

Soter
Sociedade de Teologia
e Ciências da Religião

32º CONGRESSO Internacional

PUC Minas
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil
9 a 12 de julho de 2019

DECOLONIALIDADE E PRÁTICAS EMANCIPATÓRIAS

Novas perspectivas para a Área de
Ciências da Religião e Teologia

Anais



SOTER (Org.)

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER
32º Congresso Internacional da Soter
Decolonialidade e práticas emancipatórias

PUC Minas, 09 a 12 de julho de 2019
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

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

Edição Digital / Textos Completos

SOTER
ISSN: 2317-0506
Belo Horizonte
2019

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER
ISSN: 2317-0506

32º Congresso Internacional da Soter / 2019
Tema: Decolonialidade e práticas emancipatórias.
Local: PUC Minas, 09 a 12 de julho de 2018
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil
SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação: Verônica Cotta
Capa: Tiago Parreiras

Publicação eletrônica:
Belo Horizonte, 2019

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Congresso Internacional Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (32. :
2019: Belo Horizonte, (MG)
C749a Anais do 32º Congresso Internacional da SOTER: Decolonialidade e prática
emancipatórias
[recurso eletrônico]: Decolonialidade e práticas emancipatórias: novas
perspectivas para a área de Ciências da Religião e Teologia / Organização:
SOTER. Belo Horizonte, Editora: 2019.
1449 p. :il.

Edição digital
ISSN: 2317-0506



ORGANIZAÇÃO

Comissão Organizadora

Bel. Abdias Rodrigues de Oliveira Júnior – PUC Minas
Dr. Alex Vicentim Villas Boas – PUCPR
Dra. Andréia Cristina Serrato – PUCPR
Ma. Beatriz Maria Gross – PUC-Rio
Ma. Belkys Julissa Moya Bastardo – PUC Minas
Dr. Carlos Alberto Motta Cunha – FAJE
Dr. Cesar Augusto Kuzma – PUC-Rio
Dr. Edmar Avelar de Sena – PUC Minas
Me. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães – PUC Minas
Me. Felipe Magalhães Francisco – ISTA
Me. Helder Maioli Alvarenga – PUC Minas
Me. João Everton da Cruz – PUC Minas
Dr. José Aguiar Nobre – UFPR
Dr. Junior Vasconcelos Shostak Amaral – PUC Minas
Esp. Lídia Regina Barbosa do Carmo – SOTER/PUC Minas
Bela. Lucíola Cruz Paiva Tisi – PUC-Rio
Dr. Marcio Cappelli Alo Lopes – UMESP
Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer – PUC-Rio
Ma. Maria de Lourdes da Fonseca Freire Norberto – PUC-Rio
Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade – PUC-Rio
Ma. Raquel de Fátima Colet – PUCPR
Me. Rogério Guimarães de Almeida Cunha – PUC-Rio
Ma. Selenir Correa Gonçalves Kronbauer – EST/FMTL
Dra. Solange Maria do Carmo – PUC Minas
Ma. Tânia da Silva Mayer – UFMG/FAJE

Presidente da Comissão Organizadora

Dr. Cesar Augusto Kuzma

Comitê Científico

Dr. Carlos Mendoza-Álvarez – Universidad Iberoamericana, México
Dra. Emilce Cuda – UCA (Argentina) e Boston College – USA
Dr. Geraldo Luiz de Mori – FAJE
Dr. Glauco Barsalini – PUC Campinas
Dr. Jaldemir Vitorio – 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. Sinivaldo Tavares – FAJE
Dr. Valmor da Silva – PUC-GO

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

Secretária da SOTER

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

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: 09 a 12 de julho de 2018 – 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.

Sumário

Gerado automaticamente por Evento Dinâmico - SETH Comunicação

Ilustração: Sergio Ricciuto Conte



SUMÁRIO

Apresentação

8

Grupos Temáticos (GTs)

GT 1 Teologia da Libertação	11
GT 2 Protestantismos	92
GT 3 Exegese e Teologia Bíblica	174
GT 4 Filosofia da Religião	259
GT 5 Teologia no espaço público e contemporâneo	295
GT 6 Religião e Educação	358
GT 7 Espiritualidade e Mística	392
GT 8 Religião, arte e literatura	475
GT 9 Religiões Afro-brasileiras: memórias, narrativas e símbolos de religiosidade	525
GT 10 “Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter-Religioso”	618
GT 11 Teologia latinoamericana (AMERINDIA)	705
GT 12 Religião, ecologia e cidadania planetária	720
GT 13 Religião e Espaço Público	786
GT 14 Questões Cristológico-Pneumatológicas	874
GT 15 Religião, patrimônio cultural e turismo religioso	904

Forúm Temáticos (FTs)

FT 1 Juventudes e espiritualidades: religião, política e o bem-viver	965
FT 2 Ação pastoral: as fases da inclusão social à religiosa da diversidade auditiva no Brasil	981
FT 3 Bioética na terminalidade da vida: Práticas emancipatórias extensionistas	983
FT 4 Ética Teológica nas feridas e fronteiras contemporâneas	985
FT 5 Etnicidade, decolonialidade e religião	995

FT 6 A herança de Ricoeur: filosofia, teologia e religião	1012
FT 7 Fronteiras da alteridade e da diversidade: o Ensino Religioso/Educação na construção de valores morais	1027
FT 8 Interculturalidade, religião e violência racial	1051
FT 9 Interface Bioética, Saúde e Espiritualidade	1078
FT 10 Gênero, religião e violências: questões contemporâneas	1102
FT 11 Religiões e Comunicação	1158
FT 12 Teologia Prática e mentalidades: uma visão interdisciplinar da teologia	1166
FT 13 Leituras emancipatórias da Bíblia: leitura popular, questão de gênero e outras abordagens	1222
FT 14 História do cristianismo na América Latina e Caribe: decolonidade e práticas emancipatórias	1237
FT 15 Novos movimentos religiosos e espiritualidades laicas	1271
FT 16 Psicologia, Espiritualidade e Religiosidade – Interfaces e perspectivas	1305
FT 17 Religião e política: articulações, fricções e outras interações	1349
FT 18 Religião, identidade étnica e terapias como processo de cura	1392
FT 19 Iniciação Científica	1401



Apresentação

De 9 a 12 de julho de 2019, a SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) organizou o seu 32º Congresso Internacional, nas dependências da PUC Minas, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Este evento tem se tornado uma referência nacional e internacional, 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 também internacional. Para 2019, o Congresso prosseguiu as discussões anteriores e manteve a preocupação de estar atento às urgências da sociedade. Por esta razão, tratou sobre o tema: “Decolonialidade e práticas emancipatórias: novas perspectivas para a Área de Ciências da Religião e Teologia”. A proposta investiu em conferências com especialistas nacionais e internacionais, grupos de trabalho, fóruns temáticos, painéis e publicações. As conferências do Congresso foram publicadas no livro *Decolonialidade e práticas emancipatórias: novas perspectivas para a Área de Ciências da Religião e Teologia*, organizado por Cesar Kuzma e Paulo Fernando Carneiro de Andrade, publicado pela Editora Paulinas.

Neste Congresso de 2019, além das conferências e painéis sobre temas específicos, o evento contou com 15 GTs (Grupos de Trabalho) e 19 FTs (Fóruns Temáticos). Estes espaços foram responsáveis pela apresentação de 361 comunicações científicas. Os resumos destas comunicações foram publicados e estão disponíveis de digital (Caderno de Resumos do 32º Congresso – ISSN: 2236-5680), no site da SOTER: www.soter.org.br e em www.soter.org.br/congresso.

Hoje, a atual sociedade apresenta inúmeros desafios e muitos deles podem ser classificados como étnicos, culturais e religiosos, sendo que estes tocam em questões fundamentais do existir humano, atingindo aspectos do direito, da ética e de novas categorias de interpretação e de interação da realidade. Logo, um olhar a partir desta perspectiva, de baixo, das muitas resistências sociais, oferece novos caminhos e novas abordagens para o saber. A categoria decolonial vem sendo estudada em várias frentes e em várias Áreas (de Pesquisa); assim, é importante que a Área de Ciências da Religião e Teologia também se debruce sobre este tema, a fim de levantar pontos e práticas já existentes, mas também com a finalidade de oferecer novas perspectivas de atuação e investigação. É um discurso que oferece outra estrutura, pois sua proposta tem como base estrutural o lugar de onde se diz e se produz o conhecimento, alimentado pelas lutas, resistências e marcado pelo tempo e lugar, onde as esperanças se encontram.

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 anteriores. O fato de trazer sempre uma temática atual favorece um debate sólido e aberto para com a sociedade contemporânea, que pode se beneficiar de suas discussões através das apresentações, 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 2019 convida a olhar com profundidade para o atual contexto e, em várias perspectivas, procura apresentar reflexões consistentes.

Ao trabalhar no seu 32º Congresso o tema “Decolonialidade e práticas emancipatórias: novas perspectivas para a Área de Ciências da Religião e Teologia”, a SOTER procura trazer uma questão importante e relevante para o atual contexto. Entende que é importante produzir um discurso científico que leve em consideração as novas epistemologias e as novas práticas que surgem na sociedade, sobretudo nos ambientes mais periféricos, que como sinais de resistências oferecem novas categorias de interpretação e orientação da sociedade.

Aqui, neste espaço, apresentamos os Anais do 32º Congresso Internacional da SOTER, que reúne 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.

O Congresso Internacional de 2019 foi pensado na tentativa de responder 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. O trabalho continua e as reflexões oferecidas devem encontrar o seu destino. Agradecemos a sua presença, participação e cooperação. Desejamos a todos uma boa leitura!

Cesar Kuzma

Presidente da SOTER e coordenador do 31º Congresso Internacional da SOTER

Grupo Temático (Gts)

Gerado automaticamente por Evento Dinâmico - SETH Comunicação

Ilustração: Sergio Ricciuto Conte



GT 1 - Teologia(s) da libertação(tdl)



Coordenadores:

Prof. Dr. Paulo Agostinho N. Baptista – PUC/Minas, MG;

Prof. Dr. Francisco das Chagas Albuquerque– FAJE-MG;

Prof. Dr. Benedito Ferraro – PUC Campinas, SP;

O GT TdL objetiva reunir pesquisadores (as) que investigam sobre as diversas formas de teologia contextuais que se compreendem como “da libertação”, que articulam teologia e libertação, a defesa da dignidade eco-humana, da justiça e da solidariedade. Também se abre, nessa perspectiva, às questões de metodologia e epistemologia teológica; às articulações entre mediações filosófico-científicas e hermenêuticas e as perspectivas praxísticas; aos embates com as ciências da religião, às mudanças de paradigma. Considera os novos sujeitos e lugares teológicos, assim como as diferentes categorias de análise como gênero, raça/etnia, além de classe social, privilegiando os mais diversos temas na perspectiva da libertação e do diálogo interdisciplinar e suas interfaces com o contexto atual de busca de ecumenismo, pluralismo e diálogo inter-religioso. O GT pretende acolher trabalhos que tenham a interconexão entre movimentos sociais, ciências sociais e teologia: leitura/interpretação teológica dos movimentos sociais, analisados e compreendidos em diálogo com as ciências sociais. Movimentos de resistência e de construção de alternativas como os que se reúnem no Fórum Social Mundial e o exercício da teologia no Fórum Mundial de Teologia e Libertação e das motivações teológicas em atuações pastorais junto aos movimentos sociais podem encontrar neste GT um laboratório fecundo e criativo.



A Teologia da Libertação em Abya-Yala¹: A necessidade de um diálogo epistemológico horizontal

Felipe Costa Lima²

A Oikos³ europeia e seu processo de mundialização

A expansão colonial europeia, primeiramente para a América e, posteriormente, para a África e a Ásia, marcou a história da humanidade não apenas no que concerne à dominação pelo poder das armas, mas também pela instituição de sua hegemonia no campo das ideias. As antes grandes ecumenes justapostas e totalizadas historicamente, como as civilizações mesoamericanas, chinesa e hindu, tornaram-se periferias de um mundo dominado pelo Ocidente, por meio de um processo de acumulação concentrado na Europa e de despossessão/extração nas periferias (DUSSEL, 1972b). Importante demonstrar que, com poucas exceções, esse processo de acumulação desigual capitalista e a linha abismal entre “desenvolvimento/subdesenvolvimento” permanecem quase que intocados até os dias atuais.

Desse modo, a oikos europeia tornou-se uma ecumene global, por intermédio de um processo opressor sem precedentes, pelo qual esse centro teria a missão civilizadora de educar os outros povos do mundo, visto que os povos “periféricos” seriam primitivos e bárbaros quando comparados à grandiosidade da civilização baseada na Europa (Occidental) (DUSSEL, 1972a, 1972b). Portanto, modernidade e colonialismo formal seguiram lado a lado a fim de impor um modelo civilizatório regional numa escala planetária (MIGNOLO, 2005b; QUIJANO, 2005). O feito mais “grandioso” desse centro capitalista, porém, parece ter sido a expansão de sua epistemologia moderna ao redor do globo, na medida em que isso significou a imposição de única maneira de pensar o mundo, ou seja, os povos “periferizados” passaram a utilizar uma “lente” europeia para analisar suas próprias realidades (MIGNOLO, 2005b; MUDIMBE, 1988; QUIJANO, 2005; SAID, 1996). Desse modo, o eurocentrismo e suas duas principais derivações, o estabelecimento de dualidades e o desenvolvimento linear, foram universalizados.

Somado a isso, de acordo com Quijano (2005), a colonialidade do poder permitiu que
1Abya-Yala é o nome que os movimentos indígenas do continente utilizam para designar a América (MIGNOLO, 2005).

2 Doutorando em Direito Internacional pela Université de Strasbourg (UNISTRA) e em Relações Internacionais pela PUC-Minas (Bolsista CAPES). Mestrado (2018) em Direito Internacional pela Université de Strasbourg (UNISTRA) (Bolsista Eiffel). Mestrado (2017) em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). Pós-graduado (2015) em Política Internacional pela Faculdade Damásio de Jesus. Graduação (2013) em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

3 Palavra de origem grega que significa “casa”.

as hierarquias racistas aplicadas desde os tempos coloniais se tornassem perenes e naturais. A partir dessas premissas eurocêntricas e coloniais, a epistemologia ocidental e sua institucionalização acadêmica através das diferentes cátedras foram adotadas pelos povos anteriormente colonizados. Portanto, o capitalismo, o eurocentrismo e a colonialidade do poder concentraram e homogeneizaram as bases do conhecimento, o que afetou seus mais diversos campos, como a filosofia (BUCK-MORSS, 2000; DUSSEL, 1996), a história (GODOY, 2006; SANJÍNES, 2013; THOMPSON, 2000), o direito (ANGHIE, 2006; FREITAS, 2015; MANGA, 2010; SANTOS, 2007, 2010), e inclusive a teologia (DUSSEL, 1972b).

A necessidade de um diálogo horizontal entre as epistemologias silenciadas e a TdL

No que diz respeito ao campo da teologia cristã, pela primeira vez na sua história a igreja identificou-se com uma cultura específica, ou seja, a cultura Ocidental, o que fez com que essa instituição perdesse sua exterioridade crítica, na medida em que a cristandade latina foi sacralizada como o Reino de Deus (DUSSEL, 1972b).

De acordo com o cristianismo ortodoxo identificado com essa cultura, a premissa da profunda separação entre alma e corpo, uma herança do pensamento aristotélico, estabelece que, embora soframos na Terra, a possibilidade de salvação eterna talvez faça todo esse sofrimento valer a pena. Posteriormente, durante o período Iluminista, a separação radical entre a razão e o corpo, defendida por Descartes, significou a secularização dessa ideologia cristã (DUSSEL, 2005; QUIJANO, 2005). Entretanto, essa ortodoxia cristã passou a ser contestada pelos povos subalternos, os quais historicamente são a base de um verdadeiro pensamento filosófico emancipador (DUSSEL, 1996).

Do ponto de vista do intelectual indígena boliviano Fausto Reinaga (2010), dois argumentos são essenciais para refutar o cristianismo. Primeiro, (2010, p. 124), “(o) cristianismo é a negação da vida terrena, assim como a exaltação da “vida celestial” do “além”. Assim, ao condenar a carne, coloca em prática o ilusório paraíso da alma”. Além disso, esse autor aduz que a igreja na América tem sido uma igreja para os brancos, a qual não convida os povos indígenas para o caminho de Deus, mas para o caminho do branco, do mestre, do opressor. Reinaga também afirma que mesmo os marxistas latino-americanos pensam o índio como um simples campesino, o que não retrataria fielmente a opressão racial que essa civilização vem sofrendo historicamente em todo o continente. Em resumo, a partir do ponto de vista desse intelectual, a religião cristã é a religião do conquistador.

A partir disso, essa cristandade deveria ser extraída dos cérebros dos indígenas, para que uma verdadeira filosofia de ações práticas (e não somente abstrata, como aquela ocidental) fosse posta em prática para a superação da alienação e a transformação do mundo. Conquanto tenha tido

a pretensão de criticar o cristianismo dominador ortodoxo colonial e neocolonial, Reinaga parece demonstrar que o cristianismo foi instrumentalizado pelos dominadores para a implantação de um projeto de dominação. Porém, de maneira oposta a essa instrumentalização, o método teológico de Jesus tem na verdade como característica essencial a libertação dos oprimidos. Isso fica claro com a Teologia da Libertação latino-americana, a qual, contemporaneamente, parece oferecer respostas concretas às críticas de Reinaga.

De uma maneira mais geral, a Teologia da Libertação é uma das perspectivas latino-americanas mais singulares e autônomas, uma vez que defende o retorno a uma filosofia cristã que defenda os oprimidos e possibilite sua emancipação (BAPTISTA, 2016; DUSSEL, 1972a, 1972b; FREIRE, 2005). De acordo com Dussel (1972a e 1972b), visto que a igreja está inserida numa realidade concreta, ela pode cometer erros; um dos maiores equívocos dessa instituição, nesse sentido, foi a sua identificação com a cultura Ocidental. Esse autor aduz que, assim como Jesus de Nazaré, a igreja deve ter uma posição crítica e subversiva com relação a qualquer realidade e qualquer sistema de poder, já que, se a ordem é sacralizada, não existiriam ações e movimentos concretos de mudanças históricas. Desse modo, o cristianismo deve adotar eternamente, até a chegada do Reino dos Céus, uma posição radicalmente pró-oprimidos (a teologia da alteridade absoluta de Jesus), proporcionando auxílio para uma práxis de libertação de totalidades excludentes. Essa explicação, aparentemente, consegue contrapor a primeira crítica de Reinaga a respeito da função essencialmente dominadora do cristianismo.

É crucial afirmar, além disso, que esse autor indígena tem certa razão ao criticar a homogeneização da figura do opressor por essa teologia cristã. A Teologia da Libertação em seus primórdios adotou a epistemologia ocidental (a ideia de modernidade, por exemplo) como base para a libertação do neocolonialismo contemporâneo. Entretanto, novos desenvolvimentos conceituais possibilitaram a superação desse equívoco inicial por meio de rupturas epistemológicas e metodológicas (BAPTISTA, 2016), principalmente os conceitos de Transmodernidade (DUSSEL, 1996, 2005) e de Ecologia dos Saberes (SANTOS, 2007, 2010; SANTOS; RODRÍGUEZ-GARAVITO, 2005).

Conclusão

A Teologia da Libertação imputou maior complexidade a suas análises no tocante ao oprimido, na medida em que deixou de homogeneizar essa figura e passou a evidenciar a grande quantidade de opressões específicas existentes no mundo, sobretudo classistas, raciais e sexuais. No caso de Abya-Yala, o profundo diálogo entre a teologia da libertação e as teologias pós-coloniais, principalmente a indígena e afro-americana, tem proporcionado importantes desenvolvimentos nesse campo do conhecimento; fala-se, inclusive, de uma polifonia religiosa (Trans-teologia) (BAPTISTA, 2016).

Desse modo, torna-se indispensável demonstrar as profundas semelhanças entre as premissas filosóficas da Teologia da Libertação e as ideias indígenas com relação a sua própria li-

bertação. A partir de ambas perspectivas, a missão da filosofia não é a interpretação do mundo, mas a sua transformação, por meio da superação da alienação. (REINAGA, 2010; DUSSEL, 1996; ASOCIACIÓN MAYA UK'UX B'E, 2017).

Em virtude dessas inúmeras semelhanças, ambas contribuições podem (e devem) ser instrumentalizadas para a superação das desigualdades e da alienação dessa região. Nesse sentido, os conceitos de Transmodernidade de Dussel e de Ecologia dos Saberes de Boaventura Santos serão indispensáveis.

Referências

ALI, M. Muhammad Ali's interview with Michael Parkinson, 1971. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=qxB9M2u8T9Y>>. Acesso em: 23 maio. 2019

ANGHIE, A. The evolution of international law: colonial and postcolonial realities. *Third World Quarterly*, v. 27, n. 5, p. 739–753, 2006.

ANZALDÚA, G. *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

BAPTISTA, P. A. N. B. Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e Teologia da Libertação. *Perspectiva Teológica*, v. 48, n. 3, p. 491–517, dez. 2016.

BUCK-MORSS, S. Hegel and Haiti. *Critical Inquiry*, v. 26, n. 4, p. 821–865, 2000.

DUSSEL, E. Caminos de liberación latinoamericana I. . In: *TEOLOGÍA, HISTORIA DE LA LIBERACIÓN Y PASTORAL; GRANDES ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA; LA CRISTIANDAD COLONIAL LATINOAMERICANA; ACONTECIMIENTOS MARCANTES DEL ÚLTIMO DECENIO; REFLEXIONES TEOLÓGICAS SOBRE LA LIBÉRACION; APLICACIONES PASTORALES CONCRETAS Y ACTITUD PROFÉTICA FUNDAMENTAL*. Quito, Medellín y Buenos Aires: 1972a

DUSSEL, E. Teología de la Liberación y ética: caminos de la liberación latinoamericana II. . In: *LA ANTROPOLOGÍA TEOLOGAL. I; LA ANTROPOLOGÍA TEOLOGAL. II; LA POLÍTICA TEOLOGAL; ALIENACIÓN Y LIBERACIÓN DE LA MUJER EN LA IGLESIA; SITUACIÓN DEL PENSADOR CRISTIANO EN AMÉRICA LATINA; TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN*; Buenos Aires: nov. 1972b

DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1996.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (Ed.). . *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur-Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005. p. 24–32.

FREIRE, P. *Pedagogy of the Oppressed*. 30th anniversary edition ed. New York, London: continuum, 2005.

FREITAS, L. G. Princípios jurídicos na colonização do Novo Mundo: o debate sobre a escravidão indígena nas Américas portuguesa e espanhola. *Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, v. 7, n. 2, p. 456–472, 2015.

GODOY, J. *The theft of history*. New York: Cambridge University Press, 2006.

LA JUDICIALIZACIÓN UNA FORMA DE CRIMINALIZAR, ASOCIACIÓN MAYA UK'UX B'E. ¿Qué es un líder o lideresa comunitaria y autoridad indígena. *Revista Yachaykuna, Yachaykuna Saberes*. p. 4–6, Diciembre 2017.

MANGA, E. Le retour de la guerre juste. Francisco de Vitoria et les fondements juridiques de la domination globale. *L'Homme et la société*, n. 175, p. 13–38, 2010.

MIGNOLO, W. D. *The idea of Latin America*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005a.

MIGNOLO, W. D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur-Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005b. p. 33–49.

MUDIMBE, V. Y. *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Ed.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur-Sur. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.: CLACSO, 2005. p. 107–130.

REINAGA, F. *La revolución india*. La Paz: Minka, 2010.

SAID, E. *Orientalismo - o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1996.

SANJÍNES, J. *Embers of the past: essays in times of descolonization*. Durham and London: Duke University Press, 2013.

SANTOS, B. DE S. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTOS, B. DE S. *Para descolonizar el Occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO, 2010.

SANTOS, B. DE S.; RODRÍGUEZ-GARAVITO, C. A. Law and globalization from below: towards a cosmopolitan legality. In: SANTOS, B. DE S.; RODRÍGUEZ-GARAVITO, C. A. (Eds.). *Law and globalization from below: towards a cosmopolitan legality*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 1–27.

THOMPSON, E. Colonial citizens: republican rights, paternal privilege, and gender in French

Syria and Lebanon. New York: Columbia University Press, 2000.

A Teologia Negra da Libertação em James Cone e a sua perspectiva decolonial¹

Charlisson Silva de Andrade²

Palavras-chave: Hermenêutica; Modernidade; Decolonialidade.

Introdução

O teólogo estadunidense recém-falecido James Hal Cone (1936-2018), um dos precursores e principais expoentes da Teologia Negra da Libertação, nasceu na cidade de Fordyce, em Arkansas, mudando-se com a família para Bearden, ainda com um ano de idade. É nessa cidade, situada numa região historicamente ligada ao sul dos Estados Unidos, que Cone cresce, experienciando as contradições que marcam essa sociedade: o racismo do poder hegemônico dos brancos, legitimado por uma determinada interpretação dos textos bíblicos, e a vivência religiosa na Igreja Negra. É justamente na Igreja Metodista Episcopal Africana Macedônia, instituição cristã exclusivamente negra onde torna-se ministro com apenas dezesseis anos de idade, que o nosso autor encontra os laços de comunhão e o fortalecimento de esperanças que o direcionam num engajamento antirracista, respaldado numa interpretação da Escritura em divergência com a tradição cristã branca, buscando transcender a realidade que o racismo dos brancos definiu para o povo negro. Anos mais tarde, após a sua formação acadêmica em Teologia, Cone se depara com uma situação que se torna um divisor de águas em sua trajetória intelectual: tendo traçado um percurso acadêmico centrado em intelectuais europeus, Cone, então um jovem professor, percebe a insuficiência de suas referências teóricas em relação à particularidade da realidade vivenciada por seus alunos negros, e o modo como estes entendiam o mundo e Jesus Cristo (CONE, 1985).

Inquietações semelhantes à de Cone, motivadas pelas diferenças e divergências entre cristãos negros e brancos, ganhavam força no debate coletivo em torno do Comitê Nacional do Clero Negro, que, a partir de 1966, reunia os principais líderes cristãos negros com o objetivo de discutir, à luz do Evangelho, o protesto civil negro protagonizado pelo Movimento de Poder Negro, prontamente assimilado de forma positiva pelos membros do Comitê (WILMORE, 1986). Foi nesse cenário, em meados dos anos 1960, que Cone e os cristãos ligados ao Comitê defenderam a necessidade de uma teologia que emergisse da experiência histórica e religiosa dos negros nos Estados Unidos, criando assim as bases para a sistematização da Teologia Negra da Libertação. A contribuição pioneira de Cone se efetivou na publicação de dois livros: *Teologia Negra e Poder*

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001.

2 Mestrando em Ciências da Religião na Universidade Federal de Sergipe, bolsista CAPES/DS, graduado em História Licenciatura pela Universidade Federal de Sergipe, integrante do Grupo de Pesquisa Correlativos: Estudos em Cultura e Religião (GPCOR). E-mail: lenodeandrade@gmail.com.

Negro (1969) e *Teologia Negra da Libertação* (1970).

Em 1975, Cone publicou o livro intitulado *O Deus dos Oprimidos*, em que objetiva unir as discussões de sua formação intelectual com a sua experiência de cristão negro em uma sociedade estruturada pelo racismo, apontando pontos de convergências e divergências entre a sua perspectiva teológica e a perspectiva de teólogos europeus. A partir da análise de tal obra, publicamos um artigo, em coautoria com Joe Marçal Gonçalves Santos, dando destaque aos aspectos teórico-metodológicos implicados na compreensão de teologia formulada por Cone (SANTOS; ANDRADE, 2018). A fim de dar continuidade à análise da Teologia Negra da Libertação em James Cone, valendo-se de sua obra mencionada acima, o presente trabalho tem por objetivo analisar as possíveis correspondências entre a hermenêutica teológica negra e o argumento crítico da teoria decolonial, partindo da hipótese de que ambas, não obstante os diferentes lugares que ocupam na área do conhecimento, convergem na crítica à modernidade europeia, considerando que os sujeitos que as constituem e/ou fornecem elementos para as suas formulações teóricas partilham uma experiência histórica comum.

A hermenêutica teológica negra: a corporeidade como lugar de pensamento teológico

Ao tratar sobre a sua trajetória pessoal, religiosa e intelectual, enquanto um elemento fundamental para a sua reflexão teológica, James Cone, em *O Deus dos Oprimidos*, relata que em momento decisivo, ao julgar a insuficiência da teologia europeia para os problemas específicos da comunidade negra nos Estados Unidos, compreendia que o que era necessário “era uma nova maneira de considerar a teologia, que deve emergir da dialética entre a história e a cultura dos negros” (CONE, 1985, p. 15). As questões básicas formuladas por Cone iam na direção de buscar compreender a relação entre o evangelho e a luta dos negros pela libertação e o “significado teológico da experiência dos negros como refletida em sermões, cânticos e estórias” (CONE, 1985, p. 15). Na obra em questão, Cone está interessado em discutir a base social da teologia, tendo em vista o problema do particular e do universal no discurso teológico (CONE, 1985, p. 16). Embora entenda que Deus, enquanto assunto da teologia, seja eterno, na sua compreensão “a teologia cristã é um discurso *humano* sobre Deus, ela está sempre relacionada com situações históricas, e assim todas as suas asserções são culturalmente limitadas” (CONE, 1985, p. 49).

A partir do discurso de James Cone, compreendemos a Teologia Negra da Libertação entre as teologias situadas na “virada hermenêutica”, como compreende o teólogo francês Claude Geffré, em *Crer e Interpretar* (2004), para quem a hermenêutica não é apenas um momento metodológico, mas condição da própria teologia. Para Geffré, uma teologia de orientação hermenêutica distancia-se relativamente da metafísica e nos convida “a aproximar mais a razão teológica de um *compreender histórico*” (GEFFRÉ, 2004, p. 31 – grifo do autor), no sentido da hermenêutica filosófica contemporânea pensada por Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur. Para o teólogo francês, não há pensamento fora da cultura. Em consequência disso, entende-se que

toda teologia está inserida em uma determinada tradição, a partir da qual apreende a realidade e permite forjar novos conceitos (GEFFRÉ, 2004, p. 36). Além disso, a dialética que correlaciona a mensagem bíblica à experiência histórica dos negros, como propõe Cone, se aproxima do que Geffré chama de “boa situação hermenêutica”, baseada numa “correlação crítica entre a experiência cristã da primeira comunidade cristã e nossa experiência história de hoje” (GEFFRÉ, 2004, p. 40). Com isso, a compreensão de Geffré implica no reconhecimento do aspecto contextual de toda teologia.

Ao afirmar o aspecto contextual de sua hermenêutica teológica, assumindo uma compreensão já presente entre europeus, que considera o contexto social como um elemento constitutivo de toda teologia, Cone radicaliza tal condição contextual na corporeidade como lugar de pensamento teológico (SANTOS; ANDRADE, 2018). Ou seja, a sua condição de negro, que sedimenta a sua condição social de “não-ser” frente ao racismo, é epistemologicamente determinante para a sua hermenêutica teológica negra. Essa compreensão o leva a denunciar a pretensa universalização da tradição teológica branca norte-americana e europeia, demarcando as suas diferenças em relação à teologia que toma a condição social do negro como seu referencial:

Como a teologia norte-americana feita por brancos, o pensamento dos negros sobre o cristianismo tem sido influenciado por seu contexto social. Mas, diferentemente dos teólogos brancos, que falam à cultura da classe dominante e em favor dela, as ideias religiosas do povo negro foram formadas pela existência cultural e política das vítimas nos Estados Unidos da América (CONE, 1985, p. 64).

Para evitar cair em subjetivismo, Cone toma a noção de *justiça* como o princípio da hermenêutica teológica, o que se vincula à formulação de sua tese: qualquer análise do evangelho que não comece e não termine com a libertação dos oprimidos operadas por Deus não é cristã (CONE, 1985).

A Teologia Negra da Libertação e o pensamento decolonial

As condições históricas e as práticas criativas da comunidade negra de onde emerge a Teologia Negra da Libertação nos leva a identificar o seu potencial decolonial, considerando ainda a crítica que Cone lança à pretensa universalização da narrativa eurocêntrica, que, intimamente ligada ao processo de colonização, “silenciou” as diversas perspectivas interpretativas da vida realizadas pelos povos subalternizados, incluindo o discurso sobre Deus:

A estória americana negra está registrada nos cânticos, contos e narrativas dos escravos africanos e seus descendentes, quando eles tentaram sobreviver com dignidade numa terra hostil à sua existência. Todo povo tem uma estória a contar, alguma para dizer a eles mesmos, aos seus filhos e ao mundo acerca de como pensam e vivem, enquanto determinam e afirmam a sua razão de ser. A estória tanto expressa quanto participa do milagre de começar do nada para alguma coisa, do não-ser para o ser (CONE, 1985, p. 114).

Mais à frente, completa:

É apenas quando as estórias são abstraídas de uma situação concreta e codificada em Lei ou dogma que sua energia é removida e, assim, um povo começa a pensar que seus modos de pensar e viver são as únicas possibilidades reais. Quando um povo não pode mais ouvir as estórias de outro povo, eles se enclausuram dentro de seu contexto social, achando que as suas visões distorcidas da realidade são toda a verdade. E, então, eles sentem que devem destruir outras estórias, que testemunham que a vida pode ser vivida de outra maneira. A dizimação do povo vermelho e a escravização do povo negro feitas pelo povo branco na América do Norte é um exemplo da tentativa de privar um povo de suas estórias, a fim de estabelecer a estória branca como a única verdade na história (CONE, 1985, p. 114-115).

Deste modo, a reflexão crítica de Cone se aproxima da proposta dos teóricos decoloniais Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel, em *Decolonialidade e perspectiva negra* (2016): provincializar a Europa e toda e qualquer forma de conhecimento que se proponha a universalização.

Bernardino-Costa e Grosfoguel argumentam que o colonialismo “foi a condição *sine qua non* de formação não apenas da Europa, mas da própria modernidade” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOQUEL, 2016, p. 17). De acordo com essa formulação, a modernidade se constituiu com o controle do trabalho e da produção epistemológica mediante a exploração e exclusão de corpos e de outras formas de conhecimento, invisibilizando as diversas formas de ver e narrar o mundo, que não se submetessem ao modelo eurocêntrico de modernidade, classificando e subalternizando o outro.

Porém, para os autores, os sujeitos coloniais, situados nas margens/fronteiras da modernidade, não são seres passivos:

Eles podem tanto se integrar ao desenho global das histórias locais que estão sendo forjadas como podem rejeitá-las. É nessas fronteiras, marcadas pela diferença colonial, que atua a colonialidade do poder, bem como é dessas fronteiras que pode emergir o pensamento de fronteira como projeto decolonial (BERNARDINO-COSTA; GROSGOQUEL, 2016. p. 18).

Nesse sentido, o projeto decolonial, na perspectiva dos autores aqui referenciados, toma a noção de fronteira enquanto espaço enunciativo, “de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOQUEL, 2016. p. 19), afirmando a conexão entre lugar e conhecimento, entre lugar social e lugar epistêmico, assumindo um compromisso ético-político contra-hegemônico. Essa afirmação do locus enunciativo marcado pela localização geopolítica e pelas hierarquias raciais, sociais, de gênero etc., implica na crítica à pretensão de universalização do conhecimento europeu, que invisibiliza e inferioriza a experiência histórica e a produção de conhecimento de outros povos: “Afirmar o locus de enunciação significa ir na contramão dos paradigmas euro-

cêntricos hegemônicos que, mesmo falando de uma localização particular, assumiram-se como universais, desinteressado e não situados” (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016. p. 19).

A partir da formulação teórica dos autores decoloniais, identificamos convergências entre a perspectiva decolonial e a Teologia Negra da Libertação, segundo a concepção de James Cone, ao reconhecermos a afirmação que este faz do corpo negro, hierarquizado pelo racismo, portanto, situado na margem/fronteira da modernidade, como lugar de pensamento teológico. A afirmação da contextualidade hermenêutica em toda teologia leva Cone a tecer críticas ao poder político-militar-econômico-epistemológico europeu, estabelecido pelo/a colonialismo/modernidade, que subalternizou outras formas de interpretar e narrar a vida, o que inclui a religiosidade dos africanos e dos negros em diáspora. Além disso, a Teologia Negra da Libertação, como entende Cone, aproxima-se do projeto decolonial ao assumir um compromisso ético-político com a comunidade negra, fundamentado numa interpretação bíblica que compreende a mensagem das Escrituras como a proclamação da libertação dos oprimidos operada por Deus (CONE, 1985).

Considerações finais

De acordo com a caracterização do pensamento decolonial dada por Bernardino-Costa e Grosfoguel, ao considerar as implicações da conexão entre o lugar e o pensamento, enquanto um pensamento de fronteira, compreendemos a Teologia Negra da Libertação como uma teologia situada na fronteira da modernidade. Locus enunciativo de onde estabelece um diálogo crítico com a modernidade a partir das perspectivas subalternas.

Portanto, ao tomar os símbolos e as narrativas cristãs para denunciar injustiças, a partir da experiência afrodiáspórica, a Teologia Negra da Libertação formula uma resposta epistêmica do subalterno, como propõe a perspectiva decolonial, objetivando superar o projeto eurocêntrico da modernidade.

Referências

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFUGUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan/abr. 2016. Disponível em: < <http://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/issue/view/467> >. Acesso em: 27 maio. 2019.

CONE, James H. *O Deus dos oprimidos*. Trad. Josué Xavier. São Paulo: Paulinas, 1985.

CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) *Teologia Negra*. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986.

GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Trad. Lúcia M. Endlich. Petrópolis: Vozes, 2004.

SANTOS, Joe Marçal Gonçalves dos; ANDRADE, Charlisson Silva de. *A Teologia Negra da Libertação em James Cone: aspectos de sua hermenêutica contextual a partir de “O Deus dos*

Oprimidos” (1975). Interações, Belo Horizonte, v. 13, n. 24, p. 355-374, ago/dez. 2018. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18528>>. Acesso em: 1 jan. 2019.

WILMORE, Gayraud S. Introdução. In: CONE, James H; WILMORE, Gayraud S. (Org.) Teologia Negra. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1986. Parte II, pp. 83-98.

Cristologia subversiva e processos decolonizadores

Carlos Alberto Motta Cunha¹

Resumo: A nossa comunicação é fruto do diálogo entre a cristologia e o pensamento decolonial. A decolonialidade se empenha em desfazer os mecanismos de dominação (colonização) impostos por políticas hegemônicas. Para isto, ela dá voz e vez aos subalternizados possibilitando ações concretas pautadas em pensamentos contra hegemônicos. Partindo desta lógica para o âmbito da teologia, como discernir uma cristologia hegemônica, dominante? Qual é a importância de uma cristologia subversiva para uma melhor compreensão do evento Cristo? Sob este olhar, qual é o sentido do Reino de Deus? O nosso caminho de reflexão se divide em momentos. Primeiro, o crítico literário Paulo Leminski (1944-1989) nos auxilia na resistência à cristologia hegemônica quando sugere a riqueza da pluralidade de cristologias sobre a vida e os feitos de Jesus Cristo. Segundo, a cristologia subversiva que emerge dos Evangelhos interpela reflexões modernas sobre o evento Jesus Cristo que se dizem libertadoras, mas encobrem posições políticas dominadoras, reforçando assim ideologicamente o *status quo*. Terceiro e último momento, o Reino de Deus entre os humanos seria a manifestação da soberania de Deus sobre um sistema-mundo (I. Wallerstein) perverso e desumano. Ele se justifica diante da necessidade de superação da condição de anti-Reino (J. Sobrino). Esses momentos orientam a nossa busca por uma cristologia decolonial e libertadora capaz de revelar o discurso ideológico dos dominadores e a opção de Jesus pelos marginalizados na concretude do Reino de Deus.

Palavras chave: Cristologia; Decolonialidade; Reino de Deus.

Introdução

A pergunta fundamental de qualquer cristologia é: “Quem foi ou é Jesus Cristo?”. Tal pergunta nos remete ao processo histórico da formação do nome composto “Jesus Cristo” identificando, discernindo e conceituando a vida do indivíduo por trás de um nome carregado de significados. A tarefa é árdua. A cristalização de determinada cristologia pode esconder a realidade concreta de quem foi realmente Jesus Cristo e a sua missão. Manipulações no decorrer da história sobre a vida de Jesus Cristo ocultaram interesses obscuros. Por exemplo, o cristianismo impositivo dos primeiros cristãos que vieram para as Américas com uma lógica colonial por trás da expansão do Reino de Deus. Que Jesus é esse que emerge de uma teologia colonizadora e que Reino é esse que ao invés de libertar aprisiona e liquida a diversidade humana em processos de uniformização? Como decolonizar tal mecanismo? Interpelados por essas perguntas, a nossa reflexão busca uma cristologia subversiva que emerge dos Evangelhos questionando reflexões modernas sobre o evento Jesus Cristo que se dizem libertadoras, mas encobrem posições políticas dominadoras, reforçando assim ideologicamente o *status quo*.

¹ Doutor em Teologia, pós-doutorado em Teologia Sistemática, professor colaborador no PPG em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2016-2018). carlosamc04@gmail.com

Resistindo à cristologia hegemônica

Paulo Leminski (1944-1989), que não é teólogo e nem religioso, mas poeta e crítico literário, no seu excelente livro “Jesus A.C.”, faz duas observações pertinentes para o propósito da nossa reflexão. A primeira, na contra capa, afirma que:

Mal-aventurados os que se rendem às verdades absolutas sobre Jesus. Se foi reformador ou revolucionário, fariseu dissidente ou profeta iluminado, nada disso nos contam os Evangelhos. Jesus sabia se esconder bem entre as muralhas e as palavras. Indiscutível apenas é que sua doutrina tomou o poder no Império Romano sem levantar uma espada. Entender suas parábolas é mergulhar num emaranhado de significados que se multiplicam como os peixes do milagre evangélico. Peixes, símbolo de subversão da ordem vigente. Ler Jesus é caminhar sobre as águas incertas, que vêm com força e quebram em ondas de interpretações. Nas praias, porém, só existe a certeza de que ele era um superpoeta (LEMINSKI, 1984).

Essa primeira consideração de Leminski soa como crítica aos dogmatismos sobre a vida e a obra de Jesus Cristo. Neste percurso metodológico, o conjunto das narrativas bíblicas é substituído por dogmatismos abstratos, inquestionáveis, incapazes de perceber a pluralidade de cristologias presentes no Novo Testamento. Um só modelo cristológico absolutista empobrece a humanidade de Jesus esquecendo sua história humana. Ele não permite um olhar conjuntivo do evento Cristo. Ao monopolizar o evento Cristo, a cristologia dominante desqualifica outros olhares em prejuízo da percepção de uma cristologia integral, questionadora e contra-hegemônica.

A falta de sintonia com o real, presente em algumas especulações teológicas e cristológicas, corre o risco do distanciamento do verdadeiro Jesus da história e do conteúdo polissêmico da boa nova do Reino. Modelos dogmáticos absolutizam leituras bíblicas, encerram significados e não permitem a contextualização do evento Cristo. A contextualidade representa para a teologia em geral e para a cristologia, em particular, uma virada radical. Essa virada cristológica suscita o problema hermenêutico. Como se faz cristologia: dos dados da fé para a realidade contextual ou, ao contrário, da realidade vivida para buscar nos dados revelados a diretriz da práxis cristã? Será o dado da fé acessível em sua forma nua, como uma verdade objetiva, inteiramente pura e intacta? Existe um Evangelho que não seja uma interpretação? O dado revelado é sempre uma interpretação de fé do evento. Fazer cristologia será continuar, na situação atual, o processo de interpretação da mensagem de Jesus Cristo iniciado pelas primeiras comunidades de fé. Se a teologia contextual é uma teologia hermenêutica, a cristologia também é marcada pela inculturação e interpretação.

Voltando a Leminski, a sua segunda observação está na Carta de Intenções:

Este livro é dirigido por vários propósitos. Entre os principais, primeiro, apresentar uma semelhança o mais humana possível desse Jesus, em torno de quem tantas lendas se acumularam, floresta de mitos que impede de ver a árvore. Outra, a de ler o signo-Jesus como o de um sub-versor da ordem vigente, negador do elenco dos valores de sua época e proponente de uma utopia. Outra ainda, seria a intenção de revelar o poeta que Jesus, profeta, era, através de uma leitu-

ra lírica de tantas passagens que uma tradição duas vezes milenar transformou em platitudes e lugares-comuns (LEMINSKI, 1984).

“Apresentar uma semelhança o mais humana possível desse Jesus”. Aqui está o objetivo da cristologia que emerge do discurso sobre o Reino, isto é, realçar a relevância da humanidade de Jesus Cristo, sem perder de vista também a sua natureza (essência) divina, como crítica aos processos de desumanização das sociedades materialistas da contemporaneidade. E não só isso, mas também uma cristologia decolonizadora capaz de criticar doutrinas sobre Jesus Cristo ideologizadas e sujeitas à manipulação e à alienação.

As cristologias contemporâneas, mesmo considerando a importância dos credos cristológicos produzidos pelos vários concílios ecumênicos, buscam repensar a relação da cristologia clássica sob a luz das novas ciências. Ciências modernas associadas aos novos estudos bíblicos e exegéticos e o impacto sobre a sociedade interrogam o valor dos credos conciliares diante de uma postura cristã com um forte apelo existencial. Desde então, muitos teólogos protestantes e católicos produzem uma obra de cristologia com o intuito de contextualizá-la ao testemunho bíblico; completar a cristologia ontológica por uma existencial; indagar a definição de Calcedônia, considerando o valor simbólico que remete à novas aplicações conceituais e não a fixidez conceitual; deduzir as condições de possibilidade no ser humano da credibilidade do evento Jesus Cristo.

A história da cristologia cristã testemunha o quanto a inteligência da fé traz as marcas da decolonização. Desde a sua gênese são perceptíveis períodos de contestação e necessidade de repensar os modelos cristológicos adquiridos. Como um saber intercultural, a cristologia 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 libertadora do Reino de Deus 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 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 dialógica e inconclusa. “As certezas cristológicas 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, 1978, p.91).

A cristologia subversiva

A busca pela cristologia subversiva começa pelos Evangelhos. Os evangelistas não foram cronistas, que nos relatam uma história. Eles foram crentes, que nos transmitem uma fé. Portanto, quando lemos os Evangelhos, não buscamos dados de conhecimento, mas convicções que determinam nossa vida. Ter conhecimento significa saber sobre algo ou alguém. Já a convicção, além do conhecimento, implica a adesão íntima e profunda marcada pela crença. O conhecimen-

to baliza o historiador e a convicção marca o crente (CASTILLO, 2015, p.24-37).

A linha tênue entre o conhecimento e a convicção sobre Jesus Cristo deu margem às investigações sobre o Jesus histórico e o Cristo da fé. Quem é Jesus Cristo? O sujeito descrito por meio da convicção de fé dos seus discípulos (Cristo da fé) ou o homem por trás da interpretação religiosa (Jesus histórico)? Nesse impasse, ora inclinando-se para um, ora para outro, escolas teológicas, desde o século XVII, vêm buscando uma cristologia integral. Os esforços cristológicos oriundos desse labor contribuíram para a superação de todos os falsos dualismos. Jesus sem Cristo é vazio e Cristo sem Jesus é mito. Não é que as novas investigações sobre o Jesus histórico e o Cristo da fé resolveram todos os problemas, mas fez a fé cristológica avançar para uma compreensão sobre a vida e a missão de Jesus Cristo mais contextual e efetiva.

Saber sobre Jesus é diferente de crer em Jesus. Enquanto o saber é próprio da história, o crer é característico da religião. Embora sejam de instâncias distintas, o saber e o crer se relacionam numa espécie de espiral que remete ao antigo “crer para compreender e compreender para crer” (*Credo ut intelligam*) de Agostinho de Hipona e Anselmo de Cantuária. Creio melhor quando compreendo melhor. A cristologia é autêntica na medida em que funde a teoria e a práxis, o conhecimento e a forma de viver numa única coisa. Os relatos evangélicos, Cristo crucificado (Jesus histórico) e Cristo ressuscitado (Cristo da fé), servem de crivo para verificar se uma cristologia é legítima ou não. O que Jesus Cristo fez e falou e o que o discípulo faz e fala legítima ou a não a cristologia.

Cristologias fundamentadas nos Evangelhos são cristologias subversivas e não tranquilizantes (Idem, p.60). Subverter aqui significa pregar ou executar atos visando à transformação da “ordem” estabelecida; expressar por meio de ações concretas pensamentos contra hegemônicos. Nem toda cristologia progressista é subversiva. Há aquelas que se dizem libertadoras, mas encobrem posições políticas conservadoras e que, por falta de uma análise mais crítica do sistema vigente, têm práticas assistencialistas, reforçando assim ideologicamente o *status quo*.

Consideramos válida a crítica do Mortimer Arias quando diz que a Igreja enquanto instituição tem perdido a memória subversiva de Jesus. Por interesses obscuros, as comunidades de fé têm ofuscado o evangelho do Reino de Deus pregado por Jesus Cristo (ARIAS, 1980). As próprias parábolas constantemente utilizadas por Jesus são “instrumentos de combate” contra políticas de dominação.

A cristologia subversiva, aquela que liberta, se constrói graças a mediações teóricas fundamentais capazes de ler e interpretar a realidade à luz do evento Cristo, garantindo assim o caráter teológico da teoria e da práxis libertadora. Para Leonardo Boff, a cristologia de libertação elaborada a partir da América Latina, privilegia o Jesus histórico sobre o Cristo da fé porque vê um isomorfismo estrutural de situações entre a época de Jesus e o nosso tempo: opressão e dependência objetivas, vividas subjetivamente como contraditórias ao plano histórico de Deus (BOFF, 1986, p.25). “O Jesus crucificado nos revela o Pai na medida em que nos mostra como caminhar rumo ao Pai. Noutras palavras somente no processo de conversão/mudança (prática) se tem acesso ao Deus de Jesus Cristo e não por uma reflexão abstrata (teoria)” (Idem, p.26). E

mais: “conversão é, positivamente, a produção de relações modificadas em todos os níveis da realidade pessoal e social de tal forma que concretize libertações e antecipe o Reino”, conclui Boff (Idem, p.31).

Seria o evangelho do Reino de Jesus Cristo uma utopia ou esperança? Mais do que a utopia do Jesus histórico, o Cristo da fé enche de esperança o crente na sua caminhada. Para Boff:

A ressurreição do Crucificado mostra que morrer assim como Jesus morreu pelos outros e por Deus não é sem sentido. A morte em nome da justiça encontra na ressurreição de Jesus a sua clarificação. A questão da ressurreição se coloca justamente a partir da insurreição da luta de Jesus pela instauração do Reino de Deus neste mundo. Por sua ressurreição, Jesus continua entre os homens, animando a luta libertadora. Todo crescimento verdadeiramente humano, tudo o que significa autêntica justiça nas relações sociais, tudo o que significa aumento de vida constitui uma forma de a ressurreição atualizar-se, antecipar-se e preparar sua plenitude futura (Idem, p.34).

Na cristologia subversiva, o Jesus histórico e o Cristo da fé, ou o Crucificado e o Ressuscitado, são o mesmo. A esperança da plenitude do Reino de Deus do amanhã inaugurada pelo Ressuscitado revigora a utopia da luta por justiça do presente na certeza de que o Crucificado não padeceu em vão.

O Reino de Deus subversivo anunciado por Jesus

O Evangelho de Marcos afirma: “O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho” (Mc 1,14). Já no Evangelho de Lucas, depois da tentação sofrida no deserto, no topo da montanha e no alto do pináculo (Lc 4,1-13), Jesus Cristo entra na sinagoga, abre o livro do profeta Isaías e lê: “O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos e apregoar o ano aceitável do Senhor” (Is 61,1-2 LXX; Is 58,6). Depois da leitura do texto, Jesus finaliza: “Hoje, se cumpriu a Escritura que acabais de ouvir” (Lc 4,21).

“O que quis afinal Jesus Cristo?”, pergunta Leonardo Boff e ecoamos aqui a sua indagação. Parece-nos que os textos supracitados do Evangelho de Lucas respondem à pergunta oferecendo a “agenda” do Reino de Deus anunciado por Jesus. A pregação do Senhor numa sinagoga em Nazaré ocupa um lugar de destaque na narrativa lucana. Ela está entre a tentação de Jesus e os relatos de sinais miraculosos. Não é à toa tal posicionamento. A chegada do Reino com todas as suas implicações supera as tentações do messianismo político do pós-exílio e do período intertestamentário. A missão de Jesus é mais do que superar a expectativa profética (aparecimento do messias no deserto), sacerdotal (manifestações do libertador no pináculo do templo) e política (revelação do messias no topo da montanha) dos judeus. Quanto aos milagres, antes de revelarem a divindade de Jesus Cristo, visam mostrar que o Reino de Deus já está presente na transformação total, global e estrutural da realidade do mundo e da criação. Ele não busca ser outro

mundo, mas este mundo transformado em novo (Idem, p.38-47).

O que quis afinal Jesus Cristo? Inaugurar uma religião? Fundar uma Igreja? Não. Jesus anuncia de forma concreta o Reino de Deus – a sua mensagem central.² Ao dizer que o “Reino de Deus está próximo” (Mc 1,15), Jesus está dizendo que “Deus definitivamente entrou em ação, que Deus se decidiu pela salvação de toda criação. Ele entrou em ação mediante a ação de Jesus” (NEUTZLING, 1986, p.53) num esforço dinâmico e contínuo de superação de todas as alienações humanas, da destruição de toda forma de mal. O reinado de Deus entre os humanos seria a manifestação da soberania de Deus sobre um sistema-mundo perverso e desumano. Ele se justifica diante da necessidade de superação da condição de anti-Reino. Sobrino afirma que:

O “Reino” não é só um conceito “de sentido”, deste caso, de esperança, mas é também um conceito “prático”, que conota a colocação em prática do que se compreende dele, quer dizer, a exigência de uma prática para iniciá-lo e, ao fazer isso, gera uma melhor compreensão do que é o Reino. (E digamos de passagem que é fazendo-se o Reino que se conhece mais claramente a existência real de seu contrário: o anti-Reino) (SOBRINO, 1996, p.136).

A prática de Jesus Cristo revela o Reino de Deus. A encarnação de Deus não significa apenas que Ele se fez homem, mas que Ele participou plenamente da nossa condição e assumiu nossos medos e anseios mais profundos. Jesus nos introduziu no Reino de Deus. O movimento “revolucionário” inaugurado pela vida de Jesus provoca mudanças profundas no interior da pessoa. Começa com o anúncio e a experiência do amor gratuito e universal de Deus. Revela a proximidade amorosa e libertadora de Deus e mostra a importância da percepção da chegada do Reino. Deus tem um projeto salvífico universal. Ao dar consciência da realidade de opressão em que os pobres viviam, Jesus faz críticas à estrutura religiosa e aos poderosos explicitando os diversos mecanismos de dominação. Desfere, com veemência, inúmeras críticas em relação às instâncias de opressão e assume a defesa dos excluídos e oprimidos da sociedade, da política e da religião.

Jesus recria, a partir da própria experiência de vida, nova concepção de Reino e dá-lhe outro horizonte de expectativa. Das 122 vezes que aparece nos Evangelhos, das quais 90 vezes na boca de Cristo, a expressão *Basileia tou Theou* transmite a ideia de mudança total e estrutural dos fundamentos deste mundo introduzida por Deus. Não significa simplesmente algo interior ou espiritual. Do mesmo modo, não se trata de realidade que vem de cima ou se deva esperar fora deste mundo, depois da morte. Em sentido concreto, o Reino aponta para a liquidação da alienação com todas as consequências na vida de mulheres e homens, na sociedade e no cosmo, a transfiguração deste mundo compreendido a partir do projeto salvífico de Deus.

A declaração de Jesus: “O Reino de Deus está próximo” trouxe inquietação aos seus contemporâneos. Os israelitas ficaram confusos, pois o domínio político ainda era romano. As autoridades da época sentiram-se ameaçadas com os rumores de possível rebelião. No entanto, o

² Para muitos exegetas, o anúncio do Reino de Deus não é tema central no ministério de Jesus. No estudo feito por Inácio Neutzling há uma lista dos pesquisadores que trilham por este caminho. Cf. a nota de número 18 In: NEUTZLING, Inácio. O reino de Deus e os pobres. São Paulo: Loyola, 1986, p.31.

reinado do Pai proferido por Jesus enfatiza que Deus se faz presente e atuante. Seu Reino pode ser percebido no mais profundo da vida em forma de presença salvadora. A expectativa como realidade futura cede lugar ao dinamismo salvador de Deus presente e em curso. “O Reino de Deus não vem de forma espetacular nem se pode dizer: ‘Ei-lo aqui ou ali’. No entanto, o Reino de Deus já está entre vós” (Lc 17,21). Jesus traz para a história as expectativas dos visionários que entendiam o governo divino como algo espetacular ou cósmico. Não se trata de algo a ser perscrutado nos céus e nem de algo situado em um só lugar e num determinado momento da história. É preciso captar os “sinais” da sua presença na realidade do dia a dia (Mt 16,3) de forma dinâmica, graciosa e difusa.

Diferente das perspectivas apocalípticas da época de Jesus, o Reino de Deus não é algo paralelo que abruptamente irrompe diante deste mundo perverso. A soberania de Deus já está no mundo, conduzindo a vida à sua libertação definitiva. O seu reinado, proclamado e vivido por Jesus, por um lado, luta contra todas as formas de desumanização do ser humano e, por outro, promove as que se mostram a favor da dignidade da vida. O Reino, para Jesus, é um acontecimento cósmico com dinamismo histórico, concretizado como realidade para os justos, contrária aos pecadores. Ele não consiste na vitória triunfal dos santos e na condenação dos pecadores. Antes, o Reino do Deus amoroso manifesta-se como ação libertadora de todos para a vida digna já aqui e vocacionada à plenitude futura na comunhão eterna com Deus.

Considerações finais

A atuação de Jesus visa promover e acolher o governo divino, provocar a consciência da liberdade de filhos e filhas, construir a sociedade justa, curar doenças e enfermidades, libertar do mal, dar ânimo e purificar a religião. O Reino não é algo etéreo. O convite de acolher e “entrar” na dinâmica do Reino implica conversão profunda e deixar-se ser transformado e transformar a vida tal como Deus a quer. Aqueles que se associam ao projeto da implantação do governo divino não podem permanecer à mercê de um sistema que aliena e oprime o ser humano.

A mudança de vida em prol do bem de toda criação é característica do cidadão do Reino de Deus. Onde há justiça, liberdade e amor, aí estão as sementes do Reino. O cristão, como discípulo de Cristo, não tem outro compromisso senão com o Espírito que nos anima na direção dessa esperança. A fé desmascara, à luz da Palavra de Deus, o discurso ideológico dos dominadores e revela a opção de Jesus pelos marginalizados. Jesus assume sua identificação com os oprimidos, e neles quer ser amado e servido (cf. Mt 25,35-36). O Reino de Deus já manifesta a sua força libertadora. Não em sua totalidade e plenitude final, mas de maneira parcial e fragmentada. Ele é ação continuada do Eterno, não intervenção pontual. É ação que pede acolhida responsável e que não se deterá, apesar de todas as resistências, enquanto não alcançar a sua plena realização. Já está “germinando” o mundo novo, mas só no futuro alcançará a sua plenitude.

Referências

ARIAS, Mortimer. Venga tu reino: la memoria subversiva de Jesús. Bolivia: Editorial Icthus, 1980.

BOFF, Leonardo. Jesus Cristo libertador. 18.ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

CASTILLO, José M. Jesus: a humanização de Deus. Petrópolis: Vozes, 2015.

LEMINSKI, Paulo. Jesus A.C. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.

NEUTZLING, Inácio. O reino de Deus e os pobres. São Paulo: Loyola, 1986.

SEGUNDO, Juan Luis. Libertação da teologia. São Paulo: Ed. Loyola, 1978.

SOBRINO, Jon. Jesus, o libertador. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

Dominação centro-europeia e América Latina: da libertação à decolonialidade da teologia latino-americana

*Francisco das Chagas de Albuquerque**

Resumo: A modernidade centro europeia que atinge o Novo Mundo no início do século XVI se estabelece como colonialidade nesse território. Para tanto formula a ideia de ração e de “América Latina” como instrumentos de dominação dos habitantes aí existentes. Os conceitos e a cosmovisão que difundem se alicerçam nessas noções marcadas pelo preconceito e a discriminação. A teologia veiculada pelos agentes do colonialismo não escapa ao espírito de pretensa superioridade, subjugando os inferiores através de muitas gerações. No século XX na América Latina a Teologia da Libertação, que se desenvolve a partir do clamor dos povos desse continente. Trata-se de um pensar teológico libertador, ainda que com marcas da modernidade. No entanto, a Teologia latino-americana da libertação representa uma proposta um passo para a decolonialidade da teologia, que necessita assumir mais plenamente a realidade local em sua diversidade.

Palavras-chave: Indígenas, Raça, América Latina, Decolonialidade, Teologia da Libertação.

1 Introdução

A dominação centro-europeia sobre o novo Continente, a partir do final do século XV, como parte da expansão da “primeira modernidade”¹. A partir da ideia de raça e da consequência visão racista se estabelece a colonialidade², que tem em consequências em todas as áreas da vida dos povos nativos, que duram até os dias atuais.

Esta exposição inicia mostrando um quadro sucinto sobre a “construção mental” inferioridade/superioridade racial, pressuposto a partir do qual os atores da expansão da modernidade desenvolvem a prática da discriminação e com ela todo o sistema de exploração e imposições aos indígenas. A teologia veiculada pelos encarregados da “assistência” religiosa estava, em geral, imbuída do espírito colonial centro-europeu, servindo para cimentar a submissão dos colonizados. Em seguida, aborda-se a presença da teologia nesse contexto, salientando aspectos significativos da ação de missionários ocorrida nos inícios da exploração do Novo Mundo. Tais atitudes constituem, em passado remoto, o que se entende hoje, como sementes primeiras da Teologia latino-americana da libertação, que formulada somente na segunda metade do século XX. São princípios de outro

* Professor de Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte.

W. Mignolo denomina “primeira modernidade” as transformações provocadas pelo Renascimento e a Revolução Colonial. Identifica o atual período como outra etapa de mudança, pós-modernidade. “Hoje, se supõe, estamos na terceira pós-modernidade, e não na terceira fase da modernidade. Porém, à medida que a pós-modernidade é ao mesmo tempo uma reorganização da lógica da colonialidade, à pós-modernidade como etapa do capitalismo tardio corresponde a pós-colonialidade como etapa de novas formas de colonialidade no capitalismo tardio neoliberal” (MIGNOLO, 2005, p. 216).

2 S. Sibel refere-se à tentativa que se faz no campo da teologia “descolonizar o pensamento e as estruturas” na América Latina. “Enquanto na América Latina, a Teologia da Libertação e as diferentes Teologias Índias já começaram a tocar muitos aspectos importantes da crítica decolonial, nos países anglo-saxônicos e francófonos, nos quais predomina a corrente dos estudos pós-coloniais que presta maior atenção às expressões literárias e à crítica da linguagem, as teologias pós-coloniais emergentes começaram a aplicar uma crítica fundamental às teologias ocidentais” (SILBER, 2018, P. 14-15).

modo de pensar, descolonizado, significa já uma incipiente ruptura com o padrão de poder da colonialidade. Na busca de “refomar-se” o pensar teológico deverá dar passos efetivos, sintonizados com a realidade atual, no sentido da decolonialidade³ desejada, uma teologia verdadeiramente inculturada. A teologia que se quer é aquela que assume os valores vitais dos povos e culturas locais, tornando seus interlocutores também sujeitos de sua elaboração.

Quanto à terminologia a ser empregada, usaremos as formas decolonialidade e descolonização com o mesmo significado.

2 Padrão de poder mundial e mecanismo da colonialidade

Para se estabelecer o poder mundial da modernidade foram utilizados mecanismos eficazes, como se tentará demonstrar a seguir. Vários filósofos, sociólogos e antropólogos têm trabalhado esclarecer como ocorreram as relações dos atores da modernidade centroeuropeia e as nações colonizadas. Entre eles estão Edgar Lander, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Enrique Dussel.

2.1 Eurocentrismo e novas identidades históricas: as ideias de raça e de América Latina

Neste primeiro momento recolhe-se a contribuição de Aníbal Quijano, tomando como base seu texto “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”⁴. O autor, parte do conceito de “padrão de poder mundial” que entende como sendo cume do processo de globalização iniciado com a “constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado” (QUIJANO, p. 201). Sua tese central afirma que um dos “eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial sobre a ideia de raça” (idem., p. 201). Trata-se da metafísica que sustenta a colonialidade. Tal categorização racial, como construção mental, é expressão da experiência da dominação colonial que tem permeado as dimensões centrais do poder mundial, que é justificada pela racionalidade eurocêntrica. O “eurocentrismo” se impõe desde então como poder mundial, marcando profundamente a vida dos povos dominados. Estabelecido no período da colonização espanhola e portuguesa, esse eixo perdura até hoje (idem., p. 201).

O conceito de raça se alicerça na suposta existência de diferença de estrutura biológica, levando à classificação de uns seres humanos como sendo inferiores a outros. Não tendo história conhecida, a ideia de raça, provavelmente, se originou no mundo moderno tomando como refe-

3 O termo decolonialidade viria do castelhano “decolonizar”. No entanto, essa palavra não consta no dicionário da Real Academia. Usa-se esse termo, em muitas publicações, para “indicar os processos culturais e epistemológicos equivalentes à crítica pós-colonial do mundo anglo-saxão” (SILBER, p. 66). A forma mais fiel ao castelhano é “descolonial” (ibidem). Sibel opta pelo emprego do prefixo “des”, escrevendo, portanto, “descolonial”, em nosso texto, se fosse o caso de seguir esse uso, começando pelo título, empregariamos “descolonialidade”.

4 <https://www.decolonialtranslation.com/espanhol/quijano-colonialidad-del.poder.pdf>. Acessado em 26 de junho de 2019.

rência as “diferenças fenotípicas” entre os conquistados e os conquistadores (Idem., p. 202). Os indígenas submetidos pelos europeus seriam de raça inferior à deles. A partir desse pressuposto se desenvolveram as relações sociais no Novo Continente, envolvendo novas identidades sociais históricas, tais como: índios, negros, mestiços.

Assumindo essa visão de si própria e do mundo recém descoberto, a Europa (países centrais) constituiu-se como nova identidade depois da formação da ideia de América e da expansão do colonialismo europeu sobre as demais regiões do mundo. Com isso chegou-se à formulação teórica da “ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus” (p. 203). Do ponto de vista histórico isso significou uma maneira moderna de legitimar as obsoletas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominadores e dominados, tendo na religião um aliado fundamental.

No âmbito religioso promoveu-se uma demonização das culturas indígenas. Missionários aqui chegados com outros colonizadores “acreditavam que o mundo indígena estava povoado de uma infinidade de ídolos e que a tarefa do missionário era desmascará-los e destruí-los” (BEZZO, 1992, p. 297). Houve uma ação de combate sistemática a todas práticas e experiências e valores vitais dos índios.

2.2 Colonialidade da teologia

O cristianismo e sua teologia transportados para nosso Continente são produtos da dominação colonial e portanto servem como instrumento de controle dos povos indígenas então existentes quando da chegada dos europeus. Trata-se de um pensamento eurocêntrico que pretende ter a última palavra sobre a realidade humana e divina. O cristianismo e a teologia têm uma dívida para com os países submetidos pela modernidade através da ação de espanhóis e portugueses. S. Sibel refere-se a esta questão fazendo a seguinte observação: “Historicamente, se denuncia a cumplicidade da teologia nas empresas coloniais, imperiais e até no tráfico de escravos. Em termos de missiologia, se discute, como a teologia ajudou a legitimar a expansão militar, econômica e cultural da Europa por todo o mundo” (SIBEL, 2018, p. 15). Tal posição, publicamente inaceitável sobretudo desde a segunda ilustração⁵, torna-se hoje ainda mais repudiada, mesmo quando posta em seu contexto histórico. Tem havido movimentos no sentido de enfrentamento desses males e injustiças. Apesar dos passos dados, inclusive no período auge da colonização, e mais recentemente com o advento do Concílio Vaticano II, no sentido de superar o eurocentrismo, ainda há muito a se conquistar. Neste sentido, a teologia latino-americana da libertação deve assumir plenamente, em sua elaboração, o local sem perder de vista o universal sintonizado com as grandes questões do mundo atual. O pensar decolonial será relevante nessa busca.

⁵ Conforme W. Mignolo, a América Latina entra no cenário da modernidade eurocêntrica marcada pela “universidade kantiana-humboldtiana, a universidade da Ilustração na qual a filosofia substituiu a teologia e a cultura, e na qual se difundiu a ideia das culturas ‘nacionais’ ” (MIGNOLO, 2007, p. 142).

3 Atualizar e aprofundar o caráter libertador integral da teologia: decolonialidade

O pensamento decolonial constitui uma opção de mediação teórica para a formulação de uma teologia decolonial. “À organização da lógica da colonialidade correspondeu a atualização do pensamento e da opção descolonial” (MIGNOLO, 2007, 214). A teologia decolonial, fazendo uso desse pensamento alternativo, deve avançar na direção de uma assunção mais concreta das culturas e valores dos povos indígenas e afro-americanos existentes nos países latino-americanos e no Caribe.

3.1 Opção epistemológica

Assumindo a des-colonialidade como opção epistemológica, a teologia engendrará um discurso mais aderido à vida e às culturas locais na América Latina e Caribe. Trata-se, sem negar o universal da história da Bíblia e mesmo da filosofia hegeliana, de fazer com que falem e se manifestam as mais variadas formas de se ser humano e as espiritualidades dos povos locais. Novamente vale citar a perspectiva apresentada por Mignolo, que esclarece o sentido do pensamento decolonial levado a realidades concretas. A criação da ideia de América “Latina” integrou o processo de expansão universal. Por exemplo, apregoou-se a existência de uma América Latina em vez de Cristã e Hispânica, como foi o ideal da colonização castelhana. “Hoje essa ideia está em processo de “desmontaje” precisamente porque os que foram negados [...] hoje dizem: ‘Não, graças, mas não; minha opção é decolonial’ ” (MIGNOLO, 2007, p. 216-217).

A conclusão do autor afirmando o caminho da decolonialidade como necessidade e possibilidade para todos os que querem defender e promover sua dignidade e seus valores próprios aproxima-se de iniciativas teológicas e eclesiais presentes em nosso contexto eclesial e teológico. Tais “sinais dos tempos” apontam para uma retomada da busca de revitalização de intuições nas quais se identifica o espírito de humanização, de liberdade e construção de paz e justiça a partir dos valores dos que não contam para o mundo da modernidade/colonialidade opressora e excludente. Se no primeiro momento, a Teologia da latino-americana da libertação, em sua vertente clássica com G. Gutiérrez, Hugo Azman, Jon Sobrino, entre outros, primou pela ênfase no econômico e político, cuja situação era então gritante, hoje ela procura renovar-se acentuando a alteridade, a diversidade e pluralidade.

3.2 “Guinada descolonizadora” epistemológica

Na compreensão de E. Dussel, diante dos quatro fenômenos: a modernidade, o eurocentrismo, o colonialismo e o capitalismo (DUSSEL, 2013, p. 25), cuja expressão “teórica clássica” é o iluminismo”, impõe-se a necessidade de uma “guinada epistemológica”. Como se caracteriza essa transformação epistemológica que é fundamental para a geração de outro conhecimento,

não colonial? O autor recolhe um texto de Eduardo Mendieta⁶:

A guinada descolonial ou o projeto de *descolonizar as ciências sociais* e nele a epistemologia, é um paradigma teórico que surgiu da convergência produtiva e síntese de *pelo menos* cinco filões teórico/filosóficos: filosofia da libertação de Dussel, fundamentada numa fenomenologia de Levinas-Schelling que está casada com uma hermenêutica pós-eurocêntrica, pós-helenofílica, pós-paz americana com alcance planetário; teoria de sistemas mundiais de Wallerstein refratada através de lente de comércio escravagista atlântico ; a crítica pós-eurocêntrica, pós-ocidentalista da colonialidade do poder feita por Quijano; a crítica fenomenológica de Fanon à geografia racial e corporeidade da razão ocidental, como foi elaborada eloquentemente por Lewis Gordon e Nelson Maldonado-Torres; e, por último mas não menos importante, a gnose de fronteira de Mignoli e o nepantlismo. Cada uma destas correntes é alimentada por uma formidável e extensa bibliografia – verdadeiras bibliotecas (*apud* DUSSEL, 2013, p. 27).

Explica Dussel que a descolonização epistemológica consiste em “pensar a realidade” mundial atual, partindo não do ponto de vista do centro e das forças cultural, racional, falocrático, político, econômico ou militar dominantes, mas *a partir da periferia* (DUSSEL, 2013, p. 27). O contraponto da decolonialidade frente ao eurocentrismo se caracteriza, pois, pelo lugar político, social, cultural e geográfico, assumidos no conceito de periferia e elaborado teoricamente como fundamento para a construção de uma caracteristicamente decolonial.

Desta forma se rompe com as teorias sobre a “ideia de raça” e a “ideia de América Latina” como bases teóricas da perspectiva de colonialidade eurocêntrica. A existência da base epistemológica do pensamento decolonial gera-se uma “virada epistemológica”. Consequentemente, oferece-se ao afazer teológico uma ferramenta para ampliar, aprofundar e consolidar a decolonialidade/descolonização da teologia em nosso continente.

Conclusão

A teologia latino-americana da libertação constitui um marco importante na busca da descolonização da teologia na América Latina e Caribe. Ela ainda um caminho a percorrer. Um dos aspectos da nova busca é que se pense teologicamente **a partir** e **com** os homens e mulheres que procuram viver sua humanidade, sua cidadania e suas espiritualidades de forma coerente na sociedade atual. O subtítulo “da libertação à decolonialidade da teologia latino-americana”, quer traduzir a afirmação relevância e atualidade da teologia latino-americana da libertação. Essa reflexão deverá estar sempre atenta aos grandes desafios que afetam a vida das pessoas e manter-se interessada (desinteressada) pelo seu cotidiano. Pode-se dizer que terá de se re-inculturar nos contextos localizados e estar aberta ao todo das problemáticas globais e sempre comprometida com a vida dos mais vulneráveis da sociedade atual.

Na esteira da renovação da recepção do Vaticano II, na perspectiva da sinodalidade, con-

6 MANDIETA, E. The Ethics of (Not) Knowing: Take Care of Ethics and Knowledge Will Come of Its Own Accord. In: ISASI-DÍAZ, M.; MENDIETA, E., *Decolonizing epistemologies: Latino(a) Theology and Philosophy*. Nova York: Fordham University Press, 2012, 261 (*Apud* DUSSEL, 2013, nota 15).

sidera-se o Sínodo da Amazônia um passo relevante da “decolonialidade” da teologia e ação pastoral das igrejas cristãs. A propósito da possibilidade de se promover a descolonização da teologia latino-americana da libertação, a intuição de P. Suess sobre o Sínodo da Amazônia vem ao encontro dessa perspectiva de pensamento a partir do âmbito local. Suess observa que abordando um tema local que articula com o universal pela sua relevância, o Sínodo diz respeito a uma questão fundamental para a Igreja, que é sua “descolonização universal” (SUESS, 2019, p. 17). Ainda que já se tenha conseguido avanços no afazer teológico latino-americano no sentido da decolonialidade, bem a propósito do tema dessa comunicação, pode-se aplicar à teologia o que Suess afirma sobre a Igreja em nível universal. Sua tese oferece ideias-chaves para a decolonialidade da teologia.

As declarações de independência de povos outrora colonizados não eliminaram o perigo de recolonizações políticas, culturais e religiosas. A busca da descolonialidade teológico-pastoral é um processo permanente. A proximidade dos povos amazônicos com uma Igreja em busca de sua plena pós-colonialidade será uma boa notícia. A evangelização em chave pós-colonial forja teologias no plural, reconhece a alteridade do outro e a autonomia do pobre como um bem do Criador e dom do Espírito Santo. A bandeira pós-colonial insere a Igreja num movimento contra-hegemônico, no qual se partilham as lutas pela preservação da vida, o empenho pela redução do sofrimento e a vigilância face à alienação oferecida pelos aliciamentos do mercado e da mídia. (SUESS, p. 23).

A intuição dessa citação diz muito para o processo de decolonialidade da teologia. Mesmo porque na tradição da teologia latino-americana, que se faz a partir de Medellín, teologia e ação pastoral da Igreja proposta pelo Episcopado latino-americano têm, em muitos aspectos, estreita sintonia. Cabe aos teólogos e às teólogas o empenho por retomar o caminho de pensar a revelação em articulação com os anseios vitais dos habitantes do Continente que hoje tomam maior consciência de problemas que requerem ação urgente, como a questão ecológica.

O que se propôs nesse texto é uma simples contribuição ao debate sobre o aprofundamento da descolonização da Teologia latino-americana da libertação.

Referências

BEZZO, J. Oscar. 500 anos: História e Evangelização. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 34, n. 64, p. 291-312, Set./Dez, 1992.

DUSSEL, Enrique. *El encubrimiento del outro: hacia el origen del mito de la modernidade*. Quito: Abya-yala, 1994.

DUSSEL, Enrique. Descolonização epistemológica da teologia. *Concilium*, Petrópolis, m. 2, n. 350, p. 19-30, 2013).

MIGNOLO, Walter D. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barce-

Iona: Gedisa, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina <https://www.decolonialtranslation.com/espanhol/quijano-colonialidad-del.poder.pdf>. Acessado em 26 de junho de 2019.

SILBER, Stefan. *Poscolonialismo*: Introducción a los estudios y a las teologías poscoloniales. Cochabamba: Itinerarios, 2018.

SUESS, Paulo. A proposta do Papa Francisco para o Sínodo Pan-Amazônico de 2019: sinodalidade, missão, ecologia integral. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 51, n. 1, p. 15-30, Jan./Abr. 2019.

Gênero violência decolonialidade

Valéria Cristina Vilhena¹

Resumo: A comunicação pretende discutir questões de gênero na constituição da América Latina no processo de solidificação do moderno sistema mundial eurocêntrico. Pretende indagar pelas raízes deste padrão civilizacional focado no homem branco e colonizador, especificamente no que tange às relações de gênero e raça. Portanto, trata-se do padrão do homem branco, colonizador, mas é também um sistema de gênero e raça. A ênfase da comunicação se dará no período de transição do sistema feudal para o sistema capitalista para compreender a partir daí as questões de gênero como base para um novo poder mundial, isto é, para compreender, como tal padrão, para se impor necessitou aprofundar o patriarcado com regras e violências específicas contra as mulheres. Foi preciso atingir, no sentido de enfraquecer e dominar, a acumulação de conhecimento das mulheres no campo do trabalho produtivo, no controle da fertilidade, da sexualidade e dos direitos reprodutivos. Estaria aí o fundamento classificador e hierarquizante, necessário para se instituir novas relações de trabalho, que necessitam ser generificadas além de racializadas? Seriam estas as raízes profundas com a ideia de raça superior, que chega com este sistema de gênero já bem definido na América? Desvendar essas raízes históricas profundas do colonialismo nos parece necessário para enfrentar a dominação atual do sistema moderno colonial racial e de gênero e seus eixos do poder que atravessam e controlam o gênero e a sexualidade na atualidade.

Palavras-Chave: Gênero; Violência; Colonialidade.

Uma sociedade capitalista-neo-liberal-patriarcal (e esses termos eu os deixei unidos, separando-os somente pelo hífen, porque entendo estarem imbricados, são retroalimentados), no entanto, uma sociedade cristã -, a sociedade brasileira é fruto de uma colonização-exploratória-escravocrata-cristã. Não somos lindamente miscigenados, somos frutos de estupros, genocídios, racismo estrutural, inclusive estruturante da nossa economia e do nosso modo de viver e ver o mundo. Experienciamos uma cultura para a morte e não para a vida, estamos em uma sociedade que gesta a morte e não a vida. Uma sociedade que define as vidas que importam e as vidas que não importam.

No texto de Judith Butler, *Corpos em Aliança e a política das ruas* (2018)², ela explora a força e o significado das manifestações como tipos de resistência a esse sistema neoliberal. A partir do atual contexto econômico e político Butler analisa a dinâmica das ações performativas e os corpos ou o papel do corpo na política, isto é, as “ações coletivas” que resignificam o espaço público político, assim ela reafirma o que poderia ser considerado seu grande tema de pesquisa,

1 Teóloga, Mestra em Ciências da Religião. Doutora em Educação e História Cultural. Atualmente cumpre estágio de pós-doc na Universidade Metodista de São PAULO/UMESP, supervisionado pelo professor Lauri Emilio Wirth, no PPGCR, bolsista PNPd.

2 BUTLER, Judith. *Corpos em Aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

seja na filosofia ou nas ciências políticas: como se organiza as normas de reconhecimento e de como essas normas do reconhecer ou não o outro, a outra se dão através da performatividade. Para Butler a performatividade é nomeação é nomear e também questionar quem nomeia. Reconhecer quem nomeia (através das instituições, por exemplo) é reconhecer as nomeações que estão nas estruturas da sociedade e da cultura, nomear é enunciar, através da linguagem, e esse poder da linguagem produz situações que produz efeitos concretos na vida das pessoas, porque a performatividade traz um fenômeno à existência, faz aparecer.

O corpo aparece então como expressão política transitória. Diante da precarização da vida, de um sistema cada vez mais selvagem, predatório e bárbaro, os corpos que negam esses sofrimentos impostos se juntam em manifestações públicas, e fazem-se luta -, os corpos fazem luta em meio ao campo político que oculta os sofrimentos e esconde os corpos que sofrem. São corpos que lutam performativamente contra a colonialidade patriarcal que destrói e degrada. É a dor que se politiza. Além do performático que traz à existência ela utiliza também o conceito de 'precariedade', porque enquanto o performático, através dos discursos autoritários sobre gênero -, como na Lei, na medicina, na psiquiatria ou na religião se dão, a precariedade enquadra as minorias sexuais e de gênero às populações precárias mais gerais, isto é, enquadra em "um direito de aparecer".

O performático, através do discurso de ódio de um líder político, por exemplo, pode fazer o ódio se propagar e precarizar corpos, precarizar vidas, porque a linguagem atua de maneira poderosa; são atos de fala poderosos, logo a precariedade está na performatividade de gênero à medida que este enquadramento teórico leva a uma prática que traz às pessoas condições precárias de vida, com custos psíquicos e somáticos altos, deterioramento econômico, danos sociais-culturais, violências, morte. Por exemplo as mulheres, do ponto de vista global, são as mais pobres do planeta, as que mais adoecem e que estão mais vulneráveis às violências, porque não há lugar seguro para elas. Nem as casas são lugares seguros, nem a escola, nem o espaço do trabalho, nem a UTI de um hospital ou uma viatura policial, nem as igrejas. Estamos expostas a violências arbitrárias do Estado, da Família, da Igreja. Portanto, as precariedades estão ligadas às normas de gênero. Butler afirma:

As normas de gênero têm tudo a ver com como e de que modo podemos aparecer no espaço público, como e de que modo o público e o privado se distinguem, e como essa distinção é instrumentalizada a serviço da política sexual." (BUTLER, 2018:p.41).

Os altíssimos dados das violências de gênero tensionam-se diante de uma sociedade que 86% dela declara-se cristã, que parte dela defende formação de valores éticos cristãos, ao mesmo tempo que mata uma mulher a cada duas horas por sua condição de ser mulher. Somos todas e todos frutos de uma sociedade capitalista-neo-liberal-patriarcal performática e precária proveniente de uma colonização-exploratória-escravocrata-cristã, que mesmo encerrado o período

dado como colonial nas Américas, continua, segundo o programa de investigação do grupo M/C Modernidade/Colonialidade, perpetuando e proliferando a colonialidade do poder, do saber e do ser, como estruturantes de suas dinâmicas sociais.

Desta frente teórica podemos tirar algo muito “simples” de seus conceitos – o de que as relações de colonialidade, seja no âmbito econômico ou político, não se extinguiram na América com o fim do período colonial, ao contrário, eles foram transvestidos de “modernidade” ou em nome do desenvolvimento da modernidade, para assim dar continuidade ao sistema colonial, por isso para esta frente teórica não há modernidade sem a continuidade da colonialidade (Quijano, 2000, p.343)³.

Este transvestimento são as inter-relações que ocorrem pela colonialidade do poder - do saber - e do ser. Segundo Mignolo (2010)⁴, a matriz colonial “*é uma estrutura complexa de níveis entrelaçados*” (p.12) na qual a colonialidade do poder é a tessitura do controle econômico, do controle da natureza e dos seus recursos, do controle da autoridade, da subjetividade, do gênero e da sexualidade. Por isso essa sua dimensão do poder, do saber e do ser.

Um tipo de classificação social foi forjado para esta colonização das Américas para que assim se justificasse o genocídio indígena ou a escravização dos negros, que foi a “ideia de raça”. (Quijano, 2000, p. 342). A ideia de raça é um princípio organizador que vai estruturar “a construção da diferença, da superioridade e da pureza de sangue da raça branca”. (Maldonado-Torres, 2007, p. 136)⁵. Dussel vai argumentar que esses pilares da modernidade, ou seja, esses pilares da raça, do gênero e do trabalho justificará a “práxis irracional da violência”. (Dussel, 2000, p. 49)⁶.

María Lugones⁷ (2008), em seu texto *Colonialidad y Género*, investiga com profundidade a intersecção entre classe-raça-gênero e sexualidade na intenção de compreender, segundo suas palavras: “a preocupante indiferença que os homens demonstram diante das violências que sistematicamente são infringidas sobre as mulheres negras: mulheres não brancas; mulheres vítimas da colonialidade do poder e, inseparavelmente, da colonialidade de gênero” -, este gênero que é performativo e precário, numa sociedade generificada. Então temos um padrão de poder global capitalista eurocentrado, que é do homem branco, colonizador, mas é também um sistema de gênero.

Antes, no sistema feudal patriarcal, as mulheres estavam como todos os homens, sujeitas

3 QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of world-systems research*, v. 11, n.2, 2000, p. 342-386

4 MIGNOLO, Walter. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

5 MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser, em CASTRO-GÓME, Santiago & ROS-FOGUEL, Ramon (coords.) *El giro decolonial*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

6 DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade y eurocentrismo, em LANDER, Edgardo (coord.). *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: Clacso, 2000.

7 LUGONES, María. *Colonialidad y Género*. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008. <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>

aos senhores feudais, depois, a partir da transição para o sistema capitalista a mulheres tornaram-se sujeitas a todos os homens, portanto quando chega a colonização nas Américas, com a ideia de raça superior, ela chega com este sistema de gênero já bem definido. Logo para Lugones, a colonialidade não é somente um sistema moderno colonial racial, mas também de gênero, porque seus eixos do poder atravessam e controlam o gênero e a sexualidade: Lugones afirma: “Este sistema de gênero se consolidou com o avanço dos projetos coloniais da Europa. (...) O sistema de gênero é heterossexualista, já que a heterossexualidade permeia o controle patriarcal racializado sobre a produção, em que se inclui a produção do conhecimento” (p.41) .

Diante desse breve quadro histórico-social, ou desse conjunto de pensamento crítico para compreendermos a “construção das Américas” oferecido por esse corpo teórico latino, a pergunta norteadora é se já havia um modelo a ser trazido para as Américas, modelo de uma colonialidade de gênero, numa sociedade performática e precarizadora, que define que corpos importam e faz dessa generificação algo estruturante, base de organização social, já que organiza desde a economia, a política, as leis, a medicina, as teologias, os discursos, a linguagem.

Foi no plano ideológico da natureza dos sexos que foi criada e estereotipada a mulher fraca, inclinada para o mal, sempre com o aval da igreja⁸, com a sacralização desses planos ideológicos para o controle masculino sobre as mulheres nesta nova ordem patriarcal.

Na transição do sistema feudal para o sistema capitalista⁹, não era somente os senhores feudais que tinham poder sobre as mulheres, mas qualquer homem. Qualquer homem era superior e poderia “dominar e domar” uma mulher. Ao mesmo tempo as amizades femininas foram se tornando motivos de perseguições e de criações de novas regras sociais específicas para as mulheres. As amizades entre as mulheres foram se tornando objetos de suspeitas e denúncias de púlpitos e da própria comunidade. As mulheres vão se tornando rivais ao serem obrigadas a denunciarem umas às outras. Uma conversa entre duas mulheres poderia ser entendida como uma subversão da aliança entre marido e mulher.

A maioria das mulheres não seguem as novas regras, especialmente porque as mulheres sempre participaram do trabalho e do sustento, precisou de séculos de perseguições, marginalizações, torturas e mortes, de caça às bruxas para que os homens enfim conseguissem confinar as mulheres a serem “do lar” nos moldes que hoje conhecemos. Foi essa acirrada perseguição e assassinatos (sempre com requintes de crueldade) das mulheres, humilhações e exposições públicas que forjou esta nova função social da mulher “bela, recatada e do lar”. E, mesmo assim nunca sem resistência. As mulheres sempre desafiaram as estruturas de poder, por isso foram perseguidas e mortas. A história das mulheres, especificamente das mulheres da América Latina e Caribe são histórias de tenacidade, determinação e força.

Na América Latina as mulheres não agiram diferente e as famílias originárias resistiram o

⁸ Para pensarmos a partir do Protestantismo, Martinho Lutero e vários escritores humanistas ressaltaram as debilidades morais e mentais das mulheres como origem de sua própria natureza

⁹ Estamos delimitando nossas pesquisas entre os séculos XIII-XVI.

quanto puderam com seus valores culturais até serem esmagadas com a colonização-exploratória-escravagista-genocida de valores cristãos. Vejamos um exemplo. Com frequência ocorreu nas Américas com a invasão europeia registros de impressões sobre os povos indígenas. Silvia Federici (2017)¹⁰ discorre sobre um caso ocorrido entre os franceses que estavam estupefatos com a generosidade dos povos Innus¹¹, mas escandalizados com sua “falta de moralidade”. Segundo a concepção dos franceses, os Innus careciam de noção de civilidade, como a noção de terra privada, autoridade, superioridade ou hierarquização entre os sexos e da recusa de castigarem seus filhos.

Esses padrões trazidos pelos europeus, concepções da vida, ou de como viver a vida, deram a eles, aos europeus o “direito” de definir quem eram os civilizados e quem não era. Pois bem, os jesuítas trataram logo de resolver este problema de incivilidade, claro que primariamente para poder fazer negócios com os Innus. Nestes registros jesuítas eles logo trataram de ensinar sobre algo primordial para seguirem negociando: “o homem é o Senhor” e explicaram-ensinaram aos Innus que na França, a terra da qual pertenciam, as mulheres não “mandavam em seus maridos” e “buscar romances a noite, divorciar-se quando qualquer dos parceiros desejasse a liberdade sexual para ambos, antes ou depois do casamento, eram coisas que deviam ser proibidas.” (FEDERICI, 2017: p. 221 e 222)

Ferereci registra e eu quero aqui reproduzir parte da conversa entre o jesuíta Le Jeune com um homem Innu:

Eu disse que não era honrável para uma mulher amar a qualquer um que não fosse seu marido e que, com este mal pairando, ele não poderia ter certeza de que seu filho era realmente seu. Ele respondeu: “Não tens juízo. Vocês franceses amam apenas a seus filhos, mas nós amamos a todos os filhos de nossa tribo”. Comecei a rir, vendo que ele filosofava como os cavalos e as mulas. (FEDERICI, 2017: p. 222)

E hoje temos que reconhecer que não podemos nos comparar nem aos cavalos e nem às mulas! Bem, o que nos importa por hora é que com a insistente catequização, para não repetir os crimes cometidos desde a Europa, os jesuítas foram gradativamente convencendo os homens

10 FEDERICI, Silvia. Calibã e a Bruxa. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

11 Uma breve pesquisa na internet nos dá a dimensão e a confirmação de nossas leituras/pesquisas sobre os povos originários das Américas após a colonização europeia com consequências até os dias de hoje. Os Innus viveram por milênios ao norte da América, nós os conhecemos mais como a nação indígena esquimó, uma vasta área de ‘abeto sub-ártico’, floresta de pinheiros, lagos, rios e terra rochosa. Eram caçadores nômades e quando dos degelos pescavam e reencontravam amigos e familiares para trocas. Tinham tudo do que necessitava para a vida; hoje vivem em assentamentos. Não é diferente da história dos sul americanos, que como eles enfrentam profundos problemas sociais como alcoolismo e alto índice de suicídio, como nossos indígenas do centro-oeste brasileiro. Nas décadas de 1950 e 1960, os Innu nômades foram pressionados a se estabelecerem em comunidades fixas pelo governo canadense e a igreja católica, para que as mesmas fossem exploradas por mineradoras, hidrelétricas e construção de estradas. Histórias comuns que ocorrem em toda a América até os dias atuais. Não é só o Brasil, por exemplo e infelizmente que os povos originários enfrentam a degradação humana, cultural e social. O Canadá é muito criticado pela ONU sobre ausência de proteção, legislação, negociação aos Innu. O Brasil atual conseguiu eleger um presidente ainda pior para nossos povos indígenas.

Innus que as mulheres Innus, portanto as “suas” mulheres eram criaturas do demônio. As mulheres Innus não aceitaram tais prerrogativas cristãs e, revoltadas fugiram. Os jesuítas convenceram os homens Innus a correr atrás delas, ameaçarem de morte e aprisiona-las.

Sobre o ocorrido o jesuíta Le Jeune escreve:

Atos de justiça como estes [comentou orgulhoso Le Jeune numa ocasião particular] não causam surpresa na França, porque lá é comum que as pessoas ajam dessa forma, mas entre essa gente [...], onde todos se consideram livres, desde o nascimento, como os animais selvagens que os rodeiam nas grandes florestas [...], é uma maravilha, ou talvez um milagre, ver um comando peremptório sendo obedecido ou um ato de severidade ou de justiça. (FEDERICI, 2017: p.222)

Mas Federici (2017) considera que a maior vitória considerada pelos jesuítas nesta época foi persuadi-los a baterem em seus filhos, para que eles fossem convencidos de que aquele excesso de carinho, segundo a concepção dos civilizados, não propagasse nas crianças o “espírito selvagem” que prejudicaria na cristianização. Aqui está um registro histórico da domesticação das mulheres e crianças nativas das terras americanas. No Brasil as mulheres indígenas e depois as mulheres traficadas da África passaram pelo mesmo processo de “domesticação cristianizado” além de toda exploração que homens e mulheres foram submetidos fruto da divisão sexual do trabalho, da misoginia, dos estupros, da menor quantia de comida dada às mulheres, castigos mais cruéis que levaram o patriarcado a outros níveis.

No diário de Le Jeune ele registra o primeiro caso de espancamento público de uma criança, uma menina, enquanto um líder Innu proferia um sermão dizendo: *“Este é o primeiro castigo a golpes que infligimos a alguém do nosso povo...”*.(FEDERICI, 2017: p.223) Foi a metodologia e a didática jesuítica francesa com os povos Innus para incutirem novos valores sociais cristãos. Estamos no século XXI e queremos colocar de volta as mulheres nos espaços domésticos, ou apregoar, em nome de Deus, um único tipo de família, ou apoiarmos torturas ou estupro corretivo?

As mulheres tanto dentro dos movimentos sociais , indígenas, quilombolas, feministas, ou de luta pela terra, ou por moradia, mulheres da agroecologia e feminismos, mulheres cristãs progressistas e feministas , em movimentos revolucionários, ou de movimentos de mães guardiãs, protetoras de sua prole, ou ainda participando de movimentos reconhecidos como heresias que denunciam as hierarquias sociais, a propriedade privada ou a acumulação das riquezas, como temos exemplos aqui, na história da América Latina e Caribe sempre participaram do trabalho, da produção das riqueza, das lutas sociais e de classe, no entanto, tiveram suas vozes caladas, suas vidas invisibilizadas, sua história não reconhecida ou não registrada e o controle da natalidade roubados pelos homens . O corpo dos homens disciplinados para serem maquinas para o trabalho, produção de mão-de-obra disciplinada e o corpo das mulheres máquinas reprodutivas. Nasceram para ser mães foi o discurso propagado. Na realidade o corpo das mulheres se transformou ou passou a significar o que a fábrica era para os homens. O corpo das mulheres foi dominado

pelos homens e pelo Estado e sob o olhar de aprovação da igreja.

Esta mulher “bela, recatada e do lar” é uma invenção burguesa muito recente na história do Ocidente, fruto de uma perseguição e de um disciplinamento que teve como alvo principal as mulheres, alvo este que uniu católicos e protestantes, igreja e Estado que em outros temas e interesses estavam em constantes guerras. Em geral um disciplinamento do corpo dos homens para o trabalho produtivo e do corpo das mulheres para o trabalho reprodutivo. O capitalismo não sobreviveria sem a escravidão, sem a divisão sexual do trabalho e sem o disciplinamento dos corpos. A mulher “bela, recatada e do lar” é a mulher do sistema capitalista, àquela que responde e corresponde aos ideais do sistema capitalista, sistema do consumo desenfreado, da exploração, da criminalização da pobreza, da depreciação e desvalorização da mulher e no caso geral da colonização simbolizou a própria morte.

Nesta perspectiva da construção da mulher “bela, recatada e do lar” subjugada para a maternidade, as violências não podem cessar. As violências contra as mulheres, especificamente a violência doméstica é condição para se manter a “ordem patriarcal” fora disso é enquadrado como “ideologia de gênero”.

A ascensão da família nuclear como único modelo de família aceito é a apropriação estatal e eclesiástica para se apropriar e controlar corpo, desejo, capacidade reprodutiva da mulher. Todavia destacamos que não é a maternidade/paternidade que está sendo aqui criticada mas o disciplinamento e o depreciação do corpo e como estes tem sido utilizados a partir de um discurso conservador, de leitura literalista da bíblia, para perpetrar a desigualdade de gênero-classe-raça-etnia em nossa sociedade. É questão de discussão entre gênero-religião e violência. A reivindicação desses grupos é - um único modelo de família, então se vigia os corpos, o sexo e a sexualidade para a garantia da família “natural”, ou a família dada por Deus, na qual as mulheres continuam submissas aos desejos masculinos, à ordem masculina, submetidas a inúmeras violações e violências. Produzo o medo, divulgo inverdades, crio factoides, torturo e mato. Me armo. E tudo em nome de Jesus, amém. Uma espécie de vale tudo! Uma chancela divina e bíblica que compromete a democracia e os Direitos Humanos. Que compromete a vida das mulheres. Mas quem está chancelando?

Caminhando para as Considerações Finais

Somos todas, todos e todes frutos de uma sociedade capitalista-neo-liberal-patriarcal performática e precária proveniente de uma colonização-exploratória-escravocrata-cristã, que mesmo encerrado o período dado como colonial nas Américas, continua como padrão - o sistema generificado do homem branco, colonizador que mantém a colonialidade. A violência contra as mulheres traz uma memória social para todas as mulheres que as deixam em desvantagem e expostas a inúmeras violências. Marcas físicas, profundas consequências psicológicas, destruição da autoestima, traumas permanentes. Vivemos em meio a um pecado social tão arraigado na

América Latina, um lugar tão desigual, não só economicamente. É preciso olhar para as vulnerabilidades em ser mulher, negra, pobre e lésbica, por exemplo, nesta região. É preciso ampliar o foco de atuação fora da caixinha, é preciso leituras de mundo, como diria o mestre Paulo Freire: “Ensinar a ler é ensinar a ler o mundo”.

Não há como seguir adiante sendo relevante sem que se “leia” o mundo no qual estamos todas, todos e todes inseridos. Para as mulheres um mundo ainda bem desigual, violento e machista, expressão muito fidedigna de boa parte de nossa sociedade¹². É preciso dialogar com a história para compreender a atual conjuntura. As mulheres latinas na história do ocidente cristianizado raramente estiveram nos espaços de poder e de produção de bens simbólicos, todavia, sempre preencheram os espaços dos serviços e das necessidades.

Enfrentar as violências contra as mulheres requer enfrentar um sistema de poder da colonialidade de gênero, por isso é preciso seguir analisando as questões de gênero na constituição da América Latina e de seu processo de solidificação do moderno sistema mundial eurocentrado e racializado. E, para tanto, apontamos para tal perspectiva o período de transição do sistema feudal para o sistema capitalista para compreender, a partir de então, as questões de gênero como base para um novo poder mundial, ou seja, o sistema de gênero e raça como *estruturas estruturantes*, para a construção da Modernidade/Colonialidade que atravessa os tempos aprofundando o patriarcado com regras e violências específicas contra as mulheres ou nos corpos performáticos e precarizados.

María Lugones, ao perceber a ausência da interseccionalidade entre raça-trabalho-gênero realizada por Quijano, aponta que o mesmo não considerou que a associação da anatomia e gênero é parte central da dominação colonial, portanto é preciso perguntar sobre a intersecção entre raça e gênero, porque é primordial na organização, não só do trabalho, mas de todos os aspectos da vida: da casa, da arena política, pública, da religião cristã advinda da colonização. Então, deste ponto de vista o olhar de Quijano acompanhou a colonialidade europeia que não considerou a construção dos povos indígenas (exemplo os povos yorubás, que o poder não estava determinado por gênero), mas olhou a partir de seus paradigmas binários, branco, heterossexual e eurocentrado.

A construção de gênero em Quijano, segundo Lugones é biológico e sem questionar quem sustenta os acessos do controle dos sexos. Assim se desconsidera que o sistema da colonialidade

¹² Atualmente no Brasil, 13 mulheres são assassinadas por dia – significa uma mulher morta a cada 2 horas. A cada 11 minutos, uma mulher é estuprada; a cada 5 minutos uma mulher é agredida; o SUS-Sistema Único de Saúde atende 406 mulheres por dia vítimas de violência doméstica. E estes dados não corresponde à realidade, já que sabemos que muitas mulheres machucadas, por vergonha não procuram o SUS ou sua autoestima está tão comprometida que está em um isolamento social, longe de parentes, amigas, muitas vezes proibida pelo próprio companheiro. A violência entre as mulheres negras aumentou 54% em 10 anos (dados de 2003/2013-Mapa da Violência-2016). Entramos em 2019 e até o dia 22.01.2019 mais de cem feminicídios foram registrados, no primeiro trimestre deste ano houve aumento de 76% nos crimes de feminicídios. E não há lugares específicos todo lugar é lugar perigoso para nós mulheres; 56% das universitárias já sofreram assédio sexual e uma em cada três já passou por violência sexual. Dados levantados a partir de pesquisas da agência Patrícia Galvão: <https://agenciapatriciagalvao.org.br/>

de gênero impôs a subordinação do feminino em todos os aspectos da vida. Logo é uma colonialidade generificada do poder – do ser – do saber. Para as mulheres a colonização não foi só um processo de inferiorização racial, mas também de gênero.

O clamor dos pobres, a revelação de Deus e a Afasia social.

Jung Mo Sung¹

1.

Na perspectiva da Teologia da Libertação, particularmente nos pensamentos de J. Comblin e J.L. Segundo, Deus não se revela para que o ser humano possa saber algo, mas sim para que o ser humano seja mais humano, isto é, aprender a viver a liberdade e na relação de solidariedade e de reconhecimento mútuo da dignidade humana. Em situação histórica de injustiça e dominação, esse processo “dialógico-pedagógico” começa com o clamor dos pobres e das vítimas de relações opressivas que revela a falta da justiça e da liberdade. Em outras palavras, nessa revelação de Deus surge o caminho de aprendizagem do discernimento entre o Deus que ouve o clamor das vítimas e chama à libertação e os ídolos e os idólatras que não as ouvem e não reconhecem a sua humanidade.

Em outras palavras, o Deus bíblico se revela, não para que os seres humanos possam saber o que é a verdade ou o erro, mas sim como uma reação contra as religiões e sistemas pedagógicos e sociais que organizavam a vida social de modo injusto. Todos os sistemas sociais necessitam possuir um conjunto de regras sociais, técnicas de produção econômica e distribuição do poder na comunidade ou na sociedade. Quando essa distribuição é desigual, cabe a cada grupo dominante justificar essa desigualdade e ensinar às novas gerações a visão ético-religioso-cosmológica dominante como revelação de seus deuses. A revelação de Deus surge na história como uma crítica. Não apenas uma crítica acadêmica de um professor, mas sim uma reação existencial frente a um erro que é fruto da injustiça. Como diz o apóstolo Paulo, “Manifesta-se, com efeito, a ira de Deus, do algo do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantém a verdade prisioneira da injustiça” (Rm 1,18). A “ira de Deus” se revela à humanidade como reação à injustiça.

A epístola de Hebreus nos diz que Jesus, “nos dias de sua vida terrestre, apresentou pedidos e súplicas, com veemente clamor e lágrimas, àquele que o podia salvar da morte” (Hb 5,7). Com isso, a epístola expressa a universalização desse tema do “clamor” que já estava sempre presente na história da Bíblia, desde a origem do povo de Israel: “Iahweh disse: ‘Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu clamor por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias’” (Ex 3,7). E como diz José Comblin, “Não é somente na Bíblia que o povo clama. O clamor exprime o grito real nos povos da terra. Se este clamor está registrado na Bíblia é porque Deus lhe atribui um papel central na história da libertação dos homens” (Comblin, 1985, p. 7).

Entretanto, em um mundo em que muitos reduzem as questões teológicas e religiosas a problema

¹ Jung Mo Sung. Professor no PPG-Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo.
jungmosung@gmail.com

de linguagem ou de análise econômico-social-política, precisamos afirmar com clareza que o clamor não se limita a um fato literário ou sócio-político. Não podemos cair no perigo das palavras que nos enfeitiçam e nos levam a imaginar que estamos fazendo história porque estamos “fazendo” religião. Não podemos esquecer que esse clamor, que Deus ouve, é, em primeiro lugar, uma realidade clamorosa de seres humanos com necessidades vitais não satisfeitas. Além disso, o ser humano precisa de algo a mais do que o “pão”, como símbolo do conjunto das necessidades básicas materiais. Ele precisa da “palavra” dos outros que lhes reconhecem a sua humanidade, a sua dignidade como ser humano. É no olhar do outro que lhe reconhece que ele se vê como um ser humano, como alguém com dignidade e adquire a autoestima que lhe permite lutar para superar as dificuldades da vida. A dor da fome passa com a comida – é uma dor meramente material –, mas quando a sua dor da fome não importa aos outros e à sociedade, o pobre descobre uma dor mais profunda e duradoura.

Os pobres clamam, mesmo sem ter a clareza do que expressam, porque o seu corpo em necessidade clama por sua vida e dignidade. Mas, esse clamor, o seu grito sufocado, sua palavra destruída, não é suficiente. É preciso que algo novo aconteça para que a verdade seja descoberta, ou seja revelada, e o caminho da libertação inicie. E a questão central aqui é a noção de Deus. Surge na história um Deus que ouve o clamor dos escravos. Normalmente, nós partimos do pressuposto de que Deus ouve o clamor do seu povo e pensamos que a condição de povo de Israel está dada. Não levamos muito em conta que, antes de ser considerado ou nomeado como povo de Israel, esse povo é um grupo de escravos, de não-pessoas. Portanto, o clamor de um grupo que não tem direito de ter direito, o clamor de alguém que não é ouvido por ninguém importante e, portanto, não conta. Ou como diz von Mises, o mentor de Hayek, a natureza não deu aos homens nenhum direito, é o contrato no mercado que estabelece esses direitos. Isto é, os não proprietários e consumidores não tem direito a nada, nem a de clamar os seus direitos.

É Deus, lahweh, que ao ouvir esse clamor de escravos constitui, cria esse grupo como povo, o seu povo. É interessante notar que no início da manifestação, no diálogo com Moisés, Deus diz “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores” (Ex 3,7); mas, após a promessa da libertação e da nova terra, Deus disse: “Agora, o grito dos israelenses chegou até a mim, e também vejo a opressão com que os egípcios os estão oprimindo” (Ex 3,9). É como se os escravos tivessem despertado Deus para que visse a situação de opressão, como se o clamor dos escravos fosse parte fundamental do processo da revelação de lahweh na história.

Sem entrar em muita discussão sobre como se dá o processo da passagem de grupo de escravos para o povo ou a dialética entre o ver a miséria do povo e o ouvir o clamor dos escravos, o que eu quero chamar a atenção é que os egípcios opressores pertenciam a uma sociedade religiosamente organizada e tementes dos seus deuses. Em outras palavras, a revelação de lahweh não se dá contra o ateísmo (ou a secularização moderna), mas sim contra um sistema religioso que justifica, em nome do deus mais poderoso da sua época, o que Deus chama de mentira e injustiça. A verdade revelada pelo Deus da tradição bíblica mostra que, para Deus diferentemente dos deuses existentes, os escravos também são seres humanos. É essa revelação que leva o povo de Israel a tomar consciência de que, em termos da dignidade, não há diferença entre os escravos e outros seres humanos. Essa descoberta leva, aos poucos, a humanidade a perce-

ber que há uma diferença fundamental entre a noção de dignidade humana e as funções e papéis sociais. Os sistemas sociais reduzem as pessoas às suas funções e papéis sociais, mas Deus não faz acepção entre as pessoas porque reconhece a igual dignidade fundamental de todas as pessoas. Em termos contemporâneo, em um mundo em que a razão pós-moderna e a razão neoliberal negam os fundamentos racionais dos direitos humanos, estamos afirmando a revelação da dignidade fundamental de todas as pessoas e, portanto, os direitos humanos fundamentais – os direitos sociais, direitos civis e os direitos políticos.

2.

A Teologia da Libertação pressupôs esse clamor dos pobres e trabalhou os caminhos da libertação. Entretanto, o conceito ou a noção ou as características do clamor não foi objeto de estudo pelos teólogos/as da libertação e se pressupôs que as teorias sociais críticas (a chamada mediação-sócio-analítica) seriam suficientes. A questão é: os clamores dos pobres e as vítimas de opressão e exclusão social podem ser entendidos pelos dominadores e também por “intelectuais orgânicos” que estão a serviço das causas dos pobres? Para alguns teólogos da teologia Minjung (TM), é uma questão fundamental e difícil. Na medida em que o “pecado/pecador” é uma palavra que os que estão no poder nomeiam para definir os pobres/sofredores, o pecado tem o efeito de privar a linguagem dos sem poder. Para eles, “han” (sentimento não resolvido, consciente ou inconsciente, acumulado em indivíduos e coletivos que têm experimentado por um longo período de sofrimento) é o fenômeno de incapacidade psicológica ou física dos que sofrem exclusão e discriminação e não são capazes de expressar adequadamente sua tristeza e suas esperanças. A linguagem dos pobres/sofredores é roubada pelo sistema dominante. Com isso, a afasia, não só no sentido de enfermidade cerebral, mas também no sentido de afasia social – a situação social em que pessoas pobres e excluídas não são entendidas pelos incluídos da sociedade e da sua cultura e linguagem dominante e também a dificuldade dos pobres/excluídos de expressar os seus sofrimentos e esperanças – e outras doenças da mente e do corpo representam isso.

Para além da necessidade das análises sócio-analíticas, a TLLA precisa aprofundar a dimensão da práxis (relações intersubjetivas) que há no “roubar a palavra” dos pobres e no resgate da Palavra. Essa experiência do resgate da Palavra aparece nas narrativas das reuniões e comunidades em que os diálogos (no sentido de Paulo Freire, “Existir, humanamente, é pronunciar o mundo, é modificá-lo. O mundo pronunciado, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles novo pronunciar”. “O diálogo é este encontro dos homens, mediatisados pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu-tu.” (1979, pp. 92-93) geram uma “verdade incorporada/encarnada) e os corpos se lembram de como é ser um *ninguém* e como é ser um *alguém*.

Essa experiência da verdade incorporada, feita corpo, de tornar-se *alguém* no reconhecimento mútuo é comum em todas as comunidades e teologias que assumem a perspectiva de libertação, por ex, na TM e TLLA. Mas, a diferença é que na TM o “narrar-ouvir” é parte da me-

metodologia, enquanto que na TLLA o primeiro passo é a mediação socio-analítica.

Enquanto que a TM propõe ir além, ou anterior, à relação sujeito-objeto das teorias sociais e filosóficas e assumir a relação sujeito-sujeito que ocorre no diálogo das pessoas em comunidade que compartilhem as histórias de sofrimento e lutas de libertação. Em outras palavras, a TM propõe uma ruptura com a razão ocidental que reduz as teorias, incluindo a teologia, à relação sujeito-objeto, e propõem recuperar o papel do “storytelling” – as tradições e as narrativas das vidas dos pobres – como parte da sua metodologia teológica.

Penso que, nas primeiras décadas da TM, eles também não perceberam ou não tinham clareza da relação ou passagem entre a relação “sujeito-sujeito na narrativa-e-ouvir” para a relação de sujeito-objeto na análise das estruturas sociais. Por exemplo, a relação entre a pobreza e o capitalismo, ou da forte opressão das mulheres sob o patriarcalismo e machismo da cultura coreana e asiática. Os teólogos e teólogas da TM afirmaram com clareza que as narrativas socio-biográficas revelam a realidade humana de sofrimento oculta das análises sociológicas ou das histórias oficiais, mas isso não significa que essas análises não sejam necessárias.

Isso significa que, para assumirmos a sério o tema do clamor dos pobres como parte e início da revelação de Deus na história – em Caim, a revelação-clamor ocorre antes das alianças, patriarcas e mandamentos – , precisamos articular dialeticamente a relação sujeito-sujeito na comunidade e a relação sujeito-objeto das análises sociais. Isto é, articular os dois aspectos do clamor: “a queixa” dos pobres e a compreensão da “injustiça infligida”.

Kim Jin-Ho propõe a “fenomenologia da dor” para evitar teorias sobre a essência do sofrimento e se concentrar nas experiências do lugar da dor. É interessante notar que a Ivone Gebara, que no final da década de 1980 já estava criticando uma perspectiva “objetiva e científica” das análises sociais na TLLA, propôs também uma metodologia fenomenológica. No livro, de título muito sugestivo para essas reflexões, *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*, ela diz: “Sabemos que uma posição fenomenológica se apoia nos dados da existência concreta, nas coisas que aparecem no campo de nossa experiência. E é nessas experiências que ela baseia sua interpretação e sua reflexão posterior. A fenomenologia não explica os acontecimentos e as coisas a partir de fora, como o cartesianismo, mas tenta compreendê-los a partir de dentro, mesmo que nunca chegue a ter ‘ideias claras e distintas’.” (2000, p. 44)

E ela, de forma muito semelhante aos da TM, perguntava em 1991, “Vivemos num momento de fraqueza manifesta das instituições (Igrejas incluídas) e organizações populares. Não seria então a hora de escutar de novo? Aliás, ‘escutar’ faz parte da tradição de nossa fé. [...] Não há receitas, mas convicções, há necessidades urgentes de acolher o diferente e ajudar a terra se libertar de tanta ‘sujeira’ e opressão para que a ‘flor nasça, enfim, do impossível chão’.” [GEBARA, 1991, p. 8]

Da mesma forma, Kim Jin-Ho retoma os sofrimentos do povo, que são partes da vida e

chegam a todos sem exceção, e procura entender melhor os seus diversos mecanismos de enfrentamentos. Ele diz [2013, p. 212]: “Sofrimento ou dor chega a todos sem exceção, e todo mundo tem um mecanismo de enfrentamento. Alguns sofrimentos são proferidos enquanto outros não são. Algumas respostas, como gritos, são pronunciadas. Mas algumas outras não podem ser proferidas e são expressadas por meio de uma substituição. A substituição acontece quando alguém se depara com eventos avassaladores ou quando não consegue lidar com a dor repetitiva.”

E a substituição mais comum é o ódio. E o ódio pode se expressar no ódio ao si próprio, “self”, que se manifesta nos mecanismos de autodestruição e, em extremo, no suicídio; ou dos outros, na imposição de dores sobre outros, em, por exemplo, na violência doméstica, nas exclusões e transferência da dor sobre grupos sociais minoritários, ou em casos de holocaustos. E é isso que estamos sentindo no Brasil.

Referências

Comblin, J. *O clamor dos oprimidos, o clamor de Jesus*. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 1985.

GEBARA, Ivone, “Hora de ficar: dificuldades das religiosas na evangelização em meio a um povo empobrecido”, *Vida Pastoral*, n.160, set-out/1991, São Paulo, pp 2-8.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 7ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979

KIM, Jin-ho. Ochlos and the Phenomenology of Wretchedness. In: KIM, Yung Suk & KIM, Jin-Ho Kim (eds). *Reading Minjung Theology in the Twenty-First Century: Selected Writings by Ahn Byong-Mu and Modern Critical Responses*. Eugene (OR): Pickwick Publications, 2013. (Edição do Kindle), pp. 200-214.

MISES, Ludwig von. *The Anti-Capitalist Mentality*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2008.

Onde dormirão os pobres?

Uma pergunta incômoda, uma resposta assustadora e uma esperança renovada

Beatriz Gross, mestra em Teologia pela PUC-Rio¹

Resumo: O teólogo peruano Gustavo Gutierrez é um sacerdote preocupado com a realidade de seu continente. O título de um de seus livros: onde dormirão os pobres? provoca reflexões: há lugar, no mundo que construímos, para os desfavorecidos? A era das revoluções tecnológicas, neste mundo globalizado, traz seres humanos – criados por Deus – pouco sensibilizados com os pobres e marginalizados, sem conseguir contemplá-los também como humanos. Se essa questão já era crucial nos últimos tempos, ela se tornou especialmente preocupante com a eleição de Donald Trump à presidência dos Estados Unidos e a consequente ascensão de governos populistas ao redor do mundo, especialmente no Brasil, que trazem discursos de ódio, com ideias retrógradas, reacionárias e excludentes com os desfavorecidos. O papa Francisco se empenha em resgatar os pobres de situações desumanas, embora a Igreja ainda relute em uma entrega total de despojamento, que poderia dar-lhes a dignidade de seres humanos criados para a salvação em Jesus Cristo. Esta reflexão trata da preocupação constante de Gutierrez: a salvação como comunhão entre os seres humanos, todos eles, de modo incondicional. A opção pelos pobres não é alternativa, ela é realidade de salvação e nela há a possibilidade de um caminho: a solidariedade. Com ela é que haverá espaços onde os pobres poderão dormir, embora a situação do mundo contemporâneo tenha diminuído esses espaços, deixando mais distantes a erradicação da miséria e a diminuição das desigualdades.

Palavras-chave: solidariedade; desigualdade socioeconômica; discurso de ódio; polarização; teologia da libertação.

Introdução

O teólogo peruano Gustavo Gutierrez, um sacerdote preocupado em realizar uma teologia coerente com a realidade de seu continente, traz um inquietante questionamento como título de um de seus livros: onde dormirão os pobres? (2003) Isso, “traduzido”, é: há lugar, no mundo que construímos, para os desfavorecidos? Na era das revoluções – tecnológica, da informática – do mundo globalizado, conectado em tempo integral, será que os seres humanos criados por Deus contemplam os pobres e marginalizados também como seres humanos (e, por conseguinte, seus irmãos?) que demandam uma atenção especial?

Se essa questão já era crucial nos últimos tempos, ela se tornou especialmente preocupante com a eleição de Donald Trump nos Estados Unidos e a ascensão de governos populistas ao redor do mundo, especialmente no Brasil. A atenção despertada pela polarizada eleição presidencial norte-americana ecoou no sul do continente com a eleição de Jair Bolsonaro: o candidato conservador, com um discurso de ódio étnico, racista, xenófobo e misógeno, e mostrou a face

¹ bia.gross@gmail.com

de uma população de quase 60 milhões que nele votou e assume essas ideias retrógradadas, reacionárias e excludentes com os desfavorecidos.

No texto, veremos porque essa é uma preocupação constante do autor: a salvação como comunhão entre os seres humanos, independente de condição econômica, social ou de crença. A opção pelos pobres não é alternativa, não é escolha “livre”, é realidade de salvação. Abordaremos um caminho possível de salvação: a solidariedade. E, por fim, os espaços onde os pobres poderão dormir e como as recentes eleições de conservadores diminuiriam esses espaços, deixando mais distantes a erradicação da miséria e a diminuição das desigualdades.

1 A preocupação com os pobres: uma teologia contextualizada

A preocupação expressa por Gutierrez em sua pergunta-título é bíblica. No livro do Êxodo, as prescrições que Moisés recebe de Yahweh contemplam a preocupação com os que não tem onde abrigar-se: “Se tomares o manto do teu próximo em penhor, tu lho restituirás antes do pôr-do-sol. Porque é com ele que se cobre, é a veste do seu corpo: em que se deitaria? Se clamar a mim eu o ouvirei porque sou compassivo” (Ex 22,25-26).

Essa questão continua pertinente? Ainda há quem não tenha onde abrigar-se? Quem os vê? Para a teologia da libertação, que os contempla, são motivo de preocupação. Podem os seres humanos serem livres para vivenciar a plenitude da criação de Deus, se não têm onde dormir, oprimidos que são por um cruel sistema econômico que não lhes permite descanso? O que significa “dormir”?

Na obra do autor o conceito de salvação é central. Desde *Teologia da Libertação: perspectivas*, a reflexão soteriológica atravessa sua teologia de opção preferencial pelos pobres, no fundo radicalmente evangélica, encadeando perfeitamente os conceitos de libertação e salvação. A salvação como libertação, não exclusivamente do pecado, mas para a comunhão com Deus e todos os irmãos.

Para o autor, a realidade da salvação é a “comunhão dos homens com Deus e dos homens entre si” (GUTIERREZ, 2000, p.129), com evidente inspiração na *Lumen Gentium* n.1 e 9. Ele faz a “costura” entre a ideia de salvação eterna e libertação temporal com a salvação no céu e libertação na terra, superando o dualismo das reflexões da época (teologia dos anos 1950 e 60) (COMBLIN,1996 apud ALMEIDA, 2005, p.54). Na revalorização da caridade e misericórdia, da centralização da eclesiologia na práxis do cristão no mundo, Gutierrez centra seu conceito de comunhão como base para a salvação. Comunhão, repetindo, dos seres humanos com Deus e entre si. Para salvar-se, não há como desconsiderar o outro, pois é no encontro, na comunhão das criaturas irmanadas na encarnação de Jesus Cristo, que configurarão sua comunhão com Deus. É preciso lembrar, então, que o outro não é somente aquele igual, ou o que se escolhe, mas

toda criatura de Deus, incluídos aí os invisíveis (e inevitáveis) pobres – categoria incômoda para a elite branca dos países chamados desenvolvidos. Na AL, a formação de uma sociedade mais justa e fraterna passa, inevitavelmente, por uma luta por dignidade. Nessa luta é que precisam engajar-se os cristãos, que constroem juntos o caminho da salvação, em profunda interação entre fé e vida, num discurso interligado no compromisso da caridade. A articulação de construção de uma sociedade justa com os valores do Reino é um ponto delicado, mas Gutierrez reafirma que a presença de homens e mulheres atuando na história garante esse lugar teológico da salvação não como uma realidade paralela. A salvação é graça mas também comprometimento:

(...) não há duas histórias, uma profana e outra sagrada, “justapostas” ou “estritamente unidas”, senão um só devir humano assumido irreversivelmente por Cristo, Senhor da história. Sua obra redentora abrange todas as dimensões da existência e leva-a à sua plena realização. A história da salvação é a própria entranha da história humana. (GUTIERREZ, 2000, p.129)

É nessa única história que devem atuar todos os cristãos para promover a libertação dos oprimidos. No comprometimento na luta dos mais fracos, na ação de alimentar os famintos e proteger os indefesos, dando protagonismo aos pobres, já acontece a história da salvação.

No contexto latino-americano evidenciou-se logo a necessidade de se encarar essa realidade para comprometimento efetivo com os mais desfavorecidos, pois a separação das duas histórias faria com que os movimentos de opressão e de libertação se situassem na história profana, sem interação com a história sagrada, espaço em que se promoveria a salvação (BOFF, 2005, p.441). Isso desvincularia radicalmente o compromisso cristão com a construção do Reino.

A conferência de Medellín promoveu uma grande virada na Igreja da América Latina: ali inicia-se seu caminho radical na opção pelos pobres, investindo-se em uma resposta de fé à crítica situação vivida pelo povo latino-americano (uma resposta, também, à teologia europeia, distante das mazelas de um mundo em desenvolvimento, massacrado pelos “parceiros” econômicos, países do primeiro mundo, que mais sugavam do que ofereciam ajuda). Acrescente-se a essa situação a configuração política dos anos 1970, a maioria dos países latino-americanos vivendo sob ditaduras militares, que não privilegiavam o desenvolvimento dos países de forma igualitária – os pobres sempre considerados como a parte indesejada.

O terceiro milênio, com a globalização da economia, mostra que não se alterou muito a condição dos pobres (invocando ainda a necessidade de uma ativa teologia de libertação na reflexão/ação dos cristãos). A perspectiva do desenvolvimento científico vir a beneficiar a todos revelou que os seres humanos continuam divididos: as benesses tecnológicas e científicas continuam atingindo as classes privilegiadas, os pobres continuam na categoria de excluídos, agora partilhada com os refugiados, o drama do mundo contemporâneo.

A economia liberal manteve, no mundo contemporâneo, imensas desigualdades econômicas e sociais, considerando somente o crescimento econômico como objetivo a ser alcançado pelas nações: o sonho de uma situação de bem estar que atingisse a todos é, na visão dos tecnocratas, empecilho ao desenvolvimento (na ótica individualista de acumulação de capital). Gutierrez denuncia “a lógica do mercado, que subjuga pessoas, povos e culturas” (GUTIERREZ, 2003, p.27) transformando os pobres em peças descartáveis.

Mais uma vez parecem dissociar-se compromisso cristão e salvação. Se os pobres são entregues à própria sorte, não poderão dormir. O cruel sistema econômico não permite que descansem, numa condenação à morte não desejada pelo Criador. Um homem e uma mulher que não têm onde dormir estão condenados pelos seus semelhantes. Quem lhes deu esse direito? Como pode um cristão condenar outro à morte? Há consequências teológicas nesse tema da pobreza que não se resumem a uma vida de privações na terra. Outras pobreza subjugam homens e mulheres contemporâneos: as pobreza cultural, espiritual, psicossocial e mesmo religiosa os desumanizam. Não há como conciliar essa situação com o desejo de Cristo de iniciar a construção do Reino já aqui e agora.

2 A solidariedade como caminho de salvação

O compromisso solidário com o mundo dos empobrecidos pode colocar homens e mulheres em um caminho de salvação real e concreto. A solidariedade traduz a esperança de uma humanidade que pode agir e transformar e, no seguimento de Cristo, promover sua missão aqui na terra.

A via da solidariedade pode ser um espaço de evangelização, em que o conteúdo salvífico do mistério de Cristo seja a mola transformadora da condição de desigualdade entre os filhos de Deus. A liberdade para a qual homens e mulheres foram criados pressupõe libertar-se do pecado, “a ruptura da amizade com Deus e com os outros (...) causa última da injustiça e da opressão entre os seres humanos, bem como de toda falta de liberdade pessoal” (GUTIERREZ, 2003, p.44). Outras causas são efetivas nas estruturas econômicas e sociais, fazendo com que somente a graça de Deus, na distribuição de seu amor salvífico, liberte o ser humano da pobreza, promovendo as transformações necessárias para uma vida em comunhão. Não se trata de uma solidariedade assistencialista. A ação do cristão, promovendo práticas de justiça, paz, humanidade liberdade e dignidade, evidencia o futuro prometido e semeia uma renovação já na vida de hoje. Por isso é importante a compreensão missionária de levar a palavra de Deus ao mundo todo, proporcionar vida digna já aqui para aqueles que vivem da esperança um futuro glorioso. Essa antecipação é a essência da esperança do futuro de Deus para todos os homens.

A salvação como comunhão e a solidariedade como linguagem são caminhos possíveis

para a humanidade. O autor traçou um percurso como método teológico: a solidariedade com os pobres é o único caminho de salvação proposto no Evangelho. É fundamental o compromisso social, o amor cristão ao próximo (que, reafirma o autor, não pode nunca ser confundido com “o mesmo”). É no respeito ao outro que se irá construir a identidade cristã, que se promoverá a justiça divina e a liberdade de todos os seres humanos no caminho da salvação.

Numa ação reveladora do agir de Deus, em justiça e fraternidade, o papa Francisco traduz-se em esperança para os abandonados pela sociedade capitalista. A proposta de uma ética da solidariedade já encontra ecos no mundo desse início do terceiro milênio. Mas são ecos que ainda não encontraram portas abertas na Igreja universal (as igrejas latino-americanas têm frestas por onde ressoam os sons da misericórdia). Há um evidente descompasso entre uma Igreja que se omite na defesa dos pobres, fechada em sua suposta missão de proclamadora da palavra de Cristo, e a Igreja que propõe o papa Francisco, em saída, para acercar-se dos pobres do mundo (EG n.20-24). Francisco tem escancarado ao mundo a pobreza dos filhos de Deus. Vai até os desvalidos, os refugiados, os doentes, os diferentes para com eles vivenciar a Palavra. Vai a todos os seres humanos com uma palavra de amor de Cristo e gestos de salvação. Aos pobres, aos que sofrem, sua dedicação enquanto bispo de uma Igreja enlameada (porque caminha na terra ao lado dos desvalidos e pelos caminhos sujos que sobraram aos excluídos), que efetivamente é sinal de Cristo na terra. Enquanto o sistema econômico continua excluindo (e cada vez produzindo mais) os pobres, esse papa tenta resgatar a Igreja de Jesus Cristo apoiado na misericórdia do amor de Deus por todos os seus filhos.

Entretanto, mesmo com todo empenho de Francisco em fazer da instituição promotora de ação para resgatar os pobres de uma situação desumana, não vemos ainda resposta para a pergunta de Gutierrez: não parece a Igreja hoje (ainda) capaz de acolher os pobres e dar-lhes a dignidade de seres humanos criados para a salvação em Jesus Cristo. Para isso ela precisaria despojar-se de sua pretensão de “julgadora” daqueles que mereceriam a salvação. Acolher os pobres sem julgar pode ser, talvez, um primeiro passo no caminho de transformação.

3 O lugar dos pobres

No mundo do século XXI, os pobres têm dificuldades para dormir. Os que encontram acolhida ressentem, muitas vezes de um compromisso efetivo de transformação. Ações amenizam sua situação mas não efetivam um protagonismo para mudança de condição. Governos tem projetos assistencialistas que mitigam os graves problemas de educação e saúde para a população pobre, mantendo sua ignorância como garantia de que não tentarão sair de sua condição de miseráveis.

Alguns querem manter os pobres longe, como os Estados Unidos: aceitaram a entrada

dos pobres vizinhos para sustentar sua economia exploratória, mas preferem, na crise, que sejam varridos para baixo do tapete latino novamente. Vimos o candidato vitorioso à presidência norte-americana receber muitos apoios vociferando contra os pobres, anulando o outro como merecedor de um governo igualitário. Com a promessa de uma América “limpa”, que ofereceria novamente melhores condições de vida aos brancos americanos, ele atacou duramente, durante a campanha, os outros que não se enquadram nesse perfil padrão de cidadão americano: não servem os negros, os imigrantes, os ecologistas, os pobres, os homossexuais, os muçulmanos, as mulheres, enfim, “o estrangeiro, o órfão e a viúva”, as categorias que no Evangelho indicam exatamente os desfavorecidos. Em 2018, deu-se o mesmo no Brasil, com a eleição de Jair Bolsonaro a presidente.

Esses novos presidentes representantes do nacional populismo definitivamente não se preocupam com os males que afetam os pobres do mundo (embora seus orçamentos para ações militares pudessem erradicar a fome no mundo ou resolver o drama dos refugiados). O mais preocupante, nisso tudo, é que cristãos votaram em candidatos não seguem os princípios de justiça e fraternidade do Evangelho de Jesus Cristo, indicando que não será nas terras comandadas por esses presidentes que os pobres dormirão, ao menos nos próximos anos.

O mundo individualista parece nos indicar que, hoje, os pobres só dormirão mortos. Só na morte terão descanso, longe da sanha capitalista de exploração dos mais fracos. Mas não é essa a proposta de Deus a todos os homens e mulheres. A proposta de vida em comunhão pressupõe que se cuide uns dos outros, que se promova a paz com justiça social. Como pode um dormir sabendo que outro tem frio e fome? Como pode alguém sonhar se há alguém que não tem onde deitar? Como pode um cristão não esvaziar-se para promover a felicidade do irmão?

Mais do que simples ações de inserção social (que muitas vezes só aliviam as consciências dos ricos e poderosos), é preciso promover uma verdadeira revolução para transformar o mundo e começar efetivamente a construir/vivenciar o Reino de Deus. Sem isso, o projeto do Reino e a proposta de salvação universal continuam contingenciados pelo egoísmo humano.

Talvez a última tentativa de responder a Gustavo Gutierrez seja procurar entender o que significa “dormir”. O autor não pergunta onde irão comer os pobres, de onde tirarão seu sustento. Dormir, na pergunta, nos parece querer dizer onde eles poderão descansar. De acordo com Garcia Rúbio, nas suas “afirmações básicas sobre humanização do ser humano” encontramos que “o ser humano, na qualidade de imagem de Deus que cria, mas também repousa, caracteriza-se não só pelo trabalho, mas igualmente pelo descanso e pela celebração da criação como dom de Deus” (RUBIO, 2007). Com isso, para tentar formular uma resposta, resgatamos a criação do ser humano à imagem e semelhança de Deus. O Deus que criou e descansou ao final de sua obra, para apreciar a criação que tanto lhe deu prazer (e viu que era bom!). Assim, esse direito também é daqueles criados à sua imagem: a criatura pode descansar. Mas qualquer criatura? Todos os seres humanos são criados, mas apenas parte deles pode descansar. Os pobres não podem. Os

pobres não tem onde dormir, não tem onde repousar para serem filhos. Esquecem-se os exploradores desses pobres que, sem eles, ninguém poderá dormir “o sono dos justos”. Não haverá comunhão se não puderem dormir todos juntos, a gratuidade do amor de Deus e a solidariedade é que poderão colocar toda a humanidade na “cama” da salvação.

Referências

ALMEIDA, J. C. *Teologia da Solidariedade*. São Paulo: Loyola, 2005.

BÍBLIA de Jerusalém, nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2004.

BOFF, Leonardo. Revelação na perspectiva latino-americana. In: LIBÂNIO, J. B. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*. 5.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 12 ago 2019.

GUTIERREZ, G. *Onde dormirão os pobres?* 3.ed. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. *Teologia da Libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.

RUBIO, A. G. *O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias*. São Paulo: Paulinas, 2007.

Os frutos de uma aliança com os pobres/ultimi

Abordagem teológico-pastoral

Rogério L. Zanini¹

O Papa Francisco, logo que assumiu seu pontificado, realizou sua primeira visita fora de Roma, em Lampedusa², e foi acolhido com uma faixa que dizia: *Bien venuto trà gli ultimi*.³ Palavra que tem, em italiano, duas conotações: os mais distantes e os menos importantes. As primeiras coisas, palavras, gestos, visitas, são maneiras importantes de mostrar prioridades. A opção pelos pobres ficou marcada desde o início do pontificado de Francisco, quando declara que deseja uma “Igreja pobre para os pobres” (EG 198). Seus textos⁴ principais apontam inequivocamente para uma Igreja aberta e acolhedora, pobre e dos pobres, reconhece a desigualdade social que gera exclusão, porque está fixada em um sistema social e econômico “injusto na sua raiz”. (EG 59). Francisco vai mostrando como “todo o caminho da nossa redenção está assinalado pelos pobres” (EG 197). Na verdade, reafirma a opção pelos pobres e a temática da Igreja Pobre e para os Pobres em seu sentido originário, que se encontra em Lercaro, Dom Helder Camara, no Pacto das Catacumbas⁵, em Medellín (1968) e na Práxis Latino-Americana subsequente.⁶ Isso significa uma opção estruturante para a Igreja, que sendo Sacramento do Cristo Pobre, Messias e Juiz Escatológico, é a Igreja de todos, enviada para a Salvação do Mundo e ela não pode ser outra, senão a Igreja dos pobres.

Por isso, partimos do princípio que os pobres são constitutivos da fé cristã. Essa opção pelos pobres tem sido bem articulada na reflexão teológica por vários teólogos.⁷ Não é fácil aceitar

1 Doutorando em Teologia pela (PUC /RS) e bolsista da CAPES. E-mail: zaninipastoral@hotmail.com

2 Francisco recorda que foi uma viagem que “não estava no programa, não haviam convites oficiais. Senti que tinha de ir, pois as notícias sobre os imigrantes mortos no mar, afogados, haviam me tocado e comovido muito. Crianças, mulheres, jovens... Uma tragédia angustiante”. “Era importante ir até lá”. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/eventos/563761-percebi-que-deveria-viajar-depois-da-missao-para-lampedusa>. Acesso em 01 de fevereiro.

3 É importante lembrar que Francisco se apresentou como Papa que ‘veio do fim do mundo’. Esta é uma afirmação simples, mas que se torna emblemática e tem um significado profundo e pragmático. Significa trazer consigo para o centro a vivência e a prática da periferia, que é diferente da prática do centro. Conectar-se com as preocupações, as esperanças, as angústias e as utopias das periferias. Vir do fim significa quebrar os paradigmas centrais, estáticos e muitas vezes esclerosados, com propostas novas e audazes. É dizer um basta, na expressão que será utilizada na *Evangelii Gaudium* do “sempre assim” (n. 33). Entender como colocar no centro o que nem sempre é considerado problema ou solução para questões fundamentais. Fim entendido como inversão de modelos eclesiológicos. Não uma Igreja preocupa com si mesma, mas ‘em saída’ (EG 24), ‘decididamente missionária’ (EG 15).

4 A Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), a carta Encíclica *Laudato Si’* (2015), a Exortação apostólica Pós-Sinodal *Amoris Laetitia* (2016), e a Exortação apostólica *Gaudete et Exsultate* (2018).

5 BEOZZO, José Oscar. *Pacto das Catacumbas: por uma Igreja servidora e pobre*. São Paulo: Paulinas, 2015.

6 GAUTHIER, Paul. *O Concílio e a Igreja dos pobres: “Consolai meu povo”*. Petrópolis: Vozes, 1967.

7 Passando em revistas as recentes reflexões teológicas é perceptível o quanto a temática dos pobres tem ganhado dignidade. Ilustram-se algumas das referências: AQUINO JUNIOR, Francisco J. “Uma

porque as consequências são contundentes para o seguimento de Jesus. Os pobres estão no centro do Evangelho e, portanto, configuram a prática cristã. Por difícil e complexa que seja esse caminho, todavia, não é isso que move nossa reflexão. Interessa fundamentalmente perguntar-se não se a Igreja deve ou não fazer a opção pelos pobres, mas uma vez que é algo constitutiva da fé cristã, o que os pobres levam de salvação para a missão da Igreja. Os pobres podem oferecer a direção para uma eclesiologia mais fiel ao seguimento de Jesus Cristo? Quais os frutos de uma aliança com os Pobres? Os pobres podem conduzir-nos a humanização, e reverter esta sociedade centrada em uma 'economia sem coração'? Como os *ultimi*, os fora do jogo do sistema capitalista podem ser luz para outro mundo possível?

A reflexão aborda três tópicos. Primeiro, compreender como o processo de globalização do sistema capitalista produz os pobres, cria a cultura da indiferença, e justifica a necessidade dos sacrifícios humanos. Segundo, percorre-se um caminho bíblico-teológico para averiguar a aliança de Jesus com os pobres, e como Jesus sente-se maravilhado pelos ensinamentos recebidos dos pobres. Terceiro e último, consiste em uma conclusão-convocação considerando alguns desafios que os pobres colocam à missão evangelizadora da Igreja no mundo atual.

1. O imperialismo do mercado e a mística cruel

Um dos segredos do sucesso da atual globalização é que conseguiu impor ao mundo uma nova narrativa sobre a história. Para Hayek, a mola propulsora do progresso econômico é o desejo mimético: "(...) em cada etapa, algumas coisas que a maioria do povo deseja só as obtêm uns poucos e só é possível fazê-las acessíveis a todos mediante maiores progressos".⁸ Essa lógica impulsiona para criar modelos na sociedade, modelo de desejos, que estimulam um maior esforço em busca do progresso econômico. Para que a sociedade continue progredindo nessa direção faz-se necessário que alguns indiquem o caminho que seja seguido pelo resto. Não é por acaso que existem altos investimentos em publicidades para atrair de diferentes formas novos consumidores. "A propaganda como alma do negócio".

O mundo seria maravilhoso se este caminho funcionasse sem problemas ou contradições.

Igreja pobre e para os pobres": abordagem teológico-pastoral. Rev. *Pistis Praxis*. Curitiba, v. 8, n. 3, 631-657, set./dez. 2016. Idem. Os pobres e a pobreza como carisma fundante da Igreja de Jesus. *Francisco: renasce a esperança*. (org.). PASSOS, João Décio e SOARES, Afonso Maria. São Paulo: Paulinas, 2013. GONZAGA, Waldecir. Os pobres como 'critério-chave de autenticidade'. *Evangelii Gaudium em questão: aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. (org.). AMADO, Joel Portella, FERNANDES, Leonardo Agostini. GUTIÉRREZ, Gustavo. Aparecida: a opção preferencial pelo pobre. V *Conferência de aparecida: renascer de uma esperança*. São Paulo: Ameríndia; Paulinas, 2008. MUNÕZ, Ronaldo. A opção pelos pobres como expressão da autenticidade da missão. *A missão em debate: provocações à luz de Aparecida*. (org.). BRIGHENTI, Agenor, HERMANO, Rosario. São Paulo: Paulinas; Ameríndia. 2010. CARIAS, Celso Pinto. Por uma Igreja pobre. *Outra teologia é possível: outra Igreja também*. (org.). CARIAS, C. P.; AURELINA DE JESUS CRUZ. Petrópolis: Vozes, 2016. BOMBONATTO, Vera I. Jesus e a opção pelos pobres. *A opção pelos pobres no século XXI*. (org.). OLIVEIRA, Pedro A. R. de. São Paulo: Paulinas, 2011.

8 HAYEK, Friedrich A. *Los fundamentos de la libertad*. 5. Ed., madri: Unión Ed., 1991. p. 72.

O teólogo brasileiro Jung Mo Sung, destaca três contradições desse modelo.⁹ A primeira contradição se encontra no interior da própria lógica do desejo mimético na economia. Porque somente os objetos que são escassos em relação às necessidades, ou desejos das pessoas são considerados bens econômicos. Por exemplo, o ar que respiramos não é um bem econômico, porque há, por enquanto, em quantidade para todas as pessoas. Por sua vez, os objetos são desejados porque outras pessoas possuem, ou mesmo desejam. Os que desejam são sempre em maior quantidade do que os objetos existentes, não em relação às necessidades humanas, mas em relação aos desejos das pessoas. Como no exemplo do ar, os objetos abundantes não são desejados e nem estimulam a concorrência. O exemplo da moda é notório. Moda por definição significa uma maneira, ou costume mais predominante em um determinado grupo em um determinado momento. Quando muitos, ou todos adquiram aquele objeto da 'moda' deixa de ser e parte-se para outra 'moda'. É a essência da competição. Sempre em movimento para adquirir a última novidade.

Dentro dessa lógica, os que não conseguem entrar na engrenagem, padrão de consumo mínimo exigido pela sociedade, são considerados consumidores-falhos. Como diz Bauman: “(...) os ‘excluídos do jogo’ (os *consumidores falhos*) (...) são exatamente a encarnação dos demônios interiores peculiar à vida do consumidor”.

Cada vez mais, *ser pobre* é encarado como um crime; *empobrecer*, como produto de predisposições ou intenções criminosas – abuso de álcool, jogos de azar, drogas, vadiagem e vagabundagem. Os pobres, longe de fazerem jus a cuidados e assistência, merecem ódio e condenação – como a própria encarnação do pecado.¹⁰

Enquanto Bauman crítica essa lógica econômica baseada no desejo mimético, que produz e condenam os consumidores falhos, Hayek diz que isso é inevitável e benéfico, pois só o tipo de desejo que gera concorrência move as pessoas e as sociedades para o progresso econômico. Ele reconhece os sofrimentos dos mais pobres que pode parecer cruel, mas para que uma sociedade continue progredindo é preciso que alguns dirijam e sejam seguidos pelo resto.

Uma segunda contradição se alicerça no padrão de consumo. Não é sustentável economicamente. A busca sem fim por mais consumo não comporta um mundo limitado com recursos escassos como é o nosso planeta. Papa Francisco em sua Encíclica sobre a nossa casa comum criticou essa postura. Há os que

[...] defendem a todo custo o mito do progresso, afirmando que os problemas ecológicos resolver-se-ão simplesmente com novas aplicações técnicas, sem considerações éticas nem mudanças de fundo. No extremo oposto, outros pensam que o ser humano, com qualquer uma das suas intervenções, só pode ameaçar e comprometer o ecossistema mundial, pelo que convém reduzir a sua

9 MÍGUEZ, Néstor, et. *Para além do espírito do Império*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 136-138.

10 BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed. 1998. p. 57 e 59.

presença no planeta e impedir-lhe todo o tipo de intervenção.¹¹

A terceira contradição tem relação com a questão cultural. A homogeneização dos desejos e a imposição da cultura do consumo entram em contradição com a diversidade de contextos histórico-culturais. Existem muitos povos que vivem felizes mantendo sua identidade cultural, com uma cultura baseada no bem viver, sem a voracidade capitalista do consumo. Portanto, não é razoável, nem sustentável, mas injusto exigir o caminho da homogeneização, considerando os outros como inferiores ou atrasados. Como exemplo, pode-se observar o valor da herança indígena, segundo Paulo Suess.

Os povos indígenas oferecem à sociedade não indígena a herança de uma educação integral e espiritualidade holística. As tentativas sistêmicas de destruir essa herança, que é orientada para a vida de todos e não para o lucro de particulares, constituem o conflito básico entre duas visões do mundo, causando violência, mortes e lutas (cf. LS 200, 204, 230).¹²

Essas três contradições conduzem há dois caminhos. Um, é reconhecer que o sistema capitalista não pode solucionar suas contradições, o que obrigaria a humildade de reconhecer uma perspectiva inviável. O sistema fracassou em sua raiz e, por isso, precisa-se de um modelo novo. Outro, reafirmar o atual sistema buscando superar as contradições buscando os culpados fora do sistema. Logicamente, o atual sistema se impõe ao segundo caminho, o que leva a atacar três inimigos. 1) Os pobres porque são consumidores falhos e os que lutam levados pela compaixão para intervir no mercado e criar alternativas. 2) Os defensores do meio ambiente que não acreditam na dinâmica do mercado livre, como caminho de solução dos problemas ecológicos e defendem medidas de controle e limitação de consumo. 3) Os defensores de culturas não adaptáveis ao modelo hegemônico, que em nome de seus valores tradicionais, ou religiosos dizem não a 'boa nova' da globalização capitalista. Esses são os inimigos da humanidade, porque são os inimigos do progresso.¹³

A questão é como enfrentar esse dragão devorador que exclui, descarta e marginaliza os pobres.

2. Jesus caminha com aqueles que não contam

Releiamos os Evangelhos para neles descobrir o papel primordial desempenhado pelas pessoas em grande aflição. Segundo Etienne Grieu, emergem duas figuras: os suplicantes e os

11 FRANCISCO, Santo Padre. *Carta Encíclica Laudato Si*: sobre o cuidado da casa comum. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html>. Acesso em: 28 maio 2017, p. 41.

12 SUESS, Paulo. Relevância da teologia índia na construção do bem viver. *REB*, v. 76, n. 304, out./dez., 2017. p. 963-964.

13 MÍGUEZ, Néstor, et. *Para além do espírito do Império*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 138-139.

possessos. Os suplicantes diante de sua aflição depositam sua confiança em Jesus entregando-se totalmente com um gesto, ou grito àquele que percebem que pode salvá-los. Jesus amorosamente sempre os acolhe e, muitas vezes, elogia sua confiança: “tua fé te salvou” (Mc 5,34). Quem a não ser estas pessoas à porta da morte pode viver essa relação com Cristo? É por isso que Jesus deixa escapar sua admiração (Mt 8,10). Outra figura são os possessos que vivem fechados e isolados. O endemoninhado de Gérasa, por exemplo, vive nos túmulos, com os mortos (Mc 5,1-20). Jesus nunca censura os possessos por sua situação. Ele fala e realiza uma delicada intervenção, separando-os daquilo que os impede de viver.¹⁴

Por sua vez, é importante perceber como atua a comunidade dos discípulos constituída em torno de Jesus. Nos evangelhos, os discípulos são muitas vezes escritos como lentos para crer e reticentes diante dos pedidos dos suplicantes. Se no melhor dos casos, eles não dizem nada, às vezes os discípulos se irritam: “manda-a embora, porque ela nos persegue com seus gritos” (Mt 15,23). A metodologia de Jesus, no entanto, mostra-se refinada e perspicaz. Possibilita o encontro entre os discípulos e as pessoas aflitas, suplicantes ou possessos. Através dessa prática, Jesus salva ambos de possíveis enclausuramentos. A conclusão para Grieu é que ambos precisam crescer: os discípulos precisam dos suplicantes para deles aprender a crer, para sair de sua tentação de fechar-se com Jesus, numa relação confortável e exclusiva: “despede-os” (Mc 6,36). Os suplicantes, por sua vez, precisam dos discípulos, para não enclausurar-se na singularidade de seu pedido.¹⁵ A postura de Jesus provoca nos suplicantes e discípulos a necessidade de reconhecer na presença do ‘outro’ valores que desafiam no crescimento humano.

O Papa Francisco, por ocasião do Ano Santo Extraordinário da Misericórdia, instituiu o dia mundial dos pobres. Nos dois anos consecutivos tem escrito uma carta sobre o dia mundial dos pobres. “Aproximemo-nos dos pobres. Será um momento propício para encontrar o Deus que buscamos”. São “hóspedes privilegiados à nossa mesa; poderão ser mestres, que nos ajudam a viver de maneira mais coerente a fé”. Os pobres por sua “confiança e a disponibilidade para aceitar ajuda, mostram-nos, de forma sóbria e muitas vezes feliz, como é decisivo vivermos do essencial e abandonarmo-nos à providência do Pai”.¹⁶

Muitas vezes, são precisamente os pobres que põem em crise a nossa indiferença, filha duma visão da vida, demasiado imanente e ligada ao presente. O clamor do pobre é também um brado de esperança com que manifesta a certeza de ser libertado; esperança fundada no amor de Deus, que não abandona quem a Ele se entrega (cf. Rm 8, 31-39).¹⁷

Papa Francisco explicita com confiança: “os pobres evangelizam-nos, ajudando-nos a descobrir cada dia a beleza do Evangelho”. Devemos nos sentir devedores dos pobres e que

14 GRIEU, Etienne. Os frutos de uma aliança com aqueles que não contam. *Concilium*, 361 (2015/3). p. 67-68.

15 GRIEU, Etienne. Os frutos de uma aliança com aqueles que não contam. *Concilium*, 361 (2015/3). p. 68.

16 Mensagem do Papa Francisco par ao I dia mundial dos pobres (19 de novembro de 2017). n.7.

17 Mensagem do Papa Francisco para o II dia mundial dos pobres (18 de novembro de 2018). n. 9.

estendendo as “mãos uns para os outros, se realize o encontro salvífico que sustenta a fé, torna concreta a caridade e habilita a esperança a prosseguir segura no caminho rumo ao Senhor que vem”.¹⁸ Finaliza interpelando a consciência cristã: “partilhar com os pobres permite-nos compreender o Evangelho na sua verdade mais profunda. Os pobres não são um problema: são um recurso de que lançar mão para acolher e viver a essência do Evangelho”.¹⁹

Segundo o evangelista São Mateus, Jesus deu graças ao Pai por revelar estas coisas aos pequeninos: “Graças te dou, ó Pai, porque revelaste isto aos humildes e não aos sábios” (Mt 11,25). Não estaria Jesus satisfeito com isso? Não estaria Jesus sendo evangelizado pelos pobres? Ou como avaliar quando Jesus dizia ao doente (Mc 5,34), ou à mulher pecadora na casa do fariseu Simão “vai-te em paz, tua fé te salvou” (Lc 7,50)? Ou quando a mulher cananea, que dá razão a Jesus – está certo, Senhor – mas ao mesmo tempo o corrige de forma comovente: “Também é certo que os cães comem as migalhas que caem da mesa dos donos”? E Jesus sentencia: grande é tua fé (Mt 15,28). Será que Jesus não se sentiu agraciado em seu íntimo por essas pessoas simples? Ou teria expressado como santo Romero: com este povo não custa ser Bom Pastor. Isto evidencia que não só Jesus foi Boa Notícia aos pobres, mas que também eles foram para Jesus.²⁰

Hoje são muitos os que procuram a salvação, ou mesmo uma humanidade mais humana. Não encontram nas democracias, nem na globalização, nem em certas Igrejas, alguns, porém, encontram elementos de salvação no mundo dos pobres. Testemunhas eloquentes²¹ afirmam terem sido ajudadas e terem recebido mais do que deram aos pobres: esperança de um mundo humano que nasce de baixo.

3. conclusão-convocação

Os Bispos em Aparecida deixam claro que a opção pelos pobres continua sendo a pedra de toque da Igreja (DA 395). O texto versou sobre a importância dos últimos para reverter esse imperialismo selvagem e fermentar outra Igreja e outro mundo ‘possível, necessário e urgente’. Precisa ficar bem firme, antes de tudo, que não se trata de tornar os pobres responsáveis pela transformação, seja da Igreja, ou do mundo. Seria mais uma vez colocar nas costas dos pobres um peso injusto sobre eles. Busca-se afirmar, sim, que na sua presença não querida, em sua impossível ocultação, em suas mortes e cruzes injustas revelam o espírito do sistema selvagem, e diante desse espírito de morte se expressa, a partir da reserva de sentido anti-hegemônico dos

18 Mensagem do Papa Francisco para o II dia mundial dos pobres (18 de novembro de 2018). n. 10.

19 Mensagem do Papa Francisco para o I dia mundial dos pobres (19 de novembro de 2017). n. 9.

20 SOBRINO, J. O Reino de Deus anunciado por Jesus: reflexões para o nosso tempo. In. AMERINDIA (org.). *Caminhos da Igreja na América Latina e no Caribe*, p. 253.

21 Destaca-se, como exemplo, o testemunho de um médico. “Com o correr do tempo senti a dor da vida cotidiana dos pobres nas comunidades marginais e no campo. Era em meio dessa dor que encontrei algo daquilo que buscava, um Deus não só maior, mas também um Deus menor. Entre vocês encontrei um Deus bom e justo, que caminha com seu povo, e que ainda sofre ao lado daqueles que sofrem”. (SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo*. São Paulo: Vozes, 2000. p. 115).

povos, o espírito de vida.²²

Somente compreendidos a partir dessa perspectiva, os ultimi podem ser luz de esperança para a humanidade. Eis alguns desafios.

No âmbito da Igreja, a missão consiste, em primeiro, lugar deixar-se salvar pelos pobres: aqueles que, habitualmente, ninguém escuta. Através dessa prática, acontece uma crítica mais ampla e mais inspiradora do que apenas um discurso de denúncia. Quer dizer, a Igreja deve ser dos pobres e pobre se quiser manter fidelidade à missão deixada pelo seu Mestre Jesus Cristo. “Igreja pobre e para os pobres” (Papa Francisco). Essa opção possui dois significados particulares: o primeiro é o da mudança de lugar social.²³ Ver o mundo com os olhos dos pobres, o que leva a mudar a perspectiva, os interesses, a compreensão da realidade. O segundo ligado ao primeiro, essa opção deve conduzir a criar condições para que o pobre seja o sujeito das necessárias transformações sociais e, também, um sujeito eclesial pleno. A missão da Igreja não é ser a ‘voz dos pobres’, não pretendendo ser “a voz dos sem voz”, pois o povo já tem voz. “Ninguém pode ser, por mais boa vontade que tenha, a voz dos sem voz, porque, na medida em que o é, consagra que continuem senso sem voz”.²⁴ Significa mais do que ser ‘advogada dos pobres’, colocar-se a seu lado na caminhada e nas lutas. Por isso, a missão da Igreja não pode ser exercida a partir do poder, do centro, do prestígio social, econômico, político ou até mesmo religioso. Deve de acordo com o espírito do Evangelho ser acionada a partir de baixo, da fraqueza, da periferia, em sintonia com o messianismo pobre e humilde de Jesus de Nazaré, que rejeitou as tentações de um messianismo de prestígio e, por isso, acabou na cruz.

No âmbito teológico, a contribuição é de diversas formas. Vamos nos fixar algumas tarefas elencadas por Jung Mo Sung.²⁵ a). É preciso criticar a ideia de que os interesses da classe capitalista representam o interesse geral da sociedade, isto é, que seja o caminho para o bem comum. O que é bom para os ricos e para as grandes empresas não é necessariamente bom para toda a sociedade. Na maioria das vezes, costuma ser contrário. b). É preciso mostrar que há uma grande diferença entre uma política econômica direcionada para o aumento da riqueza e uma voltada para a superação da pobreza. Portanto, os interesses dos capitalistas não representam os interesses de todos, muito menos dos pobres. c). É preciso criticar a espiritualidade do consumo que mede a dignidade pela quantidade de riqueza e da capacidade da riqueza. Sem esta crítica espiritual fundamental, o desejo por Deus, o desejo pelo infinito que nós sentimos, será canalizado para a busca da riqueza. O dinheiro elevado à categoria de absoluto (Lc 16,13). d). É preciso reconhecimento da dignidade de todas as pessoas. É a conversão para perceber o pobre não como criminoso, culpado, mas vítima inocente de um sistema econômico que

22 MÍGUEZ, Néstor, et. *Para além do espírito do Império*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 46.

23 AQUINO JUNIOR, Francisco de. O Lugar social da teologia. *Perspectiva teológica*. Belo Horizonte, Ano 45, n.125, p. 127-145, Jan./Abr. 2013.

24 MÍGUEZ, Néstor, et. *Para além do espírito do Império*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 270.

25 Seguimos, neste ponto, as considerações do teólogo Jung Mo Sung: Salvar-nos do cinismo: teologia e classes sociais. *REB*, fasc. 289, n. 73. p. 121-124.

despiu a humanidade. e). Reconhecer que existem entre as classes sociais interesses econômicos antagônicos, o que faz surgir o desafio de decidir por um dos lados. Dizer que não se deve tomar posição é pressupor novamente que não há conflitos de interesses fundamentais para a vida na sociedade. Trata-se de uma tensão teológica fundamental: anunciar uma imagem de Deus que é insensível ou cínico frente ao sofrimento de milhões de pobres, ou o Deus cristão que quando se revelou a Moisés, preferiu ouvir o clamor dos escravos e defender os interesses e direitos desses (Ex 3) e não ouviu os reclamos do Faraó.

No âmbito da sociedade, os pobres mantêm em alta tensão a interpretação da realidade social. Jung Mo Sung citando Hugo Assmann afirma que a novidade essencial da mensagem cristã é o amor fraternal que inclui a todos/as e que “as vítimas são inocentes, e nenhuma desculpa ou pretexto justifica a vitimação deles. Nenhuma projeção de culpabilidade ou de censura sobre as vítimas é aceitável como justificativa para serem sacrificadas”.²⁶ Dizer que as ‘vítimas são inocentes’ parece uma tautologia, entretanto, fugindo a lógica, a coletividade não vê na vítima um inocente, mas sim, um culpado. As consequências são profundas, porque além da dor por ser pobre carregam a dor da culpa. A primeira pode ser eliminada, através do alimento, a segunda, a dor da culpa, da humilhação pode ter efeitos irreparáveis na vida das pessoas. Por que lutar se sou culpado? Esse é o terceiro resultado. Quem se sente culpado não luta, porque está convencido que não tem direito. É urgente resgatar a importância da militância social.

No âmbito planetário, diante de uma escandalosa situação de desigualdade entre os povos, os pobres segundo Sobrino, convocam-nos a missão de “reverter a história, subvertê-la e lançá-la em outra direção”.²⁷ Na audácia e profética expressão de Ellacuría, trata-se da ‘civilização da pobreza’ para curar a ‘civilização do capital e da riqueza’. Isso significa, no dizer de Sobrino, duas coisas especiais para Ellacuría: na civilização da riqueza, o motor da história é o acúmulo de capital e o desfrute da riqueza gera desumanização. Na civilização da pobreza, o motor da história é a satisfação universal das necessidades básicas e a elevação da humanização através da solidariedade partilhada.²⁸ Precisamente entre os pobres encontramos qualidades humanas, como a hospitalidade, a gratidão e a ternura, que a miúde ficaram sufocados nas sociedades da abundância.

Os desafios são enormes. O fato de ser grande não é motivo para não almejá-los. Na perspectiva cristã, o mais importante é fazer a vontade de Deus. Colocar em movimento a luta pela vida em abundância de todos (Jo 10,10). E, nesse sentido, a necessidade, como enfatiza o Papa Francisco de iniciar processos, semear. Foi o que Jesus protagonizou com seus discípulos: ensaiou uma comunidade nova, na qual o maior é o que serve, os últimos são os primeiros, o pão para ser eucaristia deve ser partilhado. Os cristãos não podem esquecer que a fé é um caminhar

26 SUNG MO, Jung. Salvar-nos do cinismo: teologia e classes sociais. *REB*, fasc. 289, n. 73. p. 812.

27 SOBRINO, Jon. *Fora dos pobres não há salvação*: pequenos ensaios utópicos-proféticos. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 11.

28 SOBRINO, Jon. O impacto de Dom Romero sobre Ignacio Ellacuría. AQUINO J, Francisco, MAIER, Martin, CARDENAL, Rodolfo (org.). *A civilização da pobreza*: o legado de Ignacio Ellacuría para o mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 2014. p. 37.

de olhos abertos na história. Por isso, deve contribuir para rejeitar as estruturas e sistemas que perpetuam a pobreza e a injustiça, o abuso dos direitos humanos e a destruição do meio ambiente. A aliança é um bom parâmetro para assumir o compromisso com uma justiça social: caminhar ao lado e junto com os empobrecidos desse mundo que precisam de apoio, consolo, solidariedade e cumplicidade nas suas lutas. Essa aliança leva a caminhar no sentido de pensar na articulação de algo maior: um novo projeto de nação que possa construir uma sociedade justa e fraterna. Isso implica profunda revisão de nossa vida e nossas práticas, pois requer que se substitua a lógica do sistema de mercado, baseada na produção e no lucro, pela lógica do cuidado da vida para todos.

Princípio-realidade e princípio-misericórdia como método teológico

Matheus da Silva Bernardes¹

Resumo: Talvez um dos maiores desafios que as “Teologias da Libertação” tenham na atualidade seja a formulação de um método que as una. Já não é possível falar somente de “Teologia da Libertação”, mas de “Teologias da Libertação” uma vez que se verifica o fortalecimento dos discursos teológicos feminista, afro, indígena, sobre a diversidade afetivo-sexual, entre outros. Contudo, essa riqueza de discursos e enfoques não faria com que a libertação, categoria central para esta Teologia feita desde o Sul, se perca? Não se deve esquecer que a Conferência de Medellín, cujo cinquentenário foi celebrado em 2018, equipara libertação a salvação (Justiça, n. 04)¹ e, com isso, resgata a realidade de que o dom de Deus oferecido à humanidade em Jesus de Nazaré não se realiza somente no fim dos tempos, mas já pode ser vivido na história. O presente trabalho pretende refletir sobre o método teológico de J. Sobrino, na perspectiva do princípio-realidade e do princípio-misericórdia, e apresentar horizontes para o quefazer teológico em uma América Latina dilacerada por discursos fundamentalistas, ferida por uma guerra cultural contra as chamadas minorias da sociedade e despedaçada por ver tantas filhas e filhos seus morrer lentamente, todos os dias, sob a miséria que não retrocede.

Palavras-chave: Epistemologia; Método; Teologia da Libertação; J. Sobrino; Princípio-misericórdia

Abstract: Maybe the highest challenge the “Theologies of Liberation” must face nowadays is the formulation of a method that unites them. It is not possible to speak about only one “Theology of Liberation”, but “Theologies of Liberation”, in plural, once the feminists, afro, indigenous and diversity of affectivity and sexuality speeches grow stronger. However could not this richness of speeches and approaches take away the liberation, central category of Theology made from the South? What cannot be forgotten is the equalization of liberation and salvation presented by the Conference of Medellín (Justice, n. 04), which fiftieth anniversary was celebrated last year (2018). It stresses that the gift given by God to humanity in Jesus of Nazareth will not be just fulfilled in the end of days, but may be lived in the history. This present paper intends to reflect on J. Sobrino’s theological method, especially from the perspective of the principle-reality and the principle-mercy, and to present horizons to the theological making in a Latin America torn apart by fundamentalists speeches, wounded by a cultural war against the so-called social minorities and shattered of watching everyday her children slowly dying because of a misery that never goes back.

Key-words: Epistemology; Method; Theology of Liberation; J. Sobrino; Principle-mercy.

¹Mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo (2008); atualmente, aluno do programa de doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, Belo Horizonte. E-mail: pe.matheusbernardes@gmail.com O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

1 Introdução

Apresentar em poucas páginas o complexo cenário do século XXI latino-americano seria pretensão muito grande. Contudo, é possível retomar a afirmação dos Padres da Conferência de Medellín, que no ano passado (2018) completou 50 anos:

A América Latina está evidentemente sob o signo da transformação e do desenvolvimento. Transformação que, além de produzir-se com uma rapidez extraordinária, atinge e afeta todos os níveis do homem, desde o econômico até o religioso. (...) Nesta transformação, por trás da qual se anuncia o desejo de passar do conjunto de condições menos humanas para a totalidade de condições plenamente humanas e de integrar toda a escala de valores temporais na visão global da fé cristã, tomamos consciência da vocação original da América Latina: vocação de unir em uma síntese nova e genial o antigo e o moderno, o espiritual e o temporal, o que outros nos legaram e nossa própria originalidade. (Introdução, n. 04a e 07)

A transformação, ou até se pode dizer as transformações sociais, políticas, econômicas e religiosas ainda marcam profundamente a vida do subcontinente. Entretanto, há uma realidade que marca ainda mais os homens e mulheres latino-americanos, como mostraram os Padres da Conferência de Puebla, que completa neste ano (2019) 40 anos:

Comprovamos, pois, como o mais devastador e humilhante flagelo a situação de pobreza desumana em que vivem milhões de latino-americanos e que se exprime, por exemplo, em mortalidade infantil, em falta de moradia adequada, em problemas de saúde, salários de fome, desemprego e subemprego, desnutrição, instabilidade no trabalho, migrações maciças, forçadas e sem proteção. (n. 89)²

Ambas as afirmações são atuais e revelam a visão profética desses eventos eclesiais, mesmo tendo se passado anos deles. Naquele contexto, a Teologia latino-americana da Libertação floresceu não só nas faculdades de Teologia, mas, e sobretudo, na práxis libertadora das comunidades eclesiais.

Os esforços dos teólogos da Libertação se concentraram justamente em acentuar o componente histórico da salvação – a libertação dos pobres –, especialmente mediante a recuperação da Boa Nova do Reino de Deus anunciada por Jesus de Nazaré. Dentre esses esforços, vale destacar o trabalho de J. Sobrino, teólogo espanhol, porém radicado em El Salvador e, portanto, membro da tradição teológica latino-americana.

Poder-se-ia estudar a obra de J. Sobrino única e exclusivamente a partir da perspectiva cristológica – possivelmente, ele seja um dos maiores cristólogos da Libertação. Entretanto, como o próprio autor indica em suas obras mais tardias, o que está em jogo não é somente uma reflexão cristológica, mas um como se faz a reflexão cristológica e, por conseguinte, a própria reflexão teológica.

Daí, a importância do método teológico de J. Sobrino, principalmente o princípio-misericórdia que orienta seus textos desde “Cristología desde América Latina”, publicado por primeira vez em 1976³, até a maturidade de “La fe en Jesucristo – ensayo desde las víctimas”, publicado em 1999⁴ como segunda e última parte de seu estudo sistemático sobre a história de Jesus de Nazaré.

A determinação do “fato maior”, a irrupção dos pobres como pré-compreensão teológica, é decisiva (SOBRINO, 1994, p. 51)⁵ e nasce do princípio-realidade, como o autor o apresenta tardiamente em seus escritos (*Idem*, 1999, p. 501). Esse princípio tem clara relação com o pensamento de I. Ellacuría, com quem J. Sobrino conviveu e só não partilhou seu destino de mártir em novembro de 1989 por estar em viagem fora de El Salvador, e com a Filosofia realista de X. Zubiri. A realidade dos pobres não podia mais permanecer escondida ou como J. Sobrino insiste, citando a São Paulo, a verdade já não podia mais ser ocultada pela injustiça (Rm 1,18).

Não seria possível unir princípio-realidade, que permitiu e ainda permite a determinação do “fato maior”, e princípio-misericórdia, que deixa muito clara a *re-ação* de Deus diante do mundo sofredor ou dos povos crucificados, nas palavras de I. Ellacuría? Essa junção não poderia ser um método que oriente a reflexão das “Teologias da Libertação”?

2 O primado da realidade (princípio-realidade)

Desde seu início cronológico, a Teologia latino-americana da Libertação contempla a realidade, principalmente a realidade de pobreza e exclusão, e a eleva a categoria teológica. O caminho para essa *teo-logização* da realidade se dá ora mais (I. Ellacuría e C. Boff), ora menos consciente (G. Gutiérrez, J. L. Segundo, L. Boff). Contudo, a pergunta que perpassa o quefazer teológico latino-americano é qual âmbito da realidade deve ser inteligido pela Teologia (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 99)⁶. Além do mais, não se pode deixar de lado a pergunta pelo conhecimento da realidade – é possível ou não conhecê-la?

É sabido que para os autores da Teologia da Libertação a práxis tem primazia sobre a teoria. Porém, a forma como I. Ellacuría e J. Sobrino trabalham a relação práxis-teoria não pode ser compreendida dentro de um horizonte dualista, como permanece ainda que residualmente em alguns autores (C. Boff), mas a partir da perspectiva unitária da Filosofia realista de X. Zubiri.

O centro dessa Filosofia está na apreensão da realidade pela inteligência sensiente – não há espaço para dois momentos cognitivos, o primeiro dos sentidos e o segundo da razão, como se pode verificar na tradição aristotélico-tomista. O ato de intelecção é unitário, acontece em um único momento. Retomando a relação práxis-teoria, esta não se dá em um momento separado daquela; a teoria brota da práxis e não ao contrário, como tradicionalmente se apresenta.

Para se conhecer a realidade, ou mais precisamente em termos zubirianos para se apreender a realidade é preciso se comprometer com ela, querer decididamente transformá-la. Nesse sentido, a tarefa fundamental da Teologia, segundo as ideias de I. Ellacuría, é conhecer a realidade (momento noético), perceber a responsabilidade que a própria Teologia tem para com ela (momento ético) e, sobretudo, assumir essa responsabilidade (momento prático).

Se conoce la realidad cuando además de hacerse cargo de ella (momento noético) y de cagar con ella (momento ético), uno se encarga de ella (momento prático). (SOBRINO, 1989, p. 292)⁷

A práxis, portanto, não é entendida como momento segundo de uma teoria, mas como berço da teoria. A práxis libertadora não nasce a partir uma análise da realidade, mas nasce da própria realidade dos pobres e daqueles que sofrem e clamam por justiça. O quefazer teológico não pode ser entendido fora do horizonte prático, como se fosse somente expressão do compromisso social e político do teólogo.

Essa reflexão se torna ainda mais clara quando J. Sobrino acrescenta um quarto momento à apreensão da realidade: ser levado pela realidade (*dejarse cargar por la realidad*). Trata-se de descobrir que nos mais pobres e excluídos, no povo crucificado há graça que oferece ao teólogo um novo olhar para ver, novas mãos para trabalhar, costas para suportar e carregar o peso da cruz, mas sobretudo para ter “esperança contra toda esperança” nas palavras de Paulo aos romanos (SOBRINO, 2008, p. 18-19)⁸.

Logo, se deve remarcar que a realidade tomou a palavra e é preciso deixá-la falar. O “fato maior”, a irrupção dos pobres, tomou a palavra nas décadas de 70 e 80 do século passado, quando a Teologia latino-americana da Libertação florescia, especialmente nas comunidades eclesiais de base. Lá onde houve compromisso com a libertação dos mais pobres, lá onde o clamor por justiça não foi visto exteriormente, mas houve uma apropriação desse clamor de outros como próprio, lá onde a visão do teólogo se tornou mais rica porque passou a enxergar também com os olhos de tantos e tantas sofredores, lá se fez Teologia.

Pode-se dizer, contudo, que o mesmo vale para a atualidade: lá onde há compromisso com as mulheres que são massacradas, com os povos originários que perdem seus direitos, com jovens negros e pardos que são dizimados, onde a população LGBTQI+ é excluída do convívio social, lá onde se clama por vida contra morte e violência, lá onde o olhar não se deixa estreitar, mas se enriquece pelo pluralismo e diversidade, lá se faz Teologia.

3 A re-ação diante da realidade (princípio-misericórdia)

Ainda que a tendência prevaleça em muitos autores, não é possível fazer Teologia somen-

te a partir da positividade da realidade. A negatividade está presente e deve ser levada a sério. Por outro lado, também seria um erro estrutural grave fazer Teologia única e exclusivamente a partir da positividade do Reino de Deus proclamado e vivido por Jesus de Nazaré e deixar de lado a negatividade do anti-Reino que conduziu o próprio Jesus a uma morte violenta (SOBRINO, 1994, p. 51).

Trata-se de um negar a negatividade para que o Reino surja onde o anti-Reino duela contra ele (*Idem*, 1996, p. 241)⁹. Essa negação da negatividade se torna central na revelação de Deus, especialmente mediante a estrutura *re-acional* da misericórdia. O próprio Deus é descrito como aquele que é movido pela misericórdia; Jesus fez milagres movido pela misericórdia; o ser humano cabal é aquele que é movido pela misericórdia. Ainda que não seja o único conteúdo da revelação, a misericórdia é absolutamente necessária para a revelação (ou em palavras do capítulo 25 de Evangelho segundo Mateus, absolutamente suficiente). O caráter próprio da misericórdia é sua primariedade e sua ultimidade, isto é, a *re-ação* diante do sofrimento alheio não tem outra razão de ser que sua existência (*Idem*, 1994, p. 66).

Segundo essa concepção, o que fazer teológico não pode ser compreendido à margem da *re-ação* de Deus diante do mundo sofredor. A teoria teológica, seguindo a reflexão de I. Ellacuría, é verdadeira práxis teológica, uma vez que pretende remarcar a afinidade entre a *re-ação* divina e a *re-ação* humana e cristã para com o sofrimento alheio (AQUINO JÚNIOR, *op. cit.*, p. 94-95).

Toda atividade teológica deve estar imbuída de misericórdia; *intellectus* e misericórdia não podem ser vistos como dimensões paralelas ou alheios um ao outro. A finalidade da reflexão teológica não é outra que a erradicação do sofrimento e da miséria do mundo (SOBRINO, *op. cit.*, p. 69). Seria novamente um erro estrutural da própria Teologia concebê-la como reflexão a partir de verdades sobre Deus e não a partir da verdade de Deus que se entregou à humanidade em Jesus de Nazaré.

A Teologia não deve se contentar – ainda que também o tenha que fazer – somente com a *fides quae*; pertence ao trabalho teológico remarcar a *fides qua*, isto é a entrega do ser humano a Deus para a realização de sua vontade. E essa não outra é que a salvação do pobre, que descer da cruz o povo crucificado. Deus se entregou à humanidade em Jesus de Nazaré e todo homem e mulher são chamados a se entregar a Deus nele.

Pensar a Teologia a partir da *re-ação* faz com que ela seja histórica e relevante. Isso que foi experimentado pela Teologia latino-americana da Libertação em seus primeiros anos, permanece, contudo, como desafio hoje para as novas “Teologias da Libertação”. Um discurso teológico relevante na atualidade não pode versar somente sobre “verdades reveladas”, deixando de lado que a revelação se deu mediante o devir histórico de Deus – o anúncio de seu Reino levado a cabo por Jesus.

Anunciar o Reino, sobretudo negando a negatividade do anti-Reino, é desafio para a Teo-

logia em um mundo marcado pela violência sistêmica e pela idolatria do mercado e do capital. É, portanto, mister preservar a estrutura *rea-acional*, como se mencionou, da misericórdia dentro do quefazer teológico da atualidade. O teólogo da Libertação não pode se dar por contente enquanto exclusão, miséria, pobreza, violência e morte prevalecem neste mundo; o teólogo da Libertação, em sua inteligência da realidade e da revelação, dá sua voz àqueles que não têm voz, aprende a amar aqueles que ninguém ama e, até, chega a dar sua vida para que os sofredores tenham vida (*Idem*, 1996, p. 124-128).

4 Conclusão: a conversão da Teologia (*intellectus amoris*)

Fazer Teologia cristã em pleno século XXI é um desafio hercúleo: por um lado, o mundo sofredor ainda está aí, por outro, parecera que o divórcio entre Teologia e Espiritualidade, entre Teologia e Pastoral (práxis eclesial) nunca foi maior. Como superar essas dificuldades e apresentar uma Teologia que tenha algo a dizer ao ser humano do século XXI, especialmente ao ser humano pobre, excluído, abandonado, vítima de perseguição e violência e, não poucas vezes, morto por um *necropoder* avassalador, nas palavras de A. Mbembe?

O que se apresentou acima, fazer Teologia a partir do princípio-realidade e o princípio-misericórdia, se mostra como caminho razoável, possível e adequado à realidade atual da América Latina. A opção, ainda que humana, do quefazer teológico a partir do mundo sofredor se mostra como caminho de conversão e transformação; uma vez feita a opção, é possível descobrir, dentro do círculo hermenêutico, que se trata da mesma opção da Escritura. Trata-se de uma pré-compreensão para toda Teologia que permite ler os textos bíblicos, mas também os “textos da realidade”.

Além do mais, a inteligência da *re-ação* diante do mundo sofredor, o *intellectus misericordiae*, é extremamente coerente com a Revelação e indica que a finalidade da Teologia, sobretudo da Teologia latino-americana da Libertação, é praxica; a Teologia não quer outra coisa se não cumprir a vontade de Deus, que seu Reino irrompa neste mundo.

Uma aproximação equivocada da práxis libertadora seria afirmar que ela pretende controlar a Deus. É justamente o contrário: o que impulsiona a práxis libertadora é a totalidade de Deus, revelada em Jesus de Nazaré, que é sempre maior que toda Teologia e sua manifestação na história (seu Reino) que também escapa a toda concepção *a priori*.

Nesse sentido, a Teologia não é entendida, em primeiro lugar, como o clássico *intellectus fidei* ou como a formulação mais recente de J. Moltmann *intellectus spei*. A Teologia é, ainda que não exclusivamente, *intellectus amoris*. Seu quefazer tem o foco na ação amorosa de Deus e sua vontade de salvação e libertação, especialmente dos sofredores. Sem entrar em matizações da crítica que C. Boff fez a J. Sobrino, especialmente a partir de sua afirmação que a grande novida-

de da Teologia latino-americana da Libertação não está tanto em seus conteúdos, mas em seu método e sua auto compreensão como *intellectus amoris*, como já foi citado, o que está em jogo é a superação de uma epistemologia idealista-conceptualista (dualista) por uma epistemologia realista-sensiente-prática (unitária) (AQUINO JÚNIOR, *op. cit.*, p. 99).

É fundamental assumir os clamores de justiça dos excluídos da América Latina do século XXI – a Teologia não pode se calar diante do feminicídio, da coerção de direitos dos povos originários e da exploração indiscriminada dos recursos naturais, da permanente condena à marginalização de afro-descendentes e pardos, da negação de cidadania da população LGBTQI+, entre outros tantos; a Teologia não pode se silenciar diante da guerra cultural imposta pelos poderosos aos mais fragilizados; a Teologia deve renovar novamente sua vocação profética para denunciar os abusos cometidos contra os mais pobres.

Entretanto, é preciso que todos esses discursos se unam em um mesmo método que os torne conhecidos e reconhecidos como discurso de uma práxis libertadora, isto é, como Teologia da Libertação. A junção do princípio-realidade e do princípio-misericórdia pode ser um caminho epistemológico para as “Teologias da Libertação” do século XXI e propiciar a todas elas a relevância histórica almejada.

1 CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões de Medellín*. São Paulo: Paulinas, 1987.

2 CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência de Puebla*. 1ª edição. São Paulo: Paulinas, 1979.

3 SOBRINO, J. *Cristologia desde América Latina (esbozo)*. 2ª edición. México DF: Ediciones CRT, 1977.

4 SOBRINO, J. *La fe en Jesucristo, ensayo desde las víctimas*. 1ª edición. San Salvador: UCA Editores, 1999.

5 SOBRINO, J. *O princípio misericórdia – descer da cruz os povos crucificados*. 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 1994.

6 AQUINO JÚNIOR, F. *Teoria teológica – Práxis teológica*. 1ª edição. São Paulo: Paulinas, 2012.

7 SOBRINO, J. *Como fazer Teologia*. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v.21, n. 55, p. 285-303, set/dez 1989.

8 SOBRINO, J. *Fora dos pobres não há salvação*. 1ª edição. São Paulo: Paulinas, 2008.

9 SOBRINO, J. *Jesus, o Libertador: a história de Jesus de Nazaré*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 1996.

Teologia da Libertação e Juventude universitária: problematizando a formação e a participação política

Paulo Agostinho N. Baptista - PPG CR PUC Minas¹

Resumo: O Brasil viveu o ressurgimento da expressão política de estudantes e jovens nas Manifestações de 2013, que começaram em São Paulo, como reação ao aumento das tarifas de ônibus. Há muita discussão sobre o sentido que tomaram essas manifestações a partir daí e seu uso político, especialmente na preparação do *impeachment* presidencial de Dilma Rousseff (2016). Outro movimento importante de estudantes (2016) foi a ocupação de mais de 1.100 escolas, em 22 estados do país. No ano anterior, esse movimento já havia paralisado escolas em São Paulo. Recentemente, em maio de 2019, dias 15 e dia 30, os estudantes foram às ruas protestar: contra o “corte”, eufemisticamente chamado pelo desgoverno brasileiro de “contingenciamento”, de verbas na educação; a intenção de controle dos professores por filmagens, acusados de “doutrinadores” e “marxistas culturais” pelo guru governamental (um astrólogo desclassificado, sem titulação, que se nomeia professor); a tentativa de atacar o maior pedagogo brasileiro, Paulo Freire; e a reforma previdenciária que prejudica os mais pobres. Nesse contexto, esta Comunicação tem como objetivo analisar, a partir de dados de pesquisa com a juventude universitária da UFMG (2017), sobre a questão da formação e da participação política, mas também religiosa desses jovens, e refletir sobre as implicações que essa realidade oferece para a Teologia da Libertação. Diante da crise política, gerada pela eleição do atual grupo no poder, que é difícil de ser classificado politicamente, como de direita ou extrema-direita, que começou com o golpe político em 2016, este trabalho quer discutir as implicações, para o futuro da TdL e do país, da formação política dos jovens. Precisa-se de novas lideranças, em todos os campos, especialmente na política, e a juventude representa a esperança. Se a Igreja perdeu a classe trabalhadora no século XIX, por isso produziu a *Rerum Novarum* com Leão XIII, em 1891, hoje há verdadeiro afastamento dos jovens das igrejas e da religião. A pesquisa quantitativa, pelo Projeto CNPq “Religiosidade na universidade: o perfil dos estudantes da UFMG”, enviou um questionário com 153 questões testadas a 31.870 estudantes, obtendo 3.463 respostas validadas. A partir daí começou a pesquisa qualitativa da análise dos dados e sua publicização. Alguns resultados indicaram a necessidade de produzir o recorte desta atual Comunicação: 53,3% disseram ter religião, contra 30,2% que não a têm, sendo que 39,7% informaram ser católicos. Destes, 2,6% se identificam com a TdL e 4,2% com o movimento carismático. Quanto à política, 77% concordam que as redes sociais ajudam na formação política e na expressão da cidadania; cerca de 20% dos estudantes votaram em partidos de esquerda; e 45,4% disseram que analisam “as informações do candidato, partido” e escolhem o melhor representante”. Esses e outros dados, que são apresentados no desenvolvimento da Comunicação, levantam algumas questões para o debate: a TdL se faz presente no ambiente universitário? Tem contribuído para a formação religiosa e política desses jovens? Que meios podem e devem ser utilizados para a formação política e religiosa dos jovens? Os jovens e os jovens teólogos estão presentes na TdL? Que perspectiva terá a TdL?

¹Doutor e Mestre em Ciência da Religião (UFJF), com Pós-doutorado em Demografia (CEDEPLAR/UFMG), licenciado em Filosofia (UFJF) e Bacharel em Teologia (PUC Minas), Professor do PPG em Ciências da Religião da PUC Minas, na Linha de Pesquisa “Religião, Política e Educação. pagostin@gmail.com

Palavra-chave: Teologia da Libertação; Juventude universitária; Formação Política.

Introdução

A luta pela libertação de toda forma de colonialidade é cada vez mais desafiante. Em certos momentos, desafia a fé e a esperança diante das novas forças tecnológicas de opressão, de poder e controle, mas a força do amor é que alimenta crer noutro mundo possível. E nessa esperança está a força da juventude.

Por isso, foi com alegria que o país viu ressurgir a expressão política de estudantes e jovens nas Manifestações de 2013, que começaram em São Paulo, como reação ao aumento das tarifas de ônibus. Certamente, será preciso mais tempo e outro espaço para se analisar o sentido que tomaram essas manifestações a partir daí e o uso político decorrente, especialmente na preparação do *impeachment* presidencial de Dilma Rousseff (2016). Outro movimento mais esperançoso e muito importante de estudantes em 2016 foi a ocupação de mais de 1.100 escolas, em 22 estados do país. Já em 2015, esse movimento já havia paralisado escolas em São Paulo.

Há poucos dias, em maio e junho de 2019, três grandes manifestações pararam o Brasil. No dia 15 houve o Dia Nacional de Luta pela Educação e a juventude estava maciçamente nas ruas. E em 30 de maio houve outra grande manifestação nacional que aliou a defesa da Educação e da luta contra a Reforma da Previdência, preparando a greve geral que aconteceu no dia 14 de junho. E em todos esses momentos, novamente os jovens estudantes estavam presentes, animando a festa cívica, protestando criativamente contra o “corte”, eufemisticamente chamado pelo desgoverno brasileiro de “contingenciamento” de verbas na educação; contra a intenção de controle dos professores por filmagens, acusados de “doutrinadores” e “marxistas culturais” pelo guru governamental (um astrólogo desclassificado, sem titulação, que se nomeia professor); a tentativa de atacar o maior pedagogo brasileiro, Paulo Freire; e a reforma previdenciária, que prejudica os mais pobres e mantém o poder do setor bancário e financeiro, dentre outras diversas bandeiras.

Nesse contexto político, esta Comunicação tem como objetivo analisar, a partir de dados de pesquisa com a juventude universitária da UFMG (2017), sobre a questão da formação e da participação política, mas também religiosa desses jovens, e refletir sobre as implicações que essa realidade oferece para a Teologia da Libertação. Depois de breve contextualização histórica, segue-se com a apresentação dos dados da pesquisa e sua problematização, com algumas reflexões provocativas à Teologia da Libertação.

1 Juventude e contexto histórico libertador

Nosso tempo se caracteriza pela marca da diversidade. Ela atinge todos os setores. Acabou a era dos reducionismos e hierarquizações simplistas e preconceituosas, típicas das colonialidades e da modernidade. Estudos atuais mostram que não faz sentido compreender e definir a juventude apenas pelo critério cronológico. E mais: apontam também para a necessidade de se falar hoje em “juventudes”, no plural, pois há enorme diversidade de jovens e de suas culturas, de aspectos a se observar além do cronológico: gênero, escolaridade, raça/cor da pele, etnia, expressão da afetividade e sexualidade, dos espaços de moradia e trabalho, de ambientes familiares, geográficos, sociais, políticos, culturais e religiosos, dentre outros. (BAPTISTA, 2014).

Tal concepção plural ajudar a superar a tradicional visão da juventude como grupo homogêneo, que se caracteriza pelo pertencimento a um grupo etário e por viver certa etapa da vida. Existem múltiplas culturas juvenis que se situam e intervêm na sociedade com seus diversos interesses. Elas são expressão, construção e representação social e simbólica. Evidentemente, haverá algum parâmetro cronológico, como aquele que é definido pela ONU, desde 1985, por ocasião do Ano Internacional da Juventude: jovens seriam aquelas pessoas entre 15 e 24 anos. No caso brasileiro, com a criação do Estatuto da Juventude (BRASIL, 2013), ampliou-se esse espectro temporal para 15 a 29 anos, compreendendo os jovens adolescentes (15 a 17), os jovens-jovens (18 a 24) e os jovens adultos (25 a 29 anos).

E é na juventude que se pode esperar, que se alicerça a esperança da mudança e o germe de transformação das gerações e da história. Pelo menos podemos ler muitos momentos históricos com esse viés. E é o caso da TdL.

Já é bastante conhecida a história da TdL que tem, desde os seus primeiros passos, a atuação dos jovens, numa perspectiva ecumênica, animada pelas mudanças do início dos anos de 1960 e no contexto do Concílio Vaticano II. Esses jovens estudantes, muitos universitários, educadores e teólogos, se perguntavam: como é possível ser cristão num mundo de opressão, com tantos pobres e miseráveis? (GOMEZ DE SOUZA, 1984). Indignados com a opressão, atuando em movimentos sociais e políticos, mas também motivados por uma experiência espiritual e pastoral, especialmente vivida na dupla militância, no mundo acadêmico e sociopolítico, eles foram capazes de fazer surgir outra forma de se produzir teologia, num contexto de negação da liberdade, de miséria e opressão.

Em diversos movimentos como na Ação Católica Especializada (JAC, JEC, JIC, JOC e JUC), no Movimento Estudantil Cristão protestante (FUMEC), no trabalho do Setor de Responsabilidade Social da Igreja da Confederação Evangélica do Brasil, na Unión Nacional dos Estudantes Católicos do Peru (UNEC), no Movimento Internacional de Estudantes Católicos (MIEC) e da Juventude Estudantil Católica Internacional (JECI), no Movimento de Educação de Base (MEB), e tantos outros grupos e coletivos, no Brasil e em toda a América Latina, os jovens foram fundamentais para

alimentar o sonho profético-jesuânico de liberdade e de libertação. (BAPTISTA, 2015).

A geração universitária participante da JUC – Juventude Universitária Católica marcou esse processo. A população universitária em 1960 era de cerca de 95.000 estudantes. Nesse contexto, a JUC chegou a ter entre 5.000 e 10.000 jovens em seus quadros. É um número muito significativo e deixou marcas na história do país, formando lideranças nas diversas áreas, que ainda hoje estão presentes no cenário religioso, político, social e acadêmico.

Por isso, Luiz Alberto Gomez de Souza (1984, p. 9) afirma que a juventude presente na JUC foi sementeira da TdL: “foi no Brasil e, mais precisamente na JUC, no início dos anos 60 que, muitas das intuições do que constituiria mais tarde a teologia da libertação latino-americana, começaram a concretizar-se, num lento processo ligado a uma prática e, sobretudo, a uma prática política”.

E como a atual geração universitária se coloca diante das questões religiosas e políticas, particularmente da TdL? Como já apresentado, através da participação dos jovens nas manifestações recentes, eles estão presentes na militância e na luta pela libertação de toda opressão e de toda forma de colonialidade. Mas poderiam estar presentes junto àquelas e àqueles que atuam na TdL? É o que começaremos refletir a partir de alguns dados iniciais de pesquisa com jovens universitários na UFMG (2017), levantando algumas análises e indicações.

2 Dados da pesquisa com jovens universitários da UFMG (2017)

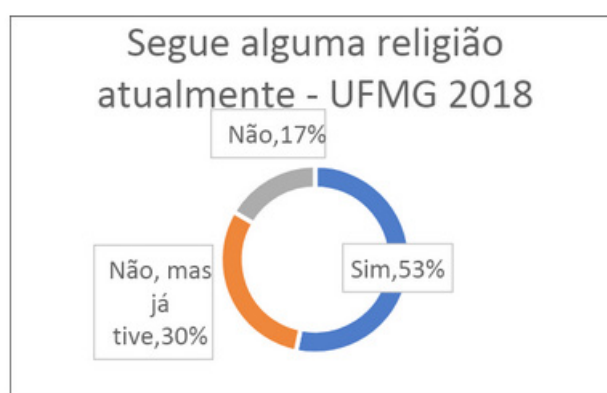
A pesquisa foi realizada entre agosto e outubro de 2017 e foram enviados questionários online a 31.870 estudantes matriculados em agosto de 2017 na UFMG, sendo que do total de 3.480 respondentes foram validados o número de 3.463 respostas. Com isso, a margem de erro ficou menor que 2% e a confiabilidade maior que 95%. O questionário continha 136 questões, distribuídas em diferentes seções, as quais incluíram desde aspectos atinentes ao curso, ano de ingresso, unidade de estudo, características sociodemográficas, incluindo aspectos sobre sexo, trabalho, família, origem escolar, renda, além de dedicar parte considerável à religião/religiosidade, seja do jovem universitário, no seu ciclo de vida (infância, adolescência e juventude), mas também do pai e da mãe. Também abriu espaço para informações a respeito da cultura, utilização do tempo, internet e redes sociais, política, manifestações estudantis, drogas, de normas, valores e comportamento sexual dos respondentes.

Alguns resultados indicaram a necessidade de produzir o recorte que esta Comunicação destaca. Nos dados gerais, a maioria é de jovens mulheres, praticamente 90% solteiros, com 51,4 % se identificando como brancos, sendo 40% de pardos e 8,8% de pretos. Há 35% dos estudantes

que trabalham e a maioria estudou em escolas públicas (50,8% no Fundamental I e 51,4% no Ensino Médio).

Sobre religião, diferentemente das pesquisas com a geração universitária da PUC Minas, que 1990 (BAPTISTA, 2013) revelavam que 63,1% dos estudantes tinham religião, e que em 2013 (BAPTISTA, 2014) mostravam esse percentual com 89,3%, na UFMG esse número foi bem menor, ou seja, 53,3% dos estudantes, praticamente metade disseram que têm religião. O “não ter” religião da UFMG de 2017 é bem próximo do resultado de 1990 na PUC Minas: 27,5%, dentro da margem de erro. Portanto, observou-se que o estudante de uma das melhores universidades públicas do Brasil é menos religioso que o estudante da maior universidade católica do mundo.

Gráfico n. 1 – Ter religião na UFMG



Fonte: Elaboração própria, dados da Pesquisa Religiosidade na universidade: perfil dos estudantes da UFMG, 2017-2018.

Mas como se situa essa filiação religiosa dos estudantes? E como essa filiação se expressa no ciclo de vida dos estudantes? Os resultados foram interessantes, conforme a Tabela n. 1. É possível perceber o que houve no desenvolvimento de vida desse jovem.

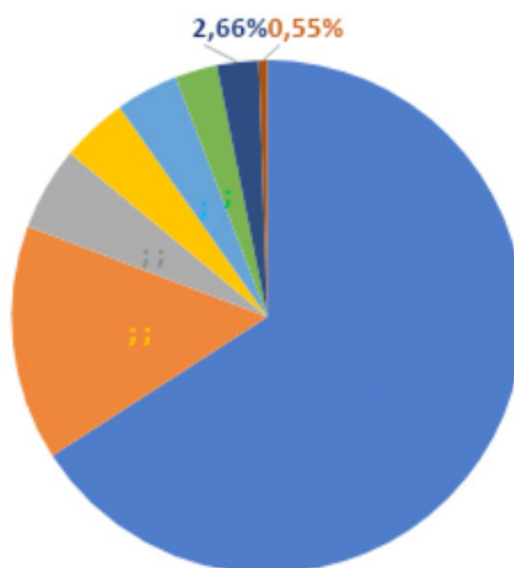
Tabela 1 – Filiação Religiosa no ciclo de vida – UFMG em 2017 em %

RELIGIÃO	INFÂNCIA (até 9 nos)	PRÉADOLESCÊNCIA (10 a 14 anos)	ADOLESCÊNCIA (15 a 18 anos)	ATUAL
CATÓLICA	67,8	53,1 ↓	31,8 ↓	39,7 ↑
PROTESTANTE	15,1	16,5 ↑	13,9 ↓	20,5 ↑
ESPÍRITA	4,5	6,0 ↑	7,5 ↑	13,2 ↑
OUTRAS	2,4	2,9 ↑	4,6 ↑	9,9 ↑
Ateu	0,5	3,6 ↑	10,1 ↑	0,1 ↓
Agnóstico	0,8	4,4 ↑	9,6 ↑	2,1 ↓
Sem religião, com fé	1,4	2,6 ↑	5,4 ↑	10,1 ↑
Múltipla religiosidade	0,5	0,8 ↑	1,4 ↑	3,7 ↑
Não teve/tem	7,0	10,1 ↑	15,7 ↑	0,7 ↓
TOTAL	100,0	100,0	100,0	100,0

Fonte: Elaboração própria, dados da Pesquisa Religiosidade na universidade: perfil dos estudantes da UFMG, 2017-2018.

A pesquisa na UFMG, assim como tinha acontecido com aquela da PUC Minas em 2013, buscou identificar o tipo de catolicidade desse aluno, dados que praticamente se desconhece em outras investigações com geração de jovens universitários. Manifestaram-se católicos, como visto na Tabela n. 1, cerca de 39,7% dos estudantes. Estes responderam também sobre o tipo de sua fé católica. O resultado foi o seguinte:

Gráfico 2 – Tipologia de católicos



TIPOLOGIA DE CATÓLICOS

Fonte: Elaboração própria, dados da Pesquisa Religiosidade na universidade: perfil dos estudantes da UFMG, 2017-2018.

Uma diferença significativa na comparação da UFMG com a pesquisa de 2013 na PUC Minas, foi que na universidade católica a presença de carismáticos é mais expressiva: 14%, contra os 4,22% da UFMG. Os que se identificam com a TdL também são um pouco mais numerosos na PUC Minas (4%,) contra os 2,66% da UFMG. Sobre o conhecimento de grupos de reflexão religiosa, pastoral, de estudos bíblicos, 43,6% disseram que conhecem a atuação desses grupos e 26,8% dos estudantes têm interesse em participar, sendo que 6,6% já participou e 3,8% participa atualmente. Sobre o trabalho extensionista, 70,6% têm interesse em participar.

Os dados sobre política mostraram que cerca de 20% dos estudantes votaram em partidos de esquerda, destacando-se 9,6% no PSOL e 8,4% no PT, sendo que 7,1% dos estudantes são filiados a partidos, e 45,4% disseram que analisam “as informações do candidato, partido” e escolhem o melhor representante”.

Sobre as redes sociais, 79% dos estudantes manifestaram concordância com a afirmação

que “As redes sociais contribuem para a atuação política e a expressão da cidadania” e 80,3% concordaram que “As manifestações, como as passeatas e ocupações de escolas, são importantes para mudar a política do país”. E também 63,2% concordam que “As manifestações ajudam a mudar a visão e o engajamento político”.

Quanto à nossa democracia, 53% discordam que “O Brasil tem avançado em sua democracia, apesar da qualidade de nossos representantes”. Apenas 34% concordam com essa afirmação. E sobre o impedimento da presidente Dilma, 81,4% concordam que a “A sociedade brasileira se dividiu na discussão do *impeachment* e sobre as reformas do governo Michel Temer e cresceram a intolerância e a agressividade”. Já 75,6% consideram que “As últimas decisões do congresso e da justiça mostram que nossa democracia está em risco: há uma judicialização da política e uma politização do judiciário”.

Perguntou-se ainda sobre a avaliação dos políticos daquela legislatura. E 58,5% discordam que “Todos os políticos são iguais e olham apenas os seus próprios interesses”. Mas 94,2% concordam que “Para mudar a política deve-se acompanhar e fiscalizar os nossos representantes políticos”. Sobre a possibilidade de se acabar com as políticas de inclusão, como “bolsa família” e as cotas, apenas 7,6% dos estudantes são favoráveis.

Problematizando

Esses dados já são suficientes para nossa breve reflexão. Se na década de 1960 a JUC chegou a ter em seus quadros mais de 6% dos estudantes universitários, hoje os católicos não chegam a 40% e, dentre estes, menos de 3% se consideram ligados à TdL. Mas são mais de 53% dos estudantes que se consideram religiosos e, destes, 60% cristãos, ou seja, quase 32% dos estudantes. E, surpreendentemente, 26,8% dos estudantes têm interesse em participar de grupos de reflexão religiosa ou pastoral, com atuais 3,8% participantes, além de manifestação expressiva em atuar em trabalhos extensionistas (70,6%). A grande maioria de todos os estudantes se posicionam politicamente de forma bastante crítica, e 20% se consideram de esquerda e votando em partidos como PSOL e PT.

Será que a TdL dialoga com eles, tem algo a oferecer de referência para suas vidas? E outra questão importante: particularmente, como os cristãos têm trabalhado com a juventude, especialmente a juventude universitária, de forma religiosa e política? Que diálogo teórico e praxístico estabelece com a universidade?

Na universidade está boa parte da massa crítica e da construção, através de sua juventude, da esperança de novos tempos, de novas lideranças. E a TdL tem um papel importante a desempenhar também no âmbito universitário, atuando tanto teórica quanto praticamente na nucleação de grupo e na formação política e religiosa. Para isso, é importante refletir sobre os es-

paços e meios de atuação. Como se viu, os estudantes consideram as redes sociais como espaço importante de formação e atuação política, bem como exercício da cidadania.

Conclusão

Neste breve espaço de Comunicação, objetivou-se trazer alguns dados, tanto históricos quanto atuais, e problematizar, levantando algumas questões que merecerão desenvolvimento e aprofundamento, e que poderão ter seu início no debate deste GT.

Referências

BAPTISTA (Coord.), Paulo Agostinho Nogueira. Relatório da Pesquisa “Perfil do Estudante da PUC-MG” [1990]. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 31, p. 1275-1314, out. 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/5904>>. Acesso em: 24 Out. 2013.

BAPTISTA, Paulo Agostinho N.. Teologia da Libertação e Juventude. In: 27º. Congresso Internacional da SOTER - ‘Espiritualidades e dinâmicas sociais - memória e perspectivas’, 2014, Belo Horizonte. **Anais do Congresso da SOTER**. Belo Horizonte: SOTER, 2014. p. 22-36.

BAPTISTA, Paulo Agostinho N.. Teologia da Libertação e Geração Universitária. In: V Congresso da ANPTECRE - Religião, Direitos Humanos e Laicidade, 2015, Curitiba. **Anais do V Congresso da ANPTECRE - Religião, Direitos Humanos e Laicidade**. Curitiba: PUC Paraná, 2015. v. 1. p. 1-8.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Geração Universitária da PUC Minas: o que mudou entre 1990 e 2013?. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, p. 1190-1227, jan. 2015. ISSN 2175-5841. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n36p1190>>. Acesso em: 03 jul. 2019. doi:<https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2014v12n36p1190>.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Teologia da Libertação e Pastoral Universitária: aspectos históricos e perguntas desafiantes. In: 28º. Congresso Internacional Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - religião e espaço público: cenários contemporâneos, 2015, Belo Horizonte. **Anais do 28º Congresso Internacional da SOTER: religião e espaço público: cenários contemporâneos**. Belo Horizonte: SOTER, 2015. v. 1. p. 51-61.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Lei 12.852. 05 agosto 2013. **Estatuto da Juventude**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Lei/L12852.htm>. Acesso em: 03 jun. 2014.

GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto. **A JUC**: os estudantes católicos e a política. Petrópolis: Vozes, 1984.

Voluntariado como prática emancipatória

Eduardo Roberto Severino^{1*}

Resumo: Em recentes documentos, a CNBB propõe, como incumbência pastoral ingente, o voluntariado juvenil como uma das pistas de ação de integração do eixo pastoral espiritualidade, reflexão e ação social solidária ou socioeducacional. Segundo o sociólogo e teólogo espanhol J. García Roca, o voluntariado é um exercício de solidariedade e de responsabilidade ante seres humanos frágeis e indefesos, que trespassa as lógicas administrativa (política), mercantil do dinheiro (economia) e jurídica (direito) pela lógica da ação voluntária solidária. Recorrendo a essa acepção de voluntariado, esta comunicação visa aferir tal evento social com a categoria “lugar teológico” de Jon Sobrino, mediante a qual tal fenômeno figuraria lugar de revelação sacramental de Deus e lugar eclesial-social. Para tal, primeiro, investigar-se-á de que maneira, a partir de documentos da CNBB, apresenta-se o voluntariado. Tais textos acenam para a urgência de repensar a ação evangelizadora juvenil e defendam uma catequese na qual tal inserção seja uma prática emancipatória constitutiva da fé cristã e depreenda, concomitantemente, engajamento eclesial, reflexão teológica e ação social solidária. Segundo, explicitar-se-á a compreensão de voluntariado em contextos de exclusão social, de J. García Roca. Resulta que o voluntariado é um fenômeno social, que faz referência a instituições historicamente vinculadas à ação social e a pessoas que atuam como impulsionadoras de iniciativas sociais, desde uma consciência solidária a uma transformação do tecido social. Finalmente, expor-se-á a compreensão sobriniana de “lugar teológico”, no qual se entende que “mundo dos pobres” é lugar de revelação trinitária e lugar eclesial-social de seguimento de Jesus Cristo. Por conta disso, inferir-se-á que uma proposta de inserção em contextos de exclusão social torna-se um dos lugares onde os participantes podem exprimir tanto a (re)descoberta inesperada de Jesus Cristo e do Reino de Deus e surpreendente de Deus-Pai quanto o desejo de viver diferentemente o seguimento de Jesus e inserir-se destarte em Igreja e na sociedade. A ação voluntária em tais contextos é constitutiva da fé cristã. Nela engajamento social, reflexão teológica e engajamento eclesial concorrem.

Palavra-chave: Voluntariado. Contextos de exclusão. Lugar teológico. Engajamento.

Introdução

Em seu dicionário de políticas públicas, Carla Giani Martelli afirma que o voluntariado refere-se ao conjunto das pessoas que agem espontaneamente, sem coação de nenhuma espécie (voluntário), visando a um fim externo a seus interesses individuais. O voluntário dedica parte de seu tempo, trabalho, talento ou conhecimento, sem remuneração, com motivações de caráter religioso, cultural, político, ético ou moral. As ações voluntárias são muito variadas e recobrem um vasto terreno (MARTELLI, 2015, p. 1022-1024). Para o sociólogo e teólogo Joaquín Garcia Roca, o voluntariado é um fenômeno social, que faz referência tanto a instituições historicamente

1 Doutorando em Teologia, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE), Belo Horizonte, Brasil. A presente comunicação realizou-se com apoio da CAPES – Brasil. Email: erseverino@gmail.com

vinculadas à ação social e quanto a pessoas que atuam como impulsoras de iniciativas sociais, desde uma consciência solidária a uma transformação do tecido social (GARCÍA ROCA, 2001). Em recentes documentos, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) propõe, como incumbência pastoral ingente, o voluntariado juvenil como espaço mistagógico, como uma das pistas de ação de integração do eixo pastoral espiritualidade, reflexão e ação social solidária ou socioeducacional.

Recorrendo à acepção de voluntariado de García Roca, esta comunicação visa aferir tal evento social com a categoria “lugar teológico” de Jon Sobrino, mediante a qual tal fenômeno figuraria lugar de revelação sacramental de Deus e lugar eclesial-social. Para tal, primeiro, explicitar-se-á de que maneira, a partir de documentos da CNBB, apresenta-se o voluntariado (1.). Tais textos acenam para a urgência de repensar ao mesmo tempo a ação evangelizadora como uma prática emancipatória constitutiva da fé cristã quanto a compreensão mesma da ação social solidária. Para tal, explicitar-se-á a compreensão de voluntariado em contextos de exclusão social, de García Roca, enquanto fenômeno social (2.). Em seguida, expor-se-á brevemente a compreensão sobriniana de “lugar teológico” (3.), a partir da qual, enfim, se entende que o voluntariado em contexto de exclusão social é “mundo dos pobres”, lugar de revelação trinitária e lugar eclesial-social de seguimento de Jesus Cristo.

1 O voluntariado como espaço mistagógico e como caridade operativa

O uso da categoria “voluntariado” em documentos magisteriais é muito recente.

No documento 85, a CNBB reconhece ao mesmo tempo o desafio “o desafio de trabalhar a dimensão social da fé como os jovens como um elemento da missão do cristão” (CNBB, 2007, n. 177) e a prática do voluntariado como uma das ações de uma pedagogia de formação integral de jovens, na qual esses envolvam-se num itinerário para amadurecimento na fé cristã (CNBB, 2007, n. 174) e para a cidadania (CNBB, 2007, n. 6). Neste sentido, o voluntariado é entendido como prática mistagógica contínua (CNBB, 2017, n. 79):

“Do encontro pessoal com Jesus Cristo nasce o discípulo, e do discipulado nasce o missionário. O encontro pessoal é a primeira etapa. Em seguida, nasce um itinerário, em cujas etapas vai amadurecendo pouco e a pouco o compromisso com a pessoa e o projeto de Jesus Cristo, à luz do mistério pascal. Cada etapa abre horizontes ao jovem para definir seu projeto de vida. O jovem aprende a escutar o chamado de Cristo; a buscar um vida interior de valores evangélicos; a sair do individualismo para pensar e trabalhar com os outros; a participar de uma comunidade eclesial concreta; a se sensibilizar, como o bom samaritano, com o sofrimento alheio; a participar de uma pastoral orgânica com os outros; a entender que a luta pela justiça é um elemento constitutivo da evangelização; e a se comprometer de maneira decisiva com a missão.” (CNBB, 2007, n. 94)

Ademais, a experiência de voluntariado é entendido como elemento de ajuda num processo de discernimento vocacional (SinB, 2017, p. 34) e profissional (CNBB, 2013, n. 61). “A vocação ao amor assume para cada um uma forma concreta na vida cotidiana por meio de uma série de escolhas” (SinB, 2017, p. 12), que, segundo se lê no texto, “articulam estado de vida (...), profissão, modalidade de compromisso social e político, estilo de vida, gestão do tempo e do dinheiro etc.” (SinB, 2017, p. 12).

Na carta encíclica *Centesimus Annus* (1991), por ocasião do centenário da encíclica do papa Leão XIII *Rerum Novarum* (1891), João Paulo II o exemplificou como fenômeno histórico da caridade operativa da Igreja:

“com profunda gratidão a Deus, deve-se registrar que a caridade operativa nunca faltou na Igreja, verificando-se até um variado e reconfortante incremento hoje. A propósito, merece especial menção o fenômeno do voluntariado que a Igreja favorece e promove apelando à colaboração de todos para sustentá-lo e encorajá-lo nas suas iniciativas.” (CA, 1991, n. 49)

À esteira de Leão XIII, João Paulo reafirma nessa ocasião o testemunho de continuidade da “opção preferencial pelos pobres”, opção definida como “uma forma especial de primado na prática da caridade cristã” (CA, 1991, n.11). Assim, o voluntariado é tido ao mesmo tempo tanto concreto exemplo de solidariedade e de caridade e como superação de uma difundida mentalidade individualista. Fundamentada nas Sagradas Escrituras, a caridade operativa, que implica sacrifício pessoal, solidariedade e disponibilidade para promover o bem comum, é “um contributo específico decisivo da Igreja a favor da verdadeira cultura” (CA, 1991, 51), pois toda atividade humana tem lugar no seio de uma cultura e integra-se nela.

Essas duas concepções de voluntariado, ou seja, voluntariado como espaço mistagógico e voluntariado como caridade operativa, dilatam-se com a concepção do voluntariado como exercício de solidariedade e de cidadania.

2 O voluntariado como exercício de solidariedade e de cidadania

O termo voluntário faz referência a pessoa e a instituições. Historicamente vinculadas à ação social, pessoas e instituições atuam, através da “ação voluntária”, como impulsoras de iniciativas sociais, de bairros, de zonas deprimidas, dinamizando a setores sociais com problemas, desde uma consciência solidária e uma dinamização do tecido social (RENES AYALA, 1989, p. 435-448).

Enquanto referida a pessoas, tal ação é referida às tarefas sociais que são assumidas livremente, sem fins lucrativos e sem retribuição econômica, com um propósito socialmente útil. É

uma contribuição dos voluntários ao bem-estar da comunidade, à qualidade de vida dos demais, a fim de modificar e de erradicar as causas da necessidade e da marginalização social. Enquanto referida a instituições, tal ação é uma instituição social que nasceu no rescaldo de processos históricos e mudanças culturais, que se desdobram em práticas individuais, em organizações de solidariedade e em movimentos sociais (GARCÍA ROCA, 2002, p. 85-100).

Mesmo com a dificuldade de nomeá-lo ou de ação benéfica, ou de terceiro setor, ou de voluntários, ou de cidadãos ativos (GARCÍA ROCA, 2004, p. 173-176) –, o voluntariado atual é um exercício de solidariedade:

“ser voluntário é ser responsável (cidadania) frente aos sujeitos frágeis, portadores de direitos e deveres não somente para si, senão para aqueles que não os têm reconhecidos; ser voluntário é construir (participação) um mundo habitável não somente para os fortes e autônomos, senão para os mais débeis e indefesos. Deste modo, a cidadania e a participação se substanciam no exercício da solidariedade.” (GARCÍA ROCA, 2004, p. 171)

O voluntariado enquanto exercício de solidariedade é uma realidade que se patenteia em práticas individuais, em movimentos sociais e em organizações solidárias. Nele coexistem três princípios vitais: valor pessoal, movimento social e organização social. Como valor pessoal/individual, alicerça-se nos códigos privados de conduta de “voluntários” e alimenta-se da bondade, da generosidade, da doação ou do altruísmo; como movimento social, para o qual são críveis a criação de uma contracultura alternativa, a mobilização social e defesa dos direitos. A defesa dos sujeitos frágeis, a denuncia ante situações inumanas e o ensejo de transformar a sociedade mediante o exercício da cidadania ativa e protagonismo social são críveis aos “cidadãos solidários”; como organização social, o voluntariado é uma “instituição social”, prestadora de serviços de fins lucrativos. Segundo J. García Roca, os três principais cultivam-se conjuntamente: sem valor pessoal, o voluntariado desenraiza-se; sem movimento social, não há utilidade pública; sem organização social, converte-se em assunto privado.

Tal fenômeno social resultou de processos histórico-políticos, construções jurídicas e aspectos culturais, que se desdobram em práticas individuais, em organizações de solidariedade e em movimentos sociais e se domiciliam em cenários do Estado, do mercado e dos mundos vitais (GARCÍA ROCA, 1994, p. 107-109). Neles, pessoas dedicam tempo e trabalho sem remuneração, com motivações de caráter instrumental, expressivo e altruísta. Se, de um lado, processos histórico-políticos, construções jurídicas e aspectos culturais fizeram do voluntariado uma realidade heterogênea e plural, de outro lado, a insuficiência da política, do direito e da economia para a constituição do bem comum, de garantia de direitos e de participação social inclusiva reclamam a constituição de espaços sociais de relações pessoais e solidárias, que sobrepuje a lógica administradora do poder político (Estado), a lógica reguladora da lei (direito) e a lógica mercantil do dinheiro (mercado).

A criação desses espaços sociais é de origem mesmo da *ação voluntária*, que contribui para o bem-estar da comunidade e para qualidade de vida dos demais, que se empenha para,

além de modificar e erradicar as causas da necessidade e da marginalização sociais, para reduzir a fragilidade das pessoas, para amortizar a vulnerabilidade dos contextos de exclusão e para promover uma sociedade convivencial e humana, uma cultura da cidadania, da participação e da solidariedade (RENES AYALA, 1989), um modo de ação guiada pela “operatividade social do dom” (DOMINGO MORATALLA, 2014, p. 129-159; GARCÍA ROCA, 1994, p. 17), enfim. Tal ação, que cria estruturas solidárias, remove causas de sofrimento e transforma mecanismos estruturais que produzem marginalizações, constitui-se num sujeito social, num cidadão (CA, 1991, 5e), capaz de ser interlocutor de políticas sociais ante uma constante reinvenção de exclusões sociais.

3 O voluntariado em contexto de exclusão social como lugar teológico

Concorde com o teólogo Jon Sobrino, esses contextos de voluntariado, respectivamente como espaço mistagógico e como caridade operativa e como exercício de solidariedade e de cidadania, são aqueles dos “pobres desse mundo”, que são “lugar teológico” (SOBRINO, 1991, p. 423-451; SOBRINO, 1999, p. 21). Nele engendram-se dialeticamente a realidade de Cristo expressa em fontes do passado e a realidade de Jesus Cristo (SOBRINO, 1991, p. 64-72; SOBRINO, 1999, p. 9-11), confessadas e professadas individual e eclesialmente, no presente. Esse lugar, que é um *quid*, é uma realidade na qual o seguidor de Jesus Cristo deixa-se dar, afetar, questionar e iluminar, pois ele, o seguidor de Jesus, “não inventa o conteúdo, mas [e] fora desse lugar será difícil encontrá-lo e ler adequadamente os textos sobre ele [Jesus Cristo]” (SOBRINO, 1991, p. 59). Não é simplesmente um lugar geográfico-espacial, de modo que “ir a esse lugar, permanecer nele e deixar-se afetar por ele é essencial” (SOBRINO, 1991, p. 59), afirma Sobrino. À vista disso, os contextos de voluntariado, onde se encontram os frágeis e débeis, são lugar teológico.

Ora, o mundo dos pobres é lugar de revelação sacramental de Deus, lugar eclesial e lugar social-teológico. É de índole sacramental (Mt 25, 31-46; BOFF, 1990, p. 106); é de índole eclesial, porque é o lugar onde se realiza o seguimento individual e comunitário/eclesial de Jesus e se historicizam a realidade e a ação de Jesus Cristo como corporeidade histórica de uma comunidade-em-processo – primeira eclesialidade – e donde se mantêm e se transmitem os textos sobre Cristo, donde os textos interpretam-se e se salvaguarda sua verdade fundamental – segunda eclesialidade – (SOBRINO, 1991, p. 60-64); é índole social-teológico, porque esse lugar configura o modo de pensar e de viver do seguidor de Jesus (SOBRINO, 1991, p. 70-71).

Conclusão

Segundo o sociólogo e teólogo espanhol, a solidariedade que pode estar presente na

experiência de voluntariado é uma construção moral edificada sobre três dinamismos: “o sentimento compassivo, que nos leva a ser uns para os outros; a atitude de reconhecimento, que nos convoca a viver uns pelos outros, dando e recebendo uns dos outros; o valor da universalização, que nos impele a fazer uns pelos outros” (GARCÍA ROCA, 1998, p. 27). Assim entendida, a ação voluntária inscreve-se, assim, na constituição do cidadão e coaduna-se com a inserção do cristão no mundo, em sua busca de uma comunidade de iguais e entre iguais. O voluntariado em contextos de exclusão social torna-se um dos lugares onde se podem exprimir tanto a (re) descoberta inesperada de Jesus Cristo e do Reino de Deus e surpreendente de Deus-Pai quanto o desejo de viver diferentemente o seguimento de Jesus e inserir-se destarte em Igreja e em sociedade. Portanto, o voluntariado é ao mesmo tempo espaço de viver o mistério cristão, de caridade operativa, de exercício de solidariedade e de cidadania, de prática eclesial e social emancipatória (Mt 25, 31-46).

SIGLAS

CA – Centesimus Annus, Carta encíclica, Cidade do Vaticano

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

DH – Dicionário Houaiss da língua portuguesa, Rio de Janeiro

SinB – Sínodos dos Bispos, Cidade do Vaticano

Referências

- BOFF, C. Epistemología y método de la teología de la liberación. In: ELLACURÍA. I.; SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis*. Madrid: Trotta, 1990. Tomo I. p. 79-113.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Evangelização da juventude: desafios e perspectivas pastorais*. 5.ed. São Paulo: Paulinas, 2017. (Documentos da CNBB, 85).
- _____. *O seguimento de Jesus Cristo e a ação evangelizadora no âmbito universitário*. Brasília: CNBB, 2013. (Estudos da CNBB, 102).
- _____. *Iniciação à vida cristã: itinerário para formar discípulos missionários*. 2.ed. Brasília: CNBB, 2017. (Documentos da CNBB, 107).
- DOMINGO MORATALLA, A. *Democracia y caridade*. Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad. Miliaño: Sal Terrae, 2014.
- GARCÍA ROCA, J. *Solidaridad y voluntariado*. Maliaño: Sal Terrae, 1994. (Colección Presencia Social, 12).
- _____. *Exclusión social y contracultura de la solidaridad: prácticas, discursos y narraciones*. Madrid: HOAC, 1998.
- _____. *En tránsito hacia los últimos*. Crítica política del voluntariado. Bilbao: Sal Terrae, 2001.
- _____. O voluntariado na sociedade do bem estar. *Revista Intervenção Social*, Portugal, n. 25/26, p. 85-100, nov. 2002.
- _____. *Análisis e intervención social: políticas y programas de participación social*. Madrid: Síntesis, 2004.
- GIOVANNI, G. Di; NOGUEIRA, M. A. (Orgs). *Dicionário de políticas públicas*. 2.ed. São Paulo: Unesp; Fundap, 2015.

HOUAISS, A.; VILLAR, M. de S.; FRANCO, F. M. de M. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JOÃO PAULO II, papa. Carta encíclica *Centesimus Annus*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html>. Acesso em: 25 jun. 2019.

LEÃO XIII, papa. Carta encíclica *Rerum Novarum* sobre a condição dos operários. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html>. Acesso em: 29 jun. 2019.

RENES AYALA, V. El voluntariado: solidaridad y participación en la sociedad actual. *Sal Terrae: Revista de Teología Pastoral*, Bilbao, v. 77, n. 6, p. 435-448, jun. 1989.

SÍNODO DOS BISPOS. *XV Assembleia geral ordinária: os jovens, a fé e o discernimento vocacional*. Documento preparatório. São Paulo: Paulinas, 2017.

SOBRINO, J. *Jesucristo liberador: lectura historico-teologica de Jesus de Nazaret*. San Salvador: UCA, 1991.

_____. *La fe en Jesucristo: ensayo desde las victimas*. San Salvador: UCA, 1999. (Teologia latino-americana, 24).

GT 2 - Protestantismos



Coordenadores:

Prof. Dr. Ronaldo Cavalcante – Faculdade de Teologia Unida de Vitória, ES;
Prof. Wanderley Pereira da Rosa

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.



A Domesticação da Cruz nas Teologias Protestantes e Evangélicas Contemporâneas: Reflexões a partir de Dietrich Bonhoeffer

Carlos Flavio Teixeira¹

Este breve estudo aborda a problemática da domesticação da cruz nas teologias protestantes e evangélicas contemporâneas, fazendo-o à luz do pensamento do teólogo alemão protestante Dietrich Bonhoeffer. Nesse contexto, entende que a domesticação é o fenômeno – consciente ou inconsciente, proposital ou não proposital – de atenuação, indiferença ou mesmo eliminação da radicalidade de um discurso ou ato, o que impede sua adequada compreensão e resposta por parte de quem os percebe. Adotando o método de revisão bibliográfica, com maior atenção às obras que abordam mais especificamente o tema proposto – dentre elas: *Vida em Comunhão*, *Discipulado*, *Ética* –, o estudo começa apresentando a centralidade da cristologia da cruz e sua correspondente teologia do discipulado, notadamente caracterizadas na teologia de Bonhoeffer. A cristologia da cruz figura como a compreensão da pessoa e obras de Jesus Cristo a partir de seu ato voluntário de esvaziamento e entrega sem reservas em favor de outros, numa trajetória que culminou na cruz e vai além dela. A teologia do discipulado, por sua vez, se desdobra como a perspectiva de resposta esperada do ser humano diante da obra graciosa do crucificado, por meio do viver segundo seu exemplo. À luz destas perspectivas, o estudo destaca em seguida as principais realidades do anúncio, denúncias e reivindicações do evento cruz, sinalizando seus aspectos positivo, negativo e apelativo. Para isso, relembra que a cruz denuncia a injustiça enquanto opção ou modo de vida, assim como a indiferença convivencial entre os humanos e deuses para com a criação. Em vista disso, recapitula que a cruz reivindica a cidadania do reino de Deus neste mundo, demanda que o próprio crucificado se propõe a atender mediante Sua graça discipuladora. Entretanto, menciona alguns dos dilemas e desafios recorrentes para a realização desta proposta, destacando as ambiguidades do ser humano em seus enfrentamentos contingenciais quanto ao pecado e sua vocação fragmentária de vida, situação que põe em evidência a pertinência atual da resposta dada na cruz. Finalmente, diante das realidades evidenciadas, infere-se que a mensagem protestante da cruz tem sido domesticada no discurso e práxis protestante/evangélica, num emblemático cenário que nos desafia à releitura e vivência da ética cristã coerente às reivindicações da ocorrência expiatória escandalosa realizada no Calvário, conforme anunciada nos Evangelhos.

Palavras-chave: Dietrich Bonhoeffer; Cristologia da Cruz; Domesticação; Teologias Protestantes/Evangélicas; Desafios.

¹Pós-Doutorando em Teologia Bíblico-Sistemática na Andrews University (EUA), Pós-Doutor em Teologia Bíblico-Sistemática pela Escola Superior de Teologia (EST). Doutor em Ciências da Religião, na especialidade de Teologia Sistemática pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Mestre em Teologia Pastoral (UNASP) e Direito Constitucional (UNIMEP). Especialista em Docência Para o Ensino Superior (UNISUL). Graduado em Teologia (UNASP) e Direito (UNITRI). Membro da SBL (Society of Biblical Literature), ATS (Adventist Theological Society), ABIB (Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica) e SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião). Docente e pesquisador no SALT - Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, sediado no UNASP – Centro Universitário Adventista de São Paulo, campus Engenheiro Coelho. Avaliador do MEC/INEP para cursos de graduação. E-mail: carlosflavio@teixeira@gmail.com.

1. Introdução

O assombro e escândalo provocados pelo horror da crucificação de Cristo fez com que a cruz demorasse para se tornar uma insígnia do cristianismo (RENNAKER, 2006). E quando isso ocorreu, depois do uso de outros símbolos como a âncora, o peixe e o cordeiro, seu significado já estava revestido por uma ambiguidade que perdura até os dias de hoje. De fato, “desde a mística que adoça o sofrimento até a embaraçosa parceria da cruz e da espada que marcou a conquista da América, a cruz está longe de ser um símbolo unívoco” (WESTHELLE, 2018, p. 16). Usada como símbolo de vitória militar por Constantino, de dominação nas cruzadas, de fetiche místico nas artes, de emblema sacramental nos cultos, de amuleto da sorte nas religiões de prosperidade, de identidade institucional em logotipos, etc, a cruz tem sido objeto de variados usos e até mesmo de manipulações e trocas simbólicas no meio cristão.

No âmbito teológico este fenômeno não passou despercebido. Há tempos Lutero protestou que a teologia da glória ocultou a teologia da cruz. Mais tarde, Bonhoeffer protestou que a teologia da cruz estava sendo esvaziada do seu sentido gracioso/custoso e disculpador. Destacou ele que a cruz é insígnia da graça e que, “com a expansão do cristianismo e a secularização crescente da igreja, a consciência dessa graça preciosa perdeu-se gradualmente” (BONHOEFFER, 2004, p. 11-12). De um atestado de vida comprometida com o Evangelho a graça passou a um conceito vazio de “cidadania mundana”. Como efeito, protestou ele, “o mundo inteiro tornou-se ‘cristão’ à sombra dessa graça, mas o cristianismo mundanizou-se sob essa graça como nunca antes” (BONHOEFFER, 2004, p. 15).

Passados quase cem anos desse pertinente protesto de Bonhoeffer, o ambíguo papel exercido pelas Igrejas no contexto protestante e evangélico torna relevante recapitular aquela reflexão, contemporaneizando suas ponderações para o cenário brasileiro. Como tem sido a cruz – o crucificado e sua obra sacrificial – vista e vivenciada nas Teologias Protestantes e Evangélicas Contemporâneas? Tem a escandalosa expiação ali realizada como pedagogia do disculpado sido reconhecidas pelas igrejas? O ponto de destaque, nesta abordagem, é a perceptível perda do sentido expiatório da cruz que vem ocorrendo no meio cristão.

Para refletir essas questões e adotando-se o método de revisão bibliográfica, com ênfase em fontes primárias (BIBLIOGRAFY, 2005), este breve estudo recapitulará três realidades relacionadas à cruz que aparecem combinadas na teologia de Bonhoeffer, a saber: o anúncio, as denúncias e a pronúncia possíveis de serem reconhecidas naquele evento singular. O primeiro passo será destacar que a cruz anuncia o disculpado na graça. Em seguida será mostrado que a cruz denuncia a injustiça enquanto modo de vida tanto quanto a indiferença entre os seres humanos. Por fim, será evidenciado que a cruz pronuncia a cidadania do reino de Deus, de forma a reivindicá-la como a ética vivencial dos discípulos de Jesus Cristo.

2. A Cruz anuncia o discipulado

A despeito das ambiguidades e conflitos vivenciados por Bonhoeffer, seus escritos formulados em meio à perseguição, prisão, sofrimento e morte iminente, ainda intrigam escritores de todas as áreas (McCORMICK, 2016). Entretanto, parece ser nas lentes teológicas que seus protestos ganham cores. Suas “continuidades cristológicas” são reconhecíveis em suas obras, notadas em “*Sanctorum Communio*: a igreja como Cristo existindo em comunidade, passando por *Akt und Sein*: a igreja como concretização e atualização da revelação divina; Discipulado: o engajamento da igreja por um mundo para Cristo; e sua Ética: Cristo como Senhor do mundo” (SANTOS, 2016, p. 50).

Em tal abordagem teológica, a realidade central é a pessoa de Cristo. Como já dito, “a cristologia é como um fio condutor em seu pensamento. Ainda que possa ter havido evolução em seu fazer teológico – este é o pressuposto teórico básico” (CALDAS, 2015, p. 23). Dessa forma, seu foco era “Cristo no mundo e Cristo para o mundo”, visto a partir das realidades da cruz, do discipulado e da graça, e apresentado enquanto fundamento para “um Novo Paradigma Cristão” (GREEN, 2012). Essa perspectiva, já reconhecida como uma “teologia da cruz” (WESTHUIZEN, 2017, p. 158), será aqui chamada de cristologia da cruz, cuja rede de significados pode ser reconhecida como o núcleo articulador de seu pensamento sistemático.

2.1. A cruz

A cruz foi vista por Bonhoeffer como o símbolo culminante do esvaziamento e sacrifício do crucificado em favor dos humanos. Dois de seus elementos – sofrimento e rejeição – escandalizaram as pessoas desde seu erguimento no Gólgota. Aquele em quem antes se concentrava toda a admiração e expectativa tornou-se rapidamente o alvo de decepção e flagelação. Jesus foi injustamente perseguido, traído, amarrado, levado preso, caluniado, silenciado, oprimido, capitalmente sentenciado, açoitado, espancado, cuspidor, coroado de espinhos, esbofetado, pregado no madeiro, furado, tentaram dopá-lo até que, finalmente, foi morto. Cristo carrega em si as marcas desse sofrimento de cruz para que tais cicatrizes não nos deixe esquecer como foram feitas e por que se tornaram inevitáveis.

E não somente isso. Bonhoeffer lembra que, como “paixão e honra não são a mesma coisa”, Jesus foi também motivo de zombaria, escárnio e desprezo (2004, p. 44). Se não bastasse a tortura, foi também despido e vergonhosamente destituído de qualquer nível de honra humana ao ser desprezado por quem o viu na condição de crucificado. Sua inocência, bondade e retidão, não bastaram para evitar que os sistemas corruptos de seu tempo o afligissem de forma tão insana. Em meio ao cenário horrorizante que se afigurou, a igreja nascente se escandalizou em face da imagem desfigurada de Jesus, não percebendo o gesto de sublimidade praticado em meio a

gemidos de dor, quando em angústia ele sussurrou uma oração de perdão em favor daqueles que o maltratavam. Dessa forma “o mundo extravasa seu ódio no corpo de Jesus Cristo. O martirizado, porém, perdoa ao mundo o seu pecado. Assim se cumpre a reconciliação. *Ecce homo* [vede que ser humano!]” (BONHOEFFER, 2009, p. 49).

Contudo, em sua vergonhosa e cruel morte, Jesus não morre como um herói. Humanamente falando, experimentou o tipo de sofrimento desacompanhado de honra. Seu sofrimento não foi como aquele que mais tarde seria conhecido como o sofrimento de mártir cristão. Seus flagelos foram desacompanhados da insígnia de dignidade que somente mais tarde seria reconhecida àqueles que fossem martirizados em seu nome. Nas palavras de Bonhoeffer, “paixão e rejeição, eis em resumo a definição da cruz de Jesus. Ser crucificado é sinônimo de sofrer e morrer rejeitado e repudiado por força da necessidade divina” (2004, p. 44). E somente a igreja que leva essa realidade a sério, “está, portanto, sendo conformada à imagem de Deus na cruz”, tornando-se assim “cruciforme” (WESTHUIZEN, 2017, p. 161).

Entretanto, o que ocorreu na cruz a dotou de certa ambiguidade. Ela é símbolo de sofrimento, mas também de vitória. Enquanto sofrimento ela destaca a expiação feita por Cristo como substituto do ser humano pecador (BONHOEFFER, 2009, p. 49). “O sofrimento de Cristo é sofrimento expiatório”, no sentido de que, sobre ele, caiu o fardo da culpa, condenação e consequência última do pecado, que é a morte eterna (BONHOEFFER, 2004, p. 47, 49). Mas é também vitória, e como tal destaca a vitória da justiça sobre o mal, o que ficou mais evidente por meio da ressurreição, ascensão, entronização e exaltação de Cristo. Desta forma, o crucificado vitorioso, carregando ainda em si as marcas da cruz, atua ainda em favor daqueles que nele creem. Essa atuação possibilita a presença do Espírito Santo, o consolador, que motiva, orienta e direciona os seguidores do crucificado a viverem a ética do discipulado da cruz.

Em tal ambiguidade, mas destacando-se como símbolo do esvaziamento e sacrífico de Cristo, a cruz é também vista como um chamado ao discipulado cristão. Conforme dito, a graça é expressa na cruz também mediante “um chamado sério ao discipulado” (BONHOEFFER, 2004, p. 15).

2.2. O discipulado

A partir de sua cristologia da cruz, Bonhoeffer toma como lente de leitura da vida cristã em seus âmbitos pessoal e comunitário o que se chamou de “hermenêutica do discipulado” (TAYLOR, 2017). Baseando-se no texto de Marcos 8:31-38, Bonhoeffer explica o significado do discipulado à luz do evento cruz. Destaca que o discipulado é: (1) um chamado a todos, que (2) espera resposta voluntária, (3) tem um direcionamento, (4) exige autonegação, (5) implica numa cruz, e tem desdobramentos práticos no (6) presente e no (7) futuro.

O primeiro ponto enfatizado é que o chamado ao discipulado é para todos. O texto indica que Jesus “convocando a multidão e juntamente os seus discípulos, disse-lhes...” (Mc 8:34). Note-se que o chamado é feito tanto para os que já andavam com Jesus, como no caso dos doze que lhe eram mais próximos, quanto para aqueles que faziam parte da multidão e, portanto, não tinham ainda compromisso em segui-los. Ambos os grupos foram “convocados” – verbo grego προσκαλέω (*proskaleō*) –, uma forma idiomática que empresta solenidade ao convite para ouvir com atenção o que seria dito. É uma espécie de chamado que abre a possibilidade de uma relação recíproca mais próxima.

E o que veio a seguir foi um respeitoso convite. O uso da cláusula condicional “se” (εἰ) marca com inegável clareza a natureza intencional da proposta feita por Jesus ao mesmo tempo em que sinala a voluntariedade da resposta esperada. Isso mostra que o convite à cruz não é uma imposição e sua aceitação não pode ser forçada. “Ninguém pode ser forçado a isso, nem mesmo se pode esperar que alguém o faça” (BONHOEFFER, 2004, p. 45). Seu objetivo é atração e não imposição. É persuasão ao compromisso e não provocação que produza a indiferença ou o desprezo. Sua adesão é uma opção que celebra a liberdade enquanto condição da escolha humana que não pode ser violada.

Tal chamado, no entanto, não é feito no vácuo. As pessoas são convidadas para “vir após mim” (Mc 8:34), o que sinaliza o direcionamento do chamado à própria pessoa do crucificado. O foco não é para ser colocado em quem fez a cruz, quem a carregou, quem a montou ou quem a levantou. O convite aponta para quem está na cruz. “É a Cristo que o seguidor encontra ao tomar sobre si a cruz” (BONHOEFFER, 2004, p. 50). A cruz não é a mesma sem ele. Muitos morreram da mesma forma, tanto antes quanto depois, e até mesmo durante sua crucificação. Mas só em Jesus Cristo a cruz se torna o protesto em favor do esvaziamento, autonegação, doação completa de si mesmo e atuação em favor de outros. Neste aspecto, a cruz se afigura como ponto culminante da doação que Jesus fez de si mesmo em sua vida abnegada, ao mesmo tempo em que antecipa precariamente sua atuação posterior. Antevendo o significado mais profundo desta entrega, o Cristo pode dizer: “E eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a mim mesmo” (Jo 12:32).

Entretanto, a aceitação e entrada no discipulado implica no enfrentamento ao primeiro e maior obstáculo que caracteriza todo indivíduo em sua “humanidade contingencial”. Exige, como aponta o texto, que “a si mesmo se negue”, termos que indicam a afronta e renúncia ao próprio egoísmo que caracteriza os humanos. Para entender a profundidade dessa exigência é necessário lembrar o que significa o “si mesmo”. No âmago desta expressão estão contidas todas as caracterizações do pecado que o ser humano carrega em si mesmo, cujos resultados podem ser notados em seus pensamentos, palavras e atitudes prejudiciais a si, a outros e à criação. É a alusão ao modo de ser e agir, de si para si, buscando a autossatisfação própria e tendo a si mesmo como medida de todas as coisas.

Não se trata de negar a profundidade dessa realidade e suas causas, mas negá-la como opção e modo de vida. Reconhecê-la como condição prejudicial à própria humanização quando pensada em relação aos propósitos da *imago Dei*. Longe de otimismo, pessimismo, ou escapismo, a autonegação proposta leva ao reconhecimento da dependência da criatura em relação ao criador crucificado. Nesse sentido, Bonhoeffer menciona que “a autonegação jamais pode consistir numa série, por longa que seja, de atos avulsos de automartirização ou de exercícios ascéticos; autonegação não é suicídio, porque ainda aí a vontade do ser humano pode impor-se. A autonegação consiste em conhecer apenas a Cristo, e não mais a si próprio; em ver somente aquele que segue em frente sem olharmos o caminho que julgamos tão difícil. A autonegação diz apenas isso: ele vai na frente; apegue-te a ele” (BONHOEFFER, 2004, p. 45).

Além da autonegação, o discipulado de Cristo implica numa cruz. É dito ao discípulo que “tome a sua cruz” (Mc 8:34). Dois detalhes chamam atenção nesse ponto. Primeiro, é dito que cabe ao discípulo tomar a cruz e isso indica que o ato esperado precisa ser voluntário. Assim como Cristo aceitou, comprometeu-se e cumpriu voluntariamente o duro encargo da sua cruz, espera-se o mesmo dos seus discípulos, guardadas as devidas proporções. E, segundo, é dito que a cruz a ser tomada é “sua cruz” numa alusão clara ao fato de que o discipulado tem um preço e seu pagamento há de ser feito por cada pessoa.

Nenhum discípulo é convidado a carregar a cruz de Cristo ou mesmo a cruz de outro discípulo. Entretanto, em tal cenário, a situação e as necessidades do outro deixam de ser simplesmente a cruz dele e se tornam a minha cruz, meu compromisso, meu sofrimento. Reforçando esse argumento, Bonhoeffer lembra que “ninguém pense que tem que sair à procura de uma cruz qualquer, seja onde for, ou que deve procurar voluntariamente o sofrimento, [pois] Jesus diz que existe uma cruz preparada para cada um de nós, uma cruz a nós destinada e atribuída por Deus. Cada qual tem que suportar a medida de sofrimento e rejeição que lhe é reservada. [...] No entanto, a cruz é uma só” (BONHOEFFER, 2004, p. 46). E completa por meio de uma questão decisiva: “como, porém, saberá o discípulo qual é a sua cruz? Ele a receberá ao entrar no discipulado do Senhor sofrendo; na comunhão de Jesus, reconhecerá sua cruz” (BONHOEFFER, 2004, p. 48).

O discipulado, portanto, tem desdobramentos práticos no presente. Ao tomar a cruz é esperado do discípulo que este siga o seu mestre. E assim como a cruz é uma intersecção de retas em duas diferentes direções, o discipulado se projeta nas dimensões vertical e horizontal.

O seguimento discipular do crucificado implica em atitudes comprometidas em relação a Deus e ao próximo. Em relação a Deus inclui a disposição ao “sofrimento com Cristo” que tem por objetivo nos tirar “para fora das vinculações com o mundo”. Longe de ser um afastamento do mundo em que se vive, esse “tirar para fora” diz respeito ao desprendimento e esvaziamento do status quo que nos aliena de Deus e do próximo. É a abdicação do reinado do “eu” com sua estrutura individualista de autossatisfação e auto realização. Nesse sentido é um sofrimento de morte, já que “cada ordem de Jesus nos chama a morrer com todos os nossos desejos e ambições” e isso,

logicamente, exige “luta diária contra o pecado e o diabo” (BONHOEFFER, 2004, p. 47).

Não obstante, a dimensão horizontal do discipulado é elemento inseparável de sua verticalização. Isso quer dizer que, em um sentido não expiatório, mas solidário, o “cristão toma sobre si os pecados e a culpa de outros seres humanos”, no sentido de “levar as cargas dos irmãos”. Isso significa que o discipulado tem vocação fraterna, encontrando sua realização no serviço de amor ao próximo. Sensibilidade (notar atentamente as situações e necessidades do outro), empatia (sentir e sofrer com a condição do outro), perdão (aproximar-se em reconciliação ao outro) e serviço desinteressado (dedicação altruísta ao outro), estão entre as expressões da graça que frutificam por meio do discipulado. Isso também é “carregar a cruz. O fardo do irmão que devo levar não é apenas uma situação, a maneira de ser, o temperamento, mas, acima de tudo, seus pecados. Não posso leva-los sobre mim de outra forma senão perdoando-os a ele no poder da cruz de Cristo, da qual me tornei participante” (BONHOEFFER, 2004, p. 47-48).

Além de tais implicações do discipulado no presente, há também implicações futuras. Bonhoeffer menciona que, no vindouro “dia derradeiro”, Jesus revelará quem de fato viveu um genuíno discipulado em contraste com aqueles que, usando seu nome e dizendo-se seus seguidores, viveram segundo o que ele chamou de “fé demoníaca” (2004, p. 122-123). Para ele, a questão é inequívoca: “Assim como o Cristo somente é Cristo quando sofredor e rejeitado, também o discípulo somente é discípulo quando sofredor e rejeitado, crucificado com Cristo. O discipulado como união com a pessoa de Jesus Cristo coloca o discípulo sob a lei de Cristo, ou seja, sob a cruz” (BONHOEFFER, 2004, p. 44). Quando o discipulado é assim entendido em relação à cristologia da cruz, “o oposto do discipulado é envergonhar-se de Cristo, envergonhar-se da cruz, escandalizar-se por causa da cruz” (BONHOEFFER, 2004, p. 48). São estes os sintomas da graça barata.

2.3. A graça

Bonhoeffer aborda a graça a partir de um olhar crítico que combina sua cristologia da cruz e a teologia do discipulado, já antes mencionadas. Fala de duas maneiras contrapostas de compreensão e vivência da graça. A primeira é a graça preciosa. Esse é o nome dado por ele ao que Deus fez por meio da encarnação e sacrifício de Jesus Cristo. “A graça é preciosa sobretudo porque Deus não achou que seu Filho fosse demasiado caro para pagar pela nossa vida, antes o deu por nós. A graça preciosa é a encarnação de Deus” (BONHOEFFER, 2004, p. 11).

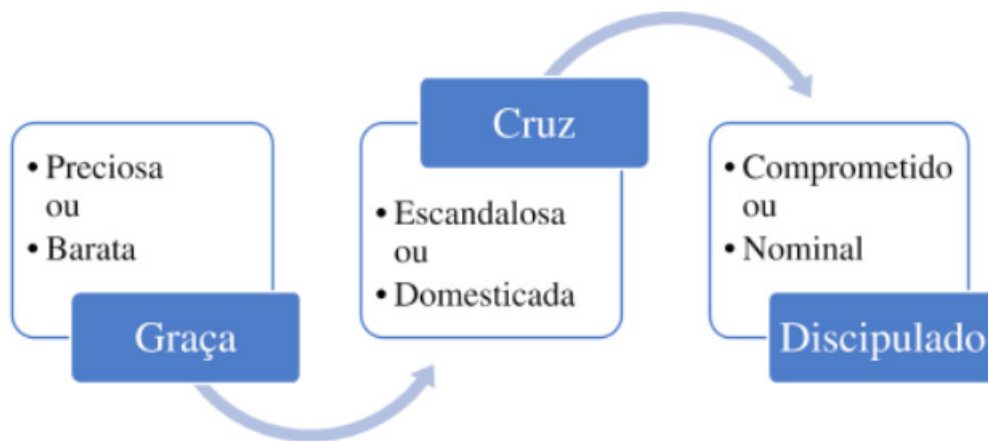
Essa graça implica numa forma peculiar de experiência no evangelho. “Essa graça é preciosa porque chama ao discipulado, e é graça por chamar ao discipulado de Jesus Cristo; é preciosa por custar a vida ao homem, e é graça por, assim lhe dar a vida; é preciosa por condenar o pecado, e é graça por justificar o pecador” (BONHOEFFER, 2004, p. 10). Este tipo de graça é

recebido na comunhão com Cristo. Por meio dela, a pessoa tem consciência de sua condição pecaminosa, sua necessidade e dependência de Cristo, bem como do preço pago para que pudesse ser alcançado com o perdão, reconciliação e restauração. O reconhecimento dessa graça vem acompanhado da aceitação do perdão e a reorientação da vida.

Devido à sua natureza cruciforme, esta graça está em expressa contraposição à graça barata. “Graça barata é a graça sem discipulado, a graça sem a cruz, a graça sem Jesus Cristo vivo, encarnado” (BONHOEFFER, 2004, p. 10). É um tipo de graça formal em que a pessoa conhece a obra de Cristo em termos doutrinários ou como sistema eclesiástico, mas não é transformado por ela. Há uma mera conscientização do bem, mas não sua vivência. Há um assentimento intelectual quanto ao que é correto, mas isso não impacta o modo de ser e viver da pessoa. “A graça barata é, por isso, uma negação da Palavra viva de Deus, negação do Verbo de Deus” (BONHOEFFER, 2004, p. 9).

Relacionado de forma ambígua à graça barata está a ocorrência contemporânea que este estudo se propõe a chamar de “domesticação da cruz”. A domesticação é o fenômeno – consciente ou inconsciente, proposital ou não proposital – de atenuação, indiferença ou mesmo eliminação da radicalidade de um discurso ou ato, o que impede sua adequada compreensão e resposta por parte de quem os percebe. No caso da cruz, sua domesticação rouba as forças de suas reivindicações, convertendo-a em um símbolo meramente histórico ou místico, cujo evento nela realizado não projeta efeitos “radicais” na presente vida do cristão. É como se, da páscoa, Jesus tivesse passado à ressurreição, sem enfrentar os horrores, sofrimentos e desonra da cruz. Seu escândalo se perde em meio à glória da ressurreição, numa estranha tentativa de esvaziar aquele majestoso evento da ignominiosa cruz que o antecedeu. Nesse cenário, opta-se pela vivência religiosa acomodada a um tipo de “mundanidade cristã”.

Embora em suas reflexões Bonhoeffer não tenha utilizado a expressão “domesticação da cruz”, as implicações desse fenômeno podem ser encontradas nas críticas por ele feitas quanto a acomodação do cristianismo à graça barata. E ante a articulação por ele feita com o trinômio graça-cruz-discipulado, é possível notar nas entrelinhas de seus escritos a menção de duas perspectivas cristológicas relacionadas à cruz. A cristologia da cruz e o Cristo da cruz vazia. A oposição de ambas fica evidente nos distintos modos de vida adotados pelos cristãos em seu cotidiano. Quando movidos pela graça preciosa, o escândalo da cruz se mantém expressivo como lembrete do discipulado comprometido com a expiação e o exemplo do Cristo crucificado. Quando, porém, movidos pela graça barata, ignora-se ou atenua-se o escândalo nela expresso – numa espécie de domesticação da cruz – cujo resultado é um “discipulado” nominal, não condizente com o exemplo do crucificado. Essa dualidade antagônica pode ser assim pensada:



A contraposição dessas perspectivas põe em evidência que não é possível haver composição ou assimilação entre elas. Elas representam modos de vida que não se correspondem e não se compatibilizam. Daí a radicalidade desta leitura. Bonhoeffer aponta como caminho cristão a cristologia da cruz em detrimento da perspectiva da cruz vazia. E ao mostrar o impacto de tal cristologia na vida cristã, destaca duas denúncias que ela inevitavelmente expressa. A primeira delas é a denúncia da injustiça enquanto modo de vida.

3. A Cruz denuncia a injustiça enquanto opção/modo de vida

Na teologia de Bonhoeffer, a cristologia da cruz denuncia expressamente toda e qualquer forma de injustiça. Nessa perspectiva, a justiça não é uma noção abstrata ou utópica. Justiça se concretiza a partir do conhecimento de Cristo e na comunhão de fé permanente com ele. O seguimento discipular do crucificado é o caminho da justiça. A injustiça, por seu turno, decorre do desconhecimento e afastamento de Cristo e sua cruz. Nesse prisma, a fé cristã não é um mero assentimento intelectual. É o caminhar em Cristo. Isso implica em “união exclusiva com Cristo”, no sentido de se pautar pelos princípios de misericórdia e justiça por ele exemplificados. Inclui o olhar ao outro de forma holística, pois “esta compreensão de fé como um modo de ser que define nossa identidade humana holisticamente como nova criação constitui o coração da Cristologia hermenêutica de Bonhoeffer” (ZIMMERMANN, 2012, p. 770). Tal vivência em comprometimento com Cristo rejeita a injustiça e isso faz com que seu resultado seja o sofrimento por “pertencermos a Cristo”. Nesse tocante, “a cruz não é sofrimento casual, mas sofrimento necessário” (BONHOEFFER, 2004, p. 46).

Assim pensada, a cruz denuncia a acomodação do indivíduo ao pecado. O pecado, reconhecido como postura contrária à justiça, é tão concreto quanto aquela embora sua natureza seja de afronta ao reino de Deus. Pecado, portanto, é toda forma de injustiça, seja pensada, falada ou praticada em desfavor de Deus, de si próprio e/ou de outros. É toda forma de ilusão, “que merece

ser odiada por nos ocultar a verdade” (BONHOEFFER, 2004, p. 53). É no sentido de rejeição ao pecado que Bonhoeffer exorta a uma postura contrária à injustiça. Menciona que “quem não quiser tomar sobre si a cruz, quem não quiser expor sua vida ao sofrimento e à rejeição por parte dos seres humanos, perde a comunhão com Cristo e não é seu discípulo. Quem, porém, perder a sua vida no discipulado, no carregar da cruz, tornará a encontrá-la no próprio discipulado, na comunhão da cruz com Cristo” (BONHOEFFER, 2004, p. 48).

Essa comunhão corrige a visão de mundo da pessoa. Faz com que sua “percepção de generosidade, humanidade, justiça e misericórdia se torne mais clara, mais livre, menos corruptível”, conscientizando de que “devemos fazer justiça à vida em todas as suas dimensões (BONHOEFFER, 1972, p. 17). E tendo corrigido e ampliado sua visão de mundo, o crucificado a responsabiliza por um modo justo de vida em comunidade. E assim tira os cristãos de uma postura de meros espectadores, impelindo-nos à “ação e à compaixão” (BONHOEFFER, 1972, p. 28). Leva-os a entender que “a justiça dos discípulos é a justiça sob a cruz. É a justiça dos pobres e tentados, dos famintos e dos mansos, dos amantes da paz, dos perseguidos por causa do chamado, a justiça visível. [...] A justiça de Cristo não deve ser apenas objeto de doutrina, mas deve ser posta em prática” (BONHOEFFER, 2004, p. 74). Nesse contexto mais holístico de justiça, para Bonhoeffer “viver para os outros significa não só viver por atos de caridade, mas também um comprometimento de cada pessoa na defesa da justiça e do direito, em favor de mudanças sociais” (RUTHES, 2016, p. 101).

Desta forma, a injustiça é denunciada pela cruz de Cristo enquanto opção e/ou modo de vida impróprio aos humanos, reconhecendo-se como desdobramento disso a denúncia à indiferença que também se apresenta como obstáculo à “socialidade humana” (GREEN, 1999).

4. A Cruz denuncia a indiferença entre os humanos

Além de denunciar a injustiça a cruz também denuncia a indiferença nas relações. E faz isso de maneira incomparável. Na cristologia da cruz se reconhece o amor do crucificado estendido para se empatizar com a humanidade caída que o estava crucificando. Mesmo nos piores e mais angustiantes momentos de seu sofrimento na cruz, Jesus se sensibiliza com sua frágil e sofredora mãe, com um ladrão confessadamente culpado, e com os estranhos representantes da religião e do estado que conjuntamente o supliciavam. Ali estava representada a humanidade: a família, a sociedade, a igreja e os poderes dominantes. Jesus cuida da família, aceita e perdoa parte da sociedade, e interpela com sua atuação os poderes opressores – religiosos e estatais – de seu tempo ao diagnosticar a absoluta ignorância de seus representantes.

Nessa dimensão, a cruz denuncia a rejeição entre os seres humanos. Até mesmo a indiferença supostamente motivada, por muitos considerada “justa”, se torna ilegítima diante da sensibilidade impactante do crucificado. Mesmo estando na antessala da morte, injustamente tratado

como “maldito”, o crucificado ensina que a indiferença não se justifica sequer ante as agruras da própria morte. Fica claro que nenhum condicionamento, interno ou externo, pode legitimamente justificar a indiferença que desumaniza a imagem de Deus no ser humano. Quem estava junto à cruz percebeu isso. A representante da família (Maria) recebeu João em sua casa, como se fosse seu filho. Como representante da nova igreja, João passou a cuidar da mãe de Jesus. Um dos representantes da sociedade (Ladrão) recebeu o reino de Deus em seu coração. E um dos representantes do império (o Centurião) reconheceu que Jesus era, verdadeiramente, o Filho de Deus.

Na cruz Jesus desqualifica qualquer desculpa humana para os pecados da indiferença, da rejeição, do ódio. E mais do que isso. Ali, “na comunhão com o Encarnado, nos é restituída nossa verdadeira natureza humana. Somos, assim, arrancados do isolamento gerado pelo pecado e devolvidos à humanidade toda” (BONHOEFFER, 2004, p. 201). Ainda que a humanidade nos machuque e por vezes nos negue o lugar que temos nela, é em meio a ela que devemos viver o discipulado de Cristo. Não há justificativa para postura escapista ou ilusória. “Mera expectativa passiva e assistência indiferente não são atitudes cristãs” (BONHOEFFER, 1972, p. 14). O discipulado é calçar as sandálias de Jesus e caminhar em meio à humanidade e suas contingências. É dessa forma que “o Encarnado faz de seus discípulos irmãos de todos os seres humanos” (BONHOEFFER, 2004, p. 201). Como, então, vivenciar de forma discipular, esse “caminho humano entrecruzado” em nossos dias?

Para Bonhoeffer, há três passos que se combinam no serviço cristão fraternal prestado à humanidade: o primeiro é ouvir paciente e atenciosamente, pois “quem não sabe ouvir põe longo tempo e com paciência, jamais se comunicará de fato com seu interlocutor e nunca o entenderá, e por fim nem sequer se dará conta disso” (BONHOEFFER, 1997, p. 76). O segundo é servir de maneira prática, dedicando-se ao serviço em favor do outro nas pequenas e nas grandes coisas, pois “faz parte da escola da humildade não poupar nossas mãos quando se trata de prestar serviço” de amor e de misericórdia (BONHOEFFER, 1997, p. 77). E o terceiro é carregar o outro juntamente com o peso de seu fardo. Esse passo é algo ainda mais além do ouvir e servir. Significa aceitar, perdoar, suportar o outro, de fato empatizando-se com sua condição e o seu sofrimento. “Levar o fardo do outro significa aqui suportar a realidade do outro em sua condição de criatura, aceita-la, e, sofrendo-a, chegar ao ponto de alegrar-se com ela” (BONHOEFFER, 1997, p. 79). É não apenas ouvir e ajudar aquele de quem se discorda, mas tê-lo em perdão e convívio fraterno a despeito da discordância.

Logicamente essas atitudes são contrárias ao ímpeto de injustiça e indiferença existente no coração dos humanos, mas, para Bonhoeffer, não há outro caminho no seguimento do crucificado. Mas não há outro modo de existência que seja cristão em sua essência. Para isso, “quem quiser servir ao irmão na comunidade deverá descer às profundezas da humildade” (BONHOEFFER, 1997, p. 75). Ao servir não se envergonha de tal submissão e “prefere ficar embaixo, junto com os miseráveis e os pequenos, pois foi lá que Deus o encontrou” (BONHOEFFER, 1997, p. 73). A jornada do discipulado cristão passa, necessariamente, por este caminho. “Ser cristão

consiste em levar fardos” (BONHOEFFER, 2004, p. 49). É também abrir mão do jugo egoísta de si mesmo e dedicar-se em amor à minoração das misérias e desespero dos outros. Algo que só é possível porque “Cristo é o mediador, e somente através dele é que há caminho para o próximo” (BONHOEFFER, 2004, p. 54). Por isso, como visto, longe de ser meramente teórico, o discipulado é um princípio proativo, um modo de ser que expressa a cidadania do reino de Deus.

5. A Cruz pronuncia a cidadania do reino de Deus

Para Bonhoeffer, “os cristãos são, ao mesmo tempo, cidadãos; e os cidadãos, por sua vez, crentes ou não, estão, ao mesmo tempo, sobre a reivindicação de Jesus Cristo” (BONHOEFFER, 2009, p. 211). A seu ver, portanto, “se existe alguma discussão entre os cristãos sobre a ética, o ponto de partida deve ser as implicações de Jesus Cristo para a vida diária” (WATSON, 2011, p. 20). Ao denunciar práticas impróprias, tais como a injustiça e a indiferença, a cruz o faz mediante a pronúncia da cidadania reino de Deus como a condição possível de existência aos humanos. Em face da emblemática trajetória de desumanização à qual têm estado sujeitos, ante a cruz os humanos podem optar por um modo de vida mais apropriado, no qual a ambiguidade entre as desilusões pessimistas e as ilusões utópicas dá lugar à perspectiva esperançosa e factível da ética do reino de Deus (MOBERLY, 2009).

Essa ética não se limita ao “fenômeno ético, o dever em seus aspectos objetivo e subjetivo” (BONHOEFFER, 2009, p. 168). Ela coloca como indissociáveis o ser e o dever, e os significa na pessoa do Crucificado, se tornando assim o retrato do modo de vida pautado pelo discipulado da cruz (WATSON, 2011). Em sua busca de sentido para tal ética, Bonhoeffer se vale de Agostinho. Com isso, “na sua consideração da relação intrínseca entre o eu e a sociedade, a oração e ação, espiritualidade e justiça, ele lembra a afirmação agostiniana de que a busca da santidade, a educação do desejo, a busca de amar o que é verdadeiramente amável, envolve *paideia* através de práticas morais e espirituais que distinguem os cidadãos da Cidade de Deus da cidade terrena” (WANNENWETSCH, 2009, p. 24).

Não se trata, segundo Bonhoeffer, de escapar do mundo, ignorá-lo ou atenuar suas ambiguidades, mas antes de enxergar a falência dos ídolos do mundo que são contrários à Cristo e à ética de seu reino. A primeira reivindicação desta ética é que Cristo seja reconhecido como mediador das relações, possibilitando que elas ocorram segundo os valores de sua justiça. É reconhecer que ele “não se coloca apenas entre mim e Deus, mas está igualmente entre mim e o mundo, entre mim e os outros seres humanos e as coisas” (BONHOEFFER, 2004, p. 52). Essa perspectiva confronta a tendência (pós) moderna de reduzir Cristo a um mero personagem histórico, bem como afronta a reação extremada mais comum a isso que o projeta como um personagem místico sem impacto na realidade histórica em que vivemos. Ainda que não enfrente questões macro hermenêuticas importantes, propõe o Cristo histórico como existindo e atuando além da

cruz e da ressurreição, reconhecendo-o como o crucificado e ressurreto cuja atuação possibilita que o Espírito Santo restaure a imagem de Deus nos seus discípulos, fazendo-os participantes da ética do reino.

Sabemos, é verdade, que as marcas do sofrimento, as chagas da cruz, são as marcas da graça no corpo do Cristo ressurreto e glorificado, que a imagem do Crucificado vive na glória do eterno Sumo Sacerdote, que no céu intercede por nós diante do Pai. Da forma de servo de Jesus, ressuscitou, na Páscoa, um novo corpo em forma e glória celestial. Quem quiser, de acordo com a promessa de Deus, compartilhar da glória e da magnificência de Jesus deve, anteriormente, ter assumido a imagem do servo de Deus obediente e sofredor na cruz. Quem quiser ser portador da imagem glorificada de Cristo deve antes ter sido portador da imagem do Crucificado rejeitada no mundo. Ninguém reencontrará a imagem de Deus perdida a não ser na participação na forma do Jesus Cristo encarnado e crucificado. Deus tem agrado somente nesta imagem. Somente quem se encontra na conformidade dessa imagem vive sob a benevolência de Deus. (BONHOEFFER, 2004, p. 201).

O discípulo de Cristo é assim portador da imagem do Crucificado rejeitada no mundo. O Filho de Deus foi rejeitado por ter assumido a forma de servo, resultando na encarnação, sofrimento e morte sem honra diante dos homens. Mas a conformidade a esta imagem, que traz consigo o escândalo da vida de autonegação, obediência a Deus e serviço ao próximo, é que identifica o discípulo e protesta ao mundo a ética do reino. Tal imagem não pode ser mascarada ou desfigurada, pois sua expressão é a marca natural do discipulado. Para Bonhoeffer, “esta é a outra possibilidade de ser indivíduo, de ser discípulo de Cristo no seio da comunidade, no meio do povo, na casa paterna, no contato com os bens e a propriedade” (2004, p. 55-56). A ética do reino, portanto, não está confinada aos limites da igreja. Ela é vista nos quatro mandatos da vida: “o trabalho, o matrimônio, a autoridade, a igreja” (BONHOEFFER, 2009, p. 132). Por isso, até mesmo “a profissão secular do cristão tem sua justificação apenas no fato de nela o protesto contra o mundo atingir sua máxima intensidade” (BONHOEFFER, 2004, p. 14).

O que mais caracteriza esta ética do reino no mundo? O viver responsável em liberdade. O discípulo de Cristo entende a liberdade à luz da “criaturidade humana”. Percebe que, como portador da imagem de Deus, os seres humanos precisam vivenciar a liberdade enquanto criaturas relacionáveis com Deus, com as demais criaturas e com toda a criação. Essa é uma relação consciente que se realiza em total “responsabilidade” (BONHOEFFER, 2009, p. 143). Nesse sentido, “não há um ‘ser livre de’ sem um ‘ser livre para’ [ou em favor de]”. Em outras palavras, “a liberdade não pode ser definida de outra forma, senão simplesmente em termos da existência de seres humanos [...], uns com os outros e dependentes um do outro”. (BONHOEFFER, 2004a, p. 64, 67). Portanto, para Bonhoeffer, “uma das formas de viver em um mundo tornado adulto, conseqüentemente a-religioso, é a participação no mesmo em todas as perspectivas possíveis e em prol dos outros” (RUTHES, 2016, p. 101).

Entretanto, os humanos têm falhado em se relacionar com Deus, uns com os outros e com

a criação por ignorarem essa condição de existência em “criaturidade”. Tal condição reivindica a cidadania do reino de Deus neste mundo. Estabelece uma ética de serviço a Deus por meio do cuidado mútuo entre humanos e de seu domínio respeitoso da criação. Protesta que toda forma de auto sublimação esvazia o humano de Cristo e com isso lhe rouba sua criaturidade. Quando o indivíduo ignora a criaturidade, faz mal a si mesmo e aos outros, não importando-se também com a “naturalidade” da criação. É assim que, “sem Deus, sem seus irmãos e irmãs, os seres humanos perdem a terra” (BONHOEFFER, 2004a, p. 67).

A ruptura com Deus leva à ruptura da criaturidade que carrega sua imagem. Não mais conhecendo a si mesmo nessa condição, os humanos não mais se valorizam e se respeitam, agressão esta que se desdobra também para com a criação. Nessa condição, Bonhoeffer lembra que a “a razão pela qual nós falhamos em governar, no entanto, é porque nós não conhecemos o mundo como criação de Deus e não aceitamos o domínio que temos como dado por Deus, mas nos apoderamos dele por nós mesmos” (BONHOEFFER, 2004a, p. 67). Ao invés de servir a Deus no mundo, servindo aos homens e à criação de forma responsável, nos servimos das pessoas e da criação de forma indiferente à criaturidade que nos é comum. E “onde o ser humano se torna objeto, mercadoria, máquina, onde as estruturas são destruídas arbitrariamente, onde não se distingue mais entre ‘bom’ e ‘mau’, ali se coloca, além da pecaminosidade e da perdição geral do mundo, mais um obstáculo à aceitação de Cristo. Ali o mundo se autodestrói e ameaça tornar-se seriamente diabólico” (BONHOEFFER, 2009, p. 90).

Esse estrago feito pelo pecado é confrontado pela cristologia da cruz. Por meio dela, o crucificado reclama de seus seguidores o comprometimento incondicional com a ética do reino. Esse modo de vida relacional e respeitoso com Deus, suas criaturas e sua criação, qualifica o viver cristão como discipulado. Essa, segundo Bonhoeffer, é uma realidade escandalosa que demanda uma resposta dos cristãos. A forma como essas realidades são articuladas pode ser visualizada da seguinte forma:

A Cristologia e Discipulado da Cruz			
A Cristologia da Cruz (o escândalo)	“E começou ele a ensinar-lhes que era necessário que o Filho do Homem sofresse muitas coisas, fosse rejeitado [...], fosse morto e que, depois de três dias ressuscitasse”. (Mc 8:31)	“...começou a sentir-se tomado de pavor e de angústia. E lhes disse: a minha alma está profundamente triste até a morte... E dizia: Aba, Pai, tudo te é possível; passa de mim este cálice; contudo, não seja o que eu quero, e sim o que tu queres”. (Mc 14:36)	“À hora nona, clamou Jesus em alta voz: Eloí, Eloí, lama sabactâni? Que quer dizer: Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste? ... Mas Jesus, dando um grande brado, expirou. (Mc 15:34, 37)

O Discipulado da Cruz (o caminho)	“Se alguém quer vir após mim, a si mesmo se negue, tome a sua cruz e siga-me”. (Mc 8:34)	“Quem quiser salvar a sua vida perdê-la-á; e quem perder a vida por causa de mim e do Evangelho salva-la-á”. (Mc 8:35)	“Porque qualquer que, nesta geração adúltera e pecadora, se envergonhar de mim e das minhas palavras, também o Filho do Homem se envergonhará dele, quando vier na glória de seu Pai com os santos anjos”. (Mc 8:38)
A Resposta ao Chamado da Cruz (a vida confessante)	“O ser humano que foi chamado larga tudo quanto tem, não para fazer algo que tenha valor especial, mas simplesmente por causa daquele chamado, porque, de outro modo, não pode seguir os passos de Jesus. [...] O chamado ao discipulado é, portanto, comprometimento exclusivo com a pessoa de Jesus Cristo”. (BONHOEFFER, 2004, p. 21)	“O discípulo é arrancado de sua relativa segurança de vida e lançado à incerteza completa (i.é, na verdade, para a absoluta segurança e proteção da comunhão com Jesus); de uma situação previsível e calculável (i.é, na verdade, de um situação totalmente imprevisível) para dentro do imprevisível e fortuito (na verdade, para dentro do único que é necessário e previsível); do domínio das possibilidades finitas (i.é, na realidade infinitas) para o domínio das possibilidades infinitas (i.é, na verdade para a realidade libertadora)”. (BONHOEFFER, 2004, p. 21)	“O desobediente não pode crer; somente o obediente é que crê. É assim que o chamado gracioso de Jesus Cristo ao discipulado se transforma em dura lei: Faze isto! Deixa aquilo!” (BONHOEFFER, 2004, p. 28) “Vida cristã é vida com Jesus Cristo encarnado, crucificado e ressuscitado, cuja palavra como totalidade se encontra conosco no Evangelho da justificação do pecador pela graça. Vida cristã significa ser gente no poder da encarnação, significa estar julgado e perdoado no poder da cruz, significa viver uma nova vida no poder da ressurreição” (BONHOEFFER, 2009, p. 86)
Funções	Anúncio	Denúncia(s)	Pronúncia

Frente ao anúncio, denúncia(s) e pronúncia sinalizados com profundidade em sua cristologia da cruz, em sua veia pastoral Bonhoeffer diagnostica a triste situação das comunidades cristãs de seu tempo: “Um cristianismo que não vinha mais tomando o discipulado a sério, que transformara o Evangelho no consolo da graça barata e para o qual a existência natural e a existência cristã estavam inseparavelmente misturadas, tal cristianismo tinha que considerar a cruz uma desventura diária, uma tribulação e angústia de nossa vida natural. Esqueceu-se que cruz significa sempre também rejeição, que o opróbrio do sofrimento é inerente à cruz. Ser rejeitado no sofrimento, desprezado e abandonado pelos seres humanos, como se lamenta tanto o Salmista, eis a característica essencial do sofrimento da cruz que já não é compreensível a uma cristandade incapaz de distinguir entre a existência civil e a existência cristã” (BONHOEFFER, 2004, p. 46).

São muitas as propostas de leitura e apropriação dessa crítica para os dias de hoje (ER-

TIS-KOJIMA, 198; JENKINS; MCBRIDE, 2010). Embora não se concorde com todas elas, há que se reconhecer que esse veemente protesto de Bonhoeffer – contra as formas de cristianismo que não tomavam o discipulado a sério em seus dias –, se mostra ainda pertinente, na medida em que denuncia as tentativas de se manter maneiras profanas e levianas de seguimento de Cristo como vem ocorrendo na América Latina. Suas ponderações fornecem importantes aportes críticos em resposta ao crescente fenômeno de domesticação da cruz, notadamente percebido nos meios protestante e evangélico brasileiro. Ajuda a notar as mais evidentes inferências da pronúncia da cruz, dentre elas:

- A cruz pronuncia como falsas as noções do Cristo reduzido a um mero personagem histórico e do Cristo projetado como um personagem místico. Declara-o como o encarnado, morto e ressurreto, que após sua ascensão foi glorificado em sua humanidade, portando ainda as marcas de sua encarnação. No sacrifício expiatório da cruz atuou em favor de que tenhamos, nele, uma vida crucificada, o que inclui a reconciliação com Deus e uns com os outros. Assim, “ele é o centro e a força da Bíblia, da igreja, da teologia, mas também da humanidade, da razão, do direito, da cultura” (BONHOEFFER, 2009, p. 39-40).
- À luz desta realidade, a cruz pronuncia também a gravidade e profundidade do pecado que causa sofrimento e morte, tornando as pessoas injustas e indiferentes à Deus, umas com as outras e em relação à criação. “Sem a pregação da cruz de Cristo, ou mesmo contra ela, não há noção da impiedade do mundo e de seu abandono por Deus” (BONHOEFFER, 2009, p. 187). Reivindica que o seguimento do crucificado implica no discipulado cuja ética do reino é um modo de vida contrário ao mal e suas formas sutis de ressignificação, inclusive no mundo religioso. Para alguns autores, isso implica em diferentes tipos de responsabilidades em comunidade, tais como: responsabilidade econômica, política, legal e moral (ULSHÖFER, 2012, p. 122).
- Entretanto, a cruz pronuncia que “é da essência do mandato divino que ordene e corrija a seu modo as estruturas de poder na terra” (BONHOEFFER, 2009, p. 182). Entretanto, “nem o mundo e nem o Estado prestam suficiente e séria atenção à Palavra da Igreja”. Contudo, a igreja tem uma palavra a ser dada ao mundo. “O correto ponto de partida da Palavra da Igreja ao mundo é a Palavra de Deus ao mundo, a qual é sempre proclamada como Lei e Evangelho” e por isso “a igreja pode repreender políticas públicas em desacordo com o Evangelho e a Lei podendo oferecer sua proposta alternativa como palavra de conselho”. Nesse sentido, “a Palavra dada na Escritura não é solução (*Lösung*) mas redenção (*Erlösung*) para o mundo”. (PLANT, 2014, p. 288, 290, 291).
- Nesse sentido, por um lado, a cruz pronuncia como espúria a pretensão e/ou existência de impérios religiosos, “estruturas mundanas” que estabelecem um “senhorio alienígena” da fé (BONHOEFFER, 2009, p. 188-189). Descortina a falsidade de sistemas que se sustentam da mercantilização da fé, numa “cultura capitalista de consumo que tem transformado o crente em um cliente, a igreja em um fornecedor, e o produto a ser consumido é a fé” (LIMA, 2014, p. 81). Em Cristo, a igreja é sempre a igreja crucificada. Seu seguimento ao crucificado implica em esvaziamento, autossacrifício em favor do evangelho como resposta às necessidades humanas, agindo em simplicidade e honestidade no trato com os recursos (sejam estes humanos, financeiros ou de outras naturezas). O acúmulo de bens, a suntuosidade, a comodidade, o flerte com os poderes político e econômico com o objetivo de empoderamento, não caberiam em tal agenda eclesial.

- Por outro lado, a cruz pronuncia como vergonhosa a apropriação do discurso religioso para fins políticos e econômicos manipuladores, opressores e destruidores do ser humano e mitigadores de sua apropriada ambiência vivencial. Desmascara como indevidas as tentativas de legitimação religiosa de iniciativas e práticas essencialmente desumanizadoras. Protesta que “o ser humano é um todo indivisível, não só como indivíduo em sua pessoa e obra, mas também como membro da coletividade dos seres humanos e das criaturas na qual está inserido” (BONHOEFFER, 2009, p. 124). E assim a cruz recusa-se a cancelar qualquer tentativa humana ou institucional de esvaziar o ser humano de sua “criaturidade” e a criação de sua “naturalidade”.
- Por fim, a cruz pronuncia como indevidas as categorizações e exclusões que impedem ou obstam a restauração da *imago Dei* nos humanos, mundanizam a comunidade cristã e fragmentam a vivência em sociedade. “Toda comunhão cristã deve saber que não apenas os fracos necessitam dos fortes, mas que também os fortes necessitam dos fracos. A exclusão dos fracos é a morte da comunidade” (BONHOEFFER, 1997, p. 73). São, portanto, impróprias as posturas de indiferença, desprezo ou ódio entre os humanos.

Na perspectiva de Bonhoeffer, tais pronúncias desafiam os discípulos cristãos a viverem e proclamarem a ética do reino. A igreja não pode ser a igreja do gueto, nem a igreja do mundo, mas a igreja de Cristo no mundo. “Uma igreja que mantém o delicado equilíbrio entre solidariedade e silêncio, entre a busca por justiça e a necessidade orar” (CAREL, 2016, p. 29). Mas que não se exima ao compromisso público, pois “o Evangelho não será sectarismo clandestino, e, sim, pregação pública” (BONHOEFFER, 2004, p. 136). Pregaçã que ecoe o anúncio, as denúncias e a pronúncia da cruz, testificando que “a humanidade só adquire sua verdadeira forma na cruz de Cristo” (BONHOEFFER, 2009, p. 53). Tal protesto do crucificado precisa ser ouvido não apenas nas igrejas, mas, a partir delas, precisa encontrar espaço de reflexão em lugares públicos onde a vida também acontece. Ali as marcas da cruz precisam lembrar à humanidade sua urgente necessidade de redenção, anunciando-lhe para isso o caminho do discipulado cristão.

6. Resumo

Este breve estudo buscou apresentar, de forma sucinta, a centralidade da cristologia da cruz e sua correspondente teologia do discipulado no pensamento cruciforme de Bonhoeffer. Ainda que não se concorde com todos os termos macro hermenêuticos que embasam tal perspectiva, como é o caso da limitação da expiação ao evento da cruz, há que se reconhecer que sua ênfase na cristologia da cruz se mostra ainda uma crítica pertinente ao notório e crescente fenômeno de acomodação ao mal, observado na mentalidade cristã contemporânea. Algumas teologias e práticas, inclusive protestantes e evangélicas, evidenciam isso ao se adaptarem com muita conveniência às ideologias políticas e de mercado em suas reconfigurações místicas emergentes neste início de terceiro milênio.

A fim de se recordar os termos do protesto de Bonhoeffer ao fenômeno análogo de seus

dias, foi destacada sua premissa de que mesmo depois de ressuscitado, Cristo continua sendo “o crucificado”. A ressurreição, ascensão e glorificação, por mais gloriosas que sejam, não puderam esconder as marcas do sacrifício expiatório feito na escandalosa cruz. Em sua glória, o ressurreto carregará para sempre as marcas do crucificado, anunciando a todos que não há glória sem cruz, não há regozijo sem sacrifício, não há pertencimento sem entrega. A cruz de Cristo, portanto, é um chamado ao discipulado, que por sua vez “é a ação concreta e simples na fé na justiça de Cristo” (BONHOEFFER, 2004, p. 74).

Nesse sentido, o seguimento discipular será sempre um caminho de comunhão, protesto e sofrimento. Comunhão porque “todos entram sozinhos no discipulado, mas ninguém fica sozinho nele” (BONHOEFFER, 2004, p. 57). Protesto porque o modo de vida do discípulo é, em si mesmo, um contraponto a tudo o que é incompatível com a cristocentricidade da vida e a resultante criaturidade do ser humano. E sofrimento porque tal modo de existência levanta oposição e exige resistência do discípulo. Portanto, tal caminhar com Cristo produz obediência a Deus, serviço de amor aos humanos, o que implica também no respeito à criação. Mas o preço é alto, e exige também do discípulo que este carregue sua própria cruz no seguimento do crucificado (LIMA, 2014). Tudo isso está significado na simbologia da cruz, quando vista com as lentes do pensamento cruciforme de Bonhoeffer enquanto um chamado ao discipulado do Cristo.

Contudo, no tocante à cruz, há que se concordar que “o símbolo e a imagem se tornaram em fator de ocultamento. O escândalo foi desfeito, há rosas demais” (WESTHELLE, 2018, p. 18), denunciando-se assim a incapacidade de muitos em reconhecer a realidade tal como ela é, seja quanto à cruz, seja quanto ao mal por ela denunciado. Nesse cenário se levanta o protesto contra o que se chamou neste estudo de domesticação da cruz, sendo este o fenômeno de esvaziamento de sua radicalidade e estranheza por parte de um mundo acomodado à injustiça enquanto expressão de um modo de vida que insiste em tomar como normal a vivência do mal. É este um desdenho do crucificado, pois como já lembrado, “ultraje maior que o da própria cruz de Cristo é roubar-lhe o escândalo, desatando assim o nó de nossa perplexidade frente às cruzes cotidianas” (WESTHELLE, 2018, p. 40). Entretanto, “não basta tirar as rosas que encobrem a cruz, é preciso recobrar o espanto, a indignação e toda a paixão” (WESTHELLE, 2018, p. 42).

Para isso, Cristo precisa ser visto em sua centralidade, o pecado – incluindo-se a injustiça e indiferença – precisa ser visto em sua malignidade, e o modo de vida dos humanos precisa ser vivenciado à luz da ética do reino. Nessa ética, o ser humano é visto de forma holística. Isso inclui o reconhecimento de suas necessidades e também a forma como elas são significadas e respondidas no próprio Cristo. É nesse sentido que “temos de nos examinar se não estamos vendo o irmão apenas em sua dignidade humana, a qual não temos coragem de tocar, e esquecemos assim o mais importante: que também ele, por mais idoso, superior e importante que seja, é uma pessoa igual a nós, que como pecador clama pela graça de Deus, que tem suas grandes necessidades como nós, que precisa de ajuda, consolo e perdão assim como nós” (BONHOEFFER, 1997, p. 82).

Entretanto, é necessário também atentar para a “periferia da igreja”, que segundo Bonhoeffer é “o lugar no qual se mantém viva a consciência da preciosidade da graça, e de que esta encerra em si o discipulado” (BONHOEFFER, 2004, p. 12). Com isso lembrando que, “ao seguir a Cristo, sob a cruz, a Igreja de Jesus Cristo representa o mundo perante Deus”, sofrendo os sofrimentos do mundo, ao mesmo tempo em que se torna as mãos de Deus ao mundo, buscando de todas as formas possíveis aliviar tal sofrimento, “sabendo-se, por sua vez, suportada por Cristo” (BONHOEFFER, 2004, p. 49). Tal postura é “evidência inequívoca de que a igreja não perdeu completamente sua voz contra a flagrante injustiça” (METAXAS, 2010, p. 448).

Talvez seja no exemplo da simplicidade, devoção e obediência prática, de pessoas que assim vivem em amor e serviço a Deus e ao próximo, que possamos ver, junto a nós, o protesto da cruz que chama o cristianismo acomodado e superficial ao discipulado. Protesto que precisa ser feito em palavras e, se necessário for, em palavras firmes, pois, “nada pode ser mais cruel do que a brandura que relega o outro a seu pecado” (BONHOEFFER, 2004, p. 136). É em atitude comprometida com a cruz e mediante um viver protestante contra os pecados da injustiça e indiferença, que todos são chamados a “se tornarem membros da comunidade da cruz, provo do Mediador, provo sob a cruz” (BONHOEFFER, 2004, p. 57).

7. Bibliografia

BIBLYOGRAFY, BONHOEFFER: Primary Sources. About the Bonhoeffer Bibliography. In: The Burke Library at Union Theological Seminary / Columbia University. Disponível em <<https://library.columbia.edu/locations/burke/archives/bonhoeffer/about.html>> e <https://library.columbia.edu/content/dam/libraryweb/locations/burke/archives/bonhoeffer/primary_sources.pdf>. Acesso em 04.06.2019.

BONHOEFFER, Dietrich. Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1–3. (M. Rüter, I. Tödt, & J. W. de Gruchy, Eds., D. S. Bax, Trans.) (Vol. 3, p. 67). Minneapolis: Fortress Press, 2004a.

BONHOEFFER, Dietrich. Discipulado. Tradução de Ilson Kayser. 11ª Edição Revista. São Leopoldo: Sinodal 2004.

BONHOEFFER, Dietrich. Ética. Tradução de Helberto Michel. 10ª Edição. São Leopoldo: Sinodal 2009.

BONHOEFFER, Dietrich. Letters and Papers From Prison. The enlarged edition. Edited by Eberhard Bethge. New York, USA: Collier Books, 1972.

BONHOEFFER, Dietrich. Vida em Comunhão. Tradução de Ilson Kayser. 3ª Edição Revisada. São Leopoldo: Sinodal 1997.

CAREL, Anthonissen. Living through the fire: Bonhoeffer’s thoughts on a credible church for today. In: Stellenbosch Theological Journal, vol. 2, n. 2, p. 13–38, 2016. Disponível em <<http://www.scielo.org.za/pdf/stj/v2n2/03.pdf>>. Acessado em 23.05.2019.

CALDAS, Carlos. Anotações Sobre a Cristologia no Pensamento de Bonhoeffer. Revista *Pax Domini* da Faculdade Boas Novas. Vol. 1, p. 22-31, jun. 2015.

ERTIS-KOJIMA, Veronica. The Significance of Dietrich Bonhoeffer Today. Theses and Dissertations (Com-

prehensive), 1981. Wilfrid Laurier University, number 1415. Disponível em <<http://scholars.wlu.ca/etd/1415>>. Acessado em 23.05.2019.

GREEN, Clifford. Christus in Mundo, Christus pro Mundo. Bonhoeffer's Foundations for a New Christian Paradigm. In: Christiane Tietz / Jens Zimmermann (eds.). Bonhoeffer, Religion and Politics. 4th International Bonhoeffer Colloquium. International Bonhoeffer Interpretations

(IBI) – 4. Berlin, Germany: Peter Lang, 2012, p. 11-36.

GREEN, Clifford. Christian Sociality and Christian Community. In: John W. de Grunchy (ed.). The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999, p. 113-133.

JENKINS, Willis; MCBRIDE, Jennifer; Editors. Bonhoeffer and King: Their Legacies and Import for Christian Social. Minneapolis, USA: Fortress Press, 2010.

LIMA, Anderson. Experiência de Fé e o Seguimento de Cristo em Dietrich Bonhoeffer. Diss. (Mestrado em Teologia) – Fac. de Teologia, PUCRS. Orientador: Prof. Dr. Urbano Zilles. Porto Alegre, 2014.

MCCORMICK, Patricia. The Plot To Kill Hitler: Dietrich Bonhoeffer: Pastor, Spy, Unlikely Hero. New York, USA: HarperCollins Publishers, 2016.

METAXAS, Eric. Bonhoeffer – Pastor, Martyr, Prophet, Spy: A Righteous Gentile vs. The Third Reich. Dallas, TX, USA: Thomas Nelson, 2010.

MOBERLY, Jennifer Lynne. The Virtue of Bonhoeffer's Ethics: a study of Dietrich Bonhoeffer's Ethics in relation to virtue ethics. Durham theses, Durham University, 2009. Available at Durham E-Theses. Online: <<http://etheses.dur.ac.uk/89/>>. Acessado em 07.06.2019.

PLANT, Stephen J. Taking Stock of Bonhoeffer: Studies in Biblical Interpretations and Ethics. Trinity Hall, Cambridge, UK: Ashgate Publishing Company, 2014.

RENNAKER, Jacob. "The Cross: A Journey of Meaning," Selections from the Religious Education Student Symposium 2006 (Provo, UT, USA: Religious Studies Center, Brigham Young University, 2006), 87–100.

RUTHES, Vanessa Roberto Massambani. A Secularização e o Cristianismo A-Religioso em Dietrich Bonhoeffer como Proposta Dialógica entre Cultura e a Religiosidade. Revista Último Andar do Programa de Ciência da Religião da PUC São Paulo, nº 27, 2016, p. 93-103.

SANTOS, Felipe Eduardo Martins dos. Vida e Obra: Chaves Hermenêuticas Para Uma Leitura das Cartas da Prisão de Dietrich Bonhoeffer. In: Revista Diversidade Religiosa, João Pessoa, vol. 6, nº 2, p. 29-53, 2016.

ULSHÖFER, Gotlind. Bonhoeffer's Understanding of Reality, Responsibility, and Happiness as an Orientation for the Relationship between Politics and Economics in a Time of Change. In: Christiane Tietz / Jens Zimmermann (eds.). Bonhoeffer, Religion and Politics. 4th International Bonhoeffer Colloquium. International Bonhoeffer Interpretations (IBI) – 4. Berlin, Germany: Peter Lang, 2012, p. 115-132.

TAYLOR, Derek W. Reading Scripture in the Wake of Christ: The Church as a Hermeneutical Space. Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Theology in the Divinity School of Duke University, 2017.

WANNENWETSCH, Bernd. Who Am I? Bonhoeffer's Theology through his Poetry. New York, USA: T & T Clark, 2009.

WESTHUIZEN, H. van der. "Who Is Christ For Us Today?" Bonhoeffer's Question For The Church. In: Revista Acta Theologica of Department of Historical and Constructive Theology, University of the Free State, v. 37, nº 2, p. 143-167, 2017. Disponível em <DOI: <http://dx.doi.org/10.18820/23099089/actat.v37i2.9>>. Acesso em 12.06.2019.

WATSON, Brian K. The Political Theology of Dietrich Bonhoeffer And The Ethical Problem of Tyrannicide. A Thesis Submitted to the Graduate Faculty of the Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. The Department of Political Science, 2011. Disponível em <https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_theses/612>. Acessado em 23.05.2019.

WESTHELLE, Vítor. Através do tempo e do espaço: reflexões de uma teologia luterana de alma latino-americana. São Leopoldo, RS: Faculdades EST, 2018.

ZIMMERMANN, Jens. Reading The Book of The Church: Bonhoeffer's Christological hermeneutics. *In*: Modern Theology, Vol. 28:4, October 2012, p. 763-780. Trinity Western University, Canada.

A “religiosidade mínima brasileira” e a protestantização do adventismo: recepção de uma teologia complexa em terras tupiniquins

Fábio Augusto Darius¹
Jean Carlos Zukowski²

O presente *paper* intenciona apresentar de forma incipiente a intrínseca relação entre a construção do conceito de “religiosidade mínima brasileira” proposta pelo antropólogo André Droogers ainda nos anos 80 e surpreendentemente atual e a relação do brasileiro com a complexa teologia adventista do sétimo dia. Esta denominação, na concepção de Harold Bloom, pertence ao grupo que denominou de *American Originals*, ainda que, sob diversos aspectos destoe das premissas básicas de uma religião nacionalista, fato observável por Droogers. De todo modo, as particularidades intrínsecas da teologia adventista do sétimo dia a tornam, na visão religiosa multifacetada do brasileiro, uma religião de cunho protestante por seus característicos gerais – apesar de certa premissa denominacional discordar desta classificação – excluindo, mesmo entre a maioria dos seus membros, os aspectos distintivos que compõem a mensagem desta igreja. A partir dessa interação e mesmo fricção entre o adventismo percebido pelo brasileiro por um lado e sua concepção e teologia, por outro, o trabalho visa apresentar os aspectos distintivos dessa teologia e sua suposta relação com o protestantismo histórico à luz da leitura religiosa brasileira.

Palavras-chave: Religiosidade mínima brasileira; protestantismo; adventismo

Introdução

A Igreja Adventista do Sétimo Dia nasceu nos Estados Unidos, sob a forma de movimento, na primeira metade do século XIX a partir da ênfase na volta de Jesus, enquanto acontecimento físico, visível e literal em conformidade com o texto de Apocalipse, capítulo 1, verso 7. A denominação hoje situa-se dentre as que compõem o protestantismo histórico, mas não necessariamente esta conceituação constituiu um ponto pacífico mesmo entre os teólogos adventistas do sétimo dia. Fernando Canale, por exemplo, expoente teólogo argentino, é um dos que não con-

1 Doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, na área “Teologia e História”; (2014/1) e pesquisador de História da Igreja. Possui mestrado nessa mesma instituição (2010/1) e graduação em História pela Fundação Universidade Regional de Blumenau FURB (2006/2). Docente no Centro Universitário Adventista de São Paulo, campus Engenheiro Coelho, no Mestrado Profissional em Educação, Faculdade Adventista de Teologia (FAT) e Licenciatura em História. Contato: fabio.darius@unaspedu.br

2 Possui graduação em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (1988), mestrado em História do Adventismo - Andrews University (2003) e doutorado em Religião com ênfase em História do cristianismo - Andrews University (2009). Diploma reconhecido pela Escola Superior de Teologia, de São Leopoldo, RS (16/11/2011). Atualmente é dedicacao exclusiva do Centro Universitário Adventista de São Paulo. Contato: jean.zukowski@unaspedu.br

cordam com essa pressuposição ordinária, ao ver um papel profético inerente ao tempo do fim destinado a esta igreja. Enquanto, grosso modo, esta igreja de fato pode se encaixar em certos pressupostos notadamente protestantes, outras doutrinas ou crenças fundamentais, como se conhece o corpo doutrinário da denominação, simplesmente são *sui generis*.

Em realidade, trata-se de uma teologia complexa, contendo pontos que não convergem com outras denominações. Os teólogos adventistas do sétimo dia, em sua maioria, percebem a partir do estudo do Santuário, por exemplo, nuances que tornam a teologia adventista única, sem paralelos. A premissa profética desta igreja, baseada desde seus inícios no estudo profundo dos livros de Daniel e Apocalipse tornam mesmo certos crentes leigos, conhecedores de temas e textos complexos que são cotidianamente pregados naquelas igrejas. A denominação divulga em seus programas de rádio e televisão essa chamada “verdade presente”³ e muitos prosélitos são adicionados às fileiras denominacionais, quase sempre com estudos mais breves e sucintos que outrora. A secularização pode, em linhas gerais, explicar em parte este processo, que infelizmente não é exclusivo da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Em verdade há cristãos que ainda hoje consideram o secularismo necessariamente mal em si mesmo, enquanto outros tantos percebem nessas matizes novas possibilidades evangelísticas antes não percebidas. Além da secularização, talvez a “religiosidade mínima brasileira” possa surgir como uma provável causa desse fenômeno evidentemente brasileiro, ou seja, um adventismo que em certas situações pende para um evangelicalismo desprovido de pressupostos que ao longo da história sempre vicejaram o adventismo e, por outro lado, um adventismo ainda embebido do catolicismo que historicamente sempre constituiu o horizonte religioso brasileiro. Faz-se necessário, portanto, ainda que em linhas gerais perceber a religiosidade mínima e seus conceitos para uma conjectura contemporânea acerca da atual situação do adventismo no Brasil.

A Religiosidade Mínima Brasileira

O termo “religiosidade mínima brasileira” foi cunhado ainda em 1987 pelo professor holandês André Droogers, à época em estudos e atividades no Brasil. Entre 1980 e 1985 foi professor na Escola Superior de Teologia de São Leopoldo (Faculdades EST) e, segundo o próprio, percebeu esse característico tipicamente brasileiro ao chegar no país e, na tentativa de conhecer melhor a língua pátria, ler os jornais locais. Ali viu que em praticamente toda seção ou coluna, sobre o tema que fosse, a questão da religião aparecia de forma direta ou indireta, sob forma de expressões ou ditados. Sua “descoberta” valeu a publicação de um artigo precisamente com o título do termo que cunhou, mais de 30 anos atrás. Surpreendentemente ou não, o termo ainda pode ser utilizado e se mantém atual.

³ “Ao longo da história, Deus sempre teve um povo fiel com uma mensagem e uma missão específica. Essa mensagem é o que se conhece como “verdade presente”, a advertência de Deus com a relevância para o tempo em que as pessoas estão vivendo. A Bíblia e a história apresentam diversos casos que evidenciam e ajudam na compreensão deste conceito.” (RODRIGUES e CONCEIÇÃO, 2013, p. 2)

Droogers, em seu artigo, cita Rubem César Fernandes e Pedro Ribeiro de Oliveira, dentre outros, em suas percepções originais que tangem a expressão. Segundo ele a religiosidade mínima brasileira

trata-se de uma religiosidade que se manifesta publicamente em contextos seculares, que é veiculada pelos meios de comunicação de massa, mas também pela linguagem cotidiana. Ela faz parte da cultura brasileira. Existe no nível nacional e pode, inclusive, servir a fins nacionalistas. (DROOGERS, 1987, p. 65)

Segundo o autor, esta religiosidade expressa-se pelos meios de comunicação de massas, atendo-se ao que ele chamou de “mínimo denominador comum” das expressões religiosas diversas, ou seja, Deus e fé. Esta religiosidade mostra-se alimentada por aquilo que se conhece como “mercado religioso brasileiro” e essa “teologia” é geralmente expressa por personalidades públicas que representam estas denominações. Contudo, “mais do que um breviário de *elementos* religiosos, ela garante uma *postura* religiosa mínima, que pode ser complementada pelas religiões concretas” (DROOGERS, 1987, p. 65). Contudo, aqui parece surgir um problema: sem um substrato teológico contundente e necessário, como expressar determinada fé? Ora, um judeu tradicional segue uma série infundável de ritos e regras como uma bela demonstração física e palpável de sua fé. Ao ser reconhecido como judeu, ele exterioriza sua crença para muito além de sua crença em âmbito pessoal. Contudo, o que dizer no caso do evangélico ou católico brasileiro em geral? O que significa efetivamente vivenciar a fé em virtude da já propalada falta de substrato teológico mínimo? Afinal, a religiosidade mínima brasileira “não depende das religiões ou do Estado, e ainda que tenha funções legitimadoras na vida política, ela é mais do que a religião civil”. (DROOGERS, 1987, p. 68).

A religiosidade mínima brasileira em trata com Deus diretamente com Ele, sem intermediários e esse Deus resolve problemas concretos da vida, sendo soberano: qualquer decisão Dele, mesmo que contrária ao que se deseja e pede, de ser entendida como a melhor decisão possível. Assim sendo, Jesus é pouco presente, geralmente tratado de forma carinhosa ou em tom de brincadeira. A fé, por sua vez, acaba se convertendo em pensamento positivo, no máximo. Em suma, é algo mais emocional e “tende a unir os brasileiros e contribui na construção da identidade brasileira” (DROOGERS, 1987, p. 82). Essa perspectiva parece ser a que de fato constitui o brasileiro, historicamente polissêmico, visto que “O Deus e a fé são conceitos construídos ideologicamente, e por isso tão mínimos que parecem vazios. Mas é exatamente isso que é a sua força, e que faculta a convivência de várias visões de um mesmo mundo” (DROOGERS, 1987, p. 85). A partir desses breves conceitos de religiosidade mínima brasileira, pode-se ver o adventismo brasileiro.

Conclusão

Nos últimos anos tem se percebido que o adventismo brasileiro tem sido influenciado pela perspectiva da religiosidade mínima enquanto conceito de Droogers. Assim, a citada religião é geralmente vista como sendo aquela onde seus membros são apenas e tão somente evangélicos que guardam o sábado, sendo esta quase uma característica exótica, que fica ainda mais distinta quando aliada a certos preceitos alimentares que em geral estes adventistas costumam seguir. Perde-se com isso esse senso da verdade presente, bem como a própria missão da igreja. Essa percepção, vez por outra, acaba por tornar o adventismo fundamentalista e sectário quando percebido sob seus próprios prismas denominacionais. Maiores e mais detalhadas informações ainda estão sendo apuradas para posterior possível publicação sob forma de artigo.

Referências

DROOGERS, André. A Religiosidade Mínima Brasileiro. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, vol. 14, nº2, 1987.

Cruzada Nacional de Evangelização: das tendas à Igreja do Evangelho Quadrangular

Jefferson Grijó Brasil¹

Resumo

A Igreja do Evangelho Quadrangular no Brasil primeiramente ficou conhecida como Cruzada. Bellotti diz: “A divulgação das sessões nas tendas era feita pela distribuição de folhetos evangelísticos, cartazes espalhados pela cidade, propaganda em jornais e programas de rádio.” (BELLOTTI, 2007, p.74). As tendas de evangelização eram itinerantes, indo de cidade em cidade e proporcionando muitas experiências. O movimento contava com diversos meios de divulgação, e por ser novidade, atraía reportagens, como refere Bellotti: Além disso, as reuniões atraíam a curiosidade da imprensa, o que ajudava a divulgar indiretamente o trabalho por meio de reportagens.” (BELLOTTI, 2007, p.74). As tendas também oportunizaram o contato direto com o povo, o que muito ajudou na propagação da Cruzada.

Palavras-chave: Igreja do Evangelho Quadrangular, Cruzada, Tendas.

Introdução

A pregação da cura divina, pela autenticidade, vinha se tornando marca da Cruzada Nacional de Evangelização. Rosa acrescenta: “Um fato novo vinha alegrar a todos quantos se empenhavam na continuidade da obra: alguns pastores e evangelistas brasileiros estavam também tendo a oportunidade de pregar e orar pelos enfermos naquela tenda, e o povo aceitava com a mesma fé e sinceridade.” (ROSA, 1977, p.33). Essa prática missionária ainda não é totalmente denominacional, mas ecumênica, dispondo, no início, de vários atores de outras denominações, criando um movimento dinâmico a partir da liderança dos missionários da Cruzada. Bellotti acrescenta: “Com a atuação da Cruzada Nacional de Evangelização em um período de intensa urbanização e industrialização, o pentecostalismo voltou-se para as massas e assumiu a preocupação em fazer a diferença na vida das pessoas e do país por meio de uma estratégia empresarial.” (BELLOTTI, 2007, p.72). Essa atuação ganharia novos agentes nas próximas décadas.

¹ Doutorando em Teologia, PUC Rio, CAPES, jeffersongrijo@hotmail.com

1. Cura divina

O início da institucionalização do movimento se deu naturalmente no decorrer da missão. O movimento era bastante carismático e atraía a simpatia do povo, mas pelo seu caráter itinerante, o trabalho era descontinuado. Rosa diz: “O Rev. Williams, o homem que Deus separara como instrumento para execução do seu plano, tomara uma decisão: fundaria a primeira igreja da Cruzada em São Paulo.” (ROSA, 1977, p.33). Assim os simpatizantes poderiam ser assistidos pela mesma doutrina difundida pela Cruzada. Essa decisão ajudou na expansão do movimento a outras partes, possibilitando maior organização. Rosa continua: “Da Cruzada em São Paulo explodiria o chamado movimento da cura divina no sul, centro, norte e nordeste do país, desencadeando uma onda de reavivamento espiritual.” (ROSA, 1977, p.34). A partir da estruturação da instituição, o movimento avança por várias partes do país. O modelo de evangelização apresentado pela Cruzada adaptou-se muito bem à cultura brasileira a forma litúrgica desenvolvida em suas tendas parecia aproximar mais o povo dos missionários, dando também protagonismo aos leigos. Rosa afirma:

Entretanto, esse estilo diferente e desconhecido do público, estilo todo espontâneo na realização dos cultos, e que levava o público a uma participação intensa e envolvente no louvor e adoração a Deus, viria a constituir um fator importante para a atração das massas humanas aos templos. (ROSA, 1977, p.35).

O envolvimento e a adesão do público ao movimento estão diretamente vinculados à forma de fazer missão da Quadrangular e dos pentecostais em geral, pois esse seguimento está centrado na experiência do povo leigo. Para Dias, a IEQ “proporcionou uma maior participação dos membros, inclusive com a possibilidade da ordenação ministerial, não exigindo uma preparação teológica formal para exercer um cargo na instituição.” (DIAS, 2009, p.80-81). Assim esse segmento se sente coparticipante e propulsiona o crescimento numérico dos pentecostais no Brasil. Mas ainda sobre as características das reuniões, Rosa observa: “Outra diferença que notei foi no cântico de muitos hinos e corinhos com melodias e letras fáceis de o público aprender, sendo alguns em ritmos rápidos.” (ROSA, 1977, p.35). A linguagem comum ou popular de fácil aceitação é essencial no trabalho missionário, e isso os pentecostais perceberam muito bem. Os acontecimentos nessa segunda fase do pentecostalismo brasileiro apresentam definitivamente o movimento ao povo brasileiro. Bellotti também identifica a simplicidade da liturgia: “Outro aspecto foi o formato do culto, mais informal, espontâneo, com grande participação dos presentes, que cantavam hinos e corinhos com letras fáceis de acompanhar.” (BELLOTTI, 2007, p.74).

A vertente popular do protestantismo encontra solo fértil entre os brasileiros, como lembra Rosa: “Eu nada sabia sobre as doutrinas do batismo com o Espírito Santo, do poder de Cristo para curar enfermidades hoje e sempre, da sua segunda vinda e, pasmem vocês, nunca me fora

ensinado como ganhar almas.” (ROSA, 1977, p.39). Nota-se claramente, portanto, a agressividade missionária do movimento, buscando proporcionar uma experiência pessoal com o Espírito e o doutrinamento na perspectiva de “ganhar almas”, termo utilizado no movimento pentecostal para a evangelização. Lopes esclarece: “Assim, a IEQ se expandiu no Brasil, inicialmente, não com a doutrina Quadrangular - ortodoxa propriamente dita, já consolidada nos EUA, mas através da hipertrofia da cura divina.” (LOPES, 2015, p.86).

A cura divina assumia o protagonismo do movimento, constituindo elemento ontológico nesse tipo de pentecostalismo dos anos 1950. Essa plataforma pentecostal resultaria em novos modelos de denominações pós-Cruzada. Lopes informa: “É ressaltado, assim, o papel protagônico exercido pela cura divina no processo de implantação da IEQ no Brasil, muito embora atualmente a prática da cura não seja mais rotina.” (LOPES, 2015, p.86). A cura caracterizou o pentecostalismo do período da Cruzada.

Como já dito, os líderes do movimento de cura divina da Cruzada Nacional de Evangelização não tinham por meta inicial a abertura de templos. A ideia original centrava-se nas campanhas de reavivamento pela cura divina e na propagação do batismo com o Espírito Santo. Rosa é quem assegura: “O projeto inicial do movimento da cura divina não previa a organização de mais uma seita religiosa, nem instalação de novas igrejas. O objetivo específico era apenas evangelizar as massas, deixando às seitas já estabelecidas a assistência aos novos convertidos.” (ROSA, 1977, p.40). A chegada da Igreja do Evangelho Quadrangular muito se assemelha à sua fundação nos Estados Unidos, pois sua fundadora Aimee Semple McPherson também não pretendia abrir igrejas e assim trabalhou durante anos na evangelização. Somente pela visão do Evangelho Quadrangular é que ela compreende que deveria fundar uma denominação.

1.1 Tendias

Obedecendo a esse plano de evangelização, os missionários fazem planos, como avalia Rosa: “Para atingir esse alvo, a evangelização das massas a curto prazo em todo o território nacional, é que seriam utilizadas as tendias de lona.” (ROSA, 1977, p.40). A dinâmica e a praticidade dos templos de lona possibilitavam o fácil deslocamento e as viagens itinerantes, que já havia funcionado na história da IEQ nos Estados Unidos. Os missionários norte-americanos sabiam bem o que almejavam, como detalha Rosa: “Cada tenda funcionaria como uma espécie de capela ambulante, permanecendo perto de 30 a 60 dias em cada lugar.” (ROSA, 1977, p.40). Esse tempo, segundo os missionários, era suficiente para a efetivação das campanhas e assim as pessoas evangelizadas seriam direcionadas para as denominações já estabelecidas nas cidades por onde as tendias passassem. Rosa lembra:

O Rev. Williams, que na verdade liderava o movimento, entusiasmado com a ideia e apoiado pelos outros missionários, convocou diversas denominações e seitas evangélicas, pentecostais e não pentecostais, enviando cartas a seus pastores, convidando-os para uma reunião informal. Nessa reunião, o Rev. Williams pretendia fazer uma lista de todas as igrejas que estivessem dispostas a receber os novos convertidos, dando a estes os endereços das mesmas, conforme o bairro onde residissem. Então os novos convertidos passariam a frequentar essas igrejas, cada qual em seu bairro. Dessa forma, pensavam o Rev. Williams e os demais missionários, os novos convertidos não ficariam abandonados e sem assistência espiritual. [...] Pelo menos, segundo fui informado, a maioria dos pastores convidados não deu a mínima atenção ao convite; não compareceram à referida reunião. (ROSA, 1977, p.40).

Existiram, de fato, ecumenismo e diálogo durante a instituição da Igreja do Evangelho Quadrangular no Brasil. Mas, como descrito por Rosa, não houve esforço dos convidados do Rev. Williams em aderir ao movimento em cooperação. Entretanto, diante da falta de apoio das denominações convidadas para recepcionar os evangelizados nas campanhas, esse líder percebeu a necessidade de criar igrejas por onde passassem as tendas. Bandini destaca: “Em 1953, promovem uma campanha de curas chamada “Cruzada Nacional de Evangelização”, e no ano seguinte Williams funda a Igreja da Cruzada, reestruturada em 1955 como a Igreja do Evangelho Quadrangular.” (BANDINI, 2003, p.42-43). O processo de institucionalização dessa igreja no Brasil acontece gradualmente, até que ela se torne denominação. Rosa diz: “Por outro lado, somente alguns meses mais tarde compreendeu-se que, pelo menos na Capital, não seria possível prosseguir com as campanhas evangelísticas, sem a organização de igrejas da própria Cruzada.” (ROSA, 1977, p.41).

1.2 Instituição da Igreja do Evangelho

A realidade da capital fez o pastor líder da Cruzada Harold Williams compreender que era hora de estabelecer os templos, pois não haveria continuidade das doutrinas se isso não se efetivasse. Oliveira destaca: “Esse movimento cresceu rapidamente, chamando a atenção de outros pastores pentecostais ou não que se uniram à Cruzada.” (OLIVEIRA, 2016, p.71). A questão determinaria o futuro do movimento pentecostal da segunda fase no Brasil, como detalha Oliveira: “Assim, no início de 1954, o pastor Williams organizava a primeira igreja da Cruzada em São Paulo. Conseguira alugar um velho prédio situado na Rua Brigadeiro Galvão, 723, na Barra Funda.” (ROSA, 1977, p.42). A partir da primeira experiência, o Rev. Williams animou-se a abrir novos templos da Cruzada, e nessa perspectiva estabeleceu metas para capital paulista. Rosa lembra-se: “O entusiasmo tomou conta de todos, quando o Conselho Nacional de Diretores planejou em 1955 a formação de 200 igrejas e congregações na capital paulistana. Isso seria feito, circulando tendas em todos os bairros.” (ROSA, 1977, p.42). Nota-se a mudança na visão da Cruzada, dos trabalhos em templos de outras denominações protestantes às campanhas nas tendas de lona,

seguindo-se o estabelecimento dos templos, como refere Rosa: “Contudo, de início foram inauguradas cerca de 30 congregações na capital, usando-se tendas ou salões, das quais resultaram boas igrejas.” (ROSA, 1977, p.42). Esse objetivo levou a Cruzada a estruturar-se em São Paulo, algo essencial na sequência do desenvolvimento, conforme detalha Rosa:

A igreja da Barra Funda crescia de maneira incrível, e a mudança de local tornara-se uma necessidade premente. Assim, em 1957 foi adquirido o terreno com mais de mil metros quadrados, sito à Praça Olavo Bilac 90, onde hoje se localiza o templo próprio da sede da Igreja do Evangelho Quadrangular. Entretanto, somente no ano de 1968, mais precisamente a 7 de abril, seria inaugurado. (ROSA, 1977, p.43).

A história da Igreja do Evangelho Quadrangular no Brasil é construída a partir de muitas tentativas que não pareciam claras. O movimento era novo em muitos aspectos, mas faltavam-lhe uniformidade e identidade. Bitun relata: “Anos depois teria seu nome mudado para Igreja do Evangelho Quadrangular, a ‘cura divina’ foi introduzida eficazmente.” (BITUN, 2009, p.21). Assim, a identidade da Igreja do Evangelho Quadrangular no Brasil surge a partir de variadas experiências e tentativas.

Conclusão

A denominação não nasce definida, mas é uma extensão da matriz norte-americana, percebendo-se essa evolução mesmo no nome inicial: ainda não era Quadrangular, passando a se denominar Igreja do Evangelho Quadrangular mais tarde, depois do entendimento do Rev. Harold Williams, com sua liderança inspirada na igreja estadunidense, já que ele não havia sido enviado como missionário ao Brasil, e sim à Bolívia, necessitando, mais tarde, reatar os laços com sua liderança. Rosa diz: “A ‘Igreja do Evangelho Quadrangular’ dava os seus primeiros passos no Brasil. Tudo ainda era improvisado. Denominava-se, então, ‘Igreja Evangélica do Brasil’, sendo seu departamento evangelístico a ‘Cruzada Nacional de Evangelização.’” (ROSA, 1977, p.44). Mariano destaca o pioneirismo: “A Igreja do Evangelho Quadrangular foi a primeira igreja pentecostal a fundar um instituto teológico no Brasil, em 1957.” (MARIANO, 2008, p. 82). Aos poucos, sua identidade formava-se dentro do campo religioso brasileiro.

Referencias

BELLOTTI, Karina Kosicki. **Delas é o Reino dos Céus**: mídia evangélica infantil na cultura pós-moderna do Brasil (anos 1950 a 2000). Tese de Doutorado. Campinas, SP, 2007.

BANDINI, Claudirene Aparecida de Paula. **Religião e Política a Participação Política dos Pentecostais nas Eleições de 2002**. Dissertação de Mestrado. UFSCAR. São Carlos, 2003.

BITUN, Ricardo. A “remasterização” do movimento pentecostal Igreja Mundial do Poder de Deus. **Ciberteologia** - Revista de Teologia & Cultura - Ano III, n. 23. p.19-31. Maio/Junho 2009.

DIAS, Agemir de Carvalho. **A Implantação da Igreja do Evangelho Quadrangular em Curitiba: a evangelização através de tendas**. Anais eletrônicos. Congresso de Teologia da PUC/PR. Curitiba, 2009.

MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. **Revista de Estudos da Religião** dezembro / ISSN 1677-1222 / pp. 68-95, 2008.

LOPES, Marcelo. O legado de uma Pioneira: Aimee Semple McPherson, a cura divina e seus desdobramentos no subcampo religioso pentecostal brasileiro. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, ISSN 2179-0019, vol. 6, nº 1, p. 74-99, 2015.

OLIVEIRA, Myckon Alves de. Pentecostais: história, contexto e caminhos para teologizar. **INTEGRATIO**, v. 1, n. 2, jul. - dez. p. 67-77. 2016.

ROSA, Júlio O. **O evangelho quadrangular no Brasil**. Belo Horizonte: Betânia, 1977.

ENTRE REFORMADORAS: MULHERES E HIERARQUIA RELIGIOSA NA IECLB

Joyce Aparecida Pires¹

RESUMO: A partir de pesquisa a ser desenvolvida na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) pretende-se compreender a dificuldade em legitimar o exercício eclesiástico feminino. Leva-se em conta que são trinta e oito anos de abertura para a participação das mulheres na estrutura eclesiástica desta Igreja protestante de imigração alemã. A pesquisa está voltada para o estudo da dinâmica dos processos sociais que transformam as vivências religiosas e ressignificam as práticas das mulheres como autoridades eclesiásticas. Nesta perspectiva, a hipótese recai sobre a incidência do feminismo nas subjetividades das mulheres envolvidas na elaboração e difusão de um ideário feminista. Para isto, busca-se, sob um enfoque etnográfico, analisar em São Paulo e Rio Grande do Sul o universo político-religioso, considerando as líderes oficiais da Igreja e teólogas que se declaram feministas ou não e situar as discussões, os usos e apropriações dos conceitos de mulher e religião nesse mundo social.

PALAVRAS-CHAVE: Igrejas evangélicas; Mulheres; Feminismo; Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil.

Introdução

Na elaboração do projeto de doutorado apurou-se a dificuldade em legitimar e consolidar o espaço ocupado pelas mulheres na estrutura hierárquica das Igrejas, em particular, o caso da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)². Mesmo que em algumas Igrejas exista a possibilidade de se exercer o pastorado feminino, ainda assim, surgem insatisfações, pois as mulheres se encontram submissas a uma hierarquia pautada pela figura masculina, como é o caso da IECLB (MAY, 1999; SANTOS, 2002; ANJOS, 2009, FERNANDES 2010).

Os estudos recentes mostram que o panorama das relações de poder entre os gêneros

1 Doutoranda em Ciências Sociais no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista – FFC, campus de Marília.

2 Meu interesse pelos problemas sociais históricos relativos a subalternidade e a misoginia nas religiões cristãs, foi a motivação inicial na elaboração deste projeto. Esse interesse também sinaliza minha trajetória como pesquisadora a partir de estudos realizados sobre mulheres e catolicismo em uma congregação de origem italiana no Brasil (Cf. PIRES, 2015, 2018).

em Igrejas do seguimento protestante e evangélico está se alterando e suscita discussões entre os líderes das diferentes denominações (ROHDEN, 1997; SANTOS, 2002; ANJOS, 2009; FERNANDES 2010)³. Para compreender esse universo das práticas das lideranças religiosas femininas na hierarquia eclesiástica protestante, optei pela problematização das condições de gênero no protestantismo histórico de imigração alemã no Brasil, bem como os processos sociais que configuraram as lógicas dos fundamentos religiosos do protestantismo e o atual engajamento presente no ideário feminista⁴.

Os depoimentos de mulheres ordenadas são intrigantes e reveladores. Em uma cidade do interior de São Paulo, realizei o primeiro contato com uma comunidade luterana, onde uma mulher exerce o pastorado. Com a autorização do uso de aparelho de gravador de voz, a entrevista foi realizada na cozinha de sua residência, aos fundos da paróquia. Minha interlocutora, Pastora Helena, nasceu no Rio Grande do Sul, provém de uma família protestante de descendência alemã e se formou em Teologia pela Faculdades de Estudos Superior em Teologia (EST) – instituição vinculada à Rede Sinodal de Educação, dedicada ao ensino, pesquisa e extensão, localizada em São Leopoldo, Rio Grande do Sul⁵.

Segundo Helena, quando uma mulher é enviada para uma comunidade, ela precisa conquistar seu espaço, muitas vezes, com esforço. Sua trajetória de vida possui elementos que fogem de uma tradicional representação de um líder religioso protestante. Helena possui trinta e quatro anos, foi mãe aos dezenove, é divorciada e atualmente possui um companheiro. Em seu depoimento são visíveis as dificuldades em dirigir uma paróquia e as estratégias de ação que são implementadas:

[...] Então tu tens que falar, mostrar que o seu jeito é diferente, no culto, na orientação cristã e no seu jeito de trabalhar. Eu não tenho uma mulher para me ajudar, enfeitar e preparar o altar para mim. Por isso nós percebemos muitos preconceitos, também da comunidade, quando é uma mulher a presidir o culto e orientar a comunidade [...] (Pastora Helena, 34 anos).

A experiência de ser pastora a fez reelaborar a sua corporeidade para ocupar, com legitimidade, um lugar na cultura das religiões cristãs, historicamente estabelecido pelo corpo masculino. Helena expressa uma visão de mulher que extrapola a sua própria condição na Igreja, quando diz “[...] eu não tenho uma mulher para me ajudar, enfeitar e preparar o altar para mim [...]”, isso sugere também a falta de privilégio de um maior apoio das outras mulheres na comuni-

³ A pesquisa não visa contemplar questões da ordenação feminina no catolicismo, quanto a essa temática existem amplos estudos. Vale ponderar que os pronunciamentos Papais pouco diferem entre si, visto que o tema é avaliado como concluído pela alta hierarquia oficial. Contudo, setores da sociedade, continuam a pressionar e exigir mudanças nesta norma (Cf. FERNANDES, 2005; GEBARA, 2016).

⁴ O termo ideário feminista é usado no sentido do conjunto de ideias que circula na literatura e discussões que se define tendo como objeto a situação da mulher no contexto das relações de gênero e o questionamento de pressupostos e atitudes que expressam a sua dominação. Esse conjunto de ideias tem como referência os movimentos organizados de mulheres que lutam pela igualdade entre os sexos especialmente a partir da década de 1960.

⁵ Utilizo *Helena* como um nome fictício para proteger a identidade da pastora, vale antecipar que esse recurso também será utilizado ao longo da pesquisa com outros (as) interlocutores (as).

dade que dirige. Melanie May (1999) ao problematizar a presença corporal efetiva das mulheres na estrutura eclesial, manifesta que:

A presença de mulheres [...] como corpos de mulheres – em lugares públicos de liderança religiosa significa a difamação de nossos corpos e de nossa sexualidade promovida durante séculos por parte do ensino eclesial. [...] é também uma corajosa afirmação de uma nova realidade: o caráter integral para mulheres e homens, na mente e no corpo [...] (1999, p. 114).

A presença do corpo na vida social e a natureza corporificada das identidades e da experiência é irredutivelmente social e processual, afirma Henrietta Moore (1994). Nesse sentido, o corpo pode elucidar épocas, sociedades e são efeitos da ação específica do poder (VIGARELLO, 2003; BUTLER, 2003). No altar religioso, a presença do corpo feminino presidindo uma celebração, como observado na participação da pastora na comunidade luterana em uma cidade média do interior paulista, causa reações de estranhamento e também de empatia no público de fiéis.

Mas, não se pode negar que o crescimento das ordenações femininas sugere uma sensibilidade da liderança masculina com os movimentos históricos de revisão do lugar social das mulheres na sociedade contemporânea, como ocorre na IECLB. Entretanto, existem resistências à autonomia feminina e, por conta desse aspecto, dificuldades na estabilização de uma cidadania eclesial, assim como ocorre em outros âmbitos da sociedade (MACHADO, 2002; DE JESUS, 2003).

Em contraposição a negros e índios, para quem a própria questão de uma identidade dentro da Igreja é mais recente e as marcas históricas da dominação cristã são mais precisamente delineadas (ROHDEN, 1997), para as mulheres o passado originário da sua exclusão de certas esferas e da percepção disso se apresenta como bem mais longínquo, chegando ao início da era cristã (SALISBURY, 1993). As doutrinas e práticas religiosas reproduzem dicotomias que produzem diferenças entre homens e mulheres, reificando as relações de gênero na sociedade, isto já levantou questões nos movimentos históricos de mulheres na Igreja e continuam sendo problematizados pelos movimentos feministas contemporâneos e pelos estudos de gênero (SCAVONE, 2008; NUNES, 2015).

Desta forma, uma série de processos relativos a secularização, a emergência e difusão de novas definições do feminismo, assim como a crescente incorporação por diferentes agentes e instituições da denúncia da discriminação por sexo, configuram um quadro no qual as Igrejas tiveram de reelaborar e rerepresentar suas ideologias sobre o feminino para a manutenção de sua concorrência no campo religioso.

Mulheres na hierarquia religiosa luterana

Pesquisas recentes no Brasil privilegiam a hermenêutica e a análise de discurso para a compreensão das novas possibilidades e modelos para as mulheres no ministério ordenado sob o viés teológico (FERNANDES, 2010). No campo dos estudos da História, Gabriele dos Anjos (2009), desenvolveu uma análise sobre as definições da condição feminina em igrejas cristãs no Rio Grande do Sul. Em outros trabalhos aparecem as aproximações dos agentes religiosos luteranos com o ideário feminista (ULRICH, 2009)⁶.

No campo das Ciências Sociais Eva Alterman Blay (2002) e Fátima Weiss de Jesus (2003) problematizam o processo inicial de construção de igualdade de oportunidades para as mulheres luteranas no exercício do ministério pastoral. Esses estudos contribuem na medida em que ampliam nosso entendimento sobre o que chamados de mundo luterano e a participação das mulheres como um fenômeno social de múltiplas dimensões⁷.

Nesses estudos têm sido inescapável considerar as manifestações das mulheres em torno de questões relacionadas a misoginia, o sexismo e a opressão feminina no universo religioso cristão. Eles expressam uma necessidade social, civil e religiosa: a religião precisa acolher as mulheres para que também tenham direito de participação e decisão em suas comunidades e nas Igrejas. No entanto, pesquisas guiadas sob o viés antropológico, focadas diretamente nos processos sociais ligados a formação, nas tendências político-religiosas e na atuação das mulheres no ministério ordenado protestante no Brasil, são escassas⁸.

Na contemporaneidade as instituições civis reconhecem a capacidade, as reivindicações, os direitos das mulheres, hoje conquistando os mais altos cargos na sociedade, como primeiras-ministras e presidentes da república. Na visão de Eva Blay (2002), o contexto político-religioso brasileiro sugere a interpretação de que a sociedade experimenta contradições por meio de movimentos conservadores, baseados na forte hierarquização entre homens e mulheres e movimentos liberalizantes que promovem uma abertura a novas configurações⁹.

6 A acadêmica conclui que a incidência do feminismo no pastorado masculino luterano se deu de forma parcial e indireta, gerando pouco reflexo nas práticas pastorais e sociais, portanto, a presente proposta buscará compreender os processos da incidência do feminismo na liderança feminina oficial, incluindo suas relações com esta hierarquia masculina.

7 Cabe ressaltar, por enquanto, que “mundo” refere-se a uma concepção antropológica englobante, que, por um lado, nos possibilita uma apreensão total (MAUSS, [1950] 2003) do fenômeno social dos rodeios, e por outro, aproxima das linguagens sociais que configuram o chamado mundo luterano inscrito por gramáticas próprias (LOERA, 2014; GODOI, 2014), isto é, pelo universo de relações, contextos, processos, representações, que atuam na construção de seus significados.

8 Quanto à definição de ministério ordenado, de um modo geral, é possível conceber que a despeito das diferenças entre as várias Igrejas a função específica dos ministério ordenado é a de congruar os fiéis, celebrar sacramentos e dirigir a vida da comunidade na liturgia, missão e diaconia.

9 Como exemplo desta contradição, tem-se o caso do pronunciamento à favor da descriminalização do aborto realizado pela pastora luterana Lusmarina Campos no Supremo Tribunal Federal (STF) em 2018, durante a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 442 (ADPF) e a reação contrária da IECLB publicada em seu portal eletrônico: “[...] mais uma vez, a IECLB é envolvida numa polêmica que não condiz com seu jeito de ser Igreja.” [Disponível em: <http://www.luteranos.com.br/textos/nota-sobre-a-participacao-da-pa-lusmarina-campos-garcia-na-audiencia-publica-promovida-pelo-stf-sobre-a-proposta-da-descriminalizacao-do-aborto-ate-a-12-semana-de-gestacao>].

As complexidades da consciência das mulheres pastoras e líderes religiosas – que se autointitulam feministas ou não –, na IECLB em face das transformações culturais dominantes interessam ser historicizadas e discutidas no doutoramento. Nesse sentido, a antropóloga Sherry Ortner (2007, p. 399), realça que “[...] uma consciência cultural completa é ao mesmo tempo sempre multinivelada e reflexiva, e sua complexidade e reflexividade constituem as bases para questionar e criticar o mundo no qual nos encontramos [...]”.

No modo como as mulheres participam e constroem relações entre si, a partir da religião protestante de imigração alemã, está incluso uma dinâmica de reconfigurações históricas e ressignificações de valores que se manifestam como uma tentativa de construção de cidadania clerical. A mulher na sociedade do terceiro milênio, tem sido mais cobrada para que assuma seu papel de destaque nas relações sociais, o que implica também numa inserção mais atuante em espaços religiosos, afirma Michelle Perrout (2006).

A teóloga luterana Ligiane Taiza Müller Fernandes expressa esta visão e problematiza o envolvimento da mulher por mudanças políticas e de representatividade nos espaços religiosos quando diz:

[...] ocupar espaço pode implicar na inclusão das questões das mulheres na pauta da discussão, desde que a mulher que ocupe este espaço esteja engajada na militância pelos direitos das mulheres e na discussão de questões relacionadas a elas. [...] Isso porque se quem ocupa esse espaço for uma mulher que não pensa no coletivo feminino a situação tende a continuar a mesma, ocorrendo simplesmente um preenchimento de cotas, sem nenhuma mudança significativa para a vida das mulheres (FERNANDES, 2010, 81).

Neste ponto, segue-se questões fundamentais que está orientando os primeiros passos do desenvolvimento da pesquisa: o que é ser uma mulher luterana? Como essas mulheres se enxergam neste universo religioso majoritariamente masculino? Como esse grupo lida com estas transformações sociais? Como e por que a representatividade de líderes luteranas se tornou importante no espaço também político da religião luterana no Brasil?

Compreendendo a religião como uma esfera importante da vida social que não está desvinculada ou independente de outras esferas sociais, o reconhecimento da autoridade religiosa em um corpo de mulher está imerso nos processos de reconfigurações nos quais passam a sociedade. A apuração da aparência do gênero, suas performances e a corporeidade, envolve uma interpretação da “[...] estilização repetida do corpo [...]”, dos “[...] atos repetidos no interior de uma estrutura [...]” normativa, onde emergem estranhamentos, constrangimentos e dissidências em contextos onde o corpo é exposto (BUTLER, 2003, p, 59).

Sherry Ortner (2006, p. 32) recorda o advento do protestantismo como parte dos chamados movimentos culturais da Reforma (tal como analisado por Max Weber [1958]) considerando

que ele “[...] remodelou tanto as práticas como as subjetividades [...]” na sociedade ocidental. O luteranismo é o protestantismo mais antigo no Brasil, sua implantação ocorreu entre 1823 a 1916 com a imigração de colonos europeus, especialmente a partir da influência de alemães, suíços, austríacos, suecos entre outros (FRESTON, 1993)¹⁰. Portanto, a IECLB deve ser compreendida como uma Igreja do chamado protestantismo histórico de imigração (MENDONÇA, 2005; FRESTON, 1993)¹¹. Segundo Paul Freston (1993, p. 42), o luteranismo é uma religião que representa um tipo sociológico diferente, que limitou sua influência sobre o conjunto da população brasileira, resultante de dois fatores: “[...] é uma fé de imigrantes e é o único grande grupo de protestantes no Brasil que é igreja [...]”, desde os seus primórdios¹². O ensino da doutrina é fundamentado nos livros do reformador Martinho Lutero (1483-1546) e está vinculada à Igreja Reformada Alemã, apresentando-se como a matriz da reforma cristã no Brasil¹³.

Vários foram os fatores que motivaram o Estado brasileiro a incentivar essa imigração, isso porque havia uma necessidade de preencher o espaço geográfico de enormes áreas desabitadas e regiões de litígio em fronteiras com outros países, além da pela forte pressão internacional para a abolição da escravidão visando o estímulo ao desenvolvimento de um mercado consumidor interno. Afora a preocupação em “branquear” a população brasileira. Helmar Rölke (2016) afirma que a fundação de comunidades luteranas sempre andou junto com a expansão colonizadora de alemães, chegando inclusive, a destacar a preservação da germanidade como uma das principais tarefas da Igreja, provocando uma segregação social e geográfica, não só em função da etnia, mas também por motivos religiosos (DREHER, 1984; SANTOS, 1992).

Estabeleceu-se no sul do Brasil um processo de auto-organização comunitária através do enquadramento da vida religiosa por parte dos raríssimos agentes eclesiásticos alemães. É a partir de 1864, quando a Igreja da Prússia começou a enviar seus ministros que a organização religiosa dos imigrantes alemães tomou forma e visibilidade. Com a unificação da Alemanha em 1870, “[...] solidificou-se a identificação de germanismo e luteranismo [...]” (FRESTON, 1993, p 42).

Mais tarde, a partir da década de 1960, com as mudanças promovidas pelo Concílio Vaticano II, sociedades missionárias alemãs e um órgão da Igreja Evangélica Alemã, o Superior Conselho Eclesiástico, passaram a se interessar pelo envio de pastores e missionários às comunidades existentes no sul do Brasil. Segundo Gerd Kliewer (1977, p. 4), aqui ficaram numa situação de

¹⁰ Pretende-se abranger uma discussão futura na produção da tese sobre a gênese e os processos históricos do protestantismo no Brasil e problematizá-los a partir de uma perspectiva antropológica.

¹¹ Entende-se por protestantismo histórico as denominações de origem anterior ao século XVIII ou XIX, e por proselitismo missionário aquelas empenhadas em converter pessoas e grupos a uma determinada religião. Vale ressaltar que esta é uma divisão frágil em relação às práticas religiosas híbridas que se configuram no Brasil atual, tendo em vista a adesão de um novo perfil pelas Igrejas, chamado como, Igreja *inclusiva* nas denominações evangélicas (JESUS, 2010).

¹² Igreja, como conceito, representa a classe dominante e, conseqüentemente, a cultura dominante que busca monopolizar o conteúdo simbólico e subjugar as seitas como heréticas ou simplesmente englobá-las (FRESTON, 1993).

¹³ O dia 31 outubro de 1517 é considerado pelos protestantes o dia da Reforma, marcado pelo protesto do monge agostiniano Martinho Lutero. Vários movimentos ocorreram entre 1483 a 1546, mas eles foram cooptados pela Igreja Católica. Lutero, Ulrich Zuínglio (1484-1531) e João Calvino, foram alguns dos principais líderes do movimento de reforma religiosa que se espalhou pela Europa no século XVI, acabando por redesenhar o mapa religioso do continente (RANDELL, 1995).

marginalidade cultural que forjou uma “[...] consciência racial excessiva [...]”¹⁴. Nesse contexto de organização e disseminação do luteranismo no Brasil, também ocorreu o reconhecimento pelo Estado do trabalho pastoral, concomitante com a renovação espiritual e o movimento carismático evangélico, estabelecido na IECLB pelo movimento Encontro (FRESTON, 1998; MENDONÇA, 2005; BURITY, 2018)¹⁵.

Em 1886 foi fundado o sínodo Rio-Grandense da Igreja Evangélica Alemã, vinculados à Alemanha e mais outros três sínodos, situados na região sul do país, mas sem vínculos entre si¹⁶. Tempos depois, os quatro sínodos e outros localizados em diferentes regiões da América do Sul, organizou-se a Federação Sinodal em 1949, a qual assumiu o nome atual de IECLB em 1954 e com a fusão total dos sínodos em 1968. (FRESTON, 1998)¹⁷. Em 1955 a IECLB entrou no Conselho Mundial de Igrejas (CMI) e em 1958 na Confederação Evangélica do Brasil (CEB), revelando nesta última ação a participação e autonomia da instituição no país, o que implica “[...] narrar o processo da sua consecução da maturidade de organização e a paralela consciência da sua missão como igreja brasileira [...]” (REILY, 1984, p. 201).

Além disso, a partir da atuação de missionários enviados pelo sínodo de Missouri, localizado nos Estados Unidos da América, foi fundada uma quinta organização eclesiástica luterana em 1990. Esta, no entanto, seguiu rumos próprios e deu origem à Igreja Evangélica Luterana do Brasil¹⁸.

Apesar de existir distinções bem delineadas dentro do campo protestante – protestantes históricos, protestantes de missão, pentecostais, neopentecostais –, observa-se atualmente um movimento de coesão no que diz respeito à *identidade evangélica* (NETO, 2017). Porém, ainda que na IECLB a palavra evangélica é encaminhada desde a denominação da Igreja Luterana no Brasil, o significado do conceito *evangélico* e identidade do *ser* evangélico possui suas diferenciações bem demarcadas quando comparada ainda que com as outras denominações protestantes

14 A branquitude, quando considerada a partir de problemas colocados pelo movimento feminista (especialmente do feminismo negro), é um marcador social da diferença que aparece na maioria das vezes associado a noção de masculinidade hegemônica. No universo da presente pesquisa, tratando da emergência do posicionamento crítico dessas mulheres religiosas, será importante articular esses marcadores de diferenças para destacar que os enfrentamento na hierarquia eclesiástica não estão somente no universo religioso, mas fazem parte de um tecido social mais amplo que subjuga o papel da mulher e visa anular sua potencialidade de representação

15 No contexto brasileiro, os protestantes imigrantes ingressaram em um país em que a Igreja Católica já estava estabelecida hegemonicamente como principal instituição religiosa. Com a proclamação da República e a promulgação de leis acerca das liberdades de culto, houve a possibilidade de uma organização mais concreta dos protestantes, assim como o surgimento da concorrência entre Igrejas e a disputa pelo espaço religioso.

16 A IECLB organiza-se em comunidades, paróquias e administrativamente em sínodos. Eles são dirigidos pelo Concílio da Igreja, o Conselho da Igreja e a Presidência. Sua hierarquia eclesiástica é composta por ministros (as) – ordenados e não ordenados –, diáconos e diaconisas, presidente e vice-presidente. Vale destacar a eleição da primeira presidente mulher: Sílvia Beatrice Genz, em 2018. [Disponível em: <http://www.luteranos.com.br/noticias/silvia-beatrice-genz-e-a-primeira-mulher-a-liderar-a-ieclb>].

17 Em resumo, nem todas as igrejas e sínodos que formaram a IECLB eram luteranos, mas, igrejas protestantes alemãs. Isso se deve complexidade do quadro protestante na Alemanha dos principados (REILY 1984).

18 Um contundente indício que define as diferenças entre as duas Igrejas luteranas é a proibição da ordenação de mulheres.

históricas¹⁹.

Estudos de Talad Asad (2009, 2010), contribuem para o encaminhamento dos propósitos desta pesquisa. Asad (apud MONTERO, 2010, p. 261) propõe que os estudos sobre religião voltem a “[...] atenção para os processos disciplinares que autorizam (ou não) a leitura dos símbolos e o modo como esses conceitos organizam a experiência”. Ao aprofundar o contexto histórico em que se constituíram e se autorizaram os símbolos religiosos do luteranismo e seu projeto de Igreja, poderemos examinar um dos caminhos pelos quais a condição da mulher é discutida e reelaborada na religião e na política.

Dessa maneira, contextualizando e desenvolvendo o conceito de religião protestante luterana, poderemos compreender melhor como a hierarquia luterana e o Estado consideram o lugar da mulher na sociedade em determinados contextos históricos. E as mulheres, por sua vez, como parte de um projeto mais amplo e global como o feminismo do qual compartilham, difundem e elaboram este ideário, inclusive compreendido e praticado como epistemologia.

No que se refere à temática feminina nas religiões, a atenção por parte do cristianismo mundial surgiu a partir da segunda metade do século XX, em um movimento de origem euro-americano que se difundiu dos chamados países desenvolvidos para os periféricos, e para o qual concorreram diferentes agentes e movimentos de mulheres. As Igrejas cristãs dominantes nos países centrais influentes sobre a América Latina, como por exemplo, a Igreja Católica Apostólica Romana e as evangélicas protestantes agrupadas pelo CMI, e no Brasil pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC) – fundado em 1982, no qual a IECLB participa dos diálogos desde o início da sua criação –, diversificaram e acolheram, em maior ou menor grau, os discursos relativos às mulheres (FREESTON, 1998; ANJOS, 2009).

No contexto dessas negociações político-religiosas a redefinição da representação feminina ocorreu a partir de diferentes interesses institucionais das igrejas cristãs como um todo (ANJOS, 2009). Diversas iniciativas decorreram por parte da Igreja Católica Apostólica Romana, como a menção à condição feminina no documento final do Concílio Vaticano II, a criação da Comissão de Estudos sobre a Mulher na Sociedade e na Igreja em 1973, além da edição progressiva de vários documentos pontifícios relativos à questão feminina.

No universo protestante, em especial, a partir das ações luteranas, a Federação Luterana Mundial instituiu em 1970, em sua quinta assembleia, a Secretaria da Mulher, garantindo em 1984 a participação de pelo menos 40% de mulheres em assembleias (PHILIPPSEN, 2016). É nesse contexto que algumas mulheres começam a refletir sobre outras questões e necessidades, surgindo os primeiros movimentos pelas mulheres e em prol da Secretaria da Mulher na IECLB (Cf. ROTH, 2010). De certa forma, essa pauta reflete uma busca de parceria com a instituição, de forma semelhante ao que ocorreu junto ao Estado, como, por exemplo, a primeira proposta de

¹⁹ É importante salientar que a IECLB não possui, até o momento, representantes da Assembleia Constituintes do Brasil.

criação, durante o governo de Getúlio Vargas, do Departamento Nacional da Mulher, por Bertha Lutz, fundadora da Liga para a Emancipação Intelectual da Mulher²⁰.

À medida que o tema ganhou legitimidade social, a questão dos chamados direitos das mulheres foi sendo incorporada nas diferentes denominações cristãs. De forma geral, essa atenção para as problemáticas femininas, da qual as Igrejas participaram, tinha relação com sua progressiva abertura para os temas seculares²¹. Esta abertura ocorria, tanto na Igreja Católica quanto nas Igrejas vinculadas ao CMI, mediante o fomento às diferentes teologias e pelo incentivo existente em seus fóruns de discussões²².

No que diz respeito à ordenação de mulheres na IECLB, seu início se deu com Elisabeth Diestschi, em 1970, tendo ela se tornado a primeira luterana com o título de bacharel em Teologia, formada pela Faculdade de Teologia (FACTEOL), ordenada pastora em Berlim, em 1973, pelo Bispo Scharf da Igreja Evangélica da União. Rita Maria Panke foi a oitava na lista de matrículas, a terceira a concluir os estudos de teologia, em 1981, pela FACTEOL, atual EST e a primeira a ser instalada em Candelária, no Rio Grande do Sul, para assumir atividades pastorais (FREIBERG, 1997).

Grupos de mulheres ministras que atuam na área pastoral, diaconal, catequética, missionária e diaconia, na Pastoral Popular Luterana (PPL), agricultoras do Centro de Apoio e Promoção à Agroecologia (CAPA), no Fórum de Reflexão da Mulher Luterana (FRML) e esposas de ministros configuram um grupo específico, na qual a maioria participa da Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas (OASE) criada em 1899²³. Apesar dessa atuação centenária das mulheres luteranas de diferentes faixas etárias e seguimentos sociais, quando se evoca a imagem dessas mulheres religiosas, a primeira representação que se visualiza é a figura de uma mulher de meia idade que participa no grupo da OASE de sua comunidade (ROTH, 2010).

Entretanto, mesmo que essa representação não condiga com a realidade dessas mulheres, ainda existem barreiras para que alcancem representatividade em uma organização com fundamentos litúrgicos e doutrinários cristalizados, como é o caso da OASE. Ou seja, nem todas as mulheres são ainda representadas na mais antiga organização de mulheres luteranas do Brasil. Um exemplo disso foram os eventos ocorridos no contexto da VIII Assembleia da Federação Lute-

20 Desde a década de 1930 já existiam nas Igrejas protestantes históricas no Brasil reivindicações pela ordenação de mulheres – o ideário feminista neste contexto apresentava a reivindicação do direito ao voto feminino e questionamento da divisão sexual dos papéis de gênero –, mas apenas em 1971 no Brasil, a Igreja Metodista, em seu Concílio Geral, aprovou o ministério ordenado sem distinção de sexo. Seguiram-se a IECLB, a Igreja Episcopal e a Igreja Presbiteriana Unida (ROHDEN, 1997).

21 Algo que toca diretamente a problemática da pesquisa são as circunstâncias conjunturais de protesto. Da Reforma às feministas, em ambas ocorrências, resguardadas suas particularidades e pluralidade do segundo, aparecem atitudes de descontentamento de grupos correlacionado ao processo de secularização da sociedade.

22 As interpretações com orientações feministas neste campo contribuíram para a releitura da Bíblia e das tradições das Igrejas em diálogo com a perspectiva do feminismo da diferença, nos anos 1980/90, especialmente considerando as mulheres.

23 As solicitações por *shwesterns* (parteiras), com formação em diaconia e economia doméstica motivaram a Imperatriz Augusta Vitória em 1907 na criação de vários grupos de mulheres no Brasil. As ações das mulheres evangélicas foram reconhecidas pelo Pastor Friedrich Pechmann dois anos depois, com a criação da OASE. A organização possui atualmente 26.644 mulheres em 1.085 grupos no Brasil (IECLB, 2017).

rana Mundial, realizada em 1990 na cidade de Curitiba, quando foi criado o Fórum de Discussão da Mulher Luterana (FDML)²⁴. Neste Fórum, em encontros presenciais e depois em redes sociais virtuais, as mulheres começaram a levantar questões que iam além das práticas de seus grupos religiosos, percebendo a necessidade de se conhecerem melhor, compartilhar suas experiências, seus anseios, sua visibilização e representatividade (PHILIPPSEN, 2016).

As discussões oportunizadas pelo fórum levantaram questões polêmicas no universo luterano, tal como são retratadas em alguns artigos no Jornal Evangélico Luterano (JOREV), onde são apresentados problemas relativos à Teologia Feminista, expondo a necessidade de esclarecimentos sobre temas correlatos ao feminismo e a teologia da mulher. Nesse contexto de revisões e reflexões, em 1995 o Fórum recebeu uma carta do Conselho Nacional da OASE (CNO), que diz:

[...] após ser explanado e discutido amplamente [...] chegou-se à conclusão que nós, como Ordem Auxiliadora de Senhoras Evangélicas – OASE deveríamos nos posicionar definitivamente sobre o assunto. Concluiu-se que a OASE não se opõe à criação do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana, mas não fará parte do mesmo; continuaremos no trabalho da OASE, seguindo seus objetivos: ‘comunhão, testemunho e serviço’ (ROTH, 2010, p. 27).

Afastando-se das problemáticas lançadas pelo Fórum, a carta do Conselho Nacional da OASE demarcou as fronteiras entre as duas organizações por muito tempo. Entendimentos diferentes sobre a atuação das mulheres na Igreja não conseguiram equacionar estas questões. Mesmo assim, o Fórum continuou com a proposta de ser um movimento de conscientização e valorização das mulheres, se engajando nas pautas da violência contra as mulheres e se solidarizando com elas (PHILIPPSEN, 2016)²⁵.

Considerações finais

Para a IECLB, teologicamente, o sacramento do Batismo assegura a comum dignidade de direitos e deveres do homem e da mulher na comunidade cristã. Mas isso não se efetiva nas relações cotidianas da vida eclesial, apesar do reconhecimento da participação feminina, existem estruturas que determinam uma posição limítrofe para suas atuações na comunidade. Portanto, refletir sobre processos sociais é explorar, além das ações dos luteranos no Brasil, o contexto e os eventos desse período referentes ao Estado brasileiro e como estão relacionados ao universo da religião.

24 O FDML vem contribuindo particularmente para dar visibilidade às mulheres e suas concepções que ousam refletir sobre as condições da categoria, na igreja e sociedade.

25 O FDML já realizou dez encontros nacionais, sendo o último em 2014, com o tema *Mulheres, quem conta nossa história?* O último foi direcionado para a celebração conjunta com a OASE: *Mulheres Luteranas celebrando os 500 anos da Reforma*, realizado em março de 2017 em Foz do Iguaçu, no Paraná, contou com a presença de mais de 2.000 mulheres (PHILIPPSEN, 2017).

Concluindo, ao dar ênfase no estudo dos processos sociais históricos relacionados com o mundo luterano no Brasil e o Estado, o corpo feminino na configuração das condições das mulheres na Igreja e na sociedade – compreendendo-o como um lugar onde as disputas são travadas –, esta pesquisa poderá suprir a carência de reflexões antropológicas a partir desse campo de estudo. Principalmente por investir na compreensão dos sentidos atribuídos pelos agentes que participam da produção teológica feminista no protestantismo luterano no Brasil e as práticas relacionadas a ela.

Bibliografia

ASAD, Talal. Reading a modern classic: W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion*. *History of Religions*, v. 40, n. 3, p. 205-222, 2001.

_____.; BUTLER, Judith; BROWN, Wendy; MAHMOOD, Saba. *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech*. (The Townsend papers in the humanities; no.2) University of California, Berkeley, 2009.

_____. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010.

ANJOS, Gabriele dos. *Mulheres todas santas: participação de mulheres em organizações religiosas e definições de condição feminina em igrejas cristãs no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: FEE, 2009.

BLAY, Eva. Alterman. (Org.). *Igualdade de oportunidades para as mulheres: um caminho em construção*. São Paulo: Ed. Humanitas, 2002.

BURITY, Joanildo. A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? In: *Conservadorismos, fascismo e fundamentalismos: análises conjunturais*. ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (Org.). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2018.

BUTLER, Judith. (2003). *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

DREHER, Martin Norberto. *Igreja e Germanidade*. Estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Editora Sinodal, 1984a.

FERNANDES, Ligiane Taiza Müller. *Mulheres e ordenação (na IECLB): novos modelos e outras possibilidades na vivência cotidiana do ministério ordenado*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades Estudos Superior em Teologia. São Leopoldo, Rio Grande do Sul, 2010.

FERNANDES, Silvia Regina Alves. *A não-ordenação feminina: delimitando as assimetrias de gênero*.

ro na Igreja Católica a partir de rapazes e moças vocacionados/as. *Rev. Estud. Fem.* 2005, vol.13, n.2, pp.425-436.

FREITAS, Sônia Maria de. (2006). *História Oral: Possibilidades e Procedimentos*. 2ª ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas.

FRESTON, Paul. Dilemas de naturalização do protestantismo étnico: a igreja luterana no Brasil. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis v.16 n .24p .61-73 out, de 1998.

GEBARA, Ivone. Ordenação de mulheres? Para qual Igreja e com qual teologia? 2016. [Disponível em: <http://www.padrescasados.org/archives/46388/ordenacao-de-mulheres-para-qual-igreja-e-com-qual-teologia/>].

GEERTZ, C. A. Uma descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 3-21.

IECLB. *Estatísticas da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil: ano base 2016*. Editora Sinodal, 2017.

JESUS, Fátima Weiss de. As mulheres sem tranças: uma etnografia do Ministério Pastoral Feminino na IECLB. Dissertação (mestrado), Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2003.

_____. A cruz e o arco-íris: refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma “Igreja inclusiva” no Brasil. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 12, n. 12, out, 2010, p. 131-146.

KLIEWER, Gerd Uwe. A Igreja Evangélica de Confissão Luterana. TROELTSCH, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. 2v. Londres: Allen & Unwin, 1931.

MACHADO, Maria das Dores. C.; FIGUEIREDO, F. Religião, gênero e política: as evangélicas nas disputas eleitorais da cidade do Rio de Janeiro. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, UFRGS, v. 4, p. 125-148, 2002.

_____. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 387-396, ago. 2005.

_____. Política e Religião: A participação dos evangélicos nas eleições. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2006. v. 1

MAY, Melanie. Prática de Transformação: nas pegadas das mulheres em postos de liderança religiosa. *Concilium* v. 281, n. 3, 1999, p.101-116.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 48-67, setembro/novembro, 2005.

MONTERO, Paula. Talal Asad: para uma crítica da teoria do símbolo na antropologia religiosa de

Clifford Geertz. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 19, p. 259-261, 2010.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 9-42, 1999.

NUNES, Maria José Rosado. Gênero, feminismo e religião: sobre um campo em constituição. 1 ed. - Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

_____. Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 375-405, jul./dez. 2007.

_____. Teoria na antropologia desde os anos 60. *Mana* 17(2): 419-466, 2011.

MOORE, Henrietta. *Feminism and Anthropology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

_____. *A passion for difference: Essays in anthropology and gender*. Bloomington, Indiana University Press, 1994.

NETO, Ana Luisa Gouveia. O uso político da religião e o uso religioso da política: como a defesa de pautas morais indica uma compreensão de gênero. *Interações*, Belo horizonte, Brasil, v.12 n.22, p. 323-342, ago./dez. 2017.

ORTNER, Sherry B. *Making gender: the politics and erotics of culture*. Boston: Beacon Press, 1996.

PERROT, Michelle. *Minha História das Mulheres*. São Paulo: Contexto, 2006.

PHILIPPSEN, Rosane. As origens do fórum de reflexão da mulher luterana e relações de poder entre mulheres da IECLB. Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST. São Leopoldo: EST, v. 3, 2016.

_____. A influência da década ecumênica de solidariedade das igrejas com as mulheres no contexto das origens do fórum de reflexão da mulher luterana. Anais do Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião. São Leopoldo: EST, v. 5, 2017, p.596-611.

RANDELL, Keith. *Lutero e a Reforma Alemã*. São Paulo: Ática, 1995.

REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984.

ROHDEN, Fabíola. Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente. *Cadernos pagu* (8/9), 1997, pp. 51-97.

RÖLKE, Helmar. *Raízes da Imigração Alemã: história e cultura alemã no Estado do Espírito Santo*. Vitória (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

ROSADO, Maria José (Org.). *Gênero, feminismo e religião: Sobre um campo em constituição*, 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

ROTH, Vera Leane; SCHERER, Hertha Costa; HERTEL, Hildegart: FÓRUM DE REFLEXÃO DA MULHER LUTERANA. Mulher deixa a chama acesa e não tema a transformação: Deus te ama 100%: história dos 20 anos do Fórum de Reflexão da Mulher Luterana da IECLB.: Gráfica Odisséia, 2010.

SANTOS, Ezequiel Sampaio dos. *História, Geografia e Organização Social e Política do Município de Domingos Martins*. Brasília Editora. 1992.

SANTOS, Maria. Goreth. *A mulher na hierarquia evangélica: o pastorado feminino*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2002.

SCAVONE, Lucila. Religiões, gênero e feminismo. *Rever*, revista Estudos da Religião, dezembro 2008. [Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_scafone.pdf].

VIGARELLO, Georges. A história e os modelos do corpo. *Pro-Posições*, v. 14, n. 2 (41) - maio/ago, 2003.

ULRICH, Claudete Beise. Mulheres e homens luteranos: leituras feministas e identificações com os feminismos em tempos de ditadura militar no Brasil (1964-1989). *História oral*, vol. 12, n. 1-2, p. 59-86, jan.-dez, 2009.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

Marcadores de identidade e o pentecostalismo: a marginalização em movimentos entusiastas

Henrique Mata de Vasconcelos¹

Resumo: O teólogo James D. G. Dunn, dentro de suas obras na nova onda de estudos paulinos, conhecida como a nova perspectiva de Paulo, defende que o apóstolo era contra a Lei na medida em que por meio dela, aspectos separadores entre judeus e gentios eram traçados. Assim, aborda o embate de Paulo diante dos judaizantes que queriam impor seus elementos culturais e éticos aos novos convertidos, ou melhor, que buscavam impor seus marcadores de identidade aos gentios das igrejas. Esses traços distinguiam os “cristãos” judeus dos “cristãos” gentios e causavam certa segregação nas comunidades. Todavia, parece que existiu no decorrer da história do cristianismo embates semelhantes, ocasionados por meio de marcadores de identidade que foram criados por entusiastas elitistas. A partir desse fenômeno, investigaremos, sobretudo na literatura do autor supracitado, de qual maneira e em qual medida houve marcadores de identidade dentro dos movimentos entusiastas. Segundo Dunn, há uma distinção entre entusiastas, entusiastas elitistas e carismatas. Analisaremos o sentido paulino do termo carismata (charismata) e sua raiz etimológica na palavra graça (charis). Assim como averiguaremos o embate de Paulo com os entusiastas da comunidade de Coríntios. Parece que existe certo padrão nesse fenômeno, uma vez que enquanto os entusiastas priorizam as experiências extáticas, os entusiastas elitistas fazem segregação a partir delas – com os fiéis que não as experimentam – e os carismatas priorizam o compartilhar da graça divina, seja por atos, dons, palavras e/ou experiências. Buscaremos analisar a marginalização de cristãos que não são entusiastas nos movimentos pentecostais e, quais são os traços dessa segregação. Nesses movimentos, os fenômenos transcendentais e as experiências extáticas vividas pelo indivíduo são os traços que o eleva acima dos demais, que o coloca como “homem ou mulher de Deus”. Em contrapartida, o devoto (a) que não experimenta tais experiências é segregado e visto como um (a) homem/mulher com pouca fé. No pentecostalismo entusiasta elitista, o objetivo do crente passa a ser experiências extáticas e o ser cristão torna-se a ser entusiasta. Por fim, examinaremos se há importância em resgatar nessas comunidades o sentido paulino e dunniano do carisma. Ou seja, de ressaltar a necessidade do viver e compartilhar da graça divina como instrumento do reino de Deus.

Palavras-chave: Carisma; Reino de Deus; Graça; Segregação.

Introdução

No decorrer da história do cristianismo nota-se várias tendências e experiências entusiastas. Dentro dessas, encontram-se relatos de experiências extáticas e visões, inspirações e milagres. Contudo, percebe-se igualmente uma tendência de separação dos grupos cristãos em

¹Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix (2018). Mestrando em Teologia Sistemática, como bolsista CAPES, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. E-mail: henrique-mata97@hotmail.com

relação aos que são diferentes ou a segrega-los.

Além disso, as duas tendências encontram-se e formam o que chamaremos aqui de *entusiastas elitistas*. Uma vez que, colocam-se como os espirituais superiores aos que não estão dentro do seu movimento.

O pentecostalismo moderno – referimo-nos aqui não há instituições específicas mais ao movimento transversal – é o seguimento entusiasta hodierno que experincia traços extáticos e entusiastas. Analisaremos, assim, de que maneira ocorre segregações dentro do movimento a partir dos marcadores de identidade que os distingue dos demais.

Para tal trajeto, comecemos discorrendo brevemente a respeito do pensamento do teólogo James Dunn e do que são os marcadores de identidade no pensamento do autor. Posteriormente, analisaremos como isso se dá em movimentos entusiastas e assim, no pentecostalismo.

1. Marcadores de identidade

Introduzindo o artigo de James Dunn, conhecido como representante da *new perspective on Paul*, no livro *Paulo, uma teologia em construção*, Daniel Marguaret (2011, p. 17) sintetiza bem a perspectiva do teólogo a respeito da Lei e a nova perspectiva de Paulo segundo esse. Marquaret explica que mesmo havendo uma pluralidade na definição de *Lei*, quando Paulo afirma que a justificação não vem pelas “obras da Lei”, o apóstolo não estaria negando a função salvífica da Torá, mas a desvalorizando como fonte de criação de traços de identidade. Assim, Paulo estaria combatendo a negativa função social que a Lei propiciava e não a natureza salvífica de obras legais. Ou melhor, o apóstolo Paulo combatia o exclusivismo de Israel, o particularismo judaico, sendo assim, contra a Lei, “somente na medida em que ela separa judeus e pagãos”.

A Lei era a definição de Israel, o que a distinguiu dos demais povos. Todavia, com a conversão dos judeus à seita nascente, alguns queriam impor tais traços culturais/religiosos nos “cristãos” gentios. É nesse contexto que Paulo traça um embate com os judaizantes. No entanto, o apóstolo combateu também outro grupo segregador, os *entusiastas elitistas*.

2. Uma seita entusiástica

Sobre os entusiastas, James Dunn (2009, p. 283) afirma que aqueles que estão dentro do que podemos chamar de “cristianismo experiencial”, ou melhor, do “entusiasmo”, preocupam-se com experiências diretas com Deus. Sejam essas experiências de sentimento ou de consciência

de Deus, de conversão ou de revelação, de inspiração ou de comprometimento. Ou seja, visam alguma união com Deus por meio de experimentações místicas.

Dunn (2009, p. 286) defende que é dificilmente se pode negar que o *cristianismo* primitivo teria sido outra coisa que “*uma seita entusiástica*”, pois eram características das igrejas do século I as experiências visionárias e extáticas, os milagres e as inspirações imediatas. O teólogo ainda afirma que:

A intensidade e a freqüência dessas várias experiências alegadas por essa forma primitiva de cristianismo indicam que estamos lidando não com poucos exemplos isolados de visão poética, potência carismática ou arrebatamento profético, mas com uma comunidade onde tais experiências eram características, uma comunidade que amplamente dependiam de tais experiências para sua sustentação espiritual e senso de direção. Tal comunidade deve ser chamada de comunidade *entusiástica* (DUNN, 2009, p. 288-289).

Dessa forma, houve uma espécie forte de *entusiasmo* em diversas comunidades da seita nascente. Dunn ainda escreve a respeito de pegadas desse movimento em outras comunidades do primeiro século. Contudo, é importante destacar aqui a situação da comunidade paulina de Coríntios.

De 1 Coríntios 1.18-4.21 fica evidente que alguns dos cristãos coríntios achavam de si mesmos como “os espirituais” (*pneumatikoi* – ver particularmente 1 Cor 3.1); que haviam alcançado um alto grau de espiritualidade, conheciam a mais alta sabedoria, desprezando o cristianismo de baixo-nível de Paulo. Em 1 Coríntios 14 Paulo se dirige àqueles (os *pneumatikoi* de novo) que pareciam pensar que espiritualidade devia ser medida pelo volume de discurso extático (DUNN, 2009, p. 289).

Assim, o autor faz uma distinção entre o movimento *entusiasta* e o *entusiasta elitista*. Isto é, havia nessas comunidades primitivas – as quais não citaremos pela brevidade e foco do trabalho – uma tendência de segregar àqueles cristãos que não estavam dentro dos seus marcadores de identidade, uma tendência elitista dentro das experimentações *entusiastas*.

3. O elitismo pentecostal

Tais manifestações e, conseqüentemente, a tendência elitista, rescindem-se no movimento pentecostal. Dunn (2009, p. 284) elucida que o Pentecostalismo foi reconhecido mundialmen-

te como o cristianismo experiencial, isto é, elitista, do século XX. Tratando-se um movimento distinto do catolicismo e do protestantismo, sendo uma “forma vital e válida de cristianismo”.

O teólogo (2009, p. 286) descreve o seguimento como “a terceira, ou melhor, a quarta vertente principal do cristianismo (além da Ortodoxa, Católica e Protestante)”. Para ele, o gnosticismo ou montanhismo são uma influência maior ao pentecostalismo do que o cristianismo ortodoxo.

O problema é que existe uma tendência radicalista nesse movimento, principalmente no que se refere à desvalorização da concretude da vida na supervalorização do além vertical. Além disso, há também uma propensão a busca exagerada por essas experiências, na procura em fugir da historicidade da vida. “Ocorre a suspeita de que a busca exagerada de experiências extraordinárias do Espírito por parte de certos grupos carismáticos represente uma espécie de “gulodice psíquica” de procedência carnal” (NOGUEIRA, 1995, p. 106).

Adilson Schultz (2005, p. 142) esclarece-nos a respeito do surgimento do pentecostalismo:

Como fenômeno histórico, o pentecostalismo surgiu em Los Angeles, nos EUA, em 1906, criado por William Joseph Seymour, um pastor que [...] começou a pregar o batismo do Espírito Santo como terceira modalidade de bênção de Deus, além das clássicas conversão e santificação. Tanto o pastor quanto seus primeiros fiéis têm origem no protestantismo evangélico estadunidense, mais especificamente Batista e Metodista. A glossolalia é o fenômeno religioso tido como marco inicial do pentecostalismo [...] evidência do batismo do Espírito Santo.

Além do moralismo exacerbado, o movimento é carregado por experiências extáticas. Contudo, o problema está na segregação colocada naqueles e/ou naquelas que não experienciam tais experiências. A glossolalia, por exemplo, deixou de ser o sinal de iniciação para ser, principalmente, o sinal qualitativo do cristão.

Aliás, o movimento crê ser a continuação verdadeira e autêntica do livro de Atos e, na busca incessante pelo extaticismo – visões, milagres, inspirações, êxtase –, perdem-se no que Ed René Kivitz (2009, p. 202) chama de “*espiritofera*”.

Não descartando a importância de experiências religiosas entusiastas, a alienação delas à realidade deve ser combatida. As importâncias delas são relativas a própria realidade. Ou seja, na medida em que ocorre edificação e a graciação do Reino de Deus.

Dunn (2017, p. 197-199) afirma que “Paulo viu graça e o ‘Espírito’ como termos coincidentes” e a que, por exemplo, (2017, p. 141) “contribuir com a coleta seria uma *cháris*, um ato de “graça”. Seria uma expressão de *koinonía*, de experiência compartilhada dessa graça.” Dessa

forma, as experiências importantes, mesmo que extáticas, são vivenciadas pelo (a) *charismata* que, por meio de ações, palavras e até mesmo experiências, compartilha da graça divina. É por meio delas que ocorre o acontecimento do Reino.

Conclusão

Os cristãos inseridos em movimentos entusiastas elitistas, além de se alienarem a respeito da realidade, segregam os demais cristãos. Logo, faz-se necessário um *charismatismo*, um resgate do viver e do compartilhar da graça divina, sendo essa também um instrumento do reino de Deus. As experiências em si não são alienadoras, mas sim a “gulodice” por essas, no que parece ser uma patologia existencial e a busca por sua cura que, por sua vez, alimenta a própria doença – uma busca existencial de sentido que não é encontrado pelo indivíduo no histórico e, que ao ir ao além, aumenta a sua angustia e dependência.

Referências

DUNN, James D. G. *Unidade e diversidade no Novo Testamento: Um estudo das características dos primórdios do cristianismo*. Santo André: Academia Cristã, 2009.

DUNN, James D.G. *Jesus, Paulo e os evangelhos*. Petrópolis: Vozes, 2017.

KIVITZ, Ed René. *O livro mais mal-humorado da Bíblia: a acidez da vida e a sabedoria do Eclesiastes*. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.

MARGUERAT, Daniel. et al. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011.

NOGUEIRA, Luiz Eustáquio dos Santos. *O espírito e o verbo: as duas mãos do Pai: a questão pneumatológica em Yves-Marie-Joseph Congar*. São Paulo: Paulinas, 1995.

SCHULTZ, Adilson. *Deus está presente—o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro*. São Leopoldo: EST, 2005.

Mercantilização da fé - Um estudo da comercialização do sagrado na Igreja Universal do Reino de Deus

Bernardo Carvalho Cunha de Leão¹

Resumo: O fenômeno pentecostal no Brasil cresceu em projeção geométrica nas últimas décadas. A aquisição de estações de rádio e redes de televisão, o emprego de técnicas de publicidade e marketing na elaboração da propaganda religiosa e, sobretudo, a adoção de um modelo empresarial e mercadológico na gestão das igrejas, contribuiu decisivamente para o surgimento e ascensão vertiginosa de novos grupos dissidentes do pentecostalismo, denominados neopentecostais. Atuando em um mercado altamente competitivo, promissor e rentável, o poderio econômico tornou-se essencial para a sobrevivência e sucesso das denominações neopentecostais que travam acirrada concorrência entre si e com outros segmentos religiosos. Partindo da análise das raízes históricas, significado e impacto dos grupos neopentecostais no Brasil, a pesquisa tem como objetivo esclarecer acerca da mercantilização da fé e da comercialização dos símbolos sagrados, tomando como objeto empírico de estudo a igreja “Universal do Reino de Deus”, principal expoente do neopentecostalismo e denominação evangélica mais expressiva, suntuosa e polêmica do país. A pesquisa é qualitativa e será realizada através de análise da literatura pertinente, documentários, filmes, vídeos e páginas na internet, propiciando uma imersão no universo do grupo religioso pesquisado, além de situar o objeto de pesquisa no tempo e no espaço. O referencial teórico está alicerçado no clássico das ciências sociais “A ética protestante e o espírito do capitalismo” de Max Weber e na Teoria da Escolha Racional da Religião desenvolvida por Stark, Finke e Iannaccone que abordam a complexa relação entre religião e mercado, explorando as perspectivas aplicadas ao campo da história, da teologia, das ciências sociais e, sobretudo, da economia. Os estudos preliminares e as evidências levantadas permitem concluir, a priori, que o neopentecostalismo é um movimento religioso dotado de aspectos doutrinários inovadores e controversos, aliados ao empreendedorismo aguçado e desinibido que constitui a chave para compreensão da sua popularidade e crescente expansão.

Palavras chave: Igreja Universal do Reino de Deus, mercado de bens espirituais, economia religiosa.

Introdução

Segundo Mariano (1999), os neopentecostais surgiram no final da década de 70 através de fiéis de igrejas pentecostais que declararam independência fundando as suas próprias denominações. As propostas conservadoras do pentecostalismo clássico deram lugar às pregações de cura, exorcismo e prosperidade que atraíram multidões convertidas em seguidores. A ascensão

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC MINAS. Belo Horizonte - MG. Email: bernardodeleao@yahoo.com.br

vertiginosa nas décadas seguintes provocou um surto de crescimento no número de evangélicos no país e estimulou o surgimento de uma infinidade de igrejas que se projetaram no sucesso das primeiras denominações neopentecostais.

Ainda de acordo com o autor, assumindo sem pudor objetivos mercantilistas, o poder econômico tornou-se essencial para sobrevivência e sucesso das denominações neopentecostais que travam acirrada concorrência entre si e com outros segmentos religiosos. A comercialização do sobrenatural e a existência de um mercado de bens espirituais, meticulosamente dissimulados em uma doutrina religiosa, não são evidenciados unicamente no caráter comercial das igrejas. A coação moral e a infinidade de métodos persuasivos empregados na captação de recursos junto aos fiéis, aliadas aos escândalos envolvendo as instituições, suscitaram sérios questionamentos em relação aos propósitos inconfessáveis de tais pastores e bispos.

Pilhas de processos investigando a atuação destes líderes religiosos tramitaram nas justiças estaduais e federal do país. Entre as acusações constam crimes de sonegação fiscal, evasão de divisas, formação de quadrilha, estelionato, incitação ao crime, vilipêndio e charlatanismo². Suspeitas de associação ao tráfico de drogas e lavagem de dinheiro nunca foram afastadas³.

No entanto, impressiona o fato do neopentecostalismo não somente ter sobrevivido aos escândalos que datam de décadas atrás, como ter crescido em número de igrejas e fiéis, ampliando seu poderio econômico e influência política e consolidando-se como fenômeno de maior expressividade no contexto religioso brasileiro⁴.

Apesar de possuir templos em diversos países europeus⁵ e até mesmo no Japão⁶, a atuação da IURD no primeiro mundo é discreta e medíocre quando comparada ao seu esplendor no Brasil, encontrando “terras férteis” para suas práticas e doutrinas na América do Sul e Central, África e entre a comunidade latina nos Estados Unidos onde a igreja fincou raízes e se estabeleceu com relativo sucesso.

O presente trabalho pretende investigar os fatores históricos e sociais responsáveis pelo surgimento de instituições religiosas voltadas para determinado nicho de mercado que

2 Segundo Mariano (1999), condenações por sonegação fiscal esvaziaram os cofres da Igreja Universal do Reino de Deus, denominação neopentecostal que mais responde a processos na justiça, em 98 milhões e 360 mil reais. Valeriu (2009) menciona ações indenizatórias movidas por fiéis que doaram todo o dinheiro depositado na conta bancária, imóveis, veículos e jóias preciosas e não obtiveram o milagre desejado e até mesmo por pastores submetidos à esterilização orientados pela igreja.

3 Em 1991 o bispo dissidente Carlos Magno acusou Edir Macedo e correligionários de receber recursos do narcotráfico colombiano e utilizar a igreja para “lavar” dinheiro ilícito.

4 Embora a igreja Assembléia de Deus seja maior em número de templos e fiéis, a Igreja Universal do Reino de Deus possui maior projeção e visibilidade. Segundo Assmann (1993), a programação religiosa veiculada em cadeia nacional tornou a Universal conhecida em todo o país. De acordo com Mariano (1999), as igrejas Universal do Reino de Deus, Assembléia de Deus e Evangelho Quadrangular são as denominações que mais elegem representantes nas instâncias políticas.

5 Segundo Francisco (2015), a IURD está presente em mais de cem países, atingindo principalmente as camadas mais pobres e menos escolarizadas da população. A denominação possui templos em 25 países da Europa, 5 da América do Norte, 11 da América Central, 10 da América do Sul, 23 da África, 17 da Ásia e 3 da Oceania.

6 Na cidade de [Hamamatsu](#), província de [Shizuoka](#), região que concentra um número expressivo de brasileiros residentes no Japão.

possibilitou às mesmas direcionar seus serviços para as necessidades espirituais e demandas de um público potencialmente receptivo, reestruturando expectativas, esperanças e desejos a novos referenciais religiosos que conciliem os anseios da coletividade com os interesses da própria instituição.

1. Secularização, pluralismo de crenças e mercado religioso

Na perspectiva da economia e mercado religioso, Berger (1985) traz contribuições de grande valia ao analisar como em contextos não secularizados a diversidade e competição religiosas são suprimidas, monopolizando o sistema religioso vigente, a exemplo do catolicismo no Brasil até 1891⁷. Os laços com o Estado inibiram a existência e vigor da pluralidade religiosa no Brasil durante o período colonial, bem como a consolidação de um mercado religioso próspero e plural, garantindo a “boa vida” do catolicismo. Ao perder o vínculo com o Estado, o monopólio religioso do catolicismo começou a ruir diante de um mundo secularizado que não mais comporta a hegemonia de uma religião dominante e sua intromissão na vida social e política sem, no entanto, perder o sentido religioso e apego à visão transcendental da existência humana que somente a religião é capaz de oferecer. Reduzindo a religião à consciência individual de quem a professa, o Estado laico abriu caminho para a liberdade religiosa e a diversidade de crenças.

A característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado. Ela tem que ser ‘vendida’ para uma clientela que não está mais obrigada a ‘comprar’. A situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se commodities de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado. (BERGER, 1985, p.149).

Yang (2007) e Froese (2004) estudaram o monopólio e a estatização religiosa, esclarecendo que a regulação estatal na China não impediu a formação de um mercado religioso competitivo, denominado pelo autor de oligopólio dinâmico, enquanto que na extinta União Soviética o controle do Estado causou estagnação e empobrecimento do fenômeno religioso, impedindo o livre e pleno desenvolvimento da religião em termos de riqueza cultural e diversidade religiosa.

⁷ Casanova (2007) destaca como a imigração fomentou a pluralidade religiosa modificando os 7 Início do período republicano que resultou na separação entre Igreja e Estado. O catolicismo, presente desde o descobrimento do Brasil, está profundamente enraizado na formação cultural do nosso povo e nas tradições da sociedade, desfrutando da condição hegemônica de religião oficial do Estado durante quatro séculos.

padrões culturais nos Estados Unidos e na Europa. A ausência de diversidade de crenças resulta na acomodação religiosa. Em sentido oposto, obriga as instituições religiosas a buscar inserção no espaço público como meio de sobrevivência e legitimação. Há ainda a questão econômica e da representatividade política. As instituições religiosas também se legitimam através do poder econômico e político. O que seria do catolicismo romano, religião dominante no Ocidente altamente institucionalizada, sem o reconhecimento mundial de governos e sociedades?

Por outro lado, o hinduísmo na Índia, o budismo no Tibet, os rituais ameríndios e os cultos tribais africanos no estilo totêmico⁸ são religiões dominantes e quase exclusivas em seus territórios que não possuem organização e estrutura formais, dispensam qualquer aparato burocrático institucional e não carecem de plausibilidade social para se legitimarem, expondo a complexidade de fatores que influem no estudo das religiões e sua relação com o modelo de sociedade existente.

2. Economia e religião nas sociedades capitalistas ocidentais

Weber (1993) em sua obra clássica “A ética protestante e o espírito do capitalismo” fornece fundamentos teóricos de suma importância na compreensão das raízes históricas, significado e impacto da reforma protestante na cultura e economia do mundo ocidental. O surgimento do protestantismo luterano e calvinista na Europa do século XV ao XVIII trouxe consigo uma profusão de novos valores religiosos e morais que contestavam a “autoridade divina” da Monarquia e do Alto Clero. Defendendo o livre acesso e interpretação dos manuscritos sagrados, valorizando o trabalho, a posse e o usufruto das riquezas produzidas, o protestantismo configurou como uma alavanca propulsora do capitalismo, revolucionando as relações em sociedade e desencadeando todo avanço econômico, científico e tecnológico que beneficiou a humanidade nos últimos séculos.

Pois na medida em que a ascese foi transposta da cela monástica para a vida profissional e que a moralidade intramundana começou a dominar, ela ajudou a construir aquele cosmos poderoso da ordem econômica moderna, vinculada aos pressupostos técnicos e econômicos da produção mecânica e maquina, que determina hoje, com coação imperiosa, o estilo de vida de todo singular que nasce em meio a essa usina – e não somente os direta e economicamente ativos (WEBER, 1993, p. 153).

Se na visão weberiana a religião propiciou o nascimento da economia capitalista, na teoria da escolha racional da religião a economia capitalista retribuiu a generosidade reacendendo a chama da religião apagada pela secularização, evidenciando que religião e economia mantêm laços fraternos de solidariedade. Desafiando o reinado quase que absoluto da secularização como

8 Conceito do francês Emile Durkheim, um dos pais da sociologia moderna, referindo-se aos grupos aborígenes australianos.

paradigma teórico da sociologia no estudo dos fenômenos religiosos, os sociólogos Rodney Stark e Roger Finke e o economista Laurence Iannaccone (apud Mariano, 2008) partiram do pressuposto de que a religião é um produto como outro qualquer. Porém é um produto único no seu gênero, abrangendo e monopolizando todo o capital simbólico que possibilita a relação do homem com o sagrado, existindo uma demanda geral e insaciável que faz da religião um produto altamente requisitado e indispensável para o ser humano que é um ser essencialmente religioso.

Em outras palavras, a necessidade do transcendente é inerente à natureza humana, tornando o ser humano dependente da religião e, sob o prisma da teoria em tela, um consumidor ávido pelas benesses que somente a religião pode oferecer, exercendo seu poder de escolha racionalizada baseado na lógica do custo versus benefício.

A partir de meados da década de 1980, Stark, Finke e Iannaccone passam a empregar insights básicos da teoria econômica para explicar os fenômenos religiosos em nível macrosocial, destacando duas noções: a de economia religiosa - que se refere à totalidade das atividades religiosas numa dada sociedade - e a de mercado religioso (cf. Stark, 1997, p.16). Esses autores propõem que os sociólogos investiguem a economia religiosa tal como os economistas pesquisam a economia empresarial, realçando que ambas são compostas de firmas, linhas de produtos e serviços e consumidores. Eles não incorporam a noção de mercado à sua teoria apenas como uma boa e simples metáfora para auxiliar a compreensão do que ocorre nas economias religiosas. Tentam levar às últimas conseqüências sua adoção e aplicação, equiparando o máximo possível mercado econômico e mercado religioso e inferindo, desse cotejo, várias proposições sobre o funcionamento das economias e firmas religiosas (MARIANO, 2008, p. 47).

3. A Igreja Universal do Reino de Deus e o mercado religioso

Campos (1997) parte do pressuposto de que a diversidade e concorrência em território católico sincrético insuflaram o fervor proselitista da Igreja Universal do Reino de Deus, compelindo a instituição a adotar um modelo de gestão eficiente em termos de mercado e a imprimir um caráter mercadológico às práticas religiosas.

Nesta perspectiva, a inserção da religião na sociedade de consumo atendendo as demandas imediatistas do homem moderno caracteriza o mercado. A experiência religião dinâmica, efêmera, facilmente acessada e descartada, a banalização e espetacularização da espiritualidade, o miraculoso e o sobrenatural sensacionalizados caracterizam o teatro. O meio privilegiado no qual mercado e teatro convergem em um lucrativo empreendimento religioso caracteriza o templo, cenário pretensamente exclusivo da ação divina, monopolizando um sistema sagrado nitidamente mercantilista que oferece solução imediata para todos os males prometendo o paraíso na terra

em tempo real.

Se existe um comércio de determinado bem ou produto é porque existe um público interessado em adquirir este bem ou produto. Dito de forma simples, a Igreja Universal do Reino de Deus oferta seus serviços espirituais porque existe um público interessado na prestação destes serviços. Para atender às demandas espirituais de um público crescente que forma um contingente expressivo de pessoas oriundas de diversos meios sociais, cada qual com problemas e necessidades específicas, a instituição adotou um modelo empresarial na gestão dos “bens simbólicos”, diversificando seus serviços e os adequando ao gosto e conveniência da clientela religiosa.

Conclusão

A Igreja Universal do Reino de Deus é uma instituição movida pela necessidade imperativa de fidelização do rebanho e conquista de novos seguidores na disputa por um público também diversificado em termos de expectativas e demandas, para as quais precisa estar atenta caso queira não somente sobreviver como também prosperar no concorrido segmento religioso. Os pesados investimentos em publicidade e espaços na mídia, quando não a posse dos meios de comunicação, e a consolidação do poder institucional nas esferas econômica e política, confirmam a tese de que a sobrevivência de instituições religiosas, na realidade “gigantes econômicos”, somente se faz possível mediante uma estrutura de organização empresarial sintonizada com as tendências da globalização e do neoliberalismo vigentes no mundo moderno.

A dissertação a qual proponho desenvolver analisa como a Igreja Universal do Reino de Deus ergueu um império religioso, econômico e midiático, partindo da perspectiva de que o fenômeno torna-se passível de ser analisado em termos de comércio e propaganda, estruturando suas práticas e doutrinas dentro de um contexto empresarial e mercadológico.

A conclusão pretende verificar a hipótese levantada de que a Igreja Universal do Reino de Deus é uma instituição religiosa dotada de aspectos doutrinários inovadores e controversos, aliados ao empreendedorismo aguçado e desinibido que constitui a chave para compreensão da sua popularidade e crescente expansão.

Referências

ANTONIAZZI, Alberto. *Et al. Nem anjos, nem demônios - Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo:

Paulinas, 1985.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **Templo, teatro e mercado**. Petrópolis: Vozes, 1997.

CASANOVA, José. **Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada**. Revista Académica de Relaciones Internacionales. Vol. 3, nº 15, Madri, p. 27-65, enero 2007.

DURKEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FRANCISCO, Adilson José. **Trânsitos religiosos, cultura e mídia - A expansão neopentecostal**. São Paulo: Editora Paulus, 2015.

FROSEN, Paul. **Forced secularization in Soviet Russia: why atheistic monopoly failed**. Journal for the Scientific Study of Religion. Vol. 14, nº 151, Toronto, p. 21-53, october 2004.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais - Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARIANO, Ricardo. **Usos e limites da teoria da escolha racional da religião**. Revista de Sociologia da USP: Vol. 20. nº 72. São Paulo, p. 77-101, setembro 2008.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Brasília: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1993.

YANG, Fenggang. **Oligopoly dynamics: official religions in china**. The Sage Handbook of Sociology of Religion. Vol. 33. London, p. 127-159, may 2007.

PALANQUES MIDIÁTICOS E O DISCURSO NEOPENTECOSTAL

Maurílio Ribeiro da Silva ¹

Resumo: A comunicação é uma das ferramentas mais importantes do jogo político. A comunicação midiática muito mais. Somando-se a elas a legitimação religiosa, a possibilidade de vencer o jogo político cresce exponencialmente. Nessa comunicação procuramos demonstrar as questões ligadas a utilização ideológica da violência simbólica no discurso religioso neopentecostal e sua influência legitimadora na política brasileira. O último pleito eleitoral brasileiro demonstrou que o discurso religioso de legitimação de um candidato, associado à demonização de outro candidato, obteve uma resposta positiva nas urnas. Determinadas vertentes religiosas estabeleceram um discurso maniqueísta como elemento de articulação e agregação política. Nesses discursos a esquerda foi associada à maldade, corrupção, deterioração moral e comunismo, enquanto a direita assumiu o lado do bem, da família, de Deus, da moral e da renovação política. Dentre essas vertentes religiosas destaca-se o movimento neopentecostal. A vasta experiência na assimilação da cultura do consumo, na cultura midiática e na fé foi o diferencial entre os demais discursos religiosos/políticos. O movimento neopentecostal apoiou o lado que correspondia aos seus interesses, legitimando esse lado através da influência midiática de seus discursos saturados de violência simbólica. A caracterização do eleitor de esquerda como *esquerdopata* e a associação de seu candidato ao ateísmo/satanismo, por exemplo, foram alguns dos elementos de violência simbólica utilizados. Após o discurso religioso ser internalizado e objetivado, ele influi diretamente sobre a produção de sentido do ouvinte, determinando seu modo de pensar e de agir. A violência simbólica presente nos discursos religiosos é totalizante. O indivíduo não possui a capacidade de compreensão necessária sobre o processo de dominação e nem as relações de força presentes no discurso. Os movimentos políticos de esquerda tentaram responder à mesma a mesma altura, entretanto, não dispunham dos meios de legitimação religiosa.

Palavras-chave: Neopentecostalismo. Comunicação. Política. Discurso. Violência simbólica.

Introdução

A comunicação é uma das ferramentas mais importantes do jogo político. A comunicação midiática muito mais. Somando-se a elas a legitimação religiosa, a possibilidade de vencer o jogo político cresce exponencialmente. Nessa comunicação procuramos demonstrar as questões ligadas a utilização ideológica da violência simbólica no discurso religioso midiático neopentecostal e sua influência legitimadora na política brasileira.

¹ O último pleito eleitoral brasileiro demonstrou que o discurso religioso de legitimação de

1 Doutorando em Ciências da Religião pela PUC Minas. Pesquisa realizada com o apoio da CAPES, sob a orientação do prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro. sgmaurilio@gmail.com

um candidato, associado à demonização de outro candidato, obteve uma resposta positiva nas urnas. Determinadas vertentes religiosas estabeleceram um discurso maniqueísta como elemento de articulação e agregação política. Nesses discursos a esquerda foi associada à maldade, corrupção, deterioração moral e comunismo, enquanto a direita assumiu o lado do bem, da família, de Deus, da moral e da renovação política.

Dentre essas vertentes religiosas destaca-se o movimento neopentecostal. A experiência na assimilação da cultura do consumo, na cultura midiática e na operacionalização da fé foi o diferencial entre os demais discursos religiosos/políticos. O movimento neopentecostal apoiou o lado que correspondia aos seus interesses, legitimando esse lado através da influência midiática de seus discursos saturados de violência simbólica. A caracterização do eleitor de esquerda como *esquerdopata* e a associação de seu candidato ao ateísmo/satanismo, por exemplo, foram alguns dos elementos de violência simbólica utilizados.

Após o discurso religioso ser internalizado e objetivado, ele influi diretamente sobre a produção de sentido do ouvinte, determinando seu modo de pensar e de agir. A violência simbólica presente nos discursos religiosos é totalizante. O indivíduo não detém a capacidade de compreensão necessária sobre o processo de dominação e nem as relações de força presentes no discurso. Os movimentos políticos de esquerda tentaram responder à mesma altura, entretanto, não dispunham dos mesmos meios de legitimação religiosa.

Há discordâncias entre os analistas políticos se o voto evangélico foi realmente determinante para a vitória da direita nas eleições presidenciais 2018. O que não se discute, entretanto, é a participação ativa desse segmento religioso no pleito.

1. Um espectro no horizonte

São inegáveis as contribuições advindas das religiões. No entanto, deve-se considerar que as religiões foram apropriadas indevidamente como dossel a serviço de interesses diversos, por vezes escusos. O flagelo dessa apropriação resultou em guerras, mortes, intolerâncias, discriminações, domínio, espoliação e outras formas de violência.

A polarização da religião e a laicidade promovida pela secularização, e os avanços da humanidade nos campos filosóficos, científicos, culturais, sociais e humanísticos somaram esforços no sentido de reduzir os efeitos colaterais da religião. Apesar disso “nos últimos anos, a violência de carácter religioso voltou a perturbar os espíritos” [sic] (PINTO, 2009, p. 9).

Na história da humanidade a religião demonstrou ser um importante elemento fundante de culturas, insumo de normas, valores, comportamentos individuais e sociais. Ela é a instituição social que possui a maior abrangência e influência na socialização, alienação, legitimação de de-

terminados aspectos sociais e políticos (inclusive de dominação) e no estabelecimento do *nomos social* (BERGER; LUCKMANN, 2005).

Não obstante ser possível e desejável contestar as organizações religiosas, suas estruturas e conteúdos, é incontestável a presença, o alcance, a influência e a capacidade que a religião possui de estabelecer o universo simbólico individual e coletivo, já que sua ação ativa está na base do conhecimento, da formação e da estruturação de todas as culturas humanas (PINTO, 2009).

2. (Neo) Pentecostalismo

Em sua análise do panorama religioso mundial, Peter Berger afirma que os “surto religiosos” (BERGER, 2001, p. 14) de caráter sobrenaturalista tiveram o melhor desempenho e crescimento no cenário mundial². Dentre esses surtos, o neopentecostalismo é o segmento de maior crescimento e visibilidade no cenário religioso nacional, responsável pelo avanço do número de evangélicos no Brasil.

O pentecostalismo aportou no Brasil através da ação de missionários europeus impulsionados pelo movimento pentecostal da Igreja da Rua Azuza nos Estados Unidos. A capacidade em absorver aspectos da cultura local e de oferecer solução para os problemas das comunidades fez com que o pentecostalismo fosse aceito nas camadas mais pobres da população e florescesse no território nacional (TROMBETTA, 2014). Com o tempo e as pressões da modernidade o movimento pentecostal passou por desdobramentos históricos que alteraram sua estrutura inicial. O movimento *neopentecostal* é resultante dessas alterações históricas do pentecostalismo (MARIANO, 2014). Mudanças de ordem estrutural, teológica, axial e ascética, surgiram em virtude do caráter maleável que o movimento demonstrou diante das pressões da modernidade.

Uma alteração perceptível do neopentecostalismo em relação ao pentecostalismo clássico foi a utilização da violência simbólica (BOURDIEU, 2015) nos discursos religiosos (pregações), principalmente nos discursos midiáticos. Diante da imensa concorrência do mercado religioso os discursos assumem caráter apologético e se voltam contra as outras denominações e contra vertentes políticas contrárias aos seus interesses.

3. Palanques midiáticos e a violência simbólica

De acordo com Magali do Nascimento Cunha (2013), as mudanças paradigmáticas do movimento neopentecostal surgiram em virtude da assimilação da cultura do consumo e da cultura

² Berger fez essa consideração em 1999 e posteriormente os dados dos censos de 2000 e 2010 comprovaram a veracidade dessa afirmação no Brasil.

midiática. Os valores de mercado são associados a *valores espirituais* e *bênçãos divinas*, enquanto a cultura midiática se apresenta como um novo quadro de interações e estruturações das práticas sociais e religiosas através de meios eletrônicos.

A midiática é um processo técnico que interage e altera os modos de comunicação e os contextos sociais e, em consequência, a cena argumentativa (CHARAUDEAU, 2010). Ela também influi nos processos discursivos religiosos, que tem que se adaptar aos formatos dos dispositivos midiáticos (GASPARETTO, 2009). A argumentação nos discursos religiosos se torna uma estratégia de persuasão e sedução (CHARAUDEAU, 2010). Nesse caso inclui-se a persuasão e sedução política, já que o discurso “extrapola o espaço do estritamente religioso e ganha dimensões mais amplas” (CUNHA, 2013, p. 210).

A violência simbólica é conceituada como “uma forma de poder que se exerce sobre os corpos, diretamente, e como que por magia, sem qualquer coação física, mas essa magia só atua com apoio de predisposições colocadas como molas propulsoras, na zona mais profunda dos corpos” (BOURDIEU, 2010, p. 50).

No caso da religião, a dominação ocorre através da violência simbólica embutida nos conteúdos do discurso religioso. O fiel é *convencido* que a cosmovisão daquele segmento é a correta e adequada aos seus anseios. Daí ele estabelece ou reordena o sentido imediato de seu mundo, internalizando e sendo regulado pela apropriação dos símbolos contidos no discurso (BOURDIEU, 1989). Se o eu enunciativo do discurso é *Deus*, então ele não pode ser interpelado pelo ouvinte (CITELLI, 2004), restando a ele a sensação ilusória de que através do *porta-voz* de Deus, ele está interagindo diretamente com a divindade. Instala-se uma dominação consentida caracterizada pela incapacidade crítica de reconhecer a arbitrariedade da ideologia presente no discurso.

Além da utilização da violência simbólica como recurso metodológico, mercadológico e apologético, ela também atende aos interesses políticos do movimento neopentecostal. Líderes evangélicos de expressão na mídia nacional utilizaram púlpitos, redes sociais e outros meios de comunicação para externar apoio irrestrito ao seu candidato. Foram levantadas questões de ordem política, econômica, moral e *espiritual*, sendo que as questões de gênero (kit gay) e o marxismo (marxismo cultural) foram as mais evidenciadas durante o pleito eleitoral.

As redes sociais foram utilizadas como púlpitos ou palanques midiáticos, tanto pelos simpatizantes da direita como os simpatizantes da esquerda. Neologismos pejorativos também foram utilizados, tanto pela direita como pela esquerda, como recurso de ataque, sendo comum a utilização de termos como: *esquerdopatas*, *petralhas*. *Bolsominions*, *fascista*, *nazista*, etc. A imagem demonizada dos partidos de esquerda já estava internalizada e objetivada na opinião pública, além do fato de que eles não dispunham do mesmo recurso de legitimação sagrada utilizada pelos oponentes.

A participação dos evangélicos, principalmente dos neopentecostais, no pleito eleitoral de 2018 à presidência do Brasil foi alvo de várias pesquisas por parte de sociólogos e cientistas políticos, dado a veemência do discurso midiático e da utilização das redes sociais. Segundo Ma-

chado & Franco (2018), no segundo turno o apoio dos evangélicos ao candidato da direita foi da ordem de 71%, e do candidato da esquerda de 29%, números que demonstram a opção dos evangélicos pelo candidato da direita.

Dentre as principais características da militância política evangélica ficou evidenciado o engajamento e a militância digital, a batalha linguística, a circulação de *fake News* nas redes sociais, o moralismo, a espiritualização da política e o discurso maniqueísta. Insta lembrar que algumas dessas estratégias também foram utilizadas pelas militâncias de esquerda, porém, sem o mesmo êxito.

Uma questão relevante a ser analisada sobre a militância evangélica no pleito de 2018 diz respeito ao processo de passagem da vinculação religiosa para a confiança e adesão a determinado candidato. Para Eduardo Lopes Cabral Maia (2006) essa adesão ocorre em virtude da baixa institucionalização partidária no Brasil, a fraca presença do Estado em diversos segmentos da sociedade, a própria organização das igrejas evangélicas, a *oficialização* e legitimação sagrada de candidatos pelas igrejas e o menor custo, para os fiéis, em receber informações políticas das igrejas. Outro fato a ser considerado é o grau de exposição do público às autoridades religiosas (NOVAES, 2002), já que os evangélicos apresentam uma participação mais ativa nos cultos e nas atividades da igreja do que as demais vertentes religiosas no Brasil.

Conclusão

O Neopentecostalismo, como os demais movimentos religiosos, não pode ser reduzido a resultante histórico da secularização, globalização, derrocada do comunismo, lógica de mercado e da sociedade de informação e de tecnologia. Novos sentidos religiosos surgem de necessidades e sentidos humanos. É importante considerar o fato de que as religiões possuem determinado traço de violência, além do fato de que a violência apresenta-se historicamente como elemento constitutivo do ser humano e estruturante da história, das sociedades, instituições e grupos (MURAD, 2006).

Nas relações sociais é necessária a compreensão de que cultura e religião são fenômenos que se correspondem. Alterações na cultura promovem mudanças no sentido religioso e vice-versa. A religião é uma construção social (BERGER, 2012), e como tal, pressupõe-se a interiorização e a exteriorização, ou seja, ela tanto recebe como fornece sentido.

O indivíduo, por sua vez, não está condicionado fatalmente aos discursos religiosos. Ele possui a capacidade de transcender sua condição. Também não se pode lançar a culpa sobre os ombros da mídia e dos demais meios de informação. Os meios de mídia são apenas ferramentas que respondem aos interesses de quem as utiliza. Assim como o discurso religioso é instrumentalizado para atender interesses que se distanciam da velha noção de que a religião existe para religar o ser humano a Deus.

Referências

BERGER, P. L. A dessecularização do mundo: uma visão global, **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, pp. 9-23, abril 2001.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. Petrópolis: Vozes, 2005.

BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kunhner. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CHARAUDEAU, Patrick. **Linguagem e discurso: modos de organização**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

CITELLI, Adilson. **Linguagem e persuasão**. 16. ed. São Paulo, Ática, 2004.

CUNHA, Magali do Nascimento. Religiosidade midiática e novos paradigmas de cristianismo e de culto em tempos de cultura gospel. In: DIAS, Z. M.; RODRIGUES, E. ; PORTELLA, R. (orgs.). **Protestantes, evangélicos e (neo) pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas**. São Paulo: Fonte Editorial, pp. 203-213, 2013.

GASPARETTO, Paulo Roque. Midiatização da religião. Processos midiáticos e a construção de novas comunidades de pertencimento. Estudo sobre a recepção da TV Canção Nova. 2009. 459 páginas. **Tese de Doutorado**. Unisinos – São Leopoldo. 2009.

MACHADO, Leandro; FRANCO, Luiza. **Eleições 2018: os valores e ‘boatos’ que conduzem evangélicos a Bolsonaro**. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-45829796>>. Acesso em 20 mar. 2019.

MAIA, Eduardo Lopes Cabral. Os evangélicos e a política. **Revista Eletrônica dos Pós-Graduados em Sociologia Política da UFSC**. Vol. 2 n.2, agosto-dezembro, 2006, p. 91-112.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

MURAD, Maurício. Da violência e seus contextos: notas preliminares em teorias e história. In: LEMOS, M.T. T. (org). **Religião, violência e exclusão**. Rio de Janeiro: 7 Letras, pp. 123-156, 2006.

NOVAES, Regina Celia Reyes. Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens In: FRIDMAN, Luiz (org.). **Política e cultura: século XXI**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: ALERJ, pp.: 63-97, 2002.

PINTO, Porfírio. A violência e o sagrado: notas soltas. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**
– Ano VIII, 2009 / n. 15 – 9-14

ROMEIRO, Paulo. **Decepcionados com a graça**: esperanças e frustrações no Brasil. São Paulo:
Mundo Cristão, 2005.

TROMBETTA, P. L. Religião sem fronteiras: o crescimento do pentecostalismo. In: MOREIRA, A.
S.; TROMBETTA, P. L.; LUCÁ, P. (orgs.). **Pentecostalismo globalizado**. Goiânia: Editora PUC Goiás,
pp. 11-31, 2014.

PARA ALÉM DA CONSPIRAÇÃO: A PREGAÇÃO DE DIETRICH BONHOEFFER E SUA RESISTÊNCIA AO NAZISMO

Karina Fonseca Soares Rezende¹

Resumo: O presente trabalho pretende refletir acerca das pregações realizadas pelo teólogo e pastor Dietrich Bonhoeffer e seu chamado para a ação e responsabilidade política no mundo público nos anos iniciais de ascensão e institucionalização do nazismo na Alemanha. A relação entre religião e política possui contornos diversos. Estudá-la em um momento de ascensão de um regime totalitário –para além de um regime ditatorial – nos provoca inquietações sobre o próprio lugar da teologia e da Igreja no espaço público e o lugar que os próprios teólogos denotam à elas no mundo político. Em diversos sermões pregados por Bonhoeffer entre os anos de 1932 e 1937, o teólogo enfatiza a ideia de responsabilidade cristã no mundo e como esta está diretamente relacionada ao relacionamento dos indivíduos uns com os outros. A recusa de uma sociedade pautada no ideal e na obediência de uma figura mitológica humana - encarnada no Führer -, sem vínculos solidários e individualizada – ao mesmo tempo que compreendida coletivamente como uma única Humanidade possível – é ponto fundamental nos escritos do pastor luterano. Pensar como Bonhoeffer mobiliza metáforas religiosas e elementos presentes no imaginário das comunidades protestantes através de seu discurso religioso é compreender Bonhoeffer para além da imagem do Bonhoeffer teólogo e do Bonhoeffer conspirador. Pretende-se atentar para a relevância da pregação como prática de resistência e como forma de angariar a resistência a partir da mobilização da ideia de responsabilidade. Refletir sobre a responsabilidade do cristão no mundo público não é uma reflexão pautada, apenas, na realidade da Alemanha Nazista da década de 1930. Nos diz respeito ao próprio lugar das comunidades cristãs e do protestantismo frente às torturas, genocídios e perseguições políticas. Se a política é, como Hannah Arendt afirma, o experimentar da liberdade com o outro é, portanto, a partir da ação livre junto com nossos pares que nos lançamos na esfera pública e nos assuntos humanos. O estímulo que Bonhoeffer dá aos indivíduos através da fé para que resistam a desumanização e ao terror totalitário desde sua ascensão é uma lição ainda décadas depois.

Palavras-chave: Resistência político-religiosa; sermão; responsabilidade cristã; nazismo; Dietrich Bonhoeffer.

¹ Karina Fonseca Soares Rezende é mestranda na linha de História e Culturas Políticas do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). Email: kaa.rezende@gmail.com.

Introdução

Dietrich Bonhoeffer é conhecido hoje com um dos mártires cristãos da modernidade. Executado em 1945 no campo de concentração de Flossenbug, exerceu o papel de denunciador, resistente e entusiasta da resistência entre os protestantes desde o início da década de 30, sendo possível caracteriza-lo como parte de uma “resistência minoritária” (ERICKSEN, 1990). O imaginário a seu respeito se consolidou no pós-guerra como o pastor espião e o teólogo conspirador. A resistência de Bonhoeffer, entretanto, se dá para além disso. Enxergo em sua produção três diferentes, mas complementares, Bonhoeffers: o *Bonhoeffer teólogo*, o *Bonhoeffer pregador* e o *Bonhoeffer espião*. Suas duas facetas de resistência mais conhecidas são as duas primeiras. A oposição do *Bonhoeffer teólogo* se deu, especialmente, a partir de duas vertentes: elaboração e publicação de ofícios individualmente ou em conjunto com outros pastores e ações coletivas. No primeiro caso, Dietrich Bonhoeffer elaborou documentos que se tornaram indispensáveis para pensar a resistência religiosa na Alemanha como *A Igreja e a Questão Judaica* de 1933, *Ensaio da Igreja Confessante e do Movimento Ecumênico* de 1935 e *Memorando a Hitler* de 1936. Além dos documentos oficiais, sua união com outros pastores em diferentes ações na década de 1930 são mencionadas nas grandes obras sobre a resistência protestante a nazificação das igrejas.

Essas diversas ações fizeram com que ele ficasse conhecido como um rebelde dentro da Igreja Protestante Alemã. Considerado, pelo governo e por muitos colegas, traidor da imagem da Igreja e da Alemanha. Tais adjetivos foram, de longe, mais amenos do que a imagem que seria criada a seu respeito – e pela qual seria punido – após o início da Segunda Guerra Mundial. O aspecto mais conhecido de sua resistência, que o elevou a um dos mártires modernos, é o violento. É a do *Bonhoeffer espião*. Seguro nos Estados Unidos quando a Segunda Guerra se iniciou, o pastor retornou para a Alemanha pois, como explica em carta para seu amigo e teólogo Karl Barth, sua consciência cobrava dele ter uma ação responsável diante daqueles que sofriam em seu país. Ao voltar, proibido de pregar e após ter evadido o serviço militar, foi convocado por seu cunhado Hans Von Dohnanyi para participar de uma ação de coletânea de todas as ações ilegais realizadas pelo governo nazista. A partir de sua relação com o movimento ecumênico, ele poderia ser um ponto de interlocução entre a resistência alemã e os Aliados. Com a intensificação da violência do regime e a diminuição dos espaços de ação, o grupo, em aliança com Admiral Canaris, cabeça da Inteligência Militar Alemã, passou a conspirar contra a vida de Adolf Hitler. Preso em 1943 por não ter se alistado, é descoberto que o pastor havia participado, além de uma conspiração para o assassinato de Führer, de uma série de viagens em auxílios aos judeus. Estigmatizado pelo regime como conspirador, espião e “traidor da nação”.

1. A pregação como resistência

Seu papel enquanto *pregador*, entretanto, é um silêncio. Suas concepções, textos publicados e ações angariadas têm relação direta com o exercício de sua atividade pastoral no púlpito. Era no discurso onde ele, no espaço público, também resistia e, mais do que isso, inflamava resistência em pequenos núcleos da comunidade protestante. Sua atuação – e resistência – no púlpito através dos sermões pode ser compreendida em três grandes fases principais: a primeira delas, no efervescer do nazismo na Alemanha, momento onde o pastor residia e pregava em Berlim. Durante os anos de 1932 e 1933, Bonhoeffer desempenhou um papel de denunciador. Aparece como uma exceção mesmo entre os clérigos protestantes que se mobilizavam atentos às investidas nazistas. Os anos de 1932 e 1933 foram cruciais na ascensão meteórica do Partido Nacional-Socialista nas cadeiras do Reichstag. Adolf Hitler já tinha o partido verticalizado em sua figura desde 1925 e aproveitou de um contexto onde as próprias autoridades de Weimar contribuíram para a derrocada da democracia. O contexto é de instabilidade, crise econômica e buscas imediatistas por respostas.

A segunda fase da resistência discursiva de Bonhoeffer continua tendo como público os alemães que compõem a Igreja Evangélica, porém, erradicados na Inglaterra. Durante dois anos (1934 e 1935), foi responsável por duas congregações alemães em Londres. Este foi um dos únicos momentos em que Bonhoeffer pregou periodicamente: cerca de 20 sermões durante sua estadia em Forest Hill, período onde encontramos a maior parte de seus sermões preservados. A título de comparação, existem cerca de 7 sermões completos entre novembro de 1932 e julho de 1933, durante sua estadia em Berlim, e 13 pregações entre junho de 1935 e julho de 1937, momento em que chefiou um seminário teológico ilegal na cidade de Finkenwalde, na Polônia.

A terceira e última fase de sua resistência político-religiosa através dos sermões se difere em local, público e propósito das anteriores. Após sua estadia como pastor em Londres, Bonhoeffer viaja para Berlim novamente. Na mira do Ministério de Relações Exteriores e do Ministério de Assuntos da Igreja, é destinado pelo núcleo de resistência protestante na Igreja, a Igreja Confessante, para dirigir um seminário ilegal na cidade de Finkenwalde, na Polônia. Por dois anos, de 1935 a 1937, direcionou cinco cursos semestrais. Foi mais um dos poucos momentos de sua carreira pastoral onde ele pôde se dedicar a pensar e viver a comunhão com aqueles com os quais compartilhava a fé.

2. A resistência pastoral em Berlim

Focarei, nesta breve análise, na primeira fase de resistência discursiva de Bonhoeffer em Berlim. Temos catalogados na coleção Dietrich Bonhoeffer Werk vol. 12 sete sermões do período correspondente aos anos de 1932 e 1933. O primeiro destes foi pregado em novembro de 32, logo após a ordenação de Bonhoeffer como pastor, sob o título “Na Décima Primeira Hora da Igreja”. Na tradição hebraica, o momento final do dia está no fim da tarde, entre às 17h e às

18h, a undécima. Qualquer trabalho a ser feito ou questão a ser resolvida nesse momento final deve ser resolvida imediatamente. É a sensação de urgência. A undécima hora da Igreja para Bonhoeffer já estava presente na Alemanha. Seus companheiros de ofício, num geral, acreditavam que a undécima hora da Igreja Alemã nem chegaria. Ou, que se chegasse, estava distante. Em 06 de novembro de 1932, dia da eleição do Reichstag, prega, na Igreja da Trindade em Berlim, que protestar é uma das tradicionais obrigações da Igreja Reformada. Uma visão nostálgica do Lutero que forma sua tradição teológica. No entanto, o chamado para a responsabilidade da Igreja no mundo público – e não igreja enquanto instituição, mas sim comunidade de fé – não se fixou em seus interlocutores. O sermão “A Undécima Hora da Igreja” é um alerta: façamos antes que, aqueles que precisam de gritar para enganar o vazio da própria consciência, nos silenciem.

A temática do medo e da incerteza continua permeando as pregações de Bonhoeffer no fim do ano de 1932 e início de 1933. O sermão como produção histórica do seu tempo traz diálogos e referências ao contexto vivido que, por vezes, aparecem de forma bastante sutil. O sermão “Coragem em Tempos Incertos” dezembro de 1932 diz sobre a condição da Europa como uma situação de medo e desalento. O trecho de denúncia e profecia que traz de Daniel é comparado com o sentimento que ele – e outros – sentiam. O primeiro sermão de 1933 que temos acesso, “Superando o Medo”, dá sequência a mesma sensação de incerteza e temor. Em janeiro de 1933, ele define o medo como apenas uma das facetas do mal. O medo paralisa. “O medo está no nosso barco, na Alemanha, em nossas vidas e nesta Igreja [...] esse é o motivo pelo qual nos tornamos apáticos[...] vítimas de uma solidão terrível” (BONHOEFFER, 2009, p.455). Ele nos dissocia do outro. Um sermão sobre isso, nesse momento, é muito significativo para aqueles que temem tanto o passado quanto o futuro.

No sermão “Gideão: Deus é o meu Senhor”, de fevereiro de 1933 a sutileza do diálogo com seu contexto e seus opositores aparece de maneira exemplar. Para o jovem pastor, o discurso, que já era campo de batalha, parece se colocar cada vez mais como tal. A exaltação dos feitos, mitos, conquistas e figuras humanas a um nível transcendental – e até mesmo religioso – combina pouco com sua hermenêutica. Há uma mobilização mítica, por parte dos líderes nazistas e de seus adeptos, de figuras que representem a grandeza do ariano. Siegfried, herói lendário da mitologia nórdica, era, para a propaganda nazista, uma narrativa digna de ser propagada. É a força germânica, que por si só, é capaz de conquistar e reconquistar aquele que vê como de direito. A representação trazida por Bonhoeffer para desqualificar o argumento nazista de valorização da força e sabedoria humana é a figura de Gideão. “Esta não é uma história estimulante de um herói legendário – não há nada de Siegfried em Gideão” (BONHOEFFER, 2009, p.462). Trazer o que, à primeira vista, é desinteressante e frágil corrobora um de seus principais argumentos levantados ao longo de vários sermões: “nós não temos nenhum altar para adoração dos seres humanos. A adoração de Deus e não da humanidade é que tem lugar no altar da Igreja” (BONHOEFFER, 2009, p.463). O Führer, que tem, para os nazistas, a Lei em suas palavras e conduz o povo como um salvador é, para Bonhoeffer, mais um que será reduzido a pó.

O sermão “A alegria da ascensão”, ministrado em maio de 1933, não traz diálogos diretos ou reflexões sobre seu contexto. O sermão, inclusive, se estrutura de maneira distinta dos outros: em diálogo com a canção ministrada do culto, tem uma organização inicial com algumas definições de Jesus, caracterizando-o como não apenas rei dos judeus mas de toda a humanidade. A ênfase na humanidade de Cristo, na sua compaixão com os desprezados e nele enquanto judeu é a inserção de Bonhoeffer na batalha discursiva sobre a figura de Jesus Cristo neste contexto. Os Cristãos Alemães, movimento teológico liberal pró-nazista, acredita e prega em seus sermões, em consonância com a ideia do mito ariano, que Jesus Cristo era, na verdade, ariano e que sua morte foi um complô judaico para impedir a concretização de seu destino. Quando Bonhoeffer afirma que o próprio Cristo era rei dos judeus em um contexto onde o antissemitismo e interpretações como esta não eram difundidas como institucionalizadas dentro de alguns espaços é uma ação de resistência no campo das ideias.

Em “Para os Pastores e Profetas na Nova Alemanha”, pregado em 28 de maio de 1933, Bonhoeffer traz o combate maniqueísta entre as forças do mal e do bem explanando parte de suas frustrações com o poder adquirido pelos Cristãos Alemães nas igrejas logo nos meses iniciais do governo de Hitler. Praticamente um mês antes, no dia 25 de abril de 1933, um encontro de lideranças cristãs em Berlim formou um comitê para revisar a constituição da Igreja tendo a sugestão pessoal de Hitler do capelão Ludwig Müller, membro do partido nazista, para assumir as questões da igreja. Na semana em que o sermão foi pregado, Müller foi nomeado por líderes da Igreja como Bispo do Reich. Bonhoeffer via-se num contexto de polarização e de luta entre o bem e o mal. Na analogia entre Aarão e Moisés e a Igreja do Mundo e a Igreja da Palavra, o que está em disputa não é só a instituição. Para ele, “a igreja mundana, a igreja de Aarão, está preparada para fazer qualquer sacrifício se isto puder fazer seu próprio deus.” (BONHOEFFER, 2009, p.475).

O último sermão pregado por Dietrich Bonhoeffer em Berlim ocorre no dia 23 de julho de 1933. Pregou no dia em que Hitler convocou as eleições nacionais para a Igreja, momento de embate entre os Cristãos Alemães e outros pastores que se opunham a nazificação da igreja. Bonhoeffer e alunos se empenharam na campanha *A Igreja deve permanecer Igreja* mas os Cristãos Alemães conquistaram a maioria dos votos tendo, inclusive, uma fala de Hitler no rádio como apoio público. Neste sermão, assim como o “A Undécima hora da Igreja”, Bonhoeffer chama a Igreja para sua responsabilidade perante o mundo: seria mais confortável não ter que tomar decisões que nos confrontam ou não ter que lutar pela igreja. Mas para ele, isso é ser igreja. A definição do que é a Igreja é uma temática trabalhada por ele desde seu doutorado *Sancturion Communion* onde define a igreja como a materialização de Cristo na terra. A Igreja enquanto comunidade e união cristã entre os irmãos. Cita diretamente o bordão da campanha nas eleições nacionais chamando atenção para a necessidade de defender a Igreja e desta se posicionar no mundo especialmente perante os escribas e os fariseus.

Conclusão

O chamado a responsabilidade é algo que permeia toda a produção de Dietrich Bonhoeffer. No livro *Vida em Comunhão*, ele afirma que viver em comunhão não é viver entre cristãos uma vez que o lugar do cristão “não é na reclusão da vida monacal mas em meio aos inimigos” (BONHOEFFER, 2009, p.9). A vivência cristã *deve e será feita* além dos muros da igreja. Compreendemos que a ideia de sair de si e publicizar as reflexões com seus irmãos de fé e, para além disso, com os não crentes, é uma forma de agir fora da vida devocional do indivíduo com Deus. Uma forma de agir no mundo público. Em *Resistência e Submissão*, compilado de textos escritos por Bonhoeffer na prisão no início da década de 1940, ele fala da importância de enxergar a história do mundo “a partir de baixo, da perspectiva dos excluídos” (BONHOEFFER, 2009, p.43). Segundo ele, é necessário deslocar a ideia do mundo visto de cima, do lugar do vencedor e de um prisma individualista para uma *exploração contemplativa ativa do mundo*. Em várias obras e sermões, Bonhoeffer reconhece Cristo no lugar do sofredor, do oprimido; não do lado vencedor da história.

O sermão é, em Dietrich Bonhoeffer, uma faceta fascinante e pouco explorada de sua produção. Nesses sete sermões iniciais de sua trajetória como pastor na Alemanha percebe-se o diálogo de seu pensamento e discurso teológico com as questões práticas do contexto que vive. Seus sermões aparecem tanto como uma expressão e representação da realidade que vive como uma intervenção no mundo pelo qual vê como necessário agir. Sua pregação aparece como um ato de resistência por si só mas também uma forma de angariar a resistência. De chamar a Igreja para a sua responsabilidade no mundo. De participar “da grandeza de coração de Cristo por meio da ação responsável, que com liberdade aproveita a oportunidade e se expõe ao perigo” (BONHOEFFER, 2003, p.40) pela consciência da responsabilidade que tem consigo e com o outro.

Referências

ARENDDT, Hannah. A promessa da política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

BONHOEFFER, Dietrich. Berlin: 1932 - 1933: Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 12. [Douglas W. Stott, Isabel Best e David Higgins (Trad.). Minneapolis: Fortress Press, 2009.

BONHOEFFER, Dietrich. Resistência e submissão: cartas e anotações escritas na prisão. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BONHOEFFER, Dietrich. Vida em comunhão. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

ERICKSEN, Robert P. A Radical Minority: Resistance in the German Protestant Church. In: NICOSIA, Francis R.; STOKES, Lawrence D. (Org.). Germans against Nazism: nonconformity, opposition and

resistance in the Third Reich: essays in honour of Peter Hoffmann. New York: Berg Publishers Ltd, 1990.

METAXAS, Eric. Bonhoeffer: pastor, mártir, profeta, espião. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

SHOW DA FÉ: ESPETÁCULO E TELEVISIBILIDADE NA IGREJA INTERNACIONAL DA GRAÇA DE DEUS

Antônio Santos¹

Este trabalho visa analisar as práticas adotadas pela Igreja Internacional da Graça de Deus no programa televisivo “Show da Fé” como estratégia de atração de fiéis. Essa Igreja, comumente chamada Igreja da Graça, é uma dissidência da Igreja Universal do Reino de Deus. De origem neopentecostal, fundada por Romildo Ribeiro Soares, conhecido como missionário R. R. Soares, nasceu apoiada na teologia da prosperidade e vem utilizando a mídia como ferramenta de evangelização contemporânea, oferecendo ao telespectador promessas de prosperidade, cura, libertação e soluções imediatistas. Parte-se da premissa que R. R. Soares adere a lógica da indústria cultural e possui um discurso fortemente personalizado. Em seu programa, investe milhões de reais em conteúdo religioso, veiculado nos meios de comunicação em massa, sobretudo na televisão, meio em que veicula o “Show da Fé”. O programa “Show da Fé” surgiu no Brasil como um novo mecanismo da Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), para remodelar suas estruturas na interação com o indivíduo. Eclodiu em 2003 com o propósito de propagar através das mídias sociais, sobretudo na televisão, uma programação diferenciada para o Brasil e também para o exterior. No início, teve destaque em horário nobre na Rede Bandeirantes de Televisão, mas, atualmente, a Igreja da Graça possui rádio, revista, jornal, portal na web, rede de emissora de televisão denominada RIT – Rede Internacional de Televisão acessível nas principais cidades do Brasil. Em sua programação televisiva, o Show da Fé apresenta quadros musicais e homilia, além de outros como: “Novela da vida real”, “O Missionário responde”, “Abrindo o coração”, “Pergunte ao missionário”, “Momento da Nossa TV”, “Momento dos patrocinadores” “Oração da fé”, “Momento de testemunhos” e , as quinta-feira é exibido o desenho “Midinho, o Pequeno Missionário”. Essa Igreja, utiliza uma moderna estratégia de marketing para alcançar seus objetivos. Os pastores televangelistas associam à sua conduta de pregadores, características de animadores de palco e utiliza as ferramentas de persuasão da mídia para atrair fiéis

Palavras-chave: Igreja da Graça; Show da Fé; Indústria Cultural

INTRODUÇÃO

O programa “*Show da Fé*” surgiu no Brasil como um novo mecanismo da Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD) para remodelar suas estruturas na interação com o indivíduo. Eclodiu em 2003 com o propósito de propagar através das mídias sociais, sobretudo na televisão, uma programação diferenciada para o Brasil e para o exterior. No início, teve destaque em horário nobre na Rede Bandeirantes de Televisão, sendo apresentado e dirigido por Romildo Ribeiro Soares, conhecido como Missionário RR Soares.

¹Antônio Santos, Mestrando em Ciências da Religião - Universidade Federal de Sergipe (UFS), E-mail: pr.antoniostost@gmail.com

RR Soares, nasceu em 6 de dezembro de 1947, na cidade de Muniz Freire, no Estado do Espírito Santos, capixaba, de família simples, teve que começar a trabalhar na infância plantando milho nas terras do avô. Um tempo depois foi sapateiro e aos 12 anos começou a se ocupar no cinema da cidade, tornando-se gerente daquela unidade.

Ele ajudava a exibir filmes aqui (Muniz Freire) e em Anutiba (cidade vizinha). Ficou pouco tempo na função, pois em seguida foi para o Rio de Janeiro, conta o primo Rubens Ribeiro Soares. No Rio de Janeiro, Romildo, com um dos seus irmãos (Adilson Soares), começou a vender roupas de porta em porta. “Comprávamos em São Paulo e vendíamos no Rio de Janeiro. Naquela época não havia problemas de assalto, então as pessoas nos atendiam bem em casa” recorda-se Adilson (REVISTA GRACA, 2005 citado por DUARTE JUNIOR; LIMA, 2015, p. 26).

Converteu-se a religião evangélica aos seis anos, evento em que sua família recebeu o convite para inauguração de uma igreja tradicional em sua cidade. Aos 11 anos de idade, em Cachoeira do Itapemirim, foi convidado por seu primo a conhecer o aparelho televisor. Ver as pessoas atentas ao assistirem à programação despertou o seu interesse em conhecer mais a respeito deste aparelho, que na época era novidade.

Segundo entrevista concedida no programa do Jô (BARCELOS, 2012a; 2012b), Soares falou da sua desistência de ser médico, após saber que a embaixada russa no Rio de Janeiro estava doando bolsas de estudos. Porém, ao ler o livro “Curai os enfermos e expulsai os demônios” do missionário e escritor americano Dr. T. L. Osborn, afirmou ter recebido o apelo para ser missionário e assim, adotar uma nova linguagem em seu discurso. Segundo Duarte Junior e Lima (2015):

Após seis anos de permanência na Igreja Nova Vida, Soares recebe o convite de seu amigo Samuel Coutinho para visitar a Igreja Casa da Benção, liderado pelo missionário Cecílio Carvalho Fernandes, na qual decide permanecer. Lá é consagrado pastor, assumindo um trabalho de oração no cinema Marajó na Freguesia (RJ). Não demorou muito Cecílio chama para uma conversa particular e Soares e Coutinho os abençoa, alegando que Deus tinha uma obra diferente para ambos. Juntos, começaram a Igreja Cruzada do Caminho Eterno, com reuniões no Cine Marajó e em lugares variados desde um coreto no Jardim Méier até cinemas alugados no subúrbio carioca. Por um motivo desconhecido, Soares e Coutinho se separam, e é quando surge Edir Macedo, seu cunhado e irmão de fé desde a época da Igreja Nova Vida. Ambos fundaram a Igreja da Benção, que funcionava em uma antiga funerária. Em 1977 a Igreja da Benção sofre alteração em seu nome passando a se chamar *Igreja Universal do Reino de Deus*. Nesse período, o sonho de 18 anos atrás se torna realidade e Soares passa a ser o primeiro pregador a pregar na televisão brasileira. A extinta Rede Tupi de Televisão foi quem abriu essa porta ao missionário, em 01 de novembro de 1997. Em 1980 Soares decide deixar a Universal e resolve fundar a Igreja Internacional da Graça de Deus (p. 27-28).

O aporte aos meios de comunicação de massa são extensões do ministério de RR. Soares, desde a sua fundação, sendo a televisão o meio de atração mais utilizado. O programa com destaque no cenário nacional foi chamado de “Igreja da Graça no Seu Lar”, na CNT – GAZETA, em 2001. Em 2003, seu nome foi alterado para “*Show da Fé*”, com destaque em horário nobre na Rede Bandeirantes de Televisão. Este programa, que alçou vôo com R. R. Soares no contexto nacional, tornou-se o carro-chefe da IIGD, sendo retransmitido semanalmente por emissoras de destaque no cenário nacional, como Rede TV, Rede Bandeirantes de Televisão e Rede Internacional de Televisão (RIT), além de ser exibido ao vivo no *site* “ongrace.com”, o portal oficial da Igreja.

O programa é gravado durante os finais de semana, na sede da IIGD em São Paulo, com participação dos fiéis. De acordo com Patriota (2009):

A televisão nesse caso, com seu potencial de sedução, agrada às massas porque as diverte, com muitas imagens e muitas histórias. Semelhantemente, as igrejas eletrônicas da atualidade ao usarem a comunicação de massa, em especial a TV, adequaram o conteúdo à forma e também agradam às massas, alicerçadas no mesmo princípio: entretenimento. Por isso, tantos *shows*, tantos eventos e tantos artistas (p. 188).

Conforme Mariano (1999) analisando a expansão do televangelismo norte-americano, apesar do custo dos programas ter subido mais que a audiência, o autor destaca que, o foco da Igreja Internacional da Graça de Deus é a televisão. Romildo Ribeiro Soares havia sido o primeiro evangélico a apresentar um programa televisivo, como o programa *Despertar da Fé*, na TV Tupi, em 1977. De acordo com Souza:

Soares prosperou com sua “igreja televisiva”, chegando a construir em 2002 a Rede Internacional de Televisão (RIT) com sinal em UHF para todo o país. Em 2005, tal rede dispunha de mais de 120 associados contribuintes, sendo 15% deles empresas, cuja doação superava 30 reais mensais. Em janeiro de 2003, Romildo Ribeiro Soares começou a transmitir em canal aberto, principalmente pela Rede Bandeirantes (das 20:30 às 21:15), pagando mensalmente 2,5 milhões de reais. Ele ainda mantém contratos menores com CNT e TV Gazeta (SOUZA, 2009, p. 133).

DESENVOLVIMENTO

Ao analisar o conceito de “indústria cultural”, dirijo o meu olhar a partir da obra de Theodor W. Adorno e Marx Horkheimer, teóricos da escola de Frankfurt, que pesquisaram o surgimento do que chamaram de “indústria cultural”.

Os produtos da indústria cultura são de certa forma criados com o objetivo de refletirem a realidade social. O processo de consumir os produtos induz as pessoas a identificarem-se com

as normas existentes, ou seja, as pessoas são adaptadas por meio do seu próprio desejo de possuir mercadorias produzidas pela indústria cultural.

Os consumidores são os trabalhadores e os empregados, os lavradores e os pequenos burgueses. A produção capitalista os mantém tão bem presos em corpo e alma que eles sucumbem sem resistência ao que lhes é oferecido (...) seu controle sobre os consumidores é mediado pela diversão, e não é por um mero decreto que esta acaba por se destruir, mas pela hostilidade inerente ao princípio da diversão por tudo aquilo que seja mais do que ela própria (ADORNO; HOKHEIMER, 1947, p. 63-64).

Os antigos meios de comunicação, a imprensa, rádio e cinema e direcionadas as técnicas como a televisão e o marketing, surgiu em virtude do crescimento da industrialização, da urbanização e das novas formas de controle gerencial. De acordo com Ortiz (2001) desde 1992, o rádio havia sido introduzido no Brasil; no entanto, até 1935 ele se organizava de forma não comerciais, as emissoras se constituindo em sociedades e clubes cujas programações eram sobretudo de cunho erudito e lítero-musical.

Com o rádio surgem espetáculos como os programas de auditórios, músicas variadas e especialmente a radionovela, introduzidas no Brasil em 1941. Esta última logo se constitui no produto típico do sistema radiofônico da época; entre 1943 e 1945, a Rádio Nacional chegou a produzir 116 novelas num total de 2 985 capítulos (ORTIZ, 2001, p.40).

Podemos compreender melhor, a inserção da televisão no Brasil como meio de comunicação de massa, quando comparamos a evolução de números de domicílios com o respectivo veículo televisivo.

Em 1970 existiam 4 milhões 259 mil domicílios com aparelhos de televisão, o que significa que 56% da população era atingida pelo veículo; em 1982 este número passa 15 milhões 855 mil, o que corresponde a 73% do total de domicílios existentes. O hábito de assistir televisão se consolida definitivamente, e se dissemina por todas as classes sociais (MERCADO BRASILEIRO DE COMUNICAÇÃO; REVISTA MERCADO GLOBAL: 1984 citado por ORTIZ, 2001, p. 130).

Conforme Assmann (1986) a veiculação de programas religiosos pelos meios de comunicação de massas, denomina os respectivos roteiros de “Igreja Eletrônica, Religião Comercial, Marketing da Fé,”. Segundo o autor, a “igreja eletrônica” diz respeito à espiritualidade da televisão, incorporando também o uso do rádio. “Religião Comercial” é o termo que destaca a força

do aspecto comercial e também das habilidades mercadológicas na veiculação dos programas religiosos. Já o “*marketing da fé*”, procura indicar como os programas religiosos se adéquam aos moldes de promoção.

John B. Thompson, estudou a influência da mídia e da ideologia na formação das sociedades modernas. Com o desenvolvimento das novas tecnologias, através da televisão, rádio, e outros, o autor defende que surgiu um novo tipo de interação mediada onde são produzidas e transmitidas formas simbólicas, como: gestos, expressões faciais etc., para um número ilimitado de receptores de visibilidade. Essa nova visibilidade criada pelos meios de comunicação consiste em tornar acontecimentos ou atitudes visíveis para a sociedade sem que haja um compartilhamento espaço – temporal entre os indivíduos.

Conforme Thompson (1998), ao analisar a relação entre visibilidade e poder e o seu desenvolvimento na esfera pública, destaca a familiaridade da audiência com as celebridades. Como característica dessa nova visibilidade está à ampliação do campo de visão das pessoas tanto em relação a espaço como de tempo. Essa nova visibilidade criada pela mídia modificou a noção de privacidade e publicidade de um indivíduo em determinado acontecimento. A mídia pode trazer a tona eventos que são realizados de forma privada para esfera pública.

A visibilidade para o Thompson tornou possível a partir do aparo técnico da mídia tornando-se uma forma de controle, tanto por parte das organizações quanto as representações sociais.

O “*Show da Fé*” procura por meios de todo o aparato tecnológico, através dos seus produtos de “bens simbólicos”, sobretudo na televisão, oferecer aos consumidores religiosos, uma programação atraente e comovente. Os cantores gospel que fazem apresentação durante o show, são denominados pela própria IIGD de “artistas”. Conforme as informações do *site* Ongrace, site oficial da Igreja Internacional da graça de Deus, onde são divulgadas as notícias da empresa, o programa é estruturado da seguinte forma: Liturgia bíblia, músicas cristã e quadros fixos, dentre eles:

Novela da Vida Real: Apesar do nome ser sugestivo a “novela da vida real” nada mais é que um testemunho de um fiel que alcançou êxito através da programação. Uma equipe de repórteres que acompanham a gravação já fica na expectativa para que logo após a exibição da gravação externa, o indivíduo é entrevistado pelo próprio missionário R. R. Soares no culto. É quando ocorre o momento de *comoção* para todos que estão presentes, e para todos os telespectadores.

Conforme Patriota (2008), a “Novela da Vida Real”, retrata a história de transformação da vida do indivíduo a partir do seu ingresso na igreja. Os episódios seguem o meu roteiro: o estado deplorável da vida do personagem principal, o encontro com a Igreja internacional da Graça de Deus, a transformação de vida e o final feliz.

Os problemas que este quadro revela são desde uma enfermidade física, dificuldade com os vícios, como: alcoolismo, cigarro ou drogas. São fatos reais, narrados e gravados por quem vivenciou a novela.

Abrindo o Coração: É o momento de interação do telespectador através de correspondência lida no ar por um membro da equipe em que o espectador relata seu sofrimento e pede ajuda ao missionário. Essas correspondências são enviadas de todo o Brasil, e, geralmente tem um enredo comovente. Após o desenrolamento do episódio, o missionário R. R. Soares dar um direcionamento espiritual para o caso no decorrer do programa. Este encaminhamento de Soares, durante o ritual religioso, serve tanto para o telespectador como para todos aqueles que estão presente durante o culto.

São pedidos de orientação espiritual para resolução de problemas que o indivíduo geralmente enfrenta em seu trabalho, em sua família a até na vida particular, haja vista, não seja necessária a identificação do personagem falante. O objetivo é oferecer uma direção religiosa que possa também servir para os ouvintes que estão assistindo em casa pela televisão, acompanhando pela internet e também para os fiéis presentes no culto.

Musical: São cantores consagrados pela Graça Music que apresentam suas canções em diversos ritmos e com letras inspiradas na Bíblia.

Estes cantores alegram o “*Show da Fé*”, fazendo suas apresentações por meio dos variados estilos musicais do meio evangélico.

Pergunte ao Missionário: São duas questões feitas pelo público em sua maioria pedestre em via pública que são abordados por um repórter e perguntam o que quiserem ao missionário. As perguntas variam entre passagens bíblicas e temas da atualidade em seus variados aspectos.

Ministração da Palavra: É um momento de grande relevância no programa, porque se trata da exposição de um texto da Bíblia no qual o missionário explana com voz suave, transmitindo de forma carismática e com uma linguagem atrativa suas experiências configurando segurança e domínio da retórica aos telespectadores. O tom da voz serena, narrado com as ilustrações contadas durante a homilia, faz com que tanto os telespectadores, como os fiéis presentes, sejam atraídos para a igreja e sejam assim, mantenedores do programa, contribuindo com qualquer valor financeiro.

A figura de RR Soares fica marcada televisivamente como personagem principal. Ele é quem comanda o “*show*”, ocupando quase todo o tempo do programa, tornando sua aparência evidente.

Oração da Fé: É o momento em que a oração é dirigida aos telespectadores com o objetivo de curar e libertar de diversos males.

A oração da fé, segundo o portal ongrace.com é mais que um pedido a Deus; é uma ordem ao inimigo, que se esconde por trás do sofrimento, para que pegue tudo dele e abandone quem ele tem afligido, ou seja, ela leva a um diálogo com o divino e faz com que o indivíduo se acerte com Deus, e, então, o doente é levantado.

Ao final do ritual o agente religioso, pede aos fiéis presentes uma pausa para que apenas ele o líder religioso possa continuar com o procedimento, onde revestido de autoridade divina amarra os demônios que trabalha nos cemitérios, nas encruzilhadas e desafia pra luta todo trabalho que foi feito e no final expulsa em Nome de Jesus. Em seguida pede para os adeptos erguerem as suas mãos e falarem em voz alta: Eu tomo posse da minha benção agora em Nome de Jesus. Em seguida pede para todos os presentes aplaudirem a Jesus e entoarem louvores e dar glórias a Deus.

Conforme com o *site* Ongrace, portal oficial da Igreja da Graça pode perceber algumas narrativas de testemunhos exibidos. Os relatos estão ela seguinte ordem de classificação: Benção Financeira, Cura, Família, Libertação, Livramento, Patrocinador, Projeto de Vida e outros.

CONCLUSÃO

Por fim, o “*Show da Fé*” é um verdadeiro espetáculo de conteúdo televisivo, carregado de emoções e entretenimento com possibilidade de obter êxito e audiência entre os telespectadores. A fé é apresentada em forma de espetáculo, dando assim, um show de audiência através do sistema televisivo.

Segundo Patriota (2008), a televisão com o seu potencial de sedução, agradam às massas porque as diverte, com muitas imagens e muitas histórias. Adéquam o conteúdo à forma e a também agradam às massas, alicerçadas no mesmo princípio: o entretenimento. Por essa razão, existem tantos *shows*, eventos e artistas.

Quando analisamos a questão do entretenimento, pensamos em divertimento, diversão, algo voltado para a distração humana. O entretenimento foi e sempre será inerente à humanidade, ou seja, constituem como importantes fatores de desenvolvimento de vínculos sociais e da cultura humana.

O espetáculo direcionado às massas tem a função de impressionar seja através da teatralização ou imagens, mas, o objetivo é tornar o telespectador co-participante do show. Segundo Debord (2003), o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada através de imagens.

Os produtos produzidos pela indústria cultural são criados com o objetivo de refletirem

a realidade da sociedade. O desenvolvimento de consumo desses produtos pode induzir as pessoas a identificarem-se com as normas existentes, ou seja, as pessoas são adaptadas por meio do seu próprio desejo de possuir essas próprias mercadorias produzidas.

Nessa atmosfera, da indústria do entretenimento, cantores, canções, astros, novelas e filmes, desenhos animados, nascem e renascem usualmente, algumas vezes modificando a sua configuração, mas o cerne permanece inalterável. Portanto, a indústria cultural está ligada à diversão e espetáculo, que por sua vez oferece uma espécie de fuga do cotidiano.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1947.

ASSMANN, H. **A Igreja Eletrônica e seu impacto na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DEBORD, G. **A Sociedade do Espetáculo**. São Paulo: Contraponto, 2003.

MARIANO, R. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

ORTIZ, R. **A Moderna tradição brasileira**: cultura brasileira e indústria cultural. São Paulo: Brasiliense, 2001.

THOMPSON, J. B. **Ideologia e cultura moderna**: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

PATRIOTA, K. R. M. P. **O Show da fé**: a religião na sociedade do espetáculo. Um estudo sobre a Igreja Internacional da Graça de Deus e o entretenimento religioso brasileiro na esfera midiática. 235 f. 2008. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.

_____. Um show destinado às massas: uma reflexão sobre o entretenimento religioso na esfera midiática. **Revista TOMO**, São Cristóvão, SE, n. 14, p. 181-202, 2009.

DUARTE JUNIOR, V.; LIMA, A. N. **A influência da mídia para o crescimento da Igreja Internacional da Graça de Deus**. 69f Monografia (Bacharelado em Comunicação Social – Habilitação em Publicidade e Propaganda) - Faculdade Estácio Ponta Negra, Natal, 2015.

SOUZA, M. T. **A magia televisiva no discurso religioso**: um estudo sobre o discurso e argumentação no programa Show da fé. 94 f. 2011. Monografia (Graduação em Comunicação Social) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011.

BARCELOS, M. **Missionário RR Soares no Programa do Jô Soares (parte 1)**. 2012a. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=iHTLcKbEc_s. Acesso em: 12 jan. 2019.

Missionário RR Soares no Programa do Jô Soares (parte 2). 2012b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3pqX3xWv2mY>. Acesso em: 12 jan. 2019.

PORTAL DA IIGD. Disponível em: http://ongrace.com/portal/?page_id=6. Acesso em 05 de mai. 2019.

SETTON, M. G. J. **Indústria Cultural**: Bourdieu e a Teoria Clássica. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/comeduc/article/view/36993/39715>. Acesso em: 13 out. 2018

TAVOLARO, Douglas. **O bispo: a história revelada de Edir Macêdo**. Larousse Brasil. São Paulo, 2009. Disponível em: <https://www.passeidireto.com/arquivo/24827645/o-bispo---a-historia-revelada-de-edir-macedo/21>. Acesso em: 12 jan. 2019.

GT 3 - Exegese e Teologia Bíblica



Coordenadores:

Prof. Dr. Junior Vasconcelos Amaral – FAJE - MG.

Prof. Dr. Nelson Maria Brechó da Silva – FAJOPA/Marília-SP

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



A felicidade do homem segundo Sirácida 14,20-27

Nelson Maria Brechó da Silva¹

Resumo: Esta proposta de comunicação apresenta como ponto de partida a tradução instrumental de Sirácida 14,20-27 do grego da Septuaginta, do *Sitz-im-Leben*, que sublinha o ambiente judaico em diálogo com o helênico. Além disso, procura constatar pela análise exegética as principais características do homem em busca da sabedoria, dentre elas, a capacidade de pensar com inteligência, de refletir no coração acerca dos caminhos e de meditar em seus segredos. Nesse sentido, nota-se a sabedoria personificada na imagem de uma mulher ideal, de modo que o homem olha-a, escuta-a e deseja acampar junto à sua casa. A novidade a ser demonstrada consiste no mergulho interno do homem na sabedoria divina. O homem pode habitar na própria casa pensar, refletir e meditar na intimidade que ele estabelecer com o Senhor. A imagem da casa sugere o mundo com o convite dado ao homem de viver bem a vida num jogo de sedução com o Grande Sábio, que se assemelha com o relacionamento entre um homem e uma mulher ideal, marcado pelo temor e pelo desejo de conhecer os seus segredos, principalmente aqueles que mais motivam pela busca do sentido da vida. Há vários caminhos para trilhar na vida e, para tanto, é fundamental refletir com o coração para ver dentre eles o caminho que mais agrada ao Criador no intuito de ser verdadeiramente feliz. A felicidade se alcança no exercício da caminhada e no ato constante da descoberta dos segredos do Senhor. Trata-se de uma tarefa fascinante e, ao mesmo tempo, desafiadora, visto que ser seduzido pelo Senhor, torna-se uma relação mais profunda com a vida, de modo a intensificar cada momento como fonte motivadora de experiência. Disso decorre a capacidade de aquisição da sabedoria prática e teológica, no âmbito da formação sapiencial, no qual o homem se torna, realmente, seduzido pelo Senhor e, mediante ao temor, compreendido pelo acatamento e pela reverência, conhecedor de seus segredos, pois une a inteligência com a sabedoria divina. Cabe analisar esta caminhada do homem e de perceber nela um jogo de sedução em vista da busca pela felicidade, a fim de ser, de fato, um homem sábio. O estudo da perícopes possibilitará a tentativa de ressignificar, no campo da hermenêutica, o jogo de sedução sapiencial para o mundo atual.

Palavras-chave: Homem. Sabedoria. Casa. Sirácida.

O livro de Sirácida apresenta diversos temas relacionados com a própria experiência do povo. Desse modo, ele aborda uma Sabedoria prática capaz de indicar diversos meios e, inclusive, o desejo do acampamento *bom* proveniente do grego *agathon* que quer dizer o ato de viver bem e saborear cada momento no intuito de pensar, raciocinar e refletir no coração. Abaixo, segue a tradução literal de Sr 14,20-27 (cf. *BIBLE Works for Windows*, v. 7; RAHLFS, 1979, v. 2; *BÍBLIA DE JERUSALÉM*, 2008) para que se possa fazer uma análise exegética em vista de considerar o papel do homem em busca da felicidade, a fim de adquirir a Sabedoria divina.

¹ Mestre em Filosofia pela UNESP de Marília e Mestre em Teologia pela PUC-SP. Doutor em Filosofia pela PUC-SP. Doutorando em Teologia pela PUC-SP. Membro do Grupo de Pesquisa Literatura Joanina. Bolsista CAPES Modalidade II. Docente do curso de Teologia da Faculdade João Paulo II. E-mail: nel-sonbrecho@yahoo.com.br

maka,rioj avnh,r o]j evn sofi,a meleth,sei	20a	Feliz o homem que pensa na Sabedoria
kai. o]j evn sune,sei auvtou/ dialecqh,setai	20b	e que raciocina com inteligência,
o` dianou,menoj ta.j o`dou.j auvth/j evn kardi,a auvtou/	21a	que reflete, em seu coração, nos caminhos da Sabedoria
kai. evn toi/j avpokru,foij auvth/j evnnohqh,setai	21b	e medita em seus segredos.
e;xelqe ovpi,sw auvth/j w`j ivcneuth.j	22a	Sai atrás dela como um caçador
kai. evn tai/j o`doi/j auvth/j evne,dreue	22b	e põe-se à espreita nos seus caminhos.
o` paraku,ptwn dia. tw/n quri,dwn auvth/j	23a	Inclina-se para olhar por suas janelas,
kai. evpi. tw/n qurwma,twn auvth/j avkroa,setai	23b	e escuta às suas portas.
o` katalu,wn su,negguj tou/ oi;kou auvth/j	24a	Acampa junto à sua casa
kai. ph,xei pa,ssalon evn toi/j toi,coij auvth/j	24b	e crava suas estacas junto às suas paredes.
sth,sei th.n sknh.n auvtou/ kata. cei/raj auvth/j	25a	Coloca a sua tenda junto a ela,
kai. katalu,sei evn katalu,mati avgaqw/n	25b	acampará num lugar bom.
qh,sei ta. te,kna auvtou/ evn th/ ske,ph auvth/j	26a	Porá seus filhos sob a sua proteção,
kai. u`po. tou.j kla,douj auvth/j auvlisqh,setai	26b	E será abrigado por seus ramos.
skepasqh,setai u`pV auvth/j avpo. kau,matoj	27a	Por ela será protegido do calor
kai. evn th/ do,xh auvth/j katalu,sei	27b	e acampará em sua glória.

O livro de Sirácida ou de Ben Sirac, como é chamado hoje em dia, foi um livro tão lido na Igreja antiga que acabou recebendo o nome de Eclesiástico, isto é, o livro da assembleia (*ekklesia*). Prova de sua popularidade é sua repercussão nos escritos do Novo Testamento e nas obras dos santos Padres da Igreja. Atualmente, porém, o livro de Sirácida é um dos livros menos conhecidos e menos estudados da Bíblia. Sua complicada evolução textual e sua polêmica situação no cânon (deuterocanônico para os católicos, apócrifo para os protestantes e extracanônico para os judeus) continuam provocando muitas perguntas difíceis de responder (cf. GILBERT, 1987, p. 233-250).

A perícopre Sr 14,20-27 pertence ao Manuscrito A (seis folhas, fólho, frente/verso: 3,6b-16,26a). Durante aproximadamente noventa e seis anos se conseguiu descobrir uma porção considerável do texto hebraico do livro de Ben Sirac. Desde que S. Schechter publicou, em 1896, a existência do primeiro manuscrito (A), até que em 1982 A. Scheiber editou o sexto e último

manuscrito (F), sem esquecer as contribuições sobretudo de G. Margoliouth (1899-1900), I. Lévi (1900), J. Marcus, J. Schirmann (1957-1960) e Y. Yadin (1965), atualmente conta-se com mais ou menos 64% do texto (cf. a leitura enriquecedora do comentário de CALDUCH-BENAGES, 2008).

O livro de *Sirácida* ou *Eclesiástico* não entrou para o cânon hebraico. Apesar de ter sido escrito em hebraico, esse livro chegou às mãos pela sua tradução feita em grego, no Egito, depois do ano 132 a. e. C. Na análise do *Sitz-im-Leben*, contexto vital, nota-se que este livro aproxima-se muito do livro dos Provérbios, pois possui várias sentenças sapienciais, com a diferença de que estão agrupados por temas (cf. LINDER, 2006, p. 385-411). A vida prática, como arte do bem viver, para uma boa convivência no dia a dia, compreende a originalidade fundamentada na base das regras e dos ensinamentos contidos neste livro (cf. o comentário sobre *Sirácida* em: ASENSIO, s.d.).

De acordo com os livros que integram o grupo sapiencial, o tema forte e base de *Sirácida* consiste no Temor do senhor, como princípio e fonte de toda a Sabedoria (cf. Sr 2,7-11.15.16). Os capítulos 44-50 tecem um elogio aos antepassados. Estes, por sua fidelidade e temor a Deus, são uma fonte de inspiração e imitação para que as novas gerações sejam formadas pelo crivo da sabedoria em ação.

Quanto ao contexto histórico, a única indicação cronológica concreta e largamente aceita é a referência, no prólogo, à tradução da obra pelo neto, que veio ao Egito no 38º ano do rei Evergetes (provavelmente Ptolomeu VII Físcon, Evergetes II: 170-164 a.e.C. e 146-117 a.e.C.), ou seja, por volta de 132 a.e.C. Dessa indicação se deve concluir que o livro foi redigido no primeiro quarto do século II a.e.C., o que talvez possa ser datado para a situação por volta de 175 a.e.C.: a súplica por sabedoria e paz para os sacerdotes (45,26; 50,23) e por durabilidade da aliança de Finéias (50,24) para Simão e seus sucessores possivelmente já aponta para os conflitos incipientes entre Onias III e Seleuco IV (cf. 2Mc 3: episódio de Heliodoro), ou no tempo posterior, assim como eventualmente também a prece apaixonada de Sr 36,1-22.

A perícopes anterior (cf. 14,3-19) trata da instrução sobre as posses do homem. Previne primeiro contra a mesquinhez (cf. v. 3-10), exorta a desfrutar retamente das posses (cf. v. 11-16), motiva-o apelando para o limite da vida humana; motivação simplesmente humana. Fala de bens, não direramente de riqueza, embora os dois temas tenham algum parentesco. Ressalta, inclusive, a questão da morte como condição eterna e adverte contra o perigo da corrupção, uma vez que esta perece a vida da pessoa (cf. v. 17-19). Nota-se, nessa última passagem, uma lição de desapego.

A perícopes em análise (cf. 14,20-27) retorna ao tema central da sabedoria/sensatez. Os oito versículos explicam os trabalhos do jovem para conquistá-la (cf. v. 20-27). Ben Sirac parece escrever um comentário-réplica ao poema final de Provérbios 31,10-31. Esse poema alfabético apresenta a dificuldade de encontrar a esposa ideal, uma mulher laboriosa, e depois descreve sua atividade na administração doméstica. Ben Sirac personifica, com efeito, a Sabedoria na figura dessa mulher ideal: o jovem a busca, a corteja, não se afasta dela. Se o autor fala a jovens, seu ensinamento é mais expressivo. Conforme essa explanação, seria preciso comparar esse

fragmento com a confissão final do livro, 51,13-30. Também Sabedoria 8 explora a imagem.

Na perícopos posterior, (cf. 15,1-10), o versículo central a vincula ao respeito/reverência de Deus (cf. v. 1), cinco versículos cantam os benefícios que a Sabedoria traz como resposta (cf. v. 2-6), outros quatro mencionam as pessoas excluídas de sua posse e o mestre que a possui e ensina (cf. v. 7-10).

Portanto, pode-se afirmar a sabedoria e suas bênçãos (cf. 14,20-15,10). Um poema sobre o valor da Sabedoria em duas estrofes (cf. 14,20-27; 15,1-10) que descreve o estado feliz de quem procura a sabedoria e seus caminhos. Os v. 20-27 descrevem a determinação, a persistência, e o anseio da pessoa que procurara pela Sabedoria, que é personificada outra vez.

Na análise exegética de Sr 14,20-27, percebe-se no v. 20 a clara referência ao Salmo 1, substituindo Lei *Torah* por Sabedoria *Chokhmah*: o mesmo começo de bem-aventurança e o mesmo verbo, pensar ou meditar (cf. Pr 3,13).

No v. 21 também a imagem do caminho pode vir desse salmo, mudando o negativo em positivo; mas os verbos e a imagem são tópicos. O v. 21b com o Sl 119, em particular os v. 15.23.148, sobre a felicidade que a meditação da Lei proporciona. Aqui o objeto do estudo é a Sabedoria, que se descobre, sobretudo, nos provérbios e nas máximas dos sábios.

No v. 22 o primeiro verbo *sair* é típico do saber de Deus (Jr 17,20; Sl 139; Jó 28,3.27), do rei (Pr 25,2), do mestre (Pr 28,11); também significa explorar, espiar (Jz 18,2; 2Sm 10,3). “Portal” ou “entradas”, acessos.

No v. 23 ressalta que descobriu a casa, e a ronda; a paixão desculpa a má educação, cf. 21,23s. Os v. 23-25. A respeito da casa da sabedoria, ver Pr 8,34; 9,1.

Nos v. 24-25 a imagem tomada da vida nômade. O cortejador abandona sua morada e se estabelece numa tenda, bastando-lhe estar perto da amada. Os v. 24-25 apresentam a *tenda*, que significa o lugar ou residência de uma pessoa, metaforicamente, a vida ou a existência moral (cf. Jó 8,22; 22,23); ambos os sentidos são usados aqui. O v. 24b acentua para aí erguer sua própria tenda. – diversas imagens são empregadas, a fim de caracterizar a procura da Sabedoria: a do caçador que a persegue, a do espião que tenta surpreender suas palavras, a do nômade que acampa à sua sombra. O v. 25b realça o acampamento num lugar bom, capaz de promover a felicidade. Geralmente, os tradutores traduzem *agathon* como *felicidade*. Todavia, a palavra *bom* corresponde à forma mais adequada para traduzi-lo. O significado de bom revela o seu caráter de segurança e de sustentáculo. Desse acampamento seguro pode despertar naquele que acampa a felicidade em decorrência do seu desejo em buscar a Sabedoria.

A felicidade sapiencial possui traços gregos referente ao *agathon* com o pensamento de Aristóteles, especialmente nos livros I e X da *Ethica Nicomachea*. Há aproximação, também, com a *Política* (especificamente os livros I, VII e VIII). O campo da ética é muito delicado e surgem questões que envolvem tantas diferenças de opinião, tanta incerteza *planén*, que certamente, uma atitude cautelosa se faz necessária.

O bom *agathon*, na filosofia grega, significa o bem a ser atingido pela ação humana, tendo em vista o aspecto moral e excelente de toda atividade. Aristóteles, nesse contexto, emprega

a palavra *o bem* para definir a meta excelente de toda ação. A filosofia aristotélica expressa estreita relação com o projeto prático-político. A vida feliz conduzida pela virtude *areté* serve como parâmetro de avaliação do que seja um regime político excelente. Assim, a Ética se articula com a Política na fundamentação na análise das condições de possibilidade da felicidade (cf. principalmente o livro I da *Ética a Nicômaco*: ARISTOTE, 1940, edição bilíngue: grego e francês).

Os v. 26-27 assinalam a mudança de imagem: árvore, ninho e sombra: ver Pr 27,8; Ct 2,3. O v. 27b apresenta a glória (refúgio) e ela designa talvez a nuvem que manifestava a presença do Senhor (cf. Ex 16,10; 24,16+). É a *shekhinah* (Presença) da literatura rabínica.

Ao analisar a mensagem teológica de Sirácida, nota-se que ele se apropria de diversos elementos dos livros sapienciais anteriores. Personifica a Sabedoria (cf. Sr 4,11-19; 6,18-22; Eclo 24) como em Pr 7,23s; 8,15-21; 9,1-6; identifica-a com o temor de Deus (cf. Sr 1,14-20; 15,1-10) como em Pr 1,7; 9,10; 15,3 e Jó 28,28; coloca-a em relação com a religião (cf. Sr 1,11-20), com a felicidade (cf. Sr 14,20-15,10), com a reta educação (cf. Sr 4,11-19). Ela se apresenta como um dom concedido por Deus aos seres humanos (cf. Sr 1,7s) e ao mesmo tempo como alguém com atributos divinos: origem atemporal e misteriosa, habitação celeste, presença universal e vivificante (cf. Sr 24). Medianeira entre Deus e o *Kósmos* (cf. Sr 24,5s) e entre Deus e a humanidade (cf. Sr 24,8-10), como alguém que traz aos mortais os tesouros do céu. Característica do Sirácida é a identificação da sabedoria com a *Torah* (cf. Sr 1,26; 6,37; 15,12 e 19,20). Nos outros livros sapienciais a sabedoria apresenta um aspecto universal, quase destacado das condições próprias do mundo judaico; no Sirácida, a sabedoria humana, da vida e da experiência, está unida à sabedoria de Deus manifestada na criação, na história e na *Torah*. É a evolução da compreensão sobre o conceito de sabedoria no ambiente judaico.

Na análise pragmática, o homem torna-se sábio quando torna sábia sua ação afastando-se do extremo para um termo médio *phronesis*. Além disso, o sábio é aquele que consegue sempre manter ações virtuosas mesmo diante de adversidades. Esse mesmo homem encontrará dificuldade de manter sua ação quando se encontrar diante de riquezas. O homem rico deixará desviar seu estado de virtude para ações frívolas. Já para um homem sem grandes fortunas será mais fácil recuperar seu estado virtuoso diante de infortúnios. A finalidade da sabedoria é contemplar o homem em sua relação com o mundo e com Deus. A posse da sabedoria permite ao indivíduo atingir a felicidade, e a falta dela frustra seu processo rumo a essa meta.

Quando se faz a hermenêutica de Sirácida, constata-se que haviam poucas dúvidas quanto ao valor, à relevância e à verdade da fé e das tradições de seu povo. Ele admitia abertamente o perigo que os judeus tinham diante de si. Sua resposta ao dilema de muitos de seus conterrâneos judeus assumiu duas formas. Antes de tudo, numa primeira modalidade, ele alega que a sabedoria judaica é igual, senão superior, ao aprendizado grego. Ele chega a usar recursos e materiais gregos para provar sua tese. Mas ele remodela esses materiais e recursos de uma maneira totalmente judaica e compatível com a tradição bíblica anterior.

Assim, o Sirácida demonstrou aos seus companheiros judeus que o melhor do pensamento estrangeiro não precisa representar um perigo à sua fé. Na verdade, pode, até

mesmo, ser incorporado a uma obra autenticamente judaica como a sua. Os judeus não tem razão para abandonar sua fé e suas tradições a fim de apreciar e usar o que há de melhor no aprendizado grego.

Uma segunda modalidade de resposta de Sirácida ao helenismo envolveu a afirmação dos filósofos gregos acerca da autonomia da razão humana — a razão humana como medida de si mesma. A fim de se contrapor a essa afirmação, ele reafirma a primazia de Deus: a única sabedoria autêntica é aquela que reconhece a soberania divina. Para o Sirácida, “o temor a Deus” constitui o ponto de partida exclusivo, o centro da busca humana da sabedoria. A expressão “temor a Deus”, ou seus equivalentes, ocorre quase sessenta vezes no livro. Além disso, os dois capítulos iniciais (cf. Sr 1,1-2,18) apresentam um detalhado tratado sobre a sabedoria enquanto “temor a Deus”. Com efeito, o livro começa com a afirmação: “Toda sabedoria vem do Senhor e está com ele para sempre” (Sr 1,1) (cf. CERESKO, 2004, p. 137-138).

Referências

ASENSIO, V. M. *Livros sapienciais e outros escritos*. 2 ed. São Paulo: Ave-Maria, s.d.

BIBLE Works for Windows. In: CD-ROM. v. 7.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 7 ed. São Paulo: Paulus, 2008.

CALDUCH-BENAGES, N. (Org.). *Eclesiástico*. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2008.

CERESKO, A. R. *A sabedoria no antigo Testamento: espiritualidade libertadora*. São Paulo: Paulus, 2004.

GILBERT, M. L'Éclésiastique: quel texte? quelle autorité? *Revue Biblique*, 94, 1987, 233-250.

LINDER, A. Recherche sul linguaggio di Ben Sira, *Rivista Biblica*, 54, 4, 2006, p. 385-411.

RAHLFS, A. *Septuaginta: id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes*. 6 ed., Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt. 1979, v. 2.

ARISTOTE. *Éthique de Nicomaque*. Paris: Garnier Frères, 1940 (Edição bilíngue: grego e francês).

A glória de Deus e o templo de Jerusalém: intertextualidade narrativa nos relatos de juízo de Mateus e Ezequiel

Vanderlei Dorneles¹

Resumo: Esta comunicação analisa os pronunciamentos de juízo de Cristo sobre a Jerusalém do primeiro século à luz de sua intertextualidade narrativa com o texto do profeta Ezequiel. O método empregado é a exegese intertextual conforme definidos Moyise e Paulien, para quem estruturas narrativas moldam a maneira de pensar e expressar a visão da realidade. O objetivo da comunicação é mostrar que a entrada de Jesus e sua saída do templo são narradas, em Mateus, tendo como pano-de-fundo a narrativa de Ezequiel em que a saída da glória de Deus do templo de Jerusalém é vista como o motivo do cativo.

Palavras-chave: Exegese; intertextualidade, Mateus, Ezequiel; juízo

Introdução

O evangelho de Mateus faz diversas alusões ao Antigo Testamento, entre elas estão menções a narrativas proféticas e paralelos entre Jesus e Moisés, e Jesus e Davi. Essas alusões sugerem que o público-alvo do evangelho de Mateus era primordialmente judaico. No pronunciamento de juízo de Jesus sobre a liderança judaica do primeiro século, Mateus parece fazer alusões aos profetas, entre eles Ezequiel, com a ideia de que Jerusalém se tornaria uma casa “deserta”.

Nesta comunicação, analisamos brevemente a estrutura literária de Mateus, com o movimento geográfico do ministério de Cristo da Galileia para a Judeia, e sua chegada em Jerusalém a qual é seguida de diversos confrontos com a liderança judaica. Esses confrontos atingem seu ápice nos pronunciamentos de juízo nos capítulos 23 e 24.

O objetivo do trabalho é analisar a narrativa literária de Mateus da entrada e saída de Jesus do templo de Jerusalém da perspectiva de sua intertextualidade com a visão de Ezequiel. Para isso, empregamos uma metodologia de análise exegética e intertextual, com enfoque na estrutura narrativa.

Intertextualidade

O conceito de intertextualidade tem seu desenvolvimento no século 20, com os estudos literários. A filósofa búlgara Julia Kristeva (1974, p. 62) postula que uma construção literária é “um

¹ **Vanderlei Dorneles** é Doutor em Ciências pela Escola de Comunicação e Artes (USP) e doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. É docente e coordenador de pós-graduação da Faculdade de Teologia do UNASP-EC. E-mail: vanderlei.dorneles@ucb.org.br.

cruzamento de superfícies textuais, um diálogo de diversas escrituras”. Para ela, todo texto será sempre uma rememoração de textos anteriores, preservados na memória. Em outras palavras, pensamos e escrevemos a partir das teias de nossa memória textual.

Nessa linha, o pensador russo Iuri Lotman (1996, p. 78, 80) afirma que, além da língua vernacular, o texto fala a língua da cultura, sendo construído de memórias, ditos e linguagens do contexto literário em que é produzido. Para ele, o texto funciona como uma “memória coletiva da cultura”. Nesse sentido, Lotman entende que o conceito de texto deve ser compreendido a partir de sua origem etimológica latina, em que texto é “tecido”, ou seja, o texto resulta de “entrecruzamento” de fibras textuais da memória (1996, p. 109). José Fiorin (2006, p. 163) entende, nessa mesma perspectiva, que toda “escritura é uma leitura do corpus literário anterior.”

No campo dos estudos bíblicos, Steve Moyise (2002, p. 421, 422) se propõe a descrever diversos tipos de intertextualidade, entre elas a intertextualidade narrativa. Nesta modalidade, o intertexto não é uma frase ou sequência sintática, mas uma história de fundo ou estrutura narrativa que influencia a maneira como um autor constrói seu texto. Ele afirma que as histórias moldam a “maneira como pensamos” e chegam a exercer a função de “metanarrativas”.

Sobre esse efeito modelizador das narrativas bíblicas, Jon Paulien (2004, p. 38) propõe que, ao longo das Escrituras, as narrativas que exercem maior efeito estruturante seriam a criação, dilúvio, cativo e êxodo. Para ele, “quando se revela, Deus o faz no tempo, lugar e nas circunstâncias daquele que recebe a revelação. Quando fala com os profetas, ele o faz no “próprio vocabulário e linguagem deles” (2004, p. 43). Isso significa que o texto revelado é dado da mesma forma ou a partir do mesmo processo do texto da cultura, ou seja, o autor do texto sagrado escreve seu texto a partir de outros textos e narrativas da memória da cultura em que está inserido. Nos evangelhos não é diferente.

Juízo em Mateus

Os comentaristas debatem a origem do texto da Mateus. Um grupo considera que o evangelho deve provir dos anos posteriores a 80 EC, pela mão de um judeu, mas não um dos Doze discípulos. Essa conclusão deriva da ideia de que o autor não poderia prever, mas relatar a queda de Jerusalém ocorrida em 70, numa “linguagem profética”. Além disso, argumenta-se que o grego de Mateus é refinado demais para um galileu.

Outro grupo de intérpretes entende que o texto pode provir dos anos anteriores a 70 EC, ocasião da destruição de Jerusalém, sendo obra de um dos Doze. A referência insistente de Mateus aos “saduceus” requer uma escrita anterior, pois a seita foi dizimada por ocasião da queda da cidade. Além disso, a Galileia trilingue poderia produzir um escritor versado no grego.

Geograficamente, no evangelho de Mateus, o foco da narrativa se move da Galileia (Mt 4) para a Judeia (Mt 19). Em Mateus 17:22, é dito que “reunidos eles na Galileia, disse-lhes Jesus: O Filho do Homem está para ser entregue nas mãos dos homens”. Em seguida, em Mateus 19:1, segue-se que, “concluindo Jesus estas palavras, deixou a Galileia e foi para o território da Judéia,

além do Jordão.” A chegada de Jesus a Jerusalém é seguida de diversos confrontos com os judeus (Mt 21-23), especialmente com os escribas e fariseus.

Mateus narra esses eventos com um foco predominante na relação de Jesus com o templo (gr. hieron, ou, w). As narrativas podem ser vistas em termos de um movimento em duas etapas, em que Jesus entra e sai do templo duas vezes, como segue:

Mt 21:12	“Tendo Jesus entrado no templo, expulsou todos os que ali vendiam...”
Mt 21:18-22	a maldição da figueira: “Nunca mais nasça fruto em ti.”
Mt 21:14	“Vieram a ele, no templo, cegos e coxos, e ele os curou.”
Mt 21:17	“Saiu da cidade para Betânia.”
Mt 21:23	“Tendo Jesus chegado ao templo, estando já ensinando, acercaram-se dele os principais... : Com que autoridade fazes estas coisas?...”
Mt 23:37-38	“Jerusalém ... Eis que a vossa casa ficará deserta.”
Mt 24:1	“Tendo Jesus saído do templo, ... se aproximaram dele os discípulos...”
Mt 24:3	“No monte das Oliveiras, achava-se Jesus assentado...”

A informação de que Jesus foi “para Betânia” (Mt 21:17), após purificar o templo, indica que ele sai do templo ao final daquele dia. No entanto, retorna no dia seguinte (Mt 21:23). Nesse caso, ele entra e sai do templo duas vezes, a primeira após o confronto com os cambistas, e a segunda após o confronto com os líderes, quando sua autoridade em purificar o templo, curar e ensinar é questionada. Mateus insere duas narrativas de juízo nesse quadro. O primeiro confronto é seguido da narrativa da maldição da figueira (Mt 21:18-22). O segundo é seguido da maldição sobre Jerusalém (Mt 23:37-38). Essa justaposição permite inferir que a figueira é uma metáfora para Jerusalém, e que o fato de que “nunca mais” haverá “fruto” na figueira/Jerusalém decorre do fato de a casa dos judeus ficar “deserta”.

Intertextualidade com Ezequiel

Mateus emprega o adjetivo grego eremos (“deserta”) para descrever a condição de Jerusalém após o castigo divino (Mt 23:38). Este é um termo recorrente nos profetas Isaías, Jeremias e Ezequiel. Em Ezequiel, eremos (ou, ov, w) traduz, na LXX, os termos hebraicos chorbah (Ez 3:14; 13:4) e shemamah (Ez 29:9; 33:28; 33:29; 35:4). Esta é uma terminologia técnica para juízo no contexto da aliança, segundo a tradição de Israel. A origem do termo é Levítico 26:33,

onde Deus afirma: “Espalhar-vos-ei por entre as nações e desembainharei a espada atrás de vós; a vossa terra será assolada (heb. shemamah; gr. eremos), e as vossas cidades serão desertas (heb. chorbah; gr. eremos).” Assim, Ezequiel narra a maldição da aliança em termos do castigo sob Nabucodonosor, em 586 AEC. Por isso, ao empregar o termo eremos Jesus retoma a mesma maldição, e indica que Jerusalém está para ser exposta ao mesmo castigo, desta vez, sob Roma.

Esse compartilhamento de linguagem evidencia a intertextualidade entre Mateus e Ezequiel, cuja profecia trata do cerco e queda de Jerusalém, nas mãos de Nabucodonosor. Em Ezequiel 14:15, Deus afirma: “Se eu fizer passar pela terra bestas-feras, e elas a assolarem, que fique assolada (shemamah), e ninguém possa passar por ela por causa das feras.” Depois, em 14:21, diz: “Assim diz o Senhor Deus: Quanto mais, se eu enviar os meus quatro maus juízos, a espada, a fome, as bestas-feras e a peste, contra Jerusalém, para eliminar dela homens e animais.” A condição de “assolação” (gr. eremos) resulta da eliminação de homens e animais da terra decorrente da invasão inimiga.

Nesse contexto, a exemplo de Mateus que fala de Jesus entrando e saindo do templo, Ezequiel também descreve um movimento da “glória de Deus” que a princípio “está” no templo, mas que, então, “sai” do templo a fim de seguir para o “monte” ao oriente da cidade. As narrativas visionárias são do contexto da destruição de Jerusalém e do cativeiro babilônico.

Desta forma, é possível visualizar uma intertextualidade narrativa entre os dois textos. Segundo Ezequiel,

1. A glória de Deus “está” no templo (Ez 8:4; 9:3), mas, depois,
2. Ela “sai” do templo (10:18-19) e, então,
3. Dirige-se para o “monte”, ao oriente da cidade (11:23).

Para Ezequiel, são as “abominações” que afastam a glória de Deus de “seu” santuário (Ez 8:6). Por sua vez, Mateus narra que

1. Jesus entra no templo (Mt 21:12; 21:23), mas, em seguida,
2. Ele sai do templo (21:17; 24:1) e, então,
3. Dirige-se para o monte das Oliveiras, ao oriente da cidade (24:3).

Semelhantemente, para Mateus, é a profanação de “sua” casa que afasta Jesus dela (Mt 21:13; cf. Is 56:7). Ambos os eventos indicam juízos divinos sobre a nação judaica, justificados pela rejeição da presença e da glória de Deus no templo. Ezequiel afirma que as “abominações” em Jerusalém e no templo afastavam a presença de Deus de “seu” santuário (Ez 8:6). Acerca do templo, Jesus atesta que “sua” casa tinha sido transformada em covil de salteadores (Mt 21:13).

Desta forma, o juízo de Cristo sobre Jerusalém, cuja casa ficaria “deserta” decorre do motivo de ele ter sido rejeitado nessa casa. Na tradição dos profetas, o Messias deveria ser recebido e exaltado no templo reconstruído após o cativeiro babilônico, pois de Jerusalém sairia

“a palavra do Senhor” (Is 2:2-3; 56:6-7, 60:3-7; Mq 4:1-2; Ag 2:7; Zc 14:16; Dn 9:24). No entanto, Jesus se dirige a Jerusalém, no auge de seu ministério, e encontra ali, não um templo para sua exaltação, mas uma casa profanada pelo comércio e a ganância humana.

A sentença que aponta para a destruição de Jerusalém, em 70 EC, tem seu paralelo, portanto, na destruição de Jerusalém em 586 AEC, pelo mesmo motivo de o templo ter sido contaminado, segundo a narrativa de Ezequiel.

A divindade e o templo

Alguns comentaristas veem na saída de Jesus do templo o tema do abandono do povo por sua divindade (cf. Cohen, 2016, p. 295). Desta forma, ambas as narrativas não são necessariamente inéditas na cultura do antigo Mediterrâneo. Talbert (2010, p. 260) afirma que, em vez disso, “havia uma ampla crença no Mediterrâneo antigo de que antes de uma cidade cair, a divindade que a protegia a abandonava”. Ele cita 1 Enoque 89.56, em que se narra que “Deus deixa sua casa e, então, Judá pode ser levada em cativeiro (586 AEC)”. Por sua vez, em 2 Baruque 8.2, se diz que “o exílio babilônico é possibilitado porque aquele que guarda a casa a deixou”.

Nesta linha de pensamento, a narrativa da queda de Jerusalém em Mateus não só é compartilhada com Ezequiel em termos literários, mas com outras do antigo Mediterrâneo. Por isso, a queda de Jerusalém não é uma profecia ou predição impossível, visto as condições do templo no início do primeiro século.

Considerações finais

A visão de Ezequiel da glória que deixa o templo é um intertexto narrativo e verbal no relato de Mateus acerca da entrada e saída do templo por parte de Jesus. O juízo sobre Jerusalém nas duas narrativas se deve à profanação do templo. A queda da cidade decorre de seu abandono por parte de Deus, que a entrega a seus inimigos.

No entanto, em Ezequiel, o juízo é seguido de restauração. A glória de Deus retornará pela mesma porta oriental no novo templo (43:1-5). Em Mateus, Jesus promete reedificar o “santuário” em três dias (26:61) e “estar” com seus seguidores até a consumação (28:20).

Referências

CARSON, D.A. *The Expositor's Bible Commentary. Mathew, Mark, Luke*. Ed. Farnk E. Gaebelein. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984.

COHEN, Akiva. *Matthew and the Mishnah: Redefining identity and ethos in the shadow of the second temple's destruction*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

FIORIN, José Luiz. *Intertextualidade e interdiscursividade*. In: BRAIT, Beth. *Bakhtin: outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006.

FRANCE, R. T. *The Gospel of Matthew. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007.

HENDRIKSEN, William. New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Matthew. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007.

KRISTEVA, Julia. Introdução a Semanálise. São Paulo: Perspectiva, 1969.

KÜMMEL, Werner Georg. Introduction to the New Testament. New York: Abingdon Press, 1966.

LOTMAN, Iuri. La semiosfera: semiótica de la cultura e del texto. Trad. Desiderio Navarro. Madri: Frónesis Cátedra/Universitat de Valencia, 1996.

MOYISE, Steve. Intertextuality and Biblical Studies: A Review. Verbum et Ecclesia JRG 23(2) 2002. p. 418-431.

PAULIEN, Jon. The Deep Things of God. Hagerstown, MD: Review and Herald, 2004.

TALBERT, Charles H. Matthew. Paidea Commentaries on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010.

STEVENSON, Gregory. Power and Place: Temple and Identity in the Book of Revelation. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001.

A lacuna como recurso literário irônico em 2Samuel 11

Lucas A. Iglesias Martins

Resumo: Em todo ciclo de narrativas bíblicas, o narrador alterna seus recursos literários de acordo com propósitos específicos. Dentre as técnicas narrativas presentes no texto bíblico, uma das mais importantes é a utilização de lacunas. Na maioria das histórias, o essencial é claramente relatado no texto. Nesses casos, o sistema de lacunas é construído para minimizar toda informação que possa desfigurar a imagem central da narrativa. Por outro lado, em outras situações, é por meio do não dito que a história desenvolve seu eixo. A construção do essencial, neste caso, se dá através do velado, do oculto. Dependendo do caráter das informações suprimidas, e da relação entre essas e aquelas explicitamente dadas, cria-se uma atmosfera de convite ao preenchimento. Em um sistema de lacunas, o leitor é convidado a encontrar o cerne da história através do que está implícito. O texto de 2Samuel 11 parece se enquadrar nesse segundo grupo de textos. Por meio do subentendido, o narrador (que apresenta a história de forma neutra, sem julgamentos morais), cria tensões irônicas no texto. Adotando o método de análise narrativa, esse artigo visa explorar sincronicamente as manifestações de lacunas em 2Samuel 11 e como essas lacunas evocam ironia. A ironia que aflora da relação entre o dito e o não dito, desafia o leitor a fazer o que o narrador não faz, julgar. A atenção devotada à análise desse fenômeno fortalece o elo entre o texto e o leitor, suscitando a reflexão.

Palavras-chave: Narrativa; lacuna; ironia.

Introdução

Uma das principais referências a lacunas nas narrativas bíblicas vem de Erich Auerbach no livro *Mimesis* (2013). Especificamente no texto “Cicatriz de Ulisses”, Auerbach pontua que uma das principais características de toda literatura grega é uma narrativa clara onde nada é encoberto ao leitor. Os personagens de Homero dão a conhecer o seu interior no discurso. O que não informam a outros personagens, falam para si, de modo que o leitor tenha pleno conhecimento do que se passa no particular, no recôndito de seus pensamentos.

Essa singularidade de estilo fica ainda mais nítida quando se lhe contrapõe, segundo ele, o texto de Gênesis 22, uma narrativa permeada por lacunas. Segundo Auerbach, no texto de Gênesis, “só é acabado formalmente aquilo que nas manifestações interessa à meta da ação; o restante fica na escuridão” (2013, p. 9). O que acontece entre os pontos decisivos para a ação é inconsistente, tempo e espaço são indefinidos e precisam de interpretação. A consciência e os afetos dos personagens são sugeridos pelo silêncio e pelo discurso fragmentário.

Comentando sobre a multiplicidade de camadas dos personagens, Auerbach (2013, p. 10,

17) ainda ressalta que essa peculiaridade de omissões é um artifício dos autores da Bíblia Hebraica, não o reflexo de um exemplo mais rudimentar de narrativa:

O mais importante, contudo, é a multiplicidade de camadas dentro de cada homem; isto é dificilmente encontrável em Homero, quando muito na forma da dúvida consciente entre dois possíveis modos de agir; em tudo o mais, a multiplicidade da vida psíquica mostra-se nele só na sucessão, no revezamento das paixões; enquanto que os autores judeus conseguem exprimir camadas simultaneamente sobrepostas da consciência e o conflito entre as mesmas. [...] Abraão, Jacó ou até Moisés têm um efeito mais concreto próximo e histórico do que as figuras do mundo homérico, não por estarem melhor descritos plasticamente – pelo contrário – mas porque a variedade confusa e contraditória, rica em inibições dos acontecimentos internos e externos que a história autêntica mostra não está desbotada na sua representação, mas está ainda nitidamente conservada.

Frank Kermode (1988, p. 155) concorda ao afirmar que:

O não dizer algo (ou fingir não dizer) é um dispositivo retórico antigo, e tem sempre tido seu reflexo nos níveis mais altos da retórica narrativa. Analistas modernos das narrativas de Davi apreciam especular sobre o motivo exato do rei em insistir com Urias que fosse para casa deitar-se com Bateseba; o autor é reticente. [...] Deve ser considerado com alguma importância o fato de que tais reticências são parte, há muito estabelecidas, do repertório da narrativa¹.

Menahem Perry e Meir Sternberg são dois autores, implícitos na fala de Kermode, que desenvolvem a associação entre ironia e o processo de preenchimento de lacunas na narrativa da Bíblia Hebraica por parte do leitor. Em *The King through ironic eyes: Biblical Narrative and the Literary Reading Process*, Perry e Sternberg (1986, p. 275) afirmam que as obras literárias (algumas mais e outras menos) são compostas de fragmentos que devem ser associados e organizados durante o processo de leitura, como se o texto proporcionasse um sistema de lacunas que devessem ser preenchidas. Tais lacunas não são arbitrárias, mas completamente legitimadas pelo texto, que aparece como o responsável por indicar as fronteiras e os marcos da interpretação do “não dito”. Embora a visão de mundo do leitor obviamente influencie a leitura do texto, a ancoragem deve envolver os detalhes textuais.

Relacionando o episódio de Davi e Bateseba com Gn 22, Perry e Sternberg (1986, pp.282-283) afirmam:

A distinção da história de Davi e Bateseba emergirá mais nitidamente quando vista em oposição à do sacrifício de Isaque, um episódio celebrado pelo número de detalhes deixados obscuros. Na verdade, a Bíblia não nos dá acesso ao que

¹*The not saying of something (or the pretending not to say it) is an ancient rhetorical device, and It has always had its reflection at the higher level of narrative rhetoric. Modern analysts of the David narratives like to speculate about the exact motive of the king in urging Uriah to go home to bed with Bathsheba; the author is reticent. [...] It is a consideration of some importance that such reticences are a long-established part of the repertoire of narrative.*

passa na mente de Abraão depois de carregar as costas de Isaque com a lenha (Gênesis 22). [...] Mas o ponto central da passagem repousa em salientar na suprema obediência de Abraão independente de qualquer pensamento possível. [...] Conseqüentemente, as lacunas centrais na história de Isaque diferem das suas contrapartidas centralizadas e inescapáveis na história de Davi e Bateseba. [...] Narrativas diferentes são, assim, distinguíveis pela *natureza dos seus sistemas de lacunas*.²

Em 2Sm 11, o essencial, embora indicado pelos detalhes e limites textuais, é salientado através do que se situa fora do texto, criando, assim, uma tensão irônica. A função cumprida por este sistema de lacunas depende, assim, do caráter específico das informações suprimidas e da relação entre estas informações e aquelas que são explicitamente dadas. Para Sharp (2009, p. 1), muitas vezes na literatura da Bíblia Hebraica o não dito se sobressai e fortalece significados no texto. Segundo ela, um dos principais aspectos da ironia³ é um modo particular de se atribuir significado por meio do não dito. A ironia requer um tipo de habilidade de leitura para que ocorra a comunicação como o planejado.

1. A convocação de Urias à Jerusalém

Urias é convocado à Jerusalém (vv.6-7), e o narrador, inicialmente não indica nada sobre as intenções de Davi. O rei confessaria o que ocorreu a Urias? Pediria perdão? Tentaria algum tipo de suborno? A ironia atinge um dos seus ápices na narrativa, quando o leitor percebe que a aparente bem-intencionada sugestão do rei (enviar Urias para sua casa para que se deite com sua esposa) esconde algo diferente da afeição e amizade.

Urias não tem objeções quanto à sugestão do rei, e quando, teoricamente, acredita-se que os planos do rei estão obtendo êxito, ironicamente todos eles são frustrados. Por três noites Davi se esforça para que Urias durma com Bateseba, mas nada funciona. Na última noite (v.13), mesmo embebedado, Urias se mantém fiel ao que havia estabelecido para si.

Neste momento, a narrativa atinge seu ápice de lacuna irônica onde não sabemos se Urias sabe ou não do que sua esposa havia feito. O texto não permite uma resposta unívoca, e tanto a resposta afirmativa como a negativa são possíveis.

Poderíamos admitir que Urias não sabia de nada. Primeiramente, o fato de Davi chamá-lo à Jerusalém já indicaria a ignorância de Urias em relação ao ocorrido. Em segundo lugar, em ne-

² "The distinctiveness of the David and Bathsheba story will emerge more sharply against the background of the Sacrifice of Isaac, an episode celebrated for the number of details that it leaves obscure. Indeed, the Bible gives us no access to what passes in Abraham's mind after loading the firewood on Isaac's back (Genesis 22). [...] But the whole point of the passage lies in its stress on Abraham's supreme obedience regardless of any possible thought. [...] Hence the main gaps in the Isaac story differ from their centralized and inescapable counterparts in the story of David and Bathsheba. [...] Different narratives are thus distinguishable by the nature of their system of gaps."

num momento Urias declara que sabia. Se soubesse, ele poderia facilmente envergonhar o rei diante de todos e provocar uma revolta. Isso, talvez, lhe custaria a vida, mas o que é a vida diante de um rei não lhe dá nem opção de permanecer com sua esposa. Por fim, assumindo a postura de que Urias não sabe de nada e apresenta uma solidariedade idealista em suas repostas, percebe-se um contraste irônico nas relações entre Davi e Urias. Esse contraste indireto entre o rei e a figura do guerreiro ideal, se torna mais mordaz, por exemplo no v.11, quando o que aparentava puramente uma informação, aparece agora como um argumento no contexto de uma explicação designada a dar razões contra o “ficar em casa”. De acordo com Bar-Efrat (2008, p.128), ao responder a pergunta de Davi sobre o motivo de não ter descido para dormir em sua casa dizendo que “A arca, Israel e Judá moram em tendas; Joabe, meu senhor, e os servos do meu senhor estão acampados ao ar livre; e hei de entrar na minha casa [...]?”⁴, Urias “[...] não está consciente da ferroadada irônica nas suas palavras [...]”⁵. Basicamente, ao chamar Joabe de “meu senhor”, mesmo que não perceba o efeito irônico de suas palavras, a fala de Urias levanta um questionamento com respeito a “servos do meu senhor” que aparece na sequência. Seriam servos de Davi ou servos de Joabe? Adequa-se aqui, o comentário de Perry e Sternberg quanto àqueles que, criticando, consideram a ênfase na maneira de Urias falar com o rei exagerada e fruto de uma tendência moderna de encontrar ironias onde elas não existem. Para eles (1986, pp.295-296):

Tais leitores fariam bem em se voltar ao versículo 24 neste capítulo, onde encontrarão um exemplo da maneira na qual um cidadão obediente à lei se endereça ao seu rei: “E os arqueiros atiraram contra os *teus servos* distante do muro; e alguns dos *servos do rei* estão mortos, e *teu servo* Urias, o Hitita também está morto.” O discurso do mensageiro, com suas variações frasais no tema da “servidão” do povo, concretamente estabelece a norma para se reportar ao rei. (E veja também as instruções de Joabe nos versículos 19-21).⁶

Ao comparar sua condição com a dos seus companheiros no campo, Urias sugere que não desfrutaria de nenhum privilégio que não pudesse compartilhar. Sutilmente, emerge aqui, uma comparação do seu comportamento, com o do próprio rei. Urias, vítima da ironia do narrador, faz uso da frase “Não farei esta coisa” (v.11). A que “esta coisa” se refere? Não há como determinar. Temos aqui uma afirmação ambígua. “Esta coisa”, pode denotar tanto o ato de ir à casa, como também se deitar com a esposa (o que Davi já fez).

Há ainda um significado irônico adicional na resposta de Urias. Em primeiro lugar, a recu-

4 As citações bíblicas foram feitas a partir da tradução de João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada.

5 “[...] he is not aware of the ironic sting in his words [...]”.

6 “Such readers would do well to turn to verse 24 in this chapter, where they will discover an example of the manner in which a “law-abiding” citizen addresses his king: “And the archers shot at thy servants from off the wall; and some of the king’s servant are dead, and thy servant Uriah the Hittite is also dead.” The messenger’s speech, with its phrasal variations on the theme of the people’s “servanthood”, concretely establishes the norm of reference to the king. (And see also Joab’s instruction in verses 19-21).”

sa de Urias é declarada não uma, mas duas vezes. A primeira, não em forma de afirmação, mas de pergunta retórica, o que claramente funciona como um recurso enfático. E a segunda, como uma espécie de juramento, uma outra maneira de reforçar o teor irônico. Robustecendo o teor irônico, Urias jura pela vida daquele que justamente acabara de fazer o que ele se recusou a fazer. Muito embora fosse comum naquele contexto jurar pela vida do rei, aqui vemos tal menção duplicada, fato que viabiliza uma singularidade irônica da declaração.

Por fim, ironicamente, por meio da honestidade e fidelidade aos seus princípios, seu senhor e seus companheiros, que Urias provoca sua própria desgraça. Outros dois fatores que ainda reforçam a ironia da narrativa são: o fato de Urias ser o portador da sua própria declaração de morte; e o fato de que a ira e decepção do rei com o número de mortos em batalha possa ser apaziguado com a notícia de que Urias estaria dentre os mortos. Para Bar-Efrat (2008, p.127):

Em todas essas instâncias, a ironia serve para transmitir proeminência à culpabilidade de Davi. Davi é culpado por ter sentenciado Urias à morte por sua lealdade, por tê-lo feito portador de sua própria garantia de morte e por permitir que sua ira fosse aplacada por conta das notícias da morte de Urias. A ironia parece indicar que Davi não somente pecou, mas que ele o fez com absoluto cinismo.⁷

Concluindo, estes exemplos de ironia em 2Sm 11, derivam do fato que o personagem sabe menos do que o leitor, ou de que o curso dos eventos conduz a resultados reversos às aspirações dos personagens. Muito embora a ironia algumas vezes seja personificada em eventos e outras em declarações, nem sempre, quando falada, se trata de ironia verbal. Muitas vezes, o personagem fala inocentemente, enquanto o autor, responsável pela maneira que o personagem fraseia suas palavras, proporciona um sabor irônico. É importante recordar que as fronteiras entre a inocência e a intencionalidade da declaração, o próprio texto que indicará.

Se assumirmos que Urias sabia do ocorrido, podemos conjecturar que ela tenha descoberto através de outras pessoas da cidade. Mensageiros são enviados para trazer Bateseba, não há segredos na atitude do rei, logo todos saberiam. Além disso, ao falar a Urias para ir à sua casa, Urias não rejeita imediatamente. Somente no outro dia ele vai conversar com o rei e revelar o motivo. Além disso, talvez o comportamento idealista de Urias não seja tão realista. Se Urias sabia, ele é um personagem mais complexo de se compreender. Isso ocorre por ele oferecer como resposta ao rei: silêncio. Estando o rei contra ele, não lhe restaria nada, unicamente ser lembrado como alguém fiel. Assim, seu silêncio, sua omissão seria uma forma de vingança. Ao se silenciar, Urias coloca o rei em uma encruzilhada. Urias força o rei a agir (implicando um peso eterno de responsabilidade por suas ações). Considerando que Urias sabia de tudo, as palavras dele no v.11 de não ir à casa e se deitar não carregam mais a ironia originada da inocência. Urias não é mais ⁷ "I all these instances the irony serves to give prominence to David's culpability. David is guilty of having sentenced Uriah to die because of his loyalty, of having made him the bearer of his own death-warrant and of allowing his anger to be mollified by the news of Uriah's death. The irony seems to indicate that not only did David sin, but that he did it with unmitigated cynism."

vítima da ironia provocada pelo narrador, mas compartilha da ironia do narrador. Teríamos aqui uma inocência assumida com propósitos irônicos.

Em 2Sm 11, nos diálogos entre Urias e Davi, nota-se a dimensão primorosa dessa narrativa bíblica. Urias é habilmente empregado na história como agente de ironia bidirecional. Ele representa tal papel independente do fato de compartilhar a ironia com o autor, ou de sofrer pelas costas, a ação irônica do autor explorando sua inocência nas falas. O autor “desenvolve um personagem multifuncional, e por conta da inabilidade do leitor em decidir entre duas hipóteses mutuamente exclusivas, a figura de Urias é efetivamente explorada em ambas direções” (PERRY; STERNBERG; 1986, p.299)⁸. Requerendo, assim, uma resposta do leitor para que, tal qual Davi, escolha (preenchendo as lacunas) como proceder. Também trazendo, desse modo, o leitor de volta aos detalhes concretos do texto, tornando-os individualmente importantes e intrigantes. Ao leitor, colocado na mesma situação que Davi de indecisão, paira a pergunta: No lugar do rei o que você faria?

Referências

AUERBACH, E. **Mimesis**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BAR-EFRAT, S. **Narrative Art in the Bible**. New York: T&T Clark, 2004.

KERMODE, F. Anteriority, Authority, and Secrecy: a general comment. In: **Semeia** 43. 1988.

SHARP C. J. **Irony and Meaning in the Hebrew Bible**. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

STERNBERG, M.; PERRY, M. “The King through Ironic Eyes: Biblical narrative and the literary reading process”. **Poetics Today**, v. 7, n. 2, pp. 275-322, 1986.

⁸*“builds up a multi-functional character, and because of the reader’s inability to decide between the two mutually exclusive hypotheses, the figure of Uriah is effectively exploited in both directions.”*

A relação entre os Testamentos e o *Sensus Plenior*: uma reflexão sob a perspectiva adventista

*Isaac Malheiros**

Resumo: Este artigo propõe-se a fazer uma avaliação do debate em torno da teoria do “sensus plenior”, e seus desdobramentos especificamente na hermenêutica bíblica da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD). Para isso, a história do desenvolvimento da teoria do “sensus plenior” será exposta, incluindo as tensões em torno de definições e conceitos. Também será descrita a posição da hermenêutica adventista diante do problema do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, e as consequências do uso da teoria do “sensus plenior” na hermenêutica dentro da perspectiva da IASD serão avaliadas. A pesquisa utilizará o método da revisão bibliográfica. Um dos principais problemas hermenêuticos na pesquisa bíblica é a questão do uso que os autores do Novo Testamento fazem de textos do Antigo Testamento. Os intérpretes que afirmam a harmonia, a continuidade e unidade da Bíblia acreditam que os autores do Novo Testamento permanecem fiéis ao contexto do Antigo Testamento do qual extraíram as citações, ainda que a trajetória hermenêutica não seja evidente para o leitor contemporâneo. Por outro lado, há intérpretes que entendem que não há uma harmonia interna no texto bíblico, pois ele é fruto de uma evolução da tradição oral, com várias fontes, vários redatores/intérpretes e nuances teológicas diferenciadas. De acordo com essa segunda visão, ao citar o Antigo Testamento, os autores do Novo Testamento descontextualizam, reinterpretem e reaplicam essas passagens, impondo um novo significado diferente do original, frequentemente, um significado cristológico ou messiânico, principalmente por razões apologéticas. Essa posição se tornou popular entre intérpretes da Bíblia e deu origem a alguns recursos hermenêuticos. Esse artigo pretende, à luz da hermenêutica adventista, abordar um desses recursos: a teoria do “sensus plenior”. De acordo com essa teoria, algumas passagens do Antigo Testamento poderiam ter mais de um significado, um sentido mais profundo, que era desconhecido pelo próprio autor original e só conhecido por Deus. A ideia de “sensus plenior” é definida de maneira diferente por diferentes autores. Esse artigo levará em conta o conceito mais tradicional de “sensus plenior”, como definido por Raymond Brown, um dos principais expoentes da teoria. Com base no levantamento feito pelo artigo, é possível concluir que o adventismo precisa definir melhor alguns conceitos hermenêuticos (como revelação e inspiração), e ter consciência de como o “sensus plenior” afeta a sua hermenêutica e suas pressuposições, especialmente sua visão a respeito da natureza das Escrituras.

Palavras-chave: Sensus Plenior; Hermenêutica; Teologia Adventista; Raymond Brown.

Introdução

Esse artigo pretende, à luz da hermenêutica adventista, abordar a teoria do *sensus plenior*. De acordo com essa teoria, algumas passagens do AT poderiam ter mais de um significado, um sentido mais profundo, que era desconhecido pelo próprio autor original e só conhecido por

1 Doutor em Teologia (EST - S. Leopoldo, RS), contato: <pr_isaac@yahoo.com>.

Deus. Este sentido mais pleno do AT só poderia “ser visto em retrospecto e à luz do cumprimento do Novo Testamento” (HAGNER, 1976, p. 92).

Este artigo levará em conta o conceito tradicional de *sensus plenior*, como definido por Raymond Brown: um “profundo sentido do texto intencionado por Deus, mas não claramente intencionado pelo autor humano” (BROWN, 1963, p. 267). Tal significado adicional é obtido “à luz de revelação posterior ou desenvolvimento no entendimento da revelação” (BROWN, 1955, p. 92), e não estaria ao alcance do método hermenêutico histórico-gramatical.

O uso do conceito de *sensus plenior* por intérpretes adventistas pode levantar questionamentos relacionados às pressuposições dessa teoria e suas consequências na hermenêutica adventista. Os intérpretes adventistas geralmente usam o método histórico gramatical (SETON, 1974, p. 198), e, por isso, essa pesquisa pode ser útil para outras comunidades eclesiais que mantêm basicamente as mesmas pressuposições que a IASD acerca das Escrituras e do método histórico-gramatical na interpretação bíblica.

1 A teoria do *sensus plenior* vai contra a busca pela intenção do autor

Documentos adventistas a respeito da interpretação bíblica utilizam expressões como “a intenção das palavras bíblicas” e “a intenção das Escrituras” (HASEL, 1974, p. 185, 190), apesar de definir a interpretação bíblica como a busca pelo “correto significado da Escritura, o que Deus pretendia comunicar, ainda que não tenha sido plenamente compreendido pelo autor humano ou por seus contemporâneos (Ipe 1:10-12)” (DAVIDSON, 2011, p. 70). A Bíblia possui, da parte dos escritores bíblicos, “uma bem definida verdade-intenção, e não uma multiplicidade de significados subjetivos e livres” (DAVIDSON, 2011, p. 75).

A literatura adventista afirma que “ler em um texto algo que não era o intento do autor é inapropriado para a interpretação bíblica” (SHEPHERD, 2007, p. 228), o que parece ir contra a teoria do *sensus plenior*, pois, segundo essa teoria, o texto teria um sentido em si mesmo, independentemente da intenção do seu autor. Na teoria do *sensus plenior*, a tarefa primária do intérprete da Bíblia seria “entender a intenção de Deus, não fundamentalmente a do autor humano” (BOCK, 1985, p. 213). Na visão adventista, os elementos humano e divino se acham inseparavelmente ligados na Escritura (DAVIDSON, 2011, p. 72).

O *sensus plenior* vai contra um princípio do método histórico-gramatical: a existência de um único significado, em vez de muitos, em cada passagem bíblica (ZUCK, 1994, p. 318). Kaiser defende o sentido único ao afirmar que “entender a intenção do autor humano é entender a intenção do autor divino” (KAISER; SILVA, 2002, p. 38.). Para harmonizar o conceito de *sensus plenior* com o conceito de “sentido único” seria preciso admitir que esse “sentido único” tem desdobramentos e aplicações das quais o autor humano não tinha plena consciência. Dessa forma, o *sensus plenior* não seria um novo sentido, completamente diferente. A hermenêutica adventista admite que pode haver um significado mais profundo num texto, mas esse significado

“não constitui um segundo sentido em distinção ou contradição com a intenção da Escritura” (HASEL, 1974, p. 190). Ao admitir que um texto pode ter um sentido e várias aplicações, a hermenêutica adventista alerta para o fato de que a aplicação do texto não dá ao intérprete liberdade para utilizar o texto apenas como um apoio para suas próprias ideias: “A aplicação deve estar em harmonia com o objetivo e a intenção do texto” (MÜLLER, 2007, p. 130). A hermenêutica adventista não admite que o NT faz referência arbitrária do AT (HASEL, 2007, p. 440), e o estudo intertextual tem revelado que o NT usa o AT de maneira legítima (DIOP, 2007, p. 135-151).

2 A teoria do *sensus plenior* vai contra a prioridade do sentido literal

Historicamente, o adventismo sempre priorizou a busca pelo sentido literal, rejeitando leituras místicas e a busca de sentidos ocultos no texto bíblico (NEUFELD, 1974, p. 119-120; DAVIDSON, 2011, p. 75). Ao mesmo tempo, sempre reconheceu a legitimidade de recursos como a tipologia, e a possibilidade da amplificação de significados literais feitas por escritores inspirados (NEUFELD, 1974, p. 120).

A hermenêutica adventista alerta contra os falsos mestres que “ensinam que as Escrituras têm um sentido místico, secreto, espiritual, que não transparece na linguagem empregada” (WHITE, 2004, p. 598). Ela insiste na prioridade da busca cuidadosa pelo sentido literal (WHITE, 2004, p. 599; WHITE, 2001, p. 170; WHITE, 1977, p. 125-126; MÜLLER, 2007, p. 123). Segundo a hermenêutica adventista, a Bíblia possui, da parte dos escritores bíblicos, “uma bem definida verdade-intenção, e não uma multiplicidade de significados subjetivos e livres” (DAVIDSON, 2011, p. 75). Além disso, “não é preciso retirar a ‘casca’ do sentido literal a fim de alcançar o ‘miolo’ de um significado místico, secreto ou alegórico [...]” (DAVIDSON, 2011, p. 75).

3 A teoria do *sensus plenior* impede que o NT seja modelo para hoje

A IASD afirma que os princípios interpretativos usados pela denominação “procedem implícita ou explicitamente da própria Escritura”, e expõe a hermenêutica adventista observando “primeiro como ela surge da Escritura” e dando “exemplos bíblicos que ilustram sua aplicação na interpretação bíblica” (DAVIDSON, 2011, p. 78). Em suma, a Bíblia guia a hermenêutica adventista fornecendo princípios interpretativos e exemplos ilustrativos.

Por sua vez, alguns proponentes do *sensus plenior* negam que o intérprete cristão deva seguir a prática hermenêutica dos escritores do NT: “Nós não almejamos reproduzir a hermenêutica dos autores do NT porque eles, em virtude da inspiração, conferiram autoridade a si por meios não disponíveis a nós” (WALTON, 2002, p. 76). Longenecker argumenta que os autores do NT apresentam um padrão não contextual de citações do AT, hoje considerado ilegítimo, e que não deveríamos imitá-los na maneira de interpretar o AT (LONGENECKER, 1987, p. 4-8).

Usando o *sensus plenior* como justificativa, alguns acadêmicos desenvolvem a ideia de que hoje poderíamos sim imitar a hermenêutica dos autores do NT nesse suposto uso descontextualizado de textos do AT (ENNS, 2005, p. 115-116). Assim, abordagens místicas e existencialistas da Bíblia também encontrariam apoio na teoria do *sensus plenior*.

Porém, segundo autores adventistas, os escritores do NT, em sua exploração do significado mais profundo, especialmente relacionado ao cumprimento tipológico de pessoas, eventos e instituições do AT, não encontram no AT o que já não esteja lá (eisege *“inspirada”*), ou o que não está aparente ao pesquisador humano (*sensus plenior*), ou alegorização. Os escritores do NT permanecem fieis às indicações do AT a respeito de pessoas, eventos e instituições que deveriam servir de prefigurações de Cristo e das realidades do evangelho, o que já está verbalmente indicado no AT (DAVIDSON, 2003, p. 17-18).

O documento da IASD Métodos de Estudo da Bíblia, estabelece que o intérprete da Bíblia deve estudar “o contexto da passagem sob consideração relacionando-o com as sentenças e parágrafos imediatamente precedentes e os que se seguem” (IASD, 2003), e “relacionar as ideias das passagens com a linha de pensamento do livro bíblico em sua totalidade” (IASD, 2003). Dessa forma, admitir que autores do NT descontextualizaram o AT vai contra a ideia de que a hermenêutica do NT é um modelo para a IASD hoje.

É um corolário das novas hermenêuticas que “todo texto diz algo a qualquer pessoa que o leia, embora não seja precisamente o que seu autor pretendeu comunicar” (ARENS, 2007, p. 336). Isso pode conduzir a uma abordagem da Bíblia à margem do seu sentido literal original, desconsiderando a intenção do autor humano. Para reduzir esse risco, proponentes da teoria do *sensus plenior* adicionam arbitrariamente a regra de que apenas autores inspirados e canônicos teriam autoridade para receber revelações de *sensus plenior* à parte da exegese: “Se você tem inspiração, você não precisa da hermenêutica histórico-gramatical. Se você não tem inspiração, você deve proceder pelas diretrizes conhecidas da hermenêutica” (WALTON, p. 69-70). Isso não favorece a visão adventista do NT como modelo de interpretação das Escrituras.

4 A teoria do *sensus plenior* favorece o conceito de Inspiração Verbal

De acordo com a teoria do *sensus plenior*, os escritores do AT teriam sido meros copistas, escrevendo coisas que não compreendiam. De fato, alguns autores bíblicos por vezes não compreenderam o significado completo de seus escritos (por exemplo, Dn 12:6-9; Jo 11:44-52 e 1 Pe 1:10-12). Mas a noção de que Deus tenha colocado na Bíblia um sentido completamente desconhecido pelo autor humano (o instrumento através do qual Deus produziu a Bíblia) pode se tornar incoerente com os conceitos adventistas mais aceitos de inspiração.

Na teoria do *sensus plenior* há uma clara distinção “entre Deus, como autor primordial da Escritura, e o autor humano inspirado, como segundo autor” (FITZMYER, 1997, p. 84; cf. ARENS, 2007, p. 335). Mas na visão adventista, os elementos humano e divino se acham inseparavelmente

ligados na Escritura (DAVIDSON, 2011, p. 72), e uma noção de inspiração que divida a natureza divino-humana da Bíblia deve ser encarada com a mesma suspeita que uma Cristologia que separe tão rigidamente a natureza divina e humana de Cristo (MOO, 1995, p. 203).

O teólogo adventista Fernando Canale sugere que “quando fazemos exegese e teologia não devemos distinguir entre o pensamento divino e as palavras humanas ou entre porções das Escrituras” (CANALE, 2007, p. 68). O princípio de *sensus plenior* torna o autor humano um elemento secundário, o que sugere um modelo de inspiração que se aproxima do ditado mecânico (inspiração verbal).

Conclusão

A hermenêutica adventista poderia lançar mão da teoria do *sensus plenior* sem comprometer seus princípios? Os intérpretes adventistas que pretendem usar a teoria do *sensus plenior* precisam definir claramente qual a sua compreensão de *sensus plenior*. Ao lançarem mão desse recurso hermenêutico sem maiores explicações estão correndo o risco de causarem confusão. Mas, se a redefinição do conceito de *sensus plenior* se distanciar muito do conceito original, então qual a necessidade de usar essa terminologia?

As pressuposições hermenêuticas da IASD sugerem cautela no uso de teorias que tendam a tratar os escritores do AT como meros copistas, escrevendo coisas que não compreendiam de maneira nenhuma. A noção de que Deus tenha colocado na Bíblia um sentido completamente desconhecido pelo autor humano (o instrumento através do qual Deus produziu a Bíblia) pode se tornar incoerente com os conceitos adventistas mais aceitos de inspiração.

É preciso reconhecer que alguns textos, apesar de terem um único significado, podem ter múltiplas aplicações. No entanto, o *sensus plenior* está alinhado às teorias das ciências da linguagem e das hermenêuticas filosóficas, que afirmam a polissemia (múltiplos significados) dos textos escritos. A polissemia contraria os objetivos da exegese histórico-gramatical, que é definir o sentido literal e preciso do texto bíblico nas circunstâncias de sua produção. Por tudo o que foi dito, os adventistas deveriam ser cautelosos ao fazer eco à teoria popular do *sensus plenior*. Se há um *sensus plenior* autêntico em algum texto da Bíblia, ele deve ser um aprofundamento do sentido original do texto e não uma contradição ou fuga desse sentido. Além disso, a busca desse sentido pleno deveria ser tarefa constante da exegese.

Referências

ARENS, Eduardo. *A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica*. São Paulo: Paulus, 2007.

BOCK, Darrell. *Evangelicals and the Use of the Old in the New, part 1*. *Bibliotheca Sacra*. v. 142, no. 567, July-September, 1985.

BROWN, Raymond E. *The Sensus Plenior in the Last Ten Years*. *Catholic Biblical Quarterly*, v. 25,

n. 3, 1963.

_____. The 'Sensus Plenior' of Sacred Scripture. Baltimore: St. Mary's University, 1955.

CANALE, Fernando. Revelação e inspiração. In: REID, George W. (Ed.). Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2007.

DAVIDSON, Richard M. Interpretação bíblica. In: DEDEREN, Raoul (Ed.). Tratado de teologia Adventista do Sétimo Dia. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

_____. Interpreting Scripture According to the Scriptures: Toward an Understanding of Seventh-day Adventist Hermeneutics. Seventh-day Adventist Theological Seminary Andrews University. Paper, Genebra, 20-21 de Maio, 2003. Disponível em: <<https://bit.ly/1xcD6Tz>>. Acesso em: 15 jun. 2019

ENNS, Peter. Inspiration and Encarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament. Grand Rapids: Baker, 2005.

FITZMYER, Joseph. A Bíblia na Igreja. São Paulo: Loyola, 1997.

HAGNER, Donald A. The Old Testament in The New Testament. In: SCHULTZ, Samuel; INCH, Morris (eds). Interpreting the Word of God. Chicago: Moody, 1976. p. 92.

HASEL, Gerhard F. General Principles of Interpretation. In: HYDE, Gordon M. (ed.). A Symposium on Biblical Hermeneutics. Washington: The Review and Herald Publishing Association, 1974. (p. 163-194).

_____. Teologia do Antigo e Novo Testamento: questões fundamentais no debate atual. São Paulo: Academia Cristã, 2007.

IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA (IASD). Declarações da Igreja. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

KAISER, Walter; SILVA, Moisés. Introdução à Hermenêutica Bíblica. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

LONGENECKER, Richard. Who is the Prophet Talking About? Some Reflections on the New Testament's Use of the Old. Themelios, v. 13, n. 1, p. 4-8, 1987. Disponível em: <<https://bit.ly/2OWNpAs>>. Acesso em: 27 mar. 2019.

MÜLLER, Ekkehardt. In: REID, George W. (ed.). *Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista*. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2007.

NEUFELD, Don F. *Biblical Interpretation in the Advent Movement*. In: HYDE, Gordon M. (Ed.). *A Symposium on Biblical Hermeneutics*. Washington: Review and Herald, 1974.

PAYNE, Philip B. *The Fallacy of Equating Meaning with the Human Author's Intention*. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 20, n. 3, 1977.

SETON, Bernard E. *Interpretation of Biblical History, Wisdom, and Poetry*. In: HYDE, Gordon M. (ed.). *A Symposium on Biblical Hermeneutics*. Washington: The Review and Herald Publishing Association, 1974. (p. 195-208).

SHEPHERD, Tom. *Interpretação dos tipos, parábolas e alegorias bíblicas*. In: REID, George W. (ed.). *Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista*. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2007.

WALTON, John. *Inspired subjectivity and hermeneutical objectivity*. *The Master's Seminary Journal*, v. 13, n. 1, p. 65-77, 2002.

WHITE, Ellen G. *Educação*. Santo André, SP: Casa Publicadora Brasileira, 1977.

_____. *Mensagens Escolhidas*. Vol. 1. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2001.

_____. *O grande conflito*. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

ZUCK, Roy B. *A interpretação bíblica: meios de descobrir a verdade na Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1994.

Espírito Santo, Maria e Tradição Profética

Dra. Rita Maria Gomes¹

Resumo: Esta comunicação tem por objetivo mostrar como Maria, na tradição lucana, segue na esteira da antiga tradição profética. A ação do Espírito sobre os personagens vetero e neotestamentários é base das reflexões aqui presentes. A demonstração parte do relato da anunciação e, particularmente, das palavras do anjo a respeito da vinda do Espírito sobre Maria, em Lc 1,35. Construimos uma espécie de “colar” com alguns textos veterotestamentários nos quais essa afirmação aparece, especialmente, em relação a Moisés, Sansão e Eliseu. Fazemos igualmente a relação com o relato do batismo de Jesus para, finalmente, considerar o texto lucano do Magnificat. Esse olhar para Maria como alguém do povo favorece uma relação de proximidade, possibilita considerá-la como exemplo possível a ser seguido, o que é mais significativo para a comunidade seguidora de Jesus do que vê-la como mãe.

Introdução

É um desafio enorme falar de Maria e do Espírito Santo na Bíblia porque o espírito não é um “ente” fácil de ser definido na Escritura. Maria, por sua vez, também não é tão simples uma vez que os testemunhos escriturísticos são muito discretos em relação a ela. Por uma questão lógica e de cronologia começamos pelo Espírito, passamos pela tradição profética e finalmente consideramos a figura de Maria porque, ao final, elas convergem. Talvez o melhor título para esta comunicação fosse Maria na tradição profética: a ação reveladora do Espírito.

O Espírito na Escritura na Hebraica

Abordar o tema do espírito (רוח) na Bíblia é uma tarefa gigantesca, pois é um assunto muito amplo e escorregadio, podendo ser considerado a partir de inúmeras abordagens, embora todas apresentem algum limite. Advertência feita, passamos ao básico: a questão das ocorrências do termo hebraico רוח, πνεῦμα em grego. Advertimos também que o recurso aos usos do termo ajuda, mas de modo limitado.

Num levantamento rápido, encontramos 394 vezes a presença da raiz hebraica רוח em diferentes contextos, formas e sentidos. O termo referido diretamente a um sujeito encontra-se nas formas הוהי־רוח: espírito de Yhwh (27x), רוּחַ: espírito de Deus (15x), רוּחַ-לֵא: espírito de deus (1x), רוּחַ-הַיֵּל: espírito de Elias (1x); referido a um substantivo aparece nas formas: רוּחַ-הַמֶּכַח: espírito de sabedoria (3x)², רוּחַ-הַאֲנָקָה: espírito de ciúme (6x), רוּחַ-הָעָרִיב: espírito maligno/aversão (4x), רוּחַ-רִקָּשׁ: espírito de mentira (4x) e רוּחַ-שֶׁדֶק: espírito santo (3x). Além dos elencados aqui, o termo ruah vai aparecer várias vezes como “sopro”, “fôlego”, “vida” e “mente”, referindo-

¹ Universidade Católica de Pernambuco - Unicap

² As ideias aqui expressas foram desenvolvidas em Marcos, o evangelho do messias inaudito [No prelo].

se a pessoas ou à natureza. Com isso nos damos conta que esse termo abarca um espaço enorme de significados e que não é possível considerar todos.

Detectamos pelo menos duas grandes linhas de apresentação da ação do Espírito na Bíblia: uma presença iluminadora e uma força impulsionadora. A primeira mais ligada aos profetas antigos e, a segunda, aos juízes. Partimos da constatação de que só podemos saber qualquer coisa sobre o Espírito a partir da análise dos textos bíblicos que nos falam ou mostram suas ações. E, nesse caso, os primeiros textos a considerar são: Nm 11,25-29 e Dt 34,9. Outro texto importante é Ex 4,1-17, embora o termo não apareça.

A ação do Espírito e os primeiros profetas

A partir da análise desses textos compreendemos como o espírito é essencial para o cumprimento da missão confiada aos personagens escolhidos por Deus. Nesse caso, Moisés e Josué, e, posteriormente Elias e Eliseu, na linha do profetismo, e de Sansão e outros, no livro de Juízes.

Começamos com o texto de Números porque a partir dele podemos fazer as aproximações com os outros textos. Esse relato apresenta a partilha do espírito de Deus que estava em Moisés, mas em nenhum lugar da Escritura encontramos um relato de uma “unção” de Moisés com o espírito, que agora é partilhado com os anciãos para o ajudarem em sua missão de conduzir o povo de Deus. Nesse texto também há uma afirmação muito específica: os anciãos que receberam o espírito começaram a profetizar, mas não continuaram enquanto os dois homens que haviam sido convocados e não estavam presentes na reunião profetizaram no acampamento.

Ex 4,1-17 é um texto que mostra a presença do espírito de Deus em Moisés, ainda que o termo não esteja presente. Nesse texto, três elementos, a respeito da habilidade concedida a Moisés para realizar prodígios, se destacam: um bastão transformado em serpente, a lepra na mão e sua posterior purificação, e a água do rio transformada em sangue. O espírito é o agente por trás das ações portentosas realizadas pelos enviados de Deus e servem como autenticação dos enviados e da mensagem que eles portam.

Esse texto é apenas uma amostra dos grandes sinais que Moisés fará diante do faraó e de todo o povo e é suficiente para nosso objetivo aqui. O espírito de Deus pode fazer com que um simples humano faça prodígios, mas também pode tão somente capacitá-lo para falar aquilo que Deus quer que seja pronunciado. Aliás, como atesta o texto de Êxodo os prodígios estão em função da mensagem que Moisés deverá comunicar.

Na narrativa de Elias-Eliseu encontramos alguns elementos estreitamente relacionados com os “prodígios” de Moisés. São eles: “cura de lepra”, “água como sangue”, “cura de cegueira”,

“alimentação miraculosa”. Há ainda um detalhe sobre os enviados divinos que chama a atenção: como Moisés portava um cajado, Josué vai ter consigo a Arca, Elias e Eliseu, o manto. Esses elementos têm papel importante na execução de pelo menos um “prodígio” para cada personagem. Na linha profética popular, os prodígios são a autenticação da condição do “profeta” como enviado autorizado por Deus, bem como de sua mensagem, como atestado em relação a Moisés. O espírito é que os capacita para algo que aparece como além do puramente natural.

Em Dt 34,9, após a morte de Moisés e passado o luto, Josué toma seu lugar à frente do povo e lá se diz que “Josué estava cheio do espírito de sabedoria porque Moisés tinha imposto as mãos sobre ele.” Em Dt 31,7, Moisés chama Josué diante do povo e diz que ele será seu substituto conforme a ordem recebida de Deus. Isso indica que há uma espécie de sucessão, de “rito de passagem” do mestre ao discípulo. No entanto, não é Moisés que dá o espírito a Josué, pois sendo um dom divino, é o próprio Deus quem concede seu espírito ao sucessor de Moisés.

A mesma dinâmica encontramos na passagem de Elias a Eliseu. O texto comumente conhecido como “arrebatamento de Elias” é na verdade a “transmissão do espírito profético” a Eliseu. A passagem do mestre ao discípulo. Não é nosso objetivo aqui mostrar em detalhes essa passagem, chamo a atenção apenas para o fato de que o espírito é um dom divino que é concedido, em última instância, por Deus e que essas passagens do espírito de mestre a discípulo como uma espécie de herança não deve ser entendida como se o “espírito” fosse uma “posse” desses agentes humanos.

A ação do Espírito e os juízes salvadores

Sobre os juízes uma primeira informação diz respeito à nomenclatura, pois o que chamamos “juízes” não corresponde exatamente aos termos utilizados para os “juízes maiores”, a eles é atribuído normalmente o verbo “salvar”. Os juízes maiores foram aqueles que pela ação poderosa do Espírito de Deus salvaram Israel e seus territórios dos inimigos externos.

No livro dos Juízes, o Espírito (*ruah*) de Yhwh aparece como força que impulsiona a ação desses homens. Como observa Philippe Abadie (2005, p. 24), a referência ao Espírito vai aparecer sete vezes no livro dos Juízes. Dessas, quatro dizem respeito a Sansão e as outras três a juízes distintos. São elas: Jz 3,10 - Otoniel, Jz 6,34 - Gedeão, Jz 11,29 - Jefté, e Jz 13,25; 14,6.19; 15,14 - Sansão (SÁNCHEZ CARO, 2000, p. 106).

De acordo com esses textos, o espírito aparece basicamente como uma força, a força de um sopro, a força de Yhwh que vem sobre alguns personagens de repente. O relato bíblico descreve imediatamente uma ação guerreira e vitoriosa, da qual não há como duvidar que se deve a intervenção divina. Essa força vem em função da vitória sobre o inimigo que deve ser vencido, exterminado ou expulso (ABADIE, 2005, p. 24).

Com isso, o autor bíblico quer mostrar que os êxitos são graças e que os “salvadores” de Israel não teriam nunca sido o que foram se Deus não tivesse vindo ao encontro deles com seu espírito. Enfim, podemos afirmar que o Senhor é o agente por trás dos “enviados” humanos e que todas as ações portentosas, miraculosas vêm do poder (δυνάμεις) do espírito de Deus.

Mas, ainda não resolvemos a questão porque não há uma clareza sobre o espírito. Mesmo quando o termo faz referência claramente ao “espírito de Deus”, como no caso do livro de Juízes, a compreensão do espírito é difícil. Em muitos relatos, o espírito se apresenta como uma força temporária que age sobre os humanos de forma a aliená-los. Às vezes, o agente humano fica em transe. Nos profetas dotados do espírito isso não ocorre, eles agem como seres humanos que são, e a única forma de saber que o espírito de Deus repousa sobre eles é observando os eventos externos, conduzidos por eles, mas sem alienação de si. Existem alguns casos de profetas que profetizaram em transe (cf. 1Rs 3), mas não há detalhes sobre o fato no relato. Isso mostra que não era o habitual da ação do espírito sobre os profetas.

Resumindo, o Espírito age de modo a permitir que agentes humanos façam prodígios, mas muitas vezes apenas os capacita para “falar em nome de Deus”. A ação do Espírito é, portanto, ambivalente. O espírito de Deus é “doado” a alguns personagens importantes em vista da missão que lhes é confiada por Deus, mas nunca constitui uma “posse” do ser humano. O espírito de Deus é “partilhado” entre muitos agentes humanos. Nos juízes, o espírito é uma força que os permite agir e “salvar” Israel; nos antigos profetas lhes permite “falar e agir poderosamente”. O espírito é dinâmico em sua ação e, portanto, em seu modo de “revelar-se.

O Espírito Santo no Novo Testamento

Um caso especial de relação do Espírito com um agente humano no Novo Testamento encontra-se no relato do batismo de Jesus, narrado pelo evangelista Marcos. Ali, o Espírito vem para Jesus. Ele se une ao humano sem, contudo, tomar posse desse humano. Ele é “um com Jesus”.

Nesse caso, é importante voltar ao texto grego, pois em Mc 1,10 temos “...τὸ πνεῦμα ὡς περιστέρην καταβαῖνον εἰς αὐτόν”. O mais importante nesse momento para nós é o uso da preposição εἰς, pois esta tem o sentido básico de “em” com a ideia de entrar num lugar. E isso corrobora a afirmação de que o Espírito aqui é “um com Jesus”, ou seja, Jesus é pleno do Espírito, como se espera que seja o messias³. E diferente do que ocorre com Gedeão, Jesus não é tomado, alienado de si mesmo. Ele continua sendo ele mesmo. Nisso, podemos perceber a distinção da relação que se estabelece entre Jesus e o Espírito de Deus. Ela é diferente de todos os testemunhos anteriores e posteriores na Escritura. Ele é um com o Espírito como é um com o Pai (Jo 10,30).

³ Essa ideia também foi desenvolvida em Marcos, o evangelho do messias inaudito [No prelo].

A releitura lucana da ação do Espírito: o caso de Maria

Para nos aproximarmos da questão sobre a relação do Espírito com Maria tomamos como base o texto da anunciação, principalmente Lc 1,35. Mas, para entendermos bem essa relação precisaremos voltar um pouco em outras passagens da Escritura. O foco será o movimento de descida, o “vir sobre” do Espírito. Sabemos que isso ocorreu com vários personagens importantes da Bíblia, mas tomamos como modelos Moisés, o profeta Eliseu e o juiz maior Sansão. No Novo Testamento, evidentemente, Jesus é o paradigma de comparação, por isso, seu caso foi apresentado primeiro.

No texto lucano, temos: “E respondendo o anjo disse a ela: o espírito santo virá sobre ti e o poder do altíssimo te cobrirá. E por isso, aquele que nascerá será chamado santo, filho de Deus.” (Lc 1,35) No grego padrão desse texto temos: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ. O verbo é ἐπέρχομαι. Esse verbo já é formado pela junção da preposição ἐπὶ que tem o sentido básico de “estar sobre” mais o verbo ἔρχομαι (vir). Com isso, percebe-se o acento dado pelo evangelista ao movimento do Espírito pela presença da preposição ἐπὶ após o verbo.

Nos relatos do livro dos Juízes encontra-se uma construção distinta: a preposição aparece junto a verbos não formados com essa preposição. Vejamos: Em Jz 3,10 sobre Otoniel temos καὶ ἐγένετο ἐπ’ αὐτὸν πνεῦμα κυρίου; em 11,29 a respeito de Jefté temos καὶ ἐγένετο ἐπὶ Ιεφθαε πνεῦμα κυρίου; em Jz 14,6.19 e 15,14 a respeito de Sansão encontramos a mesma frase nos três casos: καὶ ἦλατο ἐπ’ αὐτὸν πνεῦμα κυρίου. Nesses casos, a preposição é a mesma e o sentido é o mesmo: um “vir sobre” o agente humano para uma missão especial. Aqui o espírito seria uma espécie de força para capacitar o agente humano para a missão, sendo, portanto, temporária.

Um caso especial é Jz 6,34, a respeito de Gedeão, porque ali o espírito se “apossa” do agente humano. O texto grego traz καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐνέδυσεν τὸν Γεδεων. E nesse caso específico, a preposição não aparece e o verbo ἐνδύω (preposição ἐν – em; δύω – vestir, revestir) tem o sentido de posse mesmo, as traduções optaram pela palavra “revestir”. Isso é muito raro na Escritura.

Em relação a Eliseu, nossa referência no profetismo popular, o testemunho vem de 2Rs 2,15: καὶ εἶδον αὐτὸν οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν οἱ ἐν Ιεριχω ἐξ ἑωαντίας καὶ εἶπον ἐπαναπέπαιται τὸ πνεῦμα Ηλιου ἐπὶ Ελισαιε. Nesse trecho, os filhos de profeta professam que o “espírito de Elias”, entenda-se: o espírito de Deus que está em Elias, repousa sobre Eliseu. O verbo utilizado é ἐπαναπαύομαι que é uma derivação do verbo ἐπαναπαύω formado com a preposição ἐπὶ + ἀναπαύω e ainda aparece a preposição ἐπὶ.

Há um texto que pode ser aproximado a esse e que ajuda bastante na compreensão. Em Gn 1,2 temos καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος (Gn 1,2). As trevas estão sobre o abismo e o espírito de Deus está sobre as águas. A preposição ἐπάνω,

que é também um advérbio, tem o mesmo sentido de ἐπί, o que é facilmente explicável porque é formada pela preposição ἐπί mais o advérbio ἄνω (sobre, em cima). Em seguida, temos o verbo ἐπιφέρω que também é formado com a preposição ἐπί, mas o autor sagrado ainda reforça a ideia com a preposição ἐπάνω. Enfim, tudo isso indica que o espírito “paira sobre” aqueles ou aquilo sobre o qual Deus vai agir, capacitar etc. O espírito de Deus não tem como prática habitual o tomar posse do agente humano.

Assim, da análise realizada da ação do espírito, a partir de alguns verbos, mas sobretudo das preposições, podemos afirmar, sem medo, que a relação existente entre o Espírito e Maria, segundo o testemunho bíblico, é a mesma estabelecida com outros importantes personagens, retratados no Antigo Testamento. À Maria foi confiada uma missão especial naquele momento e, para isso, ela necessitava da ação e da presença do Espírito Santo como tantos outros antes dela para o pleno cumprimento do projeto divino de salvação. Maria é, nesse sentido, a figura para quem convergem as tradições antigas do profetismo, pois para o judaísmo o que chamamos “livros históricos” são os “profetas anteriores”. Enfim, Maria encontra-se na esteira do profetismo antigo. E como Moisés em quem repousava o espírito de Deus que é partilhado com outros colaboradores, em sua missão de conduzir o povo (Ex 4,1-17), o espírito que veio sobre Maria é, posteriormente, “repartido” com os colaboradores de Jesus na missão de conduzir a Igreja (At 2,1,4).

Maria pela ação do espírito pode elevar seu espírito e louvar a Deus como os antigos profetas, do mesmo modo que Isabel fica “plena do espírito” para poder proclamar a bem-aventurança de Maria. Por isso, a sequência do texto lucano da anunciação traz a visita a Isabel e o louvor de Maria a Deus, o Magnificat. É sobre ele que refletimos agora.

Magnificat: o cântico de Maria inspirado pelo Espírito

Segundo Isidro Alves, Maria, nesse canto, encarna a “filha de Sião”. Alves demonstra essa teologia da “filha de Sião”, no texto lucano, pela comparação de algumas expressões correntes no canto que são encontradas nas profecias de Sofonias, Joel e Zacarias, particularmente em Sf 3,14-17; Jl 2,21-27 e Zc 9,9-10 (ALVES, 1987, p. 239; 241). Nesses textos os profetas anunciam o retorno do povo do exílio e, por isso, convidam a alegria festiva da volta que aponta também para o perdão divino concedido ao povo que, por sua infidelidade, havia sido exilado (Alves, p. 242). Muitas expressões, presentes no texto de Sofonias, parece-nos bem familiares porque as encontramos no “cântico de Maria”. Há pelo menos três termos presentes nas profecias dirigidas à “filha de Sião” que encontramos nos textos lucanos da anunciação e no Magnificat: o convite à alegria; a exortação a não temer e a declaração de que o “senhor está no meio de ti” ou “o senhor é contigo”.

Alves relaciona, além do Magnificat, também o texto da anunciação como “os pontos de

apoio sólidos para estabelecer a identificação de Maria com a Filha de Sião” (Alves, p. 239). No relato da anunciação Maria é aproximada à Arca da Aliança ao relacionar Lc 1,35 com Ex 40,35 e de Lc 1,43 com 2Sm 6,9 (ALVES, 1987, p. 239).

Essa perspectiva é tão marcante que Joseph Ratzinger escreveu um livro intitulado “A filha de Sião: a devoção a Maria na Igreja”. No primeiro capítulo desse livro, Ratzinger considera a fundamentação bíblica e afirma que: são duas as linhas de tradições veterotestamentárias usadas para “apresentar o mistério de Maria”. A primeira tem por função a descrição de Maria considerando-a a partir das mães de Israel, sobretudo de Ana a mãe de Samuel; a segunda a ser usada é a teologia da figura profética da “Filha de Sião” (Ratzinger, 2013, p. 14).

Quem também escreveu sobre Maria foi Martin Lutero. No magnífico comentário sobre o Magnificat de Lutero Martin, N. Dreher (20015, p. 7), em sua apresentação da reedição do livro, começa por dizer que “Maria é expressão de vida a partir do Espírito Santo”. Mas, o objetivo desse escrito mostra bem o que Lutero compreendia por uma vida no Espírito em íntima conexão com a tradição bíblica. O escrito de Lutero sobre o Magnificat foi motivado pela solicitação de um nobre chamado João Frederico que o próprio Lutero indica como “príncipe e Senhor ... duque da Saxônia, Landgrave da Turíngia e Margrave de Meissen⁴”. Lutero se identifica como “capelão” do príncipe.

O comentário de Lutero sobre o Magnificat pode ser tranquilamente identificado como uma espécie de “tratado de teologia política”, pois o objetivo do escrito é indicar o melhor caminho para o príncipe governar segundo a graça de Deus. De acordo com Lutero, a graça e a ajuda divina são essenciais para o exercício de governo. Textualmente: “Isso é muito necessário. 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).

Na sequência, Lutero (2015, p. 10) afirma que não lembra de existir nas Escrituras nada que sirva melhor ao propósito de governar com justiça e retidão que “o cântico sagrado da bendita mãe de Deus”. E, por isso, todos que queiram governar bem deveriam ter de memória o cântico.

Em sua reflexão Lutero começa explicando porque Maria, em seu cântico, diz que “Deus olhou para a humildade de sua serva”. Deus é único e não há ninguém acima dele ou de seu lado porque não há outro igual a ele e, por isso, Deus não pode olhar para cima nem para os lados, só pode olhar para si mesmo e para baixo. Assim, quanto mais pobre e mais humilde, mais em baixo está uma pessoa, melhor Deus a vê. Os homens, ao contrário, só olham para cima e almejam o que está no alto, recusando-se a olhar para baixo porque só encontram pobreza e miséria. Por isso, Lutero afirma “...quando constatamos que ele é um Deus que olha para baixo e ajuda somente os pobres, desprezados, miseráveis, desgraçados, abandonados e aqueles que não são

⁴ Na sua dedicatória, escrita a 10 de março de 1521, em Wittenberg, Lutero explica o objetivo de seu escrito.

nada, ele se torna muito querido” (LUTERO, 2015, p. 14)

Considerações finais

Não seguiremos o comentário de Lutero de todo o Magnificat, embora seja um dos textos mais bonitos sobre Maria e o cântico. Esse percurso basta para dizer que Maria, movida pelo Espírito de Deus, louva a Deus encarnando a filha de Sião.

Maria, como os juízes maiores e os profetas, pela ação do Espírito, mostra ser uma verdadeira filha de Sião, comprometida com a prática da justiça. Uma Maria adocicada e mansa, resignada, não corresponde aos textos bíblicos nem a qualquer tipo de pessoa que aja pelo Espírito na Escritura.

Estamos tão habituados a falar do sim de Maria que ele parece aos poucos “esvaziar-se” de seu conteúdo. Seu sim à ação do Espírito e à missão que lhe foi confiada, coloca-a num lugar de ação eficaz contra toda e qualquer postura injusta de seu tempo e de agora. Portanto, uma “fé mariana” que leve as pessoas ao conformismo ou a práticas piedosas, mas descomprometidas com a causa da justiça não são tão “marianas assim, nem movidas pelo Espírito Santo de Deus que veio sobre ela”!

Referências

BIBLIA tradução da CNBB.

ABADIE, Philippe. El libro de los jueces. Estella: Verbo Divino, 2005.

ALVES, M. Isidro. A filha de Sião e o anúncio do povo de Deus. Didaskalia XXVII, 1987, p. 237-250.

RATZINGER, Joseph. A filha de Sião: a devoção mariana na Igreja. São Paulo: Paulus, 2013.

LUTERO, Martin. Magnificat: o louvor de Maria. São Paulo; São Leopoldo: Santuário; Sinodal, 2015.

GOMES, Rita Maria. Marcos: o evangelho do messias inaudito. [No prelo]

SÁNCHEZ CARO, J. M. (ed.). História, narrativa, apocalíptica. Estella: Verbo Divino, 2000.

Exegese das narrativas bíblicas do Antigo Testamento.

Jean-Luc Fobe¹

Resumo: A forma literária em prosa com o gênero narrativo é mais complexo do que as poéticas e jurídicas encontrados no Antigo Testamento, fornecendo informações sobre os elementos constitutivos do texto, personagens, tema, metodologia cronológica do discurso, argumentações, personalidade e emoções dos participantes, simbologia envolvida, e conclusão. A metodologia literária aplicada a narrativa bíblica do Antigo Testamento identifica um equilíbrio inicial submetido à quebra da estabilidade, ações dos atores que intervêm na construção de uma nova estabilidade, e um novo equilíbrio distinto do inicial. Os atores atuam na construção dos eventos, deixando marcas dos seus atos e personalidade. A identidade dos personagens, seus aspectos psicológicos, inserção no seu contexto geográfico e histórico é peculiar dos aspectos da riqueza literária da narrativa. A teoria literária aplicada ao estudo exegético complementar aos outros métodos de estudos das Sagradas Escrituras amplia a sua compreensão e aplicação contemporânea. A metodologia da interpretação literária narrativa como metodologia é apresentada com o exemplo da perícopes do texto segmentado de Êxodo 4,1-9.

Palavras-chaves: teoria literária aplicada ao Antigo Testamento, narrativa no Antigo Testamento.

Introdução.

A análise linguística e literária da narrativa das Sagradas Escrituras amplia a compreensão da sua mensagem histórica e teológica, com a classificação da forma e do gênero literário e consequente aprofundamento do seu significado (VIRKLER, 2007, p. 97-166. OSBORNE, 2005, p. 673-688).

A análise dos textos bíblicos com a metodologia linguística nas narrativas bíblicas é empregada no processo da exegese a partir da década de 70, transpondo os conhecimentos adquiridos a partir da literatura (ANDRÉ, 2008. pp. 369-393.).

O uso das ferramentas linguísticas específicas do gênero narrativo empregados contemporaneamente se associa ao método histórico-gramatical, e aos demais métodos de análise literária, acrescentando uma abordagem antropológica, para o reconhecimento da interação do leitor (de OLIVEIRA e PAIVA, 2008, de OLIVEIRA e PAIVA, 2008; de HAARD, 2014, p. 75-87).

¹ O autor é médico formado pela FCM-UNICAMP, Mestre em Divindade pelo Seminário Servo de Cristo da América do Sul, Mestrando em Teologia pela PUC-SP, MBA pela FAAP e INSPER, e diretor acadêmico da FEBAT.

A narrativa como gênero literário e linguístico independente.

A identificação e valorização da narrativa como gênero literário dentro da forma prosal tem sua descrição inicial com o estruturalismo na crítica literária, e aprofundado por Tzvetan Todorov com a publicação de *Grammaire du Décaméron* (TODOROV, 2006, p. 79-92).

O termo gênero literário narrativo é aplicado como subdivisão da forma literária da prosa, descrevendo um evento histórico ou mítico envolvendo assunto, narrador, personagens, enredo, ambiente, tempo e o discurso (CEGALLA, 2008, p. 640-643).

A análise narrativa permite ir além do aspecto textual histórico propriamente dito, abordando os eventos do ponto de vista socioculturais, literário, e existenciais do narrador, e fornece elementos para a percepção cognitiva dos participantes, que o narrador quer transmitir (MCALPINE, 2016, p. 32-57).

A metodologia narrativa na exegese bíblica do Antigo Testamento.

A classificação em gêneros literários é uma transposição das ferramentas linguísticas contemporâneas projetadas ao estudo do texto bíblico, deslocado no tempo e na cultura com um processo de adaptação aos conceitos próprios das línguas atuais (de OLIVEIRA e PAIVA, 2008).

A interpretação literária da narrativa, com a metodologia literária, do AT é feita em conjunto com as outras ferramentas da exegese bíblica da metodologia histórico-gramatical, epistemologia hermenêutica, fenomenologia da interpretação, da comunicação, da linguagem, cognitiva dos personagens, libertária e social, e canônica (SANDERS, 2018, p. 541-544. GUTIÉRREZ, 1973. TOPPING, 1992, p. 239- 260).

As ferramentas exegéticas específicas complementares da análise narrativa incluem a identificação dos atores, que é o narrador da história, o assunto central, situação de normalidade que antecede a crise, ações que levam a crise, ações tomadas, clímax da história e o resultado final com uma nova estrutura de estabilidade.

A narrativa permite a análise da personalidade ou cognitiva dos atores do ponto de vista do narrador, dos aspectos semióticos quando se empregam elementos simbólicos na descrição dos eventos, e a sequência de identificação do contexto, início da ação, início do conflito, auge do conflito, clímax da narrativa, início da resolução do conflito, resolução final do conflito, término da ação, conclusão, com a estabilização de um novo estado diferente do inicial (LONGMAN III, 2006, p. 30-34).

Exemplo de metodologia narrativa na exegese bíblica.

A perícopre de Êxodo 4,1-9 é apresentada como exemplo da aplicação da metodologia de interpretação a partir da identificação desta perícopre como da forma de prosa em gênero narrativo classificado como histórico.

A perícopre é discursiva entre YHWH e Moisés, bem delimitada e segmentada, se encontrando todos os elementos do gênero narrativo histórico.

Moisés é identificado como narrador e personagem, e é apresentado como contestador, inseguro, que não aceita a sua missão, com idade avançada de 80 anos (Ex 7,7), e que apresenta quatro argumentações contra o seu chamado de profeta de YHWH. A primeira contestação para o seu ministério profético é que ele não tem capacidade pessoal para a missão (Ex 3,11), a segunda que YHWH não era conhecido no meio dos deuses do Antigo Egito (Ex 3,13), a terceira que ele não teria credibilidade frente a liderança judaica (Ex 4,1), e por fim que ele não tinha o dom da oratória (Ex 4,10).

YHWH (Dt 29,29, 3,14) se apresenta como todo poderoso, acima dos outros deuses, argumentativo, paciente, e que dialoga com Moisés através do convencimento, e interage diretamente com o personagem por meio de ações em todo o processo narrativo (Ex 4,1-9).

O povo de Israel é a unidade do elemento narrativo, com o equilíbrio no seu crescimento numérico como nação sem território, nas terras de Gósen (Gn 47,27; Ex 4,7), a desestruturação na sua escravidão e opressão (Ex 3,7-9), a restauração com a libertação por YHWH (Ex 6,6-8; 12,51), e o equilíbrio final com a instalação em Canaã (Js 1,24).

O contexto da instabilidade do elemento narrativo principal da história de Israel é repetida diacronicamente com a imposição de tributos e obrigações (Ex 1,11), serviços pesados (Ex 1,13-15), controle de natalidade (Ex 1,17), genocídio (Ex 1,22), e castigos físicos (Ex 5,14), sendo a micronarrativa de Ex 4,1-9 um dos elementos reestruturadores da crise. Os aspectos sociais do tema da narrativa são apresentados diacronicamente nos capítulos 1, 5 e 6 do livro de Êxodo, descrevendo a escravidão e opressão do povo hebreu.

A simbologia dos três sinais no processo de convencimento da credibilidade profética de Moisés associa-se a ação dos atores da narrativa, de maneira ativa e construtiva. O primeiro sinal é da transformação do cajado em serpente interagindo demonstrando que ele teria poder sobre toda autoridade (Ex 4,4), o segundo da lepra bíblica com as ações de Moisés santificadas e dirigidas por YHWH (Ex 4,7), e a terceira de transformação da água do rio Nilo (Ex 4,9) em sangue simbolizando a perspectiva do Messias como redentor. Todas as ações tem a interação de YHWH e de Moisés ativamente no processo construtivo da história.

A diagramação de Êxodo 4,1-9 é apresentada abaixo, identificando os elementos exegéticos literários particulares do gênero literário. A situação inicial e final se encontra fora da pericope, com a sua inserção da narrativa ampliada de Êxodo 1,1 até 4,18.

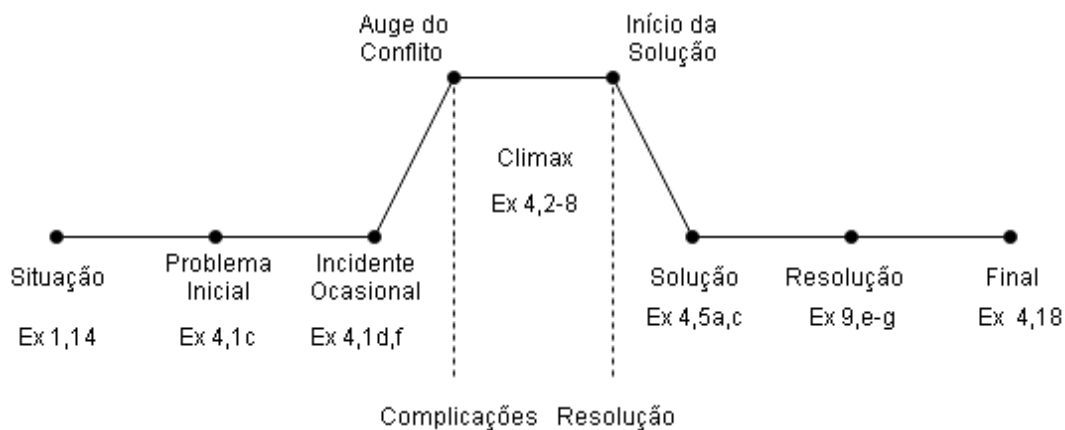


Figura 1: Segmentação esquemática da narrativa de Êxodo 4,1-9 (Adaptado de LONGMAN III, 2006, p. 33).

Conclusão

A teoria literária aplicada à interpretação bíblica tem fornecido novas ferramentas para a compreensão dos textos bíblicos do AT, abordando aspectos históricos, identificação do propósito da mensagem, e os aspectos cognitivos dos personagens.

O gênero literário narrativo é o mais complexo de todos, permitindo um sequenciamento lógico pré-estabelecido pelo autor, copista ou redator, fornecendo elementos

A interpretação literária da narrativa para a compreensão dos textos bíblicos analisa todos os elementos constitutivos do texto, personagens, tema, metodologia cronológica do discurso, argumentações, personalidade e emoções dos participantes, simbologia envolvida, e conclusão.

A teoria literária aplicada ao estudo exegético complementar aos outros métodos clássicos de estudos das Sagradas Escrituras amplia a sua compreensão e aplicação contemporânea.

Referências

ANDRÉ, Wénin. De l'analyse narrative à la théologie des récits bibliques. In: **Revue théologique de Louvain**, 39^e année, fasc. 3: 369-393, 2008..

CEGALLA, Domingos P. **Novíssima Gramática da Língua Portuguesa**. São Paulo: Nacional, 2008.

de HAARD, R. Ruud Ganzevoort Maaik; SCHERER-RATH, Michael. **Religious Stories We Live By Narrative Approaches in Theology and Religious Studies**. Leiden: Brill, v. 18, 2014.

de OLIVEIRA e PAIVA, Vera Lúcia Menezes. Narrative research: an introduction, **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, v.8, n.2, 2008.

Grant R. OSBORNE. Historical Narrative and Truth in the Bible. **JETS**, v. 48, n. 4:673-688, December 2005.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A Theology of Liberation**. New York: Orbis Book, 1973.

LONGMAN III, Tremper; DILLARD, Raymond B. **An Introduction to the Old Testament**. Grand Rapids: Zondervan, 2006.

MCALPINE, Lynn. Why might you use narrative methodology? A story about narrative. **Eesti Haridusteaduste Ajakiri**, v.4, n.1, p. 32–57, 2016. Disponível em: http://eha.ut.ee/wp-content/uploads/2016/04/6_02b_alpine.pdf. Acesso em 21 de abril de 2019.

MCALPINE, Lynn. Why might you use narrative methodology? A story about narrative. **Eesti Haridusteaduste Ajakiri**, v.4, n.1, p. 32–57, 2016.

MOISÉS, Massaud. **A interpretação Literária**. São Paulo: Cultrix, 1969.

OLIVEIRA E PAIVA, Vera Lúcia Menezes de. Narrative research: an introduction. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, Introdução v.8, n.2, 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rbla/v8n2/en_01.pdf. Acesso em 21 de abril de 2019.

OLIVEIRA E PAIVA, Vera Lúcia Menezes de. Narrative research: an introduction. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, Introdução v.8, n.2, 2008.

SANDERS, John. Introduction to the Topical Issue “Cognitive Linguistics and Theology”. **Open Theology**, n.4, p. 541–544, 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/328532903_Introduction_to_the_Topical_Issue_Cognitive_Linguistics_and_Theology. Acesso em 21 de abril de 2019.

TOPPING, Richard R. The Canon and the Truth: Brevard Childs and James Barr on the Canon and the Historical-Critical Method I. **Toronto Journal of Theology**, 8(2), 239– 260, 1992. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/275984697_The_Canon_and_the_Truth_Brevard_Childs_and_James_Barr_on_the_Canon_and_the_Historical-Critical_Method_I. Acesso em 21 de abril de 2019.

TOPPING, Richard R. The Canon and the Truth: Brevard Childs and James Barr on the Canon and the Historical-Critical Method I. **Toronto Journal of Theology**, 8(2), 239– 260, 1992.

TODOROV, Tzvetan. **As Estruturas Narrativas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

VIRKLER, Henry A.; AYAYO, Karelynn Gerber. **Hermeneutics. Principles and Processes of Biblical Interpretation.** Grand Rapids: Baker Academic, 2007.

O batismo como participação na morte e ressurreição de cristo – análise exegética de rm 6, 1-11

Gustavo Cortez Fernandez^{1*}

Resumo: Ao ser batizado, o que acontece com o crente? Que realidade é esta que se transforma? Os escritos neotestamentários apresentam-nos uma diversidade conceitual sobre o batismo, sendo que um destes significados parece ser norteador dos demais. Encontramo-lo em Romanos 6, 1-11, por meio de uma importante contribuição teológica paulina: no batismo, o crente participa misticamente da morte e ressurreição de Jesus Cristo. Ser batizado *‘em (nome) de Cristo’*, nessa perspectiva, significa ser introduzido e associado ao acontecimento salvífico realizado por Deus em Jesus Cristo. O batizado, ao professar a fé em Cristo, é crucificado, morto, sepultado e ressuscitado *com Cristo*. A fim de nos aproximarmos dessa mensagem teológica que tão grandemente pode auxiliar e iluminar a caminhada de todos os batizados, o presente artigo tem o objetivo de propor uma análise exegética de Rm 6,1-11, com destaque aos versículos 3 e 4, através do Método Retórico-Bíblico, especialmente pela utilização dos procedimentos semíticos de composição. Assim, ao serem destacados e articulados elementos morfológicos, sintáticos e semânticos, bem como estilísticos, poderemos conceituar, no pensamento paulino, o batismo como participação na morte e ressurreição de Cristo. O indicativo batismal acarreta um imperativo ético, ou seja, o batizado, em seu agir, deve viver como nova pessoa. Almeja-se, pois, por meio deste trabalho exegético, abrir as possibilidades hermenêuticas para as diversas leituras e discussões sobre o ser batizado e os modos de sua configuração cristã.

Palavras-chave: Romanos. Batismo. Participação. Morte. Ressurreição.

Introdução

O Novo Testamento apresenta uma diversidade conceitual sobre o batismo.

Na carta aos Efésios, o batismo é tido como um banho que purifica: “Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, a fim de purificá-la com o banho da água e santificá-la pela Palavra, para apresentar a si mesmo a Igreja, gloriosa, sem mancha nem ruga, ou coisa semelhante, mas santa e irrepreensível” (Ef 5, 26-27).

No quarto evangelho, por sua vez, o significado batismal refere-se à ideia do novo nascimento - tendo sido purificado do pecado, o cristão, é chamado, no batismo, a nascer de novo (Jo 3,5).

Ser batizado é pertencer a Cristo. Esta noção de pertença, de selo, está expressa em 1Cor 1,12-13; Gl 3,27, e também na segunda carta aos Coríntios: “aquele que nos fortalece em Cristo e nos dá a unção é Deus, o qual nos marcou com um selo e colocou em nossos corações o penhor

1Mestre em Ciências da Religião (PUC-GO). Email: gustavo.cortezf@hotmail.com

do Espírito” (2Cor 1,21-22).

O batismo é uma nova condição, à semelhança de Jesus, é deixar-se guiar pelo Espírito Santo; o batismo é tido como uma iluminação: “De fato, os que uma vez foram iluminados – saborearam o dom celeste, receberam o Espírito Santo, experimentaram a beleza da palavra de Deus e as forças do mundo que há de vir” (Hb 6,4-5). Neste sentido, o batismo é, também, a comunicação do Espírito Santo: “Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito” (1Cor12,13).

É o Espírito Santo que assiste a Igreja fundada por Cristo, e no batismo o cristão é incorporado à comunidade eclesial: “Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para a remissão dos vossos pecados. [...] Aqueles, pois, que acolheram a palavra, fizeram-se batizar. E acrescentaram-se a eles, naquele dia, cerca de três mil pessoas” (At 2, 37-38.40-41).

As concepções batismais se distinguem, visto que cada uma relaciona o batismo a um aspecto próprio e específico do acontecimento cristão. As explicações e maneiras de interpretar o batismo cristão passam por variações, que não têm razão para ser mutuamente excludentes; geralmente são acentuações e polarizações em alguns aspectos mais do que em outros, empregando distintos paradigmas (OÑATIBIA, 2007, p. 66).

Assim, são interpretações que se inter-relacionam e só têm sentido de ser pois associam a pessoa do batizado à vida nova em Cristo, ou seja, no batismo, o cristão é levado a Cristo e participa do seu mistério pascal. O texto que é objeto de estudo deste artigo (Rm 6,1-11) vem sugerir que este novo nascimento é garantido pela participação mística do cristão na morte e ressurreição de Cristo: “pelo batismo, nós fomos sepultados com ele [Cristo] na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova” (Rm 6,4). É da eficácia pascal de Cristo que o batizado pode receber esses efeitos de coparticipação: “lavaram suas vestes e alvejaram-nas no sangue do Cordeiro” (Ap 7,14).

1 O texto de Rm 6, 1-11

De acordo com a introdução às Epístolas de Paulo, da Bíblia de Jerusalém, o ponto de partida para a compreensão da leitura de Romanos é a oposição do Cristo Justíça de Deus à justiça que os homens pretenderiam merecer por seus próprios esforços, com sua orgulhosa confiança na Lei. Em si, a Lei de Moisés é boa e santa à medida que fez o homem conhecer a vontade de Deus, dando-lhe consciência de seu pecado e da necessidade de buscar o socorro de Deus. Entretanto, a Lei não conseguira dar ao homem a força interior de cumpri-la, o que é concedido em Jesus Cristo: sua morte e ressurreição operaram a destruição da antiga humanidade, viciada pelo

pecado de Adão, e a recriação de uma humanidade nova, da qual ele é o protótipo (A BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 2111-2112).

O texto a ser contemplado neste estudo pertence à primeira das três grandes partes em que pode ser estruturada a Carta aos Romanos. A primeira parte é uma longa argumentação teológica oriunda do profeta Habacuc: “O justo viverá da fé” (Hab 2,4). Todos os homens, judeus e gentios, estão sob o domínio do pecado. A não ser por intermédio de Cristo, não há como escapar à condenação divina do pecado. Existe, no entanto, para os homens a possibilidade de receber a justificação de Deus, que só se pode obter pela fé em Cristo e não pelas boas obras (DRANE, 1982, p.92).

Abaixo está o texto de Rm 6,1-11 extraído da Bíblia de Jerusalém, edição de 1985:

(1)Que diremos, então? Que devemos permanecer no pecado a fim de que a graça atinja sua plenitude? (2)De modo algum! Nós, que morremos para o pecado, como haveríamos de viver ainda nele? (3)Ou não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados? (4)Portanto pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova. (5)Porque se nos tornamos uma coisa só com ele por uma morte semelhante à sua, seremos uma coisa só com ele também por uma ressurreição semelhante à sua, (6)sabendo que nosso velho homem foi crucificado com ele para que fosse destruído este corpo de pecado, e assim não sirvamos mais ao pecado. (7)Com efeito, quem morreu, ficou livre do pecado. (8)Mas se morremos com Cristo, temos fé que também viveremos com ele, (9)sabendo que Cristo, uma vez ressuscitado dentre os mortos, já não morre, a morte não tem mais domínio sobre ele. (10) Porque, morrendo, ele morreu para o pecado uma vez por todas; vivendo, ele vive para Deus. (11)Assim também vós considerai-vos mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus (Rm 6,1-11).

2 Análise exegética: o método retórico bíblico

O trabalho exegético que se pretende neste estudo adotará como metodologia uma das abordagens referentes ao método de análise retórica, a saber, a denominada tradição literária bíblica, marcada pelos procedimentos semíticos de composição. Este tipo metodológico manifesta uma forte preferência pelas composições simétricas, que promovem as relações entre os diversos elementos do texto. O estudo das múltiplas formas de paralelismo e de outros procedimentos semíticos de composição deve permitir um melhor discernimento da estrutura literária dos textos e assim chegar a maior compreensão de sua mensagem (A INTERPRETAÇÃO NA BÍBLIA NA IGREJA, 1994, p.47-48).

2.1 As construções verbais, pronomes, repetições e sinonímia

Quanto aos tempos verbais, percebe-se a predominância do pretérito (12 vezes), o que justifica a temática da paixão, morte e ressurreição como evento plenamente já ocorrido em Cristo e na vida do cristão (por meio do batismo). Para reforçar a ideia de que essa participação do cristão na vida do Cristo dá-se em todos os tempos, utiliza-se o tempo verbal presente (7 vezes). E, ainda, para remeter a uma dimensão escatológica, fala-se no futuro (3 vezes). O versículo oitavo resume bem essa estratégia verbal – Mas se “morremos” (tempo pretérito) com Cristo, “temos” (tempo presente) fé que também “viveremos” (tempo futuro) com ele.

Em relação ao uso de pronomes pessoais, verifica-se a excessiva predileção pela 1ª pessoa do plural - ‘nós’ (explicitamente ou presente nas desinências verbais) – 17 vezes, o que sustenta a hipótese de que Paulo não está expondo verdades alheias a sua vida; ao contrário, faz questão de incluir-se quando se dirige aos romanos. A estes, quando lhes fala diretamente, chama-os por ‘vós’ (2ª pessoa do plural) – 4 vezes, considerando as desinências verbais. É notável, também, o uso da 3ª pessoa do singular – ‘ele’ – para referenciar ao Cristo, em quem o cristão é batizado e com quem morre e ressuscita para uma nova vida.

Ainda para corroborar e garantir autenticidade à questão temática, pode ser considerada outra técnica: uso de palavras antagônicas e também a sinonímia. Opõem-se, claramente, no texto: morrer e viver (v.2, 8, 10); morte e vida (v.4, 5); morto e vivo (v.9, 11); pecado e graça (v. 1, 11); ‘servir a’ e ‘livre de’ (v. 6 e 7). Por outro lado, existem, também, palavras e expressões que se relacionam e são retomadas (no mesmo ou entre os versículos) por serem sinônimas (na forma ou no significado): ‘permanecer no pecado’ e ‘viver ainda nele’ (v.1 e 2); ‘fomos batizados’ e ‘fomos sepultados’ (v. 3 e 4)²; ‘ressuscitar’ e ‘viver vida nova’ (v. 4, 8 e 9); ‘crucificar’ e ‘destruir’ (v. 6); ‘velho homem’ e ‘corpo de pecado’ (v. 6); ‘morrer’ e ‘ficar livre do pecado’ (v.7).

2.2 Uso das preposições

Quanto ao uso de preposições, destacam-se, neste texto, duas principais: ‘em’ (remetendo-se ao batismo – ‘batizados em Cristo Jesus’) e ‘com’ (relacionada à participação na redenção de Cristo: ‘crucificados com Cristo’; ‘sepultados com ele’; ‘morremos com Cristo’; viveremos com ele’). São locuções que possuem detalhes relevantes em sua significação.

Primeiramente, a preposição ‘em’. Como dito, sua relevância associa-se à questão do ba-

² Importante destacar a construção lógica que garante o significado e a sinonímia entre ‘fomos batizados’ e ‘fomos sepultados’. A: (v.3) fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados; B: (V.4). Pelo batismo nós fomos sepultados com ele (Cristo Jesus) na morte. Em A, por repetição da expressão ‘fomos batizados’ (no começo e no fim do versículo), associa-se ‘em Cristo Jesus’ a ‘na sua morte’. Ou seja, o cristão é batizado na morte de Cristo – ao ser batizado, o cristão morre com Cristo. Em B, tem-se que: no batismo (ser batizado), o cristão é sepultado com Cristo. Quando compara entre A e B (v.4) e ao se associarem as ideias por equivalência, é possível dizer que: ser sepultado com Cristo (B) implica morrer com Cristo (A); quem morreu em Cristo (A), é porque foi batizado (A e B); portanto, ‘ser sepultado’ com Cristo é ‘ser batizado’ em Cristo.

tismo. Tanto no livro dos Atos dos Apóstolos como nas cartas paulinas, o batismo cristão apresenta-se tipificado pela forma “em nome do Senhor Jesus” (OÑATIBIA, 2007, p.53). É bastante discutida a origem dessa locução, visto que a frase ‘em nome de’ existe nas línguas grega, hebraica e aramaica.

A expressão “Em nome de” é encontrada em diversos textos, com leves variantes, e sob três formas distintas³: *eis to onoma*, *en to onomati* e *epi to onomati*.

A primeira forma – *eis to onoma* – é a variante mais bem documentada e, provavelmente, a mais antiga. É a que consta de At 8,16 (“Pois não tinha caído ainda sobre nenhum deles, mas somente haviam sido batizados **em nome do** Senhor Jesus”) e At 19,5 (“Tendo ouvido isto, receberam o batismo **em nome do** Senhor Jesus”). Existem expressões resumidas (sem menção a ‘*onoma*’), mas que pertencem ao mesmo campo semântico de *Eis to onoma*. São encontradas em 1 Cor 10,2 (*eis ton Moysen*), em Rm 6,3 (*eis Christon Iesoun*) e em Gl 3,27 (*eis Christon*).

A preposição *eis*, presente em *eis to onoma*, sugere movimento em direção a um ponto; no presente caso, parece propor, acima de tudo, que pelo batismo a pessoa é transferida a Cristo, entregue como propriedade ao Senhor, feita pertença do *Kyrios*; fica submetida à autoridade de Cristo e, ao mesmo tempo, posta sob sua proteção. Todavia, dada a união indivisível existente entre a pessoa de Jesus Cristo e o acontecimento salvífico realizado por Deus nele e por ele, a locução com *eis* sugeriria também que o batizado é introduzido neste acontecimento e associado a ele (OÑATIBIA, 2007, p.54).

É sob esta forma (*eis to onoma*) e nesta perspectiva de passagem, de transição de um estado para outro, que se situa o texto de Rm 6, 1-11 sobre o batismo. Desligado da condição original, das inclinações naturais e de um passado étnico, o fiel é solenemente introduzido “em Cristo” pela fé e pelo batismo (FITZMYER, 1970, p.120). Nesse sentido, as águas (do batismo) assumem importante função simbólica como canal por onde se dá a passagem do humano para o divino, do antigo para o novo, da morte para a vida. O crente, por meio das águas, é transportado à realidade sagrada e, então, pela categoria da fé, passa a participar do mesmo mistério que se dá com o sagrado, no caso da fé cristã, estamos falando da morte e ressurreição.

As outras duas formas (*en to onomati* – encontrada em At 10,48 e 1 Cor 6,11; e *epi to onomati* – expressa em At 2,38) trazem uma outra chave de leitura (que não será aqui utilizada): batizar em nome de Jesus Cristo significa realizar com a autoridade e o poder que emanam de Cristo (OÑATIBIA, 2007, p.54).

Com relação à preposição ‘com’ - do grego, *syn*, o texto de Rm 6,1-11 estabelece dupla relação com Cristo: 1ª) identificação do cristão com os atos eminentemente redentores da vida histórica e ressuscitada de Cristo (soteriologia) – (*systarousthai* - ser crucificado com), (*synapothnêskhein* - morrer com), (*synthaptesthai* - ser sepultado com), (*synegeirein* - ressuscitar com). Jamais se diz que o cristão nasce com Cristo, que é batizado com Cristo nem tentado com Cristo –

3 Neste trabalho são tomadas as formas gregas, em uso na ocasião da escrita do texto paulino.

fatos estes da vida de Cristo que não eram significativos para a soteriologia de Paulo; 2ª) associação do cristão com Cristo na glória escatológica, pois seu destino é estar com Cristo (“viveremos com ele” – v.8): identificado com Cristo no início, o cristão está destinado a associar-se com ele no fim (FITZMYER, 1970, p.120-123).

Conclusão

Após a iniciativa de realizarmos uma análise exegética do texto de Romanos 6,1-11 – devemos dizer modesta, dada a riqueza e complexidade dos elementos textuais, o que nos abre à pesquisa de tantas outras características -, é possível pontuar algumas considerações.

Primeiramente, conseguimos mostrar que ser batizado **em nome** (*eis to onoma*) de Cristo acarreta uma consequência dinâmica: trata-se do movimento de ir de um estágio para outro; é a transferência do batizado para Cristo e para o acontecimento salvífico realizado por Deus Nele, isto é, a morte e ressurreição. A preposição grega *eis* sugere a ideia de passagem e de transformação, da realidade humana para a divina; do pecado para a salvação; das trevas para a luz; do erro para a verdade; da morte para a vida.

O gesto batismal realiza a verdadeira Páscoa na pessoa do batizado, que morre e ressuscita **com** (*syn*) Cristo. Esse dado confere ao batismo o caráter de participação mística do homem na morte e ressurreição de Cristo; morre o velho homem com seus pecados, e ressurge o novo homem.

Este exercício exegético abre-nos chaves hermenêuticas importantes. Justificado em Deus pela fé, por graça divina e não por mérito humano, o cristão não possui direito de permanecer na vida antiga. Viver no pecado é inconciliável, pois no batismo, já morreram para o pecado, com Cristo, todos os homens (os já batizados e os ainda não batizados, visto que todos são chamados a pertencer ao Corpo de Cristo). Esta certeza deve motivar a vida cristã. Na prática, quando o cristão adere ao pecado, está contrariando sua condição de homem novo; e isso lhe acarreta grande sofrimento, visto que está tencionando viver de modo já não mais possível.

O batismo é para ser vivido, experimentado; deve ser demonstrativo, a ponto de se poder identificar e distinguir o (ser) cristão no mundo. A grande ênfase do texto paulino está na insistência do mistério pascal como já ocorrido, tanto para Cristo quanto para o cristão: já se deu a morte e também a ressurreição. Assim, ser cristão é já estar morto para a condição de pecado (anti-Reino) e já ressuscitado para a vida do Reino.

Referências

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1985.

BEASLEY-MURRAY, G.R. A linguagem e as ações do batismo. In: HAWTHORNE,

Gerald P.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. Dicionário de Paulo e suas cartas. São Paulo: Loyola, 2008, p. 152-159.

DRANE, John William. Paulo: um documento ilustrado sobre a vida e os escritos de uma figura-chave dos primórdios do Cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1982.

FITZMYER, Joseph A. Linhas fundamentais da teologia paulina; tradução de José Wilson de Andrade. São Paulo: Paulinas, 1970.

OÑATIBIA, Ignacio. Batismo e Confirmação: sacramentos de iniciação. São Paulo: Paulinas, 2007.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A interpretação da Bíblia na Igreja. São Paulo: Paulinas, 1994.

O novo êxodo em Is 43,16-21: uma tipologia da esperança

André Luiz Benedito¹

Resumo: A presente comunicação tem por objetivo apontar elementos de uma tipologia da esperança em Is 43,16-21. Esta perícopes está inserida na coleção dos capítulos 40 a 55 do Dêutero-Isaías, o grande profeta da esperança dos exilados na Babilônia. Nosso ponto de partida é a drástica experiência do exílio, levando o povo a uma crise de fé e à perda da esperança. Em meio a essa situação, surge a figura do Dêutero-Isaías, encarregado de exortar o povo a reacender em si a chama da esperança. O profeta recorrerá à temática do Novo Êxodo, reatualizando a experiência fundante da libertação do Egito. Na análise da perícopes em questão, vislumbraremos alguns pontos que fundamentam uma tipologia da esperança. Em primeiro lugar, veremos que o profeta relembra o glorioso passado em que o Senhor abre um caminho pelo mar e aniquila todos os inimigos. Em seguida, mostraremos que o Dêutero-Isaías entrevê um novo horizonte preparado por Deus. À luz do agir poderoso de outrora e da nova perspectiva do profeta, desembocamos no terceiro ponto: a promessa de salvação, que visa restaurar a esperança dos exilados. O método tipológico empregado pelo Dêutero-Isaías demonstra que Deus se serve da mesma linguagem para comunicar a novidade que Ele prepara em favor de seu povo desesperado. O elemento fundante do Êxodo (“tipo”), então, se torna o paradigma usado pelo profeta com o intuito de mostrar que Deus incessantemente continua sua obra libertadora. Os profetas, com efeito, foram os pioneiros da interpretação dos eventos salvíficos à luz do método tipológico. O Novo Testamento o continuou, como, por exemplo, em Jo 6, onde Jesus contrapõe o maná e a eucaristia, e também em 1Cor 10, quando Paulo fala das figuras do Êxodo. A tipologia também está presente na tradição patrística, de modo especial, nas catequeses mistagógicas. No final desta comunicação, veremos que a tipologia da esperança no Dêutero-Isaías também se torna inspiradora para o nosso contexto, pois, muitas vezes, nossa existência é marcada por momentos de crise. Então, o método tipológico empregado na perícopes nos ensina que, em todos os tempos, Deus manifesta sua vontade salvífica, reacendendo a chama da esperança.

Palavras-chave: Esperança; Novo Êxodo; Dêutero-Isaías; Tipologia

Introdução

A presente comunicação tem por objetivo discorrer acerca de uma tipologia da esperança em Is 43,16-21. Nosso percurso terá como ponto de partida a drástica experiência do exílio e a conseqüente perda da terra, resultado da estagnação da esperança do povo, levando-o a uma crise de fé. A partir disso, trataremos do Dêutero-Isaías, profeta que surge para exortar o povo a reacender em si a chama da esperança, à luz da temática do Novo Êxodo, reatualizando a experiência fundante da libertação do Egito. Com o intuito de visualizar melhor esse novo

¹Doutorando em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Bolsista CAPES. E-mail: katolous@yahoo.com.br

horizonte da esperança, analisaremos a perícope de Is 43,16-21, vislumbrando elementos de uma tipologia da esperança para os exilados. Por último, faremos uma atualização da mensagem do profeta para o nosso contexto, pois a linguagem tipológica de sua pregação contribui para ajudar a restaurar a esperança dos cristãos em momentos de crise.

1. O exílio e a perda da terra

Para uma compreensão dessa amarga experiência pela qual passou o povo de Israel, convém dirigir um olhar para o passado, sobretudo no que se refere às promessas de Deus que formaram a base de uma esperança concreta para Israel.

É possível elencar cinco promessas endereçadas aos israelitas: terra (Gn 12,1), numerosa descendência (Gn 12,2), libertação político-social (Ex 3,6-10), relacionamento especial com Deus (Ex 19,5-6) e paz (2Sm 7,10). Tais promessas atingiram sua plena realização durante o reinado de Davi (cf. BLANK, 2001, p. 17). Assim, a fidelidade de Deus às suas promessas se confirmava e a esperança não era mais necessária. Ao longo do tempo, porém, a dinâmica da esperança perdeu espaço para um sistema de governo que se considerava autossuficiente, favorecendo a infidelidade a Deus. Isso culminou no trágico desfecho do sistema monárquico com a destruição de Jerusalém e o exílio da população em 587 a.C. (cf. BLANK, 2001, p. 21-22).

Destarte, o exílio foi um golpe duríssimo para o povo de Israel, pois havia perdido o grande presente que o Senhor lhe tinha dado: a terra. Sem ela, o povo não firmava sua identidade perante as nações. Juntamente com a terra, perdeu-se a liberdade e a organização social, econômica, política e ideológica. Assim, o povo viu-se novamente na situação que havia experimentado no Egito. Diante dessa catástrofe, os profetas procuraram animar os exilados, acentuando a fidelidade de Deus *apesar de tudo* (cf. BLANK, 2001, p. 30-31). No afã de escapar dessa escravidão, vai sendo alimentada a esperança de libertação, que atinge seu cume na profecia do Dêutero-Isaías (Is 40-55).

2. O Dêutero-Isaías: profeta da esperança

Um profeta surge do meio dos exilados. Entretanto, não se sabe qual o seu nome. Escondeu-se sob o grande Isaías do século VIII a.C. Porém, é notável a existência de disparidades entre a coleção do Primeiro Isaías (1-39), que se situa no contexto do século VIII a.C., e o conjunto subsequente do Dêutero-Isaías. De fato, muito do material dos capítulos 40-55 situa-se entre 546 e 539 a.C. e a sua grande marca é a enorme carga de esperança contida nos textos, nunca antes elaborada com tão notável expressividade (cf. AMSLER, 1992, p. 305). O Dêutero-Isaías propõe-se a resolver a crise de fé que se abateu sobre os exilados. Seu público-alvo é constituído pelos exilados fiéis à dinastia davídica e que não foram absorvidos pelo ambiente babilônio (cf. BLENKINSOPP, 1966, p. 39-40).

O contexto histórico permitiu ao profeta vislumbrar alguma luz de esperança para os deportados. Após alguns anos na Babilônia, os exilados já tinham se ajustado à nova vida e levavam-na com tranquilidade, pelo menos durante o reinado de Nabucodonosor, que terminou em 562 a.C. Depois, o império começava a entrar em decadência. Ciro, o rei da Pérsia, estava expandindo seu império e, eventualmente, se apoderou de Babilônia. (cf. ASURMENDI, 1988, p. 77-78).

Como parte de sua política de dominação a fim de evitar conflitos, Ciro respeitava as minorias étnicas e religiosas que estavam na Babilônia. No caso dos israelitas, mais tarde, ele lhes permitiu o retorno à terra prometida e a reconstrução do templo de Jerusalém (cf. Esd 1,1ss). A partir da ascensão surpreendente de Ciro, o Dêutero-Isaías pôde fazer uma leitura teológica que resgatasse a esperança perdida pela dolorosa experiência do exílio. Para um Israel que não tinha mais nada a perder, as circunstâncias da política internacional só poderiam estar a seu favor (cf. AMSLER, 1992, p. 303-305). Assim, o Dêutero-Isaías se ocupará da tarefa de reacender a chama da esperança por dias melhores, preparados por Aquele que é fiel ao povo *apesar de tudo*: o Deus da Aliança.

3. A perícope de Is 43,16-21: uma tipologia da esperança

Na coleção dos capítulos 40–55, nota-se a ocorrência de materiais do primeiro êxodo com uso de termos e expressões como a saída (43,14-21; 48,20-22; 52,10; 55,12), a mão poderosa e o braço de Deus (40,10; 41,10; 50,2; 51,9; 52,10; 53,1), a travessia miraculosa do mar e do rio (43,2; 44,27; 51,9-10), a caminhada no deserto acompanhada pela presença teofânica do Senhor (40,3-5), os milagres de perdão no deserto (41,17-20) e a entrada na terra prometida (49,8-13). O elemento fundante do Êxodo tornou-se, portanto, o “tipo” para uma hermenêutica dos acontecimentos contemporâneos ao Dêutero-Isaías (cf. BLENKINSOPP, 1996, p. 41). De fato:

O autor de Isaías 40–55 apropria-se da memória do êxodo, com sua linguagem e sua teologia da libertação, e lhe dá uma nova interpretação, totalmente voltada para atender as carências do povo exilado. Evidentemente que o profeta do exílio, conhecedor da memória do êxodo, leu os fatos e os interpretou de forma tipológica. [...] O mais importante é que ele anunciou para a sofrida comunidade israelita na Babilônia, que um novo êxodo iria acontecer, fazendo renascer a esperança entre eles (SIQUEIRA, 2006, p. 23.24).

Dentre as várias ocorrências de temas relacionados ao novo êxodo no Dêutero-Isaías, nossa análise se limita ao trecho de Is 43,16-21. Vejamo-lo segundo a tradução da Bíblia de Jerusalém:

¹⁶Assim diz o Senhor, aquele que abre um caminho pelo mar, uma vereda por meio das águas impetuosas,

¹⁷que conduziu para a luta carros e cavalos, um exército de homens de valor, todos unidos. Ei-los prostrados, para não tornarem a levantar-se; extinguiram-se, foram apagados como uma mecha.

¹⁸Não fiquéis a lembrar coisas passadas, não vos preocupeis com acontecimentos antigos.

^{19a}Eis que vou fazer uma coisa nova, ela já vem despontando: não a percebeis?

^{19b}Com efeito, estabecerei um caminho no deserto, e rios em lugares ermos.

²⁰Os animais selvagens me honrarão, sim, os chacais e os avestruzes, porque fiz jorrar água no deserto, e rios nos lugares ermos, a fim de dar de beber ao meu povo, o meu eleito.

²¹O povo que formei para mim proclamará o meu louvor.

Na perícopre, a temática do novo êxodo salta aos olhos devido à presença de termos como cavalos e carros (v. 17), bem como a nomenclaturas referentes à água (v. 16.19-20), ao caminho pelo mar (v. 16) e ao deserto (v. 19-20), expressões da atuação de Deus no primeiro êxodo. As “coisas passadas” (v. 18) remetem ao primeiro êxodo e a “nova” (v. 19) ao novo êxodo (cf. SIMIAN-YOFRE, 1980, p. 541-543).

Ao abordarmos os elementos de uma tipologia da esperança, percorreremos o texto em três partes. Na primeira, temos os versículos 16-17. O profeta inicia recordando ao povo que o Senhor “abriu um caminho pelo mar, uma vereda pelas águas impetuosas” (v.16). Evocando o agir libertador de outrora pelo caminho entre as águas, os eventos do antigo Êxodo são trazidos à mente dos ouvintes do profeta (cf. SCHMITT, 2016, p. 64).

No versículo 17, aparecem os termos “carros” e “cavalos”, que remetem ao exército do faraó no evento da libertação do Egito (Ex 14, 9.17-18). Porém, os inimigos do povo hebreu, mesmo com a grandeza de seu aparato militar, foram aniquilados “para não tornarem a levantar-se” (v.17). De fato, o cântico de Moisés e dos filhos de Israel afirma: “Eu cantarei ao Senhor, porque se vestiu de glória; ele lançou ao mar o cavalo e o cavaleiro” (Ex 15,1). O profeta demonstra que os opositores da realização do gesto salvífico de Deus deixarão de existir. No novo Êxodo, ocorrerá a emancipação da Babilônia, como acontecera outrora em relação ao Egito (cf. SCHMITT, 2016, p. 67). Então, iniciando a profecia evocando o passado glorioso, o profeta prepara seus ouvintes para o novo que Deus está lhes proporcionando.

O novo em questão aparece em Is 43,18-19a, o segundo bloco da nossa perícopre. A exortação para não recordar os fatos antigos (v.18) mostra que “os prodígios do passado, travessia do mar e destruição do exército egípcio, serão ofuscados pelas maravilhas ainda maiores que Deus vai operar por ocasião do novo Êxodo” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2000, p. 1431). Ou, ainda, o profeta faz um apelo para que seus ouvintes deixem de lado o passado imediato da catástrofe de Jerusalém, fato que perturba a memória do povo de Israel (cf. ASURMENDI, 1988, p. 82). De

qualquer modo, o Dêutero-Isaías, à luz da experiência salvífica do antigo êxodo, busca plantar em seus ouvintes uma expectativa diante da proximidade da queda da Babilônia. Assim, o profeta direciona sua comunidade para o futuro imediato, como vemos no v.19a: “[a coisa nova] já vem despontando: não a percebeis?”

À luz da memória do passado e da nova perspectiva apregoada pelo Dêutero-Isaías, desembocamos na terceira parte (43,19b-21): a promessa de salvação que renova a esperança dos exilados. No v.19b, o “deserto” é o caminho pelo qual o povo foi conduzido à Terra Prometida após o Êxodo. Tanto no v. 19b como no v.20 aparece o tema da água, que surge em locais ermos. É uma referência à água que brota do rochedo de Horeb (Ex 17,1-7), que aplacou a sede do povo na travessia pelo deserto após a saída do Egito. No fim do v.20, o profeta usa a expressão “meu povo, meu eleito”. É um indicativo de posse, significando que uma determinada pessoa ou povo é escolha pessoal de Deus (cf. SCHMITT, 2016, p. 75).

O v.21 conclui não apenas a ideia do versículo anterior, mas também fecha a perícopes. Israel é o povo formado pelo Senhor e para o Senhor. Deus traz Israel à existência e o estabelece como propriedade sua. Além disso, ao gesto libertador, o povo responde entoando o louvor agradecido como resposta (cf. SCHMITT, 2016, p. 75-76). Isso lembra o cântico de Moisés e dos filhos de Israel após a passagem do mar (Ex 15,1-18).

Ao trazer para seus ouvintes a atualização do evento fundador, o Dêutero-Isaías aprofunda a interpretação do agir divino na história da salvação, preparando para a interpretação do Novo Testamento do último e central gesto de Deus em Jesus. A abordagem do profeta torna-se uma primeira fase de uma interpretação tipológica dos eventos salvíficos (cf. BLENKINSOPP, 1966, p. 45). A tradição neotestamentária a continuou como, por exemplo, em Jo 6, quando Jesus faz um paralelo entre o maná e a Eucaristia e quando Paulo relaciona a passagem do mar com o Batismo em 1Cor 10. A tradição patrística seguiu o método tipológico, sobretudo nas grandes catequeses mistagógicas. No pensamento dos Padres da Igreja, os sacramentos não só foram prefigurados ao longo de toda uma história; os gestos salvíficos de Deus também continuam se realizando naqueles que os celebram (cf. DANIELLOU, 1968, p. 210).

O antigo êxodo, portanto, estabeleceu-se como uma tipologia da esperança dentro do novo momento histórico de Israel. No Dêutero-Isaías, o Senhor revela-se como o Deus do êxodo para que os israelitas reconheçam-no como o mesmo Deus que outrora havia salvado seus pais e que estava disposto a apontar uma nova esperança *apesar de tudo*.

4. A esperança do Dêutero-Isaías: uma tipologia para hoje

Embora nosso contexto seja outro, a mensagem do Dêutero-Isaías possui grande atualidade. A perícopes de Is 43,16-21 traz lições iluminadoras para enfrentarmos os momentos

de crise. Os elementos tipológicos do antigo êxodo renovaram o ânimo dos contemporâneos do profeta, demonstrando que Deus agirá novamente em favor de seu povo.

No v.16, o Senhor se autodeclara como aquele que abre um caminho pelo mar. Da mesma forma, somos chamados a acreditar que Deus é aquele que nos oferece uma nova via diante do mar das calamidades e das crises que nos assolam. Onde aparentemente não há jeito, somos exortados a acreditar que o Senhor nos surpreende com um caminho novo. No v.17, o profeta lembra que Deus aniquilou os inimigos de seu povo. Os opositores representam tudo que diminui a nossa esperança. A culpa, o erro e o desânimo, dessa forma, são extintos quando permitimos que Deus acenda a chama da esperança em nossos corações, nos ajudando a ter coragem diante das circunstâncias adversas.

A comunidade de fé é chamada a acreditar num futuro promissor. A “coisa nova” apontada pelo profeta no v.19a demonstra que, mesmo nas situações difíceis, somos chamados a visualizar nas entrelinhas da história as sementes de uma nova esperança. Num contexto de violência e de injustiças, a perspectiva de que Deus prepara algo novo nos impele a acreditar na possibilidade de um êxodo das trevas do pecado, da corrupção, da mentira e da injustiça para a terra da dignidade, da justiça, da paz e da verdade.

Os v.19b-20 evocam a água em meio ao deserto. Nos momentos de provação, o Dêutero-Isaías nos ensina que o Senhor continua nos oferecendo refrigério e consolo. Pode ser uma pessoa que inesperadamente nos ajuda ou algum repentino evento positivo. O profeta, então, nos inspira a perceber os sinais de bondade, ainda que pequenos, para não desistirmos da fé em Deus e não perdermos a esperança.

O v.21, enfim, mostra que o gesto de louvor se torna um olhar de gratidão ao agir salvífico de Deus, pois Ele sempre nos sustenta, inclusive nas pequenas coisas. Como pertencemos ao Senhor, isto é, somos formados por Ele e para Ele, é necessário que o louvor agradecido seja permanente, pois é um modo de a esperança não permanecer estagnada pelo comodismo de um objetivo alcançado ou de uma provação superada.

Embora o retorno dos exilados não tenha ocorrido tal e qual em sua pregação, o profeta cumpriu a sua missão (cf. VITÓRIO, 2018, p. 104). Através da linguagem tipológica, o Dêutero-Isaías lembrou ao povo desolado que Deus manifesta sua vontade salvífica e, por isso, reacende nele a chama da esperança. A tipologia, de fato, não segue um esquema linear de “promessa e cumprimento”, mas de “repetição e renovação” (cf. PERESSON TONELLI, 1969, p. 371). Dessa forma, ainda hoje, os fatos e as situações do passado, como em Is 43,16-21, constituem “tipos” para situações do presente, mostrando à comunidade de fé que o Senhor não desiste de seu povo, continua intervindo nele e manifesta seu amor salvador.

Conclusão

A esperança de salvação é a força motriz da pregação profética, pois ela permite transparecer a face do Deus amoroso que está sempre disposto a salvar seu povo. É dessa forma que a mensagem do profeta destinou-se aos exilados que estavam desesperançosos com a perda da terra, dom precioso do Senhor. O Dêutero-Isaías surgiu para confortá-los e fazê-los acreditar que Deus mantém a fidelidade e que repetirá seu gesto salvífico, outrora realizado no Egito, e conduzirá seu povo de volta à terra. Como o profeta, o cristão é aquele que, apesar das agruras do presente, avista um novo horizonte, na expectativa de que a fidelidade de Deus *apesar de tudo* acenda em nós uma esperança *apesar de tudo*. A tipologia de Is 43,16-21 proporciona os meios para manter viva a esperança nas promessas de Deus, a fim de sairmos do exílio da injustiça e do desânimo para a terra da justiça, da alegria e da paz.

Referências

AMSLER, S. et al. *Os profetas e os livros proféticos*. São Paulo: Paulinas, 1992.

ASURMENDI, J. *O profetismo: das origens à época moderna*. São Paulo: Paulinas, 1988.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2000.

BLANK, R. J. *Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus*. São Paulo: Paulus, 2001.

BLENKINSOPP, J. Alcance e profundidade da tradição do Êxodo no Dêutero-Isaías. *Concilium*, n. 10, p. 37-46, 1966.

DANIÉLOU, J. *La catéchèse aux premiers siècles*. [s.l.]: ISPC, 1968.

PERESSON TONELLI, M. L. *La iniciación cristiana en el pensamiento de San Ambrosio de Milán*. Paris: Institut Catholique de Paris, 1969.

SCHMITT, G. *O retorno da esperança: Is 43,14-21*. São Leopoldo, 2016. Dissertação de Mestrado em Teologia. Faculdades EST. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/xmlui/bitstream/handle/BR-SIFE/714/schmitt_g_tm321.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 25 jun. 2019.

SIMIAN-YOFRE, H. Exodo en Deuterocanônicos. *Bíblica*, n. 61, p. 530-553, 1980.

SIQUEIRA, T. M. Segundo Isaías: o anúncio da permanente esperança. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 89, p. 19-24, 2006.

VITÓRIO, J. Consolar: missão profética no exílio. A ação do Dêutero-Isaías junto aos israelitas na Babilônia. *ReBiblica*, v. 1, n. 1, p. 93-105, jan.-jun. 2018.

Os mortos vão para a *sheol*: a crença judaica no destino coletivo da humanidade

Geraldo Batista de Araujo Júnior¹

Resumo: A existência de crenças relacionadas a alguma forma de sobrevivência póstuma é algo que pode ser atestado em todas as civilizações já conhecidas. A partir da prática de enterrar os mortos, iniciada pelo homem de Neandertal, podemos supor que algum tipo de crença no além-vida fosse relativamente comum já na época desses nossos ancestrais, a despeito de estarmos falando de um período no qual a escrita sequer sonhava em ser criada. Contudo, a partir de sua invenção, podemos verificar como alguns povos expressaram suas crenças nos textos sagrados que redigiram. Dentre esses povos, interessa-nos, nesta comunicação, o povo judeu e sua antiga crença em um destino coletivo da humanidade após o fim da vida biológica. Este povo dá o nome de *sheol* ao lugar para onde vão todos os que, cortados da comunhão com os demais viventes, encontram-se subsistindo em forma de sombras. Nosso objetivo com a comunicação é somar às pesquisas relacionadas a compreensão das crenças no além-vida dentro do Judaísmo e, conseqüentemente, do Cristianismo. Procederemos, em primeiro lugar, discutindo acerca da origem etimológica e dos sentidos dados à expressão *sheol* em algumas passagens da Bíblia Hebraica. Em segundo lugar, apresentaremos a ideia de que a *sheol* é o destino coletivo da humanidade. Entre os autores que nos fundamentarão nesta comunicação estão Geza Vermes, Roland de Vaux e Walther Eichrodt.

Palavras-chave: Judaísmo; Antigo Testamento; escatologia; crença; alma; morte.

Introdução

Os povos do mundo antigo geralmente acreditavam na existência de um universo dividido em três esferas, sendo elas os céus, pertencentes aos grandes deuses, a terra, dada aos humanos, e o mundo inferior, destinado aos mortos e às divindades ctônicas² (JOHNSTON, 2002, p. 69). Guardadas as devidas proporções, podemos dizer que, com os israelitas,³ não era diferente. Como evidência disso, citamos o Salmo 115,16-18, o qual afirma que

Os céus são os céus do SENHOR,
mas a terra, deu-a aos filhos de Adão.
Não são os mortos que louvam o SENHOR,
eles que descem todos ao Silêncio.

1 Mestre e doutorando em Ciências da Religião (UNICAP). Graduando em Letras pela Universidade Católica de Brasília (UCB). Bacharel em Teologia. Professor de Sociologia e Ética na Faculdade Integrada de Gestão e Meio Ambiente (FACIGMA). E-mail: geraldo@monergismo.com.

2 O termo se refere aos deuses que residem nas cavidades da terra.

3 Israelita e judeu serão termos que usaremos de forma intercambiável.

A partir desse texto, podemos perceber indícios de que, na compreensão judaica, há um lugar chamado “Silêncio” para o qual os mortos “descem”, sendo isso uma referência ao pós-morte. Dessa forma, à semelhança da maioria dos povos de sua época, Israel admitia “a existência de um lugar dos mortos que aparece como uma espécie de mundo inferior, enquanto que para ir a ele há que baixar [...]: trata-se do *sheol*” (EICHDRODT, 2004, p. 667).⁴

1 Origem etimológica do termo

Há incertezas acerca da origem dessa palavra e isso é compartilhado por diversos autores. A partir desses autores, podemos dizer que sua etimologia “é muito discutida” (ANCONA, 2013, p. 30) e “duvidosa” (EICHDRODT, 2004, p. 667). Johnston, além de anuir com tal dificuldade referente à etimologia, acrescenta algumas informações importantes. Escrevendo acerca da origem do nome, o autor afirma que a palavra *sheol* aparece quase que exclusivamente no Primeiro Testamento Hebraico, abrindo uma exceção para a sua ocorrência em um texto aramaico datado do século V a.C., o qual é pertencente à comunidade judaica que viveu em Elefantina, ao sul do Egito.⁵

Várias alternativas são apresentadas para a gênese propriamente dita do termo. Muitas delas vinculam a etimologia a expressões semíticas e não semíticas. Como exemplo, podemos citar o termo hebraico *shaal* cujas consoantes são as mesmas da palavra *sheol*. Diferentemente de *sheol*, seu significado não está vinculado ao mundo inferior, antes, seu campo semântico relaciona-se com o verbo “perguntar”, e seu uso se aplica em contextos relacionados à exigência de uma decisão, à realização de um inquérito por necromancia etc. Apesar de *shaal* ser a raiz fonética mais próxima de *sheol*, é bastante difícil associar a ideia expressa por esse verbo ao conceito de mundo dos mortos (JOHNSTON, 2002, p. 78).

Arnaud identifica a *sheol* com a divindade acadiana do segundo milênio a.C., *shuwala*,⁶ mencionada em dois textos festivos. Numa tradução feita por ele mesmo, podemos ler o seguinte:

(texto 385, linha 23) os cantores entram e cantam para Sheol e Nergal

(texto 385, linha 26) Trinta... de prata são dadas a Ereshkigal

(texto 388, linha 6) no mesmo dia uma ovelha é sacrificada a Sheol

(texto 388, linha 57) Os cantores [cantar] Sh[eol...] (ARNAUD, *apud* JOHNSTON,

4 Procuramos usar uma transliteração mais “aportuguesada” em todos os casos em que aparecem termos hebraicos e gregos. Dois foram os objetivos: primeiro, facilitar a leitura do texto sem a necessidade de se recorrer a notas de rodapé. Segundo, evitar que os caracteres fossem “corrompidos” quando do envio e/ou publicação desta comunicação.

5 No texto em questão, encontramos a seguinte expressão: “e seus ossos não descerão para o Sheol” (JOHNSTON, 2002, p.77).

6 Para mais informações sobre a relação entre *sheol* e *shuwala* como expressões da mesma divindade, cf. FORD, Michael W. *Dragon of the two flames: Demonic Magick & the Gods of Canaan*. Houston: Succubus Productions, 2012, p. 180-182. Ver também SEGAL, Allan F. *Life after death: A History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York: Doubleday, 2004. Paginação irregular.

2002, p. 78).

A interpretação de Arnaud é aceita por muitos estudiosos e, em estando correta, ela valida a hipótese de que *sheol* foi, originalmente, uma divindade acadiana do submundo. Em adição a isso, De Moor, ao interpretar o texto 385, associa *shuwala* à *Ereshkigal*, a rainha do submundo acadiano e esposa de *Nergal*. Assim, o termo hebraico *sheol* seria um reminiscência da religião canaanita, mais especificamente de uma deusa acadiana designada por esse nome (DE MOOR, *apud* JOHNSTON, 2002, p. 78-79).

Se *sheol* era inicialmente um nome de origem acadiana que designava uma divindade do mundo inferior, algumas deduções podem ser inferidas: a) *sheol* era uma divindade menor ou um outro nome de *Ereshkigal*, conforme salienta De Moor; b) o nome parece estar vinculado a um lugar e tempo específicos: cidade de Emar, segundo milênio a.C.; c) esse obscuro nome de uma divindade acadiana veio a se tornar o principal termo para descrever o submundo dos mortos; d) durante os anos, *sheol* perdeu toda sua associação à divindade, por isso, no Primeiro Testamento, a *sheol* nunca é divinizada ou mesmo personalizada (JOHNSTON, 2002, p. 79).

Apesar dessa dificuldade relacionada à etimologia da expressão, esses escritores são unânimes em reconhecer que não há termo mais comum que *sheol* para designar o lugar do pós-morte no judaísmo. Semelhantemente, aceitam a incontestável antiguidade da expressão a partir, pelo menos, de um argumento linguístico: *sheol* é um daqueles termos que, por não levar artigo, demonstram que se converteram em nome próprio (JOHNSTON, 2002, p. 71). Podemos ainda identificar o uso que os judeus fizeram em seus textos sagrados da palavra em questão. Conforme veremos, duas ideias se destacam quando a palavra em discussão é *sheol*.

2 *Sheol* como sepultura e mundo dos mortos

Talvez o que mais se discuta quando o assunto é a *sheol* seja o que vem a ser esse pós-morte ou esse mundo inferior. Alguns autores como Harris preocupam-se com possíveis problemas teológicos que podem advir se afirmarmos que a *sheol* é um espaço - ainda que virtual - para o qual são encaminhados todos os mortos, tenham sido em vida bons ou maus. Para o autor, tal ideia é insustentável porque contradiz o ensinamento do Segundo Testamento de que justos e injustos não vão para o mesmo lugar após a morte (HARRIS, 1998, p. 1503).

Harris também se esforça por limitar o sentido de *sheol* à sepultura a fim de manter intacta sua posição de que há uma uniformidade de pensamento entre os dois Testamentos no que diz respeito ao assunto do pós-morte. O autor escreve que esse ponto de vista evita “a teoria

teologicamente questionável de que no mundo subterrâneo (ou no lugar dos espíritos dos que morreram) não há diferenças, sendo um lugar em que todos vivem em trevas sombrias e levam uma existência tenebrosa” (HARRIS, 1998, p. 1503).

Duas coisas precisam ser ditas acerca dessa posição de Harris. Primeiramente, é que existem várias passagens no Primeiro Testamento que expressam claramente a ideia de uma existência, ainda que espectral, no submundo dos mortos. Além disso, parece evidente que não há distinção de espaço em razão do caráter de seus habitantes: tenham sido bons ou maus em vida, todos se encontram no mesmo lugar. Algumas citações estão em Gn 37,35; 42,38; 44,29.31; Nm 16,30.33. O quadro geral que se pode deduzir é: *sheol* é um lugar debaixo da terra que em muito se assemelha à existência terrena, pois ali há reis que se sentam em seus tronos (Is 14,9ss), bem como o profeta que continua com seu manto (I Sm 28,14). Essas passagens deixam subentendido que categorias e profissões subsistem no mundo dos mortos. Mas, ao mesmo tempo, há textos nos quais *sheol* nada mais é do que um lugar de silêncio, no qual as manifestações alvoroçadas da vida real são extintas. Fato é que, inclusive, os habitantes desse submundo são designados pela expressão *refaim*,⁷ isto é, os débeis ou sem força (EICHRODT, 2004, p. 668-669).

Além disso, tentar fazer uma leitura do Primeiro Testamento – seja à luz do Segundo Testamento ou não – sem levar em consideração o “processo evolutivo presente em toda e qualquer cultura e religião, é uma clara evidência de ignorância ou parcialidade interpretativa. De uma forma ou de outra, a posição de Harris soa bastante anacrônica. É preciso ter isso em mente quando vamos examinar os textos bíblicos e, ao mesmo tempo, abdicar ou manter em suspensão certos conceitos teológicos que impedem um olhar mais crítico em relação às tradições sagradas. Isso nos faz lembrar as palavras de Gerstenberger. Diz o autor que

[...] o Antigo Testamento não tem, nem pode ter, uma teologia homogênea. A unidade da fé em Deus, que constantemente queremos criar (ou temos que criar porque, em certo sentido, dela necessitamos), não se encontra nos textos, nem na coletânea de escritos, tampouco no cânon; ela se encontra unicamente em nossa própria perspectiva [...]. Por si, o Antigo Testamento não tem condições de oferecer uma visão teológica ou ética homogênea, pois representa uma aglomeração de experiências de fé das mais diversas situações históricas e sociais (GERSTERNBERGER, 2007, p. 9).

Em segundo lugar, concordamos com Harris quando afirma que *sheol* se refere à sepultura como destino coletivo da humanidade, apenas não podemos sustentar a ideia de que Vermes afirma que “No pensamento bíblico judeu, os mortos não desaparecem e se transformam em nada. Eles se tornam sombras vazias e enfraquecidas (*rephaim*) as quais, incapazes de produzir sons normais, se comunicam com grunhidos abafados: ‘Serás abatida: desde o chão passarás a falar; a tua palavra será abafada pelo pó da terra’ (Is 29,4)” (VERMES, 2013, p. 34). Certamente esse pensamento é dominante no período do Primeiro Templo, ou seja, no período pré-exílico. Depois do século VI a.C., mesmo com a constatação de outras crenças acerca do pós-morte (vide capítulo segundo desta dissertação), a ideia de que *refaim* eram sombras inertes no submundo dos mortos ainda pode ser encontrada nos textos sagrados do judaísmo.

esse é o único sentido possível. É verdade que “Na maioria das vezes, a menção da descida à *sheol* como mundo dos mortos não significa mais do que a referência ao enterro como fim da vida (Gn 42.38; 44.29,31; Is 38.10,17; Sl 9.16,18; 16.10; 49.10,16; 88.4-7, 12s.; Pv 1.12)” (WOLFF, 2007, p. 167). E, em muitos casos, *sheol* é empregado como sinônimo das expressões sepulcro, cova e vala (WOLFF, 2007, p. 167). Contudo, há excetos nos quais as ideias expressas por esses termos parecem não se aplicar de forma consistente. Nessas passagens, traduzir *sheol* por essas expressões resulta numa interpretação claramente equivocada. É o que nos apresenta Nocke ao escrever

[...] que em Israel se encontram ideias sobre um reino subterrâneo dos mortos, o xeol, a exemplo do que se verifica entre os vizinhos, sobretudo na área siro-mesopotâmica. No Antigo Testamento, porém, essas ideias são menos uma doutrina do que, antes, uma premissa do pensar e do viver. De modo algum o discurso do xeol é expressão de esperança. No mundo inferior, os falecidos levam uma existência espectral, enfraquecida, que sequer pode ser chamada de “vida”. O xeol é o lugar do horror (Is 14,9-11), do esquecimento (Sl 88,13), aonde a mão de Deus não alcança (Sl 88,6), onde não se fala mais de seus prodígios e de sua fidelidade (Sl 88,12s; mais tarde se rompe essa ideia: Sl 139,8; Am 9,2). Encontrar-se no xeol significa estar cortado da comunhão com Deus e da comunhão dos vivos (NOCKE, 2002, p. 378).

Em adição a isso, salientamos que não compartilhamos da opinião de que a *sheol* é um lugar de punição. Com isso, expressamos nossa discordância com Johnston e Wächter. Wächter, citado por Wolff numa nota de rodapé, afirma que “Geralmente a menção da Sheol significa uma intensificação da expressão de aflição” (WÄCHTER, *apud* WOLFF, 2007, p. 167). Ora, se a menção à *sheol* é uma “intensificação da expressão de aflição”, seria correto afirmar que personagens do Primeiro Testamento que viveram suas vidas – de acordo com as narrativas – em consonância com a vontade de Yahweh estão na *sheol* passando por algum tipo de aflição? Evidentemente, não. Em relação a Johnston, Soares faz uma crítica a esse autor ao afirmar que

Para ele, os ímpios são predominantemente aqueles destinados ao Sheol, enquanto os justos apenas visualizam essa realidade quando enfrentam mortes prematuras e infelizes (leia-se em pecado). É a fé em Yahweh que confere aos justos um destino diferente daquele de punição dos que não a possuem. Esse destino de punição seria quase uma noção de inferno, mas sem tê-lo totalmente, já que nenhuma descrição mais antiga de Sheol menciona torturas ou qualquer tipo de sofrimento [...]. Johnston, no entanto, não sugere uma ideia comparável de “paraíso” para os justos, ao mesmo tempo em que nada nos textos que ele lista (Gn 37.35; 42.38; 44.29,31; Jó 14.13; Sl 88.3; Is 38.10) indica que a descida daqueles indivíduos aos Sheol seja uma punição divina. Assim sendo, parece que a dicotomia entre os destinos de justos e injustos defendida por Johnston não pode ser sustentada pelos próprios textos que ele cita (SOARES, 2006, p. 37-38).

Devemos, contudo, tomar precauções ao aceitar a *sheol* como um destino coletivo da humanidade, especialmente no que diz respeito a algum tipo de existência pós-morte. Pois é necessário evitar que a leitura e interpretação dos textos sagrados sejam influenciadas por concepções estranhas ao mundo do Primeiro Testamento, especialmente em relação ao período pré-exílio. E um dos erros a ser evitado é exatamente aquele que imagina ser a *sheol* uma espécie de limbo, no qual as almas dos justos e injustos aguardam uma espécie de reavivamento ou ressurreição.⁸ Semelhantemente, é necessário evitar toda e qualquer ideia que se assemelhe à concepção de uma alma distinta do corpo e que se torna imortal após o perecimento da carne. Por essa razão, passaremos a explicitar a ideia de que, além de destino coletivo da humanidade, a concepção judaica predominante de um ser humano indivisível não nos conduz à ideia de que na *sheol* as almas subsistem aguardando um reavivamento ou ressurreição.

3. *Sheol*: destino coletivo e da humanidade

Por muito tempo a tradição judaica foi unânime em aceitar que o destino comum de toda humanidade após a morte “consistia numa existência triste, modorrenta, semiconsciente e infinitamente fria na casa dos mortos” (VERMES, 2013, p. 23). Na verdade, até meados do século II a.C., a crença comum entre os judeus era a de que os seres humanos de eras passadas “tinham herdado uma subsistência diminuída e triste numa terra de escuridão na qual entraram através do túmulo (VERMES, 2013, p. 23).

Já outras civilizações circunvizinhas aos judeus veneravam divindades do submundo, com destaque para *Nergal*, *Tammuz* e *Ereshkigal*, na Mesopotâmia, *Perséfone*, entre os gregos, *Pluto* e *Proserpina*, entre os romanos. Apesar disso, o judaísmo excluía a possibilidade de divinização e personificação - conforme já salientamos - do mundo dos mortos e, diferentemente, ensinava que a *sheol* era um lugar sem Deus e sem religião (VERMES, 2013, p. 24). Curiosamente, essa visão do submundo trazia consigo uma perspectiva mais positiva da própria vida em si: “uma apreciação renovada deste mundo, com o reconhecimento do potencial religioso inestimável do tempo” (VERMES, 2013, p. 24). Dessa forma, a religião só poderia encontrar verdadeiro sentido durante a vida do indivíduo. Isso demonstra que os judeus tinham como um de seus ideais de vida o usufruir de uma existência longa e feliz no temor a Deus e esperar, uma vez completados seus dias, para se juntar aos seus antecessores numa tumba ancestral (VERMES, 2013, p. 24).

Essa reunião àqueles que partiram traz à tona a pergunta sobre se os judeus do Primeiro Testamento acreditavam na continuidade da vida após a morte. Ora, se, por um lado, em nossa descrição da *sheol*, afirmamos que se trata de um lugar no qual há uma existência espectral de pessoas que se juntam aos seus antecessores e, por outro lado, esforçamo-nos por desmontar

⁸ Harris apresenta isso afirmando que “Um dos problemas de *sheol* é que homens tanto bons (Jacó, Gn 37.35) quanto maus (Coré, Datã, etc., Nm 16.30) vão para lá. Isso levou a igreja primitiva a sustentar que os santos do AT iam para um *limbus patrum*, uma espécie de nível superior do Sheol, do qual Cristo os livrou quando da sua ressurreição (I Pe 3.19; Ef 4.9-10). Essas passagens do NT são bastante problemáticas” (HARRIS, 1998, p. 1503).

que *sheol* não é exclusivamente um sinônimo de sepulcro, como podemos entender essa existência pós-morte sem comprometer a visão judaica da unidade e indivisibilidade do ser humano?⁹

É importante afirmar que essa “tênue e débil” noção de sobrevivência póstuma não deve ser confundida com a crença na esperança de vida plena após a morte (CROATTO, 2001, p. 379). A crença numa vida pós-túmulo, trazida à tona a partir da ressurreição dos mortos ou mesmo a partir da ideia de continuidade da existência através de uma alma imortal é completamente estranha aos judeus do pré-exílico.

Essa afirmação, não obstante, parece conflitar com um dado antigo e revelador: o cuidado que os judeus sempre tiveram com os seus mortos. Os ritos fúnebres podem ser atestados nos mais diversos textos judaicos e, de acordo com Chauí, “A crença numa vida futura explica por que uma das primeiras manifestações religiosas em todas as culturas são os rituais fúnebres [...]” (CHAUÍ, 2012, p. 316).¹⁰ Ora, se o cuidado que os judeus tinham com seus mortos não revela uma preocupação com uma vida após a morte, que significado podemos então depreender dele? Segundo Roland de Vaux

A distinção entre alma e corpo é estranha à mentalidade hebraica e, por consequência, a morte não é considerada como separação desses dois elementos. Uma pessoa viva é uma “alma (*néfesh*) vivente”, um morto é uma “alma (*néfesh*) morta”, Nm 6,6; Lv 21,11; cf. Nm 19,13. A morte não é um aniquilamento: enquanto subsiste o corpo, ou pelo menos enquanto dura a ossada, subsiste a alma, em um estado de debilidade extrema, como uma sombra na morada subterrânea do *sheol*, Jó 26,5-6; Is 14,9-10; Ez 32,17-32. Essas ideias justificam os cuidados com o cadáver e a importância de um enterro conveniente, pois a alma continua sentindo o que se faz ao corpo. Por isso, ficar abandonado sem sepultura, como presa das aves e dos animais selvagens, era a pior das maldições, I Rs 14,11; Jr 16,4 e 22,19; Ez 29,5” (DE VAUX, 2004, p. 80).

9 “Na mentalidade semítica, o ser humano era visto como totalidade, um ‘eu’ que se manifesta de diversas maneiras. Termos como corpo, sangue, espírito, carne, além de referir-se a realidades, frequentemente eram empregados para designar as diversas maneiras como o ser humano manifesta sua existência. Assim, corpo designa a pessoa (‘eu’) vista do ângulo de sua comunicabilidade. Sangue e espírito (ou alento) conotam vida, porque é o que distingue aquele que vive daquele que está morto (o sangue já não flui nem está quente; a pessoa já não respira mais). Carne é a materialidade como tal, a que sofre, e com a morte se desintegra (não acontece assim com o corpo!). As entranhas são a sede dos sentimentos e emoções” (ARENS, 2007, p. 126).

10 A afirmação de Chauí não é, evidentemente, incontestada. Steiger, por exemplo, apresenta outra visão acerca do assunto: “[...] Porque o homem sentiu um dia a necessidade de enterrar seus mortos? Pois não se trata de macaqueação. Ele não copiou. A ideia lhe veio sozinha. Ele a inventou. Por causa de qual necessidade, de qual medo, de qual sofrimento, de qual intuição nova? É possível que, um dia, o amor tenha atingido nele um novo limiar da consciência, e que ele tenha sentido subitamente a separação infligida pela morte como um sofrimento. Para atenuar essa separação, que ele sentiu e soube irremediável, ele não abandonou mais seus mortos em qualquer lugar, no caminho, mas os enterrou nas proximidades do clã..., por necessidade evidente, por causa das moscas, dos animais rapaces e do mau cheiro. [...] Seja como for, a prática universal do enterro dos mortos é sinal indiscutível de que tinha sido atingido um novo limiar no crescimento intelectual e psíquico do homem, no qual despertará mais tarde o sentimento consciente de respeito pelas coisas, o qual se tornará, afinal, o senso do sagrado” (STEIGER, 1998, p. 141-142).

Essas informações nos ajudam a compreender como possibilidade a ideia de que a preocupação judaica em relação ao corpo do morto estava mais vinculada, pelo menos inicialmente, ao entendimento que se tinha acerca da indivisibilidade do ser humano. Como consequência ou em conexão com isso, evidencia-se também a crença em uma relativa subsistência da pessoa enquanto durassem seus restos mortais. Isso é diferente das concepções de vida após a morte - ressurreição dos mortos e imortalidade da alma - que posteriormente tornaram-se parte integrante do corpo de expressões de fé de muitos judeus.

Referências

ANCONA, Giovanni. *Escatologia cristã*. São Paulo: Loyola, 2013.

ARENS, Eduardo. *A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica*. São Paulo: Paulus, 2007.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2012.

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

DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

EICHRODT, Walther. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2004.

FORD, Michael W. *Dragon of the two flames: Demonic Magick & the Gods of Canaan*. Houston: Succubus Productions, 2012.

GERSTENBERGER, Erhard S. *Teologias no Antigo Testamento: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2007.

HARRIS, R. Laird (org.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

JOHNSTON, Philip S. *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2002.

NOCKE, Franz-Josef. Escatologia. In: SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de dogmática*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. Vol. II.

SEGAL, Allan F. *Life after death: A History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York: Doubleday, 2004.

SOARES, E. A. *Variações sobre a vida após a morte: desenvolvimento de uma crença no judaísmo do Segundo Templo*. 2006. 113 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo. 2006. Disponível em: < <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/354/1/Elisangela%20Aparecida%20Soares.pdf>>. Acesso em 18 ago. 2019.

STEIGER, André. *Compreender a história da vida: do átomo ao pensamento humano*. São Paulo: Paulus, 1998.

VERMES, Geza. *Ressurreição: história e mito*. Rio de Janeiro: Record, 2013.

WOLFF, Hans Walther. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2007.

Prerrogativa do Evangelho: a vivência da liberdade na prática religiosa

Flávia Luiza Gomes¹

Resumo: O apóstolo Paulo trata a questão da liberdade postulada pela acolhida do Evangelho de Jesus Cristo, primeiramente, em sua carta aos Gálatas. O evangelho de Paulo é anúncio de novidade transformadora do ser e do agir humano. É apreensível ao estudo do escrito Paulino aos Gálatas, que acolher a fé cristã é passar por um radical processo de libertação para tomar um caminho responsável de liberdade. É a emancipação da submissão a “deuses que na realidade não o são”, da escravidão ao domínio dos “elementos do mundo”, do peso condicionante das forças do egocentrismo (da “carne”) e das amarras de observâncias erigidas em princípio de salvação, ou seja, da lei, dos códigos de condutas impostos como autenticação da fé. É por graça, tornar-se pessoa capaz de amar, isto é, de se colocar a serviço dos outros. Para tanto, um dos eixos teológicos centrais da Carta aos Gálatas é a justificação pela fé, e não pelas obras da Lei. Por conseguinte, outro elemento importante é a fé, como adesão à iniciativa salvífica do Pai, mediada pela obediência do Filho e pela ação do Espírito Santo. O cristão acolhendo e aderindo a Cristo, participa gratuitamente da filiação divina que se expressa concretamente na vivência da liberdade em Cristo, que consiste em deixar-se conduzir pelo Espírito, tendo, assim, uma vida pautada pelo amor e serviço que conduz a uma nova prática de vida, a ser nova criatura. A liberdade cristã é liberdade de amar, capacidade de sair da clausura do próprio “eu” para se colocar uns a serviço dos outros. Ser livre equivale a ser servo. E não há contradição em termos, pois se trata de um serviço recíproco e escolhido por amor. Paulo exclui, pois, qualquer domínio de um sobre o outro, para estabelecer relações de comunhão em nível de igualdade. O apóstolo afirma que, desse modo, se cumpre plenamente toda a Lei. A liberdade do legalismo judaico não está em contradição com essa afirmação, porque a Lei mudou de significado para quem está aberto a Deus na fé. Ela não é mais campo de exposições pessoais, mas indicação de um caminho de liberdade, tornado possível pela graça. A Lei se resume numa única e fundamental exigência: a do amor ao próximo. Dessa maneira, Paulo aponta para sinais de resistência imbuídos no Evangelho, que oferece nova interpretação e orientação para a vivência da espiritualidade que impulsiona a uma prática religiosa que resiste à formatação, possibilitando um discurso decolonial por todos os tempos.

Palavras-chave: Evangelho; Liberdade; Amor; Religiosidade; Lei.

Introdução

Paulo escreve a mais de uma comunidade cristã (1,2). Conheceu pessoalmente os gálatas: sabe que no passado viveram no paganismo; e que, há pouco, abraçaram na fé o evangelho de Cristo por ele pregado; está a par da repentina marcha-ré que eles estão a ponto de cometer sob a pressão dos novos pregadores chegados de fora.

¹Mestre em Ciências da Religião. Professora no Centro Universitário Izabela Hendrix. E-mail: Igflavia@hotmail.com

Toda a história das igrejas da Galácia resume-se nessas três fases. Antes do encontro com o apóstolo, os destinatários da carta viviam no mais completo desconhecimento de Deus, cultuando falsas divindades (4,8). Concretamente, a religião deles consistia na adoração das forças elementares da natureza (4,9; cf. 4,3). À luz da fé cristã pode-se dizer que se tratava de uma submissão escrava e alienante a realidades mundanas absolutizadas e divinizadas (5,1).

Mas, com a chegada de Paulo, a vida dos Gálatas transformou-se radicalmente. Ele se conformou aos seus usos e costumes, deixando de viver como judeu (4,12). Tinha trabalhado na atividade missionária marcada pelo sofrimento (4,19). De fato, estava doente quando chegou à Galácia (4,13). Nada sabemos de preciso, mas devia tratar-se de uma enfermidade repugnante, pois reconhece que, apesar de tudo, foi acolhido com grande generosidade (4,14). Recorrendo a uma frase de efeito, lembra que os gálatas estavam dispostos a arrancar os próprios olhos por ele (4,15).

À boa acolhida de sua pessoa somaram-se a adesão à mensagem evangélica (1,9). Os gálatas ouviram com fé sua palavra (3,2 e 5) proclamadora da verdade do evangelho (4,16). E não se tratava de uma adesão fácil, pois Paulo anunciara a cruz de Jesus (3,1). O batismo que receberam selara o ingresso na igreja, comunidade caracterizada pela profunda comunhão com Cristo (3,27).

O apóstolo lembra-se muito bem da exultante e frutuosa experiência de salvação: “Foram em vão aquelas experiências tão importantes?”. A pergunta é claramente retórica. Eles entraram em relação pessoal com Deus, abandonando os ídolos; ou melhor: Deus mesmo tomou a iniciativa de vir ao encontro deles (4,9). Concretamente, foram beneficiários de uma gratuita vocação divina: o Pai se revelou em suas vidas como o Deus que chama (cf. 1,6; 5,8 . 14). A fé dos gálatas, portanto, foi uma resposta ao chamado de Deus. Resultado: tornaram-se filhos de Deus (3,26).

Em particular, o apóstolo sublima como eles passaram por um radical processo de libertação, e, na fé cristã, tomaram um caminho responsável de liberdade (5,1; cf. 5,13). De fato, emanciparam-se da submissão a deuses que na realidade não são (4,8), da escravidão ao domínio dos elementos do mundo (4,3; cf. 4,9), do peso das forças do egocentrismo (lit. da “carne”) (5,24) e das amarras de observâncias erigidas em princípio de salvação, ou seja, da lei (3,13). Por graça, tornaram-se pessoas capazes de amar, isto é, de se porem uns a serviço dos outros (5,13).

Assim, tudo ia muito bem: “Vocês corriam bem” (5,7). É também provável que Paulo os tenha visto de novo (4,13). Porém, a situação muda repentinamente. O apóstolo fica literalmente surpreso (1,6). Os fiéis da Galácia estão para se fazer circuncidar (5,2). Querem submeter-se às normas da lei mosaica (4,21). Estão a ponto de aceitar um calendário religioso (4,10). Para eles, a fé não é mais suficiente. Acham necessário acrescentar a ela a observância de prescrições e proibições da Torá do Antigo Testamento. De outro modo, pensam que se afastam da salvação (5,4). Na realidade, os gálatas estão a ponto de trair o evangelho por Paulo anunciado, estão a ponto de abandonar a Deus, romper com Cristo e rejeitar a verdade da mensagem cristã (1,6; 5,4.7b).

Ainda mais duramente, ele lança ao rosto de seus interlocutores que a insana decisão tomada por eles constitui, de fato, um retorno ao passado pagão, à escravidão da divinização das forças elementares da natureza (4,9). E mais: desse modo eles interrompem uma vida guiada pelo Espírito e terminam por viver sob o signo da “carne”, ou seja, no fechamento egoísta e orgulhoso em si mesmo (3,3).

1 Os opositores

Se faltam determinações precisas, não são poucas as referências à ação dos opositores de Paulo. Perturbaram os fiéis (1,7; 5,10). São pessoas que instigam, que sublevam (5,12). Seu comportamento é comparado às artes enganadoras da magia (3,1). De fato, procuram forçar os gálatas à circuncisão, que consideram de grande importância (3,12).

Mas, desse modo, garante o apóstolo, subvertem o evangelho de Cristo por ele pregado e impedem os fiéis da Galácia de obedecerem à verdade da mensagem cristã (1,7; 5,7).

Para atingir esse objetivo, tentam colocar-se entre eles e o apóstolo e procuram separá-los de seu pai na fé (4,17). Aos olhos de Paulo eles são heréticos, e como tais devem ser tratados. Explica-se assim a ameaça de ruína eterna que lhes pesa sobre a cabeça (5,10). Não falta nem uma formal maldição (1,9).

Os instigadores queriam impor a circuncisão, a imposição de um calendário celebrativo e pode-se dizer que mais em geral eram legalistas, caracterizados pelo culto da observância da lei mosaica. De fato, se Paulo censura seus destinatários por desejarem sujeitar-se à lei (4,21), é lógico atribuir isso aos recém-chegados. Portanto, eram perturbadores das igrejas e mensageiros de um evangelho compatível com a necessidade da circuncisão e da lei mosaica. Mas, também se caracterizavam por uma obra difamatória em relação a Paulo. A apaixonada defesa que Paulo faz de si mesmo deixa transparecer com clareza as acusações que lhe lançavam.

Deve-se admitir, com toda probabilidade, que os perturbadores da Galácia eram judeus-cristãos empenhados numa espécie de restauração teológica e prática do judaísmo no interior da fé em Cristo. Enfim, é possível que proclamassem como manifesto teológico que “o homem só é justificado perante Deus se observar a lei”.

2 A advertência de Paulo

Nenhuma epístola paulina é mais carta, nenhuma é mais pessoal e reveladora da alma de Paulo. É uma carta defensiva, pois no centro da carta está o evangelho que lhe foi revelado por

Deus e que deve ser defendido dos ataques feitos pelos opositores da Galácia. É diretamente aos cristãos da Galácia que Paulo fala. Quer salvá-los da queda no legalismo judaico.

O endereço da carta já toca brevemente nos temas que a carta se encarregará de desenvolver: a apologia pessoal de Paulo apóstolo (1,11-2,21), a parte doutrinária de 3,1-5,12, centrada na demonstração do exclusivo papel de salvífico de Jesus e também a seção exortativa (5,13-6,10). Esta última alude ao tema da libertação do “presente mundo mau”, que abre para um futuro de caminhada responsável por parte de pessoas livres, como Paulo especificará mais adiante (5,1;13).

É original, porém, o acréscimo do v. 4, que sintetiza a obra salvífica de Cristo. Uma breve fórmula de fé, própria do cristianismo primitivo, expressa o sentido expiatório da morte de Jesus: “Ele entregou-se pelos nossos pecados”. Há uma indicação da finalidade libertadora do gesto voluntário do Crucificado: “... para arrancar-nos do presente mundo mau”. Paulo se refere à tradição cristã comum, tomando-a como base da sua teologia a respeito da justificação e da lei. Se Cristo morreu para perdoar nossos pecados e nos arrancar do presente mundo mau, então só nele se deve reconhecer eficácia salvífica, como exclusão de qualquer outro mediador, inclusive a lei, é o que Paulo desenvolve. E nisso consiste o evangelho que Paulo anuncia no mundo dos incircuncisos e defende na carta aos Gálatas.

A morte de Cristo é confessada com uma linguagem significativa: “Ele entregou-se”. Trata-se de um gesto de autooferecimento. O quadro é completado por uma expressão claramente apocalíptica: “Para arrancar-nos do presente mundo mau”. O texto explicita o juízo negativo a respeito da situação histórica vivida pela humanidade. Mas, o faz para dizer que Cristo dela nos libertou. Isso porque nos libertou do pecado. A pertença ao “presente mundo mau” não equivale a uma posição externa, real e naturalista. Trata-se de uma apropriação pessoal da sua lógica má. E a libertação consiste na rejeição dessa pertença, pela adesão ao crucificado que, por seu amor voluntário expressado na cruz, está livre do “presente mundo mau” e pertence a um outro universo de existência humana.

As duas primeiras partes, da carta de Paulo aos Gálatas, deram os seguintes resultados: o evangelho paulino é de origem divina e encontra confirmação na experiência dos gálatas e nas Sagradas Escrituras. Paulo conseguiu rebater a contestação dos opositores que reduziam sua pregação a algo humano e desmentido pelo testemunho do Antigo Testamento. Mas, ainda não está satisfeito.

Sua teologia da justificação mediante unicamente a fé em Cristo abre espaço a possíveis contestações de cunho libertino. Evitando o obstáculo do legalismo judaico, não tropeça no obstáculo de uma vida dirigida pelo primitivo incontrolável? Tirada a lei de seu caminho, o fiel não se torna um delinquente? Será que o evangelho paulino não erige o capricho pessoal como princípio de ação, cada um fazendo o que lhe agrada? A liberdade do domínio da lei não se transforma em domínio da “carne”, ou seja, do egocentrismo e da mais desenfreada busca de si mesmo e do

próprio interesse?

3 A liberdade cristã

Abre-se, então, para Paulo, um novo caminho de defesa da própria pregação evangélica. Aqui também está em jogo a verdade do evangelho, visto na sua projeção dinâmica e prática. O contraste agora é entre a confiança nas obras da lei e a entrega aos impulsos primitivos do próprio “eu” interior. O evangelho de Paulo é anúncio de novidade transformadora do ser e do agir humano. Liberdade cristã e responsabilidade estão estritamente ligadas, e não podem ser separadas.

O evangelho paulino, entendido dinamicamente, significa liberdade de amar, ou seja, capacidade efetiva de doar-se e de acolher o dom dos outros. Proclama um evento de libertação pela graça e, ao mesmo tempo, compromete em um caminho de pessoas livres. Não um sem o outro. Ou seja, a liberdade de amar apoia-se sobre a libertação do fechamento em si mesmo (vida na “carne”).

Dominado pelo pecado (cf. 3,22), o homem não pode libertar-se do próprio egocentrismo. Então, submetendo-se à lei ou rejeitando-a, de qualquer modo procurará realizar seus sonhos de onipotência. Se encherá de orgulho divinizando o próprio “eu” e instrumentalizando os outros. Em resumo, está destinado à perdição, frustrando totalmente sua realização como sujeito feito para a solidariedade e para a recíproca comunhão com os irmãos. O evangelho, porém, o chama a transformar a lógica que o move, tornando possível a conversão. Desse modo, o princípio que valerá em sua vida é “o fruto do Espírito”, e não as “obras da lei”, próprias do sujeito fechado em si mesmo que pensa justificar-se por seus méritos, esbanjando autossuficiência.

A lei de Moisés, luz que ilumina, mas não força que empurra para a ação (3,21), é substituída pela lei de Cristo (6,2), que é indicação operativa e capacidade eficaz de realização, pois se identifica com a “lei” que é o Espírito, que dá a vida. Parece que no esforço de evitar o legalismo judaico, Paulo cai em contradição. Ele define a liberdade cristã como serviço (5,13), afirma a necessidade de cumprir a lei (5,41), mesmo tendo em toda carta colocado a fé em oposição à lei. Apesar da linguagem ambígua, esclarece que a liberdade cristã exprime-se, num serviço recíproco por amor, portanto não opressivo nem dominador. A lei a ser cumprida, na verdade, enquanto amor ao próximo, não é outra senão o “impulso do Espírito” (5,16). Não se reduz, pois, a um imperativo exterior ao homem, mas é, sobretudo, um novo dinamismo doado por graça. Por isso,

Paulo afirma que “contra tais coisas (os frutos do Espírito) não há lei” (5,23).

Na realidade, a crítica paulina à lei era crítica ao homem. Mas, uma vez que o homem é libertado do seu egocentrismo, ou seja, da força dominadora do pecado que o escraviza, a observância

como instrumento de suficiência orgulhosa do homem é substituída pela expressão de uma exigência fundamental do amor, que o Espírito nos torna capazes de traduzir em atos. No evangelho que Paulo anuncia está intimamente presente o apelo ético caracterizado pelo amor.

Paulo discorre aos gálatas que o chamamento divino, mediado por Jesus morto e ressuscitado, foi uma palavra criadora de liberdade (5,1.13) que impõe uma caminhada responsável, própria de pessoas livres. A vida de liberdade tornada possível pela graça constitui o evangelho de Cristo.

4 A exortação de Paulo

Nesse vasto contexto, Paulo inicia sua exortação (5,13-15). O perigo é transformar a liberdade cristã em ocasião favorável para a atuação da “carne”, ou seja, para desenfrear-se da força egocêntrica. A liberdade é uma condição sob constante ameaça e precisa ser defendida nas opções concretas da vida por meio de decisões que expressam a orientação geral de amor. A liberdade cristã é liberdade de amar, capacidade de sair da clausura do próprio “eu” para se colocar uns a serviço dos outros. Ser livre equivale a ser servo! E não há contradição em termos, pois se trata de um serviço recíproco e escolhido por amor. Paulo exclui, pois, qualquer domínio de um sobre o outro, para estabelecer relações de comunhão em nível de igualdade.

O apóstolo afirma que, desse modo, se cumpre plenamente toda a lei. A liberdade do legalismo judaico não está em contradição com essa afirmação, porque a lei mudou de significado para quem está aberto a Deus na fé. Ela não é mais campo de exibições pessoais, mas indicação de um caminho de liberdade, tornado possível pela graça. A lei se resume numa única e fundamental exigência: a do amor ao próximo (5,14). A exigência imposta pela lei passa a ser cumprida por quem, crendo e participando da morte de Cristo (cf. 5,1; 3,13.27.29), recebeu por graça a liberdade de amar. Paulo mostra que oposta a isso é a atitude de agressividade (5,15), as forças destrutivas das relações interpessoais, insistindo sobre a exigência de combatê-la propondo como alternativa o serviço recíproco como gesto de amor.

Paulo apresenta, em 5,16-25, duas linhas dinâmicas que definem o agir da pessoa, ou seja, duas forças que empurram para direções opostas expressas na antítese Espírito-“carne”. É uma luta que não desaparece nem mesmo na pessoa libertada. A força egocêntrica da “carne” imputa impulsos (a concupiscência) contrários à dinâmica do Espírito. Por isso, o apóstolo salienta que não podemos fazer o que queremos (5,17b). Porém, mesmo sendo o egocentrismo uma ameaça dentro do ser humano, não é mais predominante e pode ser vencido pela decisão de viver sob o impulso do Espírito, como exorta Paulo aos gálatas (5,16). A liberdade cristã pode ser mantida na fidelidade ao dinamismo do Espírito, que é mais forte do que as forças contrárias. E novamente Paulo afirma a equivalência entre submissão à “carne” e domínio da lei: “Mas se vocês se deixam

conduzir pelo Espírito, então não mais estarão sob o domínio da lei” (v. 18; cf. 3,3). Ambas exprimem a lógica do fechamento do homem em si mesmo e em seus projetos de onipotência.

Paulo nomeia, com um catálogo que não pretende ser completo, mas meramente exemplificativo, as manifestações operativas das forças opostas (5,19-21). Catálogos semelhantes eram comuns na tradição do judaísmo tardio e no mundo grego, sendo que Paulo não foge aos esquemas de moral da época, e por isso diz que são evidentes as obras da carne.

O catálogo das virtudes (5,22,23) é introduzido como “o fruto do Espírito” e, embora, trate-se de manifestações operativas, não são chamadas de “obras”, mas fruto. Estamos diante dos efeitos produzidos pela presença criadora do Espírito. É um agir do ser humano sob o impulso do Espírito. São, pois, expressão de graça e não fruto da própria capacidade. Até o singular “fruto” indica a unidade da fonte última.

O elenco deste catálogo se abre significativamente com o amor fazendo emergir sua importância como característica essencial da liberdade cristã (cf. 5,13-14). A alegria e a paz, mencionadas a seguir, não têm conotações principalmente de caráter psicológico. A alegria liga-se estreitamente à experiência salvífica, que é indicada pela paz. No final do catálogo, Paulo esclarece que estamos diante de comportamentos que fogem do poder da lei, apontando para o fato de que o âmbito operativo indicado é, de fato, criação do Espírito, e os fiéis que o seguem não podem ser julgados e condenados pela instância legal.

Paulo retoma a contraposição entre Espírito e “carne” (5,24-25) para dizer que a opção fundamental já foi feita e que no batismo e na fé os fiéis participaram do ser de Cristo morto e ressuscitado (cf. 3,27.29), de tal maneira que a nova vida passa pela morte e pela renúncia. Contudo, há o desafio exigente da fidelidade ao Espírito, pois os fiéis mataram dentro de si apenas o predomínio do egocentrismo, reduzindo a força da “carne” que agora pode ser enfrentada e vencida.

A seguir, há aplicações, em algumas situações eclesiais, de vida segundo o Espírito (5,26-6,6). Paulo denuncia a busca de glória como fonte de oposições e divisões. Há falhas na fidelidade ao Espírito que demandam correções fraternas que devem ser feitas com mansidão e não com presunção ou sentido de superioridade. A vida segundo o Espírito não é marcada pela segurança presunçosa, mas pelo temor e pelo tremor, portanto, pela autocrítica.

A esse respeito, o apóstolo propõe uma regra geral: “Carreguem os pesos uns dos outros”. O contexto sugere que se atribua ao vocábulo “pesos” o significado de pecados, apontando para a realidade de que a igreja não é uma comunidade de anjos, mas de pecadores. Mesmo tendo recebido o impulso do Espírito, os impulsos contrários também se fazem sentir na vida dos fiéis e por vezes conseguem vencer. E nisso, Paulo orienta que ninguém deve ser deixado sozinho em seu pecado; pois a solidariedade entre os irmãos não pode conhecer limites. De particular relevância é o caráter mútuo: nenhuma divisão entre bons e maus, entre puros e pecadores, e, assim, pela reciprocidade impede-se que se instale na comunidade o mecanismo perverso de relacionamentos centrados na superioridade de uns e na inferioridade de outros. E é desse modo, que a lei

de Cristo será cumprida, referindo-se claramente, enquanto conteúdo, ao amor fraterno.

Conclusão

O apóstolo une, portanto, liberdade e amor. O fiel foi liberto por Cristo tornado livre para amar. Saindo de si mesmo por força da fé, abre-se aos outros para construir relações de mútuo acolhimento e serviços recíprocos. Na realidade recebe um novo dinamismo operativo, capaz de se opor ao impulso da “carne”, que o faz dobrar-se sobre si mesmo e instrumentalizar tudo e todos para o próprio benefício. A liberdade-para, que Paulo quer implantar, é “seguir o Espírito”, viver sob seu impulso, deixar-se conduzir por ele, produzir o seu fruto. Pois, o evangelho não é sobre poder e nem sobre verdade. O evangelho de Jesus é sobre amor.

Referências

BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo*. São Paulo: Loyola, 1991. v. 2. (Bíblica Loyola, 5).

BECKER, J. *Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia*. Santo André: Academia Cristã, 2007.

CASALEGNO, A. *Paulo: o Evangelho do amor fiel de Deus*. Introdução às cartas e à teologia paulinas. São Paulo: Loyola, 2001. (Letra e Espírito).

FERREIRA, J. A. *Gálatas: a epístola da abertura de fronteiras*. São Paulo: Loyola, 2005. (Comentário Bíblico Latino-Americano).

GUTHRIE, D. *Gálatas: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 1984. (Comentários Bíblicos. Série Cultura Bíblica, 9).

HEYER, C. J. den. *Paulo, um homem de dois mundos*. São Paulo: Paulus, 2008. (Bíblia e Sociologia).

Satã, agente personificado do mal, segundo as sagradas escrituras.

Cleandro de Oliveira Pessoa¹

Resumo: A figura sinistra de Satã ou Satan – sua representação descritiva ora angelical, ora animalesca – nunca deixou de ser motivo de discussões ambivalentes, de medo, de fantasia, terror, superstição e interesse no imaginário religioso-cultural de diversos povos. Essa variabilidade complexa e, até certo ponto, contraditória acerca da figura de Satan se intensifica ainda mais no paganismo e misticismo politeísta religioso greco-romano. Sem nenhuma pretensão de desenvolver uma definição conclusiva e delimitadora do dito agente do mal, a presente pesquisa tem por objetivo demonstrar como um ser celeste que está em oposição ao Reino de Deus foi compreendido e interpretado como “personificação do mal” na tradição bíblica. Seguimos a metodologia hermenêutica de partes significativas dos textos bíblicos, adjunto a outras obras que se referem à temática em questão. A título de conclusão consideramos que a imaginação popular e a religião judaico-cristã constroem na figura (animalesca ou de força maligna) do demônio a origem do caos e do pecado. A antiga serpente, o diabo, ou o dragão que foi expulso para a terra, se rebelou e levou consigo a responsabilidade de culpa originária dos erros humanos ou causa do pecado humano, em contraposição com o Bem supremo, Deus, e sua ação salvífica de graça: Jesus.

Palavras-chave: Satanás; Dualismo ambivalente; Sagradas Escrituras; Mal; Deus.

Introdução

A questão do “mal” se apresenta na trajetória da humanidade como algo paradigmático e até ambivalente. Nas diversas religiões o mal é tratado como elemento pernicioso, negativo e problemático para a perfeição da vida ou vida feliz.

Acertadamente é inevitável que a questão sobre “o mal” represente uma grande instigação e interrogação para a humanidade. Ele movimenta a razão e o coração, e nos coloca diante do questionamento da própria existência. Na tradição judaico-cristã o mal é uma prática causada pelo homem. A doutrina judaico-cristã situa o pecado humano como causa do mal moral. A figura de “Satan” não é o responsável universal do mal, mas somente a figura do pecado. Mas, para outras religiões, o mal entrou no mundo por iniciativa de Satan.

São muitos e variados nomes utilizados na tradição bíblica para se referir ao Satã ou Satan, como é conhecido. Exemplificando: ele é chamado de Satanás, Diabo, Demônio e Lúcifer. Este

¹Graduado - Licenciatura em Filosofia pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP; Graduado - Bacharelado em Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza – FCF; Fez Especialização para Qualificação de formadores e formadoras pela Faculdade Católica de Fortaleza – FCF; Cursando atualmente Mestrado em Teologia na linha de pesquisa: Bíblia e interpretações pela UNICAP. E-mail: cleandroliveira@yahoo.com.br.

último nome Ihe é atribuído pela queda da estrela d'alva interpretada pelos padres da Igreja. De certo, essa figura enigmática continua provocando bastante interesse.

Satan é visto como arqui-inimigo de Deus e do homem, ele ocupa espaço na mentalidade de gerações. Também deparamos com um número sempre maior de pessoas que se dizem possuídas por tal entidade maligna. Algumas religiões antigas e modernas vêm se apropriando desses nomes atribuídos ao maligno e reforçando a tendência humana de encontrar um bode expiatório para as consequências dos erros humanos.

1. Satan no Antigo Testamento

A primeira vez que o vocábulo “Satan” aparece na Bíblia é em Nm 22,22. Tal termo, do hebraico שָׂטָן, significa acusador, adversário, obstruidor. Os tradutores da septuaginta ao invés de colocarem a palavra Satan na tradução, passaram a substituí-la por um substantivo e um verbo que possui o sentido de oposição em grego ἐνδιαβάλλειν - endiabellein, cujo significado é “colocar algo no caminho de alguém”. O termo διαβολος - diabolos se refere a aquele que realiza a ação em oposição a Deus. Há relatos que afirmam que tal entidade é enviada pelo Senhor para proteger Balaão.

A vulgata traduz a palavra Satan para diabolos que passa a designar um ser sobrenatural com nome próprio: (1Cr 21,1; Jó 1-2; Zc 3,1-2). Em 1Cr 21,1 Davi é incitado a fazer o recenseamento, mas aqui podemos perceber a personificação do defeito de Davi numa ação particular cometida por ele, mas em 2Sm 24,1-9, observamos que a ira de Iahweh incita o recenseamento. Já para Jó 1-2 e Zc 3, 1-2 Satan é aquele que acusa publicamente, mas está subordinado e a serviço de Deus. Satan, assim, nunca aparece como figura demoníaca distinta. Podemos concluir que no Antigo Testamento, o termo Satan é aplicado aos oponentes aos seres humanos de maneiras diferenciadas, sejam eles supra-humanos ou angelicais. Mas o Antigo Testamento deixa claro sua posição (de credibilidade) em relação à existência de espíritos bons e maus.

Os Israelitas não tinham necessidade de corporificar uma entidade maligna, pois Iahweh era um Deus tribal, e as tribos – com a história e experiência do povo – foram evoluindo para um monoteísmo absoluto e os demais deuses de outros povos foram considerados seus adversários, vistos como ídolos, espíritos das trevas e, logo depois, demônios. Israel muitas vezes abandonava Iahweh, e se voltava para os ídolos, ou outros deuses, isto é, para os demônios (Dt 32, 17), chegando a oferecer sacrifícios a eles (Sl 106, 37). A versão septuaginta deu a esse culto demoníaco o nome de idolatria, identificando os deuses pagãos com os demônios.

O antigo Oriente Próximo explicava que os males que sobrevinham às pessoas eram causados por forças obscuras personificadas, e que a mitologia babilônica admitia uma demonologia complexa. Em certos casos, a causa do mal ou enfermidade se reportava a um espírito mau. No

Antigo Testamento encontramos a ação desses espíritos, chamados de demônios, utilizados dos mitos e no folclore, que viviam nas ruínas e nos lugares desertos misturados a seres selvagens (Is 13,21; 34,13), por exemplo, a menção a Lilit (Is 34,14; Jó18,15) e a Azazel (Lv 16,10).

A religiosidade do povo de Israel foi herdeira de crenças e mitos religiosos como também de práticas existentes na antiga Mesopotâmia, fazendo surgir entidades maléficas que, ao longo da história, foi se estruturando na figura de vários demônios como de Satan, no Ocidente cristão. Somente nos escritos deuterocanônicos que Satan começa a surgir como uma personalidade distinta, pois os judeus, que traduziram as Escrituras hebraicas para o grego, acreditavam que o anjo de lahweh não só agiu com benevolência para com o povo. Na tradição bíblica emergiu uma figura angélica que se oporia ao reinado de Deus. Esse pensamento deve ter sido perpetuado durante o período greco-romano em que os demônios passaram a ser considerados anti-deuses.

2. Satan no Novo Testamento

No Novo Testamento Satan deixa de ser um mero nome recebendo nome próprio e isso não se pode negar. Tal personificação do mal passa a ser inimigo da salvação anunciada por Jesus, como também tal ser maléfico é o encarregado de tentar dificultar o relacionamento de Jesus com o Pai, querendo separá-lo de Deus (Mt 4,1-11).

Satan aparece no Novo Testamento no período pós-exílico devido à influência da tradição veterotestamentária no cristianismo. No Novo Testamento Satan é visto com vários nomes: Beliar ou Belial (2Cor 6,15), Beelzebul (Mt 10,25; 12,27; Mc 3,22), Príncipe deste mundo (Jo 12, 31; 14,30; 16,11), Inimigo (Mt 13,25.28.39; Lc 10,19; At 13,10), Maligno (Mt 13,19.38; Ef 6,16; 1 Jo 2,13s; 5,19), Deus deste mundo (2 Cor 4,4), Dragão, a Antiga Serpente (Ap 12,3s; 12,9; 20,2), o Anticristo (I Jo 4,3), como também não está sozinho, mas junto com seus comparsas foram expulsos do céu para a terra (Ap 12, 7-9), tornando-se anjos decaídos: Acredita-se que anjos caídos – e que pertenciam a todos os nove coros angélicos – associaram-se a Lúcifer e, conseqüentemente, foram castigados, tornando-se não só inferiores aos anjos que permanecem fiéis, mas também inferiores aos homens (BAMONTE, 2008, p. 65).

Como figura distinta dos demais anjos caídos, Satan tenta (Lc 22, 3.31; Jo 13,27), fecha os corações dos homens (Mc 4,15; Ap 2,9; 3,9). Ele possui as pessoas, é responsável por suas más inclinações e paixões desordenadas. Ele é mentiroso (Jo 8,44), introduz a morte no mundo (Hb 2,14), mas também possui característica de demônio que causa dores corporais (Lc 13,16; 1 Cor 5,3) e é conhecido como Dragão no livro do Apocalipse (Ap 12,9; 20,2-3.10). Nesse percurso, o mal personificado também identificado como anjo rebelde. Lúcifer em Is 14, 12-15 faz surgir o pecado dos anjos de Deus, que é percebido no judaísmo tardio.

O misticismo e o paganismo politeísta religioso greco-romano como a literatura apócrifa,

as lendas e o folclore judaico da época helenística, influenciaram as crenças e a literatura do Novo Testamento, pois Satan passou a ser identificado como anjo rebelde, principalmente, nas seguintes obras: “O livro de Henoc”, o “Livro dos Jubileus”, o livro sobre “A vida de Adão e Eva”, o livro do “Testamentos dos doze patriarcas” e outros nos quais, pela primeira vez, se faz menção clara da personificação da figura satânica.

O Novo Testamento personifica tal entidade como chefe dos anjos caídos. Transformando adversário e rival de Deus, naquele que disputa a soberania sobre o mundo e a humanidade. Satan assume o lugar de Príncipe das trevas, e é responsável pela perdição do gênero humano. Nesta conjuntura extremamente conflitiva interpretou-se a realidade como uma grande batalha cósmica, onde estavam contrapostas, de um lado as forças de Deus com seus anjos (a comunidade judaica que permaneceu fiel); e do outro: Satanás com seus exércitos (os estrangeiros helenistas e seus aliados judeus). Os judeus em meio aos conflitos passaram para o lado dos gregos, provavelmente está na origem do mito dos anjos caídos (SCHIAVO, 1985, p.73).

Por toda parte do Novo Testamento percebemos o grande conflito entre as forças de Deus, contra as forças lideradas por Satan e isso é comum a todos os escritores sagrados. Ele faz oposição contínua ao Evangelho: tentando os homens (1 Cor 7,5). No Evangelho de Mateus, Satan aparece para tentar Jesus, submetendo-o a provas (Mt 4, 1-11); em Marcos ele induz Jesus e as pessoas a se desviarem do seguimento do Reino. No evangelho lucano, Satan sustenta que veio para governar sobre os reinos deste mundo, já no evangelista João se confirma que ele é o governante deste mundo e o protagonista do pecado desde o início.

Nas epístolas paulinas, o Apóstolo descreve os demônios com a expressão de “Principados e Poderes” (Rm 8,38), essas expressões designam as forças diabólicas de dominação, enquanto Satan possui poder sobre o governo civil (1 Cor 3,1), ele continua testando os cristãos em 2 Coríntios e em Tessalonicenses. Nesses espaços há uma interferência satânica na missão de Paulo e dos cristãos (I Ts 3,1). Tal ser celestial também ilude os incrédulos (2 Ts 5,1). Na Epístola aos Hebreus, Satan tem o poder da morte e no livro do Apocalipse ele continua tentando os cristãos (Ap 6,1) como também é retratado na figura do “Dragão” que guerreia com Miguel e que, finalmente, será punido (Ap 12, 7-9).

3. Satan, agente personificado do mal

Sendo conhecido no Antigo Testamento como “acusador” ou “adversário”, e no Novo Testamento como aquele que testa e engana a humanidade, em que momento Satan ou Satanás passou a ser personificado como agente causador do mal?

Os anjos são realidades espirituais que não podem ser descritos, são disseminadores de tudo aquilo que acontece com os homens, tanto de bem como de mal. Eles são mensageiros de

Deus, ou melhor dizendo, um anjo é definido como sendo um “Filho de Deus”. O livro de Jó atribuiu a Satan a aplicação de uma prova ao fiel servo de Deus, Jó.

Ora, o termo “anjo” se refere ou ao Satan ou aos enviados por Deus para serem intermediários entre Ele e seu povo. Com o desenvolvimento da angelologia a palavra “anjo” passou a indicar o “ser” ou “essência angélica” em vez de determinar apenas a função de “enviado”. No caso de Satan, este não era apenas um adversário, um opositor, mas ganhava essência, tornara-se um ser que, com o desenvolvimento da angelologia e a demonologia, foi ganhando seu espaço, dando origem a completa equiparação nominal entre diabo e demônios, que até antes era distinto. Surgiu, portanto, a crença que Satan ou Diabo foi criado por Deus como anjo bom rebelando-se depois contra o Criador. Na tradição antiga bíblica acreditavam que Satan seria um arcanjo.

Os padres da Igreja e os escritores eclesiásticos acreditavam que Satan teria pecado e, por isso, ao interrogarmos sobre a violação que supostamente teria cometido. Para desvendar a natureza específica do mal seria necessário saber qual a razão pela qual o mal havia entrado originalmente no mundo.

Santo Irineu de Lião acreditava que seria o pecado de apostasia a causa do ser de Satan, a culpa seria a soberba. Tertuliano acreditava que seria por inveja do homem que fora criado à imagem e semelhança de Deus. Segundo Orígenes ele teria pecado por orgulho, porque queria ser como Deus; assim pensava igualmente São Basílio Magno. São Jerônimo dizia que Lúcifer pecou por orgulho e consigo arrastou um terço das estrelas, isto é, dos anjos (BAMONTE, 2008, p.51).

Encontravam justificção para a queda em Apocalipse 12,4: “sua cauda arrastava um terço das estrelas do céu, lançando-as para a terra”. Nesse processo de queda, Satan com sua cauda teria envolvido uma parte dos anjos, e já no fim da patrística no século VI interpretaram a catequese Apocalíptica 12,7: “Houve então uma batalha no céu: Miguel e seus anjos guerrearam contra o Dragão. O Dragão batalhou, juntamente com seus anjos...”. Essa é a descrição da queda dos anjos junto com Diabo.

Essa narração dos anjos que foram degredados dos céus, foi conhecida provavelmente e relatada no mundo mediterrâneo antigo, em que a literatura dos judeus helenistas passaram a dar novas releituras e interpretações. Daí Satan se torna o inimigo mais perigoso de Deus, colocando-se contra a humanidade, a ponto de seduzi-la para distanciá-la de seu criador.

Tornando-se acusador e aquele que rodeia a humanidade para induzi-la ao pecado. “Sede sóbrios e vigilantes! Eis que o vosso adversário, o diabo, vos rodeia como leão a rugir, procurando a quem devorar” (1 Pd 5,8). Construindo seu próprio reino do mal junto com seus comparsas, Satan possui um inimigo, Deus, e para contradizer seu Reino ataca o ser humano e Cristo. A primeira carta de João introduz que quem peca é do Diabo, visto que desde o princípio o Diabo peca (1 Jo 3,8) e que por causa da inveja dele a morte entrou no mundo (Rm 5,12ss).

O povo de Israel não tendo como representar o mal que os exalava, encontrou um subter-

fúgio numa simples serpente que em Gênesis é considerada o mais astuto dos animais da terra. Por meio da sedução e sagacidade ela deturpa as ordens de Iahweh, designando-o como mentiroso e induzindo Eva à desconfiança e ao pecado. Partindo do relato de Gn 3, o primeiro século de nossa era estabeleceu uma ligação clara entre as crenças isoladas do judaísmo tardio e Satan, incorpora-se na serpente para concretizar sua ação maligna de separar o ser humano de Deus. Assim a serpente passou a ser um agente pessoal do mal que a Escritura mais tarde identifica como Satanás (MITCH; HAHN, 2015, p.41).

A queda da humanidade foi originada pelo Diabo, possuindo e manipulando a serpente em que encontramos pela primeira vez nos textos apócrifos do século I d.C, procedentes dos centros impregnados pelas ideias cristãs. O livro apócrifo “A vida de Adão e Eva”, descreve meticolosamente a função exercida por Satan na origem do pecado.

Conclusão

Ao questionarmos sobre a existência do mal nos deparamos com certas tendências das religiões ocidentais de atribuir à entidade diabólica uma culpa pelo mal.

O Antigo Testamento relata que Satan é um adversário, quanto ao Novo Testamento é aquele que se opõe ao Reino de Deus em Cristo. Partindo de culturas das civilizações do antigo mediterrâneo que influenciaram o povo de Israel com folclores, lendas, costumes e crenças em outros deuses e da literatura intertestamentária com o mundo greco-romano e a interpretação dos padres do cristianismo dos primeiros séculos, Satan chega a existir.

Sendo um agente do mal, o anjo que se rebelou contra seu criador, culpado pela a origem do pecado e pela morte humana, autor de toda a maldade existente, ele ganha nome próprio, função e essência de ser, o mal personificado que passa a ganhar espaço na sociedade entre as religiões e crenças, surgindo assim até estudos (demonologia) que refletem sobre este ser enigmático. E a cada dia vão crescendo correntes que afirmam sua existência e que outros a negam, fazendo com que mais debates possam surgir sobre esse ser intrigante.

Referências

BAMONTE, Francesco. **Os anjos rebeldes**: o mistério do mal na experiência de um exorcista. Prior Velho-Portugal: Paulinas, 2008.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2013.

BORN, A. Van Den. **Dicionário enciclopédico da bíblia**. Petrópolis-RJ: Editora vozes, 1977.

DUFOUR, Xavier Léon. **Vocabulário de teologia bíblica**. Petrópolis-RJ: Editora vozes, 1977.

KELLY, Henry Ansgar. **Satã: uma biografia**. São Paulo: Globo, 2008.

MITCH, Curtis; HAHN, Scott. **O livro do Gênesis**. São Paulo: Ecclesiae, 2015.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O diabo no imaginário cristão**. São Paulo: Ática, 2002.

SCHIAVO, Luigi. O mal e suas representações simbólicas: O universo mítico e social das figuras de Satanás na Bíblia. In: Apocalíptica e as Origens Cristãs. **Revista semestral de Estudos e pesquisas em religião**, São Bernardo do Campo - SP – UMESP: Editora Metodista, Vol 1, ano XIV, n. 19, p. 73, mar. 2000.

SOUPA, Anne; BOURRAT, Marie-Michèle. **Deve-se acreditar no diabo?** São Paulo: Paulinas, 1998.

TERRA, J. E. Martins. **Existe o diabo?** Respondem os teólogos. São Paulo: Loyola, 1975.

“Terra” e “Saída” – *leitwort* e motivo na análise de gênesis 11:1-9 – proposta narratológica

Vamberto Marinho de Arruda Junior¹

Resumo: Uma *leitwort*, ou palavra-chave, é um motivo verbal recorrente em um texto, ou sequência de textos, usada para dar coerência e chamar atenção para algo importante, nem toda palavra repetida é palavra-chave, mas somente aquelas que transmitem o significado e a mensagem implícita de uma narrativa. Em Gn 11,1-9 (história da torre de Babel) há a recorrência da palavra ארץ (*'eres*) e da expressão ארץ-לבוש (kol-hā'āres), algo que já é visto nos capítulos anteriores e posteriores, bem como um motivo, uma repetição de uma ideia ou algo concreto – “o movimento de saída” que já é visto desde o capítulo 3 do Gênesis e logo no início do capítulo 12, com o chamado para Abraão **sair** da **terra** dele e ir para outra. O capítulo 10 traz a genealogias dos filhos de Noé e informações sobre nações divididas por línguas e espalhadas pela terra (Gn 10,5.32) e em Gn 11,10-32 há novamente a genealogia de Sem com ênfase nos ascendentes diretos de Abraão. Este dado genealógico servem como transição, porém as narrativas estão ligadas de uma forma mais poética e estilística. Sendo assim este trabalho tem como objetivo verificar os elementos unificadores das duas histórias – mundial e do povo de Abraão, bem como descrever a mensagem encontrada em Gn 11,1-9. Para tanto serão utilizados dois recursos da análise da narrativa; recursos esses que fazem parte da técnica da repetição usada pelos narradores hebreus. Conclui-se, como proposta interpretativa, que além do aspecto genealógico claro no fim do capítulo 11, a história da torre e dispersão serve como espécie de “ponte” de transição entre as duas partes do livro do Gênesis trazendo uma mensagem de Soberania divina em relação ao uso e “arrendamento” da terra, bem como um direcionamento da parte de Deus para o estabelecimento dos povos em determinadas localidades.

Palavras-Chave: Leitwort. Motivo. Narratologia. Terra. Saída.

Introdução

O livro de Gênesis contém narrativas que explicam as origens da terra, da humanidade em geral e do povo de Israel em particular, como reitera Levenson (2004, p. 9): “Gênesis é de fato um livro sobre começos - o começo do mundo natural, o começo da cultura humana, e o começo do povo Israel, cuja história ocupa a maior parte deste livro e dominará o resto da Torá”. É um fato conhecido que há unidade verbal por meio da expressão *toledot* (gerações)¹ e seus desdobramentos nas genealogias encontradas em tal livro. Porém, além de tal recurso literário, é

¹ Pós-Graduado em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano, sede Cachoeira-BA. Mestrando em Teologia Bíblica pelo PEPG da Puc-São Paulo; prvambertojr@gmail.com. “Poucos livros da Escritura revelam as linhas de demarcação entre suas unidades individuais tão claramente quanto Gênesis. Isso se deve à presença da fórmula *'elleh tōl'ōdōt*, usada dez vezes ao longo do Gênesis. Em alguns pontos parece preferível traduzir a fórmula “esta é a estória (ou história) de X.” Em outros pontos “estes são os descendentes (ou gerações) de X” parece melhor. A escolha entre estes dois em qualquer ocorrência depende principalmente da natureza do material seguindo a fórmula. Se a fórmula é seguida por uma genealogia, a preferência é pelo último. Se for seguido por narrativa, então a preferência é pelo primeiro”. (HAMILTON, 1990, p. 2).

possível perceber pelo menos (há outros dispositivos, mas o foco deste trabalho está apenas nos expedientes a serem citados) duas técnicas de repetição que ajudam a dar coesão e coerência aos relatos desses três “entes” – terra; humanidade; povo de Israel – a palavra-chave (*leitwort*) “terra”, e o tema de saída. Tais recorrências têm propósitos literários e teológicos, verificar tais implicações é o objetivo desta comunicação.

1. NARRATIVAS BÍBLICAS, SEUS DISPOSITIVOS E MÉTODO DE ANÁLISE

A abordagem literária da Bíblia já é realidade há muito tempo, dentro desse campo há a análise da narrativa ou Narratologia que é foco de autores como Alter (2007); Bar-Efrat (2004); Ryken (2015); Fokkelman (1999); Marguerat, Bourquin (2009); Berlin (1994); Sternberg (1987); Ska (2012) entre outros.

Embora a metodologia tenha passos comuns, há variações entre seus proponentes. De maneira geral, são avaliados os seguintes itens nessa proposta interpretativa: Narrador, personagens, enredo, tempo e espaço. Para cada um destes componentes citados há variedade de abordagens, tanto para sua análise própria como sua interrelação com os demais, por exemplo, na análise do enredo, averigua-se (segundo SKA, 2012, p. 20) primeiro se ele é unificado – onde “todos os episódios são relevantes para a narrativa e influenciam o resultado dos eventos relatados. Cada episódio supõe o que precede e se prepara para o que se segue”; ou episódico – onde “a ordem dos episódios pode ser alterada, o leitor pode pular um episódio sem danos; cada episódio é uma unidade em si e não exige que o conhecimento claro e completo dos episódios anteriores seja compreendido”; depois vem os detalhes do enredo em si, estes variam de acordo com o autor ou com a proposta.²

De acordo com Bar-Efrat (2004), a narrativa é composta por três estratos, sendo o primeiro o da linguagem, das palavras e sentenças que compõem a narrativa.³ Nesse estrato é que se percebe um recurso estilístico chamado “repetição”; a partir dele é que será construída a argumentação desse trabalho a partir de agora.

2 Aqui se vê um destes momentos de pluralidade de métodos para avaliar um elemento da narrativa; o próprio SKA (2012) no capítulo 3 – Enredo (*La intriga*) apresenta um modelo, mas cita outros três, o de W. Labov seguido por Berlin (1994); o modelo semiótico; e o esquema quinário de V. Propp, visto em Marguerat, Bourquin (2009).

3 “Em todas as narrativas, é possível discernir três estratos: 1. o estrato da linguagem - as palavras e sentenças das quais a narrativa é composta; 2. o estrato do que é representado por essas palavras, ou seja, o ‘mundo’ descrito na narrativa: os personagens, eventos e configurações; 3. o estrato de significados, isto é, os conceitos, pontos de vista e valores incorporados na narrativa, que se expressam principalmente pela fala e ações dos personagens, seu destino e o curso geral dos eventos. Cada um dos dois últimos estratos é baseado e determinado pelo anterior. O primeiro estrato é o mais básico, constituindo as palavras a matéria-prima de que a narrativa é feita. O segundo estrato incide a partir do primeiro, e é o que atrai a maior parte da atenção do leitor, compreendendo a história da narrativa, os personagens, suas características e aventuras. O terceiro estrato incide a partir do segundo, e é o mais abstrato; a interpretação é necessária para desprender as ideias e os significados, que geralmente não são expressos direta e abertamente”. (BAR-EFRAT, 2004, p. 197, tradução nossa).

2. REPETIÇÃO

Segundo Baroody (1993, p. 131), “Repetição é o dispositivo literário principal do Pentateuco, na verdade do Antigo Testamento inteiro”. Existem várias formas de repetição⁴, seja de sons, de ideias, de motivos, de palavras chave etc. O interesse aqui está na palavra chave⁵ ou *leitwort* que segundo Alter (2007, p.265) é “o recurso de repetição mais saliente” usado para “enunciar e desenvolver os significados morais, históricos, psicológicos e teológicos da história”, além de “servir de apoio ao desenvolvimento de um tema e para *estabelecer ligações esclarecedoras entre episódios aparentemente díspares*” (ALTER, 2007, p.145, grifo nosso); e no motivo, que segundo Alter (2007, p. 147) é “ a repetição de uma imagem concreta, de uma qualidade sensorial, de uma ação ou objeto ao longo de uma determinada narrativa...”⁶

A partir de agora se verificará o uso da *leitwort* אָרֶשׁ (‘eres) e da expressão אֶרֶץ-לְבָנָה (kol-hā’āreš), bem como do motivo de saída apresentados em Gn 1-11 como sendo vínculos de unidade com o restante do livro.

2.1 *Leitwort*

O vocábulo אָרֶשׁ (‘eres) aparece 2504 vezes na Bíblia Hebraica (BH), e o livro onde mais aparece é Gênesis, com 311 ocorrências.⁷ Disso percebe-se uma importância se não ao termo, pelo menos ao tema. É o quarto substantivo mais usado na BH.⁸ E tem duas acepções principais segundo Hamilton (2008, p. 124): “a) sentido cosmológico ou b) sentido de uma designação territorial específica, principalmente com referência à terra de Israel”.

No capítulo um Deus é apresentando como o criador e modelador da terra, e ainda neste capítulo, após Ele criar o homem, o coloca como administrador da terra e dos animais (Gn 1,26.28); da terra os homens, os animais terrestres, os répteis e as aves se alimentariam através das ervas e das árvores frutíferas (Gn 1,29-30). Aqui Deus é apresentado como o dono e o arrendador da terra ao homem. No capítulos seis a nove, onde aparece a história do dilúvio, Deus viu que o homem corrompeu a terra com sua iniquidade e o Senhor envia o dilúvio. Após o dilúvio, o

4 A esse respeito ver Bar-Efrat (2004); Alter (2007); Fokkelman (1999); e Sternberg (1987).

5 “Uma palavra ou raiz é repetida de forma significativa dentro de um texto ou série de textos. Nem toda palavra ou raiz que é repetida dentro de um texto ou sequência de textos pode ser considerada uma palavra chave. A este respeito, deve-se prestar atenção a três aspectos: 1. com que frequência a palavra é usada na Bíblia; 2. com que frequência a palavra é usada no texto ou série de textos; 3. quão perto as palavras repetidas são no que diz respeito à sua posição no texto. Quanto maior a frequência da palavra na Bíblia, mais densamente ela deve ocorrer (mais frequentemente ou com maior proximidade); e quanto mais raro ele é, menos intensamente ele precisa ocorrer (com menos frequência e a uma distância maior)”. (BAR-EFRAT, 2004, p. 212, tradução nossa).

6 Outra maneira pela qual a narrativa bíblica estabelece relacionamentos é através do uso de repetição e variações nela. [...] Como observado em outros estudos, a repetição não se limita ao ponto de vista, nem mesmo à narrativa. É um dos dispositivos mais extensos da Bíblia, assumindo muitas formas diferentes. Menciono isso novamente para enfatizar que não deve ser confundido com redundância antiga, ou mesmo simplesmente como um dispositivo estético. **É uma chave para a percepção, para a interpretação; chama a atenção para a semelhança de duas coisas ou enunciações, e também pode estar chamando a atenção para suas diferenças.** (BERLIN, 1994, p. 136, tradução e grifo nossos).

7 Pesquisa feita usando o software Logos 8

8 HAMILTON, 2008, p.124.

Senhor Deus fez as águas baixarem, deu pavor do homem a todos os animais, e fez aliança com a terra e seus habitantes de que não destruiria mais a terra com água.

No capítulo 11,1-9 há o relato da unidade linguística mundial e a posterior pluralidade de idiomas por intervenção divina. No v. 1 é dito que toda a terra⁹ tinha uma só língua, o povo contrariamente à ordem de Deus (Gn 1,28) de encher a terra, procurou habitar um só lugar para não se espalharem por toda a terra (11,4);¹⁰ além disso procuraram fazer uma torre cujo topo alcançasse aos céus e dessa forma fariam glorioso o nome deles.

A história está dividida em duas partes: A – humanos e seus projetos orgulhosos (vv.1-4); B – Deus e sua observação, juízo e redirecionamento (vv.5-9).¹¹ Nessa história se percebe que o problema do mal que levou ao dilúvio permanece após o mesmo, e que Deus intervém para amainar a situação, embora nenhuma solução duradoura seja apresentada.¹² O mal está presente em toda a terra (humanidade reunida nos primeiros versos) e Deus age confundindo a linguagem de toda a terra, e dispersando todos os seres humanos por toda superfície (face) da terra.

Interessante que o que eles queriam – ficar em um só lugar da terra e engrandecer o nome – Deus reverte – lhes dá um nome ignominioso – Babel (confusão) e os espalha. Nesse ponto que há uma interseção com a história posterior de Abraão, Deus promete a ele uma terra e engrandecer o nome.¹³ O Controle soberano de Deus sobre a terra – seja por ser o dono, seja por arrendar aos homens – é visto na juntura das duas partes principais de Gênesis (1-11 [história primeva], e 12-50 [história do surgimento do povo de Israel]); Deus é quem concede a terra

9 כָּל-הָאָרֶץ (kol-hā'āreš), embora, possa ter um sentido comum de delimitação – Js 2,24 (toda a terra de Canaã), Jz 6,37 (toda a terra ao redor do novelo de lã deixado por Gideão); tem também um aspecto cosmológico global ligado a Deus, Seu direito de posse e ação em todo o planeta, nesse sentido são vistas as ações divinas em Gn 11:1-9. A atuação de Deus é em toda a Terra, Ele dá o alimento presente em toda a terra para os seres vivos (Gn 1,29), faz provisão e dá instrução a Noé para preservar a vida dos animais para que depois eles povoem toda a terra (Gn 7, 3); faz que dos filhos de Noé se povoe toda a terra (Gn 9,19); dispersa os habitantes do mundo por toda a terra (Gn 11, 8-9); Dele Abraão diz que é “o Juiz de toda a terra”. Deus tem controle sobre as ações de toda a terra, Ele não é uma divindade de uma cidade-estado ou de uma região, mas o Senhor de Toda Terra (Ex 19,5 diz que toda a Terra é de Yahweh) e sobre Ela exerce juízo, abençoa, amaldiçoa, em suma exerce controle soberano, justo e amoroso.

10 “Este episódio não contém os nomes dos indivíduos. Uma expressão-chave, repetida cinco vezes, é ‘toda a terra’, pois toda a raça humana é presumida como pecaminosa.” (SARNA, 1989, p. 81, tradução nossa). “A família do homem se une para construir uma civilização secular que glorifica a realização humana e a força da unidade social e política. A arrogância dessa tentativa ilustra como o pecado corrompeu não apenas indivíduos, mas sociedades inteiras e suas buscas coletivas. Além disso, como mostra o contexto mais amplo de Gênesis, o “nome” cobiçado pelos pecadores em Babel nunca é adquirido; antes, é Abraão e seus descendentes, a quem Deus promete abençoar com um grande “nome” (12: 2). Preparações para isto já haviam sido feitas quando Deus abençoou o ancestral de Abraão Sem, cujo nome em hebraico significa “nome” (9:26) e cujas duas genealogias permanecem imediatamente antes e depois do episódio de Babel (10: 21-31; 11: 10– 26)”. (HAHN; MITCH, 2010, p. 32, tradução nossa).

11 “A narrativa é quase igualmente dividida entre os feitos do homem (vv. 1-4) e as contramedidas de Deus (vv. 5-9). A intervenção súbita de Deus, precisamente no verso do meio, sinaliza uma mudança radical iminente na situação”. (SARNA, 1989, p. 81, tradução nossa). “Todas essas coisas constituem a primeira metade da história. A segunda metade narra a derrota dessas coisas. As mais importantes são diversidade de linguagem, confusão, dispersão da população, abandono do projeto de construção e uma raça humana dividida.” (RYKEN, 2015, p. 21, tradução nossa).

12 “Essa punição enfatiza novamente a soberania de Deus, a determinação de Deus em cumprir o propósito declarado de criação e a natureza misericordiosa de Deus. Em vez de destruir os culpados, o Senhor opta por forçá-los a fazer o que for melhor para eles. Ainda assim, o pecado continua inabalável. Nenhuma solução real a longo prazo para esta ameaça apareceu”. (HOUSE, 1998, p. 70-71, tradução nossa).

13 “A desunião e o exílio humanos não são o desejo final de Deus, no entanto, como mostra o próximo capítulo. Considerando que os construtores de Babel procuraram ‘fazer um nome para [eles] mesmos’ por conta própria, o SENHOR, Ele mesmo, no próximo capítulo, promete fazer de Abraão um ‘nome grande’ (12.2). E considerando que eles temiam estar ‘espalhados por todo o mundo’ (11,4), o SENHOR chama Abrão da Mesopotâmia e promete a ele uma terra própria (12,1 e 7). Enquanto os construtores de Babel são amaldiçoados com a incapacidade de compreender uns aos outros (11.7, 9), o SENHOR abençoa não somente a Abrão, mas a todos os que o abençoam (12.2-3)”. (LEVENSON, 2004, p.29, nota sobre os versos 8 e 9 de Gênesis 11, tradução nossa).

e orienta quanto ao seu propósito, cabe ao homem se alegrar com sua parte e cumprir com os bons propósitos do criador.¹⁴

2.2 Motivo

Logo após o pecado de Adão e Eva eles foram expulsos do jardim, ordenados a saírem, o próprio Deus fez com que saíssem e fossem habitar fora (Gn 3,23-24); no capítulo quatro de Gênesis Caim, após matar seu irmão, é ordenado a sair e ser fugitivo e errante sobre a terra (Gn 4,12-16); Na história de Noé, Deus ordena que ele, familiares e os animais ora entrem (Gn 7,1-3) ora saiam da arca (Gn 8,16-17); na história da torre de Babel, Deus faz que os homens se espalhem sobre a terra saindo do lugar que eles escolheram para ser o centro de domínio mundial (Gn 11,1-9); Deus chama Abrão para sair de sua terra e ir para uma outra que o Senhor lhe mostraria (Gn 12,1-5); Deus envia mensageiros para destruir Sodoma e Gomorra (Gn 19,13); Deus envia (faz sair para) José para o Egito (Gn 45, 5.7-8) para preservar a semente de Abraão. Há movimentos de saída no Gênesis; o que interessa para este estudo é a saída ordenada/provocada pelo Senhor, que acontece tanto nos relatos primevos (capítulos 1-11), quanto nas histórias da gênese do povo de Israel.

Há gradações nesses relatos que são demonstradas na tabela abaixo:

	PRIMEVOS		ISRAEL
Punição	Adão e Eva	Direcionamento	Abraão
	Caim	Punição	Sodoma e Gomorra
Direcionamento	Noé	Direcionamento	José
Punição	Torre		

Tanto nos relatos mundiais quanto nos da fundação dos israelitas, as punições são causadas pela desobediência humana e os direcionamentos partem da graça de Deus, sem o mérito humano.

O relato do espalhamento das nações em Gn 11,1-9 serve como ponte entre as duas gêneses (mundial e abraâmica) tanto por sua ênfase na soberania divina (Dono da Terra, dotador de nome, arrendador) fixada pelo uso repetido do termo נָחַץ, quanto por seu motivo de saída, ambos encontrados em todo o livro.

Conclusão

Como visto, a narrativa da torre de Babel traz elos de união que perpassam tanto a histó-

14 “[...] um problema teológico central em Gênesis 1–11 é sua relação literária e teológica com a mensagem do restante do Pentateuco. É amplamente reconhecido que o tema central de todo o Pentateuco, excluindo Gênesis 1-11, é a ‘Promessa da Terra’ aos Pais. Como, então, Gênesis 1–11 se relaciona com esse tema? [...] há boas razões para ver Gênesis 1–11 como também parte integrante do Pentateuco como um todo. Se esses capítulos são planejados como uma prévia do próprio futuro escatológico de Israel, então podemos esperar que o tema “Promessa da Terra” desempenhe um papel importante também nesses primeiros capítulos do Pentateuco. (SAILHAMER, 2000, p. 106, tradução nossa).

ria do começo do mundo, quanto a do começo do povo escolhido por Deus, elementos realçados pelas técnicas de repetição narrativa – *leitwort* e motivo. Tais artifícios literários enfatizam a soberania divina em relação à Terra e o comissionamento dado por Ele para possuir determinada localidade, no caso de Abraão e descendência – a terra de Canaã. Deus envia alguém ou um povo para algum lugar tanto por causa de desobediência como por direcionamento para bênção e preservação, sendo o primeiro fruto da desobediência e o segundo, resultado da graça divina.

REFERÊNCIAS

ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

BAR-EFRAT, Shimeon. **Narrative art in the Bible**. London; New York: T & T Clark International, 2004.

BAROODY, Wilson G.; GENTRUP, William F. Exodus, Leviticus, Numbers and Deuteronomy. In: RYKEN, Leland; LONGMAN III, Tremper. (eds.). **A complete literary guide to the Bible**. Grand Rapids: Zondervan, 1993, p. 121-136.

BERLIN, Adele. **Poetics and Interpretation of Biblical Narrative**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994. (Bible and Literature Series, vol. 9).

FOKKELMAN, Jan P. **Reading biblical narrative: an introductory guide**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999. (Edição do Kindle).

HAHN, Scott; MITCH, Curtis. **Genesis: with introduction, commentary, and notes**. San Francisco: Ignatius Press, 2010. (The Ignatius Catholic Study Bible; ed. Revised Standard Version e Second Catholic Edition).

HAMILTON, Victor P. **The Book of Genesis: Chapters 1–17**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990. (The New International Commentary on the Old Testament).

HAMILTON, Victor P. אֶרֶץ ('erets). In: HARRIS, Laird R., ARCHER Jr., Gleason L., WALTKE, Bruce K. (Org.). **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2008, 124-126.

HOUSE, Paul R. **Old Testament theology**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1998.

RYKEN, Leland. **How Bible Stories Work: A Guided Study of Biblical Narrative, Reading the Bible as Literature**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2015.

LEVENSON, Jon D. Genesis introduction and annotations. In: BERLIN, Adele; BRETTLER, Marc Zvi (Ed.). **The Jewish study Bible**. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 8-101

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

SAILHAMER, John. Creation, Genesis 1–11, and the Canon. In: EVANS, Craig A. **Bulletin for Bib-**

lical Research. Winona Lake: Eisenbrauns, Institute for Biblical Research, Vol. 10 (2000): 1. Vol. 10, 2000, p. 89-106.

SARNA, Nahum M. **Genesis.** Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989. (The JPS Torah Commentary).

SKA, Jean Louis. **Nuestros padres nos contaron:** introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2012. (Cuadernos Bíblicos 155).

STERNBERG, Meir. **The Poetics of Biblical Narrative:** ideological literature and the drama of reading. Bloomington: Indiana University Press, 1987. (Indiana Studies in Biblical Literature - Edição do Kindle).

GT 4 - Filosofia da Religião



Coordenadores:

Prof. Dr. Walter Salles - PUC Campinas

Prof. Davison Schaeffer de Oliveira

O GT de Filosofia da Religião da SOTER vincula-se aos interesses da pesquisa no campo de conhecimento que pretende desenvolver uma investigação de natureza filosófica sobre as questões relativas ao fenômeno religioso. Serão aceitos trabalhos de docentes de ensino superior (mestres e doutores) e de estudantes de pós-graduação stricto sensu, da área de Filosofia, Teologia e Ciências da Religião. As comunicações deverão abordar temas referentes a um dos seguintes subgrupos temáticos, claramente identificados no envido das propostas: a) filosofia da religião e o problema de Deus, ou, b) pressupostos filosófico-conceituais da relação entre religião e contemporaneidade.



A concepção de religião como virtude na filosofia da Baixa Idade Média

Moacir Ferreira Filho¹

Resumo: O presente estudo pretende fazer uma abordagem do conceito de religião enquanto virtude no século XIII a partir de São Tomás de Aquino e seu possível diálogo com as ciências da religião no século XXI. A construção desta pesquisa é feita se utilizando do mesmo percurso epistemológico que o Doutor Angélico: procura-se entender, primeiramente, o que são hábitos e após esses atos que pertencem aos indivíduos por repetição, distinguir uma virtude (bom hábito) de um vício (mau hábito). Com foco nas virtudes e não nos vícios, entre elas será destacado a virtude moral (umas das quatro virtudes cardeais) chamada de justiça, pois todo bom hábito que se refere a outrem está relacionado à justiça. Consequentemente, como através dos atos religiosos busca-se dar a Deus o que Lhe convém, São Tomás se utiliza do conceito de religião como sendo uma parte potencial (virtude anexa) da justiça. Verifica-se que o medieval não trata de religião do ponto de vista nem institucional, nem sentimental, mas atrela esse termo às virtudes. Pretende-se também demonstrar, brevemente, como o termo religião foi constatado nos primórdios, e como é usado no século XXI. O método utilizado será o hipotético-dedutivo. A partir de tudo que for constatado, estabelecer diálogos e comparações com o que fora postulado pelo Doutor Angélico também a partir da ética que emana do conceito de religião, ética esta que também está correlacionada com o comportamento humano diante da natureza que é tema central deste congresso. Espera-se que esse estudo leve a ampliação da visão acerca dos estudos medievais e sirva de apoio para futuros estudos em São Tomás de Aquino.

PALAVRAS-CHAVE: Hábitos, Virtudes, Justiça, Religião.

INTRODUÇÃO

O tema foi escolhido a partir da observação de que pouco se fala sobre os medievais e suas contribuições para os dias hoje. Por vezes, são tidos como ultrapassados ou irrelevantes para as ciências contemporâneas. Nisto surge o questionamento: *será que de fato, nem mesmo Tomás de Aquino, poderia contribuir de maneira universal para a discussão sobre religião dos dias atuais?* Podemos dizer que sim como será explicitado adiante. A importância acadêmica desta pesquisa é justamente resgatar os estudos medievais que podem ter sido esquecidos pela academia e contribuir com o avanço da área das ciências da religião na tentativa de traçar um diálogo dos autores clássicos com os contemporâneos. A pesquisa poderá ser aplicada a sociedade como um outro parâmetro de observação dos fenômenos religiosos e da conduta ética das pessoas a partir do ponto de vista das virtudes.

O objetivo geral desta pesquisa consiste em trazer São Tomás de Aquino para a discussão atual das Ciências da Religião. Em se tratando de objetivos específicos busca-se definir, a partir

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). E-mail: moacir-ff@hotmail.com.

dos vários autores que serão postos em discussão, o que é considerado religião no século XIII.

1. HÁBITOS, VIRTUDES E JUSTIÇA: RELIGIÃO EM TOMÁS DE AQUINO

Para a construção e compreensão do conceito de religião no século XIII com São Tomás de Aquino, fundou-se o alicerce no tratado sobre as virtudes que se iniciavam nos hábitos (tópico 1), depois passou-se às distinções das virtudes entre si, foi abordado sobre a virtude da justiça, suas espécies, suas partes integrantes bem como suas partes potencias (tópico 2). Entre tais partes potenciais da justiça que são chamadas também de virtudes anexas, encontra-se a religião.

Este estudo pretende abordar o conceito de religião principalmente do ponto de vista tomista, e também, guardadas as devidas proporções, não desprezando toda a modificação do olhar das ciências sobre a religião ao longo da idade moderna e do iluminismo, analisar brevemente o que este termo conota para as ciências das religiões no século XXI de acordo com o contexto em que é citado, isto é, se se trata de religião enquanto uma virtude, enquanto sinônimo de instituição religiosa ou enquanto um sentimento universal humano que busca o sentido existencial da vida.

Como abordado outrora, a religião foi classificada como uma parte potencial ou virtude anexa à justiça. Oliveira (2014) descreve que ao fazer da religião uma parte potencial, o Doutor Angélico não faz dela uma virtude secundária, mas considera que em seu objetivo de ordenar toda vida moral em torno das quatro virtudes cardeais, ele destaca o que cada uma delas, concebida em sua noção essencial, contém de específico. Deste modo, a justiça comporta uma exigência de igualdade que a religião não saberia manter nas relações entre o ente humano e Deus, ou seja, através da justiça em si, é possível dar a cada um o que lhe é devido em se tratando da relação entre duas ou mais pessoas humanas, entretanto em se tratando da relação entre a pessoa humana e a divina, a justiça não dá conta de atingir a igualdade, e por isso recorre-se à virtude anexa chamada de religião.

Segundo o que fora discorrido até então e concordando com Nascimento (2008), a religião, para São Tomás de Aquino é uma virtude, ou seja, é uma habilitação que torna bom seu agente e a ação realizada por ele. De acordo com os estudos sobre a virtude destacados, ela é uma qualificação permanente que habilita o agente a praticar bem determinados atos, com prazer e facilidade. Nascimento (2008) também observa a localização do estudo sobre a religião na Suma Teológica. O autor escreve que ao se tratar sobre justiça, o Aquinense não tratou somente dela no sentido estrito (justiça distributiva, comutativa e legal), mas tratou abrangentemente do que se refere ao que é justo, correto e direito nas relações humanas, isto é, nas relações com outrem. Deste estudo vão se consolidar as virtudes de veneração e as virtudes sociais. As virtudes

de veneração colocam o agente frente a seus superiores: Deus, pais e autoridade. As virtudes sociais consistem no refinamento do comportamento moral, seja para sua integridade ou para sua maximização.

Quando definida como uma virtude especial, São Tomás de Aquino (2014) reforça a premissa de que toda a virtude tem por objeto o bem, ora o objeto da religião também é o bem e isso consiste em dar a natureza divina a devida honra em decorrência de sua singular excelência. Deste modo, assim como há diferentes modos de honrar as pessoas de acordo com o grau de excelência, bem como os pais, um rei e os demais, em se tratando de Deus, por ser singularmente excelente, faz-se necessária uma virtude especial ordenada a ele.²

Nas virtudes de veneração há que considerar dois aspectos. De um lado, a superioridade daquele a quem a virtude se refere: a transcendência divina, a paternidade dos pais e a autoridade dos superiores. Considera-se, assim, a Deus como princípio de ser e governo de todas as coisas, aos pais como princípio de vida e orientação, aos superiores como princípios de direção. (NASCIMENTO, 2008. p. 86)

Em se tratando da veneração aos pais, Ameal (1961) ensina que a sociedade inicial³ é a sociedade familiar caracterizada pelo Aquinense como a comunidade estabelecida pela natureza em vista da existência cotidiana cuja origem reside na união do homem e da mulher para o prolongamento da espécie e as suas grandes razões da existência, bem como proporcionar a educação aos filhos, assistência recíproca dos pais e a conservação do lar, são por esses motivos que há certa veneração aos superiores da sociedade familiar, como no caso os pais. Contudo, é válido dizer que a família é apenas uma parte da sociedade civil.

Não basta a sociedade familiar às exigências complexas da vida humana (...). Daí a constituição de outro organismo mais vasto, a sociedade civil, agregado de famílias, em que já se encontra uma diferenciação de funções e de poderes. Sobre este organismo, é ainda mais imprescindível a existência duma autoridade firme, apta a conduzi-lo ao seu fim⁴. (AMEAL, 1961.p. 456)

É interessante notar que Tomás de Aquino não classifica a religião como uma virtude teológica, mas moral, e, anexa à justiça. Oliveira (2014) ensina que isso ocorre por conta da

2 "No primeiro caso teremos as chamadas virtudes de veneração e no segundo as virtudes sociais. O primeiro grupo de virtudes coloca o agente face a seus superiores: Deus, pais e autoridades. O segundo grupo constitui uma espécie de refinamento do comportamento moral, seja para sua perfeita integridade, seja para sua maximização. São, como dissemos, as chamadas virtudes sociais, tais como a gratidão, a reivindicação, a veracidade, a cordialidade, a liberalidade e a equidade, forma eminente da justiça". (NASCIMENTO, 2008. p. 86)

3 Para Ameal, sociedade inicial é aquela que a natureza apresenta ao ente antes de qualquer outra. (p. 454)

4 O bem comum.

diferença do objeto destes dois grupos de virtudes. A religião não tem Deus em si mesmo diretamente como objeto, mas sim o culto prestado a Deus pelo ente humano. Para se compreender melhor, faz-se necessário distinguir as virtudes teologais das virtudes morais. No artigo 5 da questão 81 da segunda seção da segunda parte da Suma de Teologia, Aquino (2014) questiona se a religião é uma virtude teológica, e como sabemos, ele responde que não. Ela é uma virtude moral, pois para ser uma virtude teologal, ela deve ter Deus como objeto e não é o caso da religião, pois Deus é o fim da religião e não seu objeto, em outras palavras, a religião ordena para Deus não como objeto, mas como fim. Neste caso, é necessário distinguir *fim* e *objeto*:

- FIM: Aquilo em vista do qual uma coisa é feita. O fim tem razão de causa e se encontra no princípio de todo o processo causal. (...);
- OBJETO: O que é diretamente alcançado por uma potência e que a determina (...) (GARDEIL, 2013. pp. 528/533).

A partir disto, fica mais claro o porquê a religião é anexada à virtude moral da justiça e não a uma virtude teologal. A diferença fundamental está em seus objetos. O objeto da justiça (virtude moral) é outrem, ou seja, quando se faz um ato de justiça o outro é diretamente alcançado de acordo com a definição exposta acima. Por outro lado, o objeto das virtudes teologais, como visto no capítulo 1, é somente Deus. Deste modo, a natureza divina a quem se presta o culto e honra não é diretamente alcançada pela religião, embora a religião esteja em vista dela, mas as virtudes teologais alcançam a Deus diretamente coisa que as virtudes morais não conseguem alcançar. Por esse motivo então a religião está anexada numa virtude moral e não nas teologais.

Entretanto ainda é necessário esclarecer o que seria uma virtude anexa. O Doutor Angélico esclarece que as virtudes anexas são virtudes vinculadas a uma outra por uma espécie de afinidade seguindo os seguintes critérios: 1) devem ter algo em comum com a principal (neste caso a religião deve ter algo em comum com a justiça); 2) que lhes falte algo da virtude principal na sua perfeita natureza, isto é, que não se contemple todas as características da justiça no exercício da religião, pois se assim fosse, não seria necessária uma virtude anexa.

Como a justiça é uma virtude que se refere ao outro, conforme foi dito acima, todas as virtudes referentes ao outro poderão ser anexadas à justiça por esse motivo. É da essência da justiça dar ao outro aquilo que lhe é devido (...) Há virtudes que consistem em dar ao outro o que lhe é devido, mas não o fazem em igualdade. Não se retribui em igualdade, em primeiro lugar, porque aquilo que se dá a Deus é devido, mas que não pode ser igual ao que se recebeu de Deus a ponto de retribuir tanto quanto deve (...). (ST II - II q. 80. Artigo único)

Oliveira (2014) comenta que a compreensão da religião enquanto virtude moral, tendo um objeto determinado, mas exercendo uma influência geral sobre todo o agir humano, faz

dela uma virtude-eixo, isto é, capaz de modelar o ente humano como um todo. Tal consideração abrange atividades interiores e exteriores que serão tratadas mais adiante sobre os atos da religião. O comentador menciona que a virtude da religião atinge o ente humano a partir do que ele tem de mais profundo, isto é, sua vontade e sua razão.

A religião ocupa assim a parte mais ampla e central no domínio da justiça, da qual é uma virtude anexa, e sua realização mais eminente. (OLIVEIRA, 2014 *In*: ST VI, 2014. p. 280).

Afirma-se com Nascimento (2008) que o tratamento que São Tomás de Aquino dá a religião é um bom exemplo de seu modo geral de proceder e talvez mesmo seja possível tomá-lo como um exemplo acabado do procedimento dos teólogos universitários do século XIII. O escolástico lida com um material diverso dominando-o com maestria graças aos instrumentos conceituais a que recorre: a definição aristotélica de virtude, a concepção do ente humano, igualmente de inspiração aristotélica, mas também sugestões de Cícero, Agostinho e Isidoro, sobretudo os quadros neoplatônicos de Dionísio no que se refere à transcendência divina e à concepção hierárquica do mundo. Segundo o mesmo autor, Tomás faz teologia cristã, mas cita Étienne Gilson⁵, filósofo do século XX especialista em São Tomás de Aquino, quando defende que o Doutor Angélico não pretende que o cristianismo tenha inventado as quatro virtudes cardeais, isso significa que no seu pensamento, a virtude da religião não diz respeito exclusivamente, nem necessariamente à revelação cristã.

Em sua obra *Religião e luta de classes* (1981), Otto Maduro coloca em questão o termo religião. Segundo o autor, há uma diferença na conotação do termo de acordo com as situações particulares de cada indivíduo quando questionado sobre o vocábulo, pois o termo usual para definir a religião é a palavra latina *religare* que, segundo ele, pode significar o *fiel ligado* a um ser superior, mas também pode-se considerar como raízes da palavra religião os termos *re-legere* que significa *reler* e o *re-eligere* que está ligado ao verbo *escolher*.⁶ É muito interessante notar que, embora o autor não cite em suas obras tampouco em suas referências, já em Tomás de Aquino surge essa problematização quanto a definição etimológica do conceito de religião.

No artigo primeiro da questão 81 da segunda seção da segunda parte da Suma de Teologia, Tomás de Aquino (2014) discorre sobre a religião. Ele fala sobre este tópico em três etapas, mas para o recorte da atual pesquisa somente duas serão suficientes: a religião em si mesma e os atos da religião. Sob o comando dela estão todas as outras virtudes morais, como observa Oliveira (2014), trata-se de uma doutrina sobre o objeto próprio da religião e sua influência universal sobre a existência humana. Dito isso, considerando que a religião tem um caráter de virtude, Tomás atende a definição ética tradicional de Aristóteles e Agostinho que, basicamente, estão

5 GILSON, É. *Linguistique et philosophie*. Paris, J. Vrin, Préface, 1969, p. 9-13. *In*: Nascimento (2008, p. 92).

6 Alguns a deduzem de *re-ligare* (amarrar de novo ou amarrar fortemente; nesse caso religião significaria alguma coisa como fiel e estrita observância de um compromisso a que alguém se haja ligado). Outros a deduzem de *re-legere* (re-ler ou interpretar ao pé da letra – por exemplo, um código). Enfim, há ainda os que deduzem de *re-eligere* (voltar a escolher ou aceitar em definitivo – por exemplo, um caminho de vida). (MADURO, 1981. p. 28).

fundamentadas no bem viver, no agir corretamente e na busca pela felicidade.

Os artigos iniciais desta questão, visam o sentido da noção de religião. O Doutor Angélico ensina que a religião subordina o humano a Deus, ser este a quem ele presta homenagens e culto. Obviamente, Aquino está inserido no contexto do século XIII onde a religião predominante era a Cristã Católica e por isso que em algumas definições vai citar a religião como um ato ao Deus uno e trino assumido pelo catolicismo, entretanto, em nenhum momento dos artigos ele cita a palavra *católico* e nem mesmo *igreja católica*, pois esses fatos já estariam subentendidos. Por outro lado, como dito anteriormente que estamos lidando com a tarefa tomista de uma busca a influência universal da religião em relação a existência humana, adota-se muitas vezes na própria Suma Teológica a definição de religião de Cícero: “*religião é a virtude segundo a qual se oferecem culto e cerimônias à natureza superior que chamam de divina*”. (ST II - II q. 81 a.1).

CONCLUSÃO

Considerando a definição de Cícero e estando nós num cenário pluralista do século XXI, ele nos traz a possibilidade de alargar as margens desta discussão, pois não estamos tratando da religião aplicada somente ao grupo dos católicos do qual Tomás é oriundo, mas em se tratando de uma *natureza superior* a discussão se torna mais abrangente e universal, isto é, não se trata do culto ao Deus cristão, mas à natureza superior, fator comum entre, geralmente, as religiões.

A partir de Isidoro, Tomás defende que religioso é um adjetivo derivado de religião e é defendido por Cícero como aquele que repassa ou relê o que se refere ao culto divino. Assim como hoje não se atribui somente uma raiz etimológica à palavra *religião*, já com Isidoro, Cícero e Agostinho, havia tal discussão sobre significar *reler, reeleger ou religar*.⁷

Maduro (1981), define a religião como uma estrutura de discursos e práticas comuns a um grupo social referentes a algumas forças tidas pelos crentes como anterior e superior ao seu ambiente natural e social frente as quais se presta a uma certa dependência diante das quais se tem um determinado comportamento. Essa definição trazida pelo autor não propõe a essência da religião, mas traz uma definição sociológica do vocábulo. Para São Tomás de Aquino (2014), no sentido de cultuar a natureza divina da qual se tem certa dependência, a religião implica orientação à natureza divina que é considerado um princípio infalível. Nascimento (2008) observa a partir do Doutor Angélico que a Deus se deve honra, culto e sujeição como primeiro princípio da criação e do governo das coisas, por sua sabedoria, vontade e poder de sua bondade.

7 Escreve Isidoro: “Religioso (adjetivo derivado de religião) é definido por Cícero como aquele que repassa e, por assim dizer, relê o que se refere ao culto divino”. Desse modo, religião parece dizer reler aquilo que pertence ao culto divino, porque isto deve ser frequentemente refletido no coração, segundo se lê no livro dos Provérbios (3, 6): “Em todos os teus caminhos, pensa n’Ele”. – Pode o termo religião também ser entendido conforme Agostinho, no sentido de reeleger a Deus, a quem por negligência perdemos”. – Pode ainda ser compreendido como derivado de religar, segundo o mesmo Doutor: “A religião nos religará ao Deus único e onipotente”. (ST II – II q. 81 a.1).

Em síntese, o Doutor Angélico trata a religião como uma virtude, pois para ele, a virtude é o ato que torna bom quem a tem e boa toda a sua obra, nisso é dito que todos os atos bons pertencem a virtude. Concordando com Agostinho⁸, Tomás ensina que um dos atos da religião consiste em prestar a devida honra a alguém, por isso é uma virtude. Entretanto, ela não é tratada como uma virtude absoluta, mas é considerada uma virtude especial como visto anteriormente e ainda uma virtude anexa à justiça.

REFERÊNCIAS

AMEAL, João. São Tomás de Aquino. Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra. Porto: Livraria Tavares Martins, 1961.

GARDEIL, Henri – Dominique. Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia, metafísica. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2013.

GARDEIL, Henri – Dominique. Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: Introdução, Lógica, Cosmologia. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2013

MADURO, Otto. Religião e luta de classes. Petrópolis: Vozes, 1981.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. A religião na Suma de Teologia de São Tomás de Aquino. Projeto História, São Paulo, n.37, p. 85-93, dez. 2008.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Um mestre no ofício: Tomás de Aquino. São Paulo: Paulus, 2014
TOMÁS DE AQUINO, Santo. Suma Teológica VI. São Paulo: Loyola, 2014.

⁸ Acima foi dito que "virtude é o ato que torna bom quem a tem e boa sua obra" Por isso é necessário afirmar que todos os atos bons pertencem à virtude. (...). Ora segundo Agostinho, no livro a Natureza do Bem, pertencem à razão de bem a ordem, o modo e a espécie. Logo, como pertence à religião prestar a devida honra a alguém, isto é, a Deus, torna-se evidente que a religião é uma virtude. (ST II – II q. 81 a.2).

Angústia e desespero na experiência religiosa: uma análise a partir de kierkegaard

Presley Henrique Martins¹

RESUMO: O presente trabalho tem como proposta abordar os temas da angústia e do desespero a partir da filosofia de Søren Kierkegaard. Ao se opor aos sistemas metafísicos e às teorias que submetem a vida particular do homem a conceitos abstratos, os quais pretendem fornecer uma resposta última à existência do indivíduo, Kierkegaard rompe com o primado da razão como fundamento para responder aos problemas concretos da existência. Nesse sentido, a razão, categoria do universal, é o limite para a compreensão da relação entre o singular e o absoluto; a experiência não pode ser reduzida a conceitos abstratos e o absoluto não se alcança mediante a razão. Portanto, a existência depara-se com a impossibilidade de qualquer certeza e consolo metafísico. Desse modo, Deus, fundamento último da existência, não pode ser conhecido mediante a razão, de modo que o homem está lançado e sozinho no mundo. Doravante, resta para o homem a angústia e o desespero. A partir de suas obras *O conceito de angústia* e *O Desespero humano*, buscamos responder a questão, a saber: qual o significado e as implicações das categorias da angústia e do desespero para a experiência religiosa na existência do indivíduo? Tendo em vista os estádios da vida: o estético, o ético e o religioso, o desespero é o extremo da esfera estética, a doença mortal, da qual não se pode morrer. Nesse sentido, para o cristão, a morte é uma passagem para outra vida, mas não há outra vida para o desesperado, enquanto que a angústia é possibilidade infinita da liberdade. Pretendemos apontar as diferenças entre a angústia e o desespero, e como a angústia apresenta-se como possibilidade para o desesperado. A possibilidade enquanto outro modo de existência: ético-religioso. Trata-se em pensar, diante da desolação da existência provocado pelo desespero e o absurdo – o limite das esferas estética e ética, respectivamente –, não em fuga, mas no enfrentamento do indivíduo entre o ser si-mesmo e o desespero da vida, a relação que estabelece entre os opostos e as contradições, que caracteriza, desta forma, sua experiência religiosa.

Palavras-chaves: Angústia; Desespero; Existência; Razão; Absurdo

Introdução

Considerado por muitos o primeiro representante do existencialismo, Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), nasceu em 5 de maio de 1813, em Copenhague, Dinamarca. Último dos 7 filhos de Ana Kierkegaard e Michael Kierkegaard. na época sua mãe tinha quarenta e dois anos e seu pai cinquenta e seis. O autor de *Temor e tremor* dirá ser filho da velhice, assim como Isaac filho de Abraão (FARAGO, 2011). O grande terremoto que abalou profundamente a vida de Kierkegaard foi descobrir a pessoa frágil de seu pai, um pecador que se afogava em melancolia e álcool e que se casou com a empregada Ana, após o falecimento da primeira esposa.

¹ Mestrando em Ciências da Religião Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas e bolsista pela Modalidade I da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

A primeira experiência com a morte ocorreu quando Kierkegaard tinha apenas 6 anos, pois perdera o quinto irmão. Após três anos, a irmã mais velha Maren Kristine morre, em 1822, aos 25 anos. Em 1832, morre outra irmã, Nicoline, com 33 anos. A partir desse momento, o luto não cessa na vida de Kierkegaard. Em 1833, Niels Andreas, morre aos 24 anos. Um ano após, no dia 30 de julho de 1834, Kierkegaard perde sua mãe, e ainda no mesmo ano, em 29 de dezembro, falece sua irmã predileta, Pétrea (FARAGO, 2011). Perdeu 5 dos 6 irmãos, a vida o fustigara com mortes prematuras; acreditava que também não viveria muito e, dessa maneira, sua existência foi vivida na sombra dessa morte iminente.

Experiência e crítica

Diante de sua experiência de abandono e desolação, Kierkegaard não conseguiu encontrar sentido em nenhuma resposta que se ancorasse em um sistema teórico que fosse suficiente para aquiescer o desespero e a angústia que a existência lhe reservou, desse modo, sua existência foi uma constante busca. Ao se opor aos sistemas metafísicos e às teorias que submetem a vida particular do homem a conceitos abstratos, os quais pretendem fornecer uma resposta última à existência do indivíduo, Kierkegaard rompe com o primado da razão como fundamento de respostas aos problemas concretos da existência, essa postura reflete também na sua relação com a igreja luterana da Dinamarca, que “segundo o modelo da Romana, do outro lado da fronteira doutrinária, erigia-se então como autoridade magistral, Kierkegaard insurgiu contra essa tomada de poder objetivo” (FARAGO, 2011, p. 14).

Sendo crítico dos sistemas metafísicos, Kierkegaard não escreverá, portanto, obras sistematizadas, cujo sentido seja objetivo e imediato. Muitas de suas obras foram escritas sob pseudônimo, eles assumem uma posição, que encontra sempre a incerteza diante de qualquer proposição assumida de início. Cada outro são possibilidades que integram (não anulam) a experiência religiosa a partir do sofrimento particular que cada modo de vida encontra diante da própria existência, desta forma, sua vida foi uma constante busca de salvação, que não se encontra no conforto da esperança, mas na dor que, após dilacerar o indivíduo pela dúvida, faz com que ele encontre a verdade que seja verdade para si, a ideia que, segundo o filósofo, pela qual vale a pena viver e morrer (KIERKEGAARD apud FARAGO, 2011)

Tornar-se cristão: angústia e desespero

É em relação a sua experiência que Kierkegaard pensará o cristianismo através de esferas da existência, a saber: o estético, o ético e o religioso, na perspectiva de uma dimensão impenetrável da existência pelo pensamento, ou seja, o pensamento é incapaz de acompanhar o

movimento do existir. Embora cada pseudônimo parte da perspectiva de uma esfera, o que nos leva considerar que cada obra deve ser lida independente da outra, ou seja, a fé apresentada em *O conceito angústia* é diferente da fé apresentada em *Temor e tremor*, há de se considerar, porém, que o próprio Kierkegaard enfatiza em sua obra *Do ponto de vista explicativo da minha obra como autor*, que sua preocupação é com o tornar-se cristão:

Esta pequena obra propõe-se, pois, dizer o que sou verdadeiramente como autor, que fui e sou um autor religioso, que toda a minha obra de escritor se relaciona com o cristianismo, com o problema do tonar-se cristão, com intenções polêmicas directas e indirectas contra a formidável ilusão que é a cristandade, ou a pretensão de que todos os habitantes de um país são, tais quais, cristãos. (KIERKEGAARD, 2002, p. 24)

É em relação a essa problematização que as categorias da angústia e do desespero serão colocadas em oposição a dogmática posta pela generalidade que abstrai a existência do indivíduo. O tornar-se cristão é, nesse sentido, uma experiência que se realiza no tormento da experiência indivisível e inefável. Diante do contexto do autor, a singularidade do indivíduo era ofuscada pela objetividade dos sistemas e das ciências, que, a partir de então, reduziram a existência aos sistemas de saberes que se estabeleciam. Desse modo, a ordem que se estabelecia, aos poucos se inseriam no campo religioso e, portanto, toda ordem que provinha dessa racionalização sistemática era divinizada:

A divinização da ordem estabelecida, que para Kierkegaard é também fruto de certo hegelianismo, acaba matando a interioridade, a subjetividade, a responsabilidade pessoal. Nas coisas mundanas a ordem estabelecida pode certamente exigir ser superior às exigências particulares do indivíduo, mas não o pode com certeza no campo religioso. (NICOLETTI, 2003, p. 316/317)

Contudo, ao retirar o religioso do campo dos sistemas, a existência se depara com a impossibilidade de qualquer certeza e consolo, pois, Deus, que é o fundamento último da existência, não pode ser conhecido mediante a razão; assim, o homem está lançado na contingência de seu mundo. Doravante, resta para o homem a angústia mediante sua liberdade. Esta liberdade é a possibilidade que acontece através do escândalo:

Mas a possibilidade do escândalo é ao mesmo tempo o que garante a máxima liberdade do homem. Se a escolha da fé é a escolha – humanamente falando – de uma loucura, ela não pode ser condicionada nem pela sociedade, nem pela tradição, nem pelo mundo. A possibilidade do escândalo põe o homem na solidão mais profunda, mas esta coincide para Kierkegaard o máximo de liberdade. (NICOLETTI, 2003, p. 319)

Essa liberdade ocorre somente mediante a interioridade que se opõe ao geral. Para Kierkegaard, Jesus é o escândalo que torna possível a liberdade. O escândalo é a encarnação de Deus no homem, não em um homem de privilégios, mas em um homem pobre, que introduz a eternidade no tempo, aqui já se faz uma crítica a Hegel, pois não há conciliação da eternidade e do tempo em uma síntese, a eternidade e o tempo mantém suas diferenças e o acontecimento da eternidade do tempo ocorre pelo paradoxo. O escândalo também ocorre quando Jesus rompe com a ordem estabelecida pela lei de Moisés ao oferecer a outra face. O escândalo, então, rompe com a regularidade da objetividade externa da lei e possibilita o caminho da interioridade e da subjetividade viva.

Na obra *O desespero humano*, Kierkegaard diz que “o cristão é o único que conhece a doença mortal” (KIERKEGAARD, 1979, p. 30), a doença mortal é o desespero. Sendo o homem uma síntese que é uma relação entre dois termos, a saber: temporal e eterno, finito e infinito, liberdade e necessidade, a relação é o terceiro termo, que estabelece a própria relação. O absoluto é o terceiro termo. Portanto, para que o indivíduo tenha um “eu”, e ter um “eu”, significa construir a própria interioridade, ou seja, se colocar em relação com o absoluto que estabelece a relação. Considerando a dimensão da sua liberdade, aquele que não tem consciência do “eu” e só busca se distrair da própria existência é um desesperado, que morre sem poder morrer, nesse sentido, que não encontra sentido na morte, pois para cristão a morte a salvação dos infortúnios da vida. No extremo da experiência estética em que o indivíduo é determinado pela contingência do seu existir, sem nenhuma orientação, ordem e constância, lançado na busca de prazeres e de novas experiências, o desesperado é aquele que procura ser si mesmo.

Esta idéia de “doença mortal” deve ser tomada num sentido particular. Ao pé da letra significa um mal cujo termo é a morte, e serve então de sinônimo duma doença da qual se morre. Mas não é nesse sentido que se pode designar assim o desespero; porque, para o cristão, a própria morte é uma passagem para a vida. Desse modo, a nenhum mal físico ele considera “doença mortal”. A morte põe termo às doenças, mas só por si não constitui um termo. Mas uma “doença mortal” no sentido estrito quer dizer um mal que termina pela morte, sem que após subsista qualquer coisa. E é isso o desespero. (KIERKEGAARD, 2010, p.30)

A doença mortal é o mal que acomete o homem e nada resta depois dele. Nada resiste a destruição, nesse sentido, não é estar com uma doença terminal e ter a consciência da própria morte, mas é ter consciência que nada subsistirá após a própria morte, ou seja, nada resta do sofrimento, só o desespero. É a mortificação da interioridade, da determinação do indivíduo pelo mundo sem sentido.

É importante ressaltar que as categorias da angústia e do desespero não se apresentam como conceitos teológicos revelados, portanto, o que interessa a Kierkegaard não é o acontecimento histórico, por exemplo, da criação de adão, mas que o singular é engendrado

pela concepção do homem em geral, assim é o sentido qualitativo conceitual, pelo qual acontece o reconhecimento do indivíduo enquanto indivíduo

Já angústia se caracteriza pela possibilidade diante da liberdade, há sempre incerteza ou o nada que possibilita a própria possibilidade. Por isso, o que resta é sempre possibilidade. Diante das escolhas que se apresentam na vida, a angústia anuncia a liberdade para escolher.

A realidade do espírito se mostra continuamente como uma figura que coloca em tentação a sua possibilidade, mas assim que ele tenta alcançá-la, ela se dissipa; esta é um nada que só pode se angustiar. Não há nada mais a fazer, porque ela apenas se mostra. A angústia é a realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade. (KIERKEGAARD, 2017 p. 130)

Kierkegaard expressa a provação de Adão para explicar o fenômeno da angústia. Adão é avisado por Deus para não comer da árvore do fruto proibido. Mas, quando é avisado, Adão não possui o discernimento daquilo que é bom e mal, por isso, diante de sua inocência, ele comete o pecado original. É na inocência que reside a angústia, porque não há um conhecimento a priori entre o bem e o mal, mas há a possibilidade, a liberdade:

Quando, pois, se admite que a proibição desperta o desejo, obtém-se ao invés da ignorância um saber, pois nesse caso Adão deve ter tido um saber acerca da liberdade, uma vez que o prazer consistia em usá-la. Esta explicação é, portanto, a posteriori. A proibição o angustia porque desperta nele a possibilidade da liberdade. O que tinha passado despercebido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduziu nele mesmo, e aqui de novo um nada: a angustiante possibilidade ser-capaz-de. (KIERKEGAARD, 2017, p.48)

A liberdade se anuncia na proibição como um nada que o angustia. Ter que escolher é também não escolher. Quando não conhece previamente aquilo que se escolhe, se é ignorante, pois há inocência, e nessa inocência ignorante, nasce a angústia. Desse modo, a liberdade está na síntese humana, que acompanha o homem na temporalidade e na possibilidade de suas escolhas. Portanto, a angústia é a possibilidade que não condena a vida ao desespero, são constitutivos da experiência religiosa, possibilitando, então, a esfera ética e religiosa.

A estádio religioso surge quando Abraão (*Temor e tremor*), e Jó (*A repetição*) são aflingidos ou ameaçados por grande perda. O primeiro está prestes a perder seu filho - por sua própria mão. O segundo perdeu sua riqueza, filhos, saúde e até mesmo seus amigos - por nenhuma razão que seja compreensível.. Essas obras tematizam uma perda inexplicável e a necessidade de recuperar uma perspectiva perdida. Tanto Abraão quanto Jó, ao serem provados, realizam o salto para o estádio religioso.

Conclusão

A relação dialética entre a temporalidade e a eternidade, o finito e o infinito, a liberdade e a necessidade, onde não há conciliação dos contrários, proporciona uma nova perspectiva sobre o peso da lembrança e do passado, pois, com a introdução da eternidade no tempo, o passado não fecha em seu acontecimento, mas está a acontecer a cada momento, cujo acontecimento é somente possibilidade. E por assim ser, não se retira um sentido absoluto da possibilidade, pois esta sempre retorna para que o indivíduo tenha outra vez a possibilidade. É por essa via que a angustia forma no homem a necessidade de sempre escolher e repetir.

Cada geração terá que começar de novo, nesse sentido, cada geração deve buscar sentido na sua própria experiência, pois cada indivíduo está sujeito às condições singulares de existência, de tal modo que não se evita para si, aquilo que necessariamente deve-se enfrentar. Desse modo, a religião sempre será reapropriada de diferentes formas, pois o que está em jogo é o tornar-se, o tornar-se na prova, prova que sempre transcende a razão na experiência que ocorre através da transcendência, que significa passar pelo próprio sofrimento ao invés de fugir dessa condição finita, é o retorno à imanência, para esta vida de constante paroxismo, pois o mundo atravessado pela efemeridade e destituído de seu valor dogmático, pode recomeçar no espírito.

Referências

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

KIERKEGAARD, Soren. **A Repetição**. Lisboa: Relógio D'Água, 2009b.

KIERKEGAARD, Søren. **Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. XIV, 279 p. (Os pensadores)

KIERKEGAARD, Søren. **O conceito de angústia**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

KIERKEGAARD, Søren. **Ponto de vista explicativo da minha obra de escritor: uma comunicação directa, relatório à história (1848) seguido de Dois pequenos tratados ético-religiosos (1849)**. Lisboa: Edições 70, 2002.

KIERKEGAARD, Søren. **Temor e tremor**. Lisboa: Relógio D'Água, 2009a.

REYNOLDS, Jack. **Existencialismo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

NICOLETTI, Michele. O Cristo: mediador, paradoxo e modelo. In: ZUCAL, Silvano (Org.). **Cristo na Filosofia Contemporânea: de Kant a Nietzsche**. São Paulo, SP: Paulus, 2003.

ZUCAL, Silvano. **Cristo na Filosofia Contemporânea: de Kant a Nietzsche**. São Paulo, SP: Paulus, 2003.

Considerações acerca do argumento da moral inserto na obra *milagres* de C.S. Lewis

Thaís Cunha Cavalcanti Ferreira Cordeiro¹

RESUMO: Na obra *Milagres*, C.S. Lewis desenvolve um trabalho analítico conducente à apreciação da possibilidade de justificação racional da existência do evento “milagre”. Ao fazê-lo, o autor toma o argumento da razão como primeiro a ser desenvolvido e como alicerce para o argumento relativo à moralidade humana. Ao caminhar em sentido aos “milagres”, Lewis identifica para a admissibilidade destes uma *conditio sine qua non*: a existência de uma Razão autoexistente e originadora de todas as demais razões, qual seja, Deus. Diante disso, o argumento da moral, bem como o da razão, segundo o próprio autor suscita, não constituem exemplos de milagres senão indícios do sobrenatural, não com vistas à demonstração de que a Natureza jamais foi invadida, mas a fim de reflexionar quanto à existência de um possível invasor. A presente comunicação tem por objeto a apresentação dos resultados de pesquisa quanto ao argumento da moral trazido por C.S. Lewis no tocante à existência de Deus, o qual se vale da filosofia analítica para desenvolvê-lo. Lewis, filiando-se ao pensamento de que os julgamentos morais são produtos da razão, pondera que o valor da moralidade humana só encontra legitimidade factual se oriunda de alguma sabedoria moral absoluta, racional e autoexistente. Destarte, traçaremos considerações acerca do Sentimentalismo Moral em Francis Hutcheson e Shaftesbury, que, em linhas gerais, dispunham que a moral provém propriamente do sentimento humano interno, o qual teria sido plantado por Deus a fim de que o homem pudesse identificar o que é moralmente correto, o que assinala a convergência com o argumento de Lewis no tocante à fonte primária da Moral. Ademais, serão tratadas as ideias presentes no Racionalismo Moral, especialmente em Ralph Cudworth, que considera a existência de uma moralidade imutável intrínseca à própria natureza das coisas, a qual pode ser compreendida racionalmente, bem como a sua afinidade com a ideia de Razão enquanto “abrangedora da Moral” empreendida por Lewis.

Palavras-chave: Moral; Moralidade; *Milagres*; Existência de Deus.

Introdução

Após tratar brevemente, no capítulo inaugural da obra *Milagres*, acerca do propósito do referido livro, C.S Lewis começa o segundo capítulo discorrendo sobre os significados adotados para as palavras “milagre” e “natureza”, e, neste último caso, a respeito das particularidades apresentadas nos conceitos adotados por Naturalistas e Sobrenaturalistas.

Lewis afirma ter elegido a palavra *Milagre* para apontar “a intervenção de um poder sobrenatural na Natureza” (LEWIS, 2016, p.15) e acrescenta que se não houver algo além do que se

1 Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Sergipe. Bolsista CAPES. E-mail: thaiscavalcantif@hotmail.com. Este trabalho teve o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/FAPITEC).

tem por Natureza, ao qual possamos chamar sobrenatural, não podem existir milagres.

Neste toar, Lewis elenca duas categorias: *Naturalistas* e *Sobrenaturalistas*, aqueles que acreditam que não existe nada além da Natureza e aqueles que creem na existência de algo mais além da Natureza, respectivamente. Entretanto, a partir destes conceitos acerca das duas categorias, o autor prontamente suscita a dificuldade ocasionada por uma incompatibilidade conceitual entre estas no tocante ao próprio conceito de Natural e Sobrenatural, uma vez que para o Sobrenaturalista há espaço para a conceituação a respeito do que é Natural e do que é Sobrenatural, enquanto que para o Naturalista a palavra Sobrenatural deixa um vazio em termos factuais uma vez que a palavra Natureza ocupa todo o espaço disponível².

Após delinear ponderações lógicas acerca do assunto, Lewis resume tudo o que concerne à conceituação de Naturalista e Sobrenaturalista nas seguintes palavras:

O Naturalista acredita que um grande processo de “formação” existe “por conta própria” no espaço e no tempo e que não existe nada além disso. O que chamamos coisas e acontecimentos específicos são apenas partes nas quais analisamos o grande processo ou formas assumidas por esse processo em determinados momentos e locais no espaço. A essa realidade única e total ele chama Natureza. O Sobrenaturalista acredita que uma Coisa existe por conta própria e produziu a estrutura do espaço, do tempo e da progressão de acontecimentos sistematicamente interligados que os preenche. Ele chama Natureza a essa estrutura e esse preenchimento. Ela pode ou não ser a única realidade que a Coisa Inicial produziu. É possível que haja outros sistemas além daquele a que chamamos Natureza. (LEWIS, 2006, p.21)

Argumento basilar: Razão.

Em *Milagres*, Lewis objetiva a justificação racional da existência do evento “milagre”, não simplesmente afirmando a sua irreduzível existência, senão ponderando acerca da possibilidade de sua ocorrência. Para tanto, o autor começa a sua argumentação com o argumento da Razão.

Já com os conceitos de Natureza e Sobrenatureza definidos, ele afirma que a Razão não é um elemento constitutivo da Natureza, apesar de associar-se a ela. Isto é dizer, o elemento Razão é distinto e independente do elemento Natureza, o que não impede a manutenção de uma interação entre ambos. Neste sentido, o autor ilustra tal suposição como a relação de uma máquina, na qual a Razão seria a compreensão acerca desta bem como do seu funcionamento, enquanto que a Natureza seria o corpo físico da máquina constituído por suas peças. Destarte, apesar da compreensão acerca da máquina achar-se claramente relacionada a ela, tal compreensão não faz

² “Pelo simples fato de o Naturalista pensar que não existe nada além da Natureza, a palavra *Natureza* representa para ele simplesmente “tudo”, “o espetáculo completo” ou “o que quer que exista”. Se é isso que entendemos por Natureza, então, de fato, nada mais existe.” (LEWIS, 2016, p.16)

parte desta como as suas peças o fazem de forma tal à constituírem. Assim, é como se a Razão estivesse fora do elemento Natureza e sobre este pudesse obter conclusões, entendimento.

Em complementação argumentativa, Lewis acrescenta que a distinção a ser considerada não é entre “mente” e “matéria”, muito menos ente “alma” e “corpo”, mas entre Razão e Natureza e, neste sentido, pontua que a Razão, ou os pensamentos racionais, nos capacitam a mudar o curso da Natureza, exemplificando como mudança da Natureza física quando fazemos uso da matemática para construir pontes e como mudança da Natureza psicológica quando aplicamos argumentos para modificar as próprias emoções.

Assim, Lewis, acerca da validade do pensamento afirma que:

[...] a Natureza é absolutamente incapaz de produzir um pensamento racional, não no sentido de jamais modificar nosso modo de pensar, mas pelo fato de que no momento em que o faz deixa (pelo mesmo motivo) de ser racional. Porque, como já vimos, uma linha de pensamento perde toda a sua racionalidade no momento em que se apresenta como resultado de causas não racionais. Quando a Natureza, por assim dizer, se aventura em coisas que dizem respeito a conceitos racionais, ela só consegue se destruí-los. Essa é a situação característica na fronteira. A Natureza só pode invadir a razão para matar, mas a razão pode penetrar o território da Natureza para fazer prisioneiros e mesmo colonizar. (LEWIS, 2006, p.46)

Destarte, é de se concluir que os pensamentos racionais podem analisar e compreender a Natureza e, diante disto, planejar e empenhar modificações nesta, interferindo diretamente no seu curso de forma a desviá-lo ou mesmo interrompê-lo e gerar algo novo, enquanto que a intervenção da Natureza na Razão interrompe o processo de pensamentos racionais. Outrossim, Lewis conclui que tal relação entre Natureza e Razão é assimétrica³.

Segundo Lewis, o fato do pensamento racional independe da Natureza não quer dizer que ele exista absolutamente por si mesmo, posto que ele poderia depender de uma outra coisa. Visto que “não é a dependência em si, mas a dependência em relação ao irracional que enfraquece a credibilidade do pensamento” (LEWIS, 2006, p.49).

Assim, mesmo que a Razão individual de cada indivíduo possa depender de uma outra que a antecedeu e assim por diante, em dado momento, obrigatoriamente, se chegará a uma Razão existente absolutamente por si mesma e a questão à qual se chega é à de que Razão seria esta.

Lewis relembra que ao falar-se em existência “por si mesma” tal conceito no Naturalis-
3ª A ligação entre irmãos é uma relação simétrica, porque se A é irmão de B, então B é irmão de A. A relação entre pai e filho é assimétrica, porque se A é pai de B, B não é pai de A. A relação entre Razão e Natureza é dessa ordem, visto que a Razão não se relaciona com a Natureza da mesma forma que a Natureza se relaciona com a Razão.” (LEWIS, 2006, p.47)

mo equivale ao “espetáculo completo” e no Sobrenaturalismo a Deus. Então tal Razão, sendo simplesmente o “espetáculo completo” não seria racional e, portanto, não poderia ser a “Razão Primeira” e, ainda que se admitisse a existência de uma consciência cósmica à qual o “espetáculo completo” deu origem, esta consciência cósmica, à qual Lewis nomeou de “Deus *Emergente*”, enquanto Razão original não poderia, conseqüentemente, ter sua origem em um fator irracional.

Assim, permanecer Naturalista e mesmo assim crer em um determinado tipo de Deus, uma consciência cósmica à qual “o espetáculo completo” deu origem, cai na questão da validade dos pensamentos racionais oriundos de causas não racionais, pois esta mente cósmica seria produto de uma Natureza inconsciente. E se colocássemos essa mente cósmica no início do processo como geradora do “espetáculo completo”, e não uma consequência deste, estaríamos voltando ao ponto de partida do Sobrenaturalismo.

Ressalte-se que no livro *Milagres* o autor não caminha no sentido de que as descobertas científicas vêm a “desmascarar” a verdade atrás dos milagres, mas, diametralmente oposto a isso, a existência de milagres pressupõe a existência de uma verdade científica acerca do *modus operandi* da Natureza, posto que algo só pode ser considerado extraordinário quando furta-se ao ordinário, isto é dizer que, para a percepção de um determinado evento como milagroso é necessária a ciência da existência de um determinado padrão a ser seguido em uma situação específica semelhante e que, por algum fator desconhecido, apresentou um efeito diferente do esperado.

Lewis argumenta acerca da incapacidade humana de originar sua própria razão, mas, justamente em contrário, apresentar uma dependência em relação a um ser autoexistente e racional para dotar-lhe de racionalidade. Acrescente-se, ainda, a filiação ao pensamento de que os julgamentos morais são produtos da nossa Razão e como tais apresentam o mesmo tipo de dificuldade para o Naturalismo.

Argumento específico: Moral.

A compreensão e observância do argumento da razão elaborado por Lewis é imprescindível para a análise do argumento da moral traçado por este, em virtude do fato de que para o autor a moral humana está contida na sua racionalidade e, como tal, tem sua existência condicionada a esta.

Dois pontos de vista têm sido defendidos quanto aos julgamentos morais. Alguns acreditam que, quando os fazemos, não empregamos a Razão, e sim um poder diferente. Outros pensam que são produto de nossa Razão. Eu, particularmente, defendo o segundo argumento, porque acredito que os princípios morais essenciais, dos quais todos os demais dependem, são percebidos racionalmente. (LEWIS, 2006, p.60).

Neste aspecto, faz-se plausível a observância de convergência argumentativa entre o desenvolvido por Lewis e o adotado pelo Racionalismo Moral, uma das correntes da Filosofia das Luzes Britânicas. Posto que esta, tratando acerca dos fundamentos da moral, dispõe que “a razão seria capaz de recorrer a critérios imutáveis para distinguir o bem e o mal ou para discernir que ações são em si mesmas corretas, virtuosas, justas etc., da mesma maneira como é capaz de reconhecer uma prova matemática ou a existência de propriedades geométricas (Beauchamp, 2003: 19)” (CERQUEIRA, 2006, p.9). Assim, a imediata dependência da moralidade humana relativamente à razão consiste em uma afinidade de entendimento entre Lewis e os racionalistas morais, sendo justamente tal conceito o critério de adequação dos filósofos morais como adeptos a esta corrente.

Ao dar seguimento às suas considerações acerca da origem da razão humana, Lewis diz que:

Continua aberta, portanto, a questão sobre saber se a razão de cada indivíduo existe absolutamente por si mesma ou se é resultante de alguma causa (racional), isto é, de outra Razão. Essa outra Razão provavelmente poderia depender de uma terceira, e assim por diante. Não importa até que ponto o processo se estenda, desde que se constate que a Razão se origina da Razão em cada fase. Somente quando somos chamados a crer na Razão oriunda da não razão é que devemos dar um basta, porque se não o fizermos todo o pensamento será posto em dúvida. Desse modo, é óbvio que mais cedo ou mais tarde teremos de admitir uma Razão que exista absolutamente por si mesma. [...]

Por exemplo, o que existe por si mesmo deve ter existido desde a eternidade, porque se algo mais pudesse fazê-lo começar a existir então não existiria por si mesmo, mas por causa de outra coisa. Deve também existir continuamente, isto é, não pode deixar de existir e depois começar de novo. Pois uma vez que deixe de existir, naturalmente não poderá chamar a si próprio de volta à existência, e caso outra coisa o faça, então seria um ser dependente. Ora, é evidente que minha Razão vem se desenvolvendo gradualmente desde meu nascimento, sendo interrompida durante várias horas toda noite. Não posso, portanto, ser aquela Razão eterna e autoexistente que não cochila nem dorme. Mesmo assim, se algum pensamento é válido, tal Razão deve existir e deve ser a fonte de minha racionalidade imperfeita e intermitente. A mente humana não é, portanto, a única entidade sobrenatural existente. Ela não surgiu do nada: passou a existir na Natureza por intermédio da Sobrenatureza e sua raiz principal está fixada em um Ser eterno, racional e autoexistente, a quem chamamos Deus. A mente humana é um ramo, um broto, uma incursão dessa realidade Sobrenatural na Natureza. (LEWIS, 2006, p.49-50)

Advindo, a razão, de um ser sobrenatural, autoexistente e fonte originadora de todas as coisas, é inferível que, sendo a moral adstrita à razão, enquanto esta, segundo Lewis, é oriunda deste ser sobrenatural que dotou o ser humano desta no ato da sua criação, a moral, consequentemente, fora conferida de igual forma. Destarte, o processo de ascendência racional descrito por Lewis, ao denotar a congenitude da razão e, em via de consequência, da moral, acerca-se à posição do racionalista moral Ralph Cudworth que dispunha que os conceitos morais são da mesma ordem que qualquer outro tipo de conhecimento e, como tais, além de serem dotados de evidência, são também inatos⁴.

4 Cf. BALIEIRO, 2005, p.15.

Não obstante a corrente Sentimentalista discordar da Racionalista no tocante aos fundamentos da moral, o Terceito Conde de Shaftesbury e Francis Hutcheson⁵, adeptos desta primeira, concordam com a ideia de que a moralidade é um elemento inato ao humano. Aderindo, assim, Lewis, Cudworth, Shaftesbury e Hutcheson à congenitude da moralidade.

Apesar da dissonância entre o Sentimentalismo Moral, que considerava a moralidade advinda dos sentimentos, e Lewis que a considerava parte componente da Razão, Francis Hutcheson apresentava um alinhamento a Lewis quanto à origem primária do todo. Fosse oriunda da razão (para Lewis) ou de um sentido interno (para Hutcheson), a fonte primária de qualquer mediação da moral seria Deus.

Hutcheson considerava a moralidade como parte da ordem natural que foi criada por Deus e que refletia sua justiça e benevolência para com a humanidade. A conduta moral era baseada em instintos que faziam parte da constituição natural do 'homem'. (AHNERT, 2010, p.53)

Assim, o sentimento humano interno ensejador da moral teria sido plantado por Deus a fim de que o homem pudesse identificar o que é moralmente correto, fazendo-se da fonte imediata da moralidade o sentimento e da mediata Deus, enquanto que Lewis traz como fonte imediata a Razão e mediata Deus⁶.

Acrescente-se, ainda, o posicionamento do autor quanto à existência de um padrão de moralidade vigente:

A primeira parte de *Cristianismo Puro e Simples* se intitula "O certo e o errado como pista para o sentido do universo". É importante notar a cuidadosa escolha do termo pista. O que Lewis aponta é que o mundo é todo adornado com essas pistas, nenhuma das quais prova algo individualmente, mas que, em conjunto, dão argumentos cumulativos para acreditar em Deus. [...] *Cristianismo puro e simples* começa com um convite para refletir sobre duas pessoas em situação de disputa. Lewis argumenta que determinar quem está certo e quem está errado depende do reconhecimento de um modelo que ambas as partes considerem forçoso e autoritário. Ele afirma que todos temos ciência de um modelo objetivo ao qual apelamos e que esperamos que os outros respeitem; uma "lei real que não inventamos e que sabemos que a devemos obedecer". (MCGRATH, 2014, p.78)

⁵[...] James Harris argumentou persuasivamente em um artigo recente, o status epistemológico de julgamentos morais não era a preocupação real de Hutcheson em sua filosofia moral. Em vez disso, ele estava interessado principalmente na naturalidade da moralidade, o grau para o qual a preferência por boas ações sobre as más era uma característica natural da constituição humana (Harris 2008)" [tradução livre]. (AHNERT, 2010, p.53)

⁶ Se é para continuar a fazer julgamentos morais (e não importa o que afirmemos, continuamos fazendo isso), então devemos acreditar que a consciência do homem não é produto da Natureza. Ela só tem valor se for derivada de alguma sabedoria moral absoluta, uma sabedoria moral que existe absolutamente "por si mesma" e não seja produto de uma Natureza não moral e não racional. (LEWIS, 2006, p.65)

Lewis admite que à medida que a consciência moral individual do ser humano possui certa uniformidade coletiva dentro da generalidade dos indivíduos, tal fenômeno aponta para a existência de Deus, enquanto ser supremo legislador das leis morais intrínsecas ao indivíduo, visto que a identificação do que é moral e socialmente correto ou errado reivindica o reconhecimento coletivo de um modelo ideal a se seguir.

C.S. Lewis antecipa-se, de maneira vanguardista, ao pensamento pós-moderno e combate a sua subjetividade relativizadora. No seu trabalho apologético cristão, Lewis constrói toda uma argumentação para fundamentar a existência de uma verdade absoluta e objetiva, a qual, inevitavelmente, existe e, sendo única e completa, não admite variações.⁷

Conclusão

Por fim, identifica-se que para toda a construção dos seus pensamentos acerca da moralidade humana Lewis, Cudworth, Shaftesbury e Hutcheson partem de um pressuposto de existência de um padrão de moralidade universal, *conditio sine qua non* para a plausibilidade do empenho de qualquer esforço na discussão dos fundamentos da moral, posto que a “veracidade”, ou seja, a existência factual de uma moralidade fixa, é o único elemento legitimador desta. Sem a admissão da existência de um padrão que tenha seu fundamento alicerçado em algo plausível perder-se-ia a validade de tal moralidade.

Referências

AHNERT, Thomas. **Hutcheson and the heathen moralists**. Journal of Scottish Philosophy, Edinburgh, v. 8, p.51 - 62, 2010.

BALIEIRO, Marcos Ribeiro. Razão e Sentimento na Teoria Moral de Hume. Disponível em: http://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2005_mes/diss_05_mes_marcosbalieiro.pdf, Acesso em: 05/mar/2019.

CERQUEIRA, Hugo E. A. da Gama. **Sobre a filosofia moral de Adam Smith**. Belo Horizonte: UFMG/Cedeplar, 2006.

LEWIS, C. S. **Milagres**. São Paulo: Editora Vida, 2016.

MCGRATH, Alister. **Conversando com C. S. Lewis**. São Paulo: Planeta, 1ª ed. 2014.

WILSON, D N. **Postmodern epistemology and the Christian apologetics of C S Lewis**. Verbum Et Ecclesia, Cape Town, v.27, n.2, p.749-771, (novembro) 2006.

⁷ “É evidente que Lewis sabia muito bem qual seria a premissa fundamental do eventual sucessor do modernismo - a negação da objetividade”. (WILSON, 2006, p.755).

Heidegger, leitor de agostinho: um caminho até o *livro X das confissões*

Luís Gabriel Provinciatto¹

Resumo: As preleções *Agostinho e o neoplatonismo* (1921) realizam uma fenomenologia da religião a partir do *Livro X das Confissões*. Heidegger, no entanto, não esclarece quais são as principais premissas por ele assumidas para tal realização. Essa é a problemática aqui colocada. Visando solucioná-la, lança-se a seguinte hipótese: há três premissas fundamentais que justificam a eleição do *Livro X das Confissões* como conteúdo de uma fenomenologia da religião. A primeira delas, lançada nas preleções *Introdução à fenomenologia da religião* (1920/1921): a demarcação da experiência fática da vida como ponto de partida. A vida em sua facticidade remete diretamente à autossuficiência, ao nexo de expressão e à significatividade, caracterização alcançada nas preleções *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1919/1920). A segunda premissa, lançada nas preleções de 1919/1920, diz respeito à acentuação dada pelo cristianismo ao mundo próprio (*Selbstwelt*), que traz necessariamente consigo o mundo circundante (*Umwelt*) e o mundo compartilhado (*Mitwelt*). A terceira premissa, também presente nas preleções de 1919/1920, diz respeito à autobiografia como forma de expressão da meditação de si mesmo, fazendo menção, assim, à memória como expressão do mundo próprio, logo, da relação do ser-aí consigo mesmo, com as coisas e com os outros. Desse modo, a escolha do *Livro X das Confissões* não é aleatória: ela se justifica num itinerário de pensamento que, para levar a cabo uma *fenomenologia da religião*, parte da *vida fática* e, conseqüentemente, da *hermenêutica da facticidade*. Com isso, espera-se alcançar uma compreensão da fenomenologia da religião feita por Heidegger nas preleções *Agostinho e o neoplatonismo* no interior do horizonte hermenêutico que lhe é próprio.

Palavras-chave: Experiência fática da vida. Mundo próprio. Hermenêutica da facticidade. *Livro X das Confissões*. Martin Heidegger.

Introdução

As preleções *Agostinho e o neoplatonismo* (1921) fazem parte do volume *Fenomenologia da vida religiosa*, que, além dessas preleções, reúne as de 1920/1921 – *Introdução à fenomenologia da religião* –, nas quais Heidegger traz os aspectos metodológicos de uma fenomenologia da religião e uma explicação fenomenológica das cartas paulinas, especificamente da Carta aos Gálatas e da Primeira e Segunda Carta aos Tessalonicenses. Aí ainda estão reunidos os apontamentos para as preleções de 1918/1919 – *Os fundamentos filosóficos da mística medieval* – que não aconteceram. As preleções sobre Agostinho, então, são parte constituinte de uma fenomenologia da religião levada a cabo por Heidegger no início da docência em Friburgo.

¹ Doutorando em Ciência da religião – área de concentração: Filosofia da Religião – pela UFJF com bolsa de financiamento CAPES e período sanduíche na Universidade de Évora (Portugal). Mestre em Ciências da Religião (2016) e licenciado em Filosofia (2014), ambos pela PUC-Campinas. E-mail: lgprovinciatto@hotmail.com

O objetivo de tais preleções é realizar uma leitura fenomenológica do *Livro X das Confissões* de Agostinho, apontando que “o livro X pode ser facilmente distinguido dos demais, pois nele Agostinho não está mais relatando seu passado, mas sobre o que ele é agora” (HEIDEGGER, 1995a, p. 177). Isso mostra que, para Heidegger, o relato do tempo presente é importante, ou seja, a atenção está posta no modo como Agostinho relata sua vida na fé no momento em que escreve as *Confissões*. A questão, no entanto, é: por que isso é importante para Heidegger? No limite, trata-se de perguntar: o que fundamenta a escolha do *Livro X das Confissões*? Levanta-se aqui a hipótese de que há três premissas que justificam tal escolha: 1) a demarcação da experiência fática da vida como ponto de partida; 2) a acentuação ao mundo próprio causada pelo advento do cristianismo; 3) a autobiografia como nexos de expressão da meditação sobre si mesmo. A primeira premissa remete às preleções *Introdução à fenomenologia da religião* (1920/1921) e as outras duas às de 1919/1920 – *Problemas fundamentais da fenomenologia*. Assim, para chegar à fenomenologia do *Livro X das Confissões* é preciso compreendê-lo desde um itinerário, ou melhor, desde um horizonte hermenêutico que lhe é próprio.

A experiência fática da vida como ponto de partida

Na parte introdutória às preleções *Agostinho e o neoplatonismo*, Heidegger traz três concepções a respeito de Agostinho: a de Ernst Troeltsch, que faz uma leitura do período antigo e medieval como uma cultura universal baseada, sobretudo, em *A cidade de Deus*; a de Adolf von Harnack, responsável por fazer uma história dos dogmas, na qual Agostinho é apresentado como “figura de proa, em todo o processo de formação e de ação no Magistério da Igreja” (MARTINS, 2002, p. 380); por fim, a concepção de Wilhelm Dilthey, que lê Agostinho desde o sentido de uma consciência histórica, vendo no Bispo de Hipona uma figura fundamental para se compreender a nova concepção de experiência fundamental do pensamento e da vida trazida pelo cristianismo². Estas três concepções, de acordo com Heidegger, embora tragam contribuições significativas para a história da cultura (Troeltsch), para a história dos dogmas (Harnack) e para a história das ciências do espírito (Dilthey), orientam-se por uma concepção histórico-objetiva (HEIDEGGER, 1995a, p. 166-167). Há um problema comum a tais abordagens: “a ‘consistência de um problema na forma histórico-objetiva’ é só um ponto de vista externo” (HEIDEGGER, 1995a, p. 172). Ao trazer tais concepções, Heidegger mostra qual abordagem não será por ele utilizada: a histórico-objetiva, mesmo ela trazendo significativas contribuições para a leitura e compreensão de Agostinho. Afastando-se, portanto, de tais concepções, Heidegger evidencia qual será a sua

² De fato, há uma maior influência do pensamento de Dilthey sobre Heidegger, incidindo, inclusive, sobre o modo como este lê o cristianismo (SAVARINO, 2017, p. 107-113). Além disso, a leitura de Agostinho desde o sentido de uma consciência histórica trazida por Dilthey em sua *Introdução às ciências do espírito* (DILTHEY, 1990, p. 250-267) também é fundamental para a concretização do projeto heideggeriano de uma hermenêutica da facticidade: “é visível na leitura heideggeriana, o enfoque sobre a importância de Agostinho em relação à história da consciência histórica. Na verdade, é nesta consciência histórica, colocada sob o signo do presente e do futuro, que nós compreendemos melhor os efeitos da história” (MARTINS, 2002, p. 379).

proposta: não se trata de se aproximar de Agostinho desde um ponto de vista externo, desde uma perspectiva histórico-objetiva, mas de uma perspectiva histórico-realizadora, isto é, “não de modo supratemporal e para a elaboração de uma cultura vindoura ou não, mas de maneira *histórico-realizadora* mesma” (HEIDEGGER, 1995a, p. 173). Esse caráter histórico-realizador está diretamente vinculado àquilo que Heidegger apresentou como ponto de partida nas preleções *Introdução à fenomenologia da religião*: a experiência fática da vida. Note-se, então: a experiência fática da vida é uma premissa fundamental para que a leitura do *Livro X das Confissões* seja realizada de modo histórico-realizador.

Importa ainda destacar: “experiência” (*Erfahrung*) não significa “‘tomar conhecimento’, mas o confrontar-se com as formas do que é experienciado, o afirmar-se de tais formas” (HEIDEGGER, 1995b, p. 9). Ou seja, o que é aí experienciado não funciona tal qual um “objeto”. O “fático” que caracteriza a “experiência” tampouco é algum pressuposto da teoria do conhecimento: “ele deve ser compreendido apenas através do conceito de ‘histórico’” (HEIDEGGER, 1995b, p. 9). Se aquilo que é aí experienciado é a vida, então, ela não pode ser um objeto: “denominamos o experienciado – o vivido – como ‘mundo’, não como ‘objeto’. ‘Mundo’ é algo em que se pode *viver* (em um objeto não é possível viver)” (HEIDEGGER, 1995b, p. 11). Há, então, uma fundamental relação entre vida e mundo. Ademais, Heidegger apresenta uma caracterização formal de mundo:

O mundo pode se articular formalmente como *mundo circundante* [*Umwelt*] (Milieu), como aquilo que nos vem ao encontro, ao qual não apenas pertencem coisas materiais, mas também objetualidades ideais, ciências, artes, etc. Nesse mundo circundante está também o *mundo compartilhado* [*Mitwelt*], isto é, outros homens em uma caracterização fática bem determinada: como estudante, docente, parente, superior, etc. – não como exemplares do gênero *homo sapiens* das ciências naturais e assim por diante. Finalmente, na experiência fática da vida está também o *eu mesmo* [*Ich-Selbst*], o *mundo próprio* [*Selbstwelt*] (HEIDEGGER, 1995b, p.11).

A vida, então, torna-se acessível enquanto mundana, daí a sua caracterização fática: “o fático, assumido pelo conhecimento, não possui objetos, mas apenas caráter de significância que livremente pode tornar-se um conjunto de objetos conformados” (HEIDEGGER, 1995b, p. 14). Logo, a experiência fática da vida é experiência de sentido, que, por sua vez, não é nada objetivo, a princípio. Note-se, então: o aspecto não objetivo da experiência fática coloca-a numa posição anterior à teoria do conhecimento e também à ciência, que, por sua vez, pauta o conhecimento na objetualidade. A experiência fática da vida, portanto, possui um caráter pré-científico, caracterizado, sobretudo, por ser experiência de sentido. Desse modo, ao demarcar a experiência fática da vida como ponto de partida, Heidegger está sinalizando que o *Livro X das Confissões* é experiência de sentido.

A co-manifestação formal de mundo próprio, circundante e compartilhado

O *Livro X* traz o relato confessional da relação de Agostinho consigo mesmo no momento em que está escrevendo as *Confissões*. Se, de acordo com nossa hipótese, há aí uma experiência de sentido, então, ela está manifestada desde um caráter singular da experiência, de modo que a experiência de sentido no *Livro X* está orientada pelo mundo próprio. A questão que agora se põe é: qual a importância do mundo próprio para se compreender a escolha de Heidegger pelo *Livro X* das *Confissões*?

Lê-se ainda nas preleções *Introdução à fenomenologia da religião*:

Eu mesmo, em momento algum, experiencio meu eu separadamente, mas sou e estou sempre preso ao mundo circundante. Esse autoexperienciar-se [*Sich-Selbst-Erfahren*] não é uma “reflexão” teórica, não é uma “percepção interior” entre outras, mas experiência do mundo próprio, porque o experienciar mesmo tem um caráter mundano, tem uma acentuada significatividade, de modo que, faticamente, a própria experiência do mundo próprio não é mais retirada do mundo circundante (HEIDEGGER, 1995b, p. 13).

Ou seja, a experiência fática da vida traz fundamentalmente um direcionamento para o mundo próprio. Contudo, há uma vinculação entre mundo próprio e mundo circundante, no interior do qual não estão somente as coisas, mas também os outros homens numa caracterização fática determinada. Logo, a tripla caracterização formal de mundo está fundamentalmente vinculada, de modo que a manifestação do mundo próprio implica numa co-manifestação de mundo circundante e compartilhado. Afirma-se, portanto, uma co-manifestação do triplo aspecto formal de mundo (HEIDEGGER, 1993, p. 33-35).

Atenção seja dada à afirmação: “a própria experiência do mundo próprio não é mais retirada do mundo circundante”. Ou seja, a vida fática deve possuir um caráter autossuficiente, de modo a não se orientar única e exclusivamente pelo mundo circundante. Não se trata, pois, de negá-lo, mas tampouco de dar-lhe a primazia. É da co-manifestação de mundo próprio, circundante e compartilhado que a vida tira sua orientação, daí seu caráter autossuficiente. O que significa autossuficiência da vida? Ela, a vida, “não precisa estruturalmente sair de si mesma (*livrar-se de si mesma*) para realizar suas genuínas tendências” (HEIDEGGER, 1993, p. 31). Ou seja: o caráter significativo da experiência deve ser alcançado de acordo com a própria vida fática, de modo que, a princípio, ela não recorre a nada que lhe é radicalmente externo e estranho para sustentar o sentido encontrado. Toda experiência de sentido acontece num horizonte próprio à co-manifestação de mundo circundante, compartilhado e próprio. Daí a afirmação: “a autossuficiência é uma direção motivacional característica da vida em si, a saber, *aquela* segundo a qual a vida tem sua motivação a partir de seu próprio transcurso fático” (HEIDEGGER, 1993, p. 31). Tra-

ta-se de um modo de demarcar a autossuficiência da vida: “o que importa a Heidegger é deixar claro o que implica e o que encerra em si a ‘vida fática’ e que esta tem em si uma significatividade imanente” (FLÓREZ, 2003, p. 62).

A acentuação ao mundo próprio, contudo, não é uma casualidade. O paradigma histórico que marca essa acentuação é o cristianismo: através dele “o mundo próprio como tal entra na vida e é vivido enquanto tal” (HEIDEGGER, 1993, p. 61). O cristianismo, assim, surge como um nexos totalmente novo de manifestação da vida. Trata-se, pois, de um novo modo de realização da vida que, na verdade, antecede todo conhecimento objetivo. Nesse sentido, a guinada em direção ao mundo próprio não é egóica, pois não pressupõe nenhum conhecimento objetivo de si. E mais: “o mundo próprio não tem esta particular tendência funcional só no caso de personalidades significativas, mas *toda* vida anímica vive de algum modo centrada em um si mesmo – se bem que de forma não destacada” (HEIDEGGER, 1993, p. 206). A guinada em direção ao mundo próprio torna possível compreender a importância do *Livro X* no interior das *Confissões*: o mundo próprio traz consigo não somente o mundo circundante e o mundo compartilhado, mas o caráter significativo e autossuficiente da vida fática. A importância de Agostinho para Heidegger centra-se, nesse momento, no *Livro X* das *Confissões* porque “o que Agostinho relata tem internalizado um sentido: o da imanentização que marca outro nexos não dual entre imanência e transcendência sem negar esta; a transcendência é o secreto da imanência” (FLÓREZ, 2003, p. 65). Outra particularidade do *Livro X* é tornar expressa – “destacada” – essa “particular tendência funcional”. Isso porque aí Agostinho ocupa-se de si mesmo.

A autobiografia como nexos de expressão

Note-se a demarcação realizada em direção à perspectiva de co-manifestação de mundo próprio, circundante e compartilhado, bem como para o fato de que o mundo circundante e o mundo compartilhado tornam-se expressos desde o mundo próprio, donde a sua acentuação. Não se trata de uma guinada egóica ou subjetivista, pois aqui ainda não existe nem “ego”, nem “eu”, nem “sujeito”, pois estas já são perspectivas objetivas. O que há é manifestação de sentido: há uma fundamental relação entre vida fática e mundo. Isso permite realizar aquela passagem do histórico-objetivo ao histórico-realizador, pois “a história nos afeta e nós mesmos a somos” (HEIDEGGER, 1995a, p. 173). A demarcação da experiência fática da vida e, com ela, da co-manifestação do aspecto formal de mundo permitem compreender a história no sentido realizador: “a delimitação teórica e temporal, à qual Heidegger está de sobremaneira interessado em realçar, é ao nível da historicidade” (MARTINS, 2002, p. 385). O neoplatonismo assumido por Agostinho é sinal da sua genuína experiência fática da vida (HEIDEGGER, 1995a, p. 172-173).

Note-se, então: há um aspecto pré-objetivo da manifestação da tripla formalidade de mundo, colocando-a numa posição peculiar, a saber, anterior a qualquer conhecimento científico,

que, por sua vez, é fundamentado na positividade (objetualidade). O caráter de significância da experiência, portanto, é pré-científico, pois “reivindicar uma tal objetividade não pertence ao seu sentido” (HEIDEGGER, 1993, p. 57). Desse modo, antes de tomar os meios objetivos para manifestar-se, o mundo próprio expressa-se desde a própria vida e de suas experiências: “as formas de configurar e expressar tais experiências internas são agrupadas sob o título de ‘autobiografia’” (HEIDEGGER, 1993, p. 57). Esse é um “campo muito propício a autoenganos” (HEIDEGGER, 1993, p. 57): ele não é uma forma científica, mas já demonstra o encontro de um determinado sentido. O que se denomina como sentido não tem a ver necessariamente com conhecimento científico, embora também possa se expressar por meio dele (HEIDEGGER, 1993, p. 46-53). Tudo isso porque o sentido histórico-realizador é anterior ao sentido histórico-objetivo. Sentido, portanto, não pode aparecer como determinação objetiva, mas como uma “estabilidade lábil” (HEIDEGGER, 1993, p. 38-40). O sentido, uma vez encontrado, não possui nenhuma garantia de permanência, logo, ele não pode ser considerado uma posse.

O sentido da autobiografia está justificado no caráter peculiar da vida fática: ela “‘pode’ ter seu centro no mundo próprio de um modo especialmente acentuado” (HEIDEGGER, 1993, p. 57). O caráter autobiográfico da vida é expressão, portanto, da relação estabelecida com as coisas, com os outros e consigo mesmo. A acentuação ao mundo próprio demarca a perspectiva da autossuficiência da vida fática, reconhecendo, com isso, o aspecto sempre limitado e instável do sentido: “Agostinho viu no ‘*inquietum cor nostrum*’ a grande e incessante inquietude da vida. Ele [Agostinho] ganhou um aspecto de todo originário, não apenas algo teórico, de tal modo que viveu nele e o trouxe a expressão” (HEIDEGGER, 1993, p. 62). As *Confissões* mostram um itinerário que culmina no confronto consigo mesmo, naquilo que se é: “o fruto das minhas *Confissões* é ver não o que fui, mas o que sou. [...] Revelarei, pois, àqueles a quem me mandais servir, não o que fui, mas o que já sou e o que ainda sou” (*Conf.*, X, 5)³. Por isso, ler o *Livro X* das *Confissões* é “reconhecer a particular ‘acentuação da vida fática em direção ao mundo próprio’ que é própria ao cristianismo e, além disso, a possibilidade de explicar esse viver através da ‘experiência íntima de si mesmo’” (LARA, 2007, p. 39). O ponto decisivo da autobiografia, portanto, não é examinar o passado, mas confrontar-se com aquilo que se é no presente. Daí a diferença fundamental entre a perspectiva histórico-realizadora assumida por Heidegger daquelas histórico-objetivas apontadas no início: há uma mudança no “sentido, no meio e na realização da compreensão” (HEIDEGGER, 1995a, p. 176).

Considerações finais

As preleções *Agostinho e o neoplatonismo* fazem parte efetivamente de uma fenomenologia da religião. O sentido do confessar presente no *Livro X* é um ato de fé, no qual está em jogo

³ A obra *Confissões* está referenciada a partir da abreviação *Conf.*, o número romano à sequência indica o respectivo livro e o número indo-arábico o capítulo no interior deste livro.

o que Agostinho é verdadeiramente enquanto está se confrontando consigo mesmo diante de Deus: “pois bem, Senhor, lanço em vossas mãos o cuidado da minha vida, e meditarei nas maravilhas da vossa lei. Conheceis a minha ignorância e a minha doença. Ensinai-me e curai-me” (*Conf.*, X, 43). Não há aí nenhuma falsificação do si mesmo, de modo que ao mesmo tempo em que há crença, há conhecimento. “‘*Crede ut intelligas*’: vive vivamente seu si mesmo – e só sobre este fundamento experiencial, sua última e mais plena autoexperiência, funda-se o conhecimento” (HEIDEGGER, 1993, p. 62). O que aí está em causa é a experiência fundamental de Agostinho consigo mesmo, que a alcança desde a fé. Por isso, as *Confissões* não dão conta de justificar a adesão à fé: elas são, na verdade, expressão da adesão à fé. Há aí, portanto, uma inseparabilidade entre o que seja experiência fundamental e o que seja experiência de fé: “*crede* é interpretado, assim, mais além de toda fé religiosa e de todo conteúdo dogmático. De fato, não é o conteúdo o que define a fé, senão que esta consiste em uma atitude, em um particular modo de viver” (LARA, 2007, p. 39-40). É essa atitude que interessa a Heidegger destacar, a saber, “de uma decisão que é histórica” (SAVARINO, 2017, p. 132). Ou seja, de uma atitude que seja, de fato, histórico-realizadora.

Isso conduz a leitura fenomenológica feita por Heidegger do *Livro X* das *Confissões* desde o início. Para tanto, viu-se a necessidade de colocar tais preleções no horizonte hermenêutico do itinerário filosófico de Heidegger, destacando-se três premissas como fundamentais: a demarcação da experiência fática da vida como ponto de partida, que faz distinguir entre uma abordagem pautada no sentido histórico-objetivo e outra no sentido histórico-realizador, assumido por Heidegger; o mundo próprio como fundamentalmente vinculado ao mundo compartilhado e ao mundo próprio, bem como o advento do sentido desde essa perspectiva determinada; e a autobiografia como nexos de expressão e de manifestação do mundo próprio, logo, do sentido proveniente da relação entre vida fática e mundo.

Referências

DILTHEY, Wilhelm. *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1990.

FLÓREZ, Ramiro. *Ser y advenimiento: estancias en el pensamiento de Heidegger*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Augustinus und der Neuplatonismus (1921)*. In: HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995a, p. 160-300.

HEIDEGGER, Martin. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion (1920/1921)*. In: HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995b, p. 1-159.

HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

LARA, Francisco de. Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín. In: *Eidos*, n. 7, 2007, p. 28-46.

MARTINS, Manuela Brito. A leitura heideggeriana do *Livro X* das *Confissões* de Agostinho. In: CENTRO DE LITERATURA E CULTURA PORTUGUESA E BRASILEIRA. *Actas do congresso internacional: As Confissões de Santo Agostinho. 1600 anos depois: presença e actualidade*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002, p. 377-406.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. 28 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

SAVARINO, Luca. *Heidegger y el cristianismo*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2017.

Secularização como kénosis: a outra face do cristianismo

*Felipe de Queiroz Souto**

Resumo: Inspirado pelas filosofias de Nietzsche e Heidegger, o filósofo italiano Gianni Vattimo (1936 -) enxerga no processo de secularização a “outra face do cristianismo”, isso porque, o modo como o cristianismo se constitui se dá pela kénosis – encarnação – de Jesus Cristo, o que denota a saída de Deus da transcendência e a sua passagem para a imanência, assim a encarnação de Jesus é a correspondente análoga da secularização na modernidade. Em outras palavras, a secularização é a transcrição moderna da encarnação. Esse processo marca uma nova compreensão de experiência religiosa que não mais se estabelece verticalmente com um deus metafísico e onto-teológico, mas que se expressa na horizontalidade das experiências humanas marcadas pela vivência do sujeito. Essa experiência é, na leitura de Vattimo, uma “experiência estética” de um “Deus ornamento” o qual abre a possibilidade das inúmeras experiências religiosas e concomitantemente a exigência do diálogo e da tolerância para abarcar esse processo pós-moderno. Assim, a pós-modernidade carrega no seu bojo a secularização que é a máxima da mensagem cristã marcada pelo apelo prático da caritas. O desenvolvimento metodológico da pesquisa é a hermenêutica partindo do texto, tendo como referência as obras centrais de Vattimo a respeito da secularização.

Introdução

Gianni Vattimo (1936 -) é um filósofo italiano que durante sua juventude atuou como líder dos jovens católicos e participou de grupos de estudos da filosofia católica neotomista que liam Emanuel Mounier e Jacques Maritain. No entanto, a operação da filosofia na obra de Gianni Vattimo é herdeira da tradição hermenêutica depois de Heidegger, isto porque Vattimo foi auxiliar de Luigi Pareyson e aluno de Hans-Georg Gadamer dos quais apreendeu e deu continuidade no pensamento hermenêutico levando-o ao desenvolvimento do “pensiero debole” que para o filósofo é um pensamento livre das estruturas metafísicas da modernidade e, por isso, não dogmático e peremptório. Desta forma, o “pensiero debole” é expressão do período pós-moderno, pois não se encaixa na lógica da novidade – compreendida por Vattimo como o mito da modernidade (VATTIMO, 2002) – ao mesmo tempo em que se apresenta como alternativa frente à violência originária das estruturas metafísicas e onto-teológicas.

Como modo de sustentar sua filosofia, Vattimo recorre ao pensamento de Nietzsche e de Heidegger compreendendo que ambos são resultados da cultura cristã predominante no Ocidente e, por essa razão, falam do interior da tradição dialogando com ela e levando-a à sua maturação (VATTIMO, 2006, p. 63-76). Na presente proposta, partiremos das considerações enunciadas para evidenciar de que modo a secularização é lida por Vattimo na perspectiva da encarnação de Jesus Cristo que – na leitura de Rorty da filosofia de Vattimo – denota o enfraquecimento “como renúncia de Deus à própria soberana transcendência” (VATTIMO, 2006, p. 72).

O eixo entre Nietzsche e Heidegger

Desde que Nietzsche anunciou no fragmento 125 de *A Gaia Ciência* (1882) a sentença sobre a “morte de Deus”, chancelou-se no pensamento filosófico uma nova forma de fazer filosofia que não se prendia às estruturas metafísicas da modernidade. O valor supremo do pensamento medieval e moderno que é o aclamado “Deus dos filósofos” segundo Pascal perdeu sua identidade de deus-fundamento como aquele que era a premissa lógica de todas as outras afirmações desde Aristóteles. É certo pensar que no caminho nietzscheano da filosofia encontra-se Martin Heidegger que a partir da analítica-existencial elaborada em *Ser e Tempo* (1927) contribuiu para o desenvolvimento de uma filosofia sem fundamentos, do *Abgrund*, pela qual se pensa a existência como abertura na temporalidade sobre a qual possibilita a ontologia hermenêutica como modo de compreensão de si e do mundo na estrutura da *Geworfenheit* do *Dasein*. É o ser-aí lançado no tempo e no espaço que é capaz de experienciar e compreender o mundo mediante às suas experiências próprias que se localizam numa historicidade herdada e compartilhada.

A leitura que Vattimo faz dos dois autores se estabelece sobre a ótica cristã, uma vez que, ele entende que as filosofias de Nietzsche e Heidegger se assemelham à doutrina cristã da kénosis de Jesus, isto é, da encarnação do Deus cristão na história humana destituindo-se de toda a pretensão onto-teológica – a referência que faz o pensador italiano para essa afirmação é a lógica do texto paulino que evidencia o paradoxo do cristianismo. Ciente de que “a história da religião cristã não só faz parte da história do Ocidente, mas constitui também uma espécie de fio condutor desta” (VATTIMO, 2018, p. 33) o filósofo turinense enxerga na filosofia dos alemães supracitados a continuidade da mensagem cristã que é marcada pela correspondência pós-metafísica do anúncio de Jesus. A pregação de Jesus encontra sua transcrição na pós-modernidade a partir das filosofias de Nietzsche e Heidegger que anunciaram – assim como ele – o enfraquecimento de todas as estruturas fortes de caráter metafísico com o anúncio da “morte de Deus” e o com o “fim da metafísica”

O eixo do pensamento pós-moderno em Vattimo sustenta-se sobre as filosofias de Nietzsche e Heidegger que oferecem as bases para se operar a filosofia fora da estrutura metafísica. Esse caminho oferece a oportunidade da hermenêutica se desenvolver como a filosofia contemporânea mais proeminente. O filósofo italiano constrói o que ele chama de hermenêutica niilista partindo da ontologia hermenêutica heideggeriana e do niilismo ativo de Nietzsche com a qual se opera tendo em perspectiva o “pensiero debole” que não prevê dogmatismos e a pretensão da verdade absoluta.

O Conceito de Kénosis

Inspirado pela obra de René Girard, Vattimo busca a partir das leituras do filósofo francês

a compreensão de kénosis como secularização. Isso porque a metafísica tradicional na qual está identificada a imagem de Deus como fundamento é violenta e precisa ser superada para emergir uma compreensão teológica que tenha como ponto de partida a única verdade revelada pela bíblia, que segundo Vattimo, é a caritas por ser um apelo prático e não dogmático ou absoluto (VATTIMO, 2006, p. 71). Sobre a égide da caritas se justifica as várias compreensões de mundo e de experiência religiosa como se ela fosse o princípio da hermenêutica niilista que não prevê fundamento para a verdade, mas a entende na concepção heideggeriana de Ereignis, isto é, como um acontecimento-apropriativo do sujeito que faz a experiência no hic et nunc. A verdade existe na medida em que o Dasein existe e a diz, a desvela.

A encarnação de Jesus é o evento que nos permite pensar os diversos modos de experiência religiosa fora do quadro metafísico do pensamento ocidental. Enquanto kénosis – rebaixamento/enfraquecimento – de Deus, conforme compreendido pelo cristianismo, ela recebe analogamente de Vattimo a ideia de secularização, inaugurando, assim, uma nova compreensão do que é secular, já não mais como uma realidade separada do mundo “sagrado” ou da Igreja, mas agora como cumprimento da própria mensagem cristã que é inaugurada com o rebaixamento de Deus.

“Secularização é a palavra que corresponde, em Vattimo, à noção de ‘pensamento fraco’, e aborda a crise da razão como crise da metafísica e das filosofias do ser” (CÉSAR, 2006, p. 122). Podemos observar que a filosofia de Vattimo se entrelaça e ganha força e sentido conforme os conceitos vão sustentando a trama de seu pensamento. Deste modo, o “pensamento fraco” ganha força e sentido também a partir da kénosis, pois ambos denotam o mesmo processo pós-moderno como modo de se operar filosoficamente. Secularização e “pensiero debole” são o mesmo processo histórico e filosófico que correspondem à compreensão de uma filosofia pós-moderna e podemos dizer, até mesmo, pós-metafísica (VATTIMO, 2016), pois não há uma verdade estrutural a ser professada e nem mesmo um deus-fundamento para ser adorado, o que há é a capacidade humana de se projetar e de interpretar o mundo, dando-o forma e sentido, criando sua salvação a partir de seus ornamentos (VATTIMO, 2004a, p. 55-72).

Na compreensão de Gonçalves a secularização aparece na obra de Vattimo como “a outra face do cristianismo” (GONÇALVES, 2018, p. 246), justamente por ser parte intrínseca do processo de construção do pensamento ocidental. Deste modo, o que o filósofo italiano pretende mostrar é que a questão da secularização, antes de qualquer teoria sociológica, política, teológica ou afins, ela se apresenta no interior da cultura como um processo inerente ao seu desenvolvimento que culminará na separação entre Igreja e Estado, laicidade do Estado e até a privatização da fé em alguns países. Este modo de ler o processo de secularização permite que as relações entre sagrado e profano sejam diluídas (CÉSAR, 2006, p. 123), pois o evento da encarnação permite que nós façamos uma leitura da história a partir de um Deus que caminha com seu povo e que “luta, junto com o homem, pelo triunfo do bem” (VATTIMO, 2018, p. 68) e justamente aqui encaixe-se

a noção de um Deus não metafísico, mas secularizado com o qual se faz uma experiência religiosa no modo estético.

A experiência estética de Deus

O processo da kénosis abre a possibilidade das inúmeras experiências religiosas, pois revela-se a retirada de Deus da transcendência e sua passagem para a imanência. A interpretação de Vattimo faz referência ao pensamento de Gioacchino di Fiori (VATTIMO, 2004a, p. 37-54), monge cisterciense medieval, que em seus escritos compreendia a interpretação da escritura sagrada de quatro modos: literal, moral, alegórico e analógico. Também de Fiori, nosso autor toma a ideia de Idade do Espírito Santo à qual analogamente compreende como a Idade da Interpretação que é o período pós-moderno em que a hermenêutica encontra sua expressão máxima.

Fato é que na Idade do Espírito se faz, pela leitura de Vattimo, uma interpretação da bíblia pelos dois últimos modos: alegórico e analógico pela qual se compreende a revelação bíblica não de modo objetivo e definitivo, mas constitutivo da experiência humana enquanto uma compreensão plena e própria da mensagem. Assim, “a história da salvação não é apenas a história daqueles que recebem o anúncio, e sim, sobretudo, a história do anúncio, para o qual a recepção representa um momento constitutivo, não apenas acidental” (VATTIMO, 2004a, p. 39). Fica evidente que a mensagem cristã deve ser interpretada e vivida a partir da interpretação como algo próprio daquele que faz a recepção do anúncio. O modo como se faz a recepção do anúncio é decisivo para a compreensão da mensagem e para uma leitura partindo da hermenêutica niilista. Isso deixa exposta a tarefa filosófica de Vattimo que pode ser dita como ele mesmo fez parafraseando Marx: “até agora os filósofos acreditaram em descrever o mundo, é chegado o momento de interpretá-lo...” (VATTIMO, 1999, p. 27).

O processo de encarnação de Jesus e a leitura secularizante deste evento encaixa-se na Idade do Espírito como o que permite as novas interpretações do mundo e, com isso, a criação de novos mundos (VATTIMO, 1999, p. 53) permeados pelas inúmeras experiências religiosas. Nesta perspectiva, “não existem fatos, apenas interpretações” (NIETZSCHE apud VATTIMO, 2006, p. 63) que transmutam valores e que podem, por isso, evidenciar a vocação niilista da hermenêutica (VATTIMO, 1999) por não haver uma determinação absoluta da experiência, mas um acontecimento-apropriativo pelo qual, aquele que faz a experiência diz seu mundo, apoiado na sua tradição de origem que lhe oferece categorias para compreender o seu ser e o ser das coisas que são apenas valorados conforme a constituição e a particularidade das experiências (VATTIMO, 2001).

É esta particularidade das experiências que tem no seu núcleo um significado estético, pois os

valores dados aos objetos que o sujeito experiencia refere-se sempre àquele momento próprio do sujeito e não à uma constituição metafísica do objeto antes de sua apresentação ao sujeito. Não há transcendência ou coisa em si como queriam os filósofos medievais e modernos, mas apenas “estetização do ser” na sua relação com o sujeito da experiência. Na religião essa “estetização” traz uma “fruição perfeita dos significados e das formas espirituais que a história da humanidade produziu e que constituem o reino da imortalidade” (VATTIMO, 2004a, p. 72). É a história da humanidade, enquanto a tradição à qual somos ligados, que constitui os significados e as categorias que utilizamos para compreender o mundo e vivenciar as nossas experiências. No entanto, essa constituição se dá no diálogo entre a tradição e o sujeito que pode acolher ou a contrariar.

Desta noção estética da experiência religiosa temos em Vattimo a compreensão do “Deus ornamento” (VATTIMO, 2004a, p. 55) que nas palavras de Gonçalves é uma representação que

implica superar a ideia moderna de progresso, que aponta para um horizonte de perfeição do homem e do mundo, muito própria de uma teologia da criação que fundamenta sistemas totalitários e tipicamente eurocêntricos. Com uma nova inteligência espiritual da Escritura e com uma visão unitária da história, superando o dualismo entre história sagrada e profana, há de se concentrar na caridade e implantar um processo de tolerância, de redução da violência e de diálogo com outras religiões e com pessoas que vivem em outras situações históricas e não explicitamente religiosas. (GONÇALVES, 2018, p. 255)

Assim, o “Deus ornamento” de Vattimo aparece como a quebra da onto-teologia tradicional que implicava na modernidade a ideia de história linear e que caminhava para o seu progresso. Mesmo as filosofias que negavam a existência de Deus, como o positivismo de Comte, estavam na modernidade encantadas pelo mito do progresso e cheias de um espírito metafísico. Evocando a “nova inteligência espiritual” que parte da escritura, Gonçalves denota o paralelismo da filosofia de Vattimo com a de Fiori e mostra que é a “inteligência espiritual” a motriz capaz de superar os sistemas metafísicos da modernidade, isto porque, a “inteligência espiritual” é o “pensiero debole” que opera lendo as escrituras de modo alegórico e analógico ao ponto de compreender que na pós-modernidade o anúncio mais emblemático da bíblia é a caritas, isto é, aquela capaz de acolher, através do diálogo, todas as situações históricas e religiosas dos sujeitos num processo de tolerância. A caritas não é impositiva e metafísica, sua única afirmação é pelo niilismo ativo que a compreende como não possuidora de sentido último, pois compreende o risco violento deste (VATTIMO, 2018, p. 61-65).

Considerações finais

É apenas pelo processo de secularização que se pode evidenciar o desenvolvimento do cristianismo na cultura ocidental como um todo, dialogando com ela e se reinventando nela. Entende-se com a encarnação de Jesus um Deus que se rebaixa ao mesmo estado de sua criatura para com ela “desvelar” a verdade do seu tempo, na epocalidade do Dasein, assim, o “Deus ornamento” é a “é a desordem do mundo, é aquele que nos chama a não considerar como definitivo nada disto que já está aqui. Deus é projeto, e nós o encontramos, quando temos força para projetar...” (VATTIMO, 2004b, p. 11).

Referências

- CÉSAR, Constança Marcondes. **Reflexão**, Campinas, 31(90), p. 121-127, jul./dez., 2006
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Religião e ética no cristianismo não religioso: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo. **Pistis & Praxis**, Curitiba/PR, v. 10, n. 2, maio/ago. 2018a, p. 244-268
- VATTIMO, Gianni. A idade da Interpretação. In: ZABALA, Santiago (Org.). **O futuro da Religião: solidariedade, caridade e ironia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2006b
- VATTIMO, Gianni. **Adeus à verdade**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2016
- VATTIMO, Gianni. **A Tentação do Realismo**. Rio de Janeiro: Lacerda Ed.: Instituto Italiano di Cultura, 2001
- VATTIMO, Gianni. **Crer que se crê: é possível ser cristão apesar da Igreja?**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2018
- VATTIMO, Gianni. **Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso**. Rio de Janeiro: Record, 2004a
- VATTIMO, Gianni. Deus é projeto e nós o encontramos quando temos força para projetar [Entrevista concedida a IHU-Online]. **IHU-Online**, São Leopoldo, v. 128, dez/2004b, p. 10-13
- VATTIMO, Gianni. **O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 2002
- VATTIMO, Gianni. **Para Além Da Interpretação: o Significado Da Hermenêutica Para A Filosofia**. Tempo Brasileiro, 1999

GT 5 - Teologia no espaço público e no mundo contemporâneo



Coordenadores:

Prof. Dr.Érico Hammes – PUC/RS, RS;
Prof. Dr.Vitor Galdino Feller – FACASC, SC;
Prof. Dr. João Décio Passos – PUC/São Paulo.
Prof. Dr. Cesar Augusto Kuzma - PUC Rio

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.



Cristologia pneumatológica da paz e não violência: Chance para uma cristologia decolonial.

Erico Hammes¹

Resumo: A Comunicação pretende estabelecer uma conexão entre a Cristologia pneumatológica (Spirit Christology), da paz e não violência como superação das cristologias colonialistas e belicistas. A história recente da Cristologia mostrou uma passagem de uma apresentação “cristomomnista”, em que se partia do dogma cristológico e se focava apenas o Filho encarnado ou Jesus de Nazaré como o Cristo, a uma apresentação relacional de Jesus ao Pai e ao Espírito. Paralelamente, os desafios da violência e da paz exigiram uma recuperação da tradição pacifista do Cristianismo, implicando a formulação de Cristologias da paz e não violência, como chance para uma Cristologia Decolonial. Da confluência dessas duas correntes, é possível pensar uma Cristologia espiritual da paz e não violência em contraste com a história de condescendência ou mesmo de estímulo à violência em suas diferentes formas, incluindo o colonialismo. Destaca-se o tema da filiação, abordado em várias Cristologias mostrando o impacto para uma compreensão da fraternidade humana, aliada à afirmação da relacionalidade ao Pai no Espírito, que é um Espírito de Paz e reconciliação. Mostra-se, assim, que a confissão cristológica, possível apenas no Espírito Santo, é também uma confissão daquele que é “nossa paz” (cf. Ef. 2,14).

Palavra-chave: Cristologia Espiritual. Paz. Espírito Santo. Decolonialidade.

INTRODUÇÃO

A expressão Cristologia pneumatológica, reproduz o termo de Berkhof (1988, p. 21) *pneumatologische Christologie*, e pretende aqui traduzir os termos *Geistchristologie*, *Spirit Christology*, *Christologie Spirituel*, *Cristologia nel orizzonte dello Spirito* e quer dar conta do desenvolvimento da Cristologia ao longo do século XX ao passar de uma focalização nos dogmas cristológicos a uma leitura atenta das Escrituras em vista da recuperação do terreno original da fé em Jesus de Nazaré como o Cristo ou Filho no Espírito Santo. A consequência desse movimento foi uma aproximação entre a fé em Jesus e a realidade, bem como a elaboração de sua relacionalidade com o Pai, o Reinado de Deus e o Espírito Santo. No ensaio a seguir, registram-se alguns aspectos desse desenvolvimento, focando na convergência entre Cristologia pneumatológica e paz e não violência ativa. Ambas as perspectivas permitem evidenciar um pensamento cristológico decolonial em dois passos principais: A emergência da Cristologia pneumatológica e a algumas teses por uma Cristologia pneumatológica da paz.

¹Doutor em Teologia, professor titular de Teologia Sistemática no Programa de pós-graduação da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: ehammes@puccrs.br

1 A EMERGÊNCIA DA CRISTOLOGIA PNEUMATOLÓGICA

A partir dos anos 1960 o tema da relação entre Jesus e o Espírito Santo foi progressivamente aparecendo na reflexão cristológica. Graças às pesquisas na Cristologia bíblica pode constatar-se uma inclusão crescente do tema da relacionalidade de Jesus, primeiro ao Pai (cf. DURRWELL, 1997), como Filho, e depois ao Espírito. Os primeiros autores da vinculação ao Espírito vieram das igrejas pentecostais ou carismáticas e movimentos que sublinhavam o papel do Espírito Santo na existência e vida de Jesus (cf. p. ex., BERKHOF [1964], 1968). Da perspectiva católica, depois do Concílio Vaticano II e da sua orientação pneumatológica para a Igreja e a Revelação, autores como Heribert Mühlen (1974 [1969]), Walter Kasper (1975), Jacques Dupuis (1977), Hans Urs von Balthasar (1987), e Yves Congar (1983, p. 598-607), entre os anos 1960 e 1980, mesmo com reservas (cf. ROSATO, 1977) ou com posições ambíguas (cf. p. ex. HAI-GHT, 1992) abriram o caminho para uma Cristologia pneumatológica no pensamento católico. Assim, Walter Kasper (1975, p. 296) afirma que “a mediação de Deus e homem em Jesus Cristo teologicamente os se deixa entender como evento ‘no Espírito Santo’, o que leva a uma Cristologia orientada pneumatologicamente”. Ainda que se possam identificar aspectos frágeis nesse desenvolvimento, parece um exagero, como faz Weber (2000), ver nessas Cristologia uma simples reedição das heresias primitivas da Pneuma-cristologia no lugar da Logos-Cristologia.

O encontro entre a Teologia trinitária e a Cristologia ao longo dos anos 1980 a 2000 ofereceu um número significativo de obras nas quais o assim chamado “Cristomonismo” é superado. Jesus é apresentado na luz do Espírito Santo, no “horizonte do Espírito” (BORDONI, 1995), movido pelo Espírito e assim por diante. Mas é ao longo dos anos 1980 que se impõe cada vez mais a compreensão de Jesus de Nazaré em sua relacionalidade, encontrando-se com a Teologia Trinitária (MOLTMANN, 1989; 1997). Com efeito, a elaboração de uma compreensão do Mistério divino a partir da leitura do Novo Testamento, inicialmente, e do Antigo Testamento, depois, inclui a Cristologia. Inverte-se a ordem dos tratados, iniciando pela Cristologia, para depois elaborar a Teologia Trinitária, e voltar à Cristologia: “Da Cristologia à Trindade, e da Trindade à Cristologia”, é uma expressão usada por Jacques Dupuis em suas preleções na Gregoriana. No momento atual, é impossível ignorar a transformação da paisagem do Cristianismo acontecida com o movimento pentecostal e sua contribuição na recuperação da história da Cristologia Pneumatológica (cf. BRYANT, 2014).

2 POR UMA CRISTOLOGIA PNEUMATOLÓGICA DA PAZ – TESES

Da perspectiva da Teologia da Paz e não violência, a história da Tradição Cristã, desde os inícios, traz a convicção de que Jesus é a paz de Deus (COSTE, 1991; RYNNE, 2014) e a vitória sobre toda forma de violência. Contudo, a história posterior rompeu esse vínculo interno (cf. COSTE, 1997). O Cristianismo não apenas aceitou a violência e a guerra como uma forma de de-

fesa e evangelização, mas também usou de violência contra outros povos a fim submetê-los ao Evangelho ou à Igreja. A estreita vinculação da Igreja com Cristo sem mediação pneumatológica tornou a teoria da guerra justa parte da prática cristã.

Apesar dessa tendência predominante, ao longo dos séculos houve muitas pessoas, movimentos e confissões que viveram e promoveram a paz e não violência. Nomes como Francisco de Assis, Nicolau de Cusa, Erasmo de Rotterdam, os Menonitas e Anabatistas podem ser mencionados nesse contexto (cf. GUIMARÃES, 2015). Contudo, as reflexões cristológicas apenas minimamente receberam e desenvolveram essas práticas. Identificações de Jesus Cristo como Imperador ou Rei tiveram mais impacto do que títulos como o de Servo Sofredor ou Príncipe da Paz (Isaías) e mesmo de Senhor Crucificado. De modo semelhante o “Reinado de Deus” foi identificado com a soberania da Igreja, ou do Império Romano, por exemplo.

Depois das trágicas experiências da primeira e segunda guerra mundiais, o desafio da paz se impôs claramente na Teologia cristã e católica. Com a intenção de superar a conexão entre Cristianismo e violência pessoas cristãs do povo simples começaram a comprometer-se com ações em favor da paz, lideranças como Papas e Bispos aderiram com seu magistério em favor da paz, e a Teologia elaborou diferentes aspectos da Teologia da paz e não violência. Como exemplo pode mencionar-se a posição do Papa Bento XV durante a Primeira Guerra mundial, defendendo claramente meios pacíficos de resolução dos conflitos internacionais.

Depois da Segunda Guerra Mundial, a chamada “Guerra Fria” revelou vários outros aspectos da violência: as desigualdades sociais e econômicas, o clamor por justiça, a crise ecológica, a violência direta bem como a violência estrutural e muitas outras ameaças à paz.

Desta perspectiva, em vinculação com o período posterior ao Concílio Vaticano II, foi importante pensar a respeito da Cristologia. Algumas obras de Cristologia da Paz começaram a aparecer (cf. WILL, 1989; 1994; DEAR, 1994; 2008; RYNNE, 2014), enfocando especialmente as pesquisas em torno do Jesus Histórico, sua vida misericordiosa e pacífica, sua prática de perdão dos pecados, a defesa dos mais fracos, a bem-aventurança dos “artífices da paz” (cf. Mt 5) e o envio dos discípulos a anunciarem a paz. O próprio Jesus é descrito como “nossa paz” (Ef 2,4).

No mundo atual, a fé em Jesus como “nossa paz” ante os desafios da paz pode ser significativo unir a Cristologia pneumatológica à Cristologia da paz, a exemplo do que aconteceu no processo conciliar do Conselho Mundial de Igrejas Cristãs. Na Assembleia de 1983, em Vancouver, foi iniciado o processo conciliar mundial de Justiça, Paz e Criação, permitindo pensar a respeito da Cristologia da paz no seguimento de Jesus no Espírito, ou Cristologia Pneumatológica da paz no seguimento de Jesus. Essa abordagem aqui será apresentada em forma de oito teses.

1) A encarnação da Palavra ou do Filho de Deus é confessada como encarnação pelo Espírito. A entrada do Divino na história humana como ser humano, expressa teologicamente a transformação da condição de estranho em outro da Transcendência, do Mistério Divino. O abismo insuperável entre Criador e Criatura mais do que unido, é superado numa forma tal que “o

Verbo se tornou ser humano” (cf. Jo 1,14). Essa mudança no Filho de Deus, em Deus, pode ser entendida como ação do Espírito de Deus. Essa é a primeira tese.

2) O início da existência de Jesus, assim como é apresentada pelos evangelhos de Mateus e Lucas, é associada com a presença do Espírito em sua Mãe: “Ela se encontrou grávida pelo Espírito Santo [...] o que nela foi concebido vem do Espírito Santo” (cf. Mt 1,18.22). E em Lucas: O Espírito Santo virá sobre ti, e o poder do Altíssimo te cobrirá com sua sombra. Assim, o Santo que nascer de ti será chamado Filho de Deus” (Lc 1,35). De modo semelhante, o Espírito é afirmado presente em Isabel, Zacarias e Simeão. Referências à reconciliação, paz, “paz na terra” (Lc 2,14) podem ser encontradas.

3) As narrativas do Batismo de Jesus, nos quatro evangelhos, em diferentes imagens e formas mencionam a presença do Espírito descendo sobre Jesus. É a manifestação de que a existência de Jesus, sua opção religiosa é, ao mesmo tempo, como discípulo de João Batista em sua universalidade, e compromisso do Pai com o Filho no Espírito. A forma do Judaísmo a ser abraçada por Jesus não está estreitamente vinculada ao Templo, mesmo se o pai de seu primo João Batista está relacionado ao Templo. Pelo contrário, Jesus relativiza o Templo. Ao mesmo tempo, Jesus não tem compromisso com as interpretações estreitas do Judaísmo, praticadas pelos fariseus e nem mesmo com certas formas de essenianismo. O Batismo de Jesus, “cheio do Espírito Santo (Lc 4,1), representa a libertação para ser livre diante de Deus como Pai e diante de todas as pessoas em busca de esperança e vida.

4) As narrativas das tentações igualmente associam Jesus ao Espírito: Ele é conduzido pelo Espírito. As narrativas podem ser consideradas como tentações contra a vida plena de paz, mas ao mesmo tempo revelam a importância da disciplina pessoal para a paz, através da oração e do jejum, como historicamente será mostrado também por Gandhi e muitas outras pessoas. AS tentações são parte da vida e parte de quem pretende assumir uma vida de paz.

5) A vida pública de Jesus, de acordo com o evangelho de Lucas, inicia com a proclamação da unção com Espírito em vista da evangelização dos pobres (cf. Lc 4,16-18).

6) A cruz e a ressurreição de acordo com o evangelho de João, estão emolduradas pela promessa da paz e o envio (entrega) do Espírito (cf. Jo 14; 20). A própria cruz acontece no Espírito Santo (cf. Hb 9,14), a ressurreição se dá na força do Espírito (cf. Rm 8,10) e no Pentecostes ressuscitado derrama o Espírito recebido do Pai (At 2,33).

7) A reconciliação é entendida como paz (Ef 4,2), e o Reinado de Deus aparece como “justiça, paz e alegria e alegria no Espírito” (Rm 14,17). No mesmo Espírito os discípulos podem clamar “Abba” (Rm 8,15; Gl 4,6) porque não existe mais temor, nem violência entre os seres humanos e o Deus Triuno.

8) Jesus é aquele que chama ao discipulado da paz e não violência. Ser cristã ou cristão é confessar no Espírito Santo de Deus através da práxis da paz e da não violência que Ele é o sentido da vida e o caminho ao Pai, ao próximo e à natureza (cf. SCHOCKENHOFF, 2018).

EM CONCLUSÃO

Num mundo de violência, injustiça e destruição da criação, uma Cristologia da paz explicita as consequências da confissão de que Deus revelou a si mesmo em Jesus Cristo, príncipe da paz, como o Deus da paz derramando seu Espírito de vida, reconciliação, paz e não violência. Jesus, “a face da misericórdia do Pai”, na expressão do Papa Francisco (*Misericordiae Vultus*), é Ele mesmo misericórdia como diz Agostinho em seu comentário a Jo 8, quando Jesus fica sozinho com a mulher pega em adultério: “*Misericordia et misera*” estavam face a face. O seguimento de Jesus consiste numa vida no Espírito de Jesus crucificado e resuscitado que promete e concede a sua paz, e perdoa os pecados.

Historicamente o Cristianismo se vinculou, até por sua natureza interna do princípio encarnação, a culturas colonizadoras. Apesar das críticas da época, quando se pensa nos grandes nomes da resistência interior à empresa colonizadora espanhola, por exemplo, é inevitável reconhecer a cumplicidade predominante com a dominação e uma violência cultural. Nessas condições, a Cristologia pneumatológica se revela princípio de nova inserção nas necessárias transformações culturais e na criação de condições favoráveis a uma superação da violência cultural em favor da convivência e cooperação.

REFERÊNCIAS

- BALTHASAR, Hans Urs von. *Theologik III: Der Geist der Wahrheit*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1987
- BERKHOF, Hendrikus. *Theologie des Heiligen Geistes*: 2. ed. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988.
- BORDONI, Marcello. *La Cristologia nell’orizzonte dello Spirito*. Brescia: Queriniana, 1995.
- BRYANT, Herschel Odell. *Spirit Christology in the Christian Tradition: From the Patristic Period to the Rise of Pentecostalism in the Twentieth Century*. Cleveland, Tennessee: CPT Press, 2014.
- CONGAR, Yves M.-J. *El Espíritu Santo*: Barcelona: Editorial Herder, 1983.
- COSTE, René. *Il est notre paix*. Paris: Editions ouvrières, 1991.
- COSTE, René. *Théologie de la paix*. Paris: Cerf, 1997.
- DEAR, John. *The God of peace*. John Dear ; [foreword by Jim Douglass]. Maryknoll N.Y.: Orbis Books, 1994.
- DEAR, John. *Put down your sword : answering the Gospel call to creative nonviolence*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2008.
- 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*. London: SCM Press Ltd., 1975.
- DUPUIS, James. *Jesus Christ and his Spirit: Theological approaches*. Bangalore: Theological Publications in India, 1977.
- DURRWELL, François-Xavier. *Jésus fils de Dieu dans l’Esprit Saint*. Paris: Desclée, 1997.
- GUIMARÃES, Irénée Rezende. *Correspondance avec Irène: méditations d’un chrétien sur la paix et la non-violence*. Tournay: les Ateliers de l’abbay, 2015.
- HAIGHT, Roger. The case for spirit Christology. *Theological Studies*, v. 53, p. 257–289, 1992.

- KASPER, Walter. *Jesus der Christus: 2° ed.* Mainz: Matthias Grünewald, 1975.
- MOLTMANN, Jürgen. *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen Dimensionen.* München: Kaiser, 1989.
- MOLTMANN, Jürgen. *Die Quelle des Lebens: der Heilige Geist und die Theologie des Lebens.* Gütersloh: Kaiser, 1997.
- MÜHLEN, Heribert. *El Espíritu Santo en la Iglesia.* Salamanca: Secr. Trinitario, 1974.
- ROSATO, Philip J. Spirit Christology: Ambiguity and Promise. *Theological Studies*, v. 38, n. 3, p. 423–449, 1 set. 1977.
- RYNNE, Terrence J. *Jesus Christ, peacemaker: a new theology of peace.* Maryknoll, New York: Orbis Books, 2014.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard. *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt.* Freiburg: Herder, 2018..
- WEBER, Jörg. *Geist-Christologie im Neuen Testament? Erwägungen zu einer exegetischen These über das Verhältnis von Jesus Christus und dem Heiligen Geist.* Trier/Waldrach: Books on demand, 2000.
- WILL, James E. *A Christology of Peace.* 1st ed. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1989.
- WILL, James. *The Universal God : Justice, Love, and Peace in the Global Village.* 1. ed. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Pr., 1994

Dimensão kenótica da revelação na contemporaneidade

José Aguiar Nobre¹

Resumo : Argumenta-se que a realidade kenótica da revelação tem uma dimensão trinitária. Cristo, desde a sua vida terrestre, não abandona as características inerentes à Trindade imanente (verdade, santidade e amor). Sabe-se que longe de serem afastadas, revelam-se na encarnação. A encarnação desvela a verdadeira divindade e a *kénose* põe a descoberto o despojamento da glória divina. Entende-se que toda esta compreensão corretíssima para uma teologia clássica, torna-se muitas vezes distantes daquele convite simples para a vivência da fé comunitária e individual. O reflexo de tudo isso é o fenômeno da secularização e do distanciamento do Deus Amor que Jesus de Nazaré veio revelar. Cristo é mergulhado de corpo e alma na obscuridade humana, com profunda condescendência e caridade. É um ato de “simpatia estigmatizante”, mediante a qual Ele experimenta os sofrimentos humanos. Como traduzir este mistério de modo que seja compreendido na contemporaneidade? Jesus Cristo não se conhece como Deus senão na sua identificação amorosa com o humano. Objetiva-se esclarecer que a humanidade serve de “tela” à sua, que, diferentemente, seria abrasada e volatilizada pelo fogo divino. É a atitude divina de se deixar ser. Em outras palavras, falar da dimensão kenótica da revelação é entender que Deus afastou-se a uma distância infinita e suprema entre Deus e Deus, num ato de dilaceração suprema e, na maravilha estonteante do seu amor, revela-se na crucificação a fim de que o ser humano se realize e tenha plena dignidade. No Filho, Deus se humilha mesmo permanecendo inteiramente Deus. Na suprema angústia da crucifixão, sem qualquer diminuição, revela a plena divindade. A humilhação divina revela o seu poder superabundante. Os resultados esperados consistem na possibilidade de tornar evidente para a criatura de que o Criador potencializa a sua criatura para que esta viva de modo pleno e, consciente a riqueza de suas capacidades como partícipe da força divina, e jamais aceite uma condição de jugo.

Palavras-chave: Kénose. Criador. Criatura. Doação. Realização

INTRODUÇÃO

Como se sabe o termo “*kénose*”, derivado do verbo grego (*kénoô*), foi formado pelos padres gregos significando esvaziar-se. Esse verbo encontra a sua designação mais significativa com o pronome reflexivo: esvaziar-se, ou seja, esvaziar a si mesmo. A inspiração bíblica de (Fl 2,27) ressalta que o Filho, no ato da encarnação, aniquilou-se a si mesmo, não de sua divindade, mas da glória que ele possuía, na sua preexistência (Jo 17, 5) e que deveria resplandecer na sua humanidade (Mt 17, 1-8). Ele preferiu privar-se dela e recebê-la do Pai (Jo 8,50.54)².

1 Professor de Teologia (PUCSP). Pós-doutorado em Filosofia (UFPR) e em Educação (PUCCAMP). Doutor em Teologia Sistemático-Pastoral (PUCRJ/2017). Doutorando em Filosofia (UFPR). Mestre em Educação (PUCCAMP/2012) Bacharel em Filosofia (PUCCAMP/2002). Bacharel em Teologia (ITESP/2007). Licenciado em Pedagogia (CLARETIANO/2018). E-mail: nobre.jose@gmail.com.
2 Fl 2,7, nota “U” da BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 2207.

CONCEITUAÇÃO

Na descrição conceitual da dimensão kenótica da revelação (BRITO, 2014, p. 983-987), resumidamente, entende-se que essa se refere à humilhação d'Aquele que “era de condição divina” (Fl, 2,6), que vem de uma descida até a obediência de morte na cruz. A realidade kenótica da revelação tem uma dimensão trinitária. Cristo, desde a sua vida terrestre, não abandona as características inerentes à Trindade imanente (verdade, santidade e amor). Longe de serem afastadas, revelam-se na encarnação. A encarnação desvela a verdadeira divindade e a *kénose* põe a descoberto o despojamento da glória divina. Cristo é mergulhado de corpo e alma na obscuridade humana, com profunda condescendência e caridade. É um ato de “simpatia estigmatizante”, mediante a qual Cristo experimenta os sofrimentos humanos. Jesus Cristo não se conhece como Deus senão na sua identificação amorosa com o humano. A humanidade serve de “tela” à sua, que, diferentemente, seria abrasada e volatilizada pelo fogo divino. A atitude divina, de parte a parte, dita o comportamento kenótico do humano. O Criador se retira para deixar o ser humano ser. No Filho, Deus se humilha mesmo permanecendo inteiramente Deus. Na suprema angústia da crucificação, sem qualquer diminuição, revela a plena divindade. A humilhação divina evidencia o seu poder superabundante.

Paradoxalmente, na baixeza eclode a grandeza de sua elevação. Percebe-se, assim, que é o abismo da grandiosidade de Deus – que atrai o outro abismo da limitação humana –, onde Deus mais plenamente se revela como um Deus infinitamente amoroso. A cruz põe a descoberto o mistério da própria vida divina. Vê-se, pois, que só Deus vai até ao extremo do abandono de Deus mesmo.

Por fim, considera-se a dimensão kenótica da revelação numa tríplice dimensão: a primeira é a *doação intratrinitária*, isto é, a trindade santa abre mão da sua pura relação no amor, saindo de si em direção à criação. Em profunda relação de amor, faz interlocução com o ser criado. A segunda, descendo de sua eternidade, a Trindade assume a responsabilidade pelo *acesso à criação*. A terceira, prevendo o pecado, misteriosamente Deus traz à consideração a *cruz*.

A CONTEMPORANEIDADE

No mundo atual, tragado pela dor e eivado pelo pecado, - pecado esse entendido como limitação, atitude de desamor, afastamento do Deus Amoroso –, a paixão redentora de Cristo se estende desde a sua encarnação até o Infinito. Desse modo, com o querer da *kénose* redentora, todo o âmago trinitário se envolve e se revela. Isto é, também o Pai e o seu Espírito seriamente estão comprometidos com o processo de desvelar-se para o ser humano, criado por puro amor. De modo que, a dimensão kenótica da revelação, na prática, deve ser entendida com um proces-

so de depuração e conseqüente doação que revela a riqueza e comunhão do amor trinitário.

É possível entender esse processo da revelação divina unicamente como mão estendida, mediante um gesto amoroso. Gesto desprendido e responsável de se preocupar com o menos favorecido, mediante uma ajuda gratuita para superar as dificuldades da passagem e elevação do semelhante. Pode-se entender, pois, essa dimensão como aquilo que Torres Queiruga chama de princípio hermenêutico de interpretar positivamente o positivo. Isso consiste “justamente, na abertura de um inesperado âmbito de expansão e de felicidade: é salvação. [...], a inevitável negatividade do esforço é totalmente transcendida pela segura, dinâmica e suprema positividade do esforço”(TORRES QUEIRUGA, 1999, p. 67). Explicando, a dimensão kenótica da revelação passa pelo processo de saída de si, de apropriação e desapropriação concomitante no respeito à liberdade finita. Essa liberdade finita, ao mesmo tempo em que se converte em dom e felicidade, também compartilha intrinsecamente do processo de superação, de depuração.

Mais ainda, ao falar de processo de depuração de si para captar o Mistério e, posteriormente, anunciar a experiência de desvelamento, há o urgente esforço de uma guinada na linguagem dos vocábulos religiosos da Igreja. É preciso purificá-los, a fim de que perpassem por uma conversão de fundo, de atualização da mensagem revelada, sem ficar presa a si mesma. A mensagem revelada precisa ser difundida. “Se não forem atualizadas na sua mensagem, salvaguardando a essência, por certo que não causarão tanto impacto na vida cotidiana, caso fiquem presas apenas em si mesmas”(KUZMA, 2012).

O PROCESSO DE DEPURAÇÃO E CONSEQUENTE ANÚNCIO DO MISTÉRIO REVELADO

Diante da sensibilidade de uma sociedade “pós/tardomoderna”, falar, por exemplo, da obrigação de ir à missa ou de se confessar, identificado o sacramento do encontro com a misericórdia de Deus com a penitência, é provocar cada vez mais um peso e retraimento. Torna-se o pressentimento de um terrível mal-entendido: “enquanto a confissão for vivida como um peso não poderá ser celebrada como um sacramento, isto é, como um dos sinais mais densos e generosos do amor salvífico de Deus” (TORRES QUEIRUGA, 1999, p. 68). Sabe-se muito bem que, fruto de uma teologia do medo, na prática, existem, ainda hoje, na vida da Igreja – pelo tipo de mentalidade que conservam – muitos fiéis que ficam bravos com o confessor se esse não lhes der uma penitência severa. São chamados de laxistas se assim não procederem.

Entende-se, pois, que para uma genuína proclamação da mensagem revelada na comunidade eclesial, é urgente que, hoje, reverta-se esse tipo de mentalidade e o encontro com a misericórdia de Deus seja feito de forma saudável e amorosa.

A nova evangelização para a transmissão da fé exige: uma “*pastoral ordinária*, animada

pelo ‘fogo do Espírito’ a fim de incendiar os corações dos fiéis que frequentam regularmente a comunidade [...]. Muitos deles buscam secretamente a Deus, movidos pela nostalgia do seu rosto”(FRANCISCO, 2013, n.14). Torres Queiruga aponta que identificar o sacramento do perdão como penitência “é a maneira terrivelmente generalizada de transformar num *castigo* quase avarento o *dom* de um perdão tão generoso que quer tornar-nos patente sua presença e sua segurança na visibilidade da Igreja” (TORRES QUEIRUGA, 1999, p. 68). Por isso, ao invés de se promover celebrações penitenciais, seria bem mais positivo proporcionar celebrações do perdão. Entende-se que uma atitude de esvaziamento humano a partir da assimilação da revelação aplicada na prática, consiste em não introduzir freios à compreensão, mas em expandir-se na plena realização do ser criado. É fundamental que se tenha a ousadia de uma imaginação criadora, não só plenamente consciente do inaudito da promessa, senão até mesmo segura de que sempre ficará sem ter o que dizer perante o espaço salvador aberto pelo Deus sempre maior.

Julga-se, portanto, que se faz necessária uma atitude teológica de se deixar guiar nos caminhos abertos pelo Espírito, articulando sempre a coragem de doação com a disponibilidade do anúncio do mistério revelado em Cristo, que sempre traz a inspiração necessária para transformar o mundo no qual a Igreja está inserida.

Ainda neste articular, o **teólogo** e a **teóloga** devem estar inseridos no mundo de maneira ativa. Não se faz teologia e não se concebe uma Igreja que fuja do mundo, que vire as costas à realidade. Ao contrário, faz-se teologia para atuar no mundo, para transformá-lo, para revigorá-lo na força de um Deus que nos comove e que nos atrai (KUZMA, 2012).

Esse se deixar atrair pelo comovente amor de Deus, no seio da Igreja, mais do que penitência ou fechamento, deve ser vivido com a mesma intensidade de ação de graça com que viveram as primeiras comunidades, por serem conscientes da riqueza do dom recebido. A literatura do teólogo galego aponta para a sociedade hodierna que, assim como as comunidades da Igreja nascente foram impelidas pela *kénose* do Mestre, também na contemporaneidade há o desafio de experimentar a mesma graça de uma vida renovada:

A ação de graças é talvez a definição mais exata da vida cristã. [...] A glori-ficação, o louvor, a confissão, o prazer, estão presentes em todos os escritos bíblicos, porque estes, traspassados pela experiência viva da salvação, refletem fielmente o próprio núcleo do anúncio cristão. A agalliasis, isto é, a alegria escatológica, brilha no rosto da primeira comunidade (cf. At 2,46) e parece estender um benéfico e misterioso sorriso pela superfície da vida, pronta para acolher a glória do Salvador que retorna. Se Nietzsche pudesse olhar com estes olhos os cristãos, certamente vê-los-ia com o “rosto de redimidos”. Se nós hoje vivêssemos de verdade essa experiência – que é a nossa –, faríamos outra leitura do Evangelho (TORRES QUEIRUGA, 1999, p. 68).

De maneira semelhante está hoje o Magistério da Igreja a admoestar a necessidade de uma atitude de depuração e desprendimento para que os fiéis sejamos capazes de se deixar atrair

pelo amor misericordioso do seu Senhor. A atividade de desprendimento, de se deixar atrair pelo amor de Deus revelado na vida da Igreja, torna-se um processo de depuração e de conseqüente anúncio da experiência do mistério revelado. O mundo hoje vive a grande urgência de fazer reluzir ao mundo a alegria escatológica da primeira comunidade. Isso se faz de maneira especial, não de forma prosélita, mas como um desafio primário da vida e missão da Igreja: é preciso ser uma comunidade atraente.

A Igreja não faz proselitismo. Ela cresce muito mais por atração: como Cristo 'atrai todos a si, com a força do seu amor, que culminou no sacrifício da Cruz, assim a Igreja cumpre a sua missão na medida em que, associada a Cristo, cumpre a sua obra conformando-se em espírito e concretamente com a caridade do seu Senhor (BENTO XVI, 2007, p. 253).

Como máxima da vida da Igreja ser testemunha da mensagem revelada na história, uma conseqüência que apresenta o teólogo galego, como meio de combater todo e qualquer mal-entendido sobre a manifestação da essência mesma de Deus, consiste naquilo que ele chama de princípio hermenêutico de interpretar negativamente o negativo, ou seja, uma vez assimilado pelo cristão, mediante uma profunda experiência de desvelamento, que todo castigo já foi interiorizado por Deus quando ele mesmo é quem o assume "não poupando o seu próprio Filho", anulando-o na força sem fronteiras do amor que salva e perdoa, entregando-o por nós (Rm 8,32). Não resta alternativa ao fiel e à sua Igreja senão incorporar nas suas vidas aquela mesma experiência kenótica de revelação que o Mestre deixou como exemplo, comendo com os pecadores, formulada em sua Palavra: "eu não vim para chamar justos, e sim pecadores" (Mt 9,13). Ora, diante disso, os fiéis somos desafiados a entrar na mesma fila dessa experiência kenótica. Isso para que sejamos depurados de nosso egoísmo e todo tipo de limitações, a fim de que sejamos capazes de anunciar eficazmente a experiência de revelação.

Se Deus entra na história do ser humano como pura salvação, é claro que não temos o direito de interpretar nada seu como suscetível de agravar nossa situação. [...] A premência, a insistência, as próprias ameaças que aparecem na Bíblia, parece, encontrar nisto sua explicação: são o *jeito do amor* que, pleno de angústia, avisa de um perigo cujo alcance só ele conhece. Certamente não é fácil encontrar um fio imperativo claro no labirinto de imagens em que tudo isso se expressa. Mas, não resta dúvidas de que o negativo da ameaça tem sempre seu centro de gravidade no positivo do perdão e do chamado: unicamente em ordem à salvação adquirem sentido as palavras de condenação (TORRES QUEIRUGA, 1999, p. 69).

A literatura de Torres Queiruga está a apontar que esse labirinto da compreensão do mistério requer um fio imperativo claro para explicar a imagem expressa de Deus. Ele não deixa o negativo se sobrepor ao positivo do perdão e do chamado. Para tanto, faz-se necessário uma fiel e refinada linguagem religiosa, que seja eficaz na transmissão da mensagem conforme o contexto onde estamos inseridos. Assim, qualquer tentativa de afastamento da experiência de encontro com o amor de Deus revelado em Jesus Cristo deve ser desclassificada. O autor assevera que na

linguagem religiosa “se revela necessariamente a índole da experiência reveladora que a sustenta, e por sua vez constitui o ponto de sua decisiva iluminação” (TORRES QUEIRUGA, 2010, p. 205).

A revelação não cria uma linguagem própria, pois, se assim o fizesse, ela seria inútil por ser inteligível. Na verdade, ela se comunica na linguagem do cotidiano de modo que, mediante ela, o mistério do amor de Deus se revela. Na seara da percepção da revelação divina, a única coisa positivamente pensável é o amor. “Só o amor é digno de fé”. O amor que tudo espera (1Cor 13,7). Após Deus anunciar a salvação amorosa, ninguém tem o direito de se lembrar mais da condenação. Nisso consiste a verdadeira atitude kenótica de revelação: onde não temos mais o direito de ficarmos presos em atitudes condenatórias.

A este ser impotente e mortal que é o homem, Deus oferece a graça infinita da vida eterna; aceitá-la é a salvação, viver para sempre; não aceitá-la é a condenação, a morte. [...] Nós, cristãos faríamos bem se aprendêssemos a lição: de Deus somente podemos falar, com o mínimo de garantia, se o fazemos de modo positivo; nenhuma expressão negativa terá outra justificação que a de sublinhar indiretamente a infinita generosidade do amor (TORRES QUEIRUGA, 1999, p. 71).

A literatura queirugiana provoca o fiel a abrir-se a uma experiência de depuração de todo tipo de atitudes farisaicas que geram pecado, infelicidade, contratemunho e morte. É uma reivindicação rumo à constituição de uma nova configuração eclesial. O homem criado tem o direito de receber a mensagem revelada no Evangelho. “Os cristãos têm o dever de anunciá-lo, sem excluir ninguém, e não como quem impõe uma nova obrigação, mas como quem partilha uma alegria, indica um horizonte estupendo, oferece um banquete apetecível” (FRANCISCO, 2013, n. 14). Por fim, no processo de depuração e consequente anúncio do mistério revelado, entendemos que devemos matar o fariseu que existe em cada um de nós, a fim de anunciarmos com eficácia essa oferta apetecível do amor de Deus, revelado plenamente em Jesus Cristo, causa de toda felicidade e realização humana.

De um modo ou de outro, todos carregamos um fariseu dentro de nós mesmos. Os fariseus do tempo de Jesus consideravam-se a verdadeira comunidade de Israel por suas aspirações de pureza legal e observância da Lei, e esforçavam-se por manter-se separados do restante do “povo da terra” [...] O que, no fundo, equivale a dizer que aqueles homens e todos os que hoje seguem pelo mesmo caminho são os inimigos mais diretos do Deus da vida. [...] Por isso, matar ou não matar o fariseu é questão de vida ou morte para qualquer ser humano. [...] Porque, enquanto não o matar, [a pessoa] viverá obcecada com mil ninharias, em vez de centrar sua atenção e seus esforços na única coisa que interessa: ser ela própria alguém feliz, para tornar felizes os demais e lutar contra o sofrimento que causa tanta solidão e tanta infelicidade (MIRANDA, 2012, p. 141).

Em último caso, esse fragmento acima, ressaltando os fariseus e os homens de hoje, faz-nos refletir que na medida em que o teólogo de todos os tempos e lugares e os fiéis seguidores

do verdadeiro Deus revelado se entenderem e se derem conta de que Deus se preocupa verdadeiramente com a felicidade humana, assimilarão, de uma só vez, que a criatura é alguém com o qual Deus se identifica. Certamente viverão uma “plenitude sem fissuras, felicidade plenamente compartilhada, [pois] o Senhor busca tão-somente, com absoluta generosidade, a plenitude e a felicidade do ser humano” (TORRES QUEIRUGA, 1999, p. 14).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sendo assim, se a Deus interessa tanto a realização do ser humano, não nos é dado o direito de decepcioná-Lo. A exigência forte do amor de Deus não permite decepções. Pois se trata de uma força tão pura e genuína que não oprime jamais o ser humano criado, mas sim o liberta, empodera, potencializa, infunde força e criatividade. Isso acontece com tanta intensidade que é capaz de atrair esse ser mediante a sua força, emancipando-o a ponto de renunciar a quaisquer paraísos artificiais. A maturidade humana vai se tornando intrínseca ao ser criado, de forma que lei e graça coincidem. Norma e disciplina não se chocam, pois que nascem da lei do amor. A relação homem-Deus torna-se uma metáfora conjugal.

Desse modo, a revelação da misericórdia divina que abraça todo pecado faz com que, por mais que o homem esteja afastado de Deus, o Amor nunca esteja longe dele. Olhando, assim, o amor de Deus revelado ao ser humano criado, ao homem moderno, imbuído de uma hermenêutica positiva, só lhe resta retomar a sua união com Aquele que também o criou. Logo, a dimensão kenótica da revelação se transforma em uma profunda relação de amor, doação e serviço.

REFERÊNCIAS

BENTO XVI. Homilia na Eucaristia de inauguração da V Conferência de Aparecida. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida**: V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Edições CNBB/Paulus/Paulinas, 2007.

BRITO, Emílio. Kenose. In: LACOSTE, Jean-Yves. Dicionário crítico de teologia. Trad. Paulo Menezes. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola/Paulinas, 2014, p. 983-987.

FRANCISCO. **Evangelii Gaudium**: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. 2. ed. São Paulo: Paulus/Loyola, 2013.

KUZMA, Cesar. A ação de Deus e sua realização na plenitude humana: uma abordagem escatológica na perspectiva de Jürgen Moltman. In: SANCHES, Mário Antonio; KUZMA, Cesar; MIRANDA, Mário de França (Orgs.). **Age Deus no mundo**: múltiplas perspectivas teológicas. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Reflexão, 2012.

MIRANDA, Mário de França. Rumo a uma nova configuração eclesial. **Cadernos Teologia Públi-**

ca, São Leopoldo: Unisinos, Ano IX, n. 71, p. 5-143, 2012.

TORRES QUEIRUGA, A. **Recuperar a criação**: por uma religião humanizadora. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. **Recuperar a salvação**: por uma interpretação libertadora da experiência Cristã. Trad. Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulus, 1999.

Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana. Trad. Afonso Maria Ligorio Soares. São Paulo: Paulinas, 2010.

Escatologia e inculturação: elementos teológicos para uma esperança cristã com o rosto da comunidade local

Rogério Guimarães de Almeida Cunha¹

RESUMO: O Documento de Aparecida e a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, do Papa Francisco, insistem numa conversão pastoral, a partir da qual a Igreja se empenha no anúncio do Evangelho. De maneira atenta às condições vitais do homem e da mulher concretos na sociedade, sai às periferias existenciais e sociais, trilhando novos caminhos para o encontro com o Cristo Vivo, nas culturas onde ela se estabelece como comunidade de fé e com as quais é chamada a conhecer e aprender com seus valores e sua esperança. Neste sentido, a Igreja precisa abrir mão da exportação de um único modelo de evangelização para se dispor ao árduo trabalho de fazer a fé ser expressa na linguagem, costumes e visões de mundo das pessoas envolvidas em sua missão em prol do Reino de Deus, transformando a partir de dentro as estruturas sociais conforme o Evangelho. A esperança cristã, então, ganha autonomia, cria pontes e fecunda as esperanças dos povos, pois a fé só terá sentido salvífico na medida em que puder ser compreendida e vivida por seres humanos concretos. Esta nossa comunicação tem como objetivo fazer uma aproximação escatológica da temática da inculturação da fé, partindo do discurso performativo da esperança que ganha rosto em cada povo e cultura onde o Evangelho é anunciado. A presente comunicação segue a metodologia de revisão bibliográfica da temática da inculturação da fé em teólogos latino-americanos, em diálogo com a teologia da esperança de Jürgen Moltmann. O resultado dessa comunicação é o aprofundamento do discurso performativo da esperança cristã na dinâmica da inculturação da fé no contexto latino-americano, onde as comunidades eclesiais locais possuem um papel fundamental de dar rosto a essa mesma esperança, um rosto local imprescindível para a identidade e missão de toda a Igreja Universal.

Palavras-chave: Esperança; Inculturação; Igreja; Comunidade

Introdução

Tomamos por ponto de partida o Documento de Aparecida (DAp) e a Exortação Apostólica do Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, para tratar dos novos caminhos para a evangelização numa aproximação escatológica da temática da inculturação da fé, em diálogo com a teologia de Jürgen Moltmann. Esses dois documentos do magistério eclesial apontam para a necessidade de a Igreja tomar novos caminhos para o encontro vivo dos povos com Cristo. Tendo presente

¹Doutorando em Teologia Sistemática no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio. Bolsista da CAPES. E-mail: rogerio.gac1980@gmail.com

alguns elementos do pensamento de Jürgen Moltmann, nossa pesquisa desenvolve a seguinte questão: qual é o rosto da esperança de uma fé inculturada?

Na compreensão do discurso performativo da esperança cristã, que aponta o dado escatológico da práxis do Reino de Deus como vida e justiça numa nova sociedade fundada na lei do amor, e que ainda se vê rodeada e permeada de injustiça, morte, exclusão, descarte, entendemos que uma verdadeira inculturação não se restringe à língua e às expressões culturais, mas, sim, essa língua e essas expressões a partir dos vulneráveis daquela sociedade. O dado escatológico perpassa a não-vida dos descartados da sociedade onde a comunidade dos seguidores de Jesus Cristo se envolve no processo de inculturação da fé e da esperança, em seu empenho pela vida de todos, como sinal daquela plenitude de vida futura, inaugurada na ressurreição do crucificado e em processo de realização pela missão do Espírito Santo.

Num primeiro momento faremos um aceno à questão da inculturação da fé, tendo presente elementos dos documentos do magistério supracitados. Em seguida, desenvolveremos a aproximação escatológica da temática da inculturação da fé, em diálogo com a teologia de Jürgen Moltmann.

1- Novos caminhos para a evangelização a partir da inculturação da fé

O encontro vivo dos povos com Cristo exige da Igreja um diálogo com as culturas e situações concretas das pessoas aí envolvidas, e a conversão de “uma pastoral de mera conservação para uma pastoral decididamente missionária” (DAp 370), para “uma Igreja em saída” (EG 20-23). Esses novos caminhos para a evangelização acenam para a urgência de encontrar nas realidades culturais onde a Igreja se estabelece como comunidade, aqueles elementos que abrem espaço para o anúncio e a práxis do Reino de Deus.

No dizer de Mário de França Miranda, “a identidade cristã se constitui pelo seguimento de Cristo, por uma práxis iluminada pela fé, enfim, pela vida vivida à luz do Evangelho. Fé e cultura aparecem assim estreitamente relacionadas” (MIRANDA, 2001, p. 16). O Documento de Aparecida afirma que “a pastoral da Igreja não pode prescindir do contexto histórico onde vivem seus membros. Sua vida acontece em contextos sócio-culturais bem concretos” (DAp 367). E de modo ainda mais incisivo, diz:

Com a inculturação da fé, a Igreja se enriquece com novas expressões e valores, manifestando e celebrando cada vez melhor o mistério de Cristo, conseguindo unir mais a fé à vida e contribuindo, assim, para uma catolicidade mais plena, não só geográfica, mas também cultural. (DAp 479)

É lugar comum afirmar que tanto a cultura quanto a comunidade eclesial se enriquecem mutuamente quando se abrem ao diálogo. A cultura, iluminada pelo Evangelho, é perpassada pelos valores do Reino, encontra os caminhos da justiça e da caridade em suas próprias situações de injustiça e estruturas de morte, superando-as. O encontro com o Cristo Vivo, que nos comunica a vida e que está a serviço da vida (cf. DAp 353), dá voz às vítimas em seu grito por justiça, traz para os centros decisórios a periferia existencial e social, pois o ressuscitado é o crucificado e vice-versa. A comunidade eclesial ganha um rosto, se insere nas manifestações culturais, adaptando-se profeticamente, modificando e até mesmo abandonando certos elementos seus que não mais comunicam a mensagem do Reino de Deus (Cf. MIRANDA, 2013, p. 46). “Cada porção do povo de Deus, ao traduzir na vida o dom de Deus segundo a sua índole própria, dá testemunho da fé recebida e enriquece-a com novas expressões que falam por si” (EG 122).

Ao Ganhar um rosto, a comunidade eclesial local manifesta sua dimensão pneumatológica, se deixa guiar pelo Espírito na escuta dos sinais dos tempos e traz uma novidade essencial para a unidade universal da mesma Igreja. No dizer do Papa Francisco:

nos diferentes povos, que experimentam o dom de Deus segundo a própria cultura, a Igreja exprime a sua genuína catolicidade e mostra ‘a beleza deste rosto pluriforme’. Através das manifestações cristãs dum povo evangelizado, o Espírito Santo embeleza a Igreja, mostrando-lhe novos aspectos da Revelação e apresentando-a com um novo rosto. Pela inculturação, a Igreja ‘introduz os povos com as suas culturas na sua própria comunidade’, porque ‘cada cultura oferece formas e valores positivos que podem enriquecer o modo como o Evangelho é pregado, compreendido e vivido’. [...] Se for bem entendida, a diversidade cultural não ameaça a unidade da Igreja. [...] Não faria justiça à lógica da encarnação pensar num cristianismo monocultural e monocórdico (EG 116-117).

Chamada a conhecer e a receber os valores das culturas onde ela se estabelece como comunidade de fé, a Igreja precisa abrir mão da exportação de um único modelo de evangelização para se dispor ao árduo trabalho de fazer a fé ser expressa na linguagem, costumes e visões de mundo das pessoas envolvidas em sua missão em prol do Reino de Deus, transformando a partir de dentro as estruturas sociais conforme o Evangelho. No encontro com as culturas, a Igreja descobre e redescobre elementos da fé que estavam velados e alcança um novo significado para o seu ser no mundo como Povo de Deus. A beleza da Igreja não está no seu crescimento territorial enquanto uma monocultura, nomeadamente ocidental e medieval, como insistem alguns movimentos eclesiais e as tendências fundamentalistas de um considerável número de clérigos e leigos. Sua beleza está no reconhecimento de que a mensagem do evangelho “possui um conteúdo transcultural” (EG 117). Está, sim, no seu testemunho pluriforme do Evangelho que dá nova esperança aos povos, que aproxima a práxis do Reino de Deus ao pulsar dos corações e mentes de pessoas concretas em seus anseios de vida, dignidade e futuro.

2- O rosto da esperança dos pobres nas comunidades locais como dom universal

Segundo Jürgen Moltmann, “a perda de contato e a cegueira diante da realidade tornam a teologia e a igreja progressivamente obsoletas” (MOLTMANN, 2014, p. 24). A esperança deixa de ser cristã quando perde o contato com a realidade. Esta perda equivale à sua morte! O conservadorismo da Igreja equivale ao perigo de morte alertado pelo próprio Jesus: “quem quiser salvar a sua vida, vai perdê-la...” (Mc 8, 35). Somente no encontro fecundo com a realidade é que a esperança ganha um rosto. Nesse encontro ela encarna e atualiza o futuro de Deus. A realidade e a Cruz renovam a fé em sua identidade e relevância. A Igreja, a fé, a teologia, para serem cristãs, devem sair, ir ao encontro, esperar o mundo.

Somente uma fé inculturada é capaz de comunicar esperança, porque o conteúdo da fé é o Filho encarnado que nos revela a Trindade, comunica o seu amor libertador e convida a humanidade a participar de sua divina comunhão. Segundo Jürgen Moltmann, o conhecimento e a relação com Deus se dão “em meio à história, enquanto ela acontece, aberta e orientada para o processo das promessas” (MOLTMANN, 2005, p. 70).

Assumindo as consequências do anúncio e práxis do Reino no alto da cruz, o crucificado ressuscitado antecipa o futuro de Deus como vida e justiça para os vulneráveis, pois Deus é amor que toma sobre si o não ser para que seja (Cf. MOLTMANN, 2005, p. 48). Encarnado numa cultura patriarcal, inserido numa experiência religiosa excludente, Jesus Cristo inverte os caminhos de encontro com Deus, revelando a Sua imagem no rosto dos desprezados, aferindo qualquer discurso e experiência de Deus com a vida concreta dos que sofrem. No dizer de Jürgen Moltmann:

O crucificado tornou-se irmão dos desprezados, abandonados e oprimidos e, por isso, a fraternidade com seus ‘pequenos irmãos’ está obrigatoriamente ligada com a fraternidade e identificação com Cristo. Por isso, a teologia cristã precisa ser pensada no contexto deste povo e com este povo e assim, ela é uma teologia contemporânea, quando ela pensa, concretamente, nos sofrimentos destes tempos, em e com os sofredores desta sociedade (MOLTMANN, 2014, pp. 44-45).

Na introdução de sua obra, *O Deus Crucificado*, Jürgen Moltmann faz uma constatação fundamental ao levantar a hipótese de que, se a Igreja se afasta da cruz e das opções da cruz, passa a ter como estranho para si mesma o Crucificado, outrora seu Senhor (Cf. MOLTMANN, 2014, p. 19). Em nosso país cresce o número de cristãos alienados, pois seguem a um Cristo sem cruz. Chamam o Povo de Deus comprometido com as causas do Reino de pessoas vermelhas, em alusão ao comunismo fantasioso de suas mentes. Lutar contra as estruturas de morte e em favor da vida dos pobres é ser cristão, é estar de um dos lados da história. Os cristãos alienados vivem

obcecados em separar o que é do que não é cristão, mas será que o eles entendem como próprio do cristão seria do interesse de Cristo?

A boa nova da esperança cristã é performativa, não se restringe a um aspecto meramente informativo (Cf. SS 2, 4 e 10), podendo ou não abrir mão dela, mas perpassa e deve perpassar a existência cristã neste mundo, como propulsora de esperança, criadora de um novo modo de agir e de pensar: a partir e com os pobres e sofredores.

É neste sentido que o Papa Francisco insiste, ainda que de modo isolado, na defesa e promoção dos vulneráveis: os pobres, os migrantes, os idosos e as crianças, a natureza, ou seja, todos os considerados descartáveis pela sociedade de consumo. Esta opção profética, longe de ser uma página virada da Igreja, é um dado fundamental da inculturação da esperança no seio de todas as culturas, que de certo modo reproduzem o contra-valor da exclusão e morte aos vulneráveis, entregues à própria sorte (Cf. EG 201).

Do mesmo modo como Cristo assumiu o rosto dos desprezados e nos revelou o rosto do Pai em seus rostos, a esperança cristã ganha rosto nos rostos dos desprezados de todos os povos e culturas. Uma verdadeira inculturação da fé implica numa renovada esperança que move a comunidade eclesial a se empenhar na transformação das realidades de morte em realidades de vida, de exclusão em inclusão. É a esperança dos pobres, dos desprezados de toda cultura, a esperança da fé cristã:

o povo crucificado oferece esperança, insensata ou absurda, se poderá dizer; porque é a única coisa que lhes resta, argumentarão outros. Mas, novamente, está aí e não deve ser trivializada a partir de outros mundos. É evidente que é esperança contra esperança, mas é também esperança ativa que se mostrou em trabalho e lutas pela libertação (SOBRINO, 1994, p. 379).

O povo crucificado – os pobres, os idosos abandonados, os povos indígenas e tantos outros descartados da sociedade – oferece sua esperança como legado ao mundo. Este povo tem a esperança de descer da cruz em que foram pregados, encarnam em suas vidas marcadas pelo não-vida imposto pelas estruturas de morte a esperança do crucificado, cuja ressurreição é a ratificação por parte do Pai das suas palavras, gestos e opções que anunciava a proximidade do Reino de Deus como vida e comunhão para todos, a começar pelos últimos de seu tempo e de todos os tempos. Se a Igreja não pode pensar a evangelização como mera exportação de um modelo de cultura evangelizada, ela também não pode desprezar a esperança dos últimos de toda sociedade. O mundo não pode tomar por irrelevante as manifestações da esperança dos povos a partir dos descartados desses povos. Ali está o rosto da esperança cristã, se levarmos a sério a cruz e a ressurreição de Cristo.

A Assembleia Especial do Sínodo dos Bispos para a Região Pan-Amazônica, a ser celebrada nos dias 6 a 27 de outubro, aparece nesse horizonte como um forte sinal de uma esperança com

rosto, uma consequência profética dessa renovada maneira da Igreja se autoafirmar como comunidade de seguidores e seguidoras de Jesus. O Papa Francisco pede uma Igreja com rosto amazônico. Qual o rosto da esperança dessa Igreja, que enriquece toda Igreja? Numa das sugestões do *Instrumentum Laboris* (IL) do Sínodo Amazônico, encontramos uma silhueta, capaz de interpelar as diversas faces da Igreja de Cristo:

as comunidades consultadas esperam que a Igreja se comprometa no cuidado da Casa Comum e de seus habitantes, 'que defenda os territórios e que ajude os povos indígenas a denunciar o que provoca morte e ameaça os territórios'. Uma Igreja profética não pode deixar de clamar pelos descartados e por aqueles que sofrem (IL 118).

O grito do crucificado faz aqui um unísono ao grito dos povos amazônicos. Francisco encoraja teólogos e pastores comprometidos a seguir em frente, a descobrir no rosto e no clamor que vem da pan-amazônia o rosto do Cristo crucificado ressuscitado, que sempre e de modo novo chama a humanidade ao seu seguimento para formar comunidade, que espera ativamente o futuro de Deus inaugurado na Sua ressurreição.

Conclusão

Nesta nossa pesquisa apontamos o dado performativo da esperança cristã na dinâmica da inculturação da fé no contexto latino-americano. Exportar um modelo de evangelização, ou restringir a inculturação da fé a questão de língua e expressões culturais são caminhos equivocados, pois se trata de um encontro entre fé e cultura que não se interpelam mutuamente em profundidade. É a partir dos últimos e desprezados de toda sociedade que a fé cristã é vocacionada a se inculturar, pois neles se desvelam os sinais de morte dessa cultura, se desmascara a superficialidade das opções fundamentais dessa mesma sociedade, e o Evangelho encontra terreno para fazer brotar vida com reserva de um verdadeiro futuro para todos. São as periferias existenciais e sociais de cada sociedade, de cada cultura, os lugares onde as comunidades eclesiais locais possuem um papel fundamental de dar rosto a essa mesma esperança, um rosto local imprescindível para a identidade e missão de toda a Igreja Universal.

Referências

BENTO XVI, PP. Carta Encíclica *Spe Salvi*. 2007. Disponível em <<http://w2.vatican.va/content/be->

nedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html>. Acesso em 26 de jun., 2019.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: CNBB, 2008.

FRANCISCO, PP. Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. 2013. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acesso em 26 de Jun., 2019.

MIRANDA, Mário de França. A Igreja que somos nós. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. Inculturação da fé: uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001.

MOLTMANN, Jürgen. O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. São Paulo: Academia Cristã, 2014.

_____. Teologia da Esperança: ensaios sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. 3ª ed. rev. e atual. São Paulo: Loyola, 2005.

PIAZZA, Orazio Francesco. A esperança: lógica do impossível. São Paulo: Paulinas, 2004.

SÍNODO PAN-AMAZÔNICO. Instrumentum laboris. 2019. Disponível em: <<http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/instrumentum-laboris-do-sinodo-amazonico.html>>. Acesso em: 09 de jul., 2019.

SOBRINO, Jon. Jesus, o libertador: a história de Jesus de Nazaré. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 1994.

Esperança Responsável: Espaço de relação transformadora na história humana

Luciola Paiva Tisi¹

Resumo: Esta comunicação pretende apresentar a relação que existe entre esperança e responsabilidade. Esta relação aparece como força dinamizadora que atua nos processos de libertação do ser humano, criando espaços de transformação na história, uma vez que o ser humano se encontra subjugado por processos econômicos e mercadológicos de desenvolvimento que, ao invés de gerarem vida, acabam produzindo um sistema de opressão e morte. Esse trabalho tem como objetivo explicitar a natureza da esperança cristã indicando suas possibilidades de realização e consequências na vida do crente, através de sua dinâmica mobilizadora e seus resultados. Aponta também para a compreensão da responsabilidade como fator necessário para a práxis cristã, em sua ação mobilizadora como promotora da vida, como instrumento de libertação já no momento presente; além de sua perspectiva escatológica para a realização histórica do Reino de Deus. A esperança vai ativar eticamente o presente. O ser humano consciente de sua posição, assume uma postura responsável com toda a criação, e nele se desenvolve uma mudança que o faz compreender-se em comunhão com tudo o que o cerca num testemunho que está ligado a decisão decorrente da relação que existe entre esperança e responsabilidade. Esta esperança responsável surge então como força geradora de possibilidades, que impulsiona o ser humano a ser sujeito de sua própria vida. Ela determina e assinala atitude existencial particular que ocorre na conotação específica das escolhas, das decisões humanas, dos posicionamentos diante das situações, interpelando a pessoa a se colocar disponível e atenta a vontade de Deus, possuindo potencial de transformar a realidade. Isso possibilita ao ser humano um olhar crítico e construtivo para o contexto onde se encontra, despertando o desejo de criar um mundo novo, tocado pela esperança e marcado pela responsabilidade.

Palavras chave: Esperança, responsabilidade, ser humano, história.

INTRODUÇÃO

A esperança cristã é decorrência da experiência que fazemos do ressuscitado e que nos leva ao encontro da vida de Jesus de Nazaré, de seus ensinamentos, dos atos solidários, de sua paixão morte e ressurreição. Cristo estabelece com o ser humano uma nova aliança, aliança de amor e de vida, nos fazendo filhos adotivos e coerdeiros da glória do Pai, nos transformando em seres viventes e eternos em seu amor e em sua misericórdia. E isso é sentido no contexto de nossa vida, na realidade onde estamos

Essa esperança nessa promessa fiel é o que nos movimenta. É o que nos dá forças e energia para seguirmos como povo de Deus que caminha. É espaço novo de relação e encontro entre o

¹ Mestranda em teologia sistemática pela PUC Rio financiada pela Capes. Email: lpaivatisi@hotmail.com

Deus trinitário e o ser humano. Transforma a história humana em história transcendental, em caminho de salvação. Assinala a ação de Deus na história, manifestada por possibilidades novas e inesperadas que se apresentam de maneira surpreendente e inimaginável na nossa realidade. Pretendemos nesse artigo demonstrar as características da esperança cristã como força mobilizadora, como caminho de discernimento e como dom do amor de Deus gerando na vida daquele que crê uma abertura de possibilidades inimagináveis.

A FORÇA MOBILIZADORA DA ESPERANÇA:

A esperança cristã é esperança encarnada, com poder transformador, liberta e desperta no ser humano a sua criatividade. É esperança que gera as condições necessárias para transformar a realidade para a construção de um mundo melhor e mais humano. Determina e assinala atitude existencial particular, que ocorre na conotação específica das escolhas, das decisões humanas, diante das situações. Interpela a pessoa a se colocar disponível e atenta a vontade de Deus.

Como é sabido, a visão do ser humano enquanto pessoa vai se desenvolvendo, na revelação bíblico-cristã, em conexão com a auto revelação de um Deus com características pessoais. Um Deus que tanto no seu agir salvífico – tema central do Antigo Testamento e no Novo Testamento – quanto na ação criadora divina, é apresentado na sua relação dialógica com o ser humano. É uma relação que implica, por parte do ser humano, a decisão e a resposta face ao dom da salvação e da criação. O valor e o sentido da resposta humana aparecem, claramente em Jesus Cristo. Nele confessado pela Igreja como cabeça da Nova Humanidade e como modelo do que significa ser humano conforme o projeto de Deus salvador-criador, encontra-se a realização concreta, histórica da existência humana, vivida na abertura-diálogo e na resposta ao dom de Deus. Na criação e na salvação mediante Jesus Cristo, está a origem do conceito de pessoa desenvolvido pela Igreja.²

A esperança nos coloca diante de uma meta, visando o bem absoluto, a plenitude. Nos situa em um horizonte de atitude moral e olhar crítico para o “mundo”. Não nos permite assim a atitude de fuga da realidade ou apatia, ao contrário, desperta em nós o desejo de realização de criar um mundo, de justiça e paz. “A Esperança não pode ser de modo algum, uma evasão, um escape, uma fuga para outro lugar. Ao contrário a esperança deve ser sinônimo de penetração, de imersão plena, decidida e paciente, na própria veia da existência.”³ Ela nos conduz à leitura da realidade presente, que fundamenta e constrói a realidade futura. É necessário semear o futuro, se desejamos um mundo de equidade e de sustentabilidade, onde o ser humano possa ser feliz, onde possa se realizar e viver na justiça e na paz. “como propósito moral, isto é, como uma obrigação prática perante a posteridade de um futuro distante e como princípio de decisão na ação

² RUBIO, A.G. Novos Rumos da antropologia teológica cristã in O humano integrado. p.261.

³ PIAZZA, O.F. , A Esperança p.65-66.

presente”.⁴

É esperança que não pode ser identificada ou diluída em desejos que se traduzem em motivações concretas de escolhas. Esperança assim traz frustração, desorientação, experiência da finitude, do mal, da dor e muitas vezes até da morte. A esperança cristã, no entanto, olha para frente, se coloca na ótica do futuro, encarnada na história, nos convida a colocar nos ombros as dificuldades, até o mais problemático e doloroso.

É na raiz da dor e do sofrimento, que ela se manifesta com sua força, nos impulsionando a sermos sujeitos das nossas vidas, nos interpela a abandonar a passividade para uma luta positiva de participação histórica. Nas situações de desânimo ou desespero é que sentimos a graça da esperança. “Ela que nos permite que se assuma na sua plenitude, toda a bagagem da existência até que se consiga ratificar a sensação de que nada está a margem, tudo pertence ao homem”⁵.

CAMINHO DE DISCERNIMENTO: Geradora de novos horizontes – dom de amor

A esperança nos ensina a discernir e, com espírito crítico, a avaliar as condições do momento em perspectiva de cumprimento, de conclusão. De modo inimaginável e inesperado uma nova realidade surge transformando a angústia em resiliência, despertando a vida, libertando o ser humano para que ele não se aprisione em instante passageiro qualquer. A esperança o impulsiona a uma abertura a novas possibilidades e avaliações, orienta a uma organização. “Se a Esperança rompe com a espera passiva do fruir do tempo, isso acontece apenas porque ela cria uma ruptura, ela destrói os limites e insere o indivíduo num horizonte aberto”⁶

Essa esperança que aqui nos referimos gera abertura para novas possibilidades e perspectivas, que não são e nem podem ser frutos da vontade humana, mas dom de Deus, pois vai além. Não estão sujeitas as frustrações decorrentes da realidade onde estamos inseridos apesar de ser necessária a situação de crise para que ela se realize. Ela surge, exigindo do indivíduo abertura e acolhimento como dom. Como tal requer disponibilidade ao novo, que se apresenta, como inesperado, como surpreendente e inimaginável que experimentamos como revelação. Introduzindo essa esperança na história e na nossa história como ação solidária, participativa, somos chamados para a ulterioridade que nos adverte a responsabilidade real pelo que desejamos, pelo bem que almejamos alcançar. Temos a responsabilidade de responder com gratidão e ação nos transformando também em agentes, instrumentos de esperança na sociedade em que estamos envolvidos

A esperança provoca em nós uma tensão moral que nos leva a uma reciprocidade rela-

4 JONAS H. Princípio Responsabilidade. p. 45.

5 PIAZZA, O.F. , A Esperança p.66.

6 PIAZZA ,O.F., A Esperança. p. 66.

cional, leva a caminhos bem diferentes das simples esperas, dos pedidos atendidos ou desejos realizados, é fruto de um encontro que nos transporta ao terreno do transcendental, onde as possibilidades são sempre abertas “Do encontro entre história e eternidade, do espaço e do sentido de uma relação encarnada entre Deus e o homem”⁷.

A responsabilidade total tem sempre que se perguntar: “O que vem agora? Para onde vamos?” e, em seguida: “O que houve antes? Como se liga o que está ocorrendo agora com o desenrolar dessa existência?” Em uma palavra, a responsabilidade tem que proceder de forma “histórica”, apreender seu objeto na sua historicidade. Esse é o sentido preciso do elemento que caracterizamos aqui como “continuidade”. Nesse aspecto a responsabilidade política tem uma dimensão muito mais vasta em relação ao futuro e ao passado, pois corresponde à longa história da comunidade.⁸

É realizada uma aliança entre o ser humano e Deus onde o pacto deve ser respeitado e reciprocamente mantido. A esperança dessa forma se articula como código relacional (GS 19) que germina do encontro pessoal e particular. “o momento inicial não é a nulidade do homem diante do ser e do todo divino. O momento inicial, não é a consciência infeliz, mas o pacto.”⁹

É ação de escolha e vontade estimulada pelo amor que se recebe, pelo maravilhamento do evento transformador que desinstala e desconcerta é experiência do sublime de pequenez, de finitude diante do inefável, provocando atitudes, estimulando ações que não podem ser negadas. O chamado a essa atitude, a esse movimento é “mandamento, é uma modalidade de presença, isto é uma expressão da vontade santa”¹⁰.

GERADORA DO INESPERADO E INIMAGINÁVEL

O inesperado e o inimaginável se faz presente justamente por se instaurar nessa presença transcendental, que é expressão de uma vontade salvífica, proveniente de outra liberdade de uma outra vontade, que nem sempre responde as expectativas humanas. A esperança então apela a uma resposta de fidelidade e conformidade a essa vontade salvífica que se manifesta de modo próprio muitas vezes desconcertante e paradoxal.

Traz a surpresa, o surpreendente e o inesperado para a nossa realidade, não deixando de evidenciar a intenção fiel de cumprimento da promessa: “Estarei com vocês até o final dos tempos” (Mt 16,20). É pela esperança que já no agora se manifesta a salvação pelo amor, pela solidariedade pois não nos sentimos sós, desamparados. Percebemos isso muito presente no homem

7 PIAZZA, O.F., A Esperança, p.67

8 JONAS, H. Princípio Responsabilidade. p. 185.

9 PIAZZA, O.F., A Esperança, p.67

10 PIAZZA, O.F., A Esperança, p. 67

simples que ao acordar pela manhã sai a luta de seu sustento com um vigor que não sabemos de onde vem. Na confiança se entrega a vida na certeza de que dias melhores virão. Porque tem fé nessa promessa “fiel”. Que pode muitas vezes parecer contraditória, mas que nos momentos limites nos sustenta com a esperança de que ainda temos que caminhar, mas que com o aval da fidelidade, passamos já a viver na expectativa. A esperança nesse sentido nos impulsiona a um caminho de conversão. Ouvidos somos levados a confiar porque se torna possível antever o futuro mesmo onde parece que este esteja sendo negado pelas evidências dos fatos ocorridos.

ADESÃO RESPONSÁVEL

A Esperança é decorrência de um encontro, de uma relação interpessoal, implica, portanto, a alteridade, o respeito ético e resposta, exigidos em qualquer relação humana. No entanto em relação tão mais profunda, essa resposta se torna exigente, aderindo ao chamado, a vontade pois é consequência de grande dom e graça. É resultado de solidariedade amorosa de Cristo que se faz cruz para realizar na história a união de presente e futuro em momento eterno, fazendo-nos também eternos.

No encontro verdadeiro com o Cristo ressuscitado há uma mudança no mais profundo de nosso ser, perspectivas se abrem, o futuro se faz presente, o momento se torna eterno. Acontece em nós experiência similar a dos apóstolos diante da transfiguração do Senhor. O passado, o presente, e o futuro são unidos em um momento eterno, *Kairós*, nos impelindo a um caminho diferente, a dar uma resposta, não por imposição ou obediência obrigatória, mas sim por desejo responsável de quem reconhece a extensão da graça, do ato de amor, da proposta da aliança e quer a ela corresponder.

Ao olhar o Cristo crucificado nos deparamos na dimensão de seu gesto, em seu imenso amor, em sua solidariedade inexorável que quer tomar para si toda a dor humana. É nesse momento que fazemos por ele a opção, que decidimos fazer dele o nosso paradigma, assumindo para nós a responsabilidade pela relação de amor que nos une em comunhão com ele, e por ele com toda a trindade. Isso vai definir nosso comportamento ético, não mais nos paradigmas da moral, dos costumes ou da própria cultura, mas em comportamento fundamentado no Cristo que gera em nós uma nova identidade. Vai nos fazer perceber o dom que nos foi dado e que nos impele a ação. Passamos a ser servos, obreiros na construção de um mundo melhor, mais justo, mais humano. Com o agir na liberdade, na resposta criativa, na responsabilidade de seguir o caminho em direção ao futuro que já se faz presente, enchendo o coração de esperança, na promessa fiel garantida por essa relação entre eu e o Tu.

A Esperança, por isso mesmo, apela para a fidelidade disponível, para o respeito obediente daquela vontade salvífica que tem o próprio modo de se manifestar, às vezes desconcertante e mesmo paradoxal, mas que não deixa

de evidenciar, apesar de todas as aparentes contradições e situações críticas, a intenção fiel de cumprir a promessa.¹¹

Ao percorrer esse caminho da obediência, a esperança ouve um pedido e torna-se um ato de confiança porque antevê o futuro e se concretiza como abertura para o amanhã. Um futuro onde há possibilidades, a serem apropriadas. Assim o sujeito se coloca em ato de esperar que ao contrário de ser passivo, exige movimento de ação e de escuta, a esperança se transforma então em “memória de futuro”.¹² Reconstituo a sua verdadeira significação, colocando cada momento em seu horizonte próprio e preciso. Nesse contexto não se pode falar da esperança como superação otimista de situações limites do ser humano. Ela é impulso que remete para frente para o futuro por meio de ações diárias e cotidianas nos abastecendo, nos proporcionando a recuperar as energias de velhas destroçadas esperanças. “Ela se transforma em uma linfa vital para o presente e recebendo uma nova vitalidade da, confiança posta num futuro que, pela graça, é prometido na sua plenitude, encontra forças para não se resignar diante do mal, assumindo por inteiro as responsabilidades que o presente impõe.”¹³

É depositado no presente o peso de um ato de responsabilidade que foi amadurecido pela memória do encontro, memória do amor, da aliança selada, que gera uma nova temporalidade centralizada na dimensão do cumprimento definitivo e cheio de sentido. “De fato para esperar o futuro é fundamental ter sempre um pouco de amor que com responsabilidade e cuidado, antecipa e insere o futuro nas dobras do presente”¹⁴

O testemunho está ligado a decisão que é decorrente da relação e da responsabilidade-obediência. Esse, no entanto não pode ser fechado ou ter finalidade em si mesmo. Precisa ser aberto ao diálogo, à alteridade. Se configura em compromentimentos pessoais que ultrapassam a observância para se tornar reconhecimento e respeito.

A ação de testemunhar é uma antecipação do futuro, é o lugar de sua expressão. Nesse ponto, já se pode entrever o ato significativo de testemunho dado por Jesus Crucificado, como experiência e como Kairós no qual o futuro da salvação, prometido por Deus, encontrou a sua particular, inimaginável e, por tantos aspectos, incompreensível expressão.¹⁵

A esperança vai ativar eticamente o presente. O sujeito consciente de sua posição, de quem é, que diante da imensidão do Criador, do transcendente, assume postura responsável com tudo o que o cerca, com toda a criação. Torna-se responsável pela criação, passa a se relacionar com ela em postura respeitosa, sendo invadido de uma coragem amorosa, que o leva a denunciar e lutar pelo bem, pelo que é justo, não se comprometendo apenas com o momento presente, mas também com o futuro de todo o cosmo. Passa a se preocupar com o seu meio, com toda a criação com cuidado e amor, visando não mais apenas o seu bem-estar, adquire postura consciente.

11 PIAZZA, O.F., A Esperança, p. 67.

12 PIAZZA., O.F., A Esperança, p. 67.

13 PIAZZA, O .F., A Esperança, p. 68

14 PIAZZA, O. F., A Esperança, p..68

15 PIAZZA, O. F., A Esperança, p. 68.

Dispõe-se a medir as consequências porque olha para o futuro e quer participar ativamente da história com um novo olhar, aberto a tudo e a todos que o cerca, e mesmo em sua limitação, em seu condicionamento busca fazer o melhor, por ser essa a resposta amorosa de gratidão que pode dar àquele que o criou, que o amou.

CONCLUSÃO

A esperança faz o ser humano perceber sua pequenez, sua situação diante do inefável, o leva a tomar consciência de sua condição e de suas poucas forças para modificar a realidade a sua frente. Percebe-se dependente e responsável pelo irmão que o desinstala com suas diferenças e reivindicações. Nessas condições, ao olharmos para o futuro o presente é então delimitado e podemos perceber nesse futuro nossas ações e testemunhos responsáveis, percebemos um *kairós* que se apresenta de maneira surpreendente em sua novidade, aludindo a um futuro promissor, mesmo que ainda não realizado, mas que inicia nessa transformação de atitude sua concretude pela novidade simbólica que surge em forma de esperança.

REFERÊNCIAS

JONAS, H. *O princípio responsabilidade* Rio de Janeiro: Contraponto/ Ed PUC-Rio, 2006.

PIAZZA, O. F., *A Esperança: Lógica do Impossível*. São Paulo: Paulinas, 2004.

RUBIO, A.G. Novos Rumos da Antropologia Teológica Cristã in RUBIO, A.G. *O Humano Integrado: Abordagens De Antropologia Teológica*. Petrópolis, Vozes 2007. p.261-295

Esquizofrenia teológica: apontamentos sobre a relação entre a produção teológica e a realidade local

Welder Lancieri Marchini¹

Resumo: A teologia nasce como consequência da atitude do cristão de pensar sua fé. Nem sempre ela foi acadêmica, mas, ao longo da história, constituiu-se um método teológico que serviu à produção dos teólogos e teólogas. Ao mesmo tempo que é correto dizer que a produção teológica busca oferecer à comunidade cristã um entendimento da fé vivida, também é correto afirmar que, quanto mais distante é o conteúdo teológico da vivência eclesial, mais difícil é a assimilação da produção teológica pela comunidade cristã. De qualquer forma, é atribuída à teologia uma dimensão eclesial. O escopo teológico cristão, sobretudo de tradição católica, entende também que o processo de construção do conteúdo teológico deve tomar como base o diálogo com a tradição e o magistério, além do diálogo com os conteúdos teológicos que foram pensados anteriormente. Em contrapartida os sistemas teológicos levaram a uma universalização do pensamento teológico mediterrâneo. Por mais que existam escolas e linhas, torna-se cada vez mais rara a iniciativa de produção teológica fora do escopo epistemológico europeu. Torna-se um desafio, à teologia cristã, estabelecer uma relação entre os conteúdos pensados na academia e a vivência eclesial. Para elucidar a relação entre teologia e comunidade cristã, esta comunicação traz um paralelo entre o pensamento do geógrafo brasileiro Milton Santos e a dimensão eclesial do pensamento teológico. Santos entende que o processo de globalização não subentende um intercâmbio entre as culturas e informações, mas tem como consequência a universalização da cultura hegemônica por meio dos processos comerciais. Tal processo gera, conseqüentemente, uma esquizofrenia local, visto que o indivíduo tem conhecimento daquilo que acontece nos rincões do mundo, mas não tem ciência daquilo que é próprio do território onde ele vive. As informações, mercadorias e conhecimento são cada vez mais universalizados, e o conhecimento local, cada vez mais comprometido. Seria tal processo análogo se tomarmos por base o ambiente teológico? Teria a teologia perdido a capacidade de dialogar com a comunidade e o território local? Como parte de um projeto no qual abordamos questões do método teológico, sobretudo da função e características da pesquisa de campo em teologia, esta comunicação se propõe a fazer uma leitura do conceito de esquizofrenia no âmbito da produção teológica. Assim entende-se como esquizofrênica, a teologia que perde a capacidade de dialogar com o local e, mais concretamente, com as comunidades eclesiais. O conceito de esquizofrenia é utilizado à medida que auxilia a identificar a necessidade da dimensão eclesial na produção teológica.

Palavras-chave: Milton Santos, método teológico, teologia cristã

Introdução

Partindo da concepção eclesial da teologia, que leva ao entendimento do saber teológico como servo da comunidade cristã e a coloca em diálogo com a circunstância histórica, nos pro-

¹ Doutor em Ciência da Religião, PUC-SP. welder.marchini@gmail.com

podemos pensar os problemas de uma teologia que se afasta da realidade local. Para tanto, estabelecemos o diálogo entre o conceito de esquizofrenia, proposto pelo geógrafo brasileiro Milton Santos, e o entendimento da natureza eclesial da teologia.

1. Sobre o conceito de esquizofrenia

No século XX a lógica capitalista se desenvolveu e culmina no processo de globalização onde atenuaram-se consideravelmente as fronteiras tanto para as mercadorias como para o capital. O comércio tomou proporções mundiais, e o modelo capitalista passou a ter pretensões de universalização. Essa é a tônica da organização econômico-social para os países que vivem sobre a influência do ideal de globalização, incidindo diretamente sobre o território e a cultura local.

A globalização, por mais que se baseie em pressupostos abstratos e universalistas, tem implicações diretas no cotidiano dos indivíduos. Tal implicação acontece primeiramente pelo não participação de indivíduos e seus corpos, culturas e territórios de processos globais. O dinheiro de determinada pessoa – isso, é claro, se a pessoa tiver dinheiro – pode ser investido em qualquer lugar do mundo, mas a pessoa não tem a mesma facilidade de viajar para esses lugares. As fronteiras que se diluem para o capital não se diluem na mesma intensidade para as pessoas. Outro equívoco é acreditar que a inserção do projeto de globalização é acessível a todos. Haja vista no Brasil, a quantidade de pessoas que estão alheias ao processo global (cf. SANTOS, 2013, p. 23).

Inseridos nos processos culturais e econômicos globais, os indivíduos passam a participar mais enfaticamente dos processos externos aos seu território e cultura. Assim as notícias retratam os acontecimentos do outro lado do mundo ou do continente, mas não conhecem os problemas sanitários ou sociais e políticos que acontecem em seu próprio bairro ou nos arredores de sua residência. A essa desconexão entre o indivíduo e seu território, Milton Santos caracteriza como uma esquizofrenia.

Numa leitura dos processos de globalização, Milton Santos retrata a esquizofrenia do território:

O território tanto quanto o lugar são esquizofrênicos, porque de um lado acolhem os vetores da globalização, que neles se instalam para impor sua nova ordem, e, de outro lado, neles se produz uma contraordem, porque há uma produção acelerada de pobres, excluídos, marginalizados. (2013, p. 114)

Um local esquizofrênico se caracteriza por não assumir suas singularidades como referências da vivência e organização da sociedade e da vida de seus habitantes. No lugar, assume-se os

modelos alheios às necessidades e especificidades do território. Longe de negar a dinâmica entre o território e o processo global (cf. LIPOVETSKY, 2011, p. 118) e reconhecendo a disparidade entre as forças desses dois polos, o processo de esquizofrenia do território acontece pela anulação das singularidades do local e o conseqüente aumento daqueles que vivem alheios ao processo de globalização.

A globalização, enquanto potencialidade universal, é algo abstrato. Para se concretizar historicamente, ela necessita chegar ao local e ao cotidiano das pessoas (cf. SANTOS, 2013, p. 28). A historicização do global acontece por meio de seus produtos. Consumimos produtos globalizados. A mercadoria é transformada em marca para estrategicamente ganhar poder midiático e conseqüentemente de mercado (cf. LIPOVETSKY, 2011, p. 94). Num mundo midiaticizado, a estratégia de fortalecer as marcas passa a ser um modo de estabelecer relações de fidelidade com o consumidor.

Há uma tendência à homogeneização de um *ethos* econômico que leva à valorização do individualismo e à lógica do consumismo (cf. LIPOVETSKY, 2011, pp. 7-15). O indivíduo pensa-se enquanto tal se inserindo nesse processo global, deixando de consumir os produtos próprios de seu local para inserir-se no consumo dos produtos de esfera global. A globalização de produtos gera uma homogeneização de produção e consumo (cf. SANTOS, 2013, p. 30). Mas o mundo global alia a venda de produtos com uma performance globalizante. Mais que vender, é preciso ser conhecido. Mais que a globalização de um produto ou marca, temos a globalização de um sistema (cf. SANTOS, 2013, p. 36).

Como parte da hipermodernidade, a cultura-mundo vem acompanhada de um paradoxo: há a autonomia do indivíduo diante dos grandes referenciais culturais das instituições tradicionais – o que é em si revolucionário – mas esse mesmo indivíduo se encontra submerso numa cultura de mercado. Diante da ausência de referenciais do saber, da lei ou da moral, o capital passou a exercer esse papel (cf. LIPOVETSKY, 2011, pp. 33-36).

2. Sobre o termo teologia

O termo teologia é passível de várias interpretações, seja no olhar para a sua etimologia, seja para o seu estatuto epistemológico. Etimologicamente, a palavra teologia é resultado da junção dos termos *logos* e *theos*. Fiorenza ressalta que aí já encontra-se uma ambigüidade. Seria a teologia o discurso “de Deus” ou “sobre Deus”? (cf. FIORENZA, 1997, p. 20). A história da teologia traz as duas perspectivas. Seria a teologia tanto o discurso especulativo daquilo que Deus tem a dizer sobre e à humanidade além de ser um discurso sobre o entendimento que a humanidade tem sobre o próprio Deus.

Cabe ressaltar que pensadores como Agostinho de Hipona e os demais patrísticos não se

entendiam como teólogos. É mais comum abarcar os autores do primeiro milênio do cristianismo dentro do escopo de autores da filosofia. O termo teologia se consolida no século XIII e se referia aos pensadores não-cristãos. O termo teologia passa a ser utilizado para denominar os pensadores cristãos como consequência do desenvolvimento e consolidação do ensino no período medieval e dos estudos acadêmicos (cf. FIORENZA, 1997, p. 21)².

Os tempos atuais, sobretudo no que se diz respeito à produção teológica, parece se limitar a uma teologia especulativa, sustentada em argumentos válidos e evitando falácias. Se tomarmos em conta a importância da teologia de constituir a partir de um método, tal perspectiva é válida e importante. Mas tais parâmetros de produção teológica não garantem um diálogo da teologia com o mundo atual ou mesmo com a comunidade eclesial. Assumindo tal premissa, a teologia fica comprometida no que se refere ao diálogo com questões relativas à vida hodierna. A violência, a busca pela sobrevivência, a migração, a situação clínica de depressão pela qual passam os indivíduos, todas elas são objetos da teologia à medida que se tornam fatores determinantes da vida humana (cf. GESCHÉ, 2017, p. 23). O que define um objeto como teológico não é a sua natureza, mas as questões levantadas pelo teólogo.

O papel da teologia consiste em entender o significado da fé cristã que se concretiza sempre em determinado contexto histórico e cultural (cf. REMOLINA, 1983, p. 159). Isso significa que a teologia não se ocupa unicamente de entender Deus, até porque Deus, em si, não pode ser entendido por não ser conhecido. Assim a teologia pode se delinear por dois distintos, mas não contraditórios, caminhos. Ou ela se constrói de maneira negativa, se ocupando das construções epistemológicas que se referem àquilo que Deus não é, ou ela se ocupa da relação do ser humano com Deus.

Como produzir uma teologia que seja relevante por dialogar com as situações da vida humana hodierna? Se assim não for, a teologia torna-se capaz de construir substanciosos tratados trinitários mas que não são capazes de dialogar com a realidade local, seja ela existencial, social ou eclesial.

3. Uma teologia (não) esquizofrênica

Milton Santos não teve a pretensão de estabelecer diálogo com a teologia. Provavelmente tal área de conhecimento era distante de seu arcabouço epistemológico. Mas seria possível estabelecer um diálogo entre o conceito cunhado por ele e a produção teológica? Aqui nos propomos a fazer algumas interseções.

² Muitos são os exemplos de produção teológica, localizados em vários momentos históricos. Fiorenza entende que, diferente dos filósofos que ele denomina de pagãos, que produziam especulações acerca de Deus, a doutrina cristã tratava da economia da salvação, ou seja, de como a salvação se concretiza na história (cf. 1997, p. 21).

ricos, que buscam responder a questões locais. Assim aconteceu com Agostinho e a luta contra as heresias de seu período histórico, assim aconteceu com muitos padres da Igreja que tinham o objetivo de estabelecer um diálogo entre a teologia e o pensamento filosófico grego. Também podemos colocar nessa mesma perspectiva a teologia da libertação e sua busca de dialogar com a realidade latino-americana ou até mesmo os teólogos modernos e o diálogo com a modernidade.

A teologia é, portanto, chamada a produzir um pensamento que seja relevante, justamente por dialogar com as situações da vida humana hodierna. Para tanto, a teologia precisa entender a sua própria natureza. Ela se faz distinta da doutrina e do magistério e isso. Também não é contrária, mas tem objetivos diferentes. O objeto da teologia não é Deus, visto que esse é inominável e em sua realidade transcendente não pode ser compreendido. O objeto da teologia passa a ser a fé, como compromisso, atitude ou conduta assumida pelo ser religioso. Essa fé, por sua vez, é vivida de maneira circunstanciada e local.

O que define um objeto como teológico não é a sua natureza teológica, mas a ótica do pesquisador. São as questões levantadas pelo teólogo e o recorte que ele faz que caracterizam um objeto como objeto teológico (cf. BOFF, 1999, p. 45).

Quando se distancia das conjunturas locais, a teologia ocorre no erro de se resumir a uma revisão do pensamento teológico produzido na história ou, o que é mais nocivo à sua natureza, se reduz à chancela da doutrina assimilada pelo cristianismo. Isso faz da teologia, esquizofrênica. A sanidade do pensar teológico, por sua vez, está na postura arejada de diálogo com as realidades locais.

Conclusão

A teologia traz consigo a função de oferecer à comunidade cristã as diretrizes para a vivência de sua fé. Uma comunidade cristã – e por consequência o pensamento teológico – está sempre circunstanciada. Nos últimos tempos a teologia tem se distanciado de sua natureza arejada de pensar temas a partir da história para se aproximar da doutrina. Por consequência, as comunidades eclesiais começaram a receber conteúdo doutrinário – e não há problema quanto a isso – mas de forma a pensar que isso é teologia.

Outros assuntos e temas são decorrentes dessa pesquisa, que tem como objetivo maior pensar a função da pesquisa de campo no pensar teológico. Também há de se pensar que a identidade cristã acontece à medida que o cristão busca constituir-se como discípulo na realidade onde está inserido. Sendo assim, pensar a sanidade da teologia e da vida cristã abre a possibilidade de pensar o agir e o ser cristão que se faz circunstanciado na história.

Referências

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

FIORENZA, Francis Schüssler. Teologia sistemática: tarefa e métodos. In: _____; GALVIN, John P. *Teologia sistemática: perspectivas católico-romanas*. v 1. São Paulo: Paulus, 1997. p. 17-126.

GESCHÉ, Adolphe. *La teologia*. Salamanca: Sígueme, 2017.

LIPOVETSKY, Gilles. *A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 2011. REMOLINA, Gerardo. La autonomía del método teológico. *Theologica Xaveriana*. Bogotá. n. 67. pp. 153-173. 1983.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2013.

Faces e Histórias ocultas da realidade marítima: *mare nostrum* para quem?

Raphael Colvara Pinto¹

RESUMO: Este artigo se propõe a pensar a realidade marítima como um lugar que, longe de ser esquecido ou invisível, tornou-se espaço de apropriação dos inúmeros interesses das grandes potências econômicas do Ocidente, legitimando uma postura que privilegia o capital financeiro em detrimento da vida. Esta percepção desafia a inércia dos lugares comuns em direção à margem que é, ao mesmo tempo, repercussão do surgimento de novas formas alternativas para pensar um novo horizonte de reflexão. Diferentemente da “modernidade marítima do século XV” que se lançou ao mar para ampliar seus interesses mercantis e impor uma nova “centralidade” (eurocentrismo), é preciso colocar aquilo que é periférico e marginal no centro, buscando uma nova maneira de olhar o passado. A expressão latina *mare nostrum*, questionada por seu sentido histórico de apropriação e “colonialismo,” só pode ser pronunciada, hoje, se aceitarmos uma mudança de paradigma.

Palavras-chave: Mar. Lugar. Marginalidade.

Introdução: adentrando ao mar

A língua portuguesa está repleta de metáforas náuticas, remanescentes de histórias transatlânticas. Palavras de mobilidade como: navegar, atravessar e ancorar surgiram de culturas marítimas que vão dos mares figurativos e literários aos mares histórico. Mares impregnados de significados sociais, necessidades e desejos que oferecem oportunidade para navegar entre o real e o imaginário, tanto como ponto de partida quanto chegada.

Entendemos o mar como uma realidade plural que não se deixa reduzir a um conceito estático. Seu valor reside precisamente nesta polifonia de vozes marginalizadas que ficam confinadas nas áreas restritas dos portos ou nas regiões pesqueiras. Mares de vozes impessoais, lugares cinzentos e lúgubres que sintetizam o medo e a esperança. O temor de ser surpreendido pela morte longe do círculo familiar. Ser corpo e alma entregues às ondas sem sepultamento onde os naufrágios não conhecem descanso. Se o mar agitado pela tempestade, onde tudo é profundo representa a energia da vida, então somente assim poderemos seguir o nosso caminho e não apenas passear pelas correntezas da inércia de quem “deixa a vida lhe levar”.

Esta simbiose entre imaginação e experiência é rica mas, ao mesmo tempo, tênue e cheia de interações e complexidades, pois a paisagem marinha evoca lugares de adaptação, represen-

¹ Doutorando do Curso de Pós- Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS e bolsista CAPES/ PROSUP. E-mail: raphael.pinto@acad.pucrs.br.

tatividade e processos internos/externos. É precisamente neste ponto que a reflexão encontra o mar, sendo empurrado para a borda, pela centralidade dos continentes.

Esta percepção desafia as inércias dos lugares comuns em direção à margem que é, ao mesmo tempo, repercussão do surgimento de novas formas alternativas para propor um novo horizonte de reflexão. Para tanto, é necessário colocar aquilo que é periférico e marginal no centro, buscando uma nova maneira de olhar o passado, em que os traços de sangue, invasão, desembarques, conversões e massacres sejam relidos e resignificados.

A reinvenção da Europa como grande potência econômica

Na antiguidade clássica, os gregos e depois os romanos desempenharam um papel relevante no sistema político de controle do mar Mediterrâneo, porque ambos possuíam uma estratégia sofisticada de navegação para época. Esses afirmavam que os mares estavam “abertos, disponível a todos”, com isso, justificavam sua postura expansionista, já que o imperador poderia, sobre o pretexto de “*Mare Liberum*” (liberdade do mar), ampliar seu domínio sobre outras regiões.

A importância crescente do comércio, do transporte marítimo, do rápido aumento do poder político, da classe dos comerciantes e do efetivo controle de circulação tornou-se uma questão vital, sendo tratada como princípio fundamental de política pública, uma vez, que neste período, não havia um direito internacional para legislar sobre o assunto. Uma razão óbvia para isso era a superioridade econômica e militar do Império Romano, e porque as áreas ao redor do Mediterrâneo eram colônias suas, portanto desnecessário reivindicar jurisdição sobre as mesmas.

Com a implosão do Império Romano, na Idade Média, houve inúmeros problemas por conta da insegurança e do caos gerado por falta de uma instância protetiva. Em um esforço de combater esses perigos os comerciantes formaram uma associação para pleitear seus interesses e alçar maior lucratividade, levando à progressiva libertação da economia de seus laços políticos, éticos e culturais.

A partir do século XIII surgem reivindicações soberanas por parte de vários Estados em relação o uso do espaço marítimo, com o desejo de proteger o monopólio comercial, o aumento das receitas, a taxa de embarcações estrangeiras e o direito de exclusividade dos recursos pesqueiros da região. Neste mundo de conexões limitadas, o único acesso aos bens cobiçados no Oriente dava-se através de rotas já controlados pelo Império Otomano. Por outro lado, o leste do Mediterrâneo era controlado pelas Cidades-Estados italianas. O difícil acesso e o avanço dos mulçumanos não foram os únicos obstáculos que os europeus enfrentaram. A idiosincrasia da Europa parecia ainda mais aguda quando comparada com outros modelos societários, como por exemplo, os chineses, que possuíam um papel imperial em nível mais amplo.

A Europa do século XV, fraca, isolada e sitiada rapidamente subiu à hegemonia mundial, especialmente a partir de 1492, quando as grandes navegações abriram novas rotas para as Índias e Américas, provocando inúmeras transformações que contribuíram para a transição do feudalismo ao capitalismo. Uma autêntica “revolução comercial” caracterizada por diferentes aspectos: a) a incorporação de novas áreas às rotas tradicionais de comércio; b) ascensão de novas potências mercantis (Portugal, Espanha, Inglaterra e Holanda); c) perda do monopólio do comércio de especiarias por parte das cidades italianas e d) grande afluxo de metais preciosos da América para Europa.

As viagens de navegação representaram uma bem-sucedida empresa mercantil, associadas aos interesses do Estado e da burguesia, na qual as trocas interculturais questionaram um modelo estrito de sociedade. O comércio e a apropriação indevida de matéria-prima nas antigas colônias possibilitaram o surgimento de instituições modernas e a reinvenção da Europa como grande potência econômica da época.

O mar começou a mudar gradativamente de fisionomia: a interação com o oceano passou a ser concebida como espaço de recurso e conexão, deixando de ser o lugar da pesca e do transporte para tornar-se o “continente líquido”.

O sistema moderno de produção capitalista, governado por múltiplos Estados soberanos, promoveu cláusulas, como meio de mercantilização e garantia de recursos através de proclamações e eventos que geralmente eram concebidos como linhas demarcatórias de posse e gestão do espaço oceânico. Para fazer frente a essa realidade, um grande número de pessoas começaram a viver permanentemente nos mares para atender os interesses do capitalismo mercantil que, sucessivamente, se tornou industrial.

É dentro deste contexto que se deve analisar o expansionismo, que não foi apenas marítimo, mas principalmente econômico.

Uma linha abissal que separou europeus e “não europeus”

Se pensarmos nos espaços vazios da cartografia medieval, pode-se dizer que as viagens no Atlântico tornaram o mundo mais disponível e abrangente aos interesses das metrópoles europeias, não só ao comércio em escala global, como também ao entendimento daquilo que poderia ser conhecido. Esta primeira linha global deu-se com Tratado de Tordesilhas, assinado entre Portugal e Espanha, onde as reivindicações coloniais buscaram um aporte jurídico nos decretos papais que autorizavam o domínio espiritual sobre o “novo mundo”. A invenção do Direito Internacional, no século XVI, contribuiu na jurisprudência que legislava o domínio sobre os povos conquistados. O caráter de algumas regiões periféricas, como os “povos originários” do Brasil,

África e Ásia, representados como “atrasados”, deu-se mediante a espoliação e o aniquilamento de sua cultura, pois dentro desta concepção, o não-europeu representava uma terra incógnita.

As motivações econômicas e imperialistas sacralizadas pela religião que, ora contribuiu para o genocídio de “povos originários”, ora os defendeu, pretendia expandir suas fronteiras geográficas e implantar a cristandade, amalgamando um projeto, hoje questionável, mas que outrora fora eficiente, lucrativo e pragmático. Aos olhos do colonizador as chamadas intervenções eram oportunidades de levar a civilização, a religião e a cultura para outras partes do mundo.

Uma divisão continental que servia para legitimar um modelo societário: “Ocidente versus o resto”. Tratava-se de uma cosmovisão que impôs a hegemonia europeia frente a outras comunidades tidas como “subalternas” e pobres, donde se popularizou a seguinte máxima: “para além do Equador não há pecado” (SANTOS, 2017, p. 36). Obstinação neste propósito, assumiram o controle do comércio e das rotas marítimas em uma escala sem precedente e esse alargamento das fronteiras proporcionou uma nova redefinição de força e hegemonia do todo planeta.

Mare nostrum: para quem? O Mediterrâneo na atualidade

Recentemente, o Mar Mediterrâneo tem se tornado palco de disputas e debates nos meios de comunicação de massa, não tanto pela sua importância geopolítica, mas pela recente crise humanitária que assola a região. Como um lugar de interação entre diferentes sociedades e culturas teve um papel significativo na formação da humanidade. Em sua longa história de diversidade, mudanças e tensões foram constantes chegando a atual catástrofe humanitária, como um dos símbolos emblemático de um capítulo nefasto que oscila entre o econômico e o humanitário.

A crise tem se colocado como uma questão explosiva acerca das fronteiras contemporâneas, resultando em um quadro “dantesco” para muitos imigrantes que buscam segurança ou emprego na Europa, onde os refugiados, migrantes e nativos compartilham o cosmopolitismo introduzido pela dinâmica do capital, num espaço marcado pelas fronteiras da existência insurgentes e pelos interstícios e conflitos culturais. Em outras palavras, o arco da crise migratória, marcada pela dispersão, aponta para o surgimento de uma nova configuração dos sujeitos históricos transnacionais, cujas identidades são produzidas no limite da própria representação.

As ondas que colidem contra a costa estampando os rostos da morte de crianças, mulheres e homens, numa conexão entre a fúria invencível do mar e as múltiplas crises de seus países, refletem o que há de pior, o estigma daqueles que na verdade já são vítimas dos diversos desmantelamentos e crises, agora culpados por tal situação, apresentados como uma tragédia quase que natural, para a qual nenhuma responsabilidade clara pode ser atribuída. Desta forma, o mar Mediterrâneo torna-se um “túmulo sem lápide,” dado que a mobilidade das correntes re-

presentam uma realidade fluida e porque os registros de naufrágios ficam ocultos para aqueles que almejam que o problema esteja longe de seus territórios.

Desta forma, os mares continuam a virar a página em branco à procura de histórias, rompendo os fluxos naturalizantes das “vidas desperdiçadas” oscilando entre o normativo e o descartável, como afirma Bauman. Tal questionamento terá cedo ou tarde que se confrontar sobre a possibilidade de um amanhã para todos; um espaço onde as estruturas sociais são contestadas pelo tsunami de perguntas que se colocam: como viver a fé e o luto dos que morreram? O que dizer das esperanças para os inocentes vitimados? (MENDOZA-ÁLVAREZ, 2016, p. 41).

Os cadáveres na superfície das praias de Lampedusa é a triste realidade de um mar de exclusão que permite o conforto e a abundância para uma pequena parcela da população mundial, enquanto outros sofrem os efeitos nocivos da globalização economicista e excludente, ao qual o Papa Francisco denominou como “globalização da indiferença”.

Cientes de que essa brutalidade aterroriza e, ao mesmo tempo, torna impotentes as autoridades religiosas e civis, onde as respostas são parciais e algumas vezes simplificadas pelos meios de comunicação social, torna-se necessário questionar este modelo que colocou o lucro acima da vida.

Sabe-se que a “sociedade do consumo” e do “bem-estar” são eticamente lentas para perceber o drama dos mais pobres. Com isso o naufrágio de tantos migrantes é também o fracasso de um modelo de sociedade, onde as peculiaridades do mar, como resultado e meio de subsistência, estão se tornando progressivamente ineficiente, insustentáveis e fracas.

Em síntese, no naufrágio do migrante tem-se também o naufrágio de uma sociedade egoísta que fez dos mares e oceanos um vetor de interesse e da hegemonia do capital financeiro

Referência

MENDOZA, C. *Deus ineffabilis*: El lenguaje sobre Dios em tiempos de pluralismo cultural y religioso. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de (Org.). *Deus na sociedade plural: fé, símbolos e narrativas*. São Paulo: Paulinas, 2013, p.129-153.

_____. *Deus Ineffabilis*: uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos. São Paulo: É realizações Editora, 2016.

MENDOZA, V. High Tide and Undertows: Filipinos Seafarers between the paradoxes of development and imagination. In: *Studio Emigrazione*. n. 198. Roma, 2015. p.195-211.

MIGNOLO, W. *La idea de América latina. La herida colonial y La opción decolinial*. Barcelona. Gedisa, 2007.

_____. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos da UFF- Dossiê: literatura, língua e identidade*, n.34, 2008.

_____. *Habitar la Frontera: sentir y pensar la Descolonialidad* (Antología, 1999-2014). Disponível em: <[file:///C:/Users/rapha/AppData/Local/Packages/MicrosoftEdge_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/Habitar%20la%20frontera_%20Walter%20D.%20MIGNOLO%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/rapha/AppData/Local/Packages/MicrosoftEdge_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/Habitar%20la%20frontera_%20Walter%20D.%20MIGNOLO%20(1).pdf)> Acessado em 04/05/2019.

SANTOS, B. *Introdução a uma ciência Pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. *The end of the cognitive Empire: the coming of age of Epistemology of the South*. Disponível em: https://www.dukeupress.edu/Assets/PubMaterials/978-1-4780-0015-0_601.pdf. Acessado em 27/12/2019.

_____. *Introdução a uma ciência Pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. MENESES, M. (orgs). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2017.

Prever e Construir o Futuro: uma apresentação do *Futures Studies* à partir da Teologia

Arthur Grams Metz¹

Resumo: Tentar prever o futuro é tão antigo quanto a própria humanidade, e prever é controlar o futuro (MINOIS, 2016). Entender os ciclos das chuvas e cheias dos rios, observar os movimentos das manadas, prever as altas e baixas da bolsa de valores são práticas que garantiram à humanidade sobrevivência e prosperidade. Entretanto, no Ocidente, a prática de prever e provocar o futuro sempre andou de mãos dadas com a ideia tecnicista de poder e controle sobre a natureza, e essa prática evoluiu muito desde os tempos antigos (SCHUURMAN, 1987, 2016). A área de estudos do *Futures Studies*, filha da Sociologia e da Economia, apresenta-nos um aparato filosófico e metodológico que busca quebrar a imagem mística do Futuro e oferecer uma solução humanista e científica para a construção do mesmo (BELL, 1997). Com uma abordagem interdisciplinar, o *Futures Studies* busca entender quais ideias de futuros são possíveis e prováveis, para então lançar um julgamento sobre quais dessas possibilidades são preferíveis para a humanidade (BERG, GANZEVOORT, 2014). Entretanto, mesmo propondo-se interdisciplinar e trabalhando em conjunto com a História, Filosofia e Ciências Sociais – bem como outras disciplinas das Ciências Humanas – algo comum dentre as diferentes escolas de pensamento do *Futures Studies* é a exclusão da Teologia enquanto disciplina que possa pensar e colaborar com a escolha de um futuro preferível (BELL, 1994). Assim, esta comunicação tem dois objetivos: 1) explorar as bases histórico/filosóficas do *Futures Studies* para melhor compreender o posicionamento de seus pesquisadores com relação à Teologia; 2) apresentar e questionar a possibilidade e o dever de engajamento da Teologia à partir de Wolters (1985) e Wright (2007).

Palavras-chave: Estudos dos Futuros, Escatologia, Esperança, Modernidade, Humanismo.

Introdução

*Futures Studies*²¹ é um novo campo de estudos que tem crescido em importância e influência. O surgimento de diversos Centros de Estudos dos Futuros³² bem como Revistas acadêmicas que tratam deste tópico são prova disso. O investimento que estes centros recebem também é uma prova disso. Estes fatos demonstram que a humanidade tem aprendido que o pensamento e a ação para o futuro são importantes para a manutenção da raça humana e do planeta como um todo. Assim, a ideia central defendida pelos Estudos dos Futuros é de que nós somos responsáveis pelo nosso futuro e devemos agir para torná-lo o mais desejável possível.

Wendell Bell argumenta que “[...] o presente é o lugar em que as ações moldam o futuro” (BELL,

1 Mestre em Teologia pela Faculdades EST. Para contatos: arthur.gmetz12@gmail.com

2 À partir deste momento no texto utilizo a tradução para o português: Estudos dos Futuros. Todas as citações de obras de Wendell Bell são de tradução nossa.

3 <https://cifs.dk/> ; <https://www.futurestudies.co.uk/> ; <https://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/> ; <http://www.futures.hawaii.edu/> ; <http://www.lancaster.ac.uk/social-futures/> ; <https://www.fhi.ox.ac.uk/>

2003, p. 89). A ideia da possibilidade de moldar o futuro é o principal ponto da teoria de Wendell Bell. Assim, “[...] os Estudos dos Futuros oferecem esperança para o futuro da humanidade e algumas maneiras concretas de realizar essa esperança no mundo real de nossas vidas diárias [...] transformando tal esperança em ações efetivas que criam o futuro.” (BELL, 2003, p. xxxv).

Wendell Bell e os Estudos dos Futuros

Antes de adentrarmos mais nas teorias dos Estudos dos Futuros, creio que seja importante apresentar um pouco de suas raízes históricas bem como um de seus principais autores. Wendell Bell (1924), é um sociólogo e futurista, professor emérito de Sociologia da Universidade de Yale, EUA. Além de professor, o autor foi diretor do Departamento de Sociologia da mesma universidade, além de ser um dos fundadores do departamento de Estudos Afro-americanos de Yale. Bell tem trabalhado como um futurista profissional por mais de quarenta anos. Autor de mais de duzentos artigos publicados, capítulos de livros, além de livros e livros de sua inteira autoria, é reconhecido como um dos principais nomes nos Estudos dos Futuros. Em 2008 a Associação de Futuristas Profissionais selecionou sua obra de dois volumes *Foundations of Futures Studies* como uma das dez mais importantes desta área.

No entanto, Bell não foi o primeiro a pensar sobre o futuro. A ideia de antever uma situação e seus possíveis desdobramentos é tão antiga quanto o ser humano. Vemos isso na Bíblia e em outros documentos históricos. O historiador francês, Georges Minois, por exemplo, afirma que

Apenas o futuro dá sentido, justifica os nossos atos, ou revela sua inutilidade. Para serem plenamente eficazes, portanto, teríamos de conhecer este futuro. Isso era verdadeiro para o homem pré-histórico, que precisava prever os movimentos dos rebanhos selvagens; isso ainda é verdadeiro para autoridades políticas e econômicas dos dias atuais, que precisam prever a evolução da conjuntura para tomar as decisões certas; mas também para qualquer homem, quer especule na Bolsa, escolha um novo emprego ou decida pegar um guarda-chuva. A vida nos força a escolher continuamente e, por consequência, a predizer. (MINOIS, 2016, p. 1)

O que parece ser novo nos Estudos dos Futuros é a sistematização do antever e agir. Essa sistematização carrega em si um dos pontos centrais da modernidade: o ideal do controle sobre a natureza que nos leva à prosperidade. N. T. Wrigth chama este ideal de controle de Mito do Progresso. Assim, segundo a perspectiva de Bell, o encontro com o futuro é inevitável. O autor argumenta que existem três caminhos para o futuro: desastre, sorte e *design*. O futuro acontece em todas as três situações. As três opções influenciam a sociedade. A vantagem dos Estudos dos Futuros é que nós podemos antecipar e lutar pela melhor opção de futuro. O papel do futurista – pessoa que estuda futuros – é predizer diferentes possibilidades de futuros – possível, provável e

preferível – baseado em dados científicos e agir para que a possibilidade preferível venha à acontecer. Assim, Bell acredita que o processo científico nos dá certa segurança na atividade futurista. Para os teólogos Van den Berg e Ganzevoort,

[...] porque o futuro é muitas vezes aberto e deve ser visto como uma série de futuros alternativos ao invés de um futuro certo, nossa antecipação nunca é apenas uma descrição do que está para acontecer. Na antecipação, estamos moldando e mudando o futuro. Isso significa que nossas expectativas sobre o futuro são performáticas por natureza. Nós criamos o futuro da mesma maneira em que tentamos predizê-lo. (BERG ; GANZEVOORT, 2014, p. 169).

O filósofo holandês Egbert Schuurmann afirma que “a característica principal da mentalidade ocidental é seu caráter de mentalidade técnica, de mentalidade que busca o controle” (SCHUURMANN, 2016, p. 52). O autor chama esta mentalidade de busca pelo controle de tecnicismo e afirma que este surge de uma atitude elementa: “os ocidentais estão cada vez menos dispostos a aceitar que vivemos em um mundo criado por Deus”. (SCHUURMANN, 2016, p. 77). O autor ainda afirma que é a motivação central da queda que atua por trás do tecnicismo: o desejo de se igualar a Deus. Neste pensamento,

[...] a realidade não é mais aceita como dada por Deus, mas é uma realidade à qual o homem dá significado por meio de atividades como a filosofia, a ciência e a tecnologia. [...] Finalmente – para dar mais um exemplo – o futuro não seria mais um dom que Deus nos oferece; ele agora significa sujeitar o mundo à nossa vontade. (SCHUURMANN, 2016, p. 93)

Os Estudos dos Futuros e a Teologia

Por ser parte de um movimento humanista e modernista, os Estudos dos Futuros parecem compartilhar da “já ultrapassada visão de que ciência e religião não devem se misturar.” (HARRISON, 2014). Entretanto, a Escatologia nos mostra que o que fazemos em vida à partir da esperança é importante e não deve ser ignorado ou supervalorizado. O teólogo brasileiro, Gottfried Brakemeier, entende que a Escatologia trata de perspectiva e esperança. Entretanto, para a doutrina cristã, esta esperança já é manifesta no presente. Brakemeier entende que Jesus é o instrumento de salvação de Deus e antecipa algo da redenção vindoura. Esta redenção faz da escatologia algo que já se manifesta neste mundo. Nós não apenas esperamos, mas vivemos a esperança. “A partir daí deve-se constatar que sempre que o espírito de Deus chega a reinar, operando milagres, curando enfermos, libertando oprimidos, reorientando pessoas no que serve à paz, o Reino de Deus se instala. Falamos nestes casos de salvações históricas, de escatologia

presenta.” (BRAKEMEIER, 2015, p. 118). Para o teólogo a esperança é uma necessidade humana, e a sua ausência esvazia a vida de sentido e causa o crescimento do caos social. Assim, “a própria esperança é parte da salvação. Ter um futuro ou não é essencial não só para a sobrevivência da espécie humana e de cada um dos indivíduos, como em sentido amplo para a ‘paz na terra entre as pessoas a que Deus quer bem’ (Lc. 2. 14).” (BRAKEMEIER, 2015, p. 119).

Assim, a ideia de futuro ativo e futuro passivo se faz presente. Para Brakemeier, um influencia o outro.

É uma ilusão pensar que ciência e tecnologia garantem o amanhã. O futuro à ser construído é assusto privilegiado da ética. Enquanto isso, a escatologia dirige a atenção prioritariamente ao futuro a sofrer. Ela tem em vista o futuro que Deus reservou para a sua criação. Com isso, o ser humano de modo algum é degradado a simples espectador dos acontecimentos. Participa dos mesmos, não por último perguntando pelas razões de esperança na provisoriade de todas as coisas. (BRAKEMEIER, 2019, p. 119).

Neste momento entramos na questão do Mandato Cultural em tensão com o *já, mas ainda não* vivido na escatologia. Para Albert Wolters, “[...] a redenção alcançada por Jesus Cristo é cósmica no sentido de que restaura toda a criação.” (WOLTERS, 2000, p. 69). Assim, independentemente de onde houver perturbação à boa criação – e essa perturbação é irrestrita – ali Cristo dá a possibilidade de restauração. Se toda a criação é afetada pela queda, toda criação é reclamada por Cristo. Assim,

Ambos, o já e o ainda não, caracterizam o interlúdio entre a primeira e a segunda vinda de Cristo. A primeira estabelece sua marca na criação, enquanto a segunda vinda alcança a vitória completa de Sua soberania. No meio tempo, seus servos são chamados a honrar essa soberania em todos os lugares, pois é verdade que ‘toda a autoridade no Céu e na Terra lhe foi dada’ (Mt. 28: 18). Desde sua ascensão Jesus continuou a fazer o Seu Reino vir, mas agora por meio do ministério de seus seguidores empoderados pelo Espírito Santo. (WOLTERS, 2000, p. 76)

“O ministério de Jesus claramente demonstra que a vinda do Reino significa a restauração de todas as coisas.” (WOLTERS, 2000, p. 74). A ideia de restauração sugere a ideia de um movimento para o futuro. Um movimento que nos chama a retornar para o Jardim do Édem seria uma movimento historicamente reacionário. A Bíblia nos dá uma perspectiva progressiva de História, não reacionária. Ela vê todo o curso da História como um movimento de um jardim até uma cidade. Este movimento, de um jardim para uma cidade demonstra muito da perspectiva bíblica de um mandato cultural que segue vivo mesmo após a queda, além de um desenvolvimento histórico que não será jogado fora ao final. Assim, ao pensarmos sobre a responsabilidade humana perante o futuro, seguindo a ideia de Mandato Cultural encontrada em Gênesis, “quando Deus

salva pessoas nesta vida, [...] tais pessoas não servem apenas como sinais de uma salvação última que está porvir; elas são parte dos meios pelos quais Deus faz a salvação acontecer no presente e no futuro.” (WRIGHT, 2007, p. 212). O teólogo britânico N. T. Wright crê que existe um papel e uma responsabilidade para a humanidade no projeto de restauração. Aquilo que fazemos no presente é “parte daquilo que podemos chamar de construir para o Reino de Deus.” (WRIGHT, 2007, p. 205).

Conclusão

A conexão entre presente e futuro é essencial para os Estudos dos Futuros e para uma perspectiva cristã de futuro. No entanto, a barreira que parece separar estas duas perspectivas de futuro tem suas bases muito bem firmadas no pensamento dos movimentos da Modernidade, Humanismo e Industrialização. Assim como outras áreas da existência humana, o futuro que antes era misterioso vai perdendo essa característica – pelo menos no imaginário humanista. Encontramos algo semelhante no que diz respeito à popular ideia de que existe um grande conflito entre a Ciência e a Religião, ou de que a Religião deve estar reservada a vida privada das pessoas, não se misturando com as questões públicas da sociedade. A noção de uma sistematização da previsão e ação por um futuro mais desejável revela a constante busca de poder e dominação do ser humano sobre toda a criação.

Por outro lado, a esperança cristã apresenta uma perspectiva de maior responsabilidade para o ser humano. Essa responsabilidade, no entanto, revela-se no Mandato Cultural apresentado em Gênesis. Este mandato nos apresenta uma perspectiva de domínio e serviço, onde refletimos a imagem e semelhança do Criador. Quando aplicada a uma perspectiva de futuro, a esperança cristã nos convida a servir ao mesmo tempo que já fomos, somos e seremos servidos pelo próprio Criador em sua obra redentora. Assim, a tensão entre os Estudos dos Futuros e a perspectiva cristã de futuro são claras e parecem destoar em quase todos os pontos. O único ponto que parece não destoar completamente é a ideia de que o presente e o futuro possuem conexões que nos convidam à ação. A ação na esperança cristã, no entanto, revela-se uma ação que também é passiva e crê que a obra não é sua, mas do seu Criador em primeiro lugar.

Referências

BELL, Wendell. **Foundations of Future Studies: History, purposes, and knowledge.** London: Routledge. 2003.

BELL, Wendell. **Foundations of Futures Studies: Values, Objectivity, and the Good Society.** Lon-

don: Routledge. 2004.

BERG, J. A. van den.; GANZEVOORT, R. R. **The art of creating futures:** Practical theology and a strategic research sensitivity for the future. Acta Theologica, v. 34, n. 2, p. 166 – 185. 2014.

BRAKEMEIER, Gottfried. **Panorama da dogmática cristã:** à luz da confissão luterana. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST. 2015.

HARRISON, Peter. **Ciência e Religião.** São Paulo: Ideias e Letras. 2014.

MINOIS, Georges. **História do Futuro:** dos profetas à prospectiva. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp. 2016.

SCHUURMANN, Egbert. **Fé, Esperança e Tecnologia:** Ciência e fé cristã em uma cultura tecnológica. Viçosa: Ultimato. 2016.

WOLTERS, Albert. **Creation Regained:** biblical basis for a reformation worldview. Grand Rapids: Eerdmans. 2000.

WRIGHT, Tom. **Surprised by Hope.** London: SPCK. 2007.

Uma Laicidade à brasileira

Gilberto Dias Nunes¹

Resumo: No contexto atual, a temática “Decolonialidade e práticas emancipatórias”, surge como uma grande oportunidade para o fomento de debates da Ciência da religião, Teologia e demais Ciências, no espaço público, a partir de “Novas perspectivas para a Área de Ciências da Religião e Teologia”. Como opção metodológica, tendo como objetivo responder se o *Brasil é um País laico*, pretendemos iniciar por uma breve definição do significado da palavra religião e dos critérios para defini-la. Entendemos, ser um problema hermenêutico e utilizaremos alguns autores, como Jean-Paul Willaime, Emile Durkheim, Hans-Jürgen Greschat, Marcelo Camurça, que lançaram luzes sobre nossa problemática. Indagamos: *a secularização/laicização está fragilizando ou fortalecendo a religião na modernidade?* Pode-se afirmar que o conceito ou teoria da secularização, possui um caráter “multidimensional e polissêmico”. Fernando Catroga, na obra *Entre Deus e Césares* (2010), apontará para “múltiplos sentidos de secularização”. Catroga apresenta um estudo profundo do sentido da “secularização”. Partido do pressuposto de que a *secularização* faz parte de um amplo processo socio-cultural e da perda da posição de centralidade que a religião ocupava até fins da Idade Média e que a *laicidade* é um fenômeno político e jurídico ligado à consolidação do Estado moderno, Catroga, defende que o laicidade conserva um caráter religioso em sua estrutura. Neste sentido, percebemos claramente, que no Brasil, na atualidade é difícil pensar o Estado sem a Religião e a Religião sem o Estado. Devido ser o Brasil, um País predominantemente marcado por uma moral judaico-cristã, uma das hipóteses que verificaremos, que justifique essa estreita relação entre Religião e Estado, é se essa moral, está influenciando no inconsciente coletivo da população. Enfim, objetivamos fomentar uma reflexão que possa apontar para uma nova compreensão da realidade socio-política-religiosa da sociedade hodierna brasileira.

Palavras-chave: Religião; Secularização/Laicização; País laico; Espaço público.

Introdução

Tendo como objetivo responder se o *Brasil é um País laico*, apresentamos uma breve definição do significado da palavra *religião*. No debate público sobre religião, uma das grandes questões é saber, *o que se entender por religião?* E ainda, *quais critérios estão sendo utilizado para definir religião?* No fundo, estamos diante de uma questão hermenêutica. Com o objetivo de lançar algumas luzes sobre esses questionamentos, iniciamos por uma abordagem sociológica da religião. “A religião esteve no centro das investigações teóricas e históricas na formação da Sociologia entre as décadas finais do século XIX e as primeiras do século XX” (MARIANO, 2013, p. 233). Segundo Jean-Paul Willaime, “enquanto nos anos de 1960, o tom dominante era o do ‘declínio do religioso’, a partir dos anos de 1990 assistimos o ‘retorno do religioso’” (WILLAIME, 2012, p.

1Mestrando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP (2018). Bacharel em Filosofia, pela PUC-Campinas (1999). Bacharel em Teologia pelo Instituto São Paulo de Estudos Superiores – ITESP (2004). Bolsista da CAPES-PROSUC. E-mail para correspondência: pe.gilbertocss@gmail.com

154). Para melhor situar nossa problemática, entendemos que uma breve definição do conceito religião, contribuíra para o debate no espaço público sobre a secularização e a laicização.

1. Definição do conceito de religião na Sociologia: Uma questão hermenêutica

Segundo Willaime, para definir o conceito “religião” é necessário incluir uma investigação “semântica histórica” da religião, pois “o que nós entendemos por ‘religião’ também é uma construção social que possui uma história (WILLAIME, 2012, p. 185). Neste sentido, “o que compreendemos por ‘religião’ em uma época pode ser totalmente diferente do que compreendemos por ‘religião’ em outra” (WILLAIME, 2012, p. 193).

Emile Durkheim, defende a ideia de que a “religião é a expressão da autocriação” da sociedade, e portanto, da evolução autônoma da sociedade humana. Na obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912), Durkheim apresenta dois elementos constituintes para definir o significado de “religião”: “uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas e coisas sagradas (...). O segundo elemento (...) a idéia de religião é inseparável da idéia de igreja, ele faz pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva” (DURKHEIM, 1996, p. 32). Para Durkheim, a religião é “o elemento capaz de organizar a sociedade”.

Percebemos que a complexidade da temática, surge já na definição do próprio conceito. Hans-Jürgen Greschat, na obra *O que é Ciência da Religião?* nos dá um excelente exemplo da compreensão de religião, na época colonial, a partir do olhar europeu.

Durante a época colonial os europeus não faziam distinção clara entre adeptos de religiões elaboradas e as chamadas religiões primitivas. Acreditavam que as religiões indígenas eram expressões de uma decadência religiosa, e que religiões elaboradas pertenciam apenas ao passado. Em outras palavras, afirmavam que japonês, chinês, indianos, árabes, africanos, polinésios e outros eram considerados deficitários por não fazer parte da civilização ocidental (GRESCHAT, 2005, p. 79).

Marcelo Camurça, ao abordar a questão da religião(s), relembra que a “diversidade religiosa, o ritmo de contato entre as religiões e as mutações históricas por que passam desafiam uma ideia de generalização ou unidade” (CAMURÇA, 2008, p. 29) da religião. Camurça sinaliza para a necessidade de ampliar o conceito de religião, superando a ideia de uma “única forma concebível de religião”.

O exercício da relativização antropológica apontou para a ideia de que não

existiria uma religião, mas religiões, no plural, fundadas em pressupostos diferenciados e infinitamente múltiplos (...). Convém lembrar que o próprio cristianismo (...) foi acusado pelas autoridades romanas, quando de seu irromper, como uma forma de “ateísmo”, por se recusar a prestar deferência aos deuses da *polis*, à época, única forma concebível de religião: a religião do Estado (CAMURÇA, 2008, p. 32).

Enfim, essa breve exposição sobre as múltiplas definições, que envolve o conceito religião, nos ajuda a compreender, que estamos diante de uma questão hermenêutica. Entendemos que essa compreensão, será fundamental para analisarmos, se o Brasil é um País laico, e se *a secularização/laicização está fragilizando ou fortalecendo a religião na modernidade*.

2. Processo da secularização e laicização: uma breve contextualização

Partimos do entendimento, de que o conceito ou teoria da secularização, possui um caráter “multidimensional e polissêmico”, que nos últimos séculos, “concretizou-se como um movimento simultaneamente desestruturante e estruturante da sociedade, pois, se ela provocou mudanças no relacionamento entre as Igrejas, o (novo) Estado e a sociedade, também deu origem a profundas transformações culturais” (CATROGA, 2004, p. 90). Contudo, segundo Andrade, “vivemos na contemporaneidade em uma cultura secular, mas não em uma cultura atea” (ANDRADE, 2012, p. 57). Pois, “o processo de secularização não leva necessariamente ao ateísmo” (ANDRADE, 2012, p. 58).

No prefácio da obra *Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica*, de Fernando Catroga (2010), Anselmo Borges alerta para os “múltiplos sentidos de secularização” (CATROGA, 2010, p. 8), dentre os quais, destaca-se a “autonomia do profano” (CATROGA, 2010, p. 8). A secularização é um “processo pelo qual o domínio da razão se estende a todos os âmbitos da vida, social e individual” (RIBEIRO, 2009, p. 62). Borges esclarece que “a secularização não elimina o Mistério”, pois “a separação das Igrejas e do Estado, que constitui um avanço civilizacional fundamental, não implica a proibição do reconhecimento do papel público das religiões nem impede formas várias de colaboração entre o Estado e as Igrejas” (CATROGA, 2010, p. 9).

A partir de Catroga, entendemos que a “conexão” da secularização com a “religião civil”, fornece elementos significativos para que seja possível compreender o debate sobre a laicidade: “*Se toda laicidade é uma secularização, nem toda a secularização é (ou foi) uma laicidade e, sobretudo, um laicismo*” (CATROGA, 2010, p. 274). Percebemos que essa “diferença é anunciada na própria etimologia” dos termos secularização e laicidade.

enquanto secularização provém de *saeculum* (mundo, sobretudo em sentido negativo na sua relação com a salvação), laicidade tem a sua raiz em *laós* (povo), donde vem leigo e laico, em contraposição a clérigo, no quadro da

hierarquização da Igreja e da tentativa do controle total das ideias e valores que deveriam reger o mundo (CATROGA, 2010, p. 10).

A palavra secular, deriva da expressão latina *saeculum*. Segundo Catroga, a noção de secular surge no interior da tradição cristã para enfatizar um domínio da realidade que é caracterizada como mundano, temporal e natural. No Cristianismo, a “gênese de vocabulários” como “secularizar” e “secularização”, surgem “na segunda metade do século XVI” (CATROGA, 2010, p. 56). Catroga, resume em três, as “razões apresentadas para explicar a secularização pela herança judaico-cristã” (CATROGA, 2004, p. 81), a saber:

em primeiro lugar, a afirmação da transcendência de Deus implicou a consequente autonomização do mundo natural e político; em segundo lugar, Javé foi definido como um “Deus móvel”, que intervém na história através de acções específicas, e a sua aliança como povo eleito também é histórica, ficando assim rompida a lógica circular do cosmos e também insinuada a *historicização* - que a Encarnação reforçou - das relações do homem com Deus, o que abriu um campo de possibilidades para a sua assunção como ser livre e responsável no tempo; em terceiro lugar, a normatividade moisaica e a esperança escatológica no Juízo Final definiram o novo Deus como um Deus ético, premissas que incitaram as consciências cristianizadas a racionalizarem os ditames da moral e a desenharem horizontes de expectativas que serão projectados na história (CATROGA, 2004, p.81-82).

Na modernidade, segundo Catroga, os termos secularidade e laicidade, compõe as chamadas “teorias clássicas da secularização”. Essas teorias, ganham uma visibilidade significativa, em várias ciências, depois da década de 1960, com o surgimento de “teorias que visavam explicar o fenómeno. Elas foram formuladas (...) não só por teólogos e filósofos, mas também por sociólogos e historiadores” (CATROGA, 2010, p. 15).

Dentre as razões invocadas pelos defensores das teorias da secularização, com o objetivo de justificar esse novo modelo de sociedade, destaca-se “o peso da influência da religião judaico-cristã, o desenvolvimento da racionalidade capitalista, assim como o crescimento de uma civilização urbana com efeitos desestruturadores nas formas tradicionais de sociabilidade e respectivos modos de entender o mundo e a vida” (CATROGA, 2010, p. 15-16). Contudo, segundo Willaime, “os efeitos dissolventes da modernidade sobre as culturas religiosas não são exercidos somente sobre o cristianismo” (WILLAIME, 2012, p. 162). Neste sentido, na sociedade moderna, com o processo de laicização, “algumas atividades sociais se encontram transferidas das instituições religiosas às instituições laicas ou ao Estado: a educação, a saúde, o lazer, o trabalho social” (WILLAIME, 2012, p.164).

A partir da Revolução Francesa, o conceito de secularização, tem seu sentido ampliado. Além do sentido canônico e político, a secularização passa a ser também uma categoria hermenêutica. A palavra secular, no início do século XIX, torna-se uma categoria central do pensamento ocidental moderno, com conotação de “doutrina política”. Ao falarmos de secularização, nos

referimos ao advento de uma sociedade moderna, marcadamente urbana e industrial, em que se destaca o progresso técnico e científico. “Se a secularização é incompreensível sem a racionalização, ela também é tributária do crescimento da *historicização* e *sociologização* das explicações do mundo e da vida que ganharam força no século XIX” (CATROGA, 2004, p. 86). Paralelamente ao seu aspecto institucional e jurídico, a secularização engloba, “um aspecto cultural” (WILLAIME, 2012, p. 155). Entendemos por secularização, o que Willaime, chamou de “uma mutação sociocultural global, que se traduz por uma redução do papel institucional e cultural da religião” (WILLAIME, 2012, p. 159).

Segundo Catroga, com a historicização do entendimento do fenômeno religioso, fundamental para o surgimento da “teoria sociológica da secularização”, tem-se uma nova compreensão do valor da religião na modernidade: “A historicização do entendimento do fenômeno (...) propulsionou a secularização” (CATROGA, 2004, p.86). Se por um lado, “a secularização fez diminuir o significado da religião e, principalmente, das suas instituições e dos seus símbolos na vida dos povos ocidentais” (CATROGA, 2004, p.88). Por outro lado, “recentemente, parece assistir-se, nas regiões mais secularizadas, ao ‘regresso’ do sagrado, fenômeno que estará a pôr em causa as teses filosóficas que, desde o século XIX, prognosticaram a ‘morte de Deus’ às mãos do homem racional e dos imperativos da história” (CATROGA, 2004, p.89). Nas últimas décadas, percebemos uma nova visibilização do religioso:

O religioso parece apostado em recuperar, em muitos casos de um modo beligerante, o espaço público, de onde foi “expulso” nos séculos imediatamente anteriores, seja na sua versão católica oficial, seja na sua modalidade mais crítica (...). E o que ocorre no islamismo será a versão mais radical desta onda aparentemente “regressiva” (CATROGA, 2004, p.89).

Catroga defende que o laicismo conserva um caráter religioso em sua estrutura, pois “a exorcização do religioso (e do sagrado) visada pelo projecto cultural laicista não impediu que uma certa tonalidade religiosa lhe entrasse pela janela enquanto o seu discurso explícito procurava expulsá-la pela porta” (CATROGA, 1988. p. 267). Desde sua gênese “a nova ordem política”, nascida na modernidade secularizada, “ao pretender autonomizar-se do campo religioso, segregou ideias e práticas adequadas à sua reprodução” (CATROGA, 2004, p.115). A partir de Catroga, “parece indiscutível que a laicidade é inseparável do processo de construção do Estado-Nação, realidade política que, hoje, se encontra limitada, pois a soberania nacional é compartilhada por outros poderes, formais ou fácticos, que agem na ordem mundial” (CATROGA, 2004, p. 121). Neste sentido, “a laicidade (e, em certo sentido, a secularização) emergiu intimamente ligada à gênese e consolidação do Estado-Nação” (CATROGA, 2004, p. 122). Contudo, no processo de laicização e secularização, surgiram novas necessidades de coexistência, reconfigurando o cenário político-cultural e a relação entre Igrejas e Estado.

O que colocou na ordem do dia o multiculturalismo, seja no interior de cada sociedade nacional, seja nas suas correlações exteriores. E, nestes encontros (e desencontros), a própria Europa surge, em relação a si mesma, como um mosaico político-cultural, incluindo o desenhado pelas várias modalidades de relacionamento das Igrejas com o Estado (CATROGA, 2004, p. 123).

Percebemos que esse relacionamento, entre Igreja e Estado, está profundamente enraizado no Brasil, de tal forma que é difícil pensar o Estado brasileiro sem a Religião e a Religião sem o Estado. Pois, “a sociedade brasileira ainda é bem religiosa tendo grande representatividade, bem como nos meios de comunicação e principalmente no meio político institucional” (LAGES, 2018, p. 64).

3. Uma laicidade à brasileira

No Brasil, em maior proporção, no período colonial, identificamos uma forte tendência religiosa-política. Essa tendência, com o passar das décadas, tornou-se menos visível. Contudo, na sociedade hodierna, percebe-se uma crescente visibilidade da estreita relação entre religião-política, modificando e redirecionando as discussões no cenário político brasileiro. Fala-se ainda, de Estado laico, a partir do conceito de “fé”, sobretudo, da moral judaico-cristã.

No debate público sobre a tema proposto, é indispensável uma reflexão profunda da realidade secularizada, que compõe o Estado laico brasileiro, buscando o equilíbrio entre as várias posições apresentadas sobre o “sagrado”, para então, contribuir com uma reflexão que aponte para a compreensão da sociedade atual brasileira. “Tanto as posições que sentenciam a inevitável morte do sagrado, como as que cantam a inovação do processo, pecam por excesso, pois esquecem-se que a secularização não é sinônimo de anti-religião, mas afirmação da autonomia do século” (CATROGA, 2010, p. 453). Diante da temática da secularização e da laicização, analisando o contexto brasileiro, em nossa exposição, procuramos perceber, se de fato, *a secularização/laicização está fragilizando ou fortalecendo a religião na modernidade*. A afirmação de Willaime fornece algumas ferramentas para nossa problemática.

Uma diminuição da influência social não significa a ausência total de influência, e menos ainda o desaparecimento da religião, mas indica que a situação da religião se encontra profundamente transformada sobre o impulso da modernidade. Efetivamente, parece-nos difícil contestar se as características essenciais da modernidade - que são, a reflexividade sistemática, a diferenciação funcional, a globalização, a individualização, a racionalização e o pluralismo - diminuíram o poder *social da religião* nas sociedades ocidentais (WILLAIME, 2012, p. 160).

Percebe-se que a sociedade brasileira, no contexto da secularização e laicização presente na modernidade, vive um momento de transformação no cenário político, com a presença dos vários atores, religiosos-políticos, que em estreita relação com o Estado, tende a influenciar na escolha das prioridades da Nação-Estado e na forma de executar as decisões e assim, modificar o rumo sócio-político do Brasil, no contexto de uma “laicidade à brasileira”.

Conclusão

Portanto, a partir das contribuições apresentada por Catroga, analisando a sociedade brasileira hodierna, constatamos que o Brasil, continua sendo um País predominantemente marcado pela moral judaico-cristã. Dessa constatação, emerge uma das possíveis hipóteses, para o entendimento da estreita relação entre Religião e Estado brasileiro: *A moral judaico-cristã, desde o período colonial e início da Constituinte Federal, influenciou na estrutura e definições dos conceitos fundamentais da Sociedade brasileira e assim, nos rumos do processo de secularização e laicização e ainda hoje, continua influenciando, no inconsciente coletivo da população, no modelo concebido como Estado laico, de uma laicidade à brasileira.* Enfim, ampliando o diálogo, no espaço público, no contexto socio-político-religioso, o Brasil parece ser marcado por uma “laicidade religiosa”.

Referência

- ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. A religião no espaço público. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; DE MORI, Geraldo (orgs.). *Mobilidade religiosa: Linguagens, juventude, política*. São Paulo: Paulinas, 2012. pp. 55-73.
- CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica*. Coimbra: Almedina, 2010.
- _____. O laicismo e a questão religiosa em Portugal. In: *Análise social*. Coimbra. Vol. XXIV, n. 100, 1988 (1º), pp. 211-273.
- _____. Secularização e laicidade: Uma perspectiva histórica e conceitual. In: *Revista de História da Ideias*. Coimbra. Vol. 25, 2004, pp.51-127. Disponível em <https://digitalis-dsp.sib.uc.pt/bitstream/10316.2/43693/1/Secularizacao_e_laicidade.pdf>. Acesso em 03 de junho de 2019.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. História da religião: trabalho com o específico. In: *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 2005 (Capítulo 3), pp. 47-104.
- LAGES, Brayan de Souza. *Laicidade à brasileira*. São Paulo: Recriar, 2018.

MARIANO, Ricardo. Sociologia da Religião e seu foco na secularização. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. pp. 231-242.

RIBEIRO, Jorge Claudio. *Religiosidade jovem: pesquisa entre universitários*. São Paulo: Loyola: Olho d'Água, 2009.

WILLAIME, Jean-Paul. Para uma definição sociológica da religião. In: *Sociologia das religiões*. São Paulo: UNESP, 2012.

Uma visão da antropologia teológica sobre a terminologia “em saída” no pontificado do papa francisco

Márcio José Costa Teixeira¹

RESUMO: O pontificado do Papa Francisco é marcado por posicionamentos de simplicidade e ousadia. Com um estilo firme de austeridade, o bispo de Roma apresenta, ao longo de sucessivos discursos e gestos, uma identidade a partir de um vocabulário próprio que provoca uma renovação da Igreja, em continuidade com as luzes do Concílio Vaticano II. Uma terminologia que exprime esse momento histórico da Igreja é a expressão “em saída”. Na exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual, diz o Papa Francisco: “que a pastoral ordinária em todas as suas instâncias seja mais comunicativa e aberta, que coloque os agentes pastorais em atitude constante de saída e, assim, favoreça a resposta positiva de todos aqueles a quem Jesus oferece a sua amizade” (EG, 2013, 27). Igreja em saída é a expressão de maior realce em torno de todo vocabulário utilizado pelo Papa Francisco. Para além de uma interpretação eclesiológica, uma visão da antropologia teológica do que significa “em saída” é de fundamental importância para a práxis pastoral da Igreja. Todos são chamados à configurar-se ao Filho de Deus feito homem. “Em saída” significa, como em Jesus de Nazaré, uma abertura aos outros seres humanos enquanto relação de solidariedade. Qual a contribuição do termo “em saída” para o ser humano em tempos atuais, e quais as implicações da antropologia teológica dessa terminologia para a práxis da Igreja na contemporaneidade? A saída de si exige sentimentos altruístas e possibilita uma práxis do encontro, de forma voluntária e livre, sobretudo com o diferente ou aquele que nada pode oferecer em troca. Há uma importância antropológica das relações enquanto saída de si que deve ser considerada, que não significa simplesmente humanismo, mas sentido de existência humana. A pesquisa bibliográfica do pensamento do teólogo e professor Alfonso García Rubio, nos ajudará na compreensão da antropologia teológica do termo em saída. “O homem, sublinhamos rapidamente, é criado à imagem não de um Deus solitário a justificar o seu individualismo e o seu auto fechamento, mas à imagem de um Deus solidário, de um Deus Trino, de um Deus-Ágape. Criado à imagem de um Deus-Comunidade, o ser humano é chamado a desenvolver a abertura comunitária, o encontro interpessoal dialógico.” (RUBIO, 2001, p. 447).

Palavras-chave: Antropologia Teológica; Saída; Igreja; Práxis Pastoral.

1 Bacharel em Teologia, convalidado pelo Centro Universitário Claretiano. Mestrando em Teologia com área de concentração em Teologia Sistemático-Pastoral e linha de pesquisa: Práxis Pastoral e Experiência Religiosa, pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Natural de João Pessoa-PB. Sacerdote incardinado na Arquidiocese da Paraíba. Atualmente Formador do Seminário Maior Arquidiocesano da Paraíba. E-mail: padre.marcio@gmail.com

Introdução

O pontificado do Papa Francisco tem apresentado uma prática ministerial marcadamente pastoral no tempo atual da Igreja. Mais que um nome, Francisco torna-se um projeto de Igreja simples e evangélica, na perspectiva da saída de si, ao encontro com a pessoa humana concreta, em continuidade com a reflexão e atualização da vida pastoral da Igreja pós Concílio Vaticano II.

“Igreja em saída” é uma expressão de maior realce em torno de todo o vocábulo utilizado pelo Papa Francisco desde o início de seu ministério petrino. De forma sensível e sólida, há nesse pontificado um aceno à busca de relações vivas e operantes à luz da fé cristã, como nos fala a sua primeira encíclica, a *Lumen Fidei*: “A luz da fé é capaz de valorizar a riqueza das relações humanas, a sua capacidade de perdurarem, serem fiáveis, enriquecerem a vida comum” (LF, 2013, 51).

Nessa perspectiva “em saída”, a interpretação eclesiológica é substancialmente missionária. O acento eclesiológico da evangelização significa que, para Francisco, a Igreja deve ser entendida a partir de sua dimensão missionária. Essa saída eclesiológica pressupõe encontro, entusiasmo, formação, até chegar a um autêntico testemunho e anúncio da fé, próprio de uma Igreja de discípulos e missionários, onde cada cristão é chamado a “sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do evangelho” (EG, 2013, 20).

Em vista de uma práxis pastoral da Igreja, é de fundamental importância uma visão da Antropologia Teológica sobre a terminologia “em saída”. Sua dimensão eclesiológica, onde saída significa compreender o mundo atual e contribuir na sua transformação a partir do diálogo missionário, pressupõe uma dimensão antropológico-teológica, que faz do sair uma atitude de rompimento com o individualismo e egocentrismo contemporâneos, para um sair ao encontro do outro em um processo de humanização. O que humaniza não é uma ação exterior, mas uma sensibilidade ao outro que só é possível na compaixão. A humanização acontece de dentro para fora, provocando uma ação comprometida. “Em saída” significa, como em Jesus de Nazaré, uma abertura aos outros seres humanos enquanto relação de solidariedade, e isto se torna possível no encontro desinteressado.

Para uma autêntica evangelização, numa Igreja em saída, é fundamental o anúncio da verdade cristã sobre o homem. Podemos nos perguntar: Qual a contribuição do termo “em saída” para o ser humano em tempos atuais, e quais as implicações da antropologia teológica dessa terminologia para a práxis da Igreja na contemporaneidade? Duas pistas de reflexão pretendem aqui oferecer uma resposta na medida em que possa mostrar com clareza como a práxis cristã tem necessidade do discernimento propiciado pela reflexão propriamente teológica: (1) contexto do ser humano em tempos atuais; (2) visão cristã da pessoa humana em saída.

O pensamento do teólogo e professor Alfonso García Rubio, no livro *Unidade na Pluralidade*, o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs, nos ajudará na compreensão da antropologia

teológica do termo em saída. Além da colaboração de outros autores como Francisco de Aquino Júnior, em seu livro “Teologia em saída para as periferias”, Osmar Cavaca, em seu artigo “Uma eclesiologia chamada Francisco – estudo da eclesiologia do papa Francisco a partir da *Evangelii Gaudium*”, e o próprio magistério do Papa Francisco.

Contexto do ser humano em tempos atuais

Desde o Concílio Vaticano II a Igreja abriu suas portas para o mundo em seus desafios e avanços atuais. O ser humano em suas mais diversas realidades torna-se lugar e destinatário fundamentais na missão da Igreja. Com o Concílio, a Igreja se abre positivamente ao mundo atual, discernindo e reconhecendo nele sinais da presença de Deus e tenta responder aos seus apelos.

Uma contextualização do ser humano diante dos avanços e desafios da contemporaneidade, explicitada na constituição pastoral *Gaudium et Spes*, se torna oportuno para entender o processo histórico da visão que o ser humano tem de si no contexto atual:

O mundo moderno é, ao mesmo tempo, poderoso e fraco, capaz de melhor e do pior, colocando em face da liberdade e da escravidão, do progresso e da involução, da fraternidade e do ódio. O ser humano tem consciência de que lhe compete orientar as forças que ele mesmo suscitou, mas que o podem oprimir da mesma forma que servir (GS, 1965, 9).

A Igreja assume uma atitude de diálogo em relação a questões positivas da modernidade em seu caminho de humanização. Ao mesmo tempo em que enfrenta uma problemática levantada pelas correntes anti-humanistas como o neoliberalismo econômico, onde “nova forma de economia e de sociedade, pessoas, grupos e atividade consideradas importantes em termos de poder e riqueza estão ligados e organizados em redes, de maneira global” (RUBIO, 2001, p. 49). Diante de uma concentração de privilégios econômicos de alguns, cresce a enorme parte da sociedade desviada dos recursos, com graves consequências na sua visão de ser humano no mundo.

Esse processo é desumano e causa um impacto, influenciando o ser humano na sua maneira de viver, sua autocompreensão e sua visão de mundo, que desafia diretamente a antropologia cristã. O ser humano é instrumentalizado como um consumidor no mundo mercantilizado, e isso faz dos homens e mulheres renunciar valores como solidariedade, colaboração, predominando o individualismo antissocial. Passa a investir egoisticamente na sua própria satisfação desde o maior lucro quanto ao maior prazer. Assim as relações fundamentais são quebradas e acontece uma ruptura da harmonia interior do ser humano.

Uma consequência clara do individualismo é a nova ditadura da bem-aventurança do consumismo, enquanto um falso valor, tornando valioso socialmente quem consome mais. Essa perspectiva elitista exclui e descarta uma grande parte das pessoas, grupos ou regiões, gerando uma “marginalização global, consciência oprimida, relações desumanizantes de dominação, estruturas que coisificam o ser humano e o impedem de crescer como gente, etc.” (RUBIO, 2001, p. 86).

Outra perspectiva para concepção do ser humano no mundo contemporâneo é sintomatizada pelo avanço acelerado da tecnologia. O desenvolvimento tecnológico gera no ser humano criatividade e poder, possibilitando isenção de ética sólida, de cultura, de espiritualidade que possa assegurar limite às forças cegas do inconsciente, das necessidades imediatas, do egoísmo ou da violência brutal. No uso da tecnologia o ser humano se torna refém, além de um consumismo, de uma auto referencialidade, e se coloca numa postura de domínio do saber sobre os outros, se fechando cada vez mais num subjetivismo cego e isolado, no direito de dizer o que pensa, mesmo se isso não faz sentido para a coletividade, emergindo um egocentrismo desordenado. O processo tecnológico tem sido dominador em sentido destruidor, depredador, irresponsável, enquanto oprime, coisifica e desqualifica a humanidade. Em sua exortação apostólica *Gaudete et Exsultate*, sobre o chamado à santidade no mundo atual, o papa Francisco reforça o convite à santidade e exorta os cristãos a fugirem das redes de violência verbal através das mídias sociais, próprias dessa concepção de domínio intolerante:

Pode acontecer também que os cristãos façam parte de redes de violência verbal através da internet e vários fóruns ou espaços de intercâmbio digital. Mesmo nos *media* católicos, é possível ultrapassar os limites, tolerando-se a difamação e a calúnia e parecendo excluir qualquer ética e respeito pela fama alheia. Gera-se, assim, um dualismo perigoso, porque, nestas redes, dizem-se coisas que não seriam toleráveis na vida pública e procura-se compensar as próprias insatisfações descarregando furiosamente os desejos de vingança (GE, 2018, 115).

Mesmo diante dessa crise da identidade humana, que delinea uma concepção do ser humano na contemporaneidade com suas consequências desumanizadoras, não há uma ausência generalizada da alteridade. O ser humano é capaz de restituir a si mesmo o seu real valor, pois há na pessoa humana dimensões que ultrapassam e atravessam sinais destrutivos. Há uma concepção positiva e humanizada intrínseca nos seres humanos que os fazem devolverem-se a si mesmos, por motivos antropológicos.

Conceito antropológico-teológico da pessoa humana em saída

É constitutiva da pessoa humana a dimensão de abertura ou transcendência. Essa abertura se dá concretamente no nível de relação solidária pessoa-pessoa, pois o ser humano existe com e junto aos outros. Pode-se afirmar com García Rubio que: “o ser humano depende, está condicionado, estimulado e também limitado pelos outros seres humanos” (RUBIO, 2001, p. 444). A relação com os outros confirma a singularidade da pessoa humana em sua real condição pessoal, que implica uma concreta saída de si mesmo.

A saída de si exige sentimentos altruístas e possibilita uma práxis do encontro, de forma voluntária e livre, sobretudo com o diferente ou aquele que nada pode oferecer em troca. Há uma importância antropológica das relações enquanto saída de si que deve ser considerada, que não significa simplesmente humanismo, mas sentido de existência humana.

Visão da Sagrada Escritura

Na fé bíblico-cristã o ser humano encontra o seu fundamento na revelação de Deus como aquele que cria e que salva. O Deus criador e salvador torna o ser humano capaz de viver em relação com Ele, com os outros seres humanos e com a natureza. Na revelação bíblica Deus comunica a real condição de quem é o ser humano, vocacionado a viver em saída para reconhecer a si próprio enquanto “criado à imagem não de um Deus solitário a justificar o seu individualismo e o seu auto fechamento, mas à imagem de um Deus solidário, de um Deus Trino, de um Deus-Ágape” (RUBIO, 2001, p. 447).

Desde o princípio o ser humano é chamado a sair de si para fazer relações como alguém livre e aberto ao outro. Na narrativa sobre a criação da mulher, Deus diz que “não é bom que o homem esteja só” (Gn. 2, 18), demonstrando que o ser humano foi feito para o diálogo, nunca para o isolamento. Nesse sentido explica García Rubio:

Sublinhemos, apenas, que o homem é um ser radicalmente aberto, um ser de relações: relação com Deus vivida na abertura confiante e na resposta obediente à sua vontade; relação homem-mulher, vivida na mútua reciprocidade e radicada no mútuo respeito à alteridade; relação com o mundo criado, vivida mediante um domínio responsável a serviço da humanidade de todos os homens (RUBIO, 2001, p. 177).

Essa visão antropológica é explicitada em Jesus Cristo, ícone da humanidade renovada e imagem da nova criatura. Em Jesus é revelado, concretamente, a dimensão de abertura e disponibilidade na relação com Deus (Pai), e em constante relação de serviço aos irmãos. Esse caráter relacional com o Pai e com os irmãos é constitutivo em Jesus de Nazaré em vista da inauguração

do Reino de Deus na humanidade.

A vida, palavras e comportamento de Jesus nos fala do modelo de homem enquanto uma vivência em constante saída, na medida em que existe para os outros, em um caminho integral de humanização. O ser humano em Jesus Cristo é chamado a ser com os outros e para os outros. Ele só se tornará humano na medida em que vive junto a outros numa abertura, em saída, constituindo-se ser humano no diálogo, no encontro, no serviço.

Implicação antropológico-teológica da Igreja em saída

Enquanto continuadora da obra salvífica de Jesus Cristo, a Igreja encontra Nele sua razão de ser e de agir, atenta aos sinais dos tempos para concretamente realizar sua missão de caminhar com “as alegrias e as tristezas, as angustias e as esperanças dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem” (GS, 1965, 1).

Nessa direção, a terminologia “em saída” assumida e provocada pelo Papa Francisco, segue um processo de renovação na Igreja no contexto da contemporaneidade, revisitando a imagem divina e humana de Jesus de Nazaré que se esvaziou de si, vivendo em saída permanente para dar vida aos mais fracos, doentes, pobres e pecadores de sua época. A Igreja em saída é sinal de comprometimento radical pela pessoa humana. Ela se configura a Jesus Cristo que a impulsiona na dinâmica de humanização. Aqui se dá a verdadeira conversão pastoral conduzida pelo Papa Francisco nos tempos atuais.

Nesse sentido, a efetivação dessa conversão se dá na humanização com os pobres e sofredores desse mundo, como afirma Aquino Junior: “O compromisso com os pobres e marginalizados é a grande diretriz e a medida evangélica permanente da ação pastoral da Igreja” (AQUINO JÚNIOR, 2019, p. 199).

Conclusão

Na perspectiva antropológico-teológica da terminologia “em saída”, encontra-se uma dimensão fundamental para a Igreja em sua atividade pastoral. A Igreja é chamada a sair, por uma transformação interior, em vista de outra saída, por uma transformação social, enquanto práxis pastoral.

Esse processo é fundamentalmente de humanização pessoal e comunitária, rompendo com a visão negativa do individualismo e do egocentrismo, que coloca o homem fechado a si e

em domínio dos outros. O ser humano fora e dentro da Igreja é impulsionado, no contexto histórico contemporâneo, e no pontificado do Papa Francisco, em continuidade com as luzes do Concílio Vaticano II, a entender sua real identidade dialógica que o faz capaz de estabelecer relações de sensibilidade com os outros, entendendo que só se reconhecerá humano, na vivência com e para o outro, sobretudo no encontro e solidariedade com os que nada podem retribuir. Os relacionamentos humanos só serão humanos se forem de abertura desinteressada, e isso significa a condição “em saída” constitutiva do ser humano.

Referências

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. **Teologia em saída para as periferias**. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: UNICAP, 2019.

CAVACA, Osmar. Uma Eclesiologia chamada Francisco. Estudo da Eclesiologia do Papa Francisco a partir da *Evangelii Gaudium*. **Revista de Cultura Teológica**, v. 22, n. 83, p. 15-34, 2014.

FRANCISCO. **Carta encíclica *Lumen Fidei***: sobre a fé. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. **Exortação apostólica *Gaudete et exultate***: sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018.

RUBIO, Alfonso García. **Unidade na pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristã. São Paulo: Paulus, 2001.

VATICANO II. **Constituição Pastoral *Gaudium et Spes***: sobre a Igreja no mundo de hoje. 2 edição. São Paulo: Paulinas, 2007.

GT 6 - Religião e Educação



Coordenadores:

Dr. Marcos Vinicius de Freitas Reis (UFAP)

Profa. Dra. Edile Fracaro - PUC/PR - PR

Este GT organiza os estudos e pesquisas da relação entre educação, cultura e religião, campo este que se abre sistematicamente aos pesquisadores de Teologia e de Ciências da Religião, assim como de áreas afins. Com perspectiva interdisciplinar, sua intenção é compreender os diferentes processos de ensino e aprendizagem nos espaços escolarizados e comunitários. Esse núcleo abrange temas como ensino religioso, pastoral da educação, educação em diferentes espaços confessionais, diversidade, formação inicial e continuada, catequese, formação de lideranças para movimentos e estudo dos diferentes segmentos escolares, entre outros. Tais elementos estão relacionados à compreensão e à transformação das práticas e conduções da vida e políticas educacionais apresentadas como plataformas para a ordenação e a direção das relações da humanidade com seu entorno (natureza, transcendência, alteridade).



“Capoeira é de Deus?”: perspectivas de diálogo entre o fundamentalismo religioso neopentecostal e a Pedagogia da Autonomia

Jóvirson J. Milagres¹

Resumo: “Professor, capoeira é de Deus?” A pergunta, feita por um aluno ao professor de capoeira em uma escola pública de tempo integral, sintetiza uma situação cada vez mais recorrente em que profissionais da educação têm que se posicionar frente à suposição de que haveria um componente religioso subjacente a um determinado tema ou conteúdo curricular. Esta resistência, por parte de alunos pertencentes a denominações religiosas neopentecostais e seus familiares, está associada a uma atitude de intolerância frente às manifestações da religiosidade afro-brasileira, quase sempre, vinculada à acusação de que determinado conteúdo não seria “de Deus”. Tal posicionamento emerge em um contexto social permeado de preconceitos e desinformação que perpassa o cotidiano de pais e alunos de muitas escolas brasileiras e sobre o qual as próprias escolas são forçadas a se posicionar, muitas vezes sem subsídios teóricos suficientes para tentar promover um ambiente de diálogo e conscientização de seus alunos, visando o exercício da tolerância étnico-religiosa. No Brasil, a significativa expansão do movimento neopentecostal favoreceu o recrudescimento de um tipo característico de fundamentalismo religioso que rechaça veementemente a possibilidade do diálogo inter-religioso, principalmente no que se refere à aceitação de práticas comuns à religiosidade afro-brasileira, contra a qual o movimento neopentecostal trava uma peculiar “batalha espiritual”. A partir de uma perspectiva pedagógica que, na concepção de ensino de Paulo Freire (1983), considere o universo dos educandos como uma fonte primordial de conteúdos a serem abordados nas escolas, a religiosidade se apresenta como um tema relevante e imprescindível no panorama atual ao se definir qualquer projeto pedagógico. Além da valorização do “universo significante” do aluno, o autor propõe também o exercício de uma pedagogia da autonomia, que desperte o senso crítico em relação à sua própria existência histórica. Mas, como conciliar uma iniciativa pedagógica libertária nos moldes propostos por Paulo Freire com a orientação dogmática própria de denominações evangélicas com as quais muitos alunos convivem em seu ambiente familiar? Esse é o desafio de uma práxis pedagógica voltada para a conscientização de cada membro da comunidade escolar - alunos, familiares e agentes educacionais – que se atente para os conflitos decorrentes de discursos religiosos fundamentalistas que eclodem no ambiente escolar e que busque a mediação desses conflitos através do diálogo, da valorização da liberdade de pensamento e de um posicionamento humanista, laico e incluyente.

Palavras-chave: Currículo Escolar; Fundamentalismo Religioso; Pedagogia da Autonomia.

¹Mestre em Antropologia, Doutorando em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF. jovirson@gmail.com.

Introdução

O presente trabalho se propõe a refletir sobre como alguns temas relacionados à religião se fazem presentes no cotidiano de escolas públicas brasileiras e quais as implicações desse fenômeno para o entendimento das relações contemporâneas entre religião e sociedade em uma perspectiva mais ampliada. A pergunta apresentada no começo do título, feita por um aluno ao professor de capoeira em uma escola pública de tempo integral, sintetiza uma situação cada vez mais recorrente em que profissionais da educação têm que se posicionar frente à suposição de que haveria um componente religioso subjacente a um determinado tema ou conteúdo curricular.

Esta resistência, invariavelmente embasada por discursos de alunos pertencentes a denominações religiosas neopentecostais e seus familiares, está associada a uma atitude de intolerância frente às manifestações da religiosidade afro-brasileira, quase sempre, vinculada à acusação de que determinado conteúdo não seria “de Deus”. Mas afinal, quais as visões de mundo envolvidas em um questionamento desse tipo? Os argumentos utilizados para justificar uma interdição de caráter religioso voltada para uma atividade devidamente legitimada por uma proposta pedagógica da escola, e inclusive respaldada pelos parâmetros curriculares de instâncias institucionais superiores, de certo modo podem ser entendidos como sendo de cunho fundamentalista, na medida em que partem de critérios absolutos e irrefutáveis que definem o que “é ou não é de Deus”.

Além disso, tais posicionamentos se aproximam do fundamentalismo religioso quando consideram as determinações da denominação religiosa de origem como prerrogativas que se sobrepõem aos deveres prescritos pelo regimento escolar. Dessa forma, o pressuposto republicano de laicidade do Estado e, conseqüentemente das escolas públicas, se esvai, abrindo brechas pelas quais se questiona e se ensaia uma intervenção no projeto político pedagógico da escola, ou então se busca uma condição especial de não participar de determinada atividade escolar alegando motivações religiosas.

Tal posicionamento emerge em um contexto social permeado de preconceitos e desinformação que perpassa o cotidiano de pais e alunos de muitas escolas brasileiras e sobre o qual as próprias escolas são forçadas a se posicionar, muitas vezes sem subsídios teóricos suficientes para tentar promover um ambiente de diálogo e conscientização de seus alunos, visando o exercício da tolerância étnico-religiosa.

Dinâmica do Campo Religioso Brasileiro e seus Reflexos nas Escolas

No Brasil, a significativa expansão do movimento neopentecostal favoreceu o recrudesc-

cimento de um tipo característico de fundamentalismo que rechaça veementemente a possibilidade do diálogo inter-religioso, principalmente no que se refere à aceitação de práticas comuns à religiosidade afro-brasileira, contra a qual o movimento neopentecostal trava uma peculiar “Guerra Santa” (CAMURÇA, 2009). Os argumentos que tentam legitimar posicionamentos desse tipo refletem um movimento de afirmação do mundo evangélico que, nas últimas décadas, tem buscado ocupar um maior espaço simbólico na sociedade, em conformidade com o aumento da representatividade demográfica desse segmento no mesmo período.

Esse movimento se volta também contra alguns elementos do catolicismo tradicionalmente presentes na escola, sintoma da crescente quebra de hegemonia católica na sociedade brasileira. Esse fenômeno sem dúvida pode vir a representar um ganho no sentido de estimular discussões mais radicais sobre a representatividade religiosa no país, rompendo com modelos já naturalizados, que acabam por reproduzir uma peculiar “laicidade à brasileira” (MARIANO, 2011). Entretanto, a forma com que essas questões vêm sendo levantadas no ambiente escolar exige, por parte do corpo docente, dos coordenadores, supervisores pedagógicos e corpo administrativo destas instituições de ensino, uma fundamentação teórica consistente, além da elaboração de estratégias de mediação de conflitos e promoção do respeito amplo às diversas orientações religiosas.

Porta-vozes de um discurso evangélico mais alinhado à vertente fundamentalista, muitas vezes associado à discriminação de aspectos fulcrais da cultura afro-brasileira (ritos, instrumentos musicais de percussão, religiosidade) e a mistificação de elementos da cultura popular (saci, devoção aos santos católicos, festa junina, etc.), alunos e de escolas públicas e seus familiares que questionam a abordagem de determinados conteúdos curriculares, intencionam fazer com que valores éticos e estéticos compartilhados pelo seu grupo de devoção tenham prerrogativa sobre as propostas pedagógicas pautadas por valores intrinsecamente associados à escola pública.

A pluralidade étnica, cultural e religiosa do povo brasileiro é compreendida como uma das instâncias que deveria direcionar o projeto político pedagógico das escolas públicas. Esse posicionamento não interfere absolutamente nos princípios laicos que deveriam nortear essas instituições, associados a valores humanistas e universais.

Entretanto, é cada vez mais comum nos depararmos com um aluno, ou com algum dos seus familiares, julgando uma determinada representação alegórica presente na escola como “imprópria” ou “feia” - seja um presépio natalino, uma música de quadrilha que homenageia os santos juninos, ou uma imagem do saci Pererê. Esses julgamentos se pautam por valores éticos e estéticos definidos por critérios estritamente religiosos e que deveriam, em princípio, não extrapolar os limites do grupo de devoção que os compartilha. A partir do momento em que esses critérios são tomados como referência para se reivindicar abstenção de uma atividade escolar por parte de alguns alunos, surgem então oportunidades que possibilitam o desencadeamento do diálogo, visando uma melhor compreensão do fenômeno religioso e a necessidade de um

caminho de respeito pela crença “do outro”.

Privar qualquer aluno do direito a ter acesso aos conteúdos definidos pelo Projeto Político Pedagógico da escola por motivações religiosas é um contrassenso, pois ao serem pensados, tais conteúdos são entendidos como relevantes para todos os alunos, indiscriminadamente. Esses conteúdos visam, acima de tudo, uma educação plural e um reconhecimento amplo do contexto cultural ao qual a comunidade escolar está vinculada.

Historicamente, as diferentes religiões professadas no Brasil são acolhidas no espaço público de forma bem distinta e, apesar dos instrumentos normativos existentes, o tratamento que o Estado dispensa a uma ou outra dessas religiões difere drasticamente, tanto no que se refere à mobilização de políticas, quanto à efetivação de práticas que garantam o direito à diversidade (GOMES, 2016). Investigar as possibilidades de abordagem da religiosidade enquanto temática curricular - temática essa quase sempre negligenciada ou tratada de forma superficial para se “evitar conflitos” - nos leva necessariamente a repensar questões correlatas como, por exemplo, a polissemia do conceito de laicidade, a oferta precária e a matrícula facultativa na disciplina Ensino Religioso, mas, sobretudo, a dificuldade de se tratar especificamente a religiosidade enquanto o elemento da cultura afro-brasileira.

A partir de uma perspectiva pedagógica que, na concepção de ensino de Paulo Freire (1983), considere o universo dos educandos como uma fonte primordial de conteúdos a serem abordados nas escolas, a religiosidade se apresenta como um tema relevante e imprescindível no panorama atual ao se definir qualquer projeto pedagógico. Além da valorização do “universo significativo” do aluno, o autor propõe também o exercício de uma pedagogia da autonomia, que desperte o senso crítico em relação à sua própria existência histórica. Mas, como conciliar uma iniciativa pedagógica libertária nos moldes propostos por Paulo Freire com a orientação dogmática própria de denominações evangélicas com as quais muitos alunos convivem em seu ambiente familiar? Esse é o desafio de uma práxis pedagógica voltada para a conscientização de cada membro da comunidade escolar - alunos, familiares e agentes educacionais -, que se atente para os conflitos decorrentes de discursos religiosos fundamentalistas que eclodem no ambiente escolar e que busque a mediação desses conflitos através do diálogo, da valorização da liberdade de pensamento e de um posicionamento humanista, laico, plural e incluyente.

Considerando que as diferentes tradições religiosas são instituições historicamente construídas e de inegável representatividade social, a escola pública, em princípio laica, se apresenta como um espaço potencial de produção e difusão do conhecimento referente à religião em sua dimensão mais humanística, universalista e, sobretudo, existencial. Um conhecimento desse tipo produz subsídios para uma reflexão crítica mais apurada sobre a religião, que se confunde com a própria cultura de forma tão orgânica que, muitas vezes, não nos atentamos para sua real relevância na determinação de comportamentos, atitudes, visões de mundo e julgamentos de valor.

O desenvolvimento de um projeto pedagógico que considere essas questões contempla

uma demanda que se apresenta sobremaneira de forma complexa no contexto atual. Vivemos um momento em que o processo de secularização iniciado com a modernidade parece ter chegado a uma encruzilhada, quando o recrudescimento de fundamentalismos religiosos em várias partes do mundo se torna evidente. No Brasil, a crescente representação de denominações pentecostais na política se impõe de forma categórica, reivindicando intervenções na esfera pública pautadas por uma moral religiosa muitas vezes sectária.

Conclusão

Refletir sobre como esse panorama sócio-político repercute no ambiente escolar, tendo como referência uma práxis pedagógica orientada a partir dos caminhos traçados por Paulo Freire, contribui para a conscientização da comunidade escolar sobre o tema, de uma forma dialógica e interativa. Entretanto, o fundamentalismo religioso é um componente discursivo que restringe a aplicação de uma pedagogia nesses moldes por ser, em princípio, refratário à possibilidade de desenvolvimento de uma consciência crítica construída através do diálogo e da capacidade das pessoas em interpretar o mundo de forma reflexiva e autônoma.

Esse é um conflito ideológico a ser enfrentado por propostas educacionais que estimulem a autonomia dos indivíduos enquanto sujeitos históricos e desenvolvam um posicionamento crítico desses indivíduos em relação à realidade que se lhes apresenta. Não se pode perder de vista que a religião e o sentimento religioso, especialmente aqueles expressos por algumas denominações neopentecostais contemporâneas, constituem o universo significativo dos alunos e devem ser reconhecidos pelos agentes educativos como geradores de sentido para a vida desses alunos e de suas famílias.

A partir do reconhecimento dessa condição *sui generis* conferida à religião por uma parcela significativa do público nessas instituições de ensino, é preciso que a escola se posicione como um espaço de discussão o mais isento possível, exercendo o pressuposto da laicidade em seu sentido mais estrito. Esse posicionamento deve considerar, inclusive, a abertura para uma apreensão mais compreensiva do fenômeno religioso, que venha a superar uma concepção crítica marxista de que a religião seria alienante, ou então um fenômeno menor, visto por uma perspectiva científico-positivista. Talvez, na busca de uma prática dialógica, a “forma” de abordar determinados conteúdos possa ser repensada levando em consideração as restrições e interdições religiosas da população atendida pelas escolas públicas, não suprimindo conteúdos, mas abordando-os com sensibilidade e se atentando para as animosidades que certos temas possam suscitar.

Referências

CAMURÇA, Marcelo Ayres. “Entre Sincretismo e Guerras Santas”: dinâmicas e linhas de força do campo religioso Brasileiro. Revista USP, São Paulo, n.81, p. 173-185, março/maio 2009.

FREIRE, Paulo. Educação como prática de Liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GOMES, Jorge Helius Scola. Marcos Legislativos de Regulação do Religioso no Brasil: do Estatuto da Igualdade Racial à Lei Geral Das Religiões. In.: WYNARCZYK, Hilario; TADVALD, Marcelo; MEIRELLES, Mauro (organizadores). Religião e Política ao Sul da América Latina. Porto Alegre: CirKula, 2016.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à Brasileira: católicos, pentecostais e laicos na esfera pública. Civitas, Porto Alegre, v.11, n.2, p.238-258, maio-ago. 2011.

_____. Neopentecostais - Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SANCHIS, Pierre. A Religião dos Brasileiros. HORIZONTE. Belo Horizonte. v. 1, n.2. p. 28- 43, 1997.

Educação humanista na teologia da cultura tillichiana: aportes para a decolonização do ensino religioso

Nivaldo Antonio de Jesus¹

Resumo: Posto que o ser humano é um ser social, sua auto-afirmação, enquanto indivíduo, se dá através da inter-relação com outros indivíduos em uma determinada sociedade. Esse processo, segundo Paul Tillich, engloba os movimentos dinâmicos e interdependentes de individuação e participação. No entanto, ao longo da história da humanidade, as relações tanto pessoais quanto coletivas têm sido marcadas por formas desarmoniosas de domínio ou exclusão de uma pessoa para com outra ou de um grupo social ou cultural para com outro diferente. Isso inclui os modos como os seres humanos têm se relacionado com os demais elementos do Planeta e os recursos naturais. A mais grave consequência dessa desarmonia inter-relacional na sociedade atual é o risco iminente de destruição da própria existência humana na Terra. Para Tillich, esse modo de conduzir-se e relacionar-se consigo mesmo, com os outros e com a Natureza reflete o estado de alienação do ser humano em relação à fonte e ao fundamento de todos os seres: o Ser-em-si, Deus. Para superar essa desarmonia, seja sob sua forma heterônoma (a sujeição de um indivíduo ou grupo social ao controle de outro), autônoma (egocentrismo ou aversão a toda alteridade), Tillich indica a decisão reflexiva e autocrítica de se deixar ser tomado e conduzido pela teonomia, i.e., pelo toque incondicional da “preocupação última” presente na profundidade de toda ação ou obra cultural séria, que é a religião em seu sentido amplo e profundo. Nesse sentido, a educação, como elemento cultural, pode exercer, segundo Tillich, um papel de extrema importância para a decolonização das relações pessoais e sociais conflituosas e opressoras, notadamente por meio do Ensino Religioso humanístico, fundamentado no amor divino que ultrapassa barreiras tecnicistas, étnico-culturais e religiosas. Trata-se, pois, de uma visão educacional de espiritualidade reflexiva e (auto)crítica para um Ensino Religioso que una todos em cooperação dialógica, respeito e solidariedade recíprocos em prol da vida global transcendente ao puro existir.

Palavras-chave: Teologia da cultura. Correlação. Educação humanística. Ensino Religioso.

Introdução

A educação, como criação cultural, exerce um papel de grande importância na Teologia da Cultura do filósofo e teólogo teuto-americano Paul Tillich, sobretudo a educação humanística de caráter autotranscendente, i. e., que além da dimensão existencial, inclui a espiritual, pois,

¹ Mestrando no curso de pós-graduação em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Sergipe (UFS) / 2018-2019. E-mail: nivantony@hotmail.com

para ele, “somente um humanismo autotranscendente pode responder à questão do sentido da cultura e do objetivo da educação” (TILLICH, 2014, p. 544).

Porém, antes de expor como o tema da educação é abordado por Paul Tillich, em sua teologia da cultura, julguei ser útil fazer uma breve apresentação biográfica do autor e uma sucinta descrição de sua teologia, a partir dos dados colhidos da pesquisa bibliográfica acerca do contexto sócio- histórico, intelectual e político em que sua vida se inseriu. Isso se justificaria diante da complexidade do pensamento do filósofo e teólogo teuto-americano, e de possíveis dificuldades de compreensão de termos e conceitos utilizados por Tillich - como método da correlação, religião da dimensão profunda humana, religião concreta, substância católica, princípio protestante - por parte de leitores não familiarizados com seus escritos.

A formação e o desenvolvimento de uma teologia da cultura em Paul Tillich

Tillich nasceu em 20 de agosto de 1886, na cidade de Starzeddel, na província de Brandenburg, na Alemanha, hoje parte da Polônia. Morre em 1965, em Chicago, Illinois, nos Estados Unidos. Oriundo de um lar protestante luterano tradicional, Tillich “foi criado em um espaço de tensão entre a rigidez e o autoritarismo do pai, e o caráter maleável e democrático da mãe” (CUNHA, 2010, p. 97). Conclui seu doutorado em filosofia em Breslau, em 1910, e seu doutorado em teologia, em Halle, em 1912. Foi influenciando fortemente pela filosofia liberal alemã, da qual, se destacam Schelling (presença do Absoluto em toda a coisa), Heidegger (existencialismo), Kähler (ceticismo em relação ao Cristo histórico), Kant (instância crítica e dicotomia entre o fenômeno e o número), Hegel (dialética transformada em dialética dos correlativos), Freud (psicanálise e psicologia do profundo), Lutero (doutrina da sola gratia, simul justus et peccator), Böehme (misticismo).

De acordo com Jorge Pinheiro, em sua apresentação do livro Teologia da Cultura, de Paul Tillich, (2009, p. 10, 11) foi a participação do jovem filósofo e teólogo na primeira Guerra Mundial (1914-1918), como capelão do exército alemão, que, confrontando-o com a insanidade da violência, o terror da dor, e o desespero da finitude humana, o fez desacreditar no progresso da humanidade, e “situou sua ruptura com o liberalismo teológico alemão [...] Em Verdun, Tillich descreve o fracasso desta fé, a queda desta convicção, e, também, o fim do século XIX”.

No entanto, do desencanto e da perda de sentido da vida provocados pelos horrores da guerra, resurgiria um novo tempo, um ‘kairos’, com possibilidades de se refazer a vida humana de forma diferente. Para Tillich, significou o surgimento de um socialismo religioso, i.e., fundamentado no próprio Deus, no qual, retomando o conceito de alienação do capitalismo em Karl Marx, e adequando-o ao de uma abordagem ontológica e cultural da religião, buscou reunir a fé

e a razão, a religiosidade e a cultura, a transcendência e a existência, pelo *método da correlação*. É assim que dá origem a sua teologia da cultura, em que “a religião, no sentido amplo e profundo, ou preocupação suprema, “é a substância da cultura, e a cultura é a forma da religião” (TILLICH, 2009, p. 83) habitando as profundezas de todos os seres humanos, religiosos ou não religiosos, quer consciente ou inconscientemente.

Por meio da correlação, Paul Tillich desenvolve um esquema de perguntas e respostas, em que as perguntas surgem das indagações filosóficas sobre as inquietações e a angústia da vida humana (injustiças, sofrimentos, medos, desespero, morte, ausência de sentido último, destino final, etc), ao passo que as respostas são devidamente respondidas pela religião, em seu sentido amplo ou profundo. A esta Tillich vai associar à concepção da fé dinâmica “que inclui também a dúvida sobre si mesma” (TILLICH, 2009, p. 206) ou à ‘coragem de ser’ - um dos conceitos que ele desenvolverá depois de sua migração para os Estados Unidos em 1933.

Por meio dessa fé, segundo o teólogo, é que o ser humano depreende um sentido último para sua existência, e recebem o impulso interior de encarar a vida e suas ambiguidades (sofrimento, injustiça, medo, solidão, contrassenso, finitude, falha, culpa, destino etc), e de incessantemente fazer resistência à constante ameaça do não-ser (a morte), mesmo não tendo nenhuma certeza ou garantia de conseguir resoluções concretas e definitivas para tais dilemas. Simplesmente pelo arriscar-se com esperança em algo transcendente.

Para Paul Tillich, trata-se da fé absoluta ou ‘coragem de ser’ transcendida, com a qual o indivíduo e a comunidade exercem sua liberdade ou autonomia orientados para e pela teonomia, ou Presença Espiritual, a qual é a fonte de amor e justiça capaz de concretizar relações de respeito, equidade, solidariedade e paz entre todos os indivíduos, e destes com a natureza, e de fazê-los superar as angústias existenciais, ainda que não definitivamente.

Essa teonomia fundamenta-se na aceitação da graça divina concedida a toda humanidade na figura de Jesus como o Cristo, o qual, transcendendo uma vida de egoísmo e de moralismos legalistas, expressou, pelo símbolo de sua morte e ressurreição, o perdão e a reconciliação da humanidade realizado gratuitamente por Deus: “Cristo é o lugar onde se manifesta completamente a Nova Realidade porque nele, em todos os momentos, a angústia da finitude e os conflitos existenciais são superados” (TILLICH, 2009. p.270). Este modelo teonômico de amor e justiça para com todos se contrapõe ao tipo de relação sujeito-objeto, e (r)estabelece o tipo sujeito-sujeito, i. e., cada pessoa é tratada como pessoa, pois “ a justiça é sempre violada se os homens são tratados como se fossem coisas” (TILLICH, 2004. p. 61).

Por conseguinte, Tillich, deixando claro o caráter ambíguo e dinâmico da vida humana e as tensões permanentes das relações entre os indivíduos na esfera da existência, apresenta dois conceitos básicos de religião. Um é o de religião, em sentido amplo e na qualidade de preocupação suprema, a substância da cultura, “o fundamento e a profundidade da vida espiritual dos seres humanos” (TILLICH, 2009, p. 45). Ou seja, engloba todo ato ou obra significativa decorrente

da criatividade do espírito humano (arte, filosofia, literatura, ciência, política, educação, instituição religiosa etc) cujo fundamento e fonte original é essencialmente o ser-em-si, o incondicionado ou absoluto. O outro conceito de religião refere-se, em sentido restrito, a toda instituição religiosa, também chamada de religião concreta ou humanamente organizada. Portanto, em seu sentido primeiro, representa a divindade, o infinito. Faz-se presente de forma livre, circunstancial e fragmentária nos seres criados e na cultura, mas não é compreensível nem delimitável por nada cultural e finito. Daí, a conclusão que nenhuma religião institucional, enquanto criação cultural, tem a revelação plena da divindade. Nenhuma possui o conhecimento total da Verdade Última, Deus. Em vista disso, a fim de se evitar que o incondicionado seja confundido e translocado erroneamente para as formas concretas que o representam (religiões instituídas, filosofias, ideologias, moralismos, movimentos sociais, artísticos e políticos, objetos sagrados etc), Tillich cria as categorias “substância católica” e “princípio protestante”.

Pela substância católica se reconhece que a manifestação ou comunicação do sagrado ou absoluto com os seres humanos se dá sempre de modo mediado. Não há visão ou revelação direta do ser-em-si ou divindade para o humano. O incondicionado sempre se manifesta através de formas condicionadas, concretas, existenciais. A revelação divina é comunicada por meio de uma linguagem humana, a um ser humano num contexto sociohistórico específico, portanto, de forma particular, parcial ou relativa. Nesse sentido, não existe possibilidade de conhecimento pleno da realidade divina pelo ser humano em sua existência. A experiência religiosa ou a comunicação com o transcendente ocorre, pois, sempre dentro das condições ou situações existenciais de limitação e ambiguidades da vida humana, através de meios ou instrumentos da realidade concreta, tais como sacramentos, ritos e objetos sagrados, enquanto simples símbolos do absoluto ou incondicionado.

Já através do princípio protestante, questiona-se, critica-se e julga-se continuamente o modo pelo qual as formas condicionadas ou os símbolos do sagrado são tratados pelos seres humanos em relação ao próprio Incondicional do qual são os representantes. Quando acontece uma valorização exagerada de qualquer símbolo sagrado em detrimento do sagrado em si, ou seja, quando a fé é deslocada do absoluto para aquilo que o representa, tem-se a idolatria ou a demonização. Por outro lado, quando não se reconhece ou se retira o valor sagrado dos símbolos religiosos, igualando-os a coisas comuns, tem-se a profanação. A substância católica e o princípio protestante têm importância no devido reconhecimento do valor dos símbolos sagrados, como simples representação do divino, e não sua substituição definitiva.

É partindo, pois, dessa concepção de religião como fundamento da dimensão da profundidade humana, manifesta na pluralidade e diversidade dos atos culturais, que a educação, como elemento cultural, insere sua importância na teologia da cultura tillichiana.

A Teologia da Cultura e a Educação

Embora reiteradamente tenha destacado a importância da educação para o desenvolvimento integral dos indivíduos e da sociedade em muitas das suas obras, por exemplo, *The Religious Situation*, (1958), *A Coragem de Ser* (1992), *A Dinâmica da Fé*, (1985), *Teologia Sistemática* (2014), e *A Teologia da Cultura*, (2009), somente nesta última é que Tillich vai abordar de forma mais específica e um tanto mais aprofundada a temática educacional em correlação com a sua teologia da cultura. Por conseguinte, vai dedicar o décimo primeiro capítulo da obra mencionada a essa abordagem.

De início, podemos dizer que Tillich reconhece três finalidades da educação, as quais, segundo ele, nunca predominam de forma isolada ou exclusiva, mas de forma mesclada e alternada ao longo da história. São elas:

a) **Técnica** - Está presente desde os primórdios da humanidade do manuseio de ferramentas; Trata-se de educação para habilidades específicas, tais como artesanato e manufatura, e gerais, como ler escrever, contar etc. Nunca é totalmente técnica, pois o resultado de sua ação volta-se ou vincula-se, dentre outras coisas, à produção de algum benefício para um grupo social ou uma comunidade, possuindo, assim, também elementos humanísticos. Predominou no século XIX, quando da ascensão da sociedade industrial, e, segundo Tillich, da consequente perda do centro espiritual.

b) **Indutiva** - Sua forma básica reside na iniciação espontânea de uma criança nos valores morais, tradições, costumes, símbolos e normas da família onde nasce e desenvolve sua infância; É uma educação para a introdução no modo de viver de um grupo social, uma comunidade, igreja, cidade ou nação, i.e., a participação de um indivíduo na vida social. Esse processo é complementado a posteriori pela interpretação dos comportamentos, dos símbolos, dos valores e tradições da comunidade. Segundo Tillich, essa finalidade educativa tem sido a mais utilizada pela igreja ao longo de sua história, e prevaleceu na Idade Média, quando “a indução era a iniciação ao mistério da existência humana” (TILLICH, 2009, p.202).

c) **Humanística** - É caracterizada pela disciplina, sujeição às exigências do conhecimento e da operacionalização de um objeto, no trabalho coletivo, subordinação às críticas e às demandas de especialistas e da comunidade; Mas, de acordo com Tillich, se estende para o desenvolvimento de todas as potencialidades humanas, tanto individual quanto coletivamente; É simultaneamente fruto da descoberta e da criação dos filósofos e artistas do período renascentista; Tillich afirma ainda que, a despeito de acusações teológicas de seu enraizamento na arrogância humana, o fundamento do humanismo jaz na experiência religiosa da presença do infinito no finito, ocorrida no início do Renascimento. Deriva-se, pois, da ideia dos seres humanos como microcosmos em que se refletia o universo maior, o seu fundamento divino. Como tal, requer um processo educa-

cional para o desenvolvimento emancipatório de todas as potencialidades criativas humanas, a saber, existenciais e espirituais ou religiosas. Veio, segundo Tillich, contrapor-se à conservadora e autoritária cultura cristã medieval.

Descritas as principais características que definem cada uma das três finalidades da educação, Tillich passa para a questão de como elas se desenvolveram em relação de umas às outras, e qual a situação delas no momento de sua análise. De início, Tillich declara que:

No começo do período moderno, a educação indutiva ocupava o poder quase incontestado. O fator indutivo era a Igreja cristã, ou, mais precisamente, o 'corpus Christianum', abrangendo a religião, a política e a cultura." (TILLICH, 2009, p. 199).

Por conseguinte, Tillich explica que "o espírito do cristianismo" medieval dirigia as funções educacionais em todos os níveis da vida social e individual das pessoas, permeando de religiosidade até a educação técnica, restringindo educação humanística à interpretação do sagrado, de seus símbolos e tradições para o treinamento dos líderes religiosos. No entanto, a educação humanística se insurge da *intelligentsia* e aristocracia contra a educação indutiva, e se expande entre as antigas classes feudais e burguesas, a partir do período renascentista. Isso significa que seu alcance foi mais restrito à elite, e se voltava para os valores morais e crenças da sociedade burguesa. Aqui a educação indutiva religiosa ficou restrita às escolas da igreja, embora tendo que se adaptar às novas exigências técnicas e humanistas de então. Quanto ao restante da população, ministrava-se a educação técnica nas escolas públicas, cujo "principal propósito era ajustar-se às necessidades e exigências da sociedade industrial." (Tillich, 2009, p. 200). O ideal humanista tornara-se vazio, e vai ser na sociedade industrial capitalista incipiente substituído pelo nacionalismo:

A educação para boa cidadania combinava os três tipos que estamos examinando: Indução ao espírito da nação e de suas instituições; treinamento para o exercício de profissões específicas, e mediação dos bens culturais do passado e do presente (TILLICH, 2009, p. 200).

Assim se chega à realidade do início da segunda metade do século XX, em solo norte-americano, onde a educação predominantemente voltada para o tecnicismo capitalista aliado ao progresso da ciência, negligencia os aspectos humanísticos mais profundos, e preserva na educação indutiva as tradições familiares ou comunitárias distanciadas da realidade dinâmica dos alunos. Em outras palavras, por um lado, a educação humanística se reduz ao conformismo democrático e ao nacionalismo, à produção cultural esvaziados do seu sentido profundo ou religioso. Por outro, a educação indutiva da Igreja não oferecia respostas relacionadas com as questões que importavam à vida diária dos alunos, o que os afastava dela.

Enfim, Tillich sugere uma educação religiosa, ou indutiva, correlacionada com a humanista:

O cristianismo inclui o humanismo e a questão da verdade que é seu primeiro princípio. A educação indutiva das escolas da Igreja podem e devem incluir o princípio da educação humanista, a correlação entre pergunta e resposta, o radicalismo da questão, a abertura a todas as possibilidades humanas, e a oferta de oportunidades para que os alunos se desenvolvam em liberdade (TILLICH, 2009, p. 206).

Considerações finais

Com base no exposto, podemos, enfim, afirmar que Tillich aponta a possibilidade de uma educação religiosa libertária e humanista, ainda que imperfeita, que correlaciona a indução nos símbolos religiosos com as questões existenciais que dizem respeito à realidade dos alunos, tornando-os interessados e participativos nas aulas. Essa educação requer ainda que os alunos sejam tratados como sujeitos e não objetos, estimulados a desenvolver suas potencialidades criativas de modo crítico reflexivo, aberto ao diálogo com as alteridades, com vistas a relações humanas mais harmoniosas e fraternas. Sobretudo, essa educação tem no cultivo e na prática do amor ágape, que transcende barreiras culturais e religiosas e (re)une todos os seres humanos entre si e estes à Natureza, seu fundamento e sentido últimos para a existência humana. Trata-se, pois, de uma educação religiosa decolonizadora que, para além das diferentes tradições religiosas, busca a justiça, a solidariedade e a paz para a humanidade.

Referências

CUNHA, Carlos A. Motta. **O Contributo do método da correlação de Paul Tillich à epistemologia da teologia pública no Brasil no contexto do pensamento complexo e transdisciplinar**. Tese de doutorado em Teologia. FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2015.

TILLICH, Paul. **Amor, Poder e Justiça**. Análises Ontológicas e Aplicações Éticas. Trad. Sérgio P. de Oliveira. São Paulo: Editora Cristã Novo Século LTDA, 2004.

_____. **Teologia da Cultura**. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. **Teologia Sistemática**. Três volumes em um. 7ª ed. Trad. Getúlio Bertelli e Geraldo Korn-dörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

Importância de ensinar o respeito à diversidade cultural e religiosa das comunidades tradicionais no Brasil

Germana Ponce de Leon Ramírez¹

Andressa Dias da Silva²

RESUMO: O interesse na temática da religião pela geografia é fruto de um percurso cujo caminho perpassa a geografia humana e, por conseguinte, a geografia cultural. Nesse contexto, estudiosos como Zeny Rosendahl, Karina De Meneses, Christian Oliveira, Cássio Novo, José e Souza, entre outros, têm desenvolvido pesquisas cuja ênfase está na análise do espaço sagrado e do espaço profano. Este trabalho objetiva mostrar a importância de ensinar o respeito à diversidade cultural e religiosa das comunidades tradicionais no Brasil. Metodologicamente, este estudo caracteriza-se como uma revisão de literatura. Entender sobre cultura, e principalmente, o respeito à diversidade de culturas, é um dos pontos importantes descritos pela Base Nacional Comum Curricular. Nessa direção é previsto esse conhecimento em sala de aula, possibilitando que os alunos reconheçam, sejam possibilitados a refletir e, conseqüentemente, desenvolvam, desde cedo, o respeito e a valorização da diversidade cultural e religiosa das comunidades tradicionais brasileiras. O decreto de nº 6.040 de 2007 no § 1 do Art. 3 define as comunidades tradicionais como sendo aquelas que pertencem a um grupo cuja cultura se diferencia e se reconhece sob a perspectiva de uma organização social cujo modo de vida se mostra peculiar na sua reprodução cultural, social e religiosa. Desse modo, compreende-se a importância de valorizar, por meio do ensino formal e informal, a diversidade cultural e suas implicações religiosas no que tange às comunidades tradicionais em todo território brasileiro. Entendendo que a religião é um elemento cultural importante, nesse processo de construção da identidade cultural local, propõe-se aqui que haja mais espaços para a discussão e reflexão acerca dessa temática para possibilitar mudanças no que concerne a discriminação cultural e religiosa existente sobre às comunidades tradicionais no território brasileiro.

Palavras-chave: Geografia da Religião; Diversidade Étnica; Comunidades Tradicionais.

1 Introdução

Direcionando pensar acerca do respeito à cultura e a religião, percebe-se a necessidade de a comunidade escolar ser preparada para ensinar ao aluno sobre as diferenças culturais e religiosas. Dessa maneira, poderá haver um meio de viabilizar a estimulação e o ensino de modo a instigar o respeito à diversidade cultural e religiosa nos espaços educacionais desde cedo. Pois

¹ Doutora em Geografia Humana pela UFSC. Professora do UNASP-EC. Contato: germana.ramirez@unasp.edu.br

² Mestranda em educação pelo Programa de Pós-graduação do Mestrado Profissional em Educação do UNASP-EC. Contato Andressa.dias@fadminas.org.br

o espaço escolar não só deve passar ao aluno o conhecimento sobre a diversidade cultural e religiosa, mas também, que esse sistema de ensino esteja capacitado e empenhado a ensinar e combater ações discriminatórias, para que os alunos entendam o significado da valorização dessa diversidade.

Oliveira (2013) assevera que as escolas devem proporcionar a liberdade do saber em detrimento das circunstâncias da falta de conhecimento devido a estrutura social em que o indivíduo de encontra. Dessa forma, a aprendizagem se faz significativa quando o discente vê a relevância e coerência entre o ensino no espaço escolar e o seu cotidiano fora desse espaço. É nessa perspectiva que a BNCC ressalta a indispensabilidade de ensino ao respeito aos grupos sociais minoritários e isso se configura como sendo um compromisso frente a uma situação de exclusão histórica que grupos marginalizados sofrem ao longo da história do Brasil.

Dessa feita, este trabalho objetiva mostrar a importância de ensinar o respeito à diversidade cultural e religiosa das comunidades tradicionais no Brasil. Metodologicamente, este estudo caracteriza-se como uma revisão de literatura. Assim, este trabalho se discorre acerca das comunidades tradicionais no Brasil e como essa temática se insere na BNCC. A seguir tem-se sobre a importância de se conhecer para haja respeito à diversidade cultural e religiosa das comunidades tradicionais brasileiras. Por fim a conclusão.

2. Respeito à diversidade cultural e religiosa sob a perspectiva geográfica

A geografia da religião é fruto de um percurso cujo caminho perpassa a geografia humana e, por conseguinte, a geografia cultural, nessa direção, é importante destacar a análise do espaço entendendo este como sagrado ou como profano. Nessa perspectiva Meneses (2016) coloca como uma ampliação no processo de entendimento da cultura no espaço e a importância de questões que envolvem o pertencimento e a identidade do indivíduo perpassando fronteiras simbólicas.

Outro ponto importante, é destacar o entendimento da religiosidade, que se configura em uma dimensão do sagrado no espaço. Para isso é preciso compreender a vivência do ser religioso sob uma perspectiva profana e sagrada no tempo e no espaço. Nesse contexto, a religiosidade se configura como um poder da coletividade quando o devoto tem sua permanência ou momentaneidade ao longo do tempo na prática religiosa. Esta, por sua vez, tende a se desenvolver podendo chegar em seu apogeu ou ao declínio e desaparecimento na sociedade. (ROSENDAHL, 2018).

Dessa maneira, a religiosidade configurada no espaço vivido por cada comunidade

tradicional no território brasileiro é fruto de um contexto cultural específico que precisa ser conhecido para ser então valorizado como cultura local. E isso pode ser ensinado nos espaços educacionais visando maior entendimento da cultura nacional brasileira, que se desdobra em uma dinâmica pautada na diversidade cultural e, portanto, religiosa.

3 As comunidades tradicionais no cenário da educação brasileira

O decreto de nº 6.040 de 2007 no § I do Art. 3 define as comunidades tradicionais como sendo aquelas que pertencem a um grupo cuja cultura se diferencia e se reconhece sob a perspectiva de uma organização social cujo modo de vida se mostra peculiar na sua reprodução cultural, social e religiosa.

Entender sobre cultura, e principalmente o respeito a elas, é um dos pontos principais dentro da diversidade, pois por meio da BNCC, é enquadrado esse conhecimento em sala de aula, possibilitando que o aluno reconheça os temas que a mesma aborda e assim desenvolva o respeito.

Esse respeito, essa visão e compreensão da diversidade não é algo somente debatido hoje, a luta por uma sociedade informada, ética e moral, que luta pelo direito de igualdade não importando com raça, cor e povo, desde muitos anos é debatido e buscado uma educação para todos. No escrito no livro Diploma de Brancura, o autor Dávila (2006, p. 29) declara:

Desde a década de 1960, a divisão mais visível na educação pública tem-se baseado em classes sociais: as crianças pobres frequentam escolas públicas; aquelas que podem pagar por isso geralmente frequentam escolas particulares. Ainda assim, os padrões de desigualdade racial na educação brasileira permaneceram e transcenderam as barreiras da classe social.

Como já dito acima, aprofundar na diversidade e ter o cuidado com a relevância das comunidades que inspiram força e pedem por reconhecimento, revertendo tudo que já passaram começa com não trabalhar esses assuntos apenas como disfarce. Chaluh (2006, p. 17) descreve o ensino a diversidade como:

[...] que reconhece as diferenças e considera que é papel da escola dar uma resposta a essas diferenças. Importar destacar que, dentro do contexto político neoliberal, são muitos os projetos pedagógicos com discursos a favor do multiculturalismo, quando na prática estes reforçam as desigualdades.

As comunidades tradicionais que não necessariamente são explicadas no ambiente familiar da criança e pouco discutidas no seu ambiente escolar, muitas das vezes passam despercebidas nessa fase da educação infantil, já colaborando de forma negativa com o crescimento social da criança.

Suas características, seu começo histórico, suas frustrações e problemas, são os desafios que são postos hoje para as comunidades tradicionais, àqueles que defendem sua organização social e política, e possuem um vínculo forte com o território, categoria essa que tem ajudado a interpelar a noção de tradição. Assim como Brandão e Leal (2012) descrevem que “a memória de lutas passadas de resistência: talvez esse seja o indicador de presença e memória de uma comunidade tradicional”.

Essa forma peculiar de lidar com a vida, com os animais e com os recursos que a natureza oferece ao ser humano, tem sua importância e valorização já que esse conhecimento permanece ao longo do tempo entre eles. Neste pensamento Brandão e Borges (2014) afirmam que “por haverem no correr dos tempos, criado, vivido e transformado padrões de cultura e modo de vida em que a luta, o sofrimento, a ameaça e a resistência estão no cerne da memória”.

Nesse caminho, é pontuado também à luz de Albuquerque Júnior (2007) que a discriminação geográfica e de lugar caracteriza-se por ser o preconceito referente ao local de origem, que é julgado como inferior e menosprezado

Sendo assim, é explícito a ideia de que a família e a escola dá a base para que o cidadão tenha estrutura a fim de tomar responsabilidade por si e pelo outro do meio em que se convive, pois para uma democracia viva e justa é necessário mudanças onde ele poderá representar a ordenação de um local, Hume, (1999, p.184) escreve “todo homem tem consciência da necessidade de justiça para conservar a paz e a ordem, assim como todo homem tem consciência da necessidade da paz e da ordem para conservação da sociedade”.

Nesse sentido a cultura ditará sua diversidade, sua peculiaridade, por sua natureza, e as relações entre essas diferenças tem a chave para desencadear um conhecimento, e estimular o respeito que a diversidade traz.

Conclusão

Nesse contexto, percebe-se como o papel da escola é relevante, pois sua principal atividade segundo o autor é promover o conhecimento, à vontade por ele, a busca e o despertar do aluno para com sensibilidade poderosa da comparação, tanto do que se vive no dia-a-dia em casa, no bairro, com os amigos e familiares como com o aprendizado em sala de aula.

Conhecer as diferenças, ou seja, mais sobre a diversidade entra desse quesito de priorida-

de que a escola deve promover ao aluno.

Desse modo, compreende-se a importância de valorizar, por meio do ensino formal e informal, a diversidade cultural e suas implicações religiosas no que tange às comunidades tradicionais em todo território brasileiro. Entendendo que a religião é um elemento cultural importante, nesse processo de construção da identidade cultural local, propõe-se aqui que haja mais espaços para a discussão e reflexão acerca dessa temática para possibilitar mudanças no que concerne a discriminação cultural e religiosa existente sobre às comunidades tradicionais no território brasileiro.

Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. **Preconceito contra a origem geográfica e de lugar: as fronteiras da discórdia**. São Paulo: Cortez, 2007. (Preconceitos; v. 3).

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; BORGES, Maristela Correa. O Lugar da vida: comunidade e comunidade tradicional. **CAMPO-TERRITÓRIO: revista de geografia agrária**. Uberlândia: Edufu, Ed. especial. XXI ENGA-2012, p. 1-23, jun., 2014.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; LEAL, Alessandra. Comunidade tradicional: conviver, criar, resistir. **Revista da ANPEGE**, v. 8, n. 9, p. 73-91, 2012.

BRASIL, MEC. **Base Nacional Comum Curricular**. Proposta preliminar, primeira versão, revista. 2017. Disponível em basenacionalcomum.mec.gov.br Acesso em 01/12/2018.

BRASIL. Decreto nº 6040 de 07 de fevereiro de 2007. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 07 de fevereiro de 2007.

CHALUH, Laura Noemi. **Educação e diversidade: um projeto pedagógico na escola**. São Paulo, 2006.

DÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura: política social e racial no Brasil (1917-1945)**. Trad. Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Nova Cultural, 1999. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Nova Cultural, 1999.

OLIVEIRA, Terezinha et al. **Escola, conhecimento e formação de pessoas: considerações históricas**. Porto Alegre, 2013.

ROSENDAHL, Zeny. Tempo e temporalidade, espaço e espacialidade: a temporalização do espaço sagrado. In: **Uma procissão na geografia (online)**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2018. [http://doi: 10.7476/9788575115015.0012](http://doi.org/10.7476/9788575115015.0012).

Saúde e Espiritualidade na formação dos profissionais de Saúde: uma interface necessária

Pedro Carlos Ferreira¹

Resumo: A busca da formação em Espiritualidade para os profissionais de Saúde vem se tornando cada vez mais evidente nas faculdades da área de Saúde, dada a relação entre Cura e Religiosidade – cura e Espiritualidade. A criação de Ligas Acadêmicas de Saúde e Espiritualidade e a busca de cursos na área de Espiritualidade demonstra a interface e a necessidade de uma formação adequada para os profissionais de Saúde, que lidam com pacientes/Ser Humano nas situações limite da existência, momento de perda ou fragilidade que faz com que o sujeito confronte suas crenças, esperanças e desejo de cura e a busca por um alívio para sua dor. A formação em Espiritualidade visa auxiliar o profissional de Saúde para uma relação profissional e ao mesmo tempo humanizada com os pacientes. A dimensão da Espiritualidade e da religiosidade é colocada como importante para grande parte das pessoas que passam por situações de doenças graves, afirmando que a crença e a prática religiosa são importantes componentes no processo de cura. A formação em Espiritualidade objetiva levar o profissional de saúde a uma compreensão holística dessa dimensão fundamental da Existência Humana, compreendendo a Espiritualidade para além de uma prática religiosa, como relação do humano com o Sagrado e o desejo de cura que leva o ser humano aproximar do sagrado e de práticas religiosas no momento que aparece uma doença grave, ou que se vê diante da doença de uma pessoa próxima, o que muitas vezes leva o ser humano buscar práticas religiosas pouco convencionais, dando espaço a rituais e superstições distorcidas. A formação em Espiritualidade de forma adequada do profissional de Saúde leva o profissional de saúde a uma compreensão correta. No Brasil ainda são poucas as instituições que têm cursos específicos de Espiritualidade ou tem alguma disciplina relacionada a Espiritualidade na Matriz Curricular para profissionais de Saúde. Nos últimos anos várias Ligas Acadêmicas de Saúde e Espiritualidade tem foram criadas nas Faculdades das áreas da Saúde para suprir essa lacuna, trazendo a discussão para o dia-a-dia dos futuros profissionais de saúde. Considerando que o processo saúde-doença não é apenas fisiológico mas envolve aspectos físicos, psíquicos, emocionais sociais e outros, buscar a interface entre Saúde e Espiritualidade é fundamental para compreender e orientar corretamente os pacientes.

Palavras-chave: Espiritualidade; Religiosidade; Saúde.

1 Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1996) Especialização *latu Sensu* em Filosofia Contemporânea e Ética pela FUNREI, (Atual UFSJ), graduação em Teologia, (incompl – 1999-2000) Pelo Instituto Santo Tomás de Aquino (BH) e Mestrado em Educação pela Universidade Vale do Rio Verde - UninCor (2005). Especialização em psicopedagogia (em curso) pela FAVENI. Tem experiência na área de Formação humana de grupos e na área acadêmica. Ministra palestra e oficinas para formação de pessoas nas áreas de Ética profissional, liderança, relações interpessoais. Professor universitário. Professor na Universidade Vale do Rio Verde - UninCor - Coordenador Pedagógico da UninCor - Membro do Conselho Universitário da UninCor. Supervisor de Atividades Complementares - Campus BH. Tutor de Educação à Distância. Coordenador da Liga de Saúde e Espiritualidade.

Introdução

Durante o século XX, procurou-se fazer uma separação radical entre a ciência e as questões da Espiritualidade e da Religiosidade, como sendo dois campos opostos que não era possível algum diálogo. Porém, no decorrer a partir da metade do século XX em diante, diversos escritos surgiram tratando da questão da Espiritualidade e da Religiosidade. Como afirmou (KOENIG, 2012, p.38). (BARTH, 2014, p. 111) afirma que “Ao analisar as atuais publicações científicas sobre o tema Religião, Espiritualidade e Saúde, chegamos a números convincentes que possibilitam afirmar tratar-se de uma verdadeira expansão dos estudos nesta área”. Nos últimos anos, as pesquisas no campo da saúde têm constatado que a religião é um fator psicológico e social poderoso, que influencia grandemente a saúde das pessoas. Por este motivo, justifica-se debruçar mais uma vez sobre esse assunto. Ao longo desse trabalho, discorrerei sobre a necessidade de uma formação na área da Espiritualidade e até mesmo a prática de alguma religiosidade. Inicialmente, faz-se necessário uma definição dos termos Espiritualidade e Religiosidade, para depois mostrar a relação desses dois aspectos com a Saúde e o espaço que ambos ocupam na vida das pessoas.

Espiritualidade e Religiosidade: em busca de uma definição.

Cabe ressaltar aqui, uma observação importante, há muita confusão entre os termos Religiosidade e Espiritualidade, por isso acrescenta-se ainda a necessidade de uma aproximação e definição do termo Religião. De acordo com (BOFF, 2001) A espiritualidade é uma das dimensões do humano. E no entendimento do Teólogo, a Espiritualidade se revela pela forma como o sujeito se relaciona com o outro e com o mundo, daí, pode-se inferir, que a Espiritualidade está diretamente ligada a dimensão do “cuidado”. Ainda, Vasconcelos (2004), diz que a Espiritualidade é uma força que pode auxiliar o indivíduo, sua família e sua comunidade, a superar as dificuldades da vida, dentre essas dificuldades, evidentemente entra a questão das doenças e do sofrimento causado por alguma enfermidade. (GUIMARÃES e AVEZUM, p.1. 2007) enfatiza que, “a espiritualidade poderia ser definida como uma propensão humana a buscar significado para a vida por meio de conceitos que transcendem o tangível: um sentido de conexão com algo maior que si próprio, que pode ou não incluir uma participação religiosa formal”. Assim, pode-se afirmar que a Religiosidade como uma dimensão humana, não está diretamente vinculada a uma prática religiosa, como por exemplo, a frequência em uma igreja, a participação em cultos ou rituais. O termo Religiosidade, pode ser definido de forma direta, como a prática de uma determinada ritualística de uma religião. Para Giovanetti, o termo “religiosidade” “implica a relação do ser humano com um ser transcendente”,(2005, p.136). a religiosidade pode ser entendida assim, como uma experiência pessoal e única da religião, como afirma Valle (1998:260). A religiosidade pode ser uma maneira da espiritualidade se manifestar, mas não é a única maneira, ou seja, do mesmo

modo que há pessoas de intensa religiosidade e pouca espiritualidade, há pessoas de nenhuma religiosidade, como um ateu ou um agnóstico, por exemplo, que podem manifestar uma intensa espiritualidade. A (AAMC): “Association of American Medical Colleges afirma que a “Espiritualidade é reconhecida como um fator que contribui para a saúde de muitas pessoas. O conceito de espiritualidade é encontrado em todas as culturas e sociedades. Ela é expressa nas buscas individuais para um sentido último através da participação na religião e ou crença em Deus, família, naturalismo, racionalismo, humanismo, e nas artes, todos esses fatores podem influenciar na maneira como os pacientes e os cuidadores profissionais da saúde percebem a saúde e a doença e como eles interagem uns com os outros”. Outro aspecto que vale ressaltar, é que a espiritualidade é independente do cultivo da religiosidade. (BARTH, 2005).

Assim, pode-se concluir que a Espiritualidade é um modo de ser e religiosidade uma maneira de se expressar ou manifestar sua fé, sua relação com o transcendente. De acordo com Dalgarrondo (2008), a religiosidade e a espiritualidade podem ser compreendidas de forma mais ampla e até mesmo independentes da religião institucionalizada. Ou seja, a pessoa pode ter uma vivência de uma espiritualidade profunda sem praticar de fato uma religião. Já o termo religião vem do latim *religare*, e evoca o sentido e religação, religião nos remete também ao sentido de observância, de normas; de acordo com Silva (2004, p. 1) A definição mais aceita pelos estudiosos, para efeitos de organização e análise, tem sido a seguinte: religião é um sistema comum de crenças e práticas relativas a seres sobre humanos dentro de universos históricos e culturais específicos. Ainda pode-se definir religião como a manifestação pública da fé em uma divindade.

A interface entre Espiritualidade, Religiosidade e formação Acadêmica.

Quando se observa as DCN's para os cursos de área da Saúde aqui no Brasil, de certa forma elas preconizam a formação de um profissional que tenha ao longo do curso desenvolvido competências e habilidades técnicas, humanas e éticas. Chegando até a evocar a formação humanística com a inserção de algumas disciplinas e conteúdos ao longo do curso, mas que não contemplam essa dimensão da Religiosidade e da espiritualidade. Tomo por base as DCN's do curso de Enfermagem que traz no perfil do egresso: “Enfermeiro, com formação generalista, humanista, crítica e reflexiva. Profissional qualificado para o exercício de Enfermagem, com base no rigor científico e intelectual e pautado em princípios éticos. Capaz de conhecer e intervir sobre os problemas/situações de saúde-doença mais prevalentes no perfil epidemiológico nacional, com ênfase na sua região de atuação, identificando as dimensões bio-psicosociais dos seus determinantes. Capacitado a atuar, com senso de responsabilidade social e compromisso com a cidadania, como promotor da saúde integral do ser humano”. DCN, 2004).

Embora cite nas DCN's, as dimensões bio-psicosociais, ainda é incipiente ou inexiste a formação em Espiritualidade e ou Religiosidade nas Escolas de Saúde no Brasil. De acordo com estudo publicado na Revista da Faculdade de Ciências Médicas de Sorocaba, poucas instituições contam com cursos exclusivamente dedicados à espiritualidade e saúde no Brasil. (Oliveira, 2017. p 1). Ainda de acordo com esse estudo, 86 (47,7%) instituições que participaram, 9 ofereciam um curso específico sobre o assunto, sendo 4 (4,6%) obrigatórios e 5 (5,8%) eletivos. (OLIVEIRA, 2017) ainda cita um “estudo multicêntrico realizado com 3.600 estudantes de escolas médicas brasileiras concluiu que existe uma lacuna entre as atitudes e expectativas dos estudantes sobre a inclusão da espiritualidade e religiosidade no seu treinamento e na prática clínica”. (HENZ et al, 2017) corrobora essa informação, afirmando que, “No Brasil, apenas 10,4% das escolas médicas possuem cursos especificamente de saúde e espiritualidade e 40,5% apresentam cursos e conteúdos e abordam de alguma forma saúde e espiritualidade”

Para suprir essa lacuna, percebe-se por todo o país, nas faculdades de Enfermagem e Medicina, foram criadas nos últimos anos diversas Ligas Acadêmicas de Saúde e Espiritualidade (LIASE), para tratar dessa temática. Essas Ligas promovem cursos, seminários, simpósios e estudos com o objetivo de formar os estudantes no que se refere a Espiritualidade.

Pelo Brasil encontra-se também outras iniciativas nesse sentido, como por exemplo, na Universidade Federal do Ceará que desde de 2004, vem oferecendo uma disciplina de forma optativa de Medicina e Espiritualidade. Na UFMG, também é ofertada uma disciplina eletiva de Espiritualidade e Medicina, desde 2006. Na UNIFESP, a disciplina Espiritualidade e Medicina é ofertada desde 2007. Já a Universidade de Taubaté transformou a disciplina Medicina e Espiritualidade em disciplina obrigatória. (HENZ, et al, 2017).

Essas iniciativas, mostram que há de um lado uma demanda para que esse tema seja tratado nas Faculdades da área de Saúde, Medicina e Enfermagem principalmente e de outro lado, que apesar destas iniciativas, ainda existe uma grande deficiência na formação dos futuros profissionais de Saúde no que se refere a formação em Espiritualidade. Essa formação se faz necessária, porque a maioria das pessoas tem uma formação religiosa que traz da sua infância, muitas vezes, deturpada e mal estruturada, o que pode ocasionar em complicações ao se tratar do tema com os pacientes, como por exemplo tratar a crença do paciente de forma preconceituosa, ou até mesmo querer impor a sua fé ou suas crenças ao paciente que ele está acompanhando. Neste sentido, “É indiscutível que a religiosidade e espiritualidade também faz parte do conhecimento adquirido através do senso comum – inserido no modelo humano-cultural. Sendo assim, e, considerando os paradigmas refletidos pela pós-modernidade, faz-se necessária uma articulação com o saber científico, e, por via de consequência, seja incorporada nas práticas dos profissionais de saúde”. (CORTEZ, 2009, p. 77).

Considerações Finais

O que justifica essa abordagem da questão da Espiritualidade com os pacientes e porque há uma necessidade de formação desses profissionais. (KOENIG, 2005) em sua obra “Espiritualidade no Cuidado com o Paciente”, citando a realidade dos EUA, afirma que mais de 96% dos americanos dizem acreditar em Deus, um percentual de 90% rezam e quase 70% afirmam ser membros de igrejas e destes, mais de 40% dizem ter frequentado suas igrejas, sinagogas ou templos recentemente. Assim, ele conclui que “ser espiritual é uma parte inerente de muitas pessoas”. Deste modo, é fundamental que os profissionais de saúde devem estar preparados para lidar com a questão da Espiritualidade e da Religiosidade na relação com os seus pacientes.

Para que isso ocorra nos cursos da área de Saúde há a necessidade de se fazer uma reformulação na estrutura curricular e no PPC – Projeto Pedagógico de Curso, visando atender a essa demanda da formação em Espiritualidade. Como afirma Batista & Batista (2004) a reformulação curricular na graduação na área da saúde, requer uma mudança de paradigmas, passando de um modelo flexneriano para um modelo da integralidade.

Em consonância com a integralidade do cuidado, a observância da religiosidade e espiritualidade é fundamental na formação do enfermeiro, tal como a valorização da fé e da crença do usuário, pois, é incontroverso que isto representa um valor salutar para que o indivíduo alvo da prestação do cuidado, não se sinta sobrepujado no seu aspecto cultural. (CORTEZ, 2009, P. 27). Ou seja, ao se pensar o cuidado com o paciente, deve se pensar que o paciente ao chegar ao hospital ele traz consigo a sua história, seus medos, angústias e principalmente suas crenças, sua Espiritualidade e sua Religiosidade, que não é incomum aflorar nos momentos de fragilidades quando ele se defronta com uma doença. A preponderância da racionalidade no século XX e a hegemonia da Ciência, fez com que a concepção de que basta o saber técnico e científico fossem suficientes para o cuidado dos pacientes, relegando assim, para um plano secundário as questões relacionadas a subjetividade e conseqüentemente a Espiritualidade. (Cortez, 2009, p. 27) afirma que “a intenção não é provocar uma ruptura, mas sim uma aliança entre a religiosidade e espiritualidade com a racionalidade”. Isto responde a concepção de ser humano que adotamos como ser multidimensional que além de ser racional, ele é também um ser espiritual.

Diversos estudos tem mostrado que há uma necessidade dos profissionais de Saúde, buscarem se aperfeiçoar na área da Espiritualidade, visto que historicamente, sempre foi muito forte a ligação entre Medicina e Religião e mais ainda entre Enfermagem e Religião, uma vez que o ofício da Enfermagem nasceu diretamente do trabalho da igreja, com as Irmãs de Caridade de São Vicente de Paula, com os hospitais católicos na Europa e no resto do mundo (KOENIG, 2005).

Neste sentido, (OLIVEIRA, 2107) enfatiza que a valorização da importância da abordagem da espiritualidade e religiosidade na prática clínica revela-se um campo fértil para o desenvolvi-

mento dessas competências, bem como oportunizar espaços de discussão sobre o papel da espiritualidade e da religiosidade entre os docentes e com os estudantes desde o início da formação, o que pode contribuir para contemplar uma terapêutica mais integrativa e humanística.

É inegável que a qualificação técnica é fundamental para que os profissionais de Saúde desempenhe bem a sua função de “curar” e “cuidar”, mas não se pode negar também que a formação integral, humanística, espiritual e Religiosa lhe dará a oportunidade e possibilidade de orientar os seus pacientes, bem como, lhes auxiliarem na tomada de decisão diante de situações-limite. Outro aspecto que é importante ressaltar, é que geralmente diante de uma doença grave, muitas vezes o paciente ou os seus familiares são em muitos casos, tentados a pensar que aquela enfermidade veio como um castigo, como uma punição para aquela pessoa, por causa da sua conduta. “Mestre, quem pecou? Ele ou os seus pais? (Jo 9, 1-3). Perguntam os apóstolos a Jesus. Uma vivência Espiritual deturpada ou uma formação Religiosa deficitária podem induzir os profissionais de Saúde a levar o paciente a uma compreensão equivocada do processo Saúde-Doença e até mesmo interferir na sua terapêutica. De acordo com (Machado da Silva et al, p.39). “Em nossa prática clínica, observamos que a espiritualidade pode auxiliar as pessoas a enfrentar dificuldades referentes a determinadas experiências de vida e a dar um sentido e uma conotação diferente ao acontecimento mais amadurecido frente aos revezes da vida. O sofrimento não deixa de existir, mas é visto e entendido sob outro ângulo, contribuindo, dessa forma, para o crescimento emocional/existencial do indivíduo”. Há assim, uma interface necessária entre Saúde e Espiritualidade e a formação dos profissionais de Saúde, para que melhor preparados do ponto de vista técnico, humanístico, ou seja, integral possa contribuir com o processo de superação da doença e ou até mesmo a aceitação da doença em situações em que o processo de enfermidade seja dado pela medicina como algo irreversível.

Referências

Barth, Wilmar Luiz. Teocomunicação, A Religião Cura? Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 97-121, jan.-abr. 2014.

CORTEZ, E. A. Religiosidade e espiritualidade no ensino de enfermagem: contribuição da gestão participativa para a integralidade no cuidado. 2009. 233 páginas. Tese (Doutorado em Enfermagem) – Escola de Enfermagem Anna Nery, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

GIOVANETTI, José Paulo 2004 “O Sagrado na psicoterapia “. In ANGERAMI-CAMON, Valdemar Augusto (org.) Vanguarda em Psicoterapia Fenomenológico-Existencial. São Paulo: Pioneira, 1-26.

DALGALARRONDO, Paulo. Religião, psicopatologia e saúde mental. Porto Alegre: Artmed, 2008.

GUIMARAES, Hélio Penna and AVEZUM, Álvaro. O impacto da espiritualidade na saúde físi-

ca. Rev. psiquiatr. clín. [online]. 2007, vol.34, suppl.1, pp.88-94. ISSN 0101-6083. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-60832007000700012>.

HENZ. Kaena Garcia, LIGA ACADÊMICA DE SAÚDE E ESPIRITUALIDADE - LIASE – UFRGS, Porto Alegre: UFRGS, 2017.

Koenig HG. Espiritualidade no cuidado com o paciente. São Paulo: Fé Editora jornalística; 2005.

MACHADO DA SILVA, L.; CAMPIO MÜLLER, M.; BRUSIUS LUDWIG, M. V.; FACCHIN, T. H. J. Psicologia positiva: espiritualidade e saúde: repercussões na psicologia contemporânea. In: BORGES TEIXEIRA, E. F.; CAMPIO MÜLLER, M. Espiritualidade e Saúde. Porto Alegre: Casa do Psicólogo, 2012.

Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania Eliane Moura da Silva* [elmoura@unicamp.br] Revista de Estudos da Religião Nº 2 / 2004 / pp. 1-14 ISSN 1677-1222

Saúde e espiritualidade na formação profissional em saúde, um diálogo necessário. Raquel Aparecida de Oliveira - Rev Fac Ciênc Méd Sorocaba. 2017;19(2):54-5.

Vilania nas histórias infantis: uma questão de gênero

Vanessa Raquel Meira

RESUMO: Recentemente, o perfil das princesas e mocinhas de histórias infantis tem sido muito discutido por reforçar o estereótipo de mulher submissa, ingênua e passiva diante da sociedade. Alguns trabalhos acadêmicos têm feito um esforço no processo de desconstrução desse estereótipo de mulher, enquanto simultaneamente, se desconstrói a imagem do homem como o cavaleiro salvador e heroico. Estas são discussões frequentes e relevantes quando tratamos das histórias infantis, uma vez que elas ajudam a construir a autoimagem das crianças e funcionam muitas vezes como um espelho, um norte, no desenvolvimento de sua personalidade e gênero. As histórias envolvendo heróis mexem com o imaginário infantil, atravessa os mitos construídos como sociedade, questiona valores e discute a moral. É, portanto, um campo fértil, podendo ser explorado por muitos prismas. São histórias que mexem com a imaginação, despertando as crianças para a existência do transcendente, do místico, da fé e da esperança. A luta entre bem e mal, num espaço e tempo imaginado, a esperança e o desejo de que o bem sempre prevaleça e que o final seja feliz para sempre, prende o pequeno leitor e a pequena leitora à história. Leitores/leitoras e ouvintes desejam ver o triunfo do herói ou heroína, pois querem ver seu próprio triunfo refletido ali. Mas e os vilões e vilãs? Qual o espaço reservado a estes nestas narrativas? O mal representado nas histórias pode funcionar como a projeção do conflitos morais vivenciados pelos leitores e leitoras ou ouvintes, e merecem atenção especial. Embora mocinhas e heróis sejam protagonistas nas histórias escritas para crianças, este trabalho pretende abrir um discussão em outra direção: o feminino na vilania das histórias infantis. De que forma as vilãs são representadas nas histórias dedicadas às crianças? Como é construído a imagem de vilã feminina dentro do universo das histórias infantis? Como as histórias clássicas retratavam as bruxas e como as bruxas das histórias modernas são retratadas atualmente? Qual a importância das vilãs nas narrativas escritas para crianças? São perguntas norteadoras para esta pesquisa, bem como o protagonismo das vilãs de algumas histórias modernas. Será feito uma jornada pelo caminho sombrio dos vilões e vilãs, na tentativa de compreender a vilania feminina nas histórias infantis. Para tanto será feito uma análise revisional e interpretativa de algumas histórias clássicas, em contraste com narrativas modernas de filmes e desenhos. Tendo como base os aportes teóricos de Mircea Eliade, Mario e Diana Corso, Bruno Bettelheim, entre outros.

Palavras-chave: Vilãs; Contos de fadas; Educação; Narrativas; Bruxas.

Introdução

O perfil das princesas e mocinhas de histórias infantis tem sido alvo de debates por, supostamente, reforçar o estereótipo de mulher submissa, ingênua e passiva. Uma vez que as histórias infantis ajudam a construir a autoimagem das crianças e frequentemente funcionam como um espelho no desenvolvimento de sua personalidade e gênero, esse é um tema relevante. Este artigo se concentrará especificamente no papel das vilãs como uma projeção dos conflitos morais

vivenciados pelos leitores e leitoras ou ouvintes. O feminino na vilania das histórias infantis notará uma jornada revisional e interpretativa de algumas histórias clássicas.

1 As narrativas infantis e a identificação da criança com o vilão

Bruno Bettelheim escreveu sua famosa obra intitulada *A Psicanálise dos Contos de Fadas* em 1977, na ocasião desde lançamento “já existiam pelo menos duas gerações de crianças que cresceram dispostas de uma infinidade de histórias [...] colocadas à sua disposição pela indústria cultural”. (CORSO; CORSO, 2006, p. 204)

O século XX trouxe ainda a popularização do cinema, dando uma grande ênfase a contos de fadas clássicos, como o longa-metragem *Branca de Neve e os Sete Anões*, de 1937, que estruturava as bases para que Walter e Roy Disney construíssem um império. (CORSO; CORSO, 2006, p. 204)

Corso e Corso reconhecem a importância da obra de Bettelheim, e ponderam que ele desconsiderou o “que as crianças de seu tempo consumiam como ficção, nisso incluindo os próprios contos de fadas adaptados a novas mídias”. (CORSO; CORSO, 2006, p. 205) Por essa razão, é válido que outras vilãs e vilões sejam analisados, atuais representantes do mal nas histórias infantis contemporâneas. A riqueza dos contrastes entre vilões/vilãs antigos e vilões/vilãs atuais nas narrativas produzidas para crianças poderá trazer uma contribuição maior ao debate.

O ponto alto de grande parte das histórias escritas para crianças não é outro, se não a luta entre bem e mal. É na vitória do herói que a criança se contempla como herói e heroína, naquele momento, o êxito do herói passa a ser da criança também. Numa linguagem compreensível e simbólica, a narrativa traz à criança, a possibilidade de ser bem-sucedido em suas lutas infantis. (ABERASTURY, 1982. p. 48.)

O conto destinado às crianças, além da vitória do bem sobre o mal, conforta ao trazer o “consolo fundamental que está implícito no final habitual do conto de fadas: ‘E viveram felizes para sempre’” (BETTELHEIM, 2002. p. 159).

Para Bettelheim:

A felicidade e a realização, que são o consolo fundamental do conto de fadas, tem significado em dois níveis. Por exemplo, a permanente união de um príncipe e uma princesa simboliza a integração dos aspectos díspares da personalidade - falando psicanaliticamente, o id, ego e superego - e a conquista de uma harmonia das tendências até então discordantes dos princípios masculino e feminino(...). Falando eticamente, esta união simboliza, através do castigo e da eliminação do mal, a unidade moral no plano mais alto - e, ao mesmo tempo, significa que a ansiedade de separação foi transcendida para sempre quando o parceiro ideal foi encontrado, e com ele se estabelece a relação pessoal mais satisfatória

possível. (BETTELHEIM, 2002, p. 159.)

Ainda que o esperado seja que o leitor faça identificação imediata com o herói ou heroína, é inegável que, muitas vezes, o lado sombrio pertencente à natureza humana insista em se identificar com o vilão. Corso e Corso, explicam:

Cada ser humano tem sua privacidade onírica, constituída por seus sonhos noturnos e seus devaneios diurnos. No interior desses sonhos e fantasias, muitas aventuras e desventuras ocorrerão. Lá fará sucesso, conquistará a fama imortal, terá amores, será perseguido por monstros, difamado, fará variadas conquistas sexuais, empreenderá vinganças, ou mesmo enfrentará fracassos rotundos, será descoberto em seus atributos, ou ainda desmascarado em suas inconfessáveis vilanias.

Bonaventure corrobora com esse pensamento quando diz que “com um pouco de esforço, pode ser que lembremos também que em uma ou outra ocasião, surgiu dentro de nós uma violência e um desejo de destruir que nos parecia impossível de aceitar”, (BONAVENTURE, 1992. p. 17) e compete ao sujeito conhecer também este seu lado sombrio e dominá-lo.

2 A vilania e o estereótipo feminino

Assim como existe características próprias das mocinhas e donzelas das histórias, as vilãs das narrativas infantis também possuem características importantes e marcantes. Segundo Propp, em suas definições sobre as funções dos personagens, o(a) antagonista: investiga a vida da sua vítima; recebe informações sobre sua vítima; tenta ludibriar a vítima para apoderar-se dela ou de seus bens; causa dano à vítima por meio de rapto de uma pessoa próxima à ela; rouba o objeto mágico com a intenção de enfraquecer e desarmar a vítima; saqueia; destrói; inflige danos corporais; provoca um dano repentino como fazer adormecer a vítima; a faz desaparecer ou causa algum tipo de confusão mental como loucura ou amnésia; extorque sua vítima; enfeitiça alguém ou alguma coisa com a finalidade de amaldiçoar a vítima; se faz passar pela vítima para ocupar seu lugar; dá a ordem para um terceiro matar a vítima; encarcera, exige casamento ou ameaça alguém com casamento; ameaça com atos de canibalismo; atormenta alguém à noite e declara guerra à vítima e aos seus. (PROPP, 1984, p. 34-37)

No final das contas, cada ato do vilão e vilã, são para impedir heróis e heroínas de se aproximarem de seus objetivos ou tomar-lhes o lugar. É possível, portanto, que parte da tradição cristã entenda a mulher como porta de entrada do pecado, ponte que trouxe a mácula e o mal a

Terra, então, uma vilã potencial, desde a fundação do mundo.

A imagem da feiticeira, aparece, inclusive, na mitologia Grega, na figura de Circe, com seu cálice cheio de ervas mágicas. Circe apaixonada e rejeitada por Glauco, transforma sua rival, Sila, num monstro marinho devoradora de pescadores. (BULFINCH, 2002. p. 74) Em outra versão, Glauco cede aos encantos de Circe, mas ao presenciar suas bruxarias com animais, se decepciona e abandona a feiticeira. Ele se apaixona por Sila e é amaldiçoado pela bruxa, vendo-se obrigado a “passar mil anos recolhendo os corpos dos amantes afogados” como fez com o corpo da sua amada Sila. ((BULFINCH, 2002. p. 75) Circe também aparece na Odisseia, quando Ulisses aporta na ilha Eana, onde vive Circe. Ali, ele encontra um grande palácio, cercado de lobos, tigres e leões, estes animais, outrora foram homens, mas pelo encantamento de Circe, foram transformados em animais selvagens. Nesta narrativa, os amigos de Ulisses são transformados em porcos, pela bruxa Circe (BULFINCH, 2002, p. 292). É a mulher desumanizando o homem e tirando-lhe a razão, que seria o que o distinguiria dos outros animais. A narrativa grega conta ainda a história de Média, amada de Jasão, que dirigia “seus encantamentos à lua e às estrelas”, sacrificava animais, usava um “caldeirão ervas com mágicas”, rejuvenesceu um ancião e enfeitiçou um vestido de casamento. (BULFINCH, 2002, p. 170-172)

Desde tempos remotos, portanto, as bruxas são vistas como aliadas à divindades ou divindades em si mesmas e são caracterizadas, sobretudo, por seu domínio das forças da natureza por meio de seus conhecimentos de ervas, plantas e outros elementos naturais, matéria prima para todas as suas magias e encantos. Mircea Eliade, em O sagrado e o profano, fala sobre a mulher, a terra e a fecundidade:

A mulher relaciona se, pois, misticamente com a Terra; o dar à luz é uma variante, em escala humana, da fertilidade telúrica. Todas as experiências religiosas relacionadas com a fecundidade e o nascimento têm uma estrutura cósmica sacralidade da mulher depende da santidade da Terra. A fecundidade feminina tem um modelo cósmico: o da Terra Mater, da Mãe universal. (ELIADE, 1992. p. 71-72)

Para os homens, a névoa misteriosa que envolve as mulheres, bem como a impenetrabilidade de alguns assuntos femininos cercados de mística, como a maternidade, tornam as mulheres uma contradição viva. Segundo Delumeau: “a mulher permanece para o homem um constante enigma: ele não sabe o que ela quer – constatação feita especialmente por Freud – Ela o deseja herói e, entretanto, procura retê-lo em casa, pronta para desprezá-lo se ele obedece”. (DELUMEAU, 2017, p. 463)

Não surpreende, portanto, que a imagem da mulher seja usada na literatura de tantas formas. Cercadas de mística, as mulheres com seus mistérios e encantos, são personagens de narrativas desde a tradição oral.

3 Sobre madrastas, bruxas, feiticeiras e rainhas

O estereótipo da mulher que canaliza toda sua energia para o narcisismo ou religião também é presente na imagem das vilãs de narrativas infantis. Em geral, elas são orgulhosas, vaidosas e tem uma conexão mística com a natureza e seus elementos. A vilã pode ser de extrema beleza exterior, ocultando sua verdadeira e abominável face, pode ser uma rainha má, uma madrasta invejosa ou uma bruxa cruel.

É importante sempre ressaltar que “as lutas contra lobos e bruxas, nos contos de fadas, podem ser maneiras de expressar conflitos com os pais” (VOGLER, 2015, p. 134), e, como foi dito anteriormente, “as bruxas representam o aspecto obscuro da mãe” (VOGLER, 2015, p. 134), aquele aspecto materno que a criança ainda não consegue compreender. Por isso, a importância do distanciamento do lado positivo da mãe nas narrativas infantis e que seja dado espaço para o aspecto materno incompreendido. Um bom exemplo é a madrasta má da história da Branca de Neve. Esta narrativa foi coletada pelos irmãos Grimm e publicada pela primeira vez entre 1817 e 1822, e os Estúdios Disney, em 1937, fizeram um desenho animado suavizando a versão original dos irmãos Grimm. Essa é uma história importante e sobrevive ao tempo justamente por trazer uma madrasta vaidosa, invejosa e má, por ser um conto que “interessa às crianças porque nomeiam indiretamente a rivalidade das mães em relação a suas filhas, que o mito da perfeição do amor materno obriga a recalcar” (CORSO; CORSO, 2006, p. 16).

A mãe de Branca de Neve era uma rainha boa e havia idealizado a menina: “gostaria de ter uma filha branquinha como a neve, com a boca vermelha como o sangue e os cabelos tão negros como a moldura de ébano da minha janela!” (ÁVILA, 2009. p. 50) Porém, ao nascer a menina, a rainha morre, e seu pai resolveu casar-se novamente para não deixar a criança sem uma figura feminina por perto. A mãe, que tanto almejou a filha, morre, mantendo assim, a ideia de perfeição de amor materno, como afirma Bettelheim “ao mesmo tempo em que a fantasia da madrasta malvada preserva a imagem da mãe boa, o conto também ajuda a criança a não ser assolada pela vivência de uma mãe malvada.” (BETTELHEIM, 1980, p. 73)

Sandra M. Gilbert e Susan Gubar afirmaram, no livro *The Madwoman in The Attic*, que a história deveria se chamar Branca de Neve e sua Madrasta Má, em vez de Branca de Neve e os Sete Anões, trazendo a madrasta para o centro do conto, pois o grande conflito da narrativa “surge da relação entre essas duas mulheres: a justa, jovem, alva, a outra não tão justa, mais madura, implacável; uma é filha, a outra é mãe; uma é doce, inocente, passiva, a outra um tanto habilidosa e enérgica; uma é um tipo de anjo, a outra é inegável uma bruxa” (GILBERT; GUBAR, 2000. p. 36).

Cinderela também é uma personagem que sofre com sua madrasta. E não apenas com a madrasta, mas a história mostra uma dinâmica familiar muito tóxica envolvendo Cinderela, a ma-

drasta e suas meias-irmãs. O pai de Cinderela também totalmente ausente e a menina luta para conquistar seu espaço dentro da família. Segue, portanto, o conflito com sua madrasta, pois “as mães boas, sempre mortas jamais entram em disputa com as filhas jovens e belas pelo lugar de mulher da casa, esse papel cabe às madrastas” (CORSO; CORSO, 2011, p. 90).

Essa estrutura mãe boa morta x madrasta má atuante aparece nas narrativas mais antigas e é preservada nas narrativas modernas. É uma divisão, muito típica dos contos de fadas, entre a mãe boa que invariavelmente está ausente ou morta e uma madrasta má também é muito útil para a criança e para o ouvinte/leitor(a)/expectador(a), é uma forma de preservar a mãe interna, totalmente boa, ainda que esta não o seja, além de permitir “à criança ter raiva da “madrasta” malvada sem comprometer a boa vontade da mãe verdadeira que é encarada como uma pessoa diferente.” (BETTELHEIM, 1980, p. 73)

Conclusão

As narrativas que têm seu foco na luta entre bem e mal, vilões/vilãs e heróis/heroínas, falam diretamente com a natureza humana. O sujeito é o herói e o vilão de si mesmo, cotidianamente, existe uma luta interna, entre o bem que se quer fazer e o mal que se faz, ou o mal que se fez e o bem que se deveria fazer. As narrativas mostram ao leitor(a)/ouvinte que na busca pela virtude não se deve deixar de reconhecer o mal que ronda. Que se expor à duras adversidades e grandes perigos é mais nobre do que negligenciar seu dever.

A representação das vilãs nas narrativas pode ter muito do imaginário masculino, as bruxas, madrastas, feiticeiras e a representação feminina do mal, certamente carrega um olhar masculino, pois em sua maioria, foram escritas por homens. E isso, não invalida completamente a forma da vilã, pois o homem usa toda sua alma na construção do personagem. Ainda assim, na atualidade, o papel das vilãs tem sido reparado de alguma forma, com continuações de antigos contos, com a criação de novas vilãs para velhas narrativas, ou ainda histórias novas com novos perfis de vilãs. É o novo olhar, onde as mulheres pacíficas e suaves, também dispõe de um grande potencial de agressão e violência, ainda que mesmo nos dias atuais esta seja uma expressão inadmissível numa cultura totalmente dominada pela consciência masculina. A ira manifestada por mulheres ou sua vontade agressiva de se impor foram e são rejeitadas como “monstruosas” e impróprias para o feminino. (RINNE, 2017, p. 102) O mal que habita em cada ser humano não pode ser negado, é necessário conhecê-lo, ele habita dentro da personalidade de cada indivíduo, escondido entre os medos, anseios, disfarçado de virtude. E o feminino que habita em todos, revela ser inútil a luta de poder entre os sexos. “Homens e mulheres não poderão reencontrar sua natureza profunda senão no reconhecimento e no respeito de sua complementariedade” (VON FRANZ, 1995, p. 262), a vilã das narrativas vem exigir este respeito e reconhecimento do femini-

no, que até então, tem sido negligenciado.

Referências

ABERASTURY, Arminda. **Psicanálise da Criança: teoria e técnica**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1982.

ÁVILA, Marina; QUEIROZ, Tamara (orgs.). **Contos de fadas em suas versões originais**. São Paulo: Editora Wish, 2009.

BETTELHEIM, Bruno. **A psicanálise dos Contos de Fadas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

BONAVENTURE, Jette. **O que conta o conto?** São Paulo: Paulinas, 1992.

BULFINCH, Thomas. **O Livro de Ouro da Mitologia: histórias de deuses e heróis**. Rio de Janeiro: Editora Ediouro, 2002.

CORSO, Diana L.; CORSO, Mário. **A Psicanálise na Terra do Nunca: ensaios sobre a fantasia**. Porto Alegre: Penso, 2011

_____. **Fadas no divã: psicanálise nas histórias infantis**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martim Fontes, 1992.

GILBERT, Sandra M.; GUBAR, Susan. **The Madwoman in The Attic: The Woman Writer and The Nineteenth- Century Literary Imagination**. London: Yale Nota Bene, 2000.

PROPP, Vladimir. **Morfologia do conto maravilhoso**. Rio de Janeiro: Forense, 1984.

RINNE, Olga. **Medeia: a redenção do feminino sombrio como símbolo de dignidade e sabedoria**. São Paulo: Cultrix, 2017.

VOGLER, Christopher. **A Jornada do Escritor: estruturas míticas para escritores**. São Paulo: Editora Aleph. 2015.

VON FRANZ, Marie-Louise. **O feminino nos contos de fadas**. Petrópolis: Vozes, 1995.

GT 7 - Espiritualidade e Mística



Sergio Ricciuto Conte

Coordenadoras:

Profa. Dra.Ceci Baptista Mariani – PUC/Campinas, SP;

Profa. Dra.Maria José Caldeira do Amaral – PUC/SP, SP

O Grupo de Trabalho “Mística e Espiritualidade” tem como objetivo geral apresentar e debater os fundamentos teológicos e filosóficos presentes no atravessamento da linguagem utilizada para descrever a experiência mística como experiência direta de Deus. Em suas fontes originais, a pesquisa em torno da experiência mística e espiritual tem revelado conteúdos importantes pertinentes à tradição do pensamento ocidental nas múltiplas tradições que não se sustentam numa abordagem meramente psicológica, histórica ou sociológica e que, ao mesmo tempo, subsidiam essas mesmas abordagens. O Universo Simbólico e Narrativo supõe um campo fértil para a indagação de conteúdos teológicos fundamentais que trazem à tona o paradoxo e a fragmentação, não especificamente como conceitos negativos e correspondentes a campos contraditórios ao esforço dos pesquisadores frente à descoberta de sentidos e significados de uma configuração teológica espiritual, mas como conteúdos expostos a uma condição de pertencimento a essa mesma condição paradoxal e fragmentada, na qual se encontram os percursos atuais de apreensão da condição humana religiosa e sua realização no mundo. De modo mais específico, entendemos que a indagação principal desse grupo de trabalho implica no aprofundamento das fontes experienciais e textuais configuradas por experiências religiosas, espirituais e místicas que estão em constante debate com o desafio do mistério e seus desdobramentos, desdobramentos e desafios que insistem em serem eles mesmos fonte de conhecimento e episteme de si mesmos.



As modalidades da experiência mística no Hinduísmo

Ana Carolina Kerr Neppel Mariano¹

RESUMO: Essa comunicação é fruto de uma pesquisa de mestrado em andamento, que possui como um dos objetos de estudo as tradições místicas do Hinduísmo, particularmente a escola do Yoga, e a tradição de Bhakti. A partir disso, busca-se compreender e explicar os conceitos e as variedades da experiência mística no Hinduísmo. O Hinduísmo pode ser qualificado como uma religião diversa por excelência, onde a mística se configurará de maneira singular em cada uma das suas vertentes. Para muitos teóricos indólogos, o Hinduísmo é uma religião essencialmente mística, isso significa que em todo fiel, ou em toda vertente, há uma busca intelectual, ética, emocional e espiritual para com a Verdade e/ou o Sagrado. Pode-se afirmar, portanto, que estamos tratando aqui precisamente de um conjunto de tradições que estruturalmente se localizam, de um modo ou de outro, na experiência mística. Para traçar essa linha de pensamento, a comunicação percorrerá o seguinte caminho: em um primeiro momento, será apresentada em linhas gerais o significado e as peculiaridades de mística no Hinduísmo com ênfase na yoga e na tradição de bhakti; em um segundo momento será tratada a importância da pesquisa sobre essa tradição, pouco presentes no meio acadêmico brasileiro. Tendo em vista que o conhecimento científico brasileiro acerca do Hinduísmo - a religião ativa mais antiga do mundo - é muito pouco aprofundado seu vasto arcabouço histórico e cultural, a mística pode ser um elemento fundamental para esse ponto de partida, tendo em vista seu caráter unificador, que independente da tradição religiosa, é expressa na relação entre o indivíduo e o Sagrado.

Palavras-chave: Mística; Espiritualidade; Hinduísmo; Yoga; Bhakti.

Introdução

Para iniciar nossa discussão acerca das modalidades místicas no Hinduísmo, iremos primeiramente esclarecer o que se entende comumente como “mística”, e depois caracterizar os elementos que a compõem no Hinduísmo. Mística é um conceito difícil de ser esgotado, pois trata-se de uma palavra que vela por detrás de múltiplas referências, experiências e fenômenos dentro do contexto da religião e da espiritualidade e, sendo esses campos tão vastos e complexos, o termo “mística” torna-se multifacetado.

Mística possui como etimologia o termo em grego *mystikos*, que remete às práticas religiosas da Grécia Antiga, denominada “mistéricas”, como o Orfismo, cultos dionisíacos e eleusianos. O *Dictionnaire de spiritualité* (2004) define o termo “mística” como experiências totalizantes, uma vez que gera efeitos que preenchem a totalidade do sujeito, possibilitando

¹ Bacharel em Filosofia e mestranda em Ciências da Religião pela PUC Minas na área de mística comparada. Bolsista pela CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. E-mail: anacarolinakerr@yahoo.com.br

perspectivas unitivas e universais sobre o mundo.

É possível afirmar que um dos principais elementos que perpassam as distintas modalidades de mística é a elevação espiritual humana, onde o sujeito que desenvolve ou adquire esse tipo de vivência é considerado um místico. São inúmeras possibilidades de se ter a experiência mística direta com Deus, ou O Sagrado, O Real, A Verdade. Os fenômenos são considerados de natureza empírica, ou seja, ocorrem na ordem da experiência sensível e são relatadas como fonte de conhecimento, sabedoria, abertura para sentimentos como a caridade, a compaixão e o amor incondicional.

Compreendemos ainda que a mística é um fenômeno que pode ocorrer de múltiplas formas: êxtases, visões, sonhos, plena devoção, caridade, serviços sociais dentre outros. É desafiador, portanto, pensar a mística sob um único viés, com um significado unívoco.

Tendo em vista a multiplicidade semântica presente nesse termo, grande parte dos teólogos e cientistas da religião contemporâneos compreendem que coexistem várias místicas e espiritualidades. Bernard McGinn (1991 p. 17) compreende a mística como “*consciência direta da presença de Deus*”. Essa concepção em muito se assemelha às práticas religiosas hindus. Especificamente no Hinduísmo pode-se afirmar no texto de Boriello que

O termo ‘mística’ traduz, com referência às religiões indianas, uma complexidade de experiências, a partir da doutrina secreta’ dos upanixades (sic) até a ioga com suas ramificações [...] entendido[as] como realização espiritual suprema, sem que com isso, as diversas experiências sejam niveladas. (Borriello, 2003, p. 723).

1. A mística no Hinduísmo

O Hinduísmo pode ser qualificado como uma religião diversa por excelência, onde a mística se configurará de maneira singular em cada uma das suas vertentes.

Fato é que diante da multiplicidade de tradições e deidades cultuadas (330 milhões de deuses), não há consenso sobre a resposta de questões como “Deus é uma persona ou é impessoal?”² ou “Qual é o caminho espiritual correto?”, pois o Hinduísmo possui tradições que variam de um monismo ateu (*Vedanta Advaita*), até a prática de devoção a um Deus pessoal (*Bhakti-yoga do Vaisnavismo Gaudiya*). Não há tampouco acordo sobre qual é o caminho certo: alguns defendem que se dá pela graça de Deus, outros pelo caminho ascético e de isolamento, outros ainda pelo serviço devocional. Essa infinita diversidade torna o Hinduísmo amplamente enigmático.

Entretanto, é possível encontrar pontos de aproximação. Para muitos teóricos indólogos, o Hinduísmo é uma religião essencialmente mística. Isso significa que em todo fiel, ou em toda vertente, há uma busca intelectual, ética, emocional e espiritual para com a Verdade e/ou o Sa-
2 Entendida também como a clássica reflexão sobre a dualidade (*dvaita*) ou a não-dualidade (*advaita*) da Realidade Suprema.

grado. Pode-se afirmar, portanto, que estamos tratando aqui precisamente de um conjunto de tradições que estruturalmente se localizam, de um modo ou de outro, na experiência mística. De acordo com Velasco,

[...] é verdade que a religião da Índia se caracteriza por fazer da experiência mística a verdadeira base da religião [...]. Não é exagerado dizer, como fez Zaehner parafraseando Nietzsche, que a Índia é “*die Hauptschule der Mystik*” a escola maior, o lugar por excelência do cultivo da mística. (VELASCO, 1999, p. 132, tradução nossa).

Sendo assim, percebemos que a mística é um aspecto basal das tradições religiosas da Índia. Ao utilizar o termo “cultivo” como uma grande característica dessa manifestação religiosa, podemos compreender que a experiência mística se trata de um exercício de aperfeiçoamento ou refinamento em todos os caminhos religiosos. Caminhos esses que vão de encontro com o Sagrado.

Para exemplificarmos como a mística acontece, destacaremos duas concepções diferentes Yoga, considerada aqui, como mística: Raja Yoga (caminho Real) e Bhakti-Yoga (Yoga devocional). Partimos do pressuposto de que, perceber como duas vertentes concebem a mística e a yoga, nos possibilita captar de forma mais completa o significado de mística.

A mística é simbolizada das seguintes maneiras: em *Raja Yoga* a encontramos no esforço pessoal, através de um sistema óctuplo de yoga, que pressupõe sacrifícios, renúncias e um alto teor de santidade e purificação do indivíduo, que se destacará pelo nível elevado de percepção da consciência, se fundindo no conhecimento universal. Já a mística vaisnava é expressa no serviço de devoção a um deus pessoal, no qual o praticante poderá estabelecer uma relação íntima com o mesmo. Afirmamos ainda, que essa modalidade de mística está vinculada ao cantar e ao dançar, e a atividade espiritual ocorre também no cotidiano destes praticantes, como veremos a seguir:

2. Rāja Yoga

Yoga é uma prática milenar de origem hindu, que significa união entre mente, corpo e espírito. É um caminho para a evolução pessoal. Existem múltiplas modalidades de yoga, que variam de corrente para corrente, onde cada uma delas possuem seus próprios ritos e práticas. O fundador - ou precursor - da prática do Yoga é atribuído a Patañjali, o primeiro a sintetizar uma obra sobre a mesma no ano aproximado de 150 EC. Intitulado “*Yoga Sutras de Patañjali*”, (Os aforismos do Yoga de Patañjali), trata-se de pequenos pensamentos/provérbios sobre a prática e a filosofia do Yoga. Segundo Velasco,

O Yoga constitui um método sistematicamente desenvolvido de posicionamentos, ações e exercícios destinados à unificação da pessoa e à realização da experiência da unidade com o Absoluto e com a plena liberação. Nela convergem práticas muito antigas que, sistematizadas por Patañjali, constituíram um método preciso para a realização da experiência mística, como entendido pelo hinduísmo. (VELASCO, 1999, p.309. Tradução Nossa).

Raja Yoga, do sânscrito, significa “caminho real”, ou “união real”. Seu principal almejo é a gnose da realidade (*viveka*), atingir o despertar (*moksha*) e a iluminação (*kaivalya*). A tradição de *Raja Yoga* tem como fundamento o livro *Yoga Sutras* de Patañjali. A prática dessa yoga, bem como os ensinamentos de Patañjali, foram difundidos no mundo ocidental através de Swami³ Vivekananda no final do século XIX.

A tradição acredita que através da atividade do yoga, alveja-se um estado de supraconsciência onde o ego do indivíduo é dissolvido e se funde no conhecimento universal. Para entender esse caminho místico espiritual da yoga, é necessário entender o “manual” clássico do *Yoga Sutras* de Patañjali. O método da yoga divide-se em oito estágios que são: *Yama*, *Niyama*, *Asana*, *Pranayama*, *Pratyahara*, *Dharana*, *Dhyana* e *Samadhi*.

3. Bhakti-Yoga

Já em Bhakti-Yoga, temos uma outra atividade de mística, inserida na tradição do *Vaishnavismo Gaudiya*. *Vaishnavismo* significa “adoração de Visnu e/ou Krsna”. A religião crê que dentre as muitas deidades cultuadas, existe uma que é o aspecto pessoal do sagrado, denominado também de “Suprema Personalidade de Deus”.

Uma de suas principais características é o culto devocional a Krsna e suas muitas encarnações divinas como feições da Suprema Realidade de Visnu.

Sendo assim, o principal caminho espiritual (*dharma*) do vaiçnavava é a união completa com Krsna, através da prática de *Bhakti-yoga*. O conceito de *Bhakti* pode ser entendido como devoção à Deus. De acordo com Valera (2014), “*Bhakti é um termo sânscrito utilizado para indicar devoção à Divindade e pode se relacionar com os conceitos de fé ou confiança, graça ou misericórdia*” (VALERA, 2014, p. 2).

De acordo com Prabhupada, um dos principais mestres espirituais dessa tradição no Ocidente, os homens possuem intrinsecamente essa busca por Deus: “*na verdade, somos todas almas espirituais*”. (PRABHUPĀDA, 1980, p. 2). Portanto, o Yoga neste caso, é usado como uma ferramenta que auxilia o indivíduo nessa jornada da vida material, a fim de que ele consiga trans-

³ Swami é um atributo hindu que significa “aquele que domina a si mesmo”.

cender essa existência corpórea e atinja a máxima comunhão com Krsna.

O Vaisnavismo entende que, em consciência divina, o yogi transpõe o gozo dos sentidos e desfruta os sentidos da vida espiritual, em Deus. Prabhupāda afirma que “através da prática da yoga, podemos, literalmente, trazer a mente à consciência de Krsna”. (PRABHUPADA, 1990, P. 6).

Segundo a doutrina, a forma mais eficaz para tal é o canto do *Maha-Mantra*. Através do canto, o fiel é introduzido gradualmente no conhecimento divino, e os primeiros sinais é a mudança de percepção da realidade, através de uma alteração no nível de consciência do praticante. A tradição entende que essa prática desperta percepções de mundo mais profundas e de ordem espiritual, contrárias aos modos de consciência vividas anteriormente no campo material, pois

Pelo cantar deste Hare Krsna, como foi introduzido pelo Senhor Caitanya – cantar e dançar – você pode compreender Krsna em pouco tempo. O conhecimento começa não a partir de Krsna, mas a partir de coisas que estamos acostumados a ver todos os dias. (PRABHUPĀDA, 1980, p.34)

Conclusão

Nesta breve análise, podemos compreender que a mística é considerada uma experiência religiosa de contato direto com o sagrado que, no Hinduísmo, se configura de forma essencial, pois essa vivência compõe o cerne dessas tradições védicas. É certo afirmar que, dizer sobre a mística hindu, é necessariamente dizer sobre a essência do Hinduísmo. Compreende-se que a mística nesse sentido, pode ser um elemento fundamental para esse ponto de partida teórico comparativo, tendo em vista seu caráter unificador, que independente da tradição religiosa, é expressa na relação entre o indivíduo e o Sagrado. É importante ressaltar que, o estudo acerca de religiões orientais nos permite reconhecer de maneira mais ampla a infinidade que é o Sagrado, uma noção que ultrapassa barreiras religiosas.

REFERÊNCIAS

BORRIELO, L; CARUANA, E; DELGENIOI, R.L; SUFFI, N. **Dicionário de Mística**, São Paulo: Paulus/Edições Loyola, 2003

DAVY, M.M. **Encyclopédie des mystiques orientales** (Índia v.30). Paris: Seghers, 1978.

DERVILLE, André. **Dictionnaire de Spiritualité**. Tomo I. Paris: Beauchesne, 2004.

- ECKSTEIN, Kiu. **A Kundalini: o mestre e seu discípulo**. São Paulo: Heresis, 2012.
- FUERSTEIN, George. **A Tradição do Yoga**. São Paulo: Pensamento, 1998.
- FUERSTEIN, George. **Ligando os Pontos**. São Paulo: Pensamento, 2013.
- HILL, Christopher. **Consciência**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- JAMES, William. **The varieties of religious experience**. Nova York: Penguin Books, 1982.
- KRISHNA. **Baghavat Gita**. Tradução e notas de Humberto Rohden. São Paulo: Alvorada, 2003.
- LACOMBE, O. **L'expérience du soi: étude de mystique comparée**. Paris: Desclée de Brouwer, 1981.
- MACEDO, Wellington C. ALVES, Marcos A. **Husserl e a fenomenologia: uma introdução às ciências da subjetividade**. Santa Maria: Biblos, 2012.
- MCGIN, Bernard. **The Foudation or Mysticism – Origins of the Fifth Century**. New York: The Crossroad Publishing Company, 1991.
- MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PASSOS, J., USARSKI, F. **Compêndio de Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- PATAÑJALI. **The Yoga sutras of Patañjali**. Nova York: Start Publishing LLC, 2015.
- SATCHIDANANDA, Swami. **Living Gita: the complete Bhagavad Gita**. Virginia: Integral Yoga Publications, 2013.
- SATCHIDANANDA, Swami. **Yoga Sutras of Patañjali**. Virginia: Integral Yoga Publications, 2012.
- SHANKARA. **Brihadaranyaka Upanishad**. Calcuta: Advaita Ashram, 1950.
- TEIXEIRA, Faustino. **A (s) Ciência (s) da Religião no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- TEIXEIRA, Faustino. **Caminhos da Mística**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- USARSKI, F. **Constituintes da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.
- USARSKI, F. **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- UNDERHILL, Evelyn. **Mysticism, a study in the nature and development of man's spiritual consciousness**. Nova York: E. P. Dutton & Co., In
- VALLE, Gabriel. **Filosofia Indiana**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- VALERA, Lucio. **Mística Devocional (Bhakti) como experiência estética (Rasa): Um estudo do BHAKTI-RASĀMṚTA-SINDHU de RŪPA GOSVĀMĪ**. Dissertação de doutorado apresentada na UFJF sob a orientação do prof. Dr. Dilip Loundo. Juiz de Fora, 2015.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- VIVEKANANDA, Swami. **Raja Yoga: o caminho real**. Rio de Janeiro: Vedanta, 1967.

VELASCO, Juan Martin. **El fenómeno místico**: estudio comparado. Madri: Trotta, 1999.

VELASCO, Juan Martin. **Introducción a la fenomenología de la religión**. Madri: Trotta, 2006.

YOGANANDA, Paramahansa. **A Yoga do Bhagavad Gita**. São Paulo: SFR, 2009.

YOGANANDA, Paramahansa. **Autobiografia de um iogue**. São Paulo: Self Realization Fellowship, 2015.

ZAEHNER, R.C. **Inde, Israel, Islam**: religions mystiques et révélation prophétiques. Paris: Desclée de Brouwer, 1992.

ZAEHNER, R.C. **Hinduism**. Nova York/Oxford: University Press, 1966.

ZAEHNER, R.C. **Hinduism and Muslim Mysticism**. New York: Blomsberry Academic, 2016.

ZIMMER, H. **Filosofias da Índia**. São Paulo: Palas Athenas, 2003.

Plotino e Martin Buber: o Uno, o Tu Eterno e o Logos¹

Newton Aquiles von Zuben²

Resumo: Plotino e Martin Buber, pela profundidade e densidade, pela singularidade e pelo encanto provocador de seus pensamentos, estimulam o ânimo reflexivo e meditativo de estudiosos da filosofia e da religiosidade. É pertinente supor a relevância das noções de Uno na henologia metafísica de Plotino, e de Tu-Eterno na ontologia da relação de Martin Buber e, ademais, a noção de Logos, um dos termos mais ambíguos e polêmicos da filosofia grega, apropriado de modo específico nas respectivas obras desses pensadores. Plotino no século III, no qual o sentimento religioso se propagava de modo inaudito até o Ocidente, produzindo um movimento convergente da filosofia grega e da religião, o cristianismo; Buber, imerso em clima religioso-místico, do taoísmo, hinduísmo, da mística alemã ao hassidismo nas primeiras décadas do século XX, momento de gestação de Eu e Tu; ambos em espaços culturais e históricos diferentes, e em “continentes” espirituais diversos ensejam, penso eu, de modo decisivo, reflexões pertinentes para a compreensão do fenômeno da espiritualidade e da mística. Assim, a busca de sentido das intenções intuitivas desses dois pensadores, poderá contribuir para muitos contemporâneos que estão à procura de uma formulação do divino, experiencial, alternativa àquela que domina o Ocidente há alguns séculos. LOGOS está presente em todos os níveis do sistema metafísico de Plotino; é um logos henológico, está “suspense” ao Uno. Para Buber Grundwort é a chave para a arquitetura ontológico-antropológica de sua obra, em especial Eu e Tu. O Uno para Plotino é o “além do ser e da essência”, apresenta a questão metafísica própria de todo sistema filosófico que pensa a transcendência, vale dizer, o problema da distância, da separação (o chorisμός platônico) entre o imanente (o sensível) e o transcendente (o inteligível). Questão também presente no pensamento de Buber, da distância e relação, na ontologia da relação (Beziehung) postulada na obra citada com as “palavras-princípio” Eu-Tu e Eu-Isso, culminando com a proposta original de Buber da relação do homem com o Tu-Eterno. Assim, a busca de possíveis interfaces e semelhanças poderá ser objetivo pertinente para novas elucidaciones, pois a atividade filosófica é incoativa, afetada pela certeza de não ser senão um elo no movimento inominado do saber.

Palavras Chave: Plotino, Martin Buber, Uno, Tu Eterno, Logos.

A intenção deste estudo é apresentar três conceitos-axiais : *Uno*, na henologia de Plotino, *Tu-Eterno*, na ontologia dialógica de Martin Buber e *Logos*, presente no pensamento de ambos, buscando possíveis correlações entre eles.

Plotino e Martin Buber, pela profundidade e densidade, pela singularidade e pelo encanto provocador de seus pensamentos, estimulam o ânimo reflexivo e meditativo de estudiosos da filosofia e da religiosidade. É pertinente supor a relevância das noções de Uno na henologia me-

1 Comunicação apresentada no 32º Congresso da SOTER. Belo Horizonte, 9-12 de julho de 2019.

2 Doutor em Filosofia. Université Catholique de Louvain, Bélgica (1970). Professor Pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e na Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas. E-mail: nzuben@puc-campinas.edu.br

tafísica de Plotino, e de Tu-Eterno na ontologia da relação de Martin Buber e, ademais, a noção de Logos, um dos termos mais ambíguos e polêmicos da filosofia grega, apropriado de modo específico nas respectivas obras desses pensadores. Plotino no século III, no qual o sentimento religioso se propagava de modo inaudito até o Ocidente, produzindo um movimento convergente da filosofia grega e da religião, o cristianismo; Buber, imerso em clima religioso-místico, do taoísmo, hinduísmo, da mística alemã ao hassidismo nas primeiras décadas do século XX, momento de gestação de Eu e Tu; ambos em espaços culturais e históricos diferentes, e em “continentes” espirituais diversos ensejam, penso eu, de modo decisivo, reflexões pertinentes para a compreensão do fenômeno da espiritualidade e da mística. Assim, a busca de sentido das intenções intuitivas desses dois pensadores, poderá contribuir para muitos contemporâneos que estão à procura de uma formulação do divino, experiencial, alternativa àquela que domina o Ocidente há alguns séculos. LOGOS está presente em todos os níveis do sistema metafísico de Plotino; é um logos henológico, está “suspenso” ao Uno. Para Buber Grundwort é a chave para a arquitetura ontológico-antropológica de sua obra, em especial Eu e Tu. O Uno para Plotino é o “além do ser e da essência”, apresenta a questão metafísica própria de todo sistema filosófico que pensa a transcendência, vale dizer, o problema da distância, da separação (o chorismós platônico) entre o imanente (o sensível) e o transcendente (o inteligível). Questão também presente no pensamento de Buber, da distância e relação, na ontologia da relação (Beziehung) postulada na obra citada com as “palavras-princípio” Eu-Tu e Eu-Isso, culminando com a proposta original de Buber da relação do homem com o Tu-Eterno. Assim, a busca de possíveis interfaces e semelhanças poderá ser objetivo pertinente para novas elucidções, pois a atividade filosófica é incoativa, afetada pela certeza de não ser senão um elo no movimento inominado do saber.

1. Plotino – o Uno e a experiência unitiva

Pela sua obra *Enéadas*, sabemos que o universo é composto por três realidades: o Uno, do qual procede o Intelecto, e a Alma, que procede do Intelecto. O mundo sensível é produzido pela alma do mundo; o homem, parte do mundo sensível, deve por introspecção da alma voltar ao Intelecto e, pela dialética, a partir deste, chegar ao Uno, realizando a experiência extática, unitiva ao Uno.

Em Plotino, vemos a valorização de uma experiência espiritual enquanto transcendente radical de uma experiência intelectual. É interessante notar como a filosofia de Plotino se situa no cruzamento de duas metafísicas: de um lado, a parmenideana, com a afirmação da identidade entre ser e pensar (PARMÊNIDES, 1967, frag. B 3); de outro, a do pensamento que marcará uma tendência na história da filosofia ocidental, por meio da tradição da teologia negativa.

1.1 - O Uno

Como entender a concepção de Uno apresentada nas *Enéadas*? A tese central de Plotino em relação ao Uno, que é o primeiro princípio em sua Filosofia, é que ele é *além do ser* (*epékeina tes ousias*) (cf. NARBONNE, 2014). Plotino rompe assim, em sua henologia, com a metafísica anterior, em especial Aristóteles.

“O Uno não é uma coisa, um ente.” (PLOTINO, En. VI, 9). O Uno não se compreende como predicado de um “ser supremo” ou de algum ente. O Uno será sempre primeiro como fator de ordem entre os entes. É pelo Uno que todos os entes são o que são. O Uno é princípio e ordem do ente, *arché ontós*. Ele é o princípio supremo, e sua presença é unificadora.

O Uno é *henosis*, unidade (PLOTINO, En. VI, 1 26, 27). Sua “unidade” significa a indiferença de uma simplicidade “sobre essencial” desprovida de qualquer determinação. O Uno é simples e essa simplicidade o torna incognoscível para nós, no entanto, supremo em si. O Uno é inconcebivelmente atual, permanente, espiritual, eterno. A henologia seria uma “transmetafísica” da transcendência radical.

O Uno é apofático: nega-se qualquer atributo concebível de deus. O Uno não tem nem forma (*eidós*), nem substância (*ousia*), mesmo esse nome, o Uno, não contém nada mais do que a negação do múltiplo. O Uno indica, assinala às coisas seu lugar no seio de uma economia de presença. O modo pelo qual ele “faz” isso não é como um demiurgo e muito menos como criador, mas como *arché*, como princípio de seu devir em suas relações mútuas. O Uno é polo de proveniência, processão (*proodós*), de todas as causas, dirigindo-as de modo descendente. E é polo de retorno (*epistrophé*) “dirigido para o alto”. Os atributos que a tradição aplica ao absoluto – bom, belo, verdadeiro – brotam de uma *experiência teórica específica*.

1.2 - O sentido da experiência extática

Conforme Plotino, o êxtase é um estado “supraracional” (*hypernóesis*) que a alma atinge (*probolein*) após ter adquirido o mais alto grau de interioridade, em sua ascese em direção ao Uno, e a ele se vincula após desvencilhar-se de toda forma. “A alma deve estar desprovida de forma (*aneidon*) para que nela não subsista obstáculo algum que a impeça de ser suprida e iluminada pela natureza primeira.” (PLOTINO, En. VI, 7, 22). Então, a alma realiza uma união inefável com a plenitude do Uno (En. III, 8,10). Em diversas passagens das *Enéadas*, o filósofo trata da união extática como presença (*parousia*) divina, de deus na alma humana. Afirma ele: “[...] deve-se pensar que ele está presente (*pareinas*) quando nos ilumina.” (En. V, 3, 17). “Ele está presente novamente em nós desde que nos voltemos em direção a ele.” (En. V, 8, 11). “A alma

está alegre por estar junto a ele; ela se rejubila por contemplá-lo (*théa*); ela tem consciência de possuir em si algo dele.” (En. VI, 7, 31) “Deus está presente em quem pode tocá-lo.” (En, VI, 9, 7). O êxtase é um contato. Mas esse toque não é intelectual. Salienta o filósofo: “Tocar não é pensar.” (En, V, 3, 10). Por outro lado, há outras passagens pelas quais Plotino esclarece a experiência extática como “união”, como *synousia*, na qual não há distinção entre sujeito e objeto (En. 9, 7). Não é mais contemplação, mas uma visão diferente, na qual o objeto da visão se confunde com a visão (En. VI, 7, 35). Assim, lemos: “[...] outra maneira de ver: sair de si (*haplôsis*), aspiração para a relação e repouso (*ephésis*), tendência para a coincidência (*epharmogê*): se alguém deseja contemplar o que está no santuário; se ele olhar de outro modo, então nada lhe está presente.” (En. VI, 9, 11).

No momento do êxtase, a alma não é mais alma, ela se torna divina (VI, 7, 35). O processo de conversão, do retorno ao Uno, sua origem, é a passagem de um estado inferior a um superior, é a rejeição do estado inferior; isso não significa senão o benefício da purificação essencial (VI, 7, 31). Plotino assinala: “[...] a prova de que se atingiu o Bem é que se aperfeiçoa, que não se sente mais remorso, que se está pleno dele... e que não se busca mais nada.” A alma, ao atingir o Uno, perde a individualidade que a aprisionava em sua determinação corporal no mundo sensível; ela se afasta, desse modo, de uma “maneira restritiva” de viver. Ao integrar-se no ilimitado, a consciência individual da alma, do eu complexo, é condicionada pela exigência de unidade. Ao atingir o Uno, no êxtase, a alma conhece um momento de sublimação, de purificação completa; ela se torna um com o Uno e, simplificada, unida à simplicidade absoluta (VI, 8, 21).

Segundo Plotino, como na religião dos mistérios, a experiência extática é inefável e reservada aos iniciados. Os sábios são “possuídos pelos deuses” (*enthousiasás*); após intenso exercício de transcendência da hipóstase do inteligível, o Intelecto, ascendem ao recinto reservado (*adyton*). Além de reservada aos iniciados, essa experiência é rara e fugaz, pois rapidamente é bloqueada pelas perturbações corporais. Sabemos, por Porfírio, que o mestre atingiu esse estado quatro vezes, pelo menos, no período em que estiveram juntos (PORPHYRE, 2013, nº 23). Em suma, a experiência unitiva é, para Plotino, a coincidência de dois centros, o da alma e o do Uno-Bem, centro de todas as coisas. Nesse instante extático, deus e a alma não são mais dois, mas dois em um. É o ponto culminante de um caminho espiritual de purificação, além do intelectual – *hypernóesis*, estranho a qualquer discurso racional (como a teologia, por exemplo), que corresponde a uma experiência de presença – *parousia*.

2 – Buber o Tu Eterno a relação dialógica

“No começo é a relação.” (*Im Anfang ist die Beziehung.*) (BUBER, 2006, p. 61).

As linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno.
Cada Tu individualizado é uma perspectiva para ele. Por meio de cada Tu indivi-

dualizado a palavra-princípio (*Grundwort*) invoca o Tu eterno. Da mediação do TU de todos os seres, surge não só a realização das relações para com eles, mas também a não realização. O TU inato realiza-se em cada uma delas, sem, no entanto, consumir-se em nenhuma. Ele só se consoma plenamente na relação imediata para com o TU que, pela sua própria essência, não pode tornar-se ISSO. (BUBER, 2006, p. 99).

Com essa afirmação, Buber introduz suas densas considerações sobre Deus. Nas esferas de relação, há uma mais profunda e que abre as portas da transcendência: é a relação com o Tu eterno, o único Tu que, por sua própria essência, não pode se tornar um Isso (BUBER, 2006, p. 99). Como entender o Tu eterno? O Tu Eterno não significa Deus, para Buber. Deus é que significa Tu Eterno. O ponto axial do pensamento dialógico de Buber é o termo *Zwischen*, o “entre”. Quando os homens endereçam louvores a seu Tu, é sempre o mesmo Tu que invocam. Mesmo o não crente se volta, contudo, “[...] para o Tu de sua vida, ao Tu que por nada pode ser limitado.” (BUBER, 2006, p. 100). Ressalta Buber: “Todos os nomes de Deus permanecem, no entanto, santificados, pois não se fala somente sobre Deus, mas também se fala com Ele.” (BUBER, 2006, p. 99). O Tu Eterno é o único Tu que não pode se tornar Isso. “Sem dúvida Deus é o “totalmente Outro”, Ele é, porém, o totalmente mesmo, o totalmente presente. Sem dúvida, ele é o “mysterium tremendum” cuja aparição nos subjuga, mas Ele é também o mistério da evidência que me é mais próximo do que o meu próprio EU.” (BUBER, 2006, p. 102).

Buber entende a experiência originária e fundante que organiza a existência humana no mundo como um face-a-face (*Gegenüber*), como encontro. É um encontro, imediato (sem mediação), exclusivo e absoluto de duas faces, o Tu absoluto e eterno e o homem. O Tu Eterno pode ser invocado (*Ansprechbar*) e não expresso (*Unaussprechbar*). “O Tu Eterno é por sua essência eterno. É nossa natureza que nos obriga a entrar no domínio do Isso e usar a linguagem do Isso.” (BUBER, 2006, p. 99). Buber assevera claramente:

Nada sei sobre um “mundo” e sobre uma “vida no mundo” que separe alguém de Deus; o que assim se denomina é a vida com o mundo do ISSO, que se tornou estranho, que é experienciado e utilizado. Aquele que verdadeiramente vai ao encontro do mundo vai ao encontro de Deus. É necessário se recolher e sair de si, realmente os dois, o “um-e-outro” que é a unidade. (BUBER, 2006, p. 109).

“O Tu se apresenta a mim. Eu, porém, entro em uma relação imediata com ele. Assim, a relação é, ao mesmo tempo, escolher e ser escolhido, passividade e atividade.” (BUBER, 2006, p. 92-93). A reciprocidade, um elemento essencial na relação autêntica, na palavra Eu-Tu, aplica-se, na verdade, de modo diverso, no encontro do Eu ao Tu Eterno. A reciprocidade está sob o signo da “graça”. A atividade própria do Eu resume-se em estar “disponível”. Para Buber, essa disponibilidade é alimentada pela fé (*emuna*). Ele esclarece com esta afirmação: “Na relação com Deus,

a exclusividade absoluta e a inclusividade absoluta se identificam. Aquele que entra na relação absoluta não se preocupa com nada mais isolado, nem com coisas ou entes, nem com a terra ou com o céu, pois tudo está incluído na relação.” (BUBER, 2006, p. 91). E prossegue: “Não se encontra Deus permanecendo no mundo, e tão pouco se encontra Deus ausentando-se dele: Aquele que, com todo o seu ser, vai de encontro ao seu Tu e lhe oferece todo ser do mundo encontra-o, Ele que não se pode procurar.” (BUBER, 2006, p. 92).

De acordo com Buber, a reciprocidade não implica uma fusão entre dois elementos, na qual ambos dariam o lugar para um terceiro elemento. Buber critica, justamente, nas religiões, as situações de uma mística fusional, pensando-se em *Angelus Silesius*.

2.1 - O êxtase

Em sua obra *Ekstatische Konfessionen*,³ Buber afirma que o êxtase é um dom de Deus (BUBER, 1996, p. 3). É a “[...] experiência de uma unidade exclusiva e envolvente de seu próprio si mesmo.” (BUBER, 1996, p. IX). Na mesma obra, enfatiza: “O que é experienciado no êxtase (se se pode realmente falar de o que) é a unidade do eu. No entanto, para poder experienciar-se como unidade, deve ter-se tornado unidade.” BUBER, 1985, p. 5). Em outra passagem, observa: “Êxtase significa, basicamente, adentrar em deus” (*enthousiazó*), ser preenchido por deus (BUBER, 1996, p. 4). O êxtase é uma experiência que transcende a experiência comum, é o abismo que não se pode penetrar, o indizível (*Unsagbare*) (BUBER, 1996, p. 6). Essa experiência de êxtase é concebida como uma saída do mundo comum do espaço e do tempo, do mundo da diferenciação e da individualização. Esse sentido de experiência extática é rejeitado na obra *Eu e Tu*, na qual não se trata mais de união, de unidade, mas de relação dialógica, tanto em situação inter-humana quanto na relação com o Tu Eterno. Buber se coloca de modo claramente crítico em relação aos misticismos tradicionais, fusionais ou de absorção pelo divino.

3 – O Logos

A - Plotino

Logos é um dos termos mais ambíguos e polissêmicos do idioma grego. Dentre vários significados, o vocábulo indica “razão”. Plotino afirma que “[...] o vocábulo *logos* implica que o ser age ou suporta (*pathos*) não por acaso, mas por um modo necessário.” (En. II, 3, 16, 15). *Logos*, razão, supõe a ideia de necessidade racional oposta à contingência e ao acaso. O *logos* está

³ *Confissões Extáticas*, sem tradução em português, foi publicado em 1909. Para as citações, foi utilizada a versão em inglês, editada por Paul Mendes-Flohr, em 1985.

presente em todos os níveis do sistema plotiniano. Sua fonte é o Uno. Ele “[...] é o pai da razão (*pater logou*), pai da causa e da essência causal.” (En VI, 8 14, 37-38). O *logos*, mantido pelo Uno, é produto do Intelecto (En. V, 7, 42) e representa a extensão (desenvolvimento) das formas inteligíveis na alma. Ele é a razão universal que dirige e governa todas as coisas. Os *logoi* são atos da alma universal. Plotino estabelece uma hierarquia que vai do Uno ao sensível, o que assegura uma espécie de unidade e coesão do sistema. Todos os *logoi*, derivados do Uno, instauram relações entre o Uno e o Intelecto, e entre o Intelecto e a alma, entre a alma e o mundo sensível (En. V, 6, 44-45.), “[...] a alma é o verbo (*logos*) e o ato (*energia*) da inteligência do Uno.”

O *logos* é incapaz de expressar o inefável (En. VI, 7, 3-4). Ele “significa” (*semainen*), mostra (*deiknumai*). Sendo simples, o Uno não admite adição, nenhum nome ou atributo lhe é aplicável; ele é sem partes (En.VI, 5, 41-43). Assim, ele não pode ser conhecido, pois o conhecimento implica limites, na relação sujeito-objeto, e o Uno é simples. Conforme Plotino, dizer “eu conheço Deus” é uma contradição nos termos. Se ele fosse cognoscível, ele não seria Deus. No entanto, se nenhum nome é adequado, é plausível chamá-lo Uno. Plotino salienta: “[...] nós o denominamos Uno, por necessidade, para, por esse nome, nos indicar uns aos outros essa natureza, conduzindo-nos assim a uma noção indivisível e desejando, assim, unificar a alma.” (En.VI, 5, 39-40). Trata-se de uma convenção. Tal designação não nos ensina nada sobre o que é o Uno, mas nos informa sobre “[...] o estado de nosso ser e de nosso pensamento em relação à realidade transcendente.” (En. VI, 3, 49-54). A designação de Uno, enquanto não-dualidade absoluta, só se explica por negação: não tem predicado, ele é infinito. Por isso, o discurso sobre o Uno é essencialmente negativo. O único modo de falar dele é nomeando-o (*onomazein*). Ressalta-se a função *dêictica*⁴ (*deixis*) ou designativa do *logos*. Assim, a linguagem cede o lugar à experiência do silêncio, da contemplação, na presença do Uno.

B – Buber - Palavra

Buber inicia a primeira parte de sua obra *Eu e Tu*, afirmando o caráter essencial da palavra. Ele usa o vocábulo *Grundwort*, “palavra como fundamento”, a “palavra-princípio”. Aqui se marca a originalidade antecipadora de seu pensamento, pois começa sua reflexão analisando o significado decisivo da linguagem. A palavra *funda*, como *arché*, a existência. O “dizer Tu” instaura uma atitude de reciprocidade dialogal. A palavra é fonte ativa de uma atitude que é a maneira de ser, de agir do homem diante do mundo, seja como Tu, seja como um Isso. Buber começa, expondo sua teoria das “palavras-princípio” (*Grundworte*); são duas duplas: Eu-Tu e Eu-Isso. Revelam-se como princípios de atitudes intencionais que exercem uma ação sobre o mundo. “As palavras-princípio não exprimem algo que pudesse existir fora delas, mas uma vez proferidas fundam uma existência.” (BUBER, 2006, p. 51). A palavra Eu-Tu é eminentemente relacional, enquanto a palavra Eu-Isso é objetificante, estabelecendo o mundo da experimentação e da utilização. É fixada a diferença essencial entre ambas. “A palavra-princípio Eu-Tu só pode ser proferida pelo ser na

⁴ Dêictico (*deiktikós* - adjetivo verbal de *deiknymi*) é um termo cujo significado é expresso em situação de enunciação; *deiknymi* - indicar com a palavra ou com gesto.

sua totalidade. A palavra-princípio Eu-Isso não pode jamais ser proferida pelo ser na sua totalidade.” (BUBER, 2006 , p. 51). A palavra está afetada pelo signo do “entre” (*Zwischen*) que configura a relação, o alicerce da relação (*Beziehung*). O real (*Wirklich*) é “entre”, o meio instaurado pela palavra. Essa dupla de palavras representa dois tipos de atitude que o homem pode tomar, frente ao seu confrontante (*Gegenüber*). A palavra *Eu-Isso* é a expressão da relação do ser humano que a tradição já entende como experimentação, a experiência (*Erfahrung*) de distanciamento de um objeto em relação ao sujeito, como no conhecimento quando o sujeito reduz o que lhe faz frente a um objeto, um Isso. A outra atitude (*Erlebnis*) *Eu-Tu* é o signo conceitual que estabelece o outro como outro em situação de encontro dialógico. Tal relação é imediata, prescinde de intermediários, é fugaz, fora do espaço-tempo e recíproca. A palavra-princípio se reveste de uma dimensão ontológica. Ambas se relacionam de modo antitético.

Conclusão

Esta breve comunicação teve o intuito de indicar elementos correlacionáveis, por meio de um olhar hermenêutico atento na busca de possíveis espaços semânticos conexos. Evitou-se, neste momento, o recurso a alguma perspectiva de sistematização. A comunicação limitou-se à simples evidência de vizinhança de sentido nos diversos textos e conceitos. É razoável supor-se que a aproximação dos textos e ideias de ambos os pensadores faz irradiar uma luz sobre o estudo da experiência do humano com o transcendente.

Indico alguns pontos de vizinhança semântica que podem ser devidamente explorados. Primeiramente, é possível entender que ambos se defrontam com um problema metafísico, o da separação de dois mundos, o da imanência e da transcendência, característico de todo o sistema filosófico ou teológico que inclui um transcendente. É o problema já posto por Platão. Para Plotino, o da separação (*chorismos*) entre o mundo sensível (*aistheton*) e o mundo inteligível (*noeton*). Ele, interpretando a seu modo Platão, retoma o problema pelos processos de “processão” (*proodós*) e conversão (*epistrophé*), desenvolvendo uma verdadeira “odisseia da alma”. Segundo Buber, trata-se da dualidade dos mundos indicados por duas palavras-princípio (*Grundworte* – *Eu-Tu* e *Eu-Isso*), tendo como eixo conceitual o “entre” (*Zwischen*), que é o suporte da relação inter-humana e do encontro dialógico entre o homem e Deus, o Tu Eterno.

Ambos defendem uma teologia apofática, postulando a inacessibilidade, por meio do *logos* discursivo, do Uno e do Tu Eterno. Pode-se entender, ademais, que tanto Plotino quanto Buber desenvolvem uma “filosofia da presença”. E enfim, destaca-se a relevância do *logos* na estrutura de suas obras, sendo, no caso de Buber, especificamente, a obra *Eu e Tu (Ich und Du)*. A finalização da obra, a *Enéadas* para Plotino, espelha emblematicamente o clima denso das suas meditações voltadas para os momentos fugazes de uma experiência extática. Assim se expressa ele: “E tal é a vida dos deuses e dos homens divinos e bem aventurados: ser livres das coisas

daqui debaixo, viver sem buscar prazer nas realidades daqui debaixo, fugir só com o Só.” (En. VI, 11, 50-51).

E Buber se manifesta nestas palavras:

E a teofania se torna cada vez mais próxima, ela se aproxima mais da esfera mais próxima, ela se aproxima sempre mais da esfera *entre os seres*, se aproxima do reino que se oculta no meio de nós, no “entre”. [...] Cada espiral do caminho nos conduz igualmente a uma perdição mais profunda e a uma conversão mais originária. Porém, o evento que do lado do mundo se chama conversão, do lado de Deus se chama redenção. (BUBER, 2006, p. 126).

Referências

BUBER, Martin. *Hinweise*. Tradução inglesa de Maurice Friedman: *Pointing the way* London: Routledge and Kegan Paul, 1957 (Obra originalmente publicada em 1953).

BUBER, Martin. *Ekstatische Konfessionen*. Tradução inglesa de Paul Mendes-Flohr: *Ecstatic Confessions*. Syracuse, USA: Syracuse University Press, 1996 (Obra originalmente publicada em 1909).

BUBER, Martin. *Eu e Tu*. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. 10. ed. São Paulo: Centauro, 2006 (4. reimpr. 2012).

NARBONNE, Jean-Marc. *La métaphysique de Plotin*. Paris: Vrin, 2001. Tradução brasileira de Maurício Pagotto Marsola: São Paulo: Paulus, 2014.

PARMÊNIDES. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cutrix, 1967.

PLOTINO. *Ennéades*. 6 volumes. Tradução francesa de Emile Bréhier. Paris: Les Belles Lettres, 1927.

PLOTINO. *Ennéades*. VI (Traité 9). Tradução francesa de Pierre Hadot. Paris: Le Cerf, 1994.

PORPHYRE. *La vie de Plotin*. Tradução de Emile Bréhier; revisão e introdução de Sébastien Morlet. Paris: Les Belles Lettres, 2013. p. VII- XXIX.

MÍSTICA E ESPIRITISMO: A visão de Allan Kardec

Brasil Fernandes de Barros^{1}*

RESUMO: Não se pode negar que há mais facilidade de discutir e pensar a mística quando se fala das grandes religiões. Discutir a mística a partir de religiões de menor abrangência ou com enfoque mais populares pode não ser tão simples. Apesar do grande volume de ambiguidades e polissemias que o tema oferece, há de se tomar cuidado para não banalizar o conceito tomando qualquer experiência como sendo mística. Atualmente em nossas pesquisas estamos analisando se podemos pensar a mística no Espiritismo e para essa discussão precisamos compreender o aspecto polissêmico do termo e como ele se aplica à essa tradição. O objetivo dessa comunicação é de estudar o que pensava o seu fundador a respeito da mística. Para alcançar esse objetivo pretendemos buscar através de uma pesquisa bibliográfica o entendimento de Allan Kardec a respeito de mística e estabelecer uma relação de seus conceitos com os autores clássicos como Juan Martín Velasco e Willian James para identificar se o viés de estudo da mística no Espiritismo passa pela sua vertente religiosa ou não religiosa.

Palavras Chave: Mística. Espiritismo. Kardec.

Introdução

É inegável que há mais facilidade de se discutir e pensar a mística quando se parte das grandes religiões mundiais que quando se pensa a partir das religiões de cunho popular ou relacionadas às tradições originárias. Neste sentido, não só as devoções da religiosidade popular católica, como também as tradições afro-brasileiras e indígenas nos desafiam a pensar outras formas de se conceber a experiência ou vivência mística, sobretudo, para além das grandes tradições religiosas universais. (SOUZA, 2018, p. 340)

Concordamos com o cientista da religião Carlos Frederico Barboza de Souza, quando esse afirma que há mais facilidade de “discutir e pensar a mística” quando se fala das grandes religiões. Apesar do grande volume de ambiguidades e polissemias que o tema oferece, há de se tomar cuidado para não banalizar o conceito tomando qualquer experiência como sendo mística.

A proposta desse trabalho é discutir e pensar a mística no Espiritismo, que apesar de ser uma religião que tem uma abrangência mundial pequena, no Brasil é a terceira maior religião do país com 3,8 milhões de seguidores (IBGE, 2010), embora haja referências não oficiais que apontem para cerca de 30 milhões de simpatizantes (VERA, 2016). A ideia, é identificar o ponto de vista de seu fundador² Allan Kardec sobre a mística, sem que, contudo, banalizemos o assunto

¹Doutorando em Ciências da Religião - PUC Minas – Bolsista Capes

² Os Espíritas de maneira geral preferem designá-lo como Codificador do Espiritismo, na medida que

partindo simplesmente por uma análise fenomenológica. Para essa discussão precisamos compreender o aspecto polissêmico do termo e se ele se aplica ao Espiritismo e se for o caso de que forma que isso acontece.

Para alcançar esse objetivo pretendemos abordar as definições de mística de Juan Martin Velasco, cuja definição etimológica é quase que um mantra quando se trata desse tema e pelas definições de Willian James que versa sobre as questões da mística e de estados não usuais de consciência. Em seguida vamos abordar o pensamento do professor lionês, Allan Kardec, sobre o seu entendimento de mística e tentar compreender pelo menos de forma simplificada o que Kardec entendia sobre a mística e como ele a tratava. Muito embora, tanto num caso como no outro esse estudo seja aplicável na medida em que há formas religiosas e profanas da mística.

1. Mística: Uso e abuso de um termo impreciso

O título desse tópico, não por coincidência, reproduz o título do primeiro capítulo de “El fenómeno Místico” (1999), de Juan Martin Velasco, já que a definição etimológica clássica desse autor tem sido tomada quase como que um mantra a respeito do tema. Em inúmeras obras e artigos vemos a seguinte definição de Velasco sendo reproduzida:

A palavra castelhana “mística” é a transcrição de um termo grego, o adjetivo *mystikòs*, derivado da raiz indo-europeia *my*, presente em *myein*: fechar os olhos e a boca, da qual procede “*míope*”, “*mudo*” e também “*mistério*”, que remete a algo oculto, não acessível à visão, do que não pode ser falado. A palavra *mystikòs* nos remonta a Grécia clássica e, mais propriamente, para as religiões de mistério, *ta mystikà*: cerimônias em que os *mystes*, o fiel, é iniciado (*myeisthiai*) nos grandes mistérios (VELASCO, 2013, p. 19, tradução nossa)³

Essa definição de Velasco está presente em muitos trabalhos, mas as semelhanças de definições acabam por aí, pois a polissemia e ambiguidade do termo se estende de forma extremamente intensa. Velasco afirma que no cristianismo antigo com tempo, o termo passou a assumir três sentidos: 1) o simbolismo religioso em geral no que tange ao significado alegórico da sagrada escritura, que ofereceria um sentido espiritual em contraposição ao sentido literal; 2) relacionado ao uso litúrgico no culto cristão e seus diferentes elementos; 3) a um sentido es-

segundo seus fiéis o Espiritismo não foi fundado por Kardec, e sim explicado, codificado por esse, já que os seus “fenômenos espíritas” sempre existiram.

3 La palabra castellana «mística» es la transcripción de un término griego, el adjetivo *mystikòs*, derivado de la raíz indoeuropea *my*, presente en *myein*: cerrar los Ojos y la boca, de donde proceden «*míope*», «*mudo*», y también «*misterio*», que remite a algo oculto, no accesible a la vista, de lo que no puede hablarse. La palabra *mystikòs* nos remonta a la Grecia clásica y, más propiamente, a las religiones de misterios, *ta mystikà*: las ceremonias en las que el *mystes*, el fiel, es iniciado (*myeisthiai*) en los grandes misterios.

piritual e teológico referente às verdades inefáveis e ocultas do cristianismo, que retratariam as realidades mais profundas de um conhecimento mais íntimo. (VELASCO, 1999, p.20).

Velasco ainda remete à existência de uma forte vinculação do termo mística à teologia, como sendo para alguns autores como algo inseparável o que se contrapõe à existência de uma mística não religiosa. Ele afirma que há autores que pretendem ligar à definição do termo como uma espécie de essência da mística, presentes em diversas áreas como na arte ou nas religiões não cristãs, sendo que a mística no cristianismo seria apenas mera “corporificação” dessa essência (VELASCO, 1999, p. 21). Nessa linha vamos encontrar Willian James ou H. Delacroix, citados por Velasco (1999, p. 22) que entendem uma há uma certa “mística natural”.

Mas, apesar da existência dos que acreditam que a mística esteja sempre vinculada a uma religião, Velasco (1999, p. 21) afirma que há uma extraordinária variedade de formas da mística, sejam elas extra religiosas ou religiosas, cristãs ou não cristãs e define mística da seguinte forma:

[...] com a palavra “mística” nos referiremos, ainda em termos muito gerais e imprecisos, a experiências interiores, imediatas, fruitivas, que ocorrem num nível de consciência que supera aquilo que governa na experiência ordinária e objetiva, da união - seja qual for a maneira como é vivida - a partir do fundo do sujeito ao todo, ao universo, ao absoluto, ao divino, a Deus ou ao Espírito. (VELASCO, 1999, p. 23, tradução nossa)⁴

Willian James por sua vez, define a mística por um viés, ao nosso modo de ver, um pouco mais pragmático, dizendo que a experiência religiosa tem uma ligação íntima ao que ele chama de estados místicos de consciência. James acredita em uma mística natural, em um fenômeno que de certa forma possa ser explicado por um mecanismo que poderíamos chamar de biológico, que denomina como “estado de consciência”⁵ ao qual se explica através de uma comparação interessante em seu artigo “A Suggestion about Mysticism”:

[...] se nós supormos que a onda de consciência ordinária, emerja acima da linha horizontal de seu plano limiar, essa declinará em todas as direções. A queda desse limiar terá por consequência, nessas circunstâncias, a produção de um estado de coisas semelhantes ao que vemos quando, na costa plana, na vazante de uma maré de primavera. Vastos trechos usualmente cobertos são revelados, mas nada surgirá além de algumas polegadas acima do plano da água e uma grande parte da cena submergirá novamente sempre que uma onda passar sobre ela. Algumas pessoas têm naturalmente um campo de consciência muito

4 [...] con la palabra “mística” nos referiremos, en términos todavía muy generales e imprecisos, a experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige e en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión — cualquiera que sea la forma en que se la viva— del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu.

5 Não há espaço nessa comunicação para adentrar em maiores detalhes sobre esse assunto, isso é algo que faremos em trabalhos futuros.

amplo, outro muito estreito. O campo estreito pode ser representado por uma forma incomumente íngreme da onda. (JAMES, 1910, p. 85, tradução nossa)⁶

Nessa comparação James afirma que este estado de consciência é a resultante de um estado mental, permitindo que “coisas surjam” na mente do místico, na medida em que seu estado de consciência se modifica e que esse fenômeno irá variar de pessoa para pessoa. Ele vai caracterizar esses “estados místicos de consciência” com quatro marcas: 1) *Inefabilidade*, cuja a experiência não se permite ser transmitida, já que não há palavras adequadas para descrever seu significado. É como que um sentimento e só pode ser sentido e não explicado. 2) *Qualidade Noética*, muito semelhantes a estados de sentimento, mas que carregam em si estados de conhecimento profundo que não podem ser tocados pelo intelecto. 3) *Transitoriedade*, pois o estado místico não pode ser sustentado por muito tempo e no máximo podem ser acessados pela memória de forma imperfeita. 4) *Passividade*, está ligada a certas ações de ordem corporal que faz com que o seu sujeito esteja aparentemente com sua vontade relativamente adormecida, como que guiado por uma força superior. A essa característica estão ligados fenômenos como discurso profético, escrita automática ou transe mediúnico. (JAMES, 1991, p. 316)

2. Mística e Misticismo para Allan Kardec

O Espiritismo é uma religião que surgiu na segunda metade do século XIX na França pelas mãos do pedagogo Francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, que ao publicar “O Livro dos Espíritos” adotou o pseudônimo de Allan Kardec. Em suas definições ele descarta a intenção de torna-la uma religião e diz que ela se trata de uma doutrina filosófica e moral.

Por que, então, temos declarado que o Espiritismo não é uma religião? Em razão de não haver senão uma palavra para exprimir duas idéias diferentes, e que, na opinião geral, **a palavra religião é inseparável da de culto**; porque desperta exclusivamente uma idéia de forma, que o Espiritismo não tem. Se o Espiritismo se dissesse uma religião, o público não veria aí mais que uma nova edição, uma variante, se se quiser, dos princípios absolutos em matéria de fé; **uma casta sacerdotal com seu cortejo de hierarquias, de cerimônias** e de privilégios; não o separaria das idéias de **misticismo** e dos abusos contra os quais tantas vezes a opinião se levantou. **Não tendo o Espiritismo nenhum dos caracteres de uma**

6 [...] if we suppose that the wave of present awareness, steep above the horizontal line that represents the plane of the usual “threshold,” slopes away below it very gradually in all directions. A fall of the threshold, however caused, would, under these circumstances produce the state of things which we see on an unusually flat shore at the ebb of a spring-tide. Vast tracts usually covered are then revealed to view, but nothing rises more than a few inches above the water’s bed, and great parts of the scene are submerged again, whenever a wave washes over them. Some persons have naturally a very wide, other a very narrow, field of consciousness. The narrow field may be represented by an unusually steep form of the wave.

religião, na acepção usual da palavra, não podia nem devia enfeitar-se com um título sobre cujo valor inevitavelmente se teria equivocado. Eis por que simplesmente se diz: **doutrina filosófica e moral**. (KARDEC, 2007c, p. 491, grifos nossos)

Se lido de forma isolada, esse comentário de Kardec, cogitaria a possibilidade de uma discussão de uma mística não religiosa, pois no trecho destacado, ele afasta inicialmente o Espiritismo de uma ideia religiosa e ainda fala de misticismo de uma forma negativa como algo que deve ser evitado. Dessa forma qual o significado que Kardec deu às palavras mística, místico e misticismo?

Kardec não se dedica a fazer definições sobre as palavras “mística”, “místico” e/ou “misticismo”, mas não é difícil de compreender o que o mesmo entendia sobre essas palavras. Em diversas passagens ele deixa claro o seu entendimento:

Quanto mais avançarmos, mais iremos descobrindo os traços que ele deixou por toda parte e em todas as idades. Os modernos não têm outro mérito senão o de tê-lo despojado do **misticismo**, do exagero e das idéias supersticiosas dos tempos de ignorância. (KARDEC, 2007a, p. 421, grifos nossos)

Em geral, desconfiai das comunicações que trazem um caráter de **misticismo** e de estranheza, ou que prescrevem cerimônias e atos extravagantes. (KARDEC, 2013, p. 273, grifos nossos)

Poucos, no entanto, a conhecem a fundo e menos ainda são os que a compreendem e sabem deduzir as suas conseqüências. A razão disso está, em grande parte, na dificuldade que apresenta a leitura do Evangelho, ininteligível para grande número de pessoas. A forma alegórica e o **misticismo** intencional da linguagem fazem com que a maioria o leia por descargo de consciência e por dever, como leem as preces, sem as entender, isto é, sem proveito. (KARDEC, 2013, p. 13, grifos nossos)

Além dessas, há inúmeras citações na obra de Kardec que apontam nesse sentido, onde ele demonstra grande preocupação de afastar os conceitos do Espiritismo daquilo que ele acreditava ser misticismo. Nos trechos que destacamos acima fica claro que o entendimento de Kardec se alinha com as afirmações que Willian James faz sobre a mística quando esse diz que: “usam-se a miúdo as palavras “misticismo” e “místico” como termos de mera censura, para capitular qualquer opinião que se nos afigure vaga, vasta e sentimental e sem base nos fatos nem na lógica.” (JAMES, 1991, p. 316)

Baseado nisso podemos inferir que não há a presença de um aspecto místico no Espiritismo? Primeiramente, é necessário lembrar que essa doutrina defende a ideia da existência de

Deus e de religiosidade, conforme fica claro abaixo:

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; quem não sabia o que era orar, ora com fervor; quem não mais punha os pés nas igrejas, a elas vão com recolhimento. Aliás, se a religião devesse ser destruída pelo Espiritismo, é que ela seria destrutível e o Espiritismo mais poderoso. [...] 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** ... (KARDEC, 2007b, p. 62 e 63, grifos nossos).

Nesse trecho vemos que não só Kardec não é contrário à ideia da religião como a ratifica e diz que o Espiritismo pode e deve ser usado para fortalecer os sentimentos religiosos e que esses devem ser tratados com recolhimento. Os trechos grifados acima abordam relações com o sentimento religioso que a nosso modo de ver pode se relacionar com as palavras de Velasco quando trata de um “sentido espiritual e teológico referente às verdades inefáveis e ocultas do cristianismo, que retratariam as realidades mais profundas resultantes de um conhecimento mais íntimo.” (VELASCO, 1999, p.20). Isso bem caracterizado por exemplo nos comentários de Kardec na questão 148 de “O Livro dos Espíritos”:

O homem tem, instintivamente, a convicção de que nem tudo se lhe acaba com a vida. O nada lhe infunde horror. É em vão que se obstina contra a idéia da vida futura. Ao soar o momento supremo, poucos são os que não inquirem do que vai ser deles, porque a idéia de deixar a vida para sempre algo oferece de pungente. Quem, de fato, poderia encarar com indiferença uma separação absoluta, eterna, de tudo o que foi objeto de seu amor? Quem poderia ver, sem terror, abrir-se diante si o imensurável abismo do nada, onde se sepultassem para sempre todas as suas faculdades, todas as suas esperanças, e dizer a si mesmo: Pois que! depois de mim, nada, nada mais, senão o vácuo, tudo definitivamente acabado; mais alguns dias e a minha lembrança se terá acabado; mais alguns dias e a minha lembrança se terá apagado da memória dos que me sobreviverem; nenhum vestígio dentre em pouco, restará da minha passagem pela Terra; até mesmo o bem que fiz será esquecido pelos ingratos a quem beneficiei. E nada, para compensar tudo isto, nenhuma outra perspectiva, além da do meu corpo roído pelos vermes! Não tem este quadro alguma coisa de horrível, de glacial? A religião ensina que não pode ser assim e a razão no-lo confirma. [...] Que nos importa ter uma alma, se, extinguindo-se-nos a vida, ela desaparece na imensidade, como as gotas d’água no Oceano? [...] Dizem que ninguém jamais voltou de lá para nos dar informações. É erro dizê-lo e a missão do Espiritismo consiste precisamente em nos esclarecer acerca desse futuro, em fazer com que, até certo ponto, o toquemos com o dedo e o penetremos com o olhar, não mais pelo raciocínio somente, porém, pelos fatos. [...] Haverá nisso alguma coisa de anti-religioso? Muito ao contrário, porquanto os incrédulos encontram aí a fé e os tíbios a renovação do fervor e da confiança. O Espiritismo é, pois, o mais potente auxiliar da religião. Se ele aí está, é porque Deus o permite e o permite para que as nossas vacilantes esperanças se revigorem e para que sejamos reconduzidos

à senda do bem pela perspectiva do futuro. (KARDEC, 2009, p.125)

O trecho acima traz algumas marcas importantes da mística abordadas por Willian James: a *inefabilidade* dos sentimentos quando esse discute o sentimento de horror que a ideia da morte infunde no homem quando esse perderia suas esperanças e faculdades; a *qualidade noética* dos pensamentos de Kardec para tentar descrever as incomensuráveis perdas do homem, com metáforas a respeito da perda da alma, como as “gotas se perdem no oceano”, ou como seria “horrível e glacial essa realidade”.

Considerações Finais

O assunto é muito vasto e o espaço aqui para tais reflexões é pequeno, mas como dissemos inicialmente, não podemos banalizar a mística, mas nessas poucas colocações encontramos indícios que nos levam a pensar na possibilidade de uma experiência mística no Espiritismo, pois que além da *inefabilidade* e *qualidade noética* abordada aqui de forma inicial são inegáveis do ponto de vista dos fenômenos presentes nessa doutrina a presença das marcas da *transitoriedade* e *passividade* no Espiritismo, sendo que inclusive o próprio James “liga os estados místicos a certos fenômenos definidos de personalidade secundários ou alternativos, tais como o discurso profético, a escrita automática ou o transe mediúnico” (JAMES, 1991, p. 318). Dessa forma entendemos que é possível, sim, abrir a discussão a respeito da presença da mística no Espiritismo.

Referências

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE,2010.

JAMES, Willian, A suggestion about mysticism, **The journal of philosophy psychology and scientific methods**. v. VII, n. 4. 17 fev. 1910. Disponível em < <https://archive.org/details/jstor-2011271/page/n1>> Acesso em: 01 ago. 2019

JAMES, Willian, **VARIEDADES DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: Um estudo sobre a Natureza Humana**. São Paulo: Editora Cultrix, 1991.

KARDEC, Alan, **O Livro dos Espíritos**. 14. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2009

KARDEC, Allan. **Revista Espírita**. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano segundo – 1859, Tradução Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB 2007a.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita**. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano quinto – 1862, Tradução Evandro Noleto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB 2007b.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita**. Jornal de Estudos Psicológicos. Ano décimo primeiro - 1868, Tradução Evandro Noletto Bezerra. Rio de Janeiro: FEB 2007c.

KARDEC, Allan. **O Evangelho Segundo o Espiritismo**. Tradução Evandro Noletto Bezerra. 2 ed. Brasília: FEB, 2013.

VERA, Andres. O papa dos Espíritas. Revista **Istoé**, São Paulo, 21 jan. 2016. Disponível em: < https://istoe.com.br/332712_O+PAPA+DOS+ESPIRITAS >. Acesso em: 01 ago. 2019.

SOUZA, Carlos Frederico Barbosa de. Pe. Cícero Romão Batista: por uma mística sertaneja do Cariri, **Pistis Prax., Teol. Pastor.**, Curitiba, v. 10, n. 2, 338-374, maio/ago. 2018

VELASCO, Juan Martín. El fenómeno místico, clave para la comprensión del hecho religioso y del ser humano. In: SOTOMAYOR, Beatriz Cruz; LÓPEZ-BARALT, Luce. **Repensando la experiencia mística desde las islas extrañas**. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

VELASCO, Juan Martín. **El fenómeno místico**. Madrid: Editorial Trotta, 1999

Delírio psicótico e experiência mística: Schreber e São João da Cruz

Bruno Albuquerque¹

Resumo: No seminário intitulado *As psicoses* (1955-1956), o psicanalista francês Jacques Lacan se dedica a abordar de maneira simultaneamente rigorosa e criativa a investigação psicanalítica empreendida por Sigmund Freud no texto *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia* (1911). Neste, o criador da psicanálise realiza um estudo sistemático minucioso da esquizofrenia paranoide relatada no livro *Memória de um doente dos nervos* (1903) pelo jurista Daniel Paul Schreber, que sob a pena freudiana se tornou um dos mais conhecidos pacientes psiquiátricos da literatura especializada. Explorando os meandros do delírio paranoico do juiz sob diferentes enfoques, Lacan recorre à poesia mística de São João da Cruz como um contraponto formidável à devastação experimentada na psicose. Embora ambos os escritores se refiram a uma experiência com Deus, o relato autobiográfico do paciente alemão narra suas vivências em termos de uma invasão angustiante e aniquiladora, enquanto o místico espanhol tece sua poesia celebrando jubilosamente aquilo que contorna sob a metáfora de um matrimônio espiritual. A proposta deste trabalho consiste em delinear as distinções entre delírio psicótico e experiência mística elaboradas no pensamento lacaniano de modo a apresentá-las como uma contribuição da psicanálise para as pesquisas em ciências da religião e teologia, especialmente no campo de estudos de mística e espiritualidade.

Palavras-chave: Delírio psicótico. Experiência mística. Daniel Paul Schreber. São João da Cruz. Jacques Lacan.

Introdução

Em *O seminário, livro 3: as psicoses*, Jacques Lacan (1955-1956/2008) comenta extensamente a obra *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia*, de Sigmund Freud (1911/1996), no qual o criador da psicanálise faz um estudo aprofundado da esquizofrenia paranoide de Daniel Paul Schreber (1903/1985), relatada no livro *Memória de um doente dos nervos*, o qual, deste modo, tornou-se um dos pacientes mais conhecidos na história da psiquiatria. Abordando o delírio psicótico do jurista alemão sob diferentes enfoques, Lacan (1955-1956/2008, p. 95-96) menciona os escritos do místico espanhol São João da Cruz para indicar uma radical diferença entre a psicose e a mística.

Na última etapa de seu ensino, Lacan voltará a mencionar esse místico em *O seminário, livro 20*: mais, ainda, referindo-se à mística como “algo de sério, sobre o qual nos informam algu-

¹ Doutorando em Ciência da Religião (UFJF). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: brunopintodealbuquerque@ gmail.com.

mas pessoas, e mais frequentemente mulheres, ou bem gente dotada como são João da Cruz”. Para o autor, esses sujeitos “experimentam a ideia de que deve haver um gozo que esteja mais além”, e conclui: “É isto que chamamos os místicos”. Atribuindo alto valor aos escritos místicos, o mestre parisiense inclui seu próprio nome entre eles, insinuando uma aproximação entre o místico e o psicanalista: “Essas jaculações místicas, não é lorota nem só falação, é em suma o que se pode ler de melhor – podem pôr em rodapé, nota – *Acrescentar os Escritos de Jacques Lacan*, porque é da mesma ordem” (LACAN, 1972-1973/2008, p. 81-82, grifo no original). A proposta desta comunicação consiste em nos debruçarmos sobre a vida e a obra destes dois escritores, procurando delimitar alguns dos pontos destacados por Lacan para o diagnóstico diferencial entre psicose e mística.

1. A psicose paranoica de Schreber

Na Alemanha do início do século XX, Daniel Paul Schreber escreveu suas *Memórias* para obter alta do sanatório onde estava internado com diagnóstico de paranoia. Ele considerava que o testemunho de suas experiências poderia ser vantajoso para a ciência e para o reconhecimento de verdades religiosas (FREUD, 1911/1996, p. 22-24). Schreber relatou ter passado pelos piores horrores imagináveis em nome de um intuito sagrado, tendo seus delírios assumido um caráter religioso e místico gradativamente. Pensava estar em comunicação direta com Deus, era objeto do jogo de demônios, via aparições miraculosas, ouvia música sagrada e pensou viver em outro mundo. Acreditava que seus delírios eram invulneráveis às críticas da ciência e falava de assuntos que a fala humana mal é capaz de expressar, que teriam sido revelados somente a ele. O núcleo de sua crença delirante consistia na missão de redimir o mundo por meio de sua transformação em mulher, que ocorreria ao longo de muito tempo, para que ele pudesse gerar uma nova raça de homens por meio de uma fecundação pelos raios divinos (FREUD, 1911/1996, p. 24-28).

Na direção oposta aos relatórios psiquiátricos, que atribuíram preponderância à fantasia de redentor, Freud sustenta com muito rigor que a ideia de se transformar em mulher constituía o delírio primário e que apenas posteriormente se relacionou com o papel de redentor. Desta forma, um delírio sexual de perseguição foi transformado em um delírio religioso de grandeza. De fato, o papel de perseguidor foi inicialmente atribuído ao médico que o tratava e, apenas posteriormente, a Deus. Por fim, Schreber aceitou a emasculação, julgando que ela seria necessária para os propósitos da Ordem das Coisas (FREUD, 1911/1996, p. 28-31).

Sua transformação em mulher era a parte dos delírios mais exaustivamente tratada em seu livro. Ao conectar as ideias de feminização aos propósitos de Deus, tornando-se a partir de então convicto de que era Deus quem exigia dele a feminilidade, o paciente pensava que sua vida seria pouparia se ele pudesse sempre desempenhar o papel de uma mulher entregue aos

seus braços amorosos. Freud postula uma relação genética entre os dois principais elementos do delírio: a transformação em mulher e a relação com Deus se articulam na adoção de uma atitude feminina em relação a Ele (FREUD, 1911/1996, p. 42-44).

Mostrando-se fascinado pelo testemunho daquele “talentoso paranoico” (FREUD, 1911/1996, p. 87), Freud interpreta que o material para o delírio de ser transformado em mulher, inicialmente combatido e, depois, aceito, derivava da atitude infantil do paciente em relação ao pai, assim como da sua impossibilidade de ter filhos. A transmissão de sua linhagem tão altamente valorizada por ele ameaçava se perder, de modo que tornar-se uma mulher poderia capacitá-lo a gerar filhos (FREUD, 1911/1996, p. 62-66).

2. A poesia mística de São João da Cruz

Nascido em 1542, em Fontiveros (Ávila), João tornou-se frei carmelita em 1563, iniciando os estudos universitários para ser ordenado sacerdote. Encontrou-se pela primeira vez com Santa Teresa de Ávila em 1567, colaborando com ela na reforma da Ordem do Carmelo. Aprisionado em 1577 e recluso em cárcere conventual durante oito meses, compôs seus primeiros poemas místicos. Realizou numerosas viagens e fundações de conventos, até adoecer e falecer em Úbeda, no ano de 1591, aos 49 anos de idade. A primeira edição de seus escritos surgiu em 1618, tendo ele sido canonizado em 1726 e proclamado Doutor da Igreja em 1926, sendo chamado de Doutor Místico; em 1952, foi também proclamado padroeiro dos poetas espanhóis (SCIADINI, 2002, p. 8-14).

Era um homem muito ativo, que organizou sua vida a partir de uma clara hierarquia de valores: ser religioso, formador de futuros carmelitas, diretor espiritual e confessor das carmelitas descalças, e, por fim, escritor: “Quando sobra tempo e sente necessidade torna-se escritor. A maioria dos que entram em contato com os escritos de São João da Cruz, são levados a considerá-lo como um escritor profissional, no entanto, a sua atividade é breve, 8 anos. De 1578 a 1586”. A escrita tem para ele uma intenção: “A finalidade principal de Frei João da Cruz é transmitir o conteúdo da experiência mística”, apresentando uma “forma orgânica e pedagógica” do caminho para os iniciantes e oferecendo conselhos para não “perder tempo precioso na busca de Deus”. Mostra-se também muito consciente de uma visão teológica bíblica e sistemática: “É um místico e um poeta que fala de teologia” (SCIADINI, 2002, p. 20-21).

Alinhando-se à tradição da linguagem mística nupcial, escreveu poemas cuja beleza é universalmente reconhecida: “João da Cruz pertence àquele grupo de homens que, ultrapassando os limites do tempo e da religião, tornam-se patrimônio universal” (SCIADINI, 2002, p. 8). Ele escreve no gênero feminino a experiência da alma que busca a união amorosa com Deus, como é possível atestar no “Cântico espiritual”: “Minha alma se há votado, / Com meu cabedal todo, a

seu serviço; / Já não guardo mais gado, / Nem mais tenho outro ofício, / Que só amar é já meu exercício” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 34). Em “Noite escura”, volta a fazer poesia sobre a experiência de estar com Deus: “Esquecida, quedei-me, / O rosto inclinado sobre o Amado; / Tudo cessou. Deixei-me, / Largando meu cuidado / Por entre as açucenas olvidado” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 37). A poesia “Chama viva de amor” tem como subtítulo “Citações da alma na íntima comunicação de união de amor com Deus”, onde o poeta canta: “Oh! chama de amor viva / Que ternamente ferres / De minha alma no mais profundo centro! / Pois não é mais esquiva, / Acaba já, se queres, / Ah! rompe a tela deste doce encontro” (JOÃO DA CRUZ, 2002, p. 37).

Faustino Teixeira (2013, p. 11), importante pesquisador de mística comparada no Brasil, concorda que João da Cruz é “um dos grandes expoentes da poesia mística de todos os tempos”, sublinhando que “a força inaugural de sua reflexão encontra-se na poesia”. O autor chama a atenção para o fato de que o grande legado deixado pelo santo espanhol no âmbito da prosa está em função da poesia, consistindo aquele em comentários ou explicações desta: “O primeiro e fervoroso impulso veio com a poesia, e só depois sua reordenação analítica” (TEIXEIRA, 2013, p. 11).

3. Lacan e o diagnóstico diferencial entre psicose e mística

A maneira como o frei carmelita Patrício Sciadini (2002, p. 7) inicia a introdução da edição brasileira das *Obras completas* do grande místico espanhol é interessante para a contraposição feita por Lacan entre o místico e o paciente psiquiátrico: “Deus é verdadeiramente misterioso nas suas obras. A aventura da fé leva o homem a experimentar o poder de Deus que não esmaga, mas com delicadeza conduz à verdadeira liberdade do espírito”. Dentre as dezesseis características levantadas por Ricardo Torri de Araújo, em seu livro *Experiência mística e psicanálise*², como critérios de diagnóstico diferencial entre psicose e mística – ou de discernimento espiritual entre loucura e santidade –, aquele referente à liberdade é especialmente interessante neste contexto. No caso do surto psicótico, o relato é marcado por uma experiência de intrusão, que ocorre de maneira incontrolável, involuntária e invasiva; quanto à mística, o sujeito não é capaz de produzir a experiência de união com Deus quando e como quiser, mas pode dispor-se a esse encontro por meio da ascese e dos exercícios espirituais, da oração e da meditação (ARAÚJO, 2015, p. 57).

Ao passo que Schreber afirma que seu destino é tornar-se a mulher de Deus, do qual ele não tem escolha e ao qual está subjugado, São João da Cruz faz uso da linguagem amorosa por meio da poesia, que requer uma implicação subjetiva. É por isso que Lacan se refere à comparação entre os textos desses dois autores como algo que seria desproporcional:

Sem recorrer, o que seria desproporcionado a respeito de um texto como esse

2 Cf. tb. a resenha que escrevi desta obra (ALBUQUERQUE, 2018).

[de Schreber], à comparação com um grande místico, abram assim mesmo, se a prova disso pode diverti-los, abram em qualquer página San Juan de la Cruz. Ele também, na experiência da subida da alma, se apresenta numa atitude de recepção e oferenda, e chega mesmo a falar em esponsais da alma com a presença divina. Ora, não há absolutamente nada de comum entre a ênfase que nos é dada de um lado e do outro. Eu diria mesmo que, a respeito do menor testemunho de uma experiência religiosa autêntica, vocês verão toda a diferença (LACAN, 1955-1956/2008, p. 95-96).

Por um lado, o “longo discurso pelo qual Schreber nos dá testemunho do que ele se decidiu afinal a admitir como solução de sua problemática, não nos dá em parte alguma o sentimento de uma experiência original na qual o próprio sujeito está incluído”, mostrando-se como um “testemunho, pode-se dizê-lo, verdadeiramente objetivado”, no qual ele é “violado, manipulado, transformado, falado de todas as maneiras, é, eu diria, tagarelado”. O paciente se mostra como a “sede de todo um viveiro de fenômenos”, que lhe inspiraram a escrever essa “imensa comunicação que é a sua, esse livro de algumas quinhentas páginas, resultado de uma longa construção que foi para ele a solução de sua aventura interior”. Lacan conclui que “se ele [Schreber] é com toda certeza um escritor, não é um poeta”. Segundo ele, o paciente alemão não nos introduz em uma “dimensão nova da experiência”: “Há poesia toda vez que um escrito nos introduz num mundo diferente do nosso, e, ao nos dar a presença de um ser, de uma certa relação fundamental, faz com que ela se torne também nossa”. A poesia, portanto, é apresentada por este grande psicanalista como um critério fundamental: “A poesia faz com que não possamos duvidar da autenticidade da experiência de San Juan de la Cruz, nem da de Proust ou da de Gerard de Nerval. A poesia é criação de um sujeito assumindo uma nova ordem de relação simbólica com o mundo”. Assim, ele conclui: “Não há absolutamente nada disso nas *Memórias* de Schreber” (LACAN, 1955-1956/2008, p. 96-97).

Conclusão

As posições do psicótico e do místico são diferentes, pois o primeiro se encontra como objeto e o segundo como sujeito, e Lacan não hesita em pontuar que a diferença é clara. A relação de Schreber com seu Deus, apesar de rica e complexa, surpreende por não comportar nada que indique a menor presença ou comunicação real que pudesse evocar a ideia de que havia verdadeiramente ali uma relação entre dois seres (LACAN, 1955-1956/2008, p. 95-96).

Ao recorrer à distinção entre delírio psicótico e experiência mística no pensamento lacaniano, este trabalho procurou apresentá-la como uma contribuição efetiva da psicanálise à pesquisa em ciências da religião e teologia, particularmente no campo da mística e espiritualidade, na medida em que Lacan oferece critérios diagnósticos que podem auxiliar na distinção entre a

vivência angustiante e intrusiva de um delírio psicótico, tal como testemunhada nas *Memórias* de Schreber, e a experiência amorosa e jubilatória da experiência mística, tal como testemunhada na poesia de São João da Cruz.

Referências

ALBUQUERQUE, Bruno. Mística e psicanálise: uma introdução, de Freud a Lacan. *Psicanálise & Barroco em Revista*, v. 16, n. 1. Rio de Janeiro, 2018, p. 213-219. Disponível em: <<http://www.seer.unirio.br/index.php/psicanalise-barroco/article/viewFile/7963/6896>>. Acesso em: 20/03/2019.

ARAÚJO, Ricardo Torri de. *Experiência mística e psicanálise*. São Paulo: Loyola, 2015.

FREUD, Sigmund. Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia [1911]. In: *ESB*, v.XII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 13-89.

JOÃO DA CRUZ, SÃO. *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 3: as psicoses [1955-1956]*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. *O seminário, livro 20: mais, ainda [1972-1973]*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

Schreber, Daniel Paul. *Memórias de um doente dos nervos [1903]*. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

SCIADINI, Patrício. Introdução geral e cronologia da vida de São João da Cruz. In: JOÃO DA CRUZ, SÃO. *Obras completas*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 7-24.

TEIXEIRA, Faustino. Apresentação. In: JOÃO DA CRUZ, SÃO. *Noite escura*. Petrópolis: Vozes, 2013.

MÍSTICA E DECOLONIALIDADE: Contribuição para uma reflexão sobre a mística numa perspectiva decolonial

Ceci Maria Costa Baptista Mariani¹

Breno Martins Campos²

Resumo: Em *O dossel sagrado*, Peter Berger, em chave sociológica, demonstra que a religião tem na história a função de manutenção da ordem social, na medida em que reveste essa ordem de sacralidade. Assim, a religião é potencialmente alienadora, já que esconde do humano seu poder de transformação social, o fato de a sociedade ser construção social. Em contrapartida, Berger também afirma que “essa teia de mistificações religiosas jogadas sobre a realidade social” pode ser radicalmente removida por meios religiosos: tanto “a depreciação radical do mundo empírico em várias tradições místicas quanto a transcendentalização radical de Deus na religião bíblica” têm potencial para “abalar o mundo”. O termo “mística”, utilizado por Berger, tem como referência a tradição helenística presente nos escritos filosóficos neoplatônicos. Trata-se de uma compreensão que tem como horizonte a união mística e supõe um processo de despojamento muitas vezes entendido como desprezo do mundo. Na *contemporaneidade*, entretanto, desenvolve-se uma compreensão que reflete uma vivência mística que, conservando alguns elementos essenciais, tais como o descentramento e a afirmação apofática da divindade através da dialética da negatividade, enfatiza o envolvimento com o mundo e o compromisso com a transformação da realidade. Segundo o teólogo J. B. Metz, as grandes transformações ocorridas ao longo do século XX até aproximadamente os anos 1980, especialmente no âmbito da tradição cristã que foi capaz de acolher a crítica da segunda ilustração à religião, criou condições para o florescimento de uma espiritualidade mística, denominada por ele como “Mística de olhos abertos”. Numa perspectiva decolonial, podemos acrescentar que o século XX viu também florescer na América Latina uma “mística de olhos abertos”. Uma mística que nasce da escuta do “suspiro dos oprimidos”, conforme a interpretação originalmente invertida que faz Rubem Alves da conhecida expressão de Marx, tecida numa interlocução com a sociologia da religião no Brasil, como fruto de uma reflexão sobre o retorno do sagrado. Ao nosso ver, o giro decolonial que promove uma atenção à cultura popular, faz perceber que existe uma experiência do sagrado, ou uma consciência da presença de um Mistério Santo na escuta do “suspiro dos oprimidos”, isto é, da gente subalternizada. Aparece na América Latina uma “poética mística” (com ou sem compromisso confessional) que reflete uma paixão amorosa que brota da contemplação indignada do sofrimento da vítima inocente. Uma mística que, na escuta do gemido dos excluídos, contempla a beleza que se opera na criatividade de sua resistência em viver num mundo onde reina a injustiça. Essa poética pode ser encontrada na teopoética de Gustavo Gutiérrez, especialmente em sua obra *Beber do próprio poço*, por exemplo, e também na arte de chilena Violeta Parra. Esta comunicação pretende ser uma contribuição para a reflexão sobre o conceito de mística numa perspectiva decolonial. Através de metodologia bibliográfica, pretende oferecer elementos para o debate epistemológico no âmbito dos estudos de mística que se propõem a escutar a

1 Doutora em Ciências da Religião pela PUC-SP; membro do Corpo Docente Permanente do PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas. E-mail: cecibmariani@gmail.com.

2 Doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP; membro do Corpo Docente Permanente do PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas. E-mail: brenomartinscampos@gmail.com.

experiência religiosa das vozes reprimidas pelo poder colonial.

Palavras-chave: *Mística*, decolonialidade; mística de olhos abertos; espiritualidade da libertação.

Introdução

Em chave sociológica, P. L. Berger (1995, p. 111) afirma que “a falsa consciência e a má fé, largamente legitimadas por meio da religião, também podem se revelar como tal por meio da religião”. Refere-se ele à potencialidade alienadora da religião ao esconder do humano seu poder de transformação social. No entanto, Berger também afirma (1995, p. 111-112): “toda a teia de mistificações religiosas jogada sobre a ordem social pode, em alguns casos, ser drasticamente removida – *por meios religiosos* – deixando que aquela ordem seja novamente apreendida como apenas um artifício humano”. Se a religião tem na história a função de manutenção da ordem social, uma vez que a reveste de sacralidade, em contrapartida, tanto “a depreciação radical do mundo empírico em várias tradições místicas quanto a transcendentalização radical de Deus na religião bíblica” têm potencial para abalar o mundo (BERGER, 1995, p. 112).

O termo “mística”, conforme a utilização de Berger, tem como referência a tradição helenística dos escritos filosóficos neoplatônicos – por exemplo, sob a influência de Plotino, que marca o cristianismo e a tradição cristã em diálogo com o helenismo, e confere à mística um sentido de ascese. A passagem dessa concepção mais clássica de mística – que J. Moltmann (2002) chama de espiritualidade da alma, e critica justamente por ter no seu centro a depreciação radical do mundo – para uma compreensão de mística (moderna), como experiência espiritual de encontro direto com o divino, e que se desdobra em compromisso com a vida, implicou num processo de transformação *no próprio seio* da modernidade.

No confronto com a crítica da primeira Ilustração, e respondendo aos desafios dos novos tempos, desenvolve-se na contemporaneidade uma compreensão que reflete uma vivência mística que, conservando alguns elementos essenciais (tais como o descentramento e a afirmação apofática da divindade através da dialética da negatividade), enfatiza o envolvimento com o mundo e o compromisso com a transformação da realidade. Fazendo referência às grandes transformações ocorridas ao longo do século XX, até aproximadamente os anos 1980, especialmente no âmbito da tradição cristã que foi capaz de acolher a crítica da segunda Ilustração, floresce na contemporaneidade uma espiritualidade mística, denominada por J. B. Metz (2013) de “mística de olhos abertos». Ao trazer maior sensibilidade para a importância da história, a modernidade impactou a espiritualidade cristã. Uma nova aproximação da Bíblia orientada pelo método histórico-crítico fez ver a face histórica do Cristo da fé, o Jesus de Nazaré, cujo olhar messiânico não se destina aos pecados dos outros, mas aos seus sofrimentos.

Ainda segundo Metz (2013), a compaixão, na condição de percepção participativa do sofrimento alheio, exige a disposição a uma mudança de visão, isto é, convida-nos a olharmos para a história com os olhos dos sofredores e ameaçados. Essa mudança de visão provoca o descenramento. Ao nos deixarmos interromper pelos sofrimentos dos outros, temos nossos desejos e interesses preferências relativizados: uma revolução antropológica se opera por essa interrupção. Uma força de oposição que capacita para a interrupção dos contextos terrenos da violência é o que define, para Metz (2013, p. 139), o espírito pentecostal: graça de Deus que ensina “aos corações a arte de parar e dar meia volta, quando o ‘Adão’ natural tenta sempre prosseguir”. Espírito e graça se expressam como força de oposição quando a opressão geral das reproduções sociais exige que tudo continue da maneira como está (METZ, 2013). A mística, experiência do mistério de Deus revelada em Jesus, é feita “de olhos abertos” para os sofredores deste mundo. Nesse sentido, é uma mística que não se restringe a uma tradição religiosa, mas tem um sentido universal, pois, depois do processo de secularização e da emergência do pluralismo religioso, a autoridade das vítimas é a que deve valer para todos (METZ, 2013).

1 Mística e decolonialidade: um chamado à escuta do “suspiro dos oprimidos”

Em perspectiva decolonial, podemos dizer que o século XX viu florescer na América Latina uma “mística de olhos abertos” que fundamentou a chamada espiritualidade da libertação. Uma mística que tem um sentido de “suspiro dos oprimidos”, conforme a conotação que R. Alves (1987) deu à conhecida expressão de K. Marx – tecida em interlocução com a sociologia da religião no Brasil, no que toca ao tema do retorno do sagrado. Alves (1987) trata da explicitação de uma espiritualidade da libertação no Brasil do final dos anos 1960 e início dos 1970, na medida em que os estudiosos de religião, retomando enfoques dos movimentos de cultura popular, descobrem as implicações políticas da religiosidade popular. O instrumental sociológico marxista permitiu ao clero jovem enxergar, em meio a contradições políticas, sociais e econômicas do avanço do processo de industrialização e urbanização promovido pela sociedade capitalista de mercado, a força transformadora do gemido do oprimido (ALVES, 1987). No início dos anos 1960, em parte influenciada por esse processo, que se aprofundou nos anos 1970 em forma de reflexão teológica (a Teologia da Libertação), surge uma nova compreensão de cultura e religiosidade popular.

Uma abordagem teológica em diálogo com as ciências sociais vai afirmar, então, que se descobriu na vivência religiosa popular uma força de resistência à dominação, para além das justificativas sociológicas funcionais. A religiosidade popular passa a ser apreendida como um fenômeno antropológicamente significativo e politicamente fundamental, pois é tomada como expressão de resistência contra uma realidade cultural, econômica e política, imposta de cima

para baixo. Pode-se entender que o suspiro dos oprimidos, expresso de forma religiosa, guarda em seu interior o mistério da resistência contra as forças de opressão. Em vista desse processo – que implica (a) numa transformação no âmbito da sociedade que sofre as contradições das relações de poder impostas pelo modelo econômico capitalista, (b) numa transformação das ciências humanas, especialmente de uma sociologia da religião que passa a ter um olhar mais aguçado para a riqueza da cultura popular, e também (c) numa transformação na autocompreensão da instituição religiosa que, pelo avanço do processo de secularização, tem que enfrentar o conflito com o Estado, e passa a contar com sua estreita ligação com o povo comum –, pode-se dizer que o fenômeno místico adquire o sentido de uma paixão pela libertação de viés político. Poderíamos falar de uma mística da libertação apoiada no caso brasileiro (ALVES, 1987), mas que abrange uma sensibilidade latino-americana, em virtude do processo colonial que se estendeu em todo o continente.

O giro decolonial que promove atenção à cultura popular permite perceber que existe uma experiência do sagrado, ou uma consciência da presença de um Mistério Santo na escuta do “suspiro dos oprimidos”, isto é, da gente subalternizada. Aparece na América Latina, então, uma “poética mística”, com ou sem compromisso confessional, que reflete uma paixão amorosa que brota da contemplação indignada do sofrimento da vítima inocente. Uma mística que, na escuta do gemido dos excluídos, contempla a beleza que se opera na criatividade de sua resistência em viver num mundo onde reina a injustiça.

2 A teopoética de Gustavo Gutiérrez: a mística da libertação latino-americana

Refletir sobre a experiência é o tema central de toda a teologia, a questão da espiritualidade é a profunda preocupação da Teologia da Libertação, consciente de que ela é precedida pela “vivência espiritual dos cristãos comprometidos com o processo de libertação” iniciado pela “irrupção dos pobres na América Latina” (GUTIÉRREZ, 1984, p. 14). Trata-se de um movimento “com vistas à afirmação de suas dignidades humanas e de suas condições de filhas e filhos de Deus”, afirma G. Gutiérrez (1984, p. 13). O livro *Beber do próprio poço* é uma reflexão teológica sobre a experiência da escuta do cântico dos pobres, que na América Latina começam a perceber as causas da injustiça e procuram livrar-se delas (GUTIÉRREZ, 1984). O suspiro dos oprimidos é o lugar teológico de onde brota água viva, o poço que oferece a água que retira o cristão da inércia e “fornece o elemento vital necessário” para a fertilização de novas terras (GUTIÉRREZ, 1984, p.17). Trata-se de uma experiência que funda uma espiritualidade a impactar a vida cristã para além dos limites de seu contexto próprio.

Gutiérrez reflete, ainda, sobre a experiência espiritual que irrompe da percepção da ação do Deus libertador dentre os pobres, que começam a tomar consciência da miséria e

exploração secular na América Latina, uma realidade de morte física e cultural que atingiu índios, negros, mulheres. Opressão secular promovida por um processo de colonização que faz com que os pobres vivam como estrangeiros em sua própria terra, e denunciada pelos bispos nas Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979). Condição que, na perspectiva de Gutiérrez (1984, p. 21), não é apenas uma “situação social” exterior à mensagem evangélica, mas é realidade que contraria o Reino de vida anunciado pelo Senhor – e por isso mesmo toca o coração da mensagem evangélica.

O tempo de Deus, que Gutiérrez (1984) celebra como o momento propício, apresenta-se como um tempo de solidariedade, em que se observa o crescimento de um movimento em defesa dos direitos humanos. Em vários países da América Latina, “pululam os grupos de organização e solidariedade entre os despojados e para com eles” (GUTIÉRREZ, 1984, p. 32). Tempo que é também de oração, pois, na Igreja da América Latina, não há lugar onde se reze com maior fervor e alegria do que em meio ao sofrimento e à luta diária dos pobres (GUTIÉRREZ, 1984). Além disso, é tempo de martírio, numerosos são os que deram suas vidas até a morte para testemunhar a predileção de Deus pelos pobres (GUTIÉRREZ, 1984). Esse tempo será, portanto, o de um novo modo de seguimento de Jesus. Com força de inspiração poética, Gutiérrez (1984) proclama que em terras latino-americanas o fogo da compaixão com o sofrimento dos pobres é o crisol de uma nova espiritualidade.

A adesão dos pobres à mensagem evangélica e a descoberta da força de transformação que nasce dali significam uma conversão que instaura um dinamismo de vida acionado pelo Espírito, e provoca uma saída de si mesmo e uma abertura para Deus e os outros. O seguimento de Jesus e o compromisso com a construção do Reino tornam-se centrais. Essa espiritualidade profética fundada numa experiência profunda de compaixão para com os pobres, no entanto, não se limita ao âmbito do cristianismo, transpõe seus limites e pode ser observada também noutras religiões e no ambiente secular.

3 A poesia de Violeta Parra e a religiosidade do oprimido

Violeta Parra é outra dentre as vozes poéticas proféticas nas quais encontramos também sinais de uma mística que nasce da escuta do suspiro dos oprimidos. Compositora, cantora e artista plástica chilena, foi uma mulher profundamente identificada com a cultura popular e tocada pelo sofrimento do povo pobre. Sua obra enraizada é fruto de uma proximidade estreitada por anos de pesquisa em que percorreu as regiões pobres do Chile recolhendo e compilando música folclórica. Sua poesia triste capta e traduz a dor e a aflição estampadas no rosto dos pobres. A poesia de Violeta expressa uma espiritualidade profunda que tem como referência a religiosidade do oprimido. Ela capta na escuta do gemido dos pobres uma imagem de Deus que se compadece do sofrimento do povo.

Violeta é uma mulher que escuta o suspiro dos oprimidos e tem os olhos abertos para os sofredores. A música «*Arriba quemando el sol*» é um exemplo do impacto que a visão da condição miserável de habitação e trabalho em que viviam os mineiros nos pampas chilenos causou a ela um impacto de morte e a deixou “sem voz”.

Quando fui para la pampa / Llevaba mi corazón contento / Como un chirigüe /
Pero allá se me murió / Primero perdí las plumas / Y luego perdí la voz / Y arriba quemando el sol.

Sua identificação solidária, entretanto, não a paralisa, sua mudez se transforma em forte grito de denúncia. Apesar da dor de morte, segue firme em frente “acima queimado o sol”. Os versos falam de precárias condições de moradia, de fileiras de casebres e de fileiras de mulheres frente a um único pilão, “cada uma com seu balde e com sua cara de aflição”.

Com coragem, denuncia a desigualdade, a escassez de alimento sofrida pelos pobres e o contrabando de garrafas de licor destinada à mesa dos ricos. Ergue a voz e protesta: “enterraram a justiça”, “enterraram a razão”.

Em poema intitulado *Defensa de Violeta Parra*, escrito após sua morte, seu irmão N. Parra (1988, p. 13) se refere a Violeta como “*un corderillo disfrazado de lobo*”. Ressalta sua preocupação com os outros e sua dor infinita, fala sobre a oposição que lhe fazem as autoridades, exalta sua maneira vulcânica de cantar:

Nadie puede quejarse cuando tú / Cantas a media voz o cuando gritas / Como si te estuvieran degollando / Viola volcánica! (PARRA, N., 1988, p. 15).

Violeta se identifica com a espiritualidade do oprimido. A canção “*Rin de Angelito*” traduz a grande admiração dela pela religiosidade popular, especialmente no que toca ao desafio imposto pela morte, seus versos captam o significado profundo escondido na tradição popular de velar as crianças mortas antes dos cinco anos, e expressam perplexidade diante da morte, especialmente diante da morte prematura, ao mesmo tempo que falam da vida, da alma que busca seu lugar, seu centro, seu alvo no mistério do mundo que lhe abre a janela.

Ao contrário da religião oficial, que tem como fundamento a rígida vontade do pai, que controla a natureza e submete seus habitantes, a religião popular tem como referência a sabedoria da mulher camponesa, conhecedora dos mistérios do corpo e da terra, cuidadora dos debilitados, das crianças, dos enfermos, dos moribundos (SALINAS, 1991). Em outra canção, intitulada “*¿Que dirá el Santo Padre?*”, Violeta denuncia a religião oficial, um cristianismo que passou a ser ideologia fundante de uma ordem tipo autoritário-hierárquico-privilegiado. Catolicismo hierár-

quico e controlador que atua na repressão da religião e cultura popular através de práticas espirituais/pastorais que inculcam na população camponesa a fidelidade ao patrão como fidelidade a Deus (SALINAS, 1991). Violeta chama a atenção para a atuação das autoridades da Igreja Católica, que pregam tranquilidade e falam de paraíso enquanto se tira a liberdade e se mata a inocência do povo pobre.

Conclusão

Segundo a sociologia de Berger, a religião pode servir como fator de alienação do ser humano em face do social, no sentido de garantir a sacralização do *status quo* e, conseqüentemente, a noção de nada se pode fazer para sua transformação; em contrapartida, a religião pode também servir como referencial e motivação para mudanças sociais dentro da ordem vigente.

Estamos convencidos que na América Latina, mas não somente nela, com a experiência (teológica e ética) da Teologia da Libertação, operou-se o que pode ser chamado de uma mística de olhos abertos. O suspiro dos oprimidos, como grito dos pobres, trouxe a religião do céu à terra – com o pobre assumindo o papel de construção de sua própria história. O Mistério pôde ser percebido como Presença dentre os pobres, a promover naquele que se aproxima dessa realidade e escuta suas narrativas uma compaixão solidária e um desejo profundo de transformação.

De acordo com os princípios da epistemologia decolonial, a mística de olhos abertos e a espiritualidade da libertação não podem ser consideradas uma exclusividade do cristianismo, mas podem e devem ser encontradas também em outras religiões e também fora delas. No canto e nos versos de Violeta Parra, por exemplo, ouvimos o suspiro dos excluídos, daqueles que descem às águas para beber do próprio poço.

Referências

- ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1987.
- BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber do próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- METZ, Johann B. *Mística de olhos abertos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- MOLTMANN, Jürgen. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002.

PARRA, Nicanor. Defensa de Violeta Parra. In: PARRA, Violeta. *Decimas: autobiografía en verso*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana, 1988. p. 13-18.

SALINAS, Maximiliano. *Canto a lo divino y religión del oprimido en Chile*. Santiago: Ediciones Rehue, 1991.

A Vida Consagrada Religiosa como sinal e instrumento da Igreja de Comunhão

Claudemir Rozin¹

RESUMO: A fraternidade, como base e fundamento de toda relação cristã, foi um dos temas mais refletidos e aprofundados pela Vida Consagrada Religiosa (VCR) no pós-Concílio. Muitos eram os desafios, desde a passagem da uniformidade de uma vida comunitária regrada por normas e ritos, com dificuldade em acolher as diferenças, até a redescoberta da presença e missão dos consagrados/as na vida da Igreja conciliar. Com a reforma eclesial proposta pelo Vaticano II, a VCR também se vê desafiada a reformar-se tendo como base o reencontro com sua própria identidade. Este estudo busca dar algumas pistas, fundamentado na Teologia da VRC e nos seus documentos pós-conciliares, de como a eclesiologia de comunhão está na base da consagração enquanto comunhão com Deus e com os irmãos e irmãs, que é justamente a identidade da Igreja segundo o Concílio (cf. LG 1). Sendo assim, os homens e mulheres que vivem tal vocação podem, ou devem, ser um sinal e testemunho da eclesiologia conciliar e também um instrumento para a conscientização e concretização da mesma, visto a importância desse modo de ser Igreja ministerial e participativa, tendo como fundamento a experiência fraterna. Desta forma, a VCR tem uma grande importância e contribuição na ainda necessária e contínua recepção e implementação da eclesiologia do Concílio.

Palavras-chave: Vida Consagrada Religiosa; fraternidade; Igreja de Comunhão.

Introdução

A Vida Religiosa Consagrada (VRC) sentiu-se muito questionada e desafiada pela proposta de renovação eclesial do Concílio Vaticano II. Era também a oportunidade de aprofundar a sua identidade e sentido de ser na vida da Igreja. Havia algo inédito e de profunda importância: pela primeira vez, a vida consagrada é tratada e definida em uma constituição dogmática sobre a Igreja (cf. *Lumen Gentium*, cap. VI).

Da mesma forma que toda a Igreja, a VRC também necessitava de reforma, o que já havia acontecido muitas vezes em sua história. Até mesmo antes do Concílio já existia um movimento neste sentido. Era preciso um maior diálogo com o mundo contemporâneo e busca de um novo sentido da consagração, diante de uma sociedade que desafiava para novas respostas do testemunho cristão. Esse confronto com a proposta do Vaticano II foi decisivo para a vida consagrada fazer o seu “*aggiornamento*”, em comunhão com toda a vida eclesial, recuperando sua identidade e reassumindo sua missão na Igreja e no mundo.

¹ Mestrado e doutorado pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Atual professor no Studium Theologicum de Curitiba. clrozin@hotmail.com

A teologia da vida consagrada no Concílio Vaticano II não avança tanto no seu conteúdo, pois praticamente repete a teologia já presente no magistério anterior, fundamentada em bases ainda da teologia Escolástica. Portanto, qual seria o grande impulso que levará à renovação deste estado de vida na Igreja? Como os consagrados/as se sentem atingidos pela nova maneira de conceber a Igreja segundo a eclesiologia conciliar? Até que ponto esta nova eclesiologia de comunhão, proposta pelo Vaticano II, influenciou na renovação da VRC e a envolveu no compromisso com a recepção e atuação deste “novo modo”² de ser Igreja?

A renovação da VRC no Concílio Vaticano II

A grande novidade conciliar, mais do que uma nova teologia sobre a vida consagrada, foi concebê-la como parte da reflexão da nova eclesiologia proposta pelo Vaticano II. Este a convocou para uma grande renovação de suas estruturas e retomada de sua identidade eclesial. Diante da nova eclesiologia, não bastava mais permanecer nas atividades tradicionais que deixavam os religiosos/as acomodados frente a um mundo tão exigente; ou ainda preocupando-se apenas com “práticas de virtudes” que levavam a uma “perfeição cristã”, como fundamentava a Teologia Escolástica. Desta forma, eram considerados como uma espécie de “elite religiosa” da vida de santidade.

Enquanto as discussões conciliares refletiam grandes temas como a vocação à “santidade universal” (cf. *Lumen Gentium*, cap. V), a que são chamados todos os cristãos batizados sem exceções, a vida consagrada pré-conciliar era ainda muito vista como caminho “privilegiado” de santidade. Dava-se a impressão de que quem quisesse realmente ser santo o caminho mais viável era tal consagração. Numa concepção de Igreja como único Povo de Deus, tal conceito deveria ser mais aprofundado. Era necessário reler o carisma e o patrimônio espiritual, encarnando-os na atual realidade eclesial e social.

A presença e importância da VRC na Igreja é assumida pelo Concílio. Como a própria Constituição Dogmática *Lumen Gentium* irá afirmar: não se pode considerar a comunidade eclesial sem a presença dos consagrados, pois estes fazem parte, “*de modo indiscutível, da vida e santidade da Igreja*” (LG 44). Porém, confrontar essa presença eclesial com os novos valores que o Vaticano II estava resgatando na sua nova eclesiologia fará com que os consagrados/as tenham que repensar sua identidade e sua forma de viver e atuar, ainda marcado pelos antigos costumes e modo de conceber a consagração e sua missão no mundo.

A VCR e a Igreja de Comunhão

² Fala-se de um “novo modo”, mas no fundo é o resgate das fontes, das origens, do que já estava presente na primeira comunidade cristã, ou seja, nas bases da Igreja primitiva. Cf. A7 2,42-27.

Uma das maiores discussões do Concílio girava em torno do “novo modo” de pensar a Igreja, não tanto nos seus conteúdos, mas na maneira como estes seriam apresentados na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. Ao afirmar que a Igreja, antes de ser composta pelas diferenças entre a hierarquia e o laicato – sua parte institucional/estrutural –, é “como que o sacramento ou o sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 1), propõe uma nova forma de conceber e assumir esse mistério que é a essência e fundamento da comunhão eclesial, sentido último da existência e missão da Igreja.

Para fundamentar essa “nova eclesiologia”, é preciso lembrar de alguns elementos eclesiais que foram decisivos para isso. O documento Conciliar fala de uma “radical igualdade de todos os batizados” (cf. LG 9-17), antes de qualquer diferença de funções ou estado de vida que cada um assume na Igreja, formando um único Povo de Deus. Isto trouxe uma grande revolução no modo de compreender e apresentar a Igreja, o que foi determinante para toda a reflexão eclesiológica posterior. Tal eclesiologia conciliar se apoia no resgate da teologia do “sacerdócio comum dos fiéis” (cf. LG 10), que recupera a dignidade e atuação de todos os cristãos na Igreja, formando uma comunidade ministerial, composta e unida pela participação nos diversos serviços e funções; e ainda no chamado à “santidade universal” (cf. LG 39-42) como vocação comum de todos os batizados, sendo a caridade o princípio formal e condutor de todos os meios de santificação.

Esta santidade pode ser vivida igualmente em todos os estados de vida na Igreja, sem o privilégio de nenhum, o que atinge a forma de conceber a VRC como “lugar privilegiado” de santidade e vida cristã. A vocação à santidade é um chamado irrenunciável e comum a todos os que foram batizados, formando um único Povo de Deus. Ainda que o Decreto *Perfectae Caritatis* (1965) fala de uma “consagração especial” (cf. PC 5), o Concílio deixa claro que a consagração na base de tudo é o Batismo.

Desta forma, a VRC é desafiada também a repensar a sua própria maneira de viver a vida comunitária, não mais pautada pela “uniformidade” e na simples obediência de “regras e normas”, onde as diferenças deviam ser “anuladas” em prol da vivência comum. Era preciso buscar a “unidade” que faz viver uma verdadeira experiência de comunhão, considerando como positiva a “pluralidade” existente na comunidade, sem ignorar as diferenças. O grande desafio era colocar os diversos dons e modo de ser para enriquecer o projeto comunitário pautado pela consagração na vivência de um carisma comum. Sendo assim, será no pós-concílio que a VRC irá se confrontar com os elementos dessa Igreja de comunhão e fazer um grande processo de auto-reflexão e confronto com sua própria identidade.

A vida consagrada como sinal e instrumento de comunhão

O tema da vida e espiritualidade de comunhão, que fundamenta a fraternidade cristã,

foi praticamente um dos mais refletidos e discernidos no pós-concílio pela VRC, e que continua até hoje. Claro que também pela influência da Igreja de comunhão. O retorno às fontes da vida cristã e da experiência carismática dos fundadores/as fundamentava tal reflexão. O Vaticano II é o grande referencial, pois colocava a vida religiosa totalmente inserida, junto com a Igreja, no longo processo de reflexão e renovação.

Ao afirmar que a vida consagrada é “*dom especial na vida da Igreja*” (LG 43), pertencente “à sua vida e à sua santidade” (LG 44), convoca a vida religiosa a também se comprometer com a nova perspectiva eclesial que a Igreja assume. O documento conciliar *Perfecta Caritatis* começará a refletir que tal renovação, além de passar por um “retorno às fontes”, exigirá uma vida comunitária autêntica, onde se dê lugar à prática da caridade, inspirados na primeira comunidade cristã:

A vida comum, a exemplo do que sucedia na primitiva Igreja, onde a multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma (cfr. At. 4,32), alimentada pela doutrina evangélica, pela sagrada Liturgia e, sobretudo, pela Eucaristia, persevera na oração e na comunhão do mesmo espírito (cfr. At. 2,42). Os religiosos, como membros de Cristo, honrem-se mutuamente em fraterna conversação (cf. Rm. 12,10), levando o peso uns aos outros (cf. Gl. 6,2). Com efeito, mercê do amor de Deus difundido nos corações pelo Espírito Santo (cf. Rm. 5,5), a comunidade, como verdadeira família, reunida em nome do Senhor, goza da Sua presença (cfr. Mt. 18,20). (PC 15).

O tema da comunhão passa a ser constante nos documentos da vida consagrada e ela começa a ser refletida não somente em relação aos conselhos evangélicos, mas também no seu aspecto eclesiológico. O carisma será a forma eclesial na qual os consagrados estarão em comunhão e a serviço da Igreja, como afirmará mais tarde o documento *Mutuae relaciones* (1978):

Os Religiosos e as suas Comunidades são chamados a dar na Igreja um testemunho patente de total doação a Deus, como opção fundamental da sua existência cristã e primeiro compromisso a cumprir na forma de vida que lhes é própria... Todos os Institutos nasceram para a Igreja e são obrigados a enriquecê-la com as próprias características segundo um peculiar espírito e uma missão específica. Os Religiosos, portanto, cultivarão uma renovada consciência eclesial, colaborando para a edificação do Corpo de Cristo... (MR 14a.b).

Os documentos pós-conciliares da vida consagrada virão sempre nesta linha de pensamento, assumindo cada vez mais a nítida influência da eclesiologia do Concílio. Em *Religiosos e promoção humana* (1980) destaca-se a natureza de comunhão da vida consagrada, o seu testemunho com a experiência da própria vida e a conseqüente unidade com todo o Povo de Deus. Diz o documento:

“Versados em comunhão”, os religiosos são, portanto, chamados a ser, na Igreja, comunidade eclesial e, no mundo, testemunhas e artífices daquele “projeto de comunhão” que está no vértice da história do homem segundo Deus... pela

quotidiana experiência de uma comunhão de vida, de oração e de apostolado, como componente essencial e distintiva da sua forma de vida consagrada, fazem-se “sinal de comunhão fraterna”. Testemunham, de fato – num mundo muitas vezes tão profundamente dividido, e diante de todos os seus irmãos na fé – a capacidade de comunhão dos bens, do afeto fraterno, do projeto de vida e de atividade, que lhes provém de terem escutado o convite a seguirem mais livremente e mais de perto Cristo Senhor... A profunda natureza eclesial da vida religiosa traduz-se, portanto, pela característica de “comunhão”, que deve penetrar as estruturas mesmas de convivência e de atividade, num aspecto preeminente da missão delas no interior da Igreja e da própria sociedade civil (RPH 24.27).

Isto ficará ainda mais claro, depois de todo um processo de recepção do Concílio, no documento da Congregação para os Religiosos e os Institutos de Vida Seculares *A vida fraterna em comunidade* (1994). Este documento era uma preparação para o Sínodo da vida consagrada, insistindo explicitamente no valor central da fraternidade como expressão da Igreja de comunhão:

A comunidade religiosa, em sua estrutura, em suas motivações, em seus valores qualificantes, torna publicamente visível e continuamente perceptível o dom da fraternidade feito por Cristo a toda a Igreja. Por isso mesmo, ela tem como empenho irrenunciável e como missão: ser e aparecer como uma célula de intensa comunhão fraterna que seja sinal e estímulo para todos os batizados [cf. PC 15ª; LG 44c]. (VFC, 2b).

Será o Sínodo para a vida consagrada (1994) que irá consolidar decisivamente esta profunda eclesialidade dos consagrados, como um irrenunciável testemunho e compromisso com a Igreja de comunhão:

Com efeito, toda a Igreja espera muito do testemunho de comunidades ricas “de alegria e de Espírito Santo” (At 13,52). Ela deseja oferecer ao mundo o exemplo de comunidades onde a recíproca atenção ajuda a superar a solidão, e a comunicação impele a todos a sentirem-se corresponsáveis, o perdão cicatriza as feridas, reforçando em cada um o propósito da comunhão. Numa comunidade deste tipo, a natureza do carisma dirige as energias, sustenta a fidelidade e orienta o trabalho apostólico de todos para a única missão. Para apresentar à humanidade de hoje o seu verdadeiro rosto, a Igreja tem urgente necessidade de tais comunidades fraternas, cuja própria existência já constitui uma contribuição para a nova evangelização, porque mostram de modo concreto os frutos do “mandamento novo” (VC, 45).

Portanto, mais do que somente sinal e testemunho de comunhão, a Igreja pede aos consagrados/as para serem também artífices, instrumentos de comunhão, com “*a missão particular de fazerem crescer a espiritualidade da comunhão, primeiro no seu seio e depois na própria comunidade eclesial e para além dos seus confins...*” (VC 51). Toda essa reflexão levará a consequências práticas na VRC e na vida da Igreja.

Conclusão

Se a reforma da VRC no Vaticano II não vem, a princípio, de uma renovação de sua teologia escolástica, esta renovação provavelmente veio da grande influência que a nova eclesiologia conciliar exerce diretamente na vida dos consagrados/as. Assim, a eclesiologia de comunhão pode ser vista como a base para a renovação da vida consagrada, o que irá trazer consequências muito concretas na própria maneira de compreender sua identidade e encarnação do carisma, em confronto com a realidade tanto eclesial como social do mundo atual.

É importante ter mais consciência da própria contribuição que a VRC pode oferecer através de seu serviço e participação na missão da Igreja. Se os carismas são dons que o Espírito suscita para o bem de toda comunidade cristã, compreendida como comunidade ministerial, onde a participação e corresponsabilidade de todos os cristãos é primordial e essencial, a vida consagrada pode ser um importante testemunho desta comunhão e compromisso com esse “novo modo” de ser Igreja. No fundo, ela confirma que é possível e se faz necessário viver a experiência eclesial como o Concílio nos pede.

Sabemos, entretanto, que o conceito de comunhão é complexo e abre margens para muitas interpretações. Um dos aspectos importantes de sua realização, porém, é a fraternidade, valor central da vida cristã, base da VRC, resultado visível da Igreja de comunhão. Neste sentido, os consagrados/as têm muito a contribuir como sinal, testemunho e instrumento da vida em comunhão, a serviço de uma “fraternidade universal”, que extrapola os limites do convento e se encarna nas diversas realidades que estruturam e dão vida à própria Igreja refletida e proposta pelo Vaticano II. E tal compromisso não é algo externo à sua existência, mas a identidade de sua própria consagração.

REFERÊNCIAS

ALONSO, Severino-Maria. **La vida consagrada. Síntesis Teológica**. Madrid: Instituto Teológico de Vida Religiosa, 1998.

ARNOLD, Simón Pedro. **¿A dónde vamos? Una teología da vida consagrada para un tiempo de crisis y esperanza**. Lima: Paulinas, 2012.

BEYER, Jean. Vita Consacrata: dottrina conciliare e sviluppi ulteriori. In: LATOURELLE, René. (Ed). **Vaticano II: bilancio e prospettive**. Venticinque anni dopo (1962-1987). Assisi: Cittadella, 1987. p. 1119-1139.

BIANCHI, Enzo. **Non siamo migliori**. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini. Magnano: Qiqajon, 2002.

BOCOS MERINO, Aquilino. **Un relato del Espíritu: la vida consagrada postconciliar**. Madrid: Publicaciones Claretianas, 2011.

BRUNELLI, Delir. Profetas do Reino. Grandes linhas da atual teologia da vida religiosa na América Latina. **Publicações CRB**, Rio de Janeiro, 1986, p. 51-64.

CABRA, Piergiordano. Il documento 'La Vita fraterna in Comunità' – Congregavit nos in unum Christi amor. In: MOSCI, Gastone. (ed.). **La Vita Religiosa**. Quaderno di presenza culturale, Urbino 1995, p. 51-69.

CASTILLO, José M. **O futuro da Vida Religiosa. Das origens à crise atual**. Pulus, 2008.

CODINA, Victor. ZEVALLOS, Noe. **Vida religiosa: história e teologia**. Coleção teologia e libertação. Petrópolis: Vozes, 1987

DANIELOU, Jean. La place des religieux dans la structure de l'Eglise. *Études*, Paris, n.320, p. 147-155, 1964.

DE PAOLIS, Velasio. **La vita Consacrata nella Chiesa**. Venezia: Marcianum Press, 2010.

FUSTER, Sergio. Qué sería del mundo sin los religiosos?. **Teologia Espiritual** 41, 1997

GALOT, Jean. **Renovação da Vida consagrada**. São Paulo: Paulinas, 1968

GIRARDI, Giuseppe Oliviero. **La Vita Religiosa**. Forma eminente di vita consacrata nella Chiesa Popolo di Dio. Napoli: EDB, 1979.

GÓMES, Jesús Alvarez. **Por qué y para qué los religiosos en la iglesia**. Madrid: Instituto teológico de vida religiosa, 1979.

GUERRERO, José Maria. Comunión eclesial: don y tarea. La vida Religiosa en una Iglesia de Comunión. **Botetín CLAR** 5 (1995)7-31.

JOÃO PAULO II, Exort. Apost. Pos-sinodal **Vita Consecrata** (25 marzo 1996), *Ench. VC*, 6945-7280.

"La vita fraterna in comunità" della Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica (2 febbraio 1994), *Ench. VC*, 6528-6701.

LIBANIO, João Batista. A identidade da vida consagrada e o contexto atual. **Convergência**, Rio de Janeiro: CRB, v.38, n. 367, p. 526-545, nov. 2003.

MIDALI, Mario. Ecclesiologia della Vita Consacrata. In: POLI, Gian Franco (ed.). **Supplemento al Dizionario Teologico della Vita Consacrata**, Milano: Ancora, 2003. p. 40-54.

MONTAN, Agostino. La Vita Consacrata nel Mistero della Chiesa fra Tradizione e Rinnovamento. **Lateranum**, n. 57, p. 515-576, 1991.

Mutuae relations – Note direttive della Congregazione per i religiosi e gli istituti sec. e della Congregazione per i vescovi (14 maggio 1978), *Ench. VC*, 5134-52-13.

OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. **Viver em comunidade para a missão – um chamado à Vida Religiosa Consagrada**. São Paulo: Paulus, 2013.

PALÁCIO, Carlos. **Reinterpretar a Vida Religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. Começar de novo. Por uma reconstrução da especificidade da VRA. **Convergência**, Brasília, n. 453, p. 465, julho/agosto 2012.

"Religiosi e promozione umana" della Congregazione per i religiosi e gli istituti secolari (12 agosto 1980), *Ench. VC*, 5312-5379.

SUSIN, Luiz Carlos (org.). **Vida Religiosa Consagrada em processo de transformação: "Vejam que estou fazendo uma coisa nova."** (Isaías 43, 19). São Paulo: Paulinas, 2015.

VALLE, Edênio. **O século XX interpela a vida religiosa brasileira: Guia para uma reflexão histórica.** Aparecida: Santuário, 1999.

Frida Vingren: um modelo de espiritualidade pentecostal

José Augustinho Filho¹

RESUMO: Esta comunicação é parte de um projeto de pesquisa, que tem como objetivo analisar a transformação sofrida pela música evangélica no Brasil entre os pentecostais clássicos, com o advento da música gospel. Tomando como referência de música evangélica, as composições da missionária Frida Maria Strandberg Vingren, visa apresentar a espiritualidade pentecostal por meio dos hinos de composição da missionária sueca Frida Maria Strandberg Vingren, que viveu no Brasil entre os anos de (1917-1932), dedicando 15 anos da sua vida a obra missionária neste país. Foi pioneira na pregação e ensino bíblico no gênese da Igreja Assembleia de Deus, escritora da revista de escola bíblica dominical e de artigos para o jornal oficial da igreja, além de tradutora. O período em que viveu no Brasil não foi fácil, o país estava atravessando uma crise financeira, além de ser marcado por muitas epidemias como peste bubônica, febre amarela, tuberculose, varíola, cólera, malária que são comuns a países tropicais em desenvolvimento. Discorreremos também, acerca da discussão da definição de espiritualidade e sua aplicação no contexto pentecostal, para uma compreensão dessa espiritualidade nos hinos da missionária. Para desenvolvimento desta comunicação adotou-se o método bibliográfico de cunho documental, com o objetivo de analisar e interpretar a espiritualidade pentecostal nos hinos compostos pela missionária Frida Vingren.

Palavras-chave: Frida Vingren; espiritualidade; pentecostal; hino.

INTRODUÇÃO

O conceito de espiritualidade é moderno, não sendo assim disposto pelos antigos, eles preferiam falar em teologia espiritual e das experiências de fé vividas pela comunidade. Quanto a definição, filósofos e teólogos ainda encontram dificuldades quando questionados acerca do seu significado. Escritos antigos como a Didaquê, o Pastor de Hermas e outros descrevem como se dava a espiritualidade da comunidade naquele tempo (Séc. I), apresentando a prática de jejuns, orações, obras, rito batismal e recomendações para que os cristãos não se ocupem do trabalho da salvação com tristeza, mas com alegria, por que são filhos da alegria entre outras recomendações. Já no século III, Orígenes se destaca na forma de ver e viver a espiritualidade. Tendo no âmago da sua vida espiritual a “presença de Deus e de Cristo na Escritura, na Igreja e no cristão”.

A espiritualidade pentecostal no contexto do cristianismo é teocêntrica por que devemos amar a Deus sobre todas as coisas, cristocêntrica por que Ele é o Salvador e cabeça da Igreja, eclesial por que a igreja é o lugar do rebanho ouvir seu Pastor, sacramental por que o cristão

¹ Mestrando em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2020).
E-mail: joseaugustinhof@gmail.com.

deve cumprir para fazer parte do corpo e conduzir os demais a Cristo, pessoal por que a salvação é individual e cada um prestará contas sobre seus atos, comunitária por que o cristão é chamado para viver em comunidade e amor fraternal, e escatológica por que o cristão deve estar vigiando e perseverando com esperança sempre. (TEIXEIRA, CAMPIO, 2004 p. 16,)

A espiritualidade pentecostal, no entanto, enfatiza a experiência no Espírito Santo na vida do fiel. Frida Vingren foi uma mulher virtuosa, e nos revela através dos seus hinos sua gratidão a Deus, o compromisso com o trabalho evangelístico, abnegação da carreira profissional, da pátria, da família tornando-se singular modelo de espiritualidade pentecostal. Seu fervor, contrapôs as barreiras encontradas pelo caminho, que além das provenientes das condições climáticas, financeira e sanitária, teve que enfrentar a oposição dos próprios irmãos suecos-brasileiros. Exerceu notável trabalho no serviço litúrgico, da pregação e ensino bíblico, tendo também que assumir algumas vezes a presidência da igreja na ausência do seu marido. Incansável, além dos trabalhos da igreja e do cuidado da família, escreveu 23 hinos que compõem o hinário oficial da igreja Assembleia de Deus, a Harpa Cristã. Este mesmo hinário, tornou-se referencial para as igrejas pentecostais da primeira e segunda onda (exceto da Congregação Cristã), ampliando ainda mais o alcance do incansável trabalho da missionaria, Frida Vingren.

1. A ESPIRITUALIDADE PENTECOSTAL

A espiritualidade pentecostal, segundo (ARAUJO, 2015) está fundamentada em cinco valores implícitos “experiência individual”, “verbalismo”, “espontaneidade”, “sobrenaturalidade” e o “biblicismo”. Na concepção pentecostal é possível medir o nível de espiritualidade do crente, fazendo referência ao “consagrado, ou “consagração”, expressão que faz clara referência ao ritual da lei de Moisés ligado aos sacrifícios descritos no pentateuco. Nota-se, que a ação do Espírito Santo está diretamente ligada à espiritualidade pentecostal, que é o impulsionador dos elementos postos por (ARAUJO, 2015, pp 287-288), e segue as referências da escritura.

Os pentecostais são ávidos por terem uma experiência “individual” com o Espírito Santos, sendo este, um objetivo que acompanha o crente pentecostal desde os seus primeiros dias de convertido, a exemplo dos samaritanos na Bíblia (João, 4:42) que disseram: “E diziam à mulher: Já não é pelo teu dito que nós cremos; porque nós mesmos o temos ouvido, e sabemos que este é verdadeiramente o Cristo, o Salvador do mundo”, tendo assim sua experiência pessoal com o Senhor.

Outro aspecto a ser observado é a palavra falada ou cantada, que são tidas no meio pentecostal como a expressão do Espírito Santo e se tornou marca do pentecostalismo (numa visão interna), e isso em partes, devido a interpretação de que “a letra mata” e o “Espírito vivifica”,

segundo interpretação do texto do apóstolo Paulo em (2Co 3:6).

A “espontaneidade” é outro elemento da espiritualidade pentecostal, que é muito valorizada pelos crentes e está diretamente ligada a ação do Espírito Santo. É esperado que todos sigam as orientações do Espírito Santo, que se move de forma imprevisível conforme a referência Bíblica em (Jo 3:8).

Temos ainda o elemento da “sobrenaturalidade”, que está relacionado ao zelo, ao reconhecimento de uma realidade espiritual, algo que denota, segundo (Araujo, 2013, p. 288), a cosmologia pentecostal, que tem como mundo real o eterno, o que está no céu.

2. UM MODELO DE ESPIRITUALIDADE

Frida Vingren nos revela em seus hinos como ela foi marcada pelo evangelho, como escolheu gastar-se para que outros pudessem ter acesso a salvação em Cristo Jesus. Quando ainda era uma jovem, o pentecostalismo chegou à Suécia por volta de 1906 (ARAUJO, 2007, p. 574), provocando um grande avivamento em todas as partes.

Desde sua chegada ao Brasil, Frida Vingren demonstrou habilidades para escrever e também uma profunda confiança em Deus. Partiu sozinha da Suécia para o Brasil, é bem verdade, que ela esperava fazê-lo a partir dos Estados Unidos na companhia de Gunnar Vingren, seu noivo, contudo, ao chegar, foi informado que teria que seguir viagem sozinha por complicações na liberação do passaporte de Gunnar, sobre este momento ela escreveu:

Como eu me sentia pequena! Quando os irmãos e amigos desapareceram no cais e eu fiquei sozinha a bordo, chorei muito. E isso continuou durante dois dias. Chorei bastante, mas o Senhor é o nosso Consolador! Glória a Jesus! Não andamos sozinhos, pois o Senhor está conosco. Pude usar um pouco do meu inglês na viagem. O navio era brasileiro e a comida também. Fiquei doente, nem podia provar a comida, muito enjoada do mar. Quase não consegui comer durante a viagem. Quando chegamos à região dos ventos do Norte, veio uma tempestade. As ondas varriam o navio. Uma noite, quando ia deitar-me, vi que a cama estava toda molhada. A porta ficara aberta e as ondas entraram no camarote. Eu tinha como companheiras de viagem três mulheres espanholas que trabalhavam em um circo. Não gostei muito. A última fase da viagem foi muito boa. O mar estava lindo. Agora tudo são só lembranças. (ARAUJO, 2016. Locais do Kindle 384-390).

3. O MINISTÉRIO FEMININO NA IGREJA

No período de 05 a 10 de setembro de 1930, realizou-se a primeira convenção geral das Assembleias de Deus no Brasil, para tratar em especial do trabalho da mulher na igreja, e sem dúvidas, essa temática foi levantada por conta da repercussão dos trabalhos realizados por Frida na Igreja. Após debates e estudos sobre o trabalho da mulher na igreja, a convenção deliberou:

No final dos debates, foi oficializada a seguinte declaração: As irmãs têm todo o direito de participar na obra evangélica, testificando de Jesus e da sua salvação, e também ensinando quando for necessário. Mas não se considera justo que uma irmã tenha a função de pastor de uma igreja ou de ensinadora, salvo em casos excepcionais mencionados em Mateus 12.3-8. Isso deve acontecer somente quando não existam na igreja irmãos capacitados para pastorear ou ensinar. (ARAUJO, 2016. Locais do Kindle 1254-1258).

Frida e Gunnar não se abateram com a decisão deliberada na convenção, antes continuaram trabalhando arduamente conforme relata (ARAUJO, 2016):

O ano de 1931 foi de muito progresso para a obra de Deus na cidade do Rio de Janeiro. O evangelho penetrava nos corações, transformando-os. A beleza espiritual começava a aparecer na vida dessas pessoas antes infelizes e perdidas. Nesse tempo, Frida e Vingren estavam bastante ocupados trabalhando com a publicação do jornal Mensageiro da Paz. (ARAUJO, 2016. Locais do Kindle 1339-1342).

4. PUBLICAÇÕES AUTORAIS E TRADUÇÕES

Em meio aos conflitos e dificuldades, Frida mostrou-se forte e produziu muitos artigos, hinos, pregações e estudos que foram publicados nos jornais da igreja, O Som Alegre em Belém, e o Mensageiro da Paz no Rio de Janeiro. Listarei apenas os hinos, por serem o objeto de análise desta comunicação. São 3 hinos autorais, 15 traduções e 1 adaptação. Vale destacar, que a lista dos hinos de Frida Vingren disponível no site oficial da CPAD “Hinos - Frida Vingren”, constam apenas 18 hinos. Provavelmente, tal fato tenha ocorrido por conta de um hino (228 do hinário sueco Segertoner) que não foi incluído nos hinários da época, nem em suas publicações posteriores, muito menos nos atuais hinário, mas encontra-se listado na biografia de Frida, por este motivo preferi mantê-lo nesta lista.

Segue lista dos hinos: “Na edição de maio de 1930, Frida publicou a letra de um hino sob o título “Lança o salva-vidas”, traduzido e incluído na 3ª edição da Harpa Cristã sob o nº 315. Este hino consta como o nº 518 na Harpa Cristã atual”. (ISRAEL, 2015. Locais do Kindle 1164). “No jornal O Som Alegre de agosto de 1930, Frida publicou o hino de sua autoria sob o título “Cântico do Evangelista” que consta na Harpa Cristã atual, nº 394, com o título “A mão do arado!”.

Foi incluído no hinário Psaltério Pentecostal, nº 171, em 1931, e incluído na 5ª edição da Harpa Cristã, em 1934". (ISRAEL, 2015. Locais do Kindle 1229-1234). "Nessa edição Frida publicou na 1ª quinzena, um hino traduzido sob o título "Sois templos do Espírito?". Publicado no Mensageiro da Paz de fevereiro de 1931, página 3. Foi incluído no hinário Psaltério Pentecostal, nº 159, em 1931, e incluído na 5ª edição da Harpa Cristã (1934), sob o título "Do Santo Espírito". Consta na Harpa Cristã atual sob o nº 85". (ISRAEL, 2015. Locais do Kindle 1374-1383). "Tradução do hino nº 59, "Eu Creio, Sim", da Harpa Cristã. Originalmente sob o título "Te Conhecer o Amor sem Fim", a letra foi publicada no jornal Boa Semente, edição de março de 1924, p. 1, sob o título "Creio Sim". Foi incluído em 1931 no hinário Psaltério Pentecostal, nº 57". (ISRAEL, 2015. Locais do Kindle 717-719). "Publicação no jornal Mensageiro da Paz de agosto de 1930, a letra do hino de autoria de Frida sob o título "Em terra ou mar" (1931, p. 7, 2ª quinzena), que foi incluído no hinário Psaltério Pentecostal, nº 94, em 1931. (ISRAEL, 2015. Locais do Kindle 1413-1415)". "Em janeiro de 1931, no jornal O Som Alegre, foram publicados alguns hinos: Da tradução de uma poesia sob o título "Queres tu seguir a Cristo?" (p. 2), Frida adaptou a letra para um hino que foi publicado sob nº 153 do hinário Psaltério Pentecostal, em 1931, e consta na Harpa Cristã atual sob o nº 320". "Ainda na edição de janeiro de 1931, foi publicado o hino de autoria de Frida "Ao pé da cruz do Salvador" (p. 9), que foi incluído na 5ª edição da Harpa Cristã sob o nº 470". "Na edição de março de O Som Alegre foram publicados na página 6 a letra do hino Esperança", tradução do hino 228 do hinário sueco Segertoner. Esse hino não foi incluído em nenhuma edição da Harpa Cristã nem em outro hinário antigo das Assembleias de Deus. (ISRAEL, 2015. Locais do Kindle 1164-1165)".

O ano de 1931, não foi diferente, Frida seguiu publicando vários trabalhos, incluindo uma boa quantidade de hinos, "uns de sua autoria, outros traduzidos e adaptados dos mais conhecidos hinários evangélicos da época, como o Hinos de Glória, Salmos e Hinos, Segertoner e Lovangstoner." (ISRAEL, 2015. Locais do Kindle 1499-1501). Os hinos são os seguintes: "Salvo estou, Jesus comprou-me", traduzido, incluído no hinário Psaltério Pentecostal, nº 68 (1931), incluído na 5ª edição da Harpa Cristã (1934) e consta na Harpa Cristã atual sob o nº 177". "Se pelos vales peregrino", traduzido, incluído no hinário Psaltério Pentecostal, nº 174 (1931), incluído na 5ª edição da Harpa Cristã (1934) e consta na Harpa Cristã atual sob o nº 515". "Separado para Cristo", adaptado e incluído na 5ª edição da Harpa Cristã (1934). "Venho a ti Jesus bendito", traduzido e incluído no hinário Psaltério Pentecostal, nº 106 (1931)". "Um coração tranquilo", traduzido, incluído no hinário Psaltério Pentecostal, nº 119 (1931), incluído na 5ª edição da Harpa Cristã (1934) e consta na Harpa Cristã atual sob o nº 390". "Tens achado o teu descanso", traduzido, incluído no hinário Psaltério Pentecostal, nº 117 (1931) e consta na Harpa Cristã atual sob o nº 246". "Antes, eu não conhecia a Jesus", traduzido, incluído na 5ª edição da Harpa Cristã, nº 477 (1934) e consta na Harpa Cristã atual sob o nº 516". "Meu Redentor", traduzido e consta na Harpa Cristã atual sob o nº 255". "Salvo de graça", traduzido e consta na Harpa Cristã atual sob o nº 379". "O Salvador me achou", traduzido e consta na Harpa Cristã atual sob o nº 397". (ISRAEL, 2015. Locais do Kindle 1550-1575).

5. HINOS E CÂNTICOS ESPIRITUAIS

Aqui, analisaremos uma composição autoral de Frida, com o objetivo de verificarmos a expressão da espiritualidade pentecostal nos seus versos. Frida produziu consolos para si e para tantos outros cristãos pentecostais, que precisavam de encorajamento para permanecerem firmes na fé e no trabalho evangelístico. Limitado pelo espaço-tempo, veremos apenas o hino 394, que é autoral, e foi composto em meio à perseguição e enfermidades.

Quem sua mão ao arado já pôs, constante precisa ser; O sol declina e, logo após, vai escurecer. Avante, em Cristo pensando, em oração vigiando, com gozo e amor trabalhando, p'ra teu Senhor. Não desanimes, por ser tua cruz maior que a de teu irmão; A mais pesada levou teu Jesus, te consola, então; A tua cruz vai levando, como Jesus perdoando, alegremente andando p'ra o lindo céu. Sê bom soldado de Cristo Jesus, sofrendo as aflições, não sufocando a mensagem da cruz, nas perseguições; vai seu amor proclamando, novas de paz, sim, levando, aos que estão aguardando a salvação. Quando, enfim, tu largares a cruz, Jesus te coroará; Com santo gozo em glória e luz te consolará. Esquecerás teus lidares, tribulações e pesares, quando no céu desfrutares, perfeita paz. Cântico do Evangelista. Hino 394 da Harpa Cristã, de autoria de Frida Vingren, publicado pela primeira vez no jornal O Som Alegre de agosto de 1930. (ISRAEL. 2015 Locais do Kindle 81-92).

Após ler sua história, percebemos o quanto essa composição é reveladora, falando sobre suas dores e esperanças. Quando diz “quem sua mão no arado já pôs, constante precisa ser”, certamente está falando da própria história. Quando compôs este hino, as discussões sobre o trabalho da mulher na igreja era tema de duras cartas trocadas pelos missionários Gunnar Vingren esposo de Frida e Samuel Nyström líder da Igreja em Belém no Pará. Foram tantos os desafios a serem superados, que, por mais eficientes que tenham sido os cursos preparatórios cursados na Suécia, é possível dizer que muitas situações não foram contempladas. Deixar o conforto do lar, a segurança da sua terra natal, para doar-se por pessoas desconhecidas, já é uma condição altruísta, permanecer por 15 anos e ainda, recusar-se a deixar este trabalho é realmente um ato de fé. Frida casou-se aos 26 anos, três meses após sua chegada ao Brasil, aos 27 anos teve o primeiro filho (Ivar Vingren), seguiu trabalhando na igreja e logo vieram outros filhos, em 1924 ela mudou-se para o Rio de Janeiro já com 3 filhos (Ivar, Margit e Ruben), contraiu malária logo que chegou ao Rio de Janeiro e ficou acamada sofrendo muitas dores por longos cem dias (VINGEN, Ivar, 2000. p. 107). Relatou esgotamento físico e mental em cartas enviadas a Igreja Filadélfia em Estocolmo. Em uma carta enviada por Gunnar Vingren a um irmão estadunidense que contribuía com a missão, ele relatou a condição precária em que viviam, como as ofertas eram alternadas, estavam constantemente apreensivos, sem saber se teriam o básico para se alimentar, viviam privados de oferecer qualquer conforto aos filhos pequenos. Nesta carta, Gunnar relata ainda, sua aflição por dívidas contraídas que não puderam ser liquidadas pontualmente, e lamenta

que o irmão tenha deixado de enviar a oferta por calúnias de que ele vivia uma vida confortável às custas de ofertas enviadas dos Estados Unidos e da Suécia. Foram muitas as situações que poderia ter feito com que a família Vingren tivesse retornado ao seu país, mas sua convicção e de que “quem sua mão no arado já pôs, constante precisa ser”.

O Hino ainda traz uma referência escatológica, e fala sobre a necessidade de estar vigiando “O sol declina e, logo após, vai escurecer...em oração vigiando”. Está convicção, pode explicar, em partes, a determinação de Frida pelo trabalho, mesmo sofrendo duras enfermidades e oposição ao seu trabalho, ela continuou firme, e seguia dizendo a se mesma “Não desanimes, por ser tua cruz maior que a de teu irmão”. Uma das características da espiritualidade pentecostal é a de suportar o sofrimento em nome de Cristo, por que ele sofreu mais que todos. Era melhor encarar o “levante” dos seus filhos na fé, como uma “perseguição do inimigo” e ser forte e resiliente em oração. Ela continua suavemente “...tua cruz vai levando, como Jesus perdoadando, alegremente andando p’ra o lindo céu. Perdoe os que te perseguem e continue “andando p’ra o lindo céu”. A “sobrenaturalidade” é uma característica da espiritualidade pentecostal, que entende o mundo espiritual como uma realidade, e o céu como sua morada definitiva, sendo, a vida aqui na terra curta e passageira. (ARAUJO, 2015, pp 287-288). Seguindo ainda os versos, vemos “Quando, enfim, tu largares a cruz, Jesus te coroará”, uma forma de reconhecer a doutrina do galardão, que garante aos que forem fieis uma morada celestial, fazendo uma clara referência ao “biblicismo” pentecostal.

CONCLUSÃO

A história de vida da missionária Frida Vingren vem despertando o interesse de pesquisadores nesta última década, publicações importantes foram feitas neste período, fato que provocou uma reação por parte da liderança da igreja Assembleia de Deus, que recentemente lançou por meio de sua editora (CPAD) uma biografia, como forma de atenuar as críticas ao silêncio por parte da denominação nos últimos 100 anos. O avanço em torno da questão da igualdade de gênero nas igrejas pentecostais clássicas, no entanto, avançou pouco ou quase nada. A convenção geral da Assembleia de Deus, que é a maior denominação pentecostal do país, tem mantida à decisão tomada na convenção geral de 1930, que proíbe a mulher de exercer a função de pastora e de ensinar na igreja. Os trabalhos publicados nos últimos anos, são importantes ferramentas de comunicação e abrem caminho para a conscientização acerca da importância do debate da igualdade de gênero nas igrejas. Os pioneiros nessa “ressurreição” da história de Frida, são o sociólogo Gedeon Alencar, Pastor Abrão de Almeida, entre outros mais ressesentes como o Pastor Israel Araujo, que é o atual diretor do Centro de Estudos do Movimento Pentecostal (CEMP), da editora CPAD (Casa Publicadora das Assembleias de Deus).

Infelizmente, ao nosso ver, não é exagero dizer que a família Vingren foi expulsa do Brasil.

Todo o conflito se desenrola em torno de um trabalho abundante, frutífero e necessário, que em tudo foi provado e achou-se aprovado, que seus opositores, eram também seus maiores beneficiários. Frida tinha todas as credenciais para ter seu pastorado reconhecido, mas para sua surpresa, lhe faltava ser homem. A hostilidade dos opositores ao trabalho da mulher na igreja, fez com que a família Vingren decidisse retornar ao seu país natal, abdicando, com dor, do projeto de suas vidas. Retornaram à Suécia em condições precárias, com a saúde física e mental debilitadas e com os corações dilacerados pela ressonante perda de sua filha caçula, Gunvor.

A espiritualidade pentecostal possui raízes profundas na música e Frida deu importantíssima contribuição com suas composições e traduções, tanto em temas de expressão, quanto em documentar essa espiritualidade. A forma prática dos pentecostais conduziram a igreja, além da escassez de recursos, não lhes permitiram dedicar tempo na elaboração de uma teologia sistemática, mas buscaram outras formas de expressar essa teologia. Neste contexto, à música se mostrou importante veículo de expressão e difusão das doutrinas e espiritualidade pentecostal.

REFERÊNCIA

- ALENCAR, Gedeon Freire de. *Assembleias brasileiras de Deus: Teorização, História e Tipologia*. PUC São Paulo, São Paulo. 2012. (Tese de Doutorado)
- ARAÚJO, De Israel. *100 Acontecimentos que marcaram a história das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2011a.
- ARAÚJO, De Israel. *100 mulheres que fizeram a história das Assembleias de Deus*. Rio de Janeiro: CPAD, 2011b.
- ARAÚJO, De Israel. *Frida Vingren - A biografia de uma mulher de Deus, esposa de Gunnar Vingren, pioneira nas Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPDA (versão e-book Kindle), 2016.
- ARAÚJO, De Israel. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.
- TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges. MULLER, Marisa Campio. SILVA, Juliana Dors Tigre da (Orgs.) *Espiritualidade e qualidade de vida*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- HARPA CRISTÃ. *Hinário Adotado nas Igrejas Pentecostais*. São Paulo: Casa Publicadora Paulista, 2012.
- VINGREN, Ivar. *Diário do pioneiro Gunnar Vingren*. Rio de Janeiro: CPAD, 2000. (e-book)

O ITINERÁRIO RELIGIOSO DE FLORIPES DORNELAS DE JESUS A SANTA LOLA

Mara Bontempo Reis¹

RESUMO: Floripes Dornelas de Jesus aos 21 anos foi acometida por um grave acidente que gerou complicações na coluna. Com o tempo, devido a problemas digestivos, passou a se alimentar apenas da hóstia. Este fato se espalhou pela cidade e região e, em vida, despertou interesse em diversas pessoas ao ponto de ocasionar romarias até sua residência. Esse momento foi determinante para a sua transformação, contribuindo de forma relevante para o seu crescimento interior, reafirmando sua comunhão com Deus. Lola então passou a dedicar-se às orações e ao recolhimento. A proposta desse artigo é refletir a respeito do itinerário religioso de Lola, uma Santa consolidada aos olhos do povo, entretanto ainda não reconhecida pelos meios oficiais da Igreja.

Palavras-chave: Lola. Mito Religioso. Santa. Espiritual.

INTRODUÇÃO

Este artigo é resultado da comunicação apresentada no 32º Congresso Internacional Soter e faz parte da minha pesquisa de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF. Nele elencaremos fatos da vida e do itinerário religioso de Floripes Dornelas de Jesus – a Santa Lola, uma Santa consolidada aos olhos do povo, entretanto ainda não reconhecida pelos meios oficiais da Igreja.

Floripes Dornelas de Jesus, popularmente conhecida como Lola, sofreu um grave acidente em 1934 e, no decorrer de alguns anos, deixou de se alimentar e passou a ingerir apenas a hóstia. Quando este fato se espalhou pela cidade e região, romarias começaram a chegar em sua casa, e as pessoas passaram a atribuir milagres realizados através de suas orações.

Em seu silêncio diário Floripes rezava por aqueles que buscavam consolo em suas orações, uma prática constante na qual foi criando forças para enfrentar as dificuldades que iam surgindo ao longo de sua vida, um caminho marcado pela doação, acolhida e hospitalidade para com os outros.

A partir de uma análise sócio antropológica, tentaremos buscar fatos e elementos que

¹ Mestranda em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora, sob a orientação do Prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira. Bolsista Capes. e-mail: marabomtempo@yahoo.com.br

deram início à construção do mito religioso que transformou a jovem Floripes Dornelas de Jesus em uma Santa popular, mesmo ainda sem o reconhecimento oficial da Igreja Católica.

1. O ITINERÁRIO RELIGIOSO DE FLORIPES DORNELAS DE JESUS

Lola nasceu no dia 09 de junho de 1913² na cidade de Mercês – Zona da Mata Mineira. Caçula de treze irmãos, com dois anos de idade mudou-se com a sua família para Rio Pomba, município próximo de sua terra natal, tendo em vista a aquisição de alguns alqueires de terra. A propriedade foi nomeada Sítio Lindo Vale e foi onde Lola viveu até sua morte, ocorrida no dia 09 de abril de 1999, aos 86 anos. Tal sítio tornou-se um dos maiores símbolos que fazem parte da devoção à Lola, onde acontecem regularmente celebrações religiosas e é visitado por inúmeras pessoas de várias cidades.

Em 1934 Floripes sofreu um grave acidente que a deixou paraplégica. Esse momento foi determinante para a sua transformação, contribuindo de forma relevante para o seu crescimento interior, reafirmando sua comunhão com Deus. Orientada dentro dos princípios e dogmas da Igreja Católica, Lola passou a dedicar-se às orações e ao recolhimento, o que modificou sua forma de olhar o mundo. Para Boff (2002), aquele que experimentou Deus penetrou no reino da mística e é aquele que aprendeu a ser sensível ao que é invisível aos olhos, mas sensível ao coração atento.

De acordo com as narrativas populares³, com o passar do tempo e complicações digestivas, Lola deixou de comer, de ingerir líquidos e começou a se alimentar apenas da hóstia o que causou comoção e espanto em todos à sua volta “os medicamentos eram excessivos e, por este motivo, seu estômago, danificado, começou a rejeitá-los (SILVEIRA; ELIAS, 2015, p. 276). Relatos afirmam que Lola além de não se alimentar e de ingerir líquidos, ela também não dormia e não acusava necessidade fisiológica. Fato que, segundo seus seguidores, foi constatado pelo Padre Gladstone⁴ e alguns fiéis que se revezavam em vigília.

Cláudio José Coelho Bomtempo⁵, médico e amigo de Lola durante alguns anos, relata em seu livro “O que o meu coração aprendeu” (2005) o ocorrido em sua primeira visita, no momento em que pergunta a ela sobre quando parou de se alimentar, eis que a mesma responde:

2 Há controvérsias em relação a data de nascimento. A respeito do assunto ver: FERREIRA, Roberto Nogueira. O Sagrado Coração de Lola: a Santa de Rio Pomba. Brasília: Ed. L.G.E., 2007. p. 56; p.93; p. 94.

3Ver sobre o assunto em SILVEIRA, Stefany; ELIAS, Cosme. “Santa Lola”: trajetória social e origem da vocação religiosa da imagem sagrada do interior mineiro. In: Revista de Ciências Humanas, Viçosa, v. 15, n. 1, p. 273-292, jan./jun. 2015.

4 Padre Gladstone Batista Galo foi seu orientador espiritual durante vinte e oito anos.

5 Médico clínico, formado pela Faculdade de Medicina de Valença – RJ em 1993. Especialista em Geriatria e Medicina do Trabalho. Foi médico de Lola no período de 1996 a 1999.

Dr. Claudinho⁶, as coisas não aconteceram assim, parando de me alimentar...Na verdade assim que caí do pé de jabuticaba, parei de sentir fome, parei de sentir sede, parei de sentir sono. Eu não sinto necessidade de nenhuma destas coisas, mas isso para mim não é sacrifício, porque eu não sinto a necessidade delas... (BOMTEMPO, 2005, p. 92)

A notícia se espalhou pela cidade e região e romarias começaram a chegar em sua casa. Diante dos fatos as pessoas passaram a atribuir milagres realizados pelas orações de Lola. Ela então passou a dedicar-se a Igreja especialmente no que diz respeito à devoção ao Sagrado Coração de Jesus, sendo responsável pela fundação do Apostolado da Oração⁷, principalmente o masculino, não apenas em Rio Pomba como também em outras cidades próximas.

Em 1958, devido ao crescente número de romeiros, o Arcebispo da Arquidiocese de Mariana, Dom Oscar de Oliveira, proibiu Lola de receber os visitantes, alegando estar preocupado com a saúde da jovem.⁸ Lola então acatou as orientações e passou a receber um número reduzido de pessoas, em sua maioria padres e freiras.

Os devotos de Lola afirmam que ela viveu mais de sessenta anos reclusa em seu quarto, se alimentando apenas da hóstia, passando os dias confeccionando pequenos trabalhos manuais, se dedicando às orações e ao Apostolado da Oração. Sua estreita relação e devoção ao Sagrado Coração de Jesus não foi apenas um processo interior, mas avivou em si um sentimento profundo de cuidado e atenção com o próximo. Nas palavras de Thomas Merton (MERTON *apud* TEIXEIRA, 2012, p.34), “a vida espiritual de uma pessoa é simplesmente a vida de todos se manifestando nela”, o que nos mostra a dinâmica da relação entre a vida interior de Lola e o cuidado com o (s) outro (s).

A trajetória religiosa de Floripes Dornelas de Jesus, construída ao longo da vida, não terminou com a sua morte, porque com a morte as coisas tornaram-se irreversíveis. Fato importante que podemos destacar como exemplo é que, após o seu falecimento, a Prefeitura Municipal de Rio Pomba criou a Lei nº 1.160/2003⁹, aprovada por unanimidade pela Câmara dos Vereadores, na qual instituiu o dia 9 de abril como feriado municipal em referência a data de sua morte.

Segundo dados da Polícia Militar¹⁰, cerca de doze mil pessoas participaram da missa de corpo presente e do cortejo até o cemitério municipal onde foi sepultada. Seu túmulo recebe diariamente a visita de pessoas anônimas em busca de auxílio espiritual e/ou para agradecer por

6 Forma carinhosa que Lola se referia ao médico e amigo Cláudio José Coelho Bomtempo.

7 FERREIRA, Roberto Nogueira. O Sagrado Coração de Lola: a Santa de Rio Pomba. Brasília: Ed. L.G.E., 2007.

8 Sobre o assunto ver: SILVEIRA, Stefany; ELIAS, Cosme. “Santa Lola”: trajetória social e origem da vocação religiosa da imagem sagrada do interior mineiro. In: Revista de Ciências Humanas, Viçosa, v. 15, n. 1, p. 273-292, jan./jun. 2015. p. 278.

9 Lei Municipal na íntegra disponível em: <https://sapl.riopomba.mg.leg.br/norma/275>

10 PEIXOTO, Paulo. Mulher considerada santa morre em MG. Folha de S. Paulo, São Paulo, 12 abr. 1999. Cotidiano. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff12049929.htm>> Acesso em: 27 mai. 2019.

algum pedido atendido.

Após seu falecimento, iniciou-se um importante levantamento de fatos, histórias e elementos da trajetória religiosa de Lola e foi oficializada a abertura de um processo de beatificação que se encontra em andamento sob o nº 2699. Em 30 de novembro de 2005 foi declarada pelo Vaticano **NULLA OSTA** – nenhum obstáculo – significa que o processo foi acolhido pela Congregação das Causas dos Santos do Vaticano e que Lola é uma SERVA DE DEUS (FERREIRA, 2007). Ainda em 2005 um grupo de fiéis, moradores de Rio Pomba, se mobilizou em busca de provas que ratifiquem sua santidade. Tal grupo se intitula como Associação dos Amigos da Causa de Lola (AACL).

Os traços de santidade de Lola presentes a partir da devoção que lhe é conferida, demonstram que o processo de santificação idealizado pelo povo é tão forte quanto o do Vaticano e que o título de santidade é socialmente atribuído,

[...] pois um santo ou uma santa só o será se alguém o/a reconhecer enquanto tal, isto é, se alguém lhe atribuir essa qualidade, ou seja, é um título que não é eficaz enquanto permanece no nível da auto definição. Portanto, é preciso que haja uma comunidade moral que reconheça os atributos e os sinais que marcam em uma pessoa a santidade – física ou biograficamente – e que cultue o santo enquanto tal. (MENEZES, 2011, p. 23)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema apresentado é parte dos estudos que estão sendo desenvolvidos na dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião na UFJF. A partir de uma análise sócio antropológica, buscou-se apontar fatos e elementos para uma melhor compreensão acerca da construção da santidade, que transformou Floripes Dornelas de Jesus em uma Santa popular, mesmo sem o reconhecimento oficial da Igreja.

Mesmo constando poucos estudos sobre a trajetória de Lola, é possível perceber que a cidade de Rio Pomba recebe devotos de várias localidades que permite fomentar uma série de questionamentos e reflexões a respeito de sua vida, fazendo de Floripes Dornelas de Jesus um referencial para ser entendido e estudado, mesmo que de forma preambular.

Sendo assim, partindo da lente da Ciência da Religião, entende-se que a pesquisa poderá contribuir para o enriquecimento do debate a respeito do tema Espiritualidade e Mística.

REFERÊNCIAS

BOFF, LEONARDO. *Experimental Deus: A transparência de todas as coisas*. Campinas: Verus, 2002.

BOMTEMPO, Cláudio. *O que o meu coração aprendeu*. Barbacena: Centro Gráfico e Editora Ltda, 2005.

FERREIRA, Roberto Nogueira. *O Sagrado Coração de Lola: a Santa de Rio Pomba*. Brasília: Ed. L.G.E., 2007.

MENEZES, Renata de Castro. *O além no cotidiano*. Repensando fronteiras entre antropologia e história a partir do culto aos santos. São Paulo: Oráculo 7.12, p. 20-42, 2011. Edição Especial.

PEIXOTO, Paulo. Mulher considerada santa morre em MG. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 12 abr. 1999. Cotidiano. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff12049929.htm>> Acesso em: 27 mai. 2019

RIO POMBA (MG). **Lei nº 1.160** de 01 de abril de 2003. Disponível em: <<https://sapl.riopomba.mg.leg.br/norma/275>> Acesso em 27/05/2019

SILVEIRA, Stefany; ELIAS, Cosme. **“Santa Lola”**: trajetória social e origem da vocação religiosa da imagem sagrada do interior mineiro. In: *Revista de Ciências Humanas, Viçosa*, v. 15, n. 1, p. 273-292, jan./jun. 2015.

Disponível em: <<http://www.cch.ufv.br/revista/pdfs/vol15/artigo5evol15-1.pdf>> Acesso em 04 jan. 2017.

TEIXEIRA, Faustino. **Buscadores do diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2012. Coleção Percursos & Moradas.

A Experiência de Deus e a Psique em Carl Gustav Jung

Maria José Caldeira do Amaral ^{1*}

Resumo: A importância da contribuição da pesquisa e da reflexão no campo da mística – experiência de Deus - tem sido debatida no sentido crítico, tanto no campo das ciências que consideram essa pesquisa como relevante, como no campo das ciências que, efetivamente, consideram o caráter epistêmico dessa mesma reflexão como algo frágil ao debate contemporâneo científico. O foco principal, aqui, está na possibilidade de produção e ampliação do conhecimento em torno das pesquisas desenvolvidas pelas Ciências Humanas e na atenção por elas dada em torno da experiência de Deus. A afinidade da Filosofia, Teologia, Psicologia, Literatura, Arte, Antropologia e Sociologia, dentre muitas áreas de conhecimento e suas perspectivas movidas por seus respectivos fundamentos conceituais, suas fontes e princípios, propõe um campo aberto, crítico, muitas vezes polarizado e amplo de pesquisa cujo objeto implica sempre na experiência de suas indagações próprias, suas rupturas, seus ruídos e sua própria instabilidade fundamental. Nesse enfrentamento epistêmico de si mesmas intercedem e são intercedidas pela perspectiva da experiência extática, instintual, aniquiladora, nostálgica, exilada, sublime, atormentada, transcendente e infinita da experiência mística e espiritual humana; nesse lugar de fronteira e afinidade, o elemento místico torna-se presença ontológica e compõe o sentido da contingência e finitude nos campos da linguagem e da escuta nos quais o diálogo com o que transcende a razão e seus fundamentos finitos se instala necessariamente. Sendo assim, essa comunicação aponta para o caráter *sui generis* da pesquisa em torno da experiência de Deus e a psique, considerando a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, com o objetivo de esclarecer seus conceitos principais, tais como: o Self ou Si mesmo, os arquétipos e o inconsciente coletivo e, principalmente as imagens e símbolos, conceitos relevantes dispostos na dinâmica teórica e prática da Psicologia Analítica como chave de leitura e compreensão que conduzem à afirmação da experiência de Deus como um dado psíquico.

Palavras-chave: Experiência de Deus; Carl Gustav Jung; Mística; Psicologia Analítica.

Introdução

A Psicologia talvez seja, dentre todas as ciências modernas, a que mais anseia conversar com a experiência de Deus. E o relato dessa experiência não fica isento nem a seus leitores e nem a uma suspeita psicológica importante. Quando lemos um texto místico, tentamos inferir a seu autor um perfil psíquico, uma pista personalizada, o conteúdo de seu modo de vida, de sentir, de pensar. O interessante é que: possuindo² ou não os dados biográficos desses autores, 1Pós-Doutoranda em Teologia na PUC/PR, Mestre e Doutora em Ciências da Religião pela PUC/SP e Psicóloga Clínica. Pesquisadora do Labo/FUNDASP/SP. Livros Publicados: *Imagens de Plenitude na Simbologia do Cântico dos Cânticos*, EDUC/FAPESP, São Paulo, 2009 e *Eros e ágape – Minne: Amar e Desejar Deus na luz Fluente da Deidade de Mechthild de Magdeburg*, São Paulo, Editora Reflexão, 2014. email: zezeamaral@uol.com.br
2 E, e é claro que a análise do texto místico com dados biográficos é sempre mais completa.

descobrimos pouco sobre o que o autor do texto místico, como relato da experiência própria de Deus, descreve; buscamos algo na história, mas para além da história; buscamos algo na linguagem, mas para além de seus códigos. E, para isso precisamos atravessar a história da história e a linguagem da linguagem. A meta é algo para além do conceito de paradoxo implícito na experiência humana presente como fundamento da dinâmica funcional de sua psique, de sua alma. Aqui, ao tocar em conceitos como 'alma' e 'psique', já encontramos um paradoxo. Não podemos personificar a experiência de Deus da alma como experiência de Deus na psique. A construção do conceito moderno da dinâmica psíquica dispõe de uma estrutura que sustenta essa dinâmica desde Freud e o desenvolvimento da Psicanálise: Denominamos um processo psíquico inconsciente, cuja existência somos obrigados a supor devido a um motivo tal, que inferimos a partir de seus efeitos mas, do qual nada sabemos. (FREUD, 1933, p.90). O conceito de inconsciente está posto na Ciência moderna. Certamente, o elemento mais universal da Psicologia Profunda - o inconsciente e a dinâmica consciente e inconsciente intrínseca à inquietação que a mesma provoca diante de experiências vividas - incitam a busca de uma raiz antropológica da experiência de Deus na construção freudiana da teoria do inconsciente.

Carl Gustav Jung e a Teoria dos Arquétipos:

E foi a partir dessa dinâmica em si mesma paradoxal que Carl Gustav Jung estabelece uma relação entre consciente e inconsciente e apresenta a representação dessa dinâmica constelada no universo simbólico construído por imagens na psique individual e coletiva, portanto, uma dinâmica de caráter universal. A hipótese do *Self* ou *Si mesmo*

como conceito empírico, designa o âmbito total de todos os fenômenos psíquicos do homem. Expressa a unidade e totalidade da personalidade global. Mas na medida em que esta, devido a sua participação inconsciente, só pode ser consciente em parte, o conceito de si-mesmo é, na verdade, potencialmente empírico em parte e, por isso, um *postulado*, na mesma proporção. [...], engloba o experimentável e o não experimentável, ou ainda o não experimentado. Essas qualidades ele tem em comum com muitos outros conceitos das ciências naturais que são mais *nomina* (nomes) do que ideias. Na medida em que a totalidade que se compõe tanto de conteúdos conscientes quanto de inconscientes for um postulado, seu conceito é *transcendente*, porque pressupõe, com base na experiência, a existência de fatores inconscientes e caracteriza, assim, uma entidade que só pode ser descrita em parte e que, de outra parte, continua irreconhecível e indimensionável. (JUNG: 1991, § 902)

Os conteúdos conscientes e inconscientes constelados na psique através dos símbolos dispõe a dinâmica arquetípica. A análise da experiência de Deus na alma humana é constitutiva sob o ponto de vista psicológico. A partir de um lugar indeterminado - um não lugar - conceitos,

ideias, imagens e fantasias surgiram em nós e determinaram nossa condição humana e a nossa percepção dessa mesma condição. A ideia de Deus está na imagem projetada na consciência. Imagens e símbolos³ surgem de conteúdos arquetípicos *a priori* emitidos por essa indeterminação. O termo Arquétipo (*archethypon*) é filosófico. Platão colocou num lugar celeste as ideias de todas as coisas – os modelos originários considerados mais reais do que as próprias coisas. Arquétipo é a ideia platônica enquanto modelo originário das formas das quais as coisas sensíveis são simples cópias. Plotino e Proclo compreenderam, como arquétipos, os materiais com os quais Deus tinha criado o mundo das ideias, às quais, enquanto modelos, o próprio Deus – formando o mundo sensível – tinha se referido. Com esta concepção teológica a teoria dos arquétipos foi acolhida pelos padres da igreja e adaptada a vida cristã: Santo Agostinho, por exemplo, definiu os arquétipos como os modos infinitos nos quais Deus pensa a natureza divina ou o *logos*, e afirmou que estes modos do pensamento constituem os modelos das coisas criadas e ao mesmo tempo a condição da sua inteligibilidade. Santo Ambrósio descreveu uma contraposição entre o homem como modelo e Deus como arquétipo. Kant distingue um intelecto arquetípico como o intelecto divino capaz de criar os objetos pensando-os, de um intelecto ectípico como o intelecto humano e finito, ao qual não compete a criatividade, mas somente a discursividade. A noção arquetípica, na Psicologia Analítica, está vinculada ao conceito de inconsciente coletivo⁴ que é a parte mais profunda do inconsciente, o estrato mais baixo da psique e é nele que os arquétipos se encontram. Jung define a imagem como imagem primordial quando ela possui um caráter arcaico, isto é, quando a imagem apresenta uma coerência explícita com motivos imagéticos conhecidos. As imagens primordiais são sempre coletivas, ou seja, são comuns a todos os povos e tempos, já que, muito provavelmente, os motivos simbólicos principais estão em todas as culturas e épocas, ainda que diversificadas. As imagens primordiais, consteladas no atual momento da consciência, possuem um caráter mais coletivo que individual. Jung chamou a imagem primordial de arquétipo – imagem original, apriorística. Psicologicamente é a representação do instinto, sendo que o instinto é todo fenômeno psíquico que ocorre sem a participação intencional da vontade, mas por simples coação dinâmica, podendo esta nascer diretamente de fonte orgânica, portanto extrapsíquica, ou ser condicionada essencialmente por energias simplesmente liberadas pela intenção voluntária, e, neste caso, com a restrição de que o resultado obtido ultrapasse o efeito inten-

3 Por símbolo não entendo uma alegoria ou um mero sinal, mas uma imagem que descreve da melhor maneira possível a natureza do espírito obscuramente pressentida. Um símbolo não define nem explica. Ele aponta para fora de si, para um significado obscuramente pressentido, que escapa ainda à nossa compreensão e não poderia ser expresso adequadamente nas palavras de nossa linguagem atual. Um espírito que não pode ser traduzido em um conceito definido é um complexo psíquico situado nos limites da consciência do nosso eu. Ele não produz nem faz nada além daquilo que colocamos dentro dele. Mas um espírito que requer um símbolo para sua expressão é um complexo psíquico que encerra os germes fecundos de possibilidades incalculáveis. O exemplo mais ilustrativo e mais imediato é a eficácia do símbolo cristão, testemunhada pela história e cuja extensão é fácil de avaliar. Alguém que contemplar com isenção de ânimo o efeito produzido pelo espírito do Cristianismo primitivo sobre a mente dos homens medianos do século II, não pode furtar-se do espanto que isto lhe causa. (JUNG: 1998, § 644)

4 Podemos distinguir um inconsciente *pessoal* que engloba todas as aquisições da existência pessoal: o esquecido, o reprimido, o subliminarmente percebido, pensado, sentido. Ao lado desses conteúdos inconscientes pessoais, há outros conteúdos que não provêm das aquisições pessoais, mas da possibilidade hereditária do funcionamento psíquico em geral, ou seja, da estrutura cerebral herdada. São as conexões mitológicas, os motivos e imagens que podem nascer de novo, a qualquer tempo e lugar, sem tradição ou migração históricas. Denomino esses conteúdos de *inconsciente coletivo*. (JUNG:1991, § 851)

cionado pela vontade. Sob o conceito instinto, estão, a meu ver, todos os processos psíquicos cuja energia a consciência não controla. Enquanto conjunto de instintos, o inconsciente é descrito como um impulso dirigido a comportamentos especificamente humanos. Enquanto conjunto de arquétipos é, ao invés disso, um sistema vivo de possíveis manifestações igualmente especificamente humanas, que tem por finalidade a percepção, a cognição e a experiência em si e do mundo, isto é, o arquétipo é um modelo (uma forma) das coisas sensíveis que existe na mente do homem, ao invés de na mente de Deus, e enquanto modelo originário é qualificado como a força psicológica natural, por excelência ou a fonte dela. (CF.JUNG: 1991, § 859) Poderíamos dizer que Jung parte dos símbolos para as imagens, das imagens para a imaginação que as construiu e por fim aos arquétipos como a última tentativa de chegar ao *a priori*. E é justamente aí que sua concepção de arquétipo é entendida como sendo modelo ou conteúdo. O que preenche o *modus* é a experiência contida na humanidade configurada com os elementos primordiais e originais que são oposição, pois estes elementos são responsáveis pela tensão instaurada por eles mesmos no inconsciente coletivo. Neste sentido o arquétipo é uma possibilidade a ser constituída para a representação simbólica. Ele não é a representação. Esta concepção aproxima-se com a Kantiana de forma *a priori*, porém, mas ainda assim, é distinta, pois o arquétipo não é responsável por conceitos e sim por imagens universais. (Cf. AMARAL: 2005, pp. 55-78).

Ontologia e Psicologia

Para Jung, a preocupação epistêmica em seus postulados a respeito da experiência de Deus, como imagem arquetípica da psique permeia toda a sua obra, porque em toda sua pesquisa, ele segue a ampliação da experiência da alma humana vinculada a essa condição de duvidar da crítica racionalista e iluminista no que tange aos fundamentos da autonomia e liberdade do indivíduo. As virtudes humanas como a humildade, a compaixão, a misericórdia, o amor não são mais da competência do ego, da consciência. O inconsciente vem denunciar o desequilíbrio, a paixão, a morte. O pecado, a culpa, a alienação e a insensatez humana estão lado a lado às virtudes humanas e, à luz da mesma autonomia e liberdade, vivificada pelos meios a partir dos quais o homem se vê responsável por si mesmo e capaz de resolver suas questões existenciais; o ser humano encontra-se diante do contrapeso moral que se encontra em si mesmo e além de si mesmo. A Psicologia Analítica se coloca, também, como uma crítica natural e autônoma ao conflito moral que se instala na queda das representações religiosas e de seu (s) objeto, assim como na pretensão de que o fim do conhecimento na ciência como representação racional nos imperativos físicos, sociais e comportamentais possa se instalar.

A única questão que se põe aqui é se existe ou não um conteúdo consciente. Se existe, então é válido em si mesmo. Só podemos invocar a Ciência, se o conteúdo pretender ser a única asserção válida a respeito de algo que encontramos no

mundo exterior; e só podemos apelar para a crítica epistemológica, quando uma coisa que não se pode conhecer é apresentada ou postulada como cognoscível. Tomemos um exemplo conhecido a todos: a Ciência nunca descobriu um Deus, e a crítica epistemológica prova que é impossível o conhecimento de Deus; mas eis que surge a alma com afirmação da experiência de Deus. Deus é um dado psíquico da experiência imediata. Se assim não fosse, nunca se poderia falar de Deus. O fato é válido em si mesmo – e inacessível a toda forma de crítica não psicológica. Pode ser, inclusive, a mais imediata e, por conseguinte, a mais real de todas as experiências que não pode ser ridicularizada nem invalidada por argumentos. Só as pessoas com um sentido do tato fracamente desenvolvido ou obstinadamente superticiosas é que se fecham totalmente a esta verdade. Enquanto a experiência de Deus não exigir uma validade universal ou não afirmar a existência absoluta de Deus, será impossível qualquer crítica, pois não se pode criticar um fato irracional [...]. Contudo a experiência de Deus goza de validade mais ou menos universal, de modo que quase todos sabem aproximadamente o que significa a expressão “experiência de Deus.” (JUNG, 1998, § 625)

Sem dúvida, os conceitos principais da Psicologia Analítica no campo da estrutura psíquica favorece a presença da experiência de Deus, não a partir, da existência ou não de Deus, mas a partir do acesso que temos aos elementos autônomos naturais e primordiais na consciência humana, como um fato psicológico. Com essa desconstrução da lógica de que *a existência da ideia de um absoluto em nossa consciência prova a existência real desse Absoluto*, como havia formulado Santo Anselmo, Jung faz uma de suas considerações iniciais no seu livro *Tipos Psicológicos*:

O argumento ontológico não é argumento e nem prova, mas a simples demonstração psicológica de que existe uma classe de pessoas para a qual uma ideia determinada tem eficácia e realidade – uma realidade que, inclusive rivaliza com o mundo da percepção [...]. O argumento ontológico em si nada tem a ver com a lógica; na forma como Anselmo (*a existência da ideia de um absoluto em nossa consciência prova a existência real desse Absoluto*) o legou à história, ele (o argumento ontológico) é um fato psicológico. (JUNG: 1991, § 54 -56)

De fato, a estrutura da psique abarca um dinamismo espontâneo, em parte autônomo, instintivo, uma condição indeterminada, irracional que, em contra partida enfrenta uma oposição legada ao homem racional, consciente. E, para Jung, estamos longe de resolver esse impasse entre uma forma de absorção idealista e outra sensualista da realidade psíquica:

A psicologia deve restringir-se à existência desses dois (ou mais) tipos e evitar, a todo custo, considerar um como falsa interpretação do outro; jamais deve tentar considerar um como falsa interpretação do outro; jamais deve tentar seriamente reduzir um tipo a outro, como se toda diferença do “outro” fosse apenas função do um. [...] Abstraindo dos argumentos já aduzidos em favor dessa hipótese, um fato marcante deve abrir nossos olhos: apesar de Kant ter aparentemente demolido a prova ontológica, bom número de filósofos pós-kantianos voltou a

retomá-la. E estamos hoje ainda tão longe ou mais longe ainda de entender os pares de opostos – idealismo/realismo, espiritualismo/materialismo e todas as questões acessórias daí oriundas – do que o homem da idade média, quando havia, ao menos, uma filosofia de vida comum. (JUNG: 1991, § 55)

Considerações Finais

Finalmente, cercados pela estrutura psíquica do *Self* ou *Si mesmo* da Psicologia Analítica e pela discussão epistêmica de Carl Gustav Jung, sabemos que, como afirmou Nicolas Berdiaev, a realidade psíquica não alcança a liberdade na mesma medida que o mundo espiritual alcança a realidade psíquica (BERDIAEV: 1984, p.128). A experiência de Deus - a experiência mística - aponta quase sempre para o aniquilamento da alma e, conseqüentemente, a consciência da presença de Deus, porém não, sem antes atravessar atitudes e vivências espontâneas, instintivas ligadas a conteúdos arquetípicos com as quais Jung foi capaz de elaborar com certo sentido o atravessamento psíquico dessa experiência e consciência. Podemos dizer que a experiência de Deus é primordial, essencial e, na verdade, ela não está, a princípio, ligada a nenhuma teoria que possamos fazer sobre ela, mas determina uma forma de apreensão humana - uma forma de conhecimento na qual sem a vivência dos opostos⁵ não há experiência da totalidade e, portanto, também não há acesso interior às formas sagradas.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Maria José Caldeira do. **A Natureza Religiosa da Religião e A Natureza Psicológica da Psique – A Psicologia Profunda aponta para essa afinidade.** Revista Último Andar – caderno de pesquisa em Ciências da Religião/PUC-SP, São Paulo, n. 12, pp. 55-78, Junho, 2005.

BERDIAEV, Nicolas. **Esprit et Liberté.** Colection Théophanie. Paris: Desclée de Brouwer, 1984.

FREUD, Sigmund. **Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise.** Edição Standart Brasileira, vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1933.

JUNG, Carl Gustav. **Tipos Psicológicos.** Petrópolis: Vozes, 1991.

JUNG, Carl, Gustav. **Psicologia e Alquimia.** Petrópolis: Vozes, 1994.

JUNG, Carl, Gustav. **A natureza da Psique.** Petrópolis: Vozes, 1998.

⁵ Surpreendentemente, o paradoxo pertence ao bem espiritual mais elevado. O significado unívoco é um sinal de fraqueza. Por isso a religião empobrece interiormente quando perde ou reduz seus paradoxos; no entanto, a multiplicação destes últimos a enriquece, pois só o paradoxal é capaz de abranger aproximadamente a plenitude da vida. A univocidade e a não contradição são unilaterais e, portanto, não se prestam para exprimir o inalcançável. (JUNG, 1991, § 18)

Luz e profecia: Maria e Jesus no Masnavi de Rumi

Mario Werneck Filho¹

André Freitas da Silva²

RESUMO: Poeta e místico da tradição Sufi Jalaluddin Rumi, que nasceu em Vakhsh, uma aldeia situada nas cercanias Balkh (atual Afeganistão), em 30 de Setembro de 1207. Rumi também ficou conhecido como Mawlanâ (nosso mestre) e foi o fundador da Ordem dos Dervixes Girantes (existente ainda hoje na Turquia). O presente trabalho, pretende mostrar como Maria (Maryam) e Jesus ('Isâ), eram vistos por Rumi em sua obra magna, o Masnavi. Sabe-se que Maria e Jesus são personagens que emocionam os Muçulmanos de maneira muito peculiar. O que se quer aqui é mostrar como a visão mística dos eventos consegue ultrapassar o juízo valorativo da ortodoxia, ainda que fundada nas bases firmes da tradição. Assim, este texto se propõe a ser um diálogo no sentido de plenitude, procurando mostrar como a mística pode se apresentar como linguagem alternativa, emprestando sutil beleza aos debates inter-religiosos, posto que espalha pelos ares os acordes que ressoam as semelhanças na diferença.

Palavras-chave: Rumi, Sufismo, Maria, Jesus, Islã, mística.

O *Masnavi* composto de 25.000 versos pode ser dito: um clássico universal da poesia e da mística. A obra também ficou conhecida como o "Corão em Persa"³, e a admiração por ela chegou a tal ponto que alguns místicos da província de Sind no Paquistão se nutriam espiritualmente de três livros: o Corão, o *Masnavi*, e o *Dīwān* de Hafiz (C.f. SCHIMMEL, 1996, p.403).

Este escrito, pretende mostrar como Maria (*Maryam*) e Jesus (*'Isa*), eram vistos por Rumi em sua obra magna, o Masnavi. Sabe-se que Maria e Jesus são personagens que emocionam os Muçulmanos de maneira muito peculiar, se vistos pelo viés Cristão. Sabe-se, por exemplo, que entre os muçulmanos existe o reconhecimento do nascimento virginal de Jesus, o anúncio é feito pelo enviado Gabriel (*Jibrīl*): "Disse ele: Eu sou o mensageiro de teu Senhor. Vim fazer-te dom de um filho santificado"(XIX, 19)

O Islã também tem em Jesus um profeta da linhagem abraâmica, reconhecem seus milagres: "Deus disse a Jesus: 'Ó Jesus, filho de Maria, lembra-te de minha graça sobre ti e sobre

1Doutor em Ciência da Religião, professor no ISTA.

2André Freitas da Silva, bacharel em Filosofia (IFIBE-RS); bacharel em Teologia (ISTA).

3 NICHOLSON, Reynold A. *Poetas y Místicos del Islam*. p.88. Também Schimmel se refere a esta alusão dada ao *Maṣnavī* pelo místico Jāmī (1414-1492): "Jami chamou o poema místico didático *Maṣnavī*, de 'Corão em Pahlavi', quer dizer, em língua persa". SCHIMMEL, Annemarie. *Le Soufisme ou Les Dimensions Mystiques de L'Islam*. Paris : Du Cerf, 1996, p.388. Também Iqbal que considerava *Masnavī* a "magnum opus de Rumi" relembra com profunda admiração a estupefação de Jāmī: "que dizia do poeta, 'embora não tivesse sido um Profeta, ele fez um Livro". IQBAL, Afzal. *The Life and Work of Jalaluddin Rumi*, p.175. No presente artigo as citações do Masnavi virão da seguinte forma: (M, significando Masnavi, o algarismo romano indicando o livro e a numeração mostrando o verso)

tua mãe quando te fortaleci com o Espírito Santo (...)e quando com Minha permissão, curava os cegos e os leprosos e ressuscitava os mortos’.” (V,110)

Muçulmanos veem em Jesus a força do perdão, a prática do amor aos inimigos e sua imensa bondade, que é coroada com o título de Selo de santidade. (Cf. VITRAY-MEYEROVITCH; SKALI. 1985, p.37).

Porém, existem inúmeras divergências da visão islâmica de Jesus e Maria. Por exemplo, tudo o que é preciso saber sobre ambos se encontra no Corão. Jesus, como profeta, anuncia a vinda de Mohammed. A mesma linhagem profética, que o faz ser um dos preferidos de Deus, livra-o da crucificação. Jesus é alçado aos céus e retornará no fim dos tempos para ratificar o “(...) sentido da Revelação que terá se perdido nesse momento” (VITRAY-MEYEROVITCH; SKALI. 1985, p.51).

Não obstante as divergências que se possam encontrar, o texto que aqui se apresenta visa fazer uma leitura de Jesus e Maria a partir de uma linguagem mística de tradição Sufi. Nesse sentido, o que se quer aqui é mostrar como a visão mística dos eventos consegue ultrapassar o juízo valorativo da ortodoxia, ainda que fundada nas bases firmes da tradição. Assim, este texto se propõe a ser um diálogo no sentido de plenitude.

Aqui, portanto, se quer falar da beleza que a visão místico-poética pode emprestar aos debates inter-religiosos quando espalha pelos ares os acordes que ressoam as semelhanças na diferença, ou como disse certa vez Claude Geffré acordes que fazem ver uma “unidade polifônica das religiões”(GEFFRÉ, 1998, p.67). Porém, para que se tenha esta unidade, é mister mergulhar profundamente na própria tradição, a fim de bem ancorar a própria fé. É precisamente por este motivo que um místico como Rumi é universal, para ele tudo no universo possui um signo de Deus; o mesmo Deus que possui noventa e nove nomes no Corão:

O Corão e o Masnavi

Não é lugar, neste breve texto de tratar a complexa temática do Corão. Porém, Rûmî, sempre atento ao verbo corânico, tem bem internalizado o seu estilo (LEWIS, 2001, p.395) e o seu Masnavi é prova do influxo das palavras do Corão, possuindo aproximadamente 831 referências diretas ao livro sagrado islâmico (Cf. VITRAY-MEYEROVITCH, SKALI. 1985, p.55). Portanto, o Corão além do viés normativo e de ordem prática, traz também rasgos de espiritualidade nos quais os místicos, Rumi em particular, basearão seus esforços ascéticos. É interessante notar como o Corão atua de maneira dinâmica produzindo naquele que ouve a sua recitação, uma interação projetiva que conduz ao constante progresso espiritual, ou como diz Louis Massignon, o Corão pode conduzir o leitor a “(...) despregar-se da terra” (1992, p.25). Como outros místicos do Islã,

Rumi aprofundou-se na leitura do Corão de maneira que paulatinamente os seus sinais internos latentes fossem sendo decodificados, possibilitando o desvelo e o recolhimento da magnífica presença de Deus. Rumi vai dizer que:

(...) o Corão é como uma jovem recém casada: tenta retirar seu véu e ela não te mostra seu rosto. No momento em que a noiva que é o sentido do Corão retira seu véu, o reino da fé deixa de Ter problemas. Se o exame do Corão não te dá satisfação alguma e nada te revela é porque ele não permite tu que retires o véu; ele foi ardiloso contigo ao mostrar-se como feio; ele te diz: 'Eu não sou essa beleza'. O Corão é capaz de mostrar-se sob a aparência que quiser. (1993, p.302)

Como dito acima o pouco espaço do presente não permite um estudo aprofundado da temática corânica, mas necessário se faz dizer que “o Corão é a grande teofania do Islã, apresentando-se como um discernimento entre a verdade e o erro” (SHUON,1989, p.51). Portanto, para o muçulmano o Corão é o código de vida, posto que é o Verbo que se fez livro.

Para os sufis, Rûmî em particular, decodificar os signos do Corão significa estar em presença do Absoluto – posto que há como que um sentido de conaturalidade “entre o significado que as palavras revelam e ocultam e o sujeito que o busca e descobre” (CHEVALIER, 1998,20). O Corão é a palavra de Deus em árabe, e isso significa ser palavra viva, Verbo que não cessa de atuar no mundo e a cada salmodia a presença ativa de Deus se renova e, da fonte criadora emerge um novo sentido. Por ser esta grande teofania, o Corão se apresenta como modelo de linguagem que é perfeito em si.

Toca-se aqui também noutro ponto fundamental, (mas que igualmente ao anterior não cabe no presente texto): a linguagem. Entre os sufis, e Rumi de maneira especial, a forma de expressão utilizada é a poesia. A pequena amostra de uma passagem do Masnavi, que segue abaixo, apresenta uma referência direta ao Corão⁴, mas colocada sob a forma poética.

A água e a argila/Nutridas pelo sopro de Jesus/Tornaram-se pássaro de asas estendidas pelos ventos/Teus louvores a Deus são como exalações para a argila de teu corpo/Elas se tornam pássaro de asas estendidas /Pelas exalações sinceras de teu coração. (M. Livro I: versos, 865-866)

Há muitas vozes do Masnavi e elas são tantas e diversas quanto se queira descobrir⁵³.

4 “E ele será um Mensageiro aos filhos de Israel: Trago-vos um sinal da parte do Senhor. Com barro formarei uma figura de um pássaro e nela soprarei, e pela graça de Deus, ela será um pássaro. (...)” (CORÃO III; 49).

5 ³ Khalifa Abdul Hakin, afirma que, “da mesma maneira que as jóias do conhecimento humano da antiguidade foram assimiladas em todo seu vigor pelo Islã, o Masnavi de Rumi também reflete um ideal de unidade cultural da humanidade. Contudo, além dessa síntese das correntes de conhecimento feita por um homem do século XIII, o que é admirável é a moderna interpretação do Islã que se encontra no Masnavi. Admirável também é que a tendência moderna para o voluntarismo e o pluralismo espiritual

Pode-se observar em vários momentos a ligação entre as Suras do Corão e os dísticos do *Masnavi*. Apreensão muito clara, que parece remeter a uma obra exegética, e também assim ela pode ser vista, porém uma exegese para além do cânone formal; uma exegese para além da letra, porquanto mergulho abissal no transfundo da letra. “A cada momento,/Milhares de signos e de símbolos /Se tornam manifestos, aqui em baixo, por ordem do Altíssimo.”(M. Livro V, verso 2785)

Informa Arberry (1988, p.124), que o tipo de composição *masnavi* atingiu seu apogeu com o mestre sufi Rumi. Contudo, este modelo pode ser encontrado na tradição poética iraniana pré-Islâmica como gênero que proporcionava longas canções idílicas para entretenimento das cortes “princepescas” (BANANI, 1987, p.29). Por seu didatismo peculiar o estilo *masnavi* tende ao uso de linguagem simplificada sem contudo ser simples para aquele que lê. Já no prefácio ao Livro I do *Masnavi*, Rumi irá dizer:

“Esforcei-me para redigir este poema em parselhas rimadas, as quais compreendem estranhas palavras, excelentes discursos e preciosas indicações, a via religiosa dos ascetas e o jardim espiritual dos piedosos. Tudo isso através de expressões breves, mas de significados múltiplos” (RUMI, 1990, p.50).

Significados estes que trazem consigo um dos cernes da mística de *Mawlânâ*, e do sufismo em geral, isto é, um movimento de cunho anti-intelectualista, no sentido de que à razão não iluminada não lhe são outorgados os conhecimentos (C.f. SACCONI, 2005, p.66).

A problemática do estilo *masnavi* é também a sua mais radical virtude, qual seja: a de desvendar os mistérios do inefável, contidos em versos alusivos, que buscam a transcendência, transcendendo as palavras (C.f. BANANI, 1985, p.35), e nesse ultrapassar da semântica concreta talvez se possa pensar na clareza diáfana da palavra que reflete ao ser tocada pela Luz. Tem-se; então, a transcendência da palavra enquanto exprime o *lócus* particular de um mundo vivido em sua particularidade comunal própria, para encontrar-se então a viva chama do princípio das palavras, e a partir daí o sentido da diáspora das línguas se ilumina convocando a que se abra os olhos do coração para contemplar o que se oculta na realidade material das luzes da Luz!⁶

Maria (*Maryam*) e Jesus (*'Isa*) no *Masnavi* de Rumi

que nasceu na Europa pós-kantiana em conexão com nomes como Nietzsche, Schopenhauer, Bergson, Loyd Morgan, Willian James e James Ward, formam feições do pensamento de Rumi. Seu apelo à psicologia e à experiência pessoal para resolver os problemas religiosos da divindade, ressurreição, liberdade de escolha e ego humano; sua defesa do ativismo e do voluntarismo, seu esforço para sustentar a individualidade e a identidade separada do eu infinito, ainda que em profunda relação com o Eu Último (que juntos formam o reino da liberdade autodeterminada do indivíduo); sua ênfase na intuição e no amor, como oposição à barreira do intelectualismo; sua teoria da evolução emergente e desenvolvimento criativo são linhas que convergem para demonstrar a *weltanscaung* de Rumi e como pérolas formam um delicado rosário”(HAKIN, 1965: IV)

⁶Sobre este conceito de Deus-Luz informa Baussani: “que junto com o de Deus-Realidade absoluta, é um elemento importantíssimo que depois foi enriquecido pelas contribuições da ‘metafísica da luz’ de fontes neoplatônicas, gnósticas e iranianas para uma mistificação do conceito de Deus. Assim, os aspectos mais antropomórficos do Paraíso corânico, são saboreados na leitura do místico como indicações de estados espirituais altíssimos”. BAUSSANI, Alessandro. *El Islam em su Cultura*. Mexico D.F. Fondo de Cultura Económica, p.88.

Maria e Jesus no *Masnavi*; Maria e Jesus colocados sob a forma poética *masnavi*, vistos sob um ângulo poético-místico, e fundamentalmente, Islâmico. Portanto, é preciso ter sempre em mente que se está, aqui, diante do Masnavi místico, composto como forma de oração onde se imbricam histórias de natureza pedagógica que instruem a alma em sua busca pelo Absoluto⁷⁵.

E então, principia-se pela Luz quando Rumi irá falar da concepção virginal de Jesus.

Aparição do Espírito Santo (Gabriel) a Maria, sob a forma de um homem, quando ela estava despida e tomando banho e como ela buscou refúgio em Deus./Antes que tu te desvanças em tuas certezas, diga, como Maria, às coisas criadas: “Eu me refugio em Deus Misericordioso”./Maria em seus aposentos viu uma forma que lhe aumentava a vida, um ser que lhe acrescia vida, um ser que lhe arrebatava o coração./Este espírito confiável surgiu diante dela, como a lua e o sol./A beleza desvelada ergueu-se da terra em tal esplendor, como o sol nasce do leste. /Um tremor se apossou dos membros de Maria, pois estava nua e temia o mal./A beleza florescia da terra como uma rosa diante dela, como uma imagem que eleva sua face para além dos segredos do coração./Maria, fora de si mesma e gritou: “Eu me refugio na proteção divina!”/Pois este ser de coração puro tinha o hábito de se refugiar no invisível(...)/O espírito então diz a Maria: Eu sou o enviado de Deus para ti; não te inquiete, nem te distancies de mim, pois venho por ordem divina./Não vires tua face aos favores exaltados da majestade divina/Não te ocultes de tais confidentes/Minha morada se encontra no Invisível; só minha forma exterior está diante de ti./Ó Maria! Olha bem, pois uma forma difícil de perceber. /Sou lua nova, e Imagem em teu coração./Quando uma imagem vem ao teu coração e aí faz morada/Ela habita contigo, de modo que não tens como fugir(...)/(M. Livro III, versos 3700-3770)

Maria é então, vista como o receptáculo puro, ou melhor, a mais pura de todas as mulheres; e desde o seu nascimento. Assim é dito no Corão: “Ó! Maria, Deus te escolheu e te purificou acima das mulheres do mundo” (III,42). Segundo Schimmel (1983, p.182-183), a veneração da Virgem grávida do Espírito Santo pertence às crenças mais caras ao Islã. Na leitura de Rûmî esta passagem reveste-se de um significado oculto. Maria representa a alma que aceita, diz o seu sim, em silêncio ao influxo emanado do Divino. Por isso, diante de qualquer temor ante a figura do anjo que lhe aparece, ela como a alma, se refugia em Deus para ser morada da Luz. Por isso também, *há uma relação direta com a sura (XXIV/35) do Corão que fala da “Luz sobre luz”, isto é, a Luz de Deus incide sobre a alma que se deixa iluminar, e receptiva se entrega à Luz. Assim como Maria ao se entregar inteiramente a Deus ficou grávida, a alma do místico que se entrega o torna “espiritualmente grávido” de Deus. Dessa gravidez Jesus nasce na alma. É o aparecimento*

⁷⁵Sobre o *masnavi* místico, afirma-se que é “uma profunda e ampla oração didática do gênio Persa e sua congênita tendência de ensinar, criando, como se diz, uma forma mais adaptada e aceita. O assunto privilegiado do *masnavi* é, pode-se dizer, uma ‘épica da alma’ que se lança em busca de Deus. Essa narrativa descreve tipicamente o itinerário da alma do místico através das etapas (meticulosamente catalogadas e descritas no exuberante tratado Sufi) da própria auto-libertação até o final de sua união com Deus. Em suma, aqui o poeta se propõe a ensinar ou iniciar não uma sabedoria qualquer, mas uma ‘sabedoria mística’, ou seja, estritamente ligada ao Verbo Corânico”. SACCONI, Carlo. *Il Maestro sufi e la Bella Cristiana*, p. 62.

do Homem Perfeito, aquele que superou. O Homem Perfeito é então, um homem marcado pelo sinal candente do divino. Um homem tocado no profundo de seu ser, transmutado pelas centelhas do Amor. Rumi utiliza a metáfora da gestação da criança espiritual para dar a dimensão desta transformação interna no ser humano.

Maria aparece em Rumi como possuidora de virtudes que devem ser observadas por todo aquele que deseja ser um peregrino das veredas da mística em direção ao Absoluto. Ela é portadora da paciência, tantas vezes apregoada por Rumi como sendo a chave da sabedoria. Maria também é aquele que possui uma fé profunda, que inspira os crentes em suas ações piedosas e cotidianas. Para demonstrar essas virtudes a verve poética de Rumi alude a passagens corânicas nas quais a paciência e confiança da virgem foram “recompensadas pela graça divina” (Cf. SCHIMMEL. 1983, p.182-183)

No caso de Jesus, grande parte dos versos de Rumi que falam sobre ele, o mostram como um símbolo da alma do homem que deve nascer. É desse nascimento que emerge a noção de Homem Perfeito – tão cara à mística sufi – em Rumi. A ideia de morte e renascimento propagada na doutrina do Homem Perfeito, implica na existência de um eu a ser superado, a fim de que aquele que morreu renasça de outra forma. Por isso, na mística e na poesia de Rûmî a figura de Jesus aparece como um símbolo daquilo que de melhor habita na alma humana e, quando aflora, suplanta o eu parcial e emerge salvador.

“O corpo é como Maria e cada um possui um Jesus dentro de si. Se sentirmos essa dor, nosso Jesus nascerá, mas se não sentirmos dor alguma, Jesus volta à sua origem através do caminho secreto pelo qual viera, privando-nos de seus favores”(RUMI, 1993, p.45). O Jesus da alma, deve brotar no ser humano que reconheceu e transcendeu a ilusão da dualidade. Este é o sentido mais profundo do segundo nascimento que se opera no Homem Perfeito. Ao receber o influxo luminoso do Amado, sua alma fecunda e gera um novo ser que é em plenitude. Por isso, Rumi se utiliza da visão da Virgem Maria, como metáfora às almas que, como ela, receberam esta Luz; por isso, a necessidade de se fazer germinar a semente de Jesus que cada um carrega em potência.

A mesa do homem espiritual é como a casa de Jesus:/Ó aflito cuidado, cuidado!Não abandones esta porta./De todos os lados as pessoas vêm se ajuntando – Cegos, alejados, paralíticos e estropiados – À porta da casa de Jesus pela manhã./Para que ele com seu sopro possa curar-lhes os males.(M. Livro III, versos 298 – 300)

Em perfeita concordância com os ensinamentos corânicos, Rumi vai mostrar Jesus como um profeta que realiza milagres e curas. Porém, como místico e grande conhecedor da essência humana, acrescentará uma leitura que o transforma em um médico de almas, aquele capaz de curará-las do maior de seus males: o de não reconhecer-se em plenitude. Por isso, Jesus, sob

a ótica de Rumi, torna à visão aos cegos, mesmo os de nascença e em sua casa vão bater os enfermos que recebem a cura pela mãos do Amor. E é a esse mesmo amor encarnado em Jesus, que Rumi vai fazer apelo como sendo a fonte do qual se divisa a visão polissêmica do mundo. Através dele, tudo passa a ter sentido; através dele, descobre-se que a verdade existe sob as mais diversas formas. O amor que é objeto celestial, por natureza, deve ornar-se de formas terrestres para facilitar a apreensão de seu sentido.

Considerações finais

A reflexão proposta pelo presente trabalho não esgota assunto tão profuso e enriquecedor. O que se pretendeu com essas linhas foi dar conhecimento de uma pesquisa que vem sendo realizada já a algum tempo e que visa tanto o campo da mística e das religiões comparadas, como o do diálogo inter-religioso. O tema de Maria e Jesus, na obra de Rumi, suscita múltiplas interpretações, mas todas elas se ligam àquilo que é central em seu pensamento; a exaltação do amor. E é nesse sentido que ele interpreta o Corão, e o transporta para o ambiente poético do Masnavi.

As poesias e narrativas místicas de Rumi oferecem a possibilidade de transposição de fronteiras com o fito não de unificar, já que isso somente é possível nos domínios do Absoluto, enquanto que nesse mundo a pluralidade é uma Graça. Porém, permite que se olhe o diverso de maneira acolhedora, a fim de que a dissemelhança tenha um sentido de harmonia, equilíbrio e afinidade.

Referências

ALCORÃO SAGRADO. São Paulo : Editora Marsam Jornalística, 1994.

ARBERRY, A. J. *Le Soufisme*. Paris : Editions le Mail, 1988.

BANANI, A. HOUANNISIAN, R. and SABAGH, G. *Poetry and mysticism in Islam*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987.

BAUSSANI, Alessandro. *El Islam em su Cultura*. Mexico D.F. Fondo de Cultura Econômica, 1998.

CHEVALIER, Jean. *El Sufismo*. Mexico D.F. Fondo de Cultura Econômica, 1998.

CHITTICK. Willian. *The Sufi Path of Love*. New York. SUNY Press, 1983

GEFFRÉ, Claude. Pour un christianisme mondial, *Recherches de Science Religieuse*, v. 86, n. 1, 1998, p. 53-75.

IQBAL, Afzal. *The Life and Work of Jalaluddin Rumi*. Karachi: Oxford Univerty Press, 1999.

HAKIN, Khalifa Abdul. *The metaphysics of Rumi*. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1965

LEWIS, Franklin. *Rumi: Past and Present, East and West*. Oxford: Oneworld, 2001.

MASSIGNON, Louis. *Essay sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*. Paris: Du Cerf, 1999.

NICHOLSON, Reynold A. *Poetas y Místicos del Islam*. Madrid: Arcano Books, 1999.

_____. *A Rumi Anthology*. Oxford: Oneworld, 2000.

RUMI, Jalaluddîn. *The Mathnawí of Jalalu'ddin Rúmí*. Edited and Translated by Reynold Nicholson. London: Trustees of the "E. J. Gibb Memorial", 1982.

RUMI, Jalaluddin. *Mathnawî: La Quête de L'Absolut*. Traduit du Persan par Eva de Vitray-Meyero- vitch & Djamchid Mortazavi. Paris: Editions du Rcher, 1990.

RUMI, Jalaluddin. *Fihi ma Fihi*. São Paulo: Edições Dervish, 1993.

SACCONE, Carlo. *Il Maestro sufi e la Bella Cristiana*. Roma: Carocci, 2005.

SCHIMMEL, Annemarie. *Le Soufisme ou Les Dimensions Mystiques de L'Islam*. Paris : Du Cerf, 1996.

SHUON, Fritjof. *Compreender o Islão*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

VITRAY-MEYEROVITCH, Eva de. *Mystique et Poésie en Islam*. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.

VITRAY-MEYEROVITCH; SKALI. *Jesus dans la Tradicion Soufie*. Marseille: Editions de l'Ouvert, 1985

Simone Weil: a mística do trabalho entre a obrigação e o direito

SERRATO, Andreia Cristina¹
SOUZA CANDIOTTO, Jaci de Fátima²

RESUMO: Simone Weil, intelectual francesa do início do séc. XX, reflete sobre a condição da exploração operária de sua época. Afirma que “nenhuma poesia sobre o povo é autêntica se a fadiga não estiver presente nela, assim como a fome e a sede nascidas da fadiga”. O objetivo da presente pesquisa é analisar no seu pensamento a ‘mística do trabalho’ e identificar que elementos podem ajudar a mitigar as causas da escravidão moderna e fortalecer as conquistas em torno do direito humano ao trabalho. A apresentação está focada nas obras da autora – *Enraizamento* (1949) e *Condição operária* (1951). Como resultado parcial da pesquisa destaca-se a percepção que as condições de escravidão moderna têm suas raízes no poder, na conquista, na destruição das tradições de um povo, no trabalho proletário, mas também na redução da cultura a um saber puramente abstrato, ou seja, nas formas de desenraizamento.

Palavras-chave: Mística. Trabalho, Direitos, Simone Weil.

Introdução

Simone Adolphine Weil, nasceu no dia 3 de fevereiro de 1909, em Paris, no seio de uma família agnóstica que se preocupava muito com a educação de seus filhos. Seu pai era um médico francês de origem judia, e sua mãe de origem russa. Simone tinha um irmão, o matemático André Weil, que julgava muito mais inteligente que ela, no entanto, foi ele que a impulsionou na busca pela verdade. Ela tinha uma saúde frágil em contraposição a sua força avassaladora de amar e de compadecer-se pelo outro que sofria. Foi professora, escritora, filósofa, militante e mística. Simone Weil fez suas primeiras experiências de solidariedade bastante jovem. Em 1931, aos 21 anos, tornou-se professora, numa escola secundária para moças em Le Puy, situada na região francesa de Auvergne. Trabalhou como operária numa fábrica de automóveis da Renault em Paris (1934-1935), com o objetivo de escrever sobre a condição de exploração operária de sua época.

1 Doutora pela Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Professora da Graduação em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. andreia.serrato@pucpr.br

2 Pós-doutorado no Institut Catholique de Paris, França (2014-2015). Doutorado em Teologia (2012) e Mestrado em Teologia (2008) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Mestrado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2002). Professora adjunta da Pós-Graduação Mestrado em Direitos humanos e Políticas Públicas da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR e do Bacharelado em Teologia na mesma universidade. j.candiotto@pucpr.br

Assumiu ainda trabalhos manuais com os camponeses e foi para uma frente de batalha na Guerra Civil Espanhola, e na Resistência Francesa, em Londres. Trabalhou em demasia e recusou a alimentação prescrita pelos médicos, o que a tornou muito debilitada. A jovem francesa morreu sozinha no dia 24 de agosto de 1943 aos 34 anos em Ashford, Inglaterra, protestando contra as condições em que eram mantidos os prisioneiros de guerra na França ocupada.

O objetivo da presente pesquisa é apresentar seu pensamento sobre a ‘mística do trabalho’ e identificar que elementos podem ajudar a mitigar as causas da escravidão moderna e fortalecer as conquistas em torno do direito humano ao trabalho. A apresentação está focada nas obras da autora – *Enraizamento* (1949) e *Condição operária* (1951). Com isso apresentaremos o pensamento de Simone Weil sobre as condições do trabalho em sua época, a partir da obra *Condição Operária*, em seguida analisaremos a obra *Enraizamento* no que tange ao tema obrigação e dever para, então, destacar que, assim como na época e análise de Simone Weil, as condições de escravidão moderna têm suas raízes no poder, na conquista, na destruição das tradições de um povo, no trabalho proletário, mas também na redução da cultura a um saber puramente abstrato, ou seja, nas formas de desenraizamento.

1. As condições do trabalho operário à luz de Simone Weil

Simone Weil, no *Jornal da Fábrica* (1935), apresenta uma reflexão sobre a condição operária, relatando ali, seus dias duros e pesados de trabalho e posteriormente fará uma série de reflexões filosóficas desta experiência. Essa percepção da realidade de exploração do operariado a levou a constatação que há uma grande semelhança do contexto em que vive com a época da revolução industrial:

Muitas vezes se fala da revolução industrial para designar exatamente a transformação que se produziu na indústria quando a ciência se voltou para a produção e apareceu a grande indústria. Mas pode-se dizer que houve uma segunda revolução industrial. A primeira se define pela utilização científica da matéria inerte e das forças da natureza. A segunda se define pela utilização científica da matéria viva, isto é, dos homens (WEIL, 1951, p.182).

Em dezembro de 1934, Simone trabalha em uma fábrica em que exerceu a função de manobrista de uma máquina. Essa experiência a transformou de uma vez por todas. Em uma carta a sua amiga Albertine Thévenon em 1934-1935, escreveu: “Saí muito diferente do que eu era quando eu entrei – esgotada fisicamente, mas moralmente endurecida” (WEIL, 1951, p. 16).

Depois da experiência de um ano de trabalho na fábrica relatou o dia a dia, semana após semana, de seu trabalho operário. Como, por exemplo, na segunda semana, relata sua forte dor de cabeça. Diz que trabalha mal e lentamente. No dia seguinte está melhor, tem mais força, mas sente uma terrível dor nos olhos. O calor do forno era quase insuportável, assim as brutais mu-

danças de temperaturas eram prejudiciais também. O corpo quase não suportava o peso das peças, as mãos frágeis machucavam ora pelo calor, ora pela rudeza do metal. Relata suas experiências e de seus colegas de trabalho que nas dificuldades “matam”³ as peças a serem executadas. Há ainda a brutalidade do tratamento dos chefes para com os empregados, pois a produção nem sempre é suficiente para ganhar para comer (WEIL, 1951, p. 32). Simone afirma que a rapidez dos movimentos com que deveriam agir diante das máquinas eram mais rápidos que o pensamento, “matando-os”. Foi a marca da escravidão em seu próprio corpo: como os escravos que eram marcados pelos romanos a ferro e fogo (WEIL, 1952, p. 36).

Assim, após a dura experiência da fábrica, antes de retornar ao magistério, ela relatou sair com “a alma e o corpo em pedaços” (WEIL, 1952, p. 36), pois aquela experiência tinha matado a sua juventude. Esta foi a experiência da própria desgraça, do *malheur*, como denominou, que até então não tinha experimentado. E nesse domínio do sofrimento, o *malheur* é para ela a própria escravidão (WEIL, 1951, p. 20). Simone nunca desejou o sofrimento, mas encarou-o sempre quando ele apareceu e a fez sentir mais intensamente a dor do outro. Sua saúde frágil a fez sentir seu corpo sempre muito encarnado no mundo (SERRATO; SOUZA, 2018, P. 330). Assim afirma: “O que sofri ali me marcou muito, [...] Recebi ali para sempre a marca da escravidão, como a marca de um ferro quente que os romanos colocavam em seus escravos mais desprezíveis. Desde então, passei a ver-me como uma escrava” (WEIL, 1952, p. 36).

A partir da experiência pessoal de exploração no chão da fábrica, ela entende que falta de consciência dessa condição, e vem afirmar que “é o trabalho sem luz de eternidade, sem poesia, sem religião” (WEIL, 1994, p. 209). Não somente o corpo físico, mas sua dignidade sai afetada.

A minha vida na fábrica, foi uma experiência única. Quanto a mim mesma, veja o que significou o trabalho na fábrica. Mostrou que todos os motivos exteriores (que antes eu julgava interiores) sobre os quais, para mim, se apoiava o sentimento de dignidade, o respeito por mim mesma, em duas ou três semanas ficaram radicalmente arrasados pelo golpe de uma pressão brutal e cotidiana (WEIL, 1952, p. 81-2).

A dolorosa experiência do trabalho fabril em condições de aguda exploração é alimento para reflexões que marcam toda sua trajetória como pensadora. Uma pensadora ferida pela verdade de que “nenhuma poesia sobre o povo é autêntica se a fadiga não estiver presente nela, assim como a fome e a sede nascidas da fadiga” (WEIL, 1994, p. 202), nos deixa um insuperável diagnóstico das causas da escravidão moderna: “as coisas representam o papel dos homens, os homens representam o papel das coisas: eis a raiz do mal” (WEIL, 1991, p. 206).

Sendo assim, no trabalho da fábrica, ela percebe a grandeza da plenitude humana. E a espiritualidade que ela chama de espiritualidade do trabalho na qual se encontram conciliadas todas as aspirações do ser humano, no equilíbrio do carnal e do espiritual. Isso porque há um privilégio do trabalho manual, que é tocar o mundo em sua verdade nua. Os membros estão quebrados
3 Matam: expressão que utiliza para falar quando estragam uma peça na usinagem. Quando a peça foi perdida e não pode ser aproveitada (WEIL, 1951, p. 16).

pelo esforço de uma jornada de trabalho, em que o corpo foi submisso à matéria, e carrega na sua carne como na espinha dorsal a realidade do universo (WEIL, 1994, 360). A diferença seria o trabalhador tomar consciência do trabalho que executa.

Simone Weil formula aqui uma exigência que torna o trabalho mais individual a fim de que ele possa ser melhor dominado pelo operário cujo pensamento é cortado pelo gesto de seu corpo servindo as máquinas. Ligar espírito e corpo será uma fonte primordial da definição da espiritualidade do trabalho. Para ela o totalitarismo está na origem do materialismo brutal (GABELLIERI, 201, p. 1).

Maria Villela-Petit⁴, explica a partir do livro *Une philosophie du travail* (Cerf, 2001) de Robert Chenavier, que para Simone Weil, o conceito de “trabalho” é o de uma atividade metódica, isto é, que procede por etapas segundo uma ordem determinada. Sendo assim, o conceito tem uma extensão muito vasta. Pode servir para designar tanto um trabalho manual quanto intelectual ou mesmo um exercício espiritual. O que importa é que quem trabalha pode ter uma verdadeira consciência do que está fazendo e não ser apenas um mero executante, incapaz de apreciar o porquê de tal procedimento. Só assim ele pode se sentir livre, e portanto humano, diante da necessidade que determina e regula o que deve fazer para obter um resultado satisfatório.

Faz perceber que o ser humano por inteiro, em sua totalidade está fragmentado, ou seja, frágil e vulnerável, embora seja um todo em suas dimensões física, psíquica e espiritual. Nessa fragilidade, ela se percebe ainda mais criatura amada e desejada por Deus. Na vulnerabilidade o ser humano se aproxima do outro para apoiá-lo.

2. Entre a obrigação e o direito

Recorremos agora a outra análise de Simone Weil, em seu livro *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, escrito em 1943. Nesta obra ela escreve sobre as obrigações do ser humano. Assevera que,

A noção de obrigação ultrapassa a nossa de direito, que lhe é subordinada e relativa. Um direito não é eficaz por si próprio, mas somente pela obrigação à qual corresponde; a realização efetiva de um direito provém não daquele que o possui, mas dos outros homens que se reconhecem obrigados a alguma coisa para com ele.

Por exemplo, alimentar um ser humano quando estiver com fome. Essa ideia serve como base para listar os deveres do ser humano. Sendo assim essa seria uma obrigação eterna para com o ser humano, para não o deixar passar fome, quando se tem ocasião de socorrê-lo. Sendo esta obrigação a mais evidente, ela deve servir de modelo para estabelecer a lista dos deveres eternos para com todo ser humano. O que lhe daria o direito de viver com dignidade.

⁴ Disponível em: http://amaivos.uol.com.br/amaivos2015/?pg=noticias&cod_canal=41&cod_noticia=6525. Acesso em 01/07/2019.

Para a filósofa, a noção de direito, sendo da ordem objetiva, não é separável das noções de existência e de realidade: “O objeto da obrigação, na área das coisas humanas, é sempre o ser humano como tal. Há obrigação para com todo ser humano, pelo simples fato de ele ser um ser humano, sem que nenhuma outra condição precise intervir, mesmo que ele não reconhecesse nenhuma” (WEIL, 1949, p. 10).

Weil também, faz uma análise, na obra *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, sobre as necessidades humanas, para a qual, a ordem é a primeira. As outras necessidades desenvolvidas por ela são: a liberdade, a obediência, a responsabilidade, a igualdade, a hierarquia, a honra, o castigo, a segurança, o risco, a propriedade privada, a propriedade coletiva e a verdade. No decorrer, de seus escritos, define a palavra enraizamento e, em contrapartida, o desenraizamento. O grande estudioso francês de Simone Weil, Emmanuel Gabellieri, afirma que neste livro ela quer unir a necessidade e o bem e essa unidade define a estrutura mesma da natureza humana:

Segundo sua declaração sobre as obrigações, permitiria definir, segundo o princípio pitagórico dos contrários, as ‘necessidades da alma’, resultando do duplo ‘enraizamento’ do ser humano, no mundo sensível e na aspiração a um bem transcendente (GABELLIERI, 2001, p. 9 e p. 24).

Segundo a autora, o ser humano tem suas raízes por participar de maneira real na coletividade que conserva a história do passado e projeta um futuro, por participação natural em seu lugar de nascimento, profissão, ou seja, no meio em que vive. A necessidade de ter raízes é a “necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana” (WEIL, 1949, p. 36). No entanto, o enraizamento pode ser definido como “um meio vital, não tem uma determinação particular, mas a atmosfera necessária para viver este ‘plano celeste’ que é o ser humano, cujas raízes estão ao mesmo tempo no céu e sobre a terra” (WEIL, 1949, p. 59):

É uma das [necessidades] mais difíceis de definir. Um ser humano tem raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos de futuro. Participação natural, ou seja, ocasionada automaticamente pelo lugar, nascimento, profissão, meio. Cada ser humano precisa ter múltiplas raízes. Precisa receber a quase totalidade de sua vida moral, intelectual, espiritual, por intermédio dos meios dos quais faz parte naturalmente (WEIL, 1949, p. 61).

Os meios de que a referida autora fala, são os da cultura. Daí a necessidade que tem o ser humano de sinais sensíveis de incondicionalidade, pois estes enraízam-se nos tesouros herdados do passado, que devem sem cessar ser “assimilados e recriados por nós” (WEIL, 1949, p.16). Por aqui nascem as obrigações absolutas da coletividade, portanto a pretensão exclusiva à existência é a fonte da idolatria totalitária e do desenraizamento.

A análise crítica de Simone Weil sobre o desenraizamento abarca não somente o trabalho, mas a relação do ser humano com o tempo, denominado por ela de “necessidades da alma” (WEIL,

1949, p. 9-17)

Sendo assim, a *práxis* da jovem francesa não ficou somente na necessidade do pão, do trabalho, ela avançou para as “necessidades da alma”. Pois “nem só de pão vive o homem, mas de toda a palavra que procede da boca de Deus” (Mt 4, 4). A conquista, a destruição das tradições de um povo, o trabalho proletário, mas também a redução da cultura a um saber puramente abstrato, são as piores formas de desenraizamento.

3. Contribuições de Simone Weil para repensar a causa da escravidão e a afirmação do direito humano ao trabalho

Finalizamos essa reflexão com a análise de GABELLIERI (2017), em seu livro *Penser le travail: Simone Weil*. Ele questiona, a partir da autora: o trabalho, no sentido da ação, é o oposto da liberdade e da “vida real”, cuja humanidade poderia e deveria ser capaz de se libertar? Ou é uma modalidade essencial de auto realização, o lugar essencial da vida social, ao mesmo tempo, que uma transformação do mundo capaz de libertar o homem do reino da necessidade? A modernidade exaltou essa segunda perspectiva. Mas a crise da modernidade faz o primeiro ressurgir, e parece conduzir a oscilar entre essas representações opostas.

Comparado a essas tendências muitas vezes enredadas no debate contemporâneo, o pensamento de Simone Weil pode parecer paradoxal. Por um lado, ninguém mais do que ela, a partir de sua experiência direta da condição proletária dos anos 1930, analisou e denunciou a alienação do trabalho. Mas, por outro lado, nenhum outro filósofo afirmou, sem dúvida, o valor humano e espiritual do trabalho autêntico e a possibilidade real de desenvolver uma “civilização” e uma “espiritualidade” do trabalho. “

Afirmamos com ela que “buscar uma espiritualidade do trabalho não é senão prestar a atenção a esta forma de santidade e tratar de levar a cabo uma santidade que não consiste em separar-se do mundo e dos homens, se não precisamente o contrário, em fixar suas raízes entre os seres humanos e o solo deste mundo, porém com o olhar ligado no sobrenatural e com um desejo da graça que vem do alto” (HERRANDO, 2010, p. 420).

Assim como na época e análise de Simone Weil as condições de escravidão moderna têm suas raízes no poder, na conquista, na destruição das tradições de um povo, no trabalho proletário, mas também na redução da cultura a um saber puramente abstrato, ou seja, nas formas de desenraizamento.

Considerações Finais

Para Simone Weil a experiência na fábrica tinha como objetivo experienciar a vida operária, pois desejava “ter um contato direto com a vida” (WEIL, 1951, p. 170). A vida era o contato direto com a realidade, unidade da teoria (ciência) e prática (trabalho). Afirmou ainda que a ciência moderna promoveu a organização mais eficaz do método de trabalho pela simplificação (divisão) das etapas de produção e favoreceu o conhecimento e o desenvolvimento técnico. Mas sabemos que a organização científica do trabalho (taylorismo), fragmentou não apenas as etapas do processo de produção, mas também o próprio trabalhador. Tecnicamente, o trabalhador transformou-se em coisa sob o jugo da máquina, e não o contrário, desumanizando o próprio ser humano. A tentativa da filósofa é propor um trabalho desalienado via espiritualidade, para isso propõe a integração entre os movimentos corporais e o pensamento do trabalhador em sua ação, de forma que à essa unidade se atribua dimensão espiritual.

Isso porque o trabalhador passou a executar gestos determinados pela necessidade imposta pela máquina (no âmbito da fábrica), sem entender a relação destes com o resultado final de sua ação. Socialmente, o imperativo econômico impôs um ritmo desenfreado à produção e transformou o trabalho numa repetição de gestos sem sentido para o trabalhador que entrou num ciclo de trabalhar para comer e comer para trabalhar. Aí está para ela o caráter destrutivo da opressão: à classe privilegiada cabe a atividade do pensamento e, aos trabalhadores, a ação irrefletida sobre o mundo, e não o pensamento.

Olhando para a América Latina que é repleta de uma diversidade cultural, estruturada como uma colcha de retalhos, com alguns de seus tecidos já remendados, ou muito desgastados, principalmente pelo processo de dominação cultural ocorrido no continente, percebemos a presença dessa opressão, desse imperativo econômico, da sobreposição da ciência/técnica sobre o trabalhador.

Para a pensadora francesa a dominação que aportou nos diversos locais de colonização e neocolonização, como portadora de “civilidade” e com o evangelho da aculturação (o que seria para ela um desvio no projeto evangelizador) são desenraizadoras e fizeram grande mal para os povos originários.

O ensinamento maior que Simone Weil nos fornece, não se restringe numa elaboração redacional de regulamentos para preservação do direito humano ao acesso e preservação da cultura, mas, se dá no campo das orientações éticas, do (re)ascender do nosso compromisso com a necessidade dos bens materiais e imateriais para todos, e para que vigore uma dimensão de alteridade e cuidado com o que é sagrado para (e no) outro.

Referências

GABELLIERI, Emmanuel. *Penser le travail avec Simone Weil*. Bruyères-le-Châtel: Nouvelle Cité, 2017.

GABELLIERI, Emmanuel. *La pensée de Simone Weil, une ressource pour aujourd'hui*. Disponível em: <<http://www.paris.catholique.fr/La-pensee-de-Simone-Weil-une.html>>. Acesso em 14 junho de 2019.

GABELLIERI, Emmanuel. *Simone Weil*. Paris: Ellipses, 2001.

GOMEZ, PY. *The invisible work*. Paris: François Bourin, 2013.

HERRANDO, Carmen. El estado de la cuestión. La espiritualidade del trabajo em Simone. *Diálogo filosófico*, Nº 78, 2010, págs. 390-422

PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. Paris: Fayard, 1973. 2.v. SERRATO, A.; SOUZA, W. PRÁXIS MÍSTICO-ÉTICA EM SIMONE WEIL: A COMPAIXÃO PELO OUTRO SENTIDA À FLOR DA PELE. PISTIS&PRAXIS. *TEOLOGIA PASTORAL*, V.10, N. 2, P. CURITIBA, 308-337, MAIO/AGO. 2018.

Weil. *Diálogo Filosófico* 78 (2010) 390-422.

WEIL, Simone. *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trota, 1994.

WEIL, S. *La condition ouvrière*. Paris: Gallimard, 1951.

WEIL, S. *Attente de Dieu*. Paris: La Colombe, 1952.

WEIL, S. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris, Gallimard, 1949.

WEIL, S. *Écrits historiques et politiques II*. Paris: Gallimard, 1991.

WEIL, S. *Oeuvres complètes VI -1. Cahiers I (1933-septembre 1941)*, Paris, Gallimard, 1994.

GT 8 - Religião, Arte e Literatura



Sergio Ricciuto Conte

Coordenadores:

Prof. Dr. Alex Villas Boas – LERTE-PUC/SP;

Prof. Dr. Joe Marçal Santos – Universidade Federal de Sergipe/UFS;

Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarela, PUC Minas, MG.

Prof. Dr. Carlos Caldas, PUC Minas, MG

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 apostasia de Rodrigues no filme *Silêncio* de Martin Scorsese

Elainy Fátima de Souza

Resumo: Este trabalho analisa o símbolo e as metáforas presentes em uma produção audiovisual que aponta para uma compreensão do sentido religioso explicitado em uma sequência de dois minutos do capítulo 11 (2:16:09), do filme “*Silêncio*” (2016) realizado por Martin Scorsese e escrito por Jay Cocks, com base no romance *Chinmoku* (*O Silêncio*, 1966), do escritor católico japonês Shusaku Endo, que relata uma história do século XVII. O filme retrata um período, em que o governo japonês perseguiu e utilizou de violência para conter as influências do cristianismo. Assim, a narrativa começa com um prólogo, em que o padre Cristóvão Ferreira, que é um jesuíta português no Japão, testemunha a tortura mortal dos convertidos japoneses a fé cristã. O padre estava indefeso na presença de autoridades japonesas. Mais tarde, no colégio de São Paulo, em Macau, um sacerdote jesuíta italiano, Alessandro Valignano, recebeu a notícia que o padre Ferreira renunciou sua fé depois de ser torturado. Sem acreditar em tal relato, dois missionários jesuítas portugueses, Sebastião Rodrigues e Francisco Garupe partiram em uma jornada para o Japão no intuito de encontrarem seu antigo mentor, agora dito apóstata. Depois de algum tempo, Rodrigues encontrou Ferreira mais velho, que agora era conhecido pelo nome de Sawano Chūan. Em virtude das contínuas torturas sofridas pelos cristãos japoneses Rodrigues também apostatou. Essa atitude foi exigida pelo inquisidor com a finalidade de tornar o sacerdote um modelo convertido ao budismo. Então, Rodrigues tornou-se budista e a partir daquele momento, estava condenado a uma vida de sacrifício e silêncio da própria fé até a morte do corpo físico. Assim, tal investigação será aprofundada através do som ou a falta dele, enquadramentos, luzes e diálogos entre as personagens, para compreensão do sentido do sagrado, e sua respectiva relação com as noções de dúvida, silêncio e fé. Sendo assim, metodologicamente, será apresentado a contextualização histórica, o enredo, a descrição da cena supracitada, o símbolo, e as metáforas do filme, a fim de evidenciar a relação entre as noções de dúvida, silêncio e fé com o texto “*A dinâmica da fé*” de Paul Tillich. Dessa maneira, retratar como o indivíduo, neste caso, o sacerdote se conectou ao sagrado por meio dos aspectos já mencionados.

Palavras-chave: Cinema; dúvida; silêncio; fé.

Introdução

O século XX foi marcado pelo cinema, que buscou retratar a realidade, através de sua tecnologia, tentando imitar o real, utilizando como instrumento a arte. Além disso, visa criar mundos e perspectivas infinitas. Desta forma, quem desenvolve tais aspectos é o cineasta e roteirista norte-americano, descendente de sicilianos, Martin Charles Scorsese nascido em novembro de 1942, que viveu sua infância em Little Italy, Nova York. Este, quando criança sofria de asma, o que

o impediu de fazer atividade física e o levou a assistir muitos filmes, desenvolvendo assim, o seu amor pelo cinema. Vale ressaltar, contudo, que inicialmente, ele queria ser padre, e tem muitas recordações do tempo em que era coroinha na igreja, tais lembranças e sua conexão com a religião aparecem no decorrer de sua obra.

Outro aspecto interessante deste diretor, reforçando a questão técnica, é quando afirma que produzir filmes é uma arte de ilusão. Esta ideia é apresentada no documentário “O cinema por Scorsese” (1995), no qual ele explica que ser ilusionista é saber contar uma história e ter como aliada à dominação e a produção técnica, conforme o cineasta: “para contar uma história e implementar sua visão, o diretor tem de ser um técnico e, até um ilusionista. Isso implica controlar e dominar o processo técnico”. (SCORSESE, DVD 1,1995). Desta forma, o público que aprecia tal arte cresceu, ampliando a prática e o conhecimento no decorrer do século.

Diante disso, podemos compreender a ilusão como um modo diferente de olhar o real e como um elemento constitutivo desse real, já que Scorsese articula a ilusão do cinema e sua conexão com essa realidade. É a partir dessa perspectiva que procuraremos desenvolver como esse cineasta retrata a religião. Estendendo-se também ao domínio da teoria da religião. Vale ressaltar que a religião norteia as noções de fé e dúvida no filme “Silêncio”, que aqui serão desenvolvidos sobre o viés da hermenêutica, que neste caso, ampliará a experiência de mundo do espectador.

1 Contextualização Histórica

Afim de compreender o enredo do filme “Silêncio” e as questões que subjazem nele, é necessário esta breve contextualização histórica em relação a convivência entre os missionários jesuítas católicos e os japoneses, baseado no livro, “O budismo e as outras” (2009), de Frank Usarski que no capítulo 4, aborda as relações do budismo e do cristianismo e de outras crenças religiosas ao longo dos anos. De forma específica, será abordado o regime de Tokugawa, que foi uma ditadura militar feudal (Xogunato), conduzida de maneira anticristã, e iniciada em 1603 por Tokugawa Iyeyasu (1543-1616).

Esta fase assegurou estabilidade política e social baseada em princípios neoconfucionistas e asseverou a política mais intensa em combate aos cristãos. O Budismo durante este tempo usufruiu de proteção governamental, por causa da sua condição de religião quase-nacional. Até meados do ano de 1640, a população cristã no Japão havia sido praticamente extinta. Assim, para a identificação dos cristãos japoneses utilizava-se uma técnica durante este período, em que se colocava a imagem, que é denominada de fumi-e, para que o japonês pisasse nela. Tal atitude tinha como finalidade provar que ele não era cristão. Esses objetos eram de imagens de Jesus, às vezes mostrados junto com sua mãe, Maria. Então, esse foi o contexto que deu origem ao livro e posteriormente ao filme “Silêncio” (2016).

2. Uma pequena sinopse

“Silêncio” (2016) teve como base o romance *Chinmoku (O Silêncio, 1966)*, do escritor católico japonês Shusaku Endō (1923-1996), que relatou uma história do século XVII. Na obra, dois padres jesuítas portugueses, Sebastião Rodrigues e Francisco Garupe viajaram até o Japão a procura do antigo mentor, durante o período, em que o catolicismo foi banido. Isto posto, o governo perseguiu e utilizou da violência para conter os jesuítas, no intuito de expurgar todas as influências do cristianismo.

2.2 O contexto e a análise da sequência da apostasia do padre Sebastião Rodrigues

Neste artigo, serão analisados uma sequência com cerca de dois minutos da cena 11 (2:16:09), em que o ex-padre Ferreira tenta convencer o padre Rodrigues a cometer apostasia. Esta palavra tem sua origem no grego, e significa <defecção, abandono de um partido>, e na Bíblia ‘apostasia’, e no latim é a ‘deserção da religião’. Tal ato serviria para que os japoneses deixassem de ser torturados, pois todos já tinham apostatado da fé cristã, mas o inquisidor queria que o próprio Rodrigues renegasse a fé. Essa atitude o tornaria um exemplo de que o cristianismo não tinha forças no Japão, e ele seria usado como modelo que foi convertido ao budismo.

O entendimento da fé tem um significado diferente para budistas e cristãos, pois trata-se de culturas diferentes. Sobre isso, Scorsese esclareceu em uma entrevista fornecida a *Movie Times* (00:02:30), em que ele explicitou a questão central deste filme, que são as diferenças culturais entre o oriente (Japão) e o ocidente europeu do século XVII. Então, os sacerdotes jesuítas trabalhavam com ações e imagens para auxiliar nesse entendimento do significado da religiosidade para os cristãos, portanto não era uma questão simplesmente de pisar no fumi-e ou não, e sim de como se comportar, como agir diante da vida. Tratava-se do relacionamento que eles tentavam estabelecer com aquelas pessoas.

Então, ao conviverem com o mundo oriental, os sacerdotes perceberam a necessidade do relacionamento, do entendimento da língua e, principalmente, da adequação da religião cristã, para que os japoneses compreendessem tais conceitos. Assim, os japoneses se ligaram ao cristianismo e tentaram vivenciar os ensinamentos. Tal fato causou preocupação ao governo japonês que com o objetivo de identificar os cristãos, os erradicando, adaptaram um símbolo já existente, que era o Jesus crucificado, imprimindo em um pedaço de bronze, o fumi-e. Desta forma, no intuito de compreender a articulação entre o significado e o símbolo, Tillich afirma que há um laço ontológico de sentido, em relação ao símbolo que se concretiza na realidade que simboliza.

Assim, esse laço ontológico de sentido é que permite a interpretação “para algo além” do sentido. A verdade do símbolo religioso manifesta-se quando ela é capaz de exprimir existencialmente nossa relação com o fundamento último do ser (ETIENNE, 2013, p. 463).

Assim, o fato de os japoneses cristãos não aceitarem pisar no fumi-e demonstra a ligação deles “a uma expressão simbólica para uma experiência do incondicionado transcendente. Tillich fala também de certa irreducibilidade do símbolo: a realidade para a qual o símbolo aponta e da qual ele participa permanece intocável e misteriosa” (ETIENNE, 2013, p. 463). Então, para o padre Rodrigues, isso causou tamanha dor e desespero, que o fez levar uma vida em silêncio. Já que não conseguiria manter seu sacerdócio se sujeitou ao budismo para viver sua fé de forma interior.

Na cena, é noite e o tempo de espera terminou, é necessário o posicionamento de Rodrigues diante dos fatos. No pátio, há seis cestas de fogo. Vale notar que as cestas de fogo estão fortes, dando aspecto lúgubre ao ambiente. Tais cestas estão dispostas nos cantos do pátio, onde se encontram os cinco cristãos dependurados de ponta a cabeça. Então, aparecem os braços de Ferreira posicionando o fumi-e na figura 1, em um insert . Já na figura 2, em plano próximo, a expressão facial de Rodrigues é marcante, principalmente o olhar marejado, que tenta transmitir a desolação que o sacerdote se encontra devido ao contexto de presenciar a tortura, sabendo que terá uma escolha, que vidas estão em jogo. Ao fundo um guarda, com o rosto desfocado o observa.

Fig1. O fumi-e é mostrado

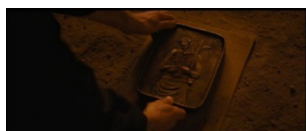


Fig2. O olhar

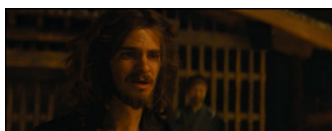


Fig3. O intérprete

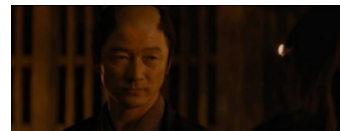


Fig4. os cristãos agonizam

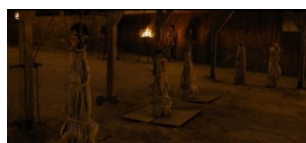


Fig5. o ponto de vista

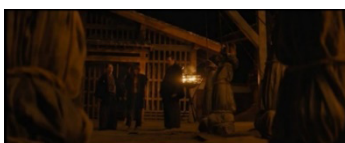
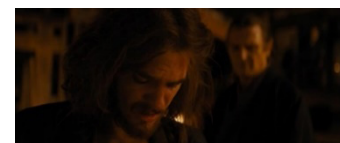


Fig6. a hora da decisão



Desta forma, estaria não somente salvando os cristãos ao pisar no fumi-e, mas ajudaria a extinguir o cristianismo no Japão. Assim, o padre seria um modelo convertido. Na realidade, ele se via como o próprio Cristo, tal questão é demonstrada em cenas anteriores do filme, por isso preferiria o martírio, não aquela situação de dúvida, que o deixaria exposto. Scorsese quis retratar através do olhar do sacerdote Rodrigues o que realmente era importante. A imagem nos conta mais do que as palavras. E na figura 3, em primeiro plano, o **intérprete** insiste: “—É apenas uma formalidade. Apenas uma formalidade”.

Fato é que o padre ao pisar no fumi-e está traíndo tudo em que acredita, o que é imperdoável para

o cristão. Contudo, o intérprete agiu de forma segura para estimular a ação do padre. A câmera retorna para Rodrigues em close. Já na figura 4, em contraplano, estão os cinco cristãos dependurados de ponta cabeça organizados em L, com astochas de fogo ao fundo e à noite. Na figura 5, em câmera baixa, a perspectiva muda, o ponto de vista se alterna e parece que os próprios cristãos estão esperando o que o sacerdote fará, para que eles saiam daquele martírio, pois já apostataram e só esperam que Rodrigues faça o mesmo. Ouve-se os gemidos dos cristãos dependurados.

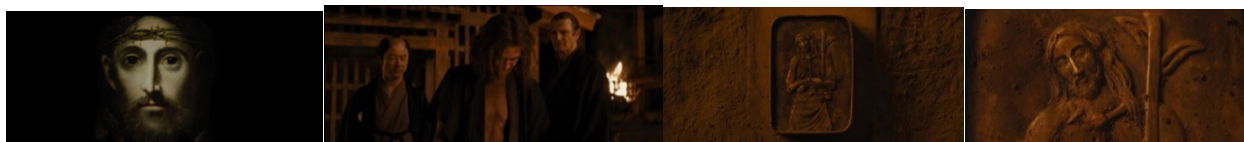


Fig.7 Símbolo em destaque

Fig.8 a aproximação com pecado

Fig.9 o desespero

Fig.10 Jesus absolve

Seguindo na figura 6, em plano próximo, Ferreira, assim como o intérprete e o guarda, esperam a decisão de Rodrigues, tendo a câmera em close, a fim de perceber sua hesitação. Durante 10 segundos na figura 7, o silêncio predomina na cena, para que se perceba a importância de Rodrigues pisar no fumi-e. Novamente, a câmera volta para ele em close, encara a figura da representação de Jesus naquele símbolo e não se ouve nem sua respiração. Já na figura 8, em insert, há a aproximação do objeto, para que se possa ouvir a voz de **Jesus** conversando com ele, dizendo que compreende a situação: “–Venha à frente agora. Está tudo bem. Pise em mim”. Então, na figura 9, a câmera retorna para Rodrigues em plano próximo, e o silêncio permanece. Esse é quebrado pela voz de Jesus, que já sabe de todas as questões aflitivas e tenta consolá-lo, dando o próprio exemplo da cruz. Tal conversa acontece como uma voz interna, é uma intuição falando, pois é algo novo que é trazido para ele. Este monólogo parece ser uma absolvição dada diretamente por **Jesus** à Rodrigues: “–Eu entendo a sua dor”.

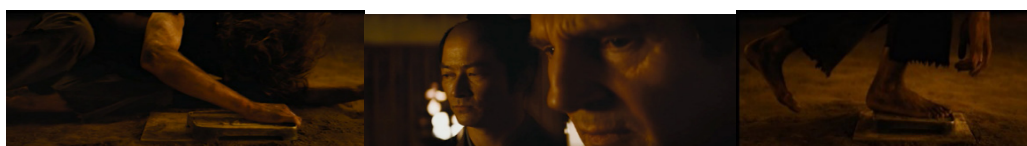


Fig. 11 A rendição

Fig. 12 A queda

Fig. 13 As testemunhas

A cena volta para o símbolo em close e durante o monólogo não se escuta outro som e mesmo quando Rodrigues pisa e se descontrola em choro compulsivo, nas figuras 11, em plano detalhe e 12, em plano próximo, é sem qualquer ruído. Somente a voz do **Cristo** o consola, e completa com absolvição do ato, pois de fato sabe que a penitência está por vir, através de uma vida de renúncia: “– Eu nasci neste mundo para compartilhar da dor dos homens. Eu carreguei esta cruz pelo seu sofrimento. Sua vida está comigo agora. Pise”.

Na figura 10, em close, aparece a figura do Cristo, representado através de um quadro inspirado em El Greco (Domenikos Theotokopoulos), a obra é “O Véu de Verônica” (1580-82). Esta arte, que tem estilo expressionista, tenta reafirmar a compreensão da situação em que Rodrigues se encontrava. O quadro, que tem como tema a arte sacra, em que Scorsese se baseia, apresenta diferenças importantes da obra mostrada no filme. Nesse, Jesus aparece envolto na escuridão, seu olhar é mais penetrante e os olhos são bem pretos, apresentando também a coroa de espinhos com as gotas de sangue e com o olhar fixo na direção do protagonista. Talvez essa imagem seja uma manifestação do inconsciente de Rodrigues, que já a visualizou em outra cena durante o filme, o que facilitou o contato com o próprio Cristo.

Este momento de silêncio vem seguido por uma decisão difícil que a personagem precisou tomar, o que sinaliza uma intenção dramática para a reflexão do próprio narrador. Tal técnica da arte do silêncio também é utilizada em outras cenas deste filme e de outros filmes por Scorsese. Para finalizar, na figura 13, percebe-se que o intérprete o observa de forma mais satisfeita, enquanto Ferreira aparenta estar consternado com a dor de Rodrigues.

O modo como a cena foi apresentada traz um sacerdote cheio de dúvidas que no momento ao se predispor a mudança, renuncia à sua fé de forma aparente, salva os cristãos da tortura e viveu uma vida de silêncio e penitência, sujeitando-se aos novos costumes. Tal ação foi tomado por amor àqueles que não podiam se defender. Rodrigues sabia que sua fé estava direcionada ao incondicional, o que o levou a um ato de coragem, que foi a apostasia. Desta forma, Rodrigues precisou tomar tal atitude devido ao seu amor pelos cristãos, já que a tortura deles estava diretamente ligada a ele.

Sobre isso, pode-se afirmar que o amor que impulsionou Rodrigues é o “amor como unidade de eros e ágape é um traço característico da fé” (TILLICH, 2011, p.74). Assim, o protagonista aceitou sua nova condição de vida, apesar de não ter certeza se o que fez era o correto, agiu por amor, cumprindo suas obrigações budistas de forma exemplar, mas internamente ainda estava ligado ao cristianismo. Desta forma, vale considerar o que afirma o Tillich sobre a fé que é: “certeza na medida em que ela se baseia na experiência do sagrado. Mas também, a fé é cheia de incerteza, uma vez que o infinito, para o qual ela está orientada, é experimentando por um ser finito” (TILLICH, 2011, p.15).

Desse modo, Tillich afirma que fé não exclui dúvida. Antes, fé traz em si o germe da dúvida, portanto o protagonista aceitou sua nova condição de vida, sabendo que o ato da apostasia é condenável para o cristão. Sabe-se, que na cena do seu funeral entre os dedos, sua esposa japonesa, coloca o crucifixo, o que dá indícios de que Rodrigues não deixou internamente o cristianismo. Essa atitude suscita mais dúvidas do que respostas em relação ao certo ou errado, de acordo com a fé de cada indivíduo. Esse demonstrou sua fé através da ação ao renunciar ao seu direito de ter uma vida cristã.

Vale ressaltar que ao ouvir Jesus foi como se Rodrigues obtivesse sua absolvição. Ante-

riormente, Rodrigues se considerava o próprio Cristo, que precisava se sacrificar pelo cristianismo até que foi obrigada a se tornar budista e a sua penitência chegou. Contudo, ele não tomou o caminho do desespero da descrença, que o fez seguir uma vida de renúncia e silêncio exemplares, pois tinha consciência que sua existência estava direcionada ao incondicional, sabendo que a sua renúncia seria a sua demonstração de fé viva.

Considerações Finais

Cabe ressaltar, as vicissitudes da religião e a maneira como se articulam a mentalidade e as ações humanas que são pontos importantes na cena proposta. Assim, os dois missionários que apostataram da fé, tomaram tal atitude, porque não suportaram ver seus irmãos cristãos sofrerem e serem torturados continuamente. Eles se tornaram budistas e a partir daquele momento, estavam condenados a uma vida de negação de sua crença, de exercerem aquilo que acreditavam, simplesmente, por amor ao próximo, e tal atitude pode ser concretizada através do silêncio.

Assim, o jogo de câmeras, que também é importante para a aproximação do espectador a uma cena forte envolvendo-o não só fisicamente, emocionalmente, mas espiritualmente. Assim como, o símbolo, que foi utilizado para extirpar o cristianismo da época retratada e a obra de arte para reforçar a conexão do protagonista com o sagrado. Mas tal análise é apenas uma parte muito limitada, do que ainda pode-se desenvolver sobre o filme e em relação a outras questões que podem ser levantadas em outros artigos.

Referências

ENDO, Shusaku. *Silêncio*. (tradução: Mário Vilela). 2 ed. São Paulo: Planeta, 2016.

HIGUET, Etienne Alfred. *Hermenêutica da religião*. In: João Décio Passos; Frank Usarski (organizadores). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

PIEPER, Frederico. *Religião e cinema*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

SCORSESE, Martin. *O cinema por Scorsese: uma viagem pessoal pelo cinema americano, minha viagem à Itália*. Direção: Martin Scorsese. Versátil; (1995- 2001). DVD.

_____. *Silêncio*. Paramount Pictures;(2016). DVD.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal,1978.

USARSKI, Frank. *O Budismo e as outras*. Encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

CROME, Yellow. *Martin Scorsese and "the Art of Silence"*. Disponível em: <http://cromeyellow.com/martin-scorsese-and-the-art-of-silence/>. Acessado em 29 abr.2019.

A arte literária de Machado de Assis: quando o pensamento pascaliano e a escrita machadiana descrevem a condição humana

Ivna Maia Fuchigami¹

Resumo: A presente comunicação tem como objetivo apresentar um viés da minha tese de doutorado defendida na Universidade Metodista de São Paulo em que procedi ao levantamento de conceitos perceptíveis nas obras *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, *Quincas Borba* e *Dom Casmurro*, de Machado de Assis que encontram respaldo em conceitos e reflexões feitos sobre Blaise Pascal, filósofo francês do século XVII, em sua obra *Pensées*, ponto de referência e de partida para minhas abordagens em que pretendi apontar como os conceitos de Pascal serviram de inspiração e guia para as reflexões de Machado de Assis sobre a condição humana. Embora se trate de um teólogo, filósofo, matemático, inventor do século XVII que acreditava na redenção humana desde que o indivíduo se reaproxime de Deus por intermédio de Jesus, e de um escritor brasileiro, do século XIX, que não cria na recuperação moral do ser humano, é possível detectar inúmeros pontos de convergência, apesar de haver poucas divergências na visão de mundo de ambos. Com a leitura das três obras machadianas já elencadas no início do presente resumo, foi bastante frequente a percepção de alguns traços do comportamento humano sobre os quais Pascal discorreu em seu *Pensées* e que seriam o *divertissement*, o *ennui*, a concupiscência e a vaidade. Para fins da presente comunicação, foi selecionado um dos temas que é o do *divertissement*. Antes, porém, de nos ater ao tema escolhido, é necessário apontar para o fato de que a autora procura, desde o mestrado, indicar a possibilidade de se unir Literatura à Teologia uma vez que ambas possuem mais pontos em comum do que distanciamentos. Tanto a Literatura quanto a Teologia são produzidas pelo intelecto humano, e a primeira, como um todo, indica outras possibilidades de futuro e ressignifica o ser humano em suas relações consigo, com o outro e com o mundo. O tema do *divertissement* diz respeito à tendência de todo ser humano de se desviar da vida vã e fútil que ele leva ou de se afastar da constatação de sua miséria e finitude e debruçar-se sobre o que ele acredita torná-lo grande e que o faz pensar que a vida é permeada de paixões diversas embora, na verdade, e isso Machado de Assis e Blaise Pascal o fazem com perfeição, a alma de homens e mulheres se dilacere, se perca, se contradiga. O *divertissement*, que tanto buscam, faz contraponto com a solidão, o tédio, e este último é que proporciona a sensação de que só o descanso é que poderia lhes trazer a felicidade. Entretanto, em busca de uma felicidade que lhes é exterior, homens e mulheres preferem se ocupar da caça, do jogo, da diversão, dos amigos.

Palavras-chave: Machado de Assis; Blaise Pascal; condição humana; *divertissement*; *Pensées*.

Introdução

Machado de Assis em uma carta a Joaquim Nabuco escreveu: “(...) Desde cedo, li muito

¹Doutora em Ciências da Religião (área Linguagens da Religião), Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). imfuchigami@gmail.com

Pascal, para não citar mais que este, e afirmo-lhe que não foi por distração. Ainda hoje, quando torno a tais leituras, e me consolo no desconsolo do Eclesiastes, acho-lhes o mesmo sabor de outrora” (MACHADO DE ASSIS, 2015, p. 122).

Afrânio Coutinho em *A filosofia de Machado de Assis e outros ensaios*, escreveu que a “concepção do mundo, da vida e do homem” (Coutinho, 2011, p.1) de Machado de Assis também teve, principalmente, influência das leituras que fez de Blaise Pascal, Michel de Montaigne e Arthur Schopenhauer.

Embora Machado de Assis tenha sido um forte admirador da filosofia, devemos ter em mente que, embora tivesse algumas doutrinas de sua predileção, sempre se manteve fiel a si mesmo e à sua hermenêutica existencial.

Uma vez que o interesse de Machado de Assis residia exclusivamente na condição humana, ele encontrou no século XVII as ferramentas para conhecer profundamente a natureza e a condição humana por intermédio da observação e análise da alma humana.

Seu espírito clássico pode ser atribuído ao fato de ele se interessar pela natureza humana, por se preocupar pela análise psicológica dos personagens e por pretender compreender o mundo racionalmente. Esse espírito pode ser igualmente corroborado pela sua preferência pelo universal e, ao mesmo tempo, pelo transitório e pelo local.

Figura intelectual mais importante do século XVII, Pascal levou seus contemporâneos a se questionar sobre sua relação com o espiritual. Pascal, na opinião de Luiz Felipe Pondé, é um teólogo jansenista ou um moralista cético, assombrado pela religião. Ao mesmo tempo, foi um filósofo que pensou o mistério da existência humana, em termos teológicos.

Colocando em xeque os modelos éticos, sugerindo o amoralismo e a desfaçatez das pessoas ávidas por subirem ao topo da escala burguesa, descrevendo as relações ambíguas, permeadas de favores e gentilezas, Machado de Assis nos deixa incomodados ao compartilharmos, como leitores e, muitas vezes, junto aos personagens, a falta de dignidade interior.

1. Divertissement

O conceito de *divertissement*, cujo sentido se refere à ação de divertir-se, não se limita ao entretenimento, mas ao ato de, durante a guerra, desviar-se dos inimigos, das manobras estratégicas. Consoante Luiz Felipe Pondé (2012, p. 7), em *O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana*, o termo “carrega essa duplicidade interna: desviar de obstáculos indesejáveis, divertir-se, lazer.”

Ser insuficiente por definição, o homem vai buscar desviar-se dos obstáculos que a vida

lhe apresenta. Uma vez que ele possui uma fragilidade moral, não haverá um equilíbrio entre o bem e o mal e, debatendo-se entre o tédio e a dor, vai dar vazão à imaginação, à concupiscência, à vaidade, ao orgulho.

No livro *Pensées*, Pascal discorre sobre a miséria do homem sem Deus. De início, ele sugere que o homem deve conhecer a si mesmo. Para o filósofo, nós não somos um princípio de verdade, o que vai ao encontro de Machado de Assis, que não acreditava no absolutismo da verdade, da filosofia, da religião. Consoante Pascal, nossa vida é atravessada pelas paixões diversas, e nossa alma, por conta disso, se dilacera. O *divertissement*, pois, subtrai a nós mesmos e absorve nossa alma em ocupações frívolas e estéreis.

Observando as diversas agitações dos homens, os perigos e as penas infligidos, fazendo surgir tantas discussões, paixões, empreendimentos ousados e maus, o filósofo conclui que a felicidade do homem advém do fato de que este não sabe ficar quieto, em repouso. Todavia, a felicidade do descanso não será suficiente, e o homem vai cair naquilo que pode ameaçá-lo e até mesmo tirar-lhe a vida. Sem o *divertissement*, ele fica infeliz. Será a inquietude que o desvia dos próprios pensamentos. É por essa razão também que o homem aprecia tanto o barulho e o movimento, e o prazer da solidão é incompreensível.

Pascal escreve que o *divertissement* vem de fora, o homem é dependente da exterioridade, o que o torna sujeito a mil acidentes que tornam as aflições inevitáveis. Ao mesmo tempo que o *divertissement* nos consola de nossas misérias, ele é a maior de nossas misérias. Ele nos impede, sobretudo, de pensar em nós mesmos e nos faz perder de nós mesmos de maneira insensível. Ao mesmo tempo, que nos diverte, faz com que cheguemos à morte, sem que o percebamos.

Aplicando esses conceitos aos personagens de Machado de Assis, estes quase nunca pensam em algo importante, edificante e, quando o fazem, fracassam. No *divertissement*, o homem patenteia sua insuficiência. No momento em que o *divertissement* se interrompe, a angústia e a apatia se manifestam.

Ao descrever o homem, Pascal lhe outorga três características: dependência, desejo de independência e necessidade, e o descreve como um conjunto de contradições: crédulo e incrédulo, tímido e temerário, debatendo-se entre inconstância, tédio e inquietação.

2. O conceito de *divertissement* nos três romances machadianos

2.1 Memórias Póstumas de Brás Cubas

As *Memórias Póstumas de Brás Cubas* são escritas por Brás Cubas, um defunto-autor, no outro mundo, que descreve sua vida a partir de sua morte. O personagem é movido pelo princípio do prazer e tinha horror a praticar qualquer sacrifício que sua consciência pudesse exigir.

Apaixona-se por Virgília, que o troca por Lobo Neves, cuja promissora carreira política se apresentou mais atraente para satisfazer suas ambições de brilho e vaidade. Depois de casar-se com Lobo Neves, Virgília torna-se amante de Brás.

Brás Cubas resolve criar um emplasto que aliviaria a melancólica humanidade. Obcecado pela ideia, não cuida da saúde e, tendo apanhado uma corrente de ar, contrai pneumonia e morre.

O *divertissement* no personagem Brás Cubas vai manifestar-se na maneira como ele lida com sua vida amorosa. Inicialmente, apaixona-se por Marcela, prostituta espanhola, a quem dá dinheiro, joias caras, comprometendo a vida financeira da família. O pai, informado da concupiscência do filho, coloca-o em um navio para estudar Direito na Universidade de Coimbra, onde se desvia dos estudos e prefere a vida boêmia.

Quando a mãe adoece, ele retorna ao Brasil. A mãe falece, e Brás vai para uma propriedade da família na Tijuca, onde encontra Eugênia. Logo começa a cortejar a jovem e se esquece da perda da mãe. Contudo, o pai vai até a Tijuca e fala de um casamento arranjado entre Brás e Virgília, o que também coroaría o início de uma promissora carreira política para Brás. Este logo deixa Eugênia.

Brás leva uma vida ociosa, em que, negando-se a encarar sua vida vazia e vã, vai-se deslocando entre a política, teatro, baile para não pensar em sua existência.

Virgília, que Machado de Assis descreve como “muito clara, faceira, ignorante, pueril, cheia de uns ímpetos misteriosos” (MEMÓRIAS PÓSTUMAS DE BRÁS CUBAS, 2001, p. 120), precisa desviar-se não para evitar pensar em sua vida vazia, mas para galgar a escala social. O *divertissement* de Virgília vai consistir em idas ao teatro, ao baile. Seu caso amoroso com Brás Cubas enquanto era casada com Lobo Neves também é um tipo de *divertissement* decorrente da concupiscência.

2.2 Quincas Borba

O romance é sobre Rubião, amigo e enfermeiro particular do filósofo Quincas Borba, que, ao morrer, deixa sua fortuna ao amigo. Rubião sai de sua cidade, Barbacena, Minas Gerais, e vai para o Rio de Janeiro, levando consigo o cão, também chamado de Quincas Borba, que pertencera ao amigo filósofo. Na viagem, conhece o casal Sofia e Palha, que logo se dá conta de estar diante de um provinciano rico e ingênuo. Encantado com a gentileza do casal e, sobretudo, com a beleza de Sofia, Rubião, já instalado no Rio de Janeiro, passa a frequentar a residência do casal. Com o tempo, Rubião se sente cada vez mais atraído por Sofia, que mantém, apoiada pelo marido, uma atitude ambígua para com ele. Rubião, aos poucos, começa a manifestar sintomas da loucura que o levarão à morte.

O *divertissement* em Rubião é visto junto à concupiscência, à imaginação, à vaidade. A

concupiscência se dá em relação ao seu amor por Sofia. Este sentimento não o redimirá, já que a vaidade, o ciúme, o oportunismo, o apego às aparências e ao esbanjamento não se retraem e vão caminhar lado a lado com a paixão e a demência.

Sofia é exemplo de quem, ao se deparar com o tédio, sente-se mal e vai dar vazão ao *divertissement*, exibindo as joias dadas por Rubião, mostrando-se caridosa ou arranjando um casamento para uma prima. Sofia corporifica o que Pascal (s/d, p. 399) escreveu: “Como o coração do homem é baixo e cheio de baixeza.”

Cristiano Palha, marido de Sofia, ciente da sensualidade da mulher, não hesita em exibí-la à sociedade. Frequentava bailes em que se divertia pouco, “mas ia menos por si que para aparecer com os olhos da mulher, os olhos e os seios” (QUINCAS BORBA, 2004, p.45). A exterioridade (*divertissement*) no personagem se caracteriza pela ambição de tornar-se barão e pela mansão que se propunha construir.

3. Dom Casmurro

A narrativa é feita pelo personagem Bento Santiago, o Dom Casmurro. Bentinho conta sua história de amor com Capitu (Capitolina). Os dois haviam sido criados juntos uma vez que as famílias eram vizinhas. Ambos crescem e se casam. Eles têm um filho, Ezequiel. Obcecado pela ideia de que Capitu o traiu com seu melhor amigo Escobar e que Ezequiel não era seu filho, o casal se separa, e a esposa e o filho vão para a Suíça.

Talvez Bentinho seja o único personagem que se desvia do caminho pela imaginação (imagina que Capitu o traiu com Escobar). Essa imaginação não o ajudará a ser criativo, mas a cultivar uma obsessão que o torna alguém que distorce a realidade a fim de ter um respaldo na criação de algo que ele mesmo imaginou.

Em Capitu, o *divertissement* consiste em optar por caminhos da dissimulação para obter o que deseja. Não se negando a pensar nos obstáculos, tenta superá-los e se desvia para se dar melhor em um sistema sexista, que reduzia a mulher às obrigações domésticas.

3.1 Estilo

Machado de Assis, com um estilo impecável, acrescido de referências ao leitor, do discurso indireto livre, das sugestões rápidas e sutis, optou pelas frases curtas, pelo adjetivo, por uma breve intitulação. Produtor de sentido e não contador de histórias, conforme Afrânio Coutinho (1966, p. 82) em *Machado de Assis na Literatura Brasileira*, a regra que norteava a criação machadiana era a “estrita economia de meios”. Em outras palavras, o escritor não diz tudo. “Não apenas

no que tange ao estilo, mas a tudo o mais, ela [arte machadiana] exige a colaboração do leitor, para completá-la. É arte da sugestão.”

Pascal produziu um texto equilibrado e harmonioso. Ao lê-lo, não nos deparamos com um estilo pesado e deprimente, mas irônico e irreverente, constituído de um rico corpo de pensamento moral e político. Esteticamente falando, Pascal achava que “a expressão deve ser natural e justa” (Coutinho, 1940, p. 180), obtida pela simples inspiração e não por meio de métodos. A retórica, a ênfase, a afetação, a eloquência contínua e o pedantismo desagradavam a Pascal.

O diálogo entre Machado de Assis e Blaise Pascal se percebe nas entrelinhas, seja por conta da proximidade do estilo (discurso fragmentado, aforismas, abordagem concreta de conceitos abstratos), seja na ironia –, que faz com que a recepção do texto ocorra de forma mais consistente.

Considerações finais

Machado de Assis se ateuve, sobretudo, aos conflitos essenciais do homem com ele mesmo, com seus semelhantes, com os grupos. Para tanto, despiu-se de qualquer idealismo e procurou perscrutar a alma humana em uma tentativa de nos mostrar ora **irônica**, ora filosoficamente, que o ser humano não tem jeito.

Por conseguinte, depreendemos que, apenas se voltando para o século XVII, é que o autor pôde encontrar meios para decodificar sua visão de mundo e encontrar respaldo em autores que pensaram a condição humana sem idealismos.

Blaise Pascal e Machado de Assis viram o ser humano como um ser doente que não hesita em regozijar-se da desgraça alheia para esquecer sua insignificante existência. Com pontos de vista que convergiam mais do que se afastavam, ambos se debruçaram sobre a condição humana com um olhar agudo, irônico, realista, e fizeram com que o leitor, se assim o quisesse, refletisse e buscasse uma explicação para questões como o sofrimento, a miséria, a vaidade, a ambição, a contingência.

Referências

ASSIS, Joaquim Maria Machado de. **Quincas Borba**. São Paulo: Ática, 2004.

_____. **Memórias Póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

_____. **Correspondência de Machado de Assis**: tomo V, 1905-

1908/coordenação e orientação Sergio Paulo Rouanet; reunida, organizada e comentada por Irene Moutinho e Sílvia Eleutério. – Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2015.

COUTINHO, Afrânio. **A filosofia de Machado de Assis**. Rio de Janeiro: Casa Editora Vecchi, 1940.

_____. **Machado de Assis na Literatura Brasileira**. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1966.

PASCAL, Blaise. **Pensées et opuscules**. Paris: Librairie Hachette, s/d.

PONDÉ, Luiz Felipe. **O homem insuficiente**: ensaio de epistemologia pascaliana. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

A espiritualidade do povo russo na perspectiva de Lou Andreas-Salomé e Rainer Maria Rilke

Renato Kirchner¹

Resumo: Louise Gustavovna Salomé (1861-1937), nascida em São Petersburgo e falecida em Göttingen e René Karl Wilhelm Johann Josef Maria Rilke (1875-1926), nascido em Praga e falecido em Montreux conheceram-se no ano de 1897. Nos anos de 1899 e 1900, realizaram duas viagens para Rússia, onde percorreram vastas dimensões, saboreando a vida espiritual pré-moderna dos camponeses, bem como a arte moderna nas galerias. Como ambos eram escritores de mão cheia, registraram por meio de obras as impressões destas viagens pelo território russo da época. Por um lado, de Rilke temos *Histórias do Bom Deus*, compilada em 1900, quando ele tinha vinte e quatro anos, sendo uma sucessão de contos que tem como pano de fundo a vastidão da paisagem russa e a profunda espiritualidade que o poeta encontrou nas pessoas simples com quem se cruzou e isso levou-o a refletir sobre a forma como Deus se dá a conhecer, descobrindo-o em tudo o que nos rodeia. É também de Rilke *O livro de horas*, composto de três livros, a saber: *Da vida monástica*, *Da peregrinação* e *Da pobreza e da morte*, que, segundo o próprio poeta, “eu serei sempre um convalescente desse livro”, além de ter sido dedicado por ele mesmo a Lou Andreas-Salomé. Por outro lado, de Salomé, entre outras, temos *Na Rússia com Rilke*, do ano de 1900, onde Lou reencontra o país de sua infância, uma época em que alcança a maturidade e o destino lhe sugere com uma promessa de plenitude, sendo ocasião de uma descoberta de si própria, pois a viagem é para ela uma realização do seu ser. A presente reflexão temo como meta evidenciar como o poeta e literato alemão e a ensaísta, filósofa, poeta, romancista e psicanalista russa percebem, analisam e tematizam a espiritualidade do povo russo desde a perspectiva de suas próprias experiências de vida. Afinal, como expresso por Martin Heidegger (1889-1976), “ora, proveniência é sempre porvir” (“Herkunft aber bleibt stets Zukunft”).

Palavras-chave: Arte; Espiritualidade russa; Lou Andreas-Salomé; Rainer Maria Rilke.

Introdução

O texto apresentado aqui faz parte do início de um projeto de pesquisa sob o título “Interpretações fenomenológicas da experiência mística cristã e dimensões da religiosidade pós-moderna”. Pertence à Linha de Pesquisa “Fenômeno religioso: dimensões epistemológicas” e ao Grupo de Pesquisa “Ética, Epistemologia e Religião”. Inicialmente, fazem parte do projeto de pesquisa três planos de trabalho de iniciação científica (2019-2020), a saber: “A dimensão do todo divino em *O livro de horas* de Rainer Maria Rilke”, a ser desenvolvido pela aluna do Curso de Filosofia Jemima Santana Santos; “Da mortalidade e da finitude humanas em Rilke e Tolstoi”, que é doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), atualmente é professor permanente e coordenador do Programa de Mestrado *Stricto Sensu* em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). E-mail: renatokirchner00@gmail.com.

se ocupará com o texto de Rilke *Os cadernos de Malte Laurids Brigge* e o texto de Tolstói *A morte de Ivan Ilitch*, que será desenvolvido pela aluna do Curso de Filosofia Maria Luísa Magnani; “A espiritualidade feminina na visão poética de Rilke”, plano que se ocupará em estudar o livro de Rilke *Vida de Maria*, e será desenvolvido pela aluna do Curso de Filosofia Hevelyn Sabrina Silva Santos.

A presente reflexão tem como meta evidenciar como o poeta e literato alemão e a ensaísta, filósofa, poeta, romancista e psicanalista russa percebem, analisam e tematizam a espiritualidade do povo russo desde a perspectiva de suas próprias experiências de vida. A fim de cumprir inicialmente os objetivos das pesquisas, tomamos como lema a seguinte frase de Martin Heidegger: “Ora, pro-veniência é sempre por-vir [por-veniência]” (“Her-kunft aber bleibt stets Zu-kunft”) (HEIDEGGER, 2003, p. 79).

Interessam-nos, para o presente estudo, os escritos biográficos e autobiográficos de Lou Andreas-Salomé: *Ródinka: russische Erinnerung* (1923), *R.M. Rilke: Gedenkbuch* (1928), *Mein Dank an Freud* (1931), *Lebensrückblick* (1951), *Briefwechsel mit Rilke* (1952) e *In der Schule bei Freud* (1958). E, de Rainer Maria Rilke, particularmente: *O livro de horas (Das Stundenbuch* (1905), o qual compreende três partes: “O livro da vida monástica” (“Das Buch vom mönchischen Leben”, 1899); “O livro da peregrinação” (“Das Buch von der Pilgerschaft, 1901); “O livro da pobreza e da morte” (“Das Buch von der Armut und vom Tode, 1903) e, também, *Histórias do Bom Deus*, livro compilado no ano de 1900.

1. As viagens de Andreas-Salomé e Rilke à Rússia em 1899 e 1900

Louise Gustavovna Salomé (1861-1937), nascida em São Petersburgo (Rússia) e falecida em Göttingen (Alemanha) e René Karl Wilhelm Johann Josef Maria Rilke (1875-1926), nascido em Praga (República Checa) e falecido em Montreux (Suíça) conheceram-se no ano de 1897. Nos anos de 1899 e 1900, realizaram duas viagens para a Rússia, onde percorreram vastas dimensões, saboreando a vida espiritual pré-moderna dos camponeses, bem como a arte moderna nas galerias. Como ambos eram escritores de mão cheia, registraram por meio de obras as impressões destas viagens pelo território russo da época.

Ao final do diário *Na Rússia com Rilke*, Lou Andreas-Salomé, nos brindou com um breve texto intitulado “Noite de Passagem de Ano [1900]”: “O que quero do próximo ano, do que preciso, é quase só silêncio, mais solidão, como até há quatro anos. Isso há de voltar a ser como era, tem de ser. Quanto ao resto, hoje ao olhar para trás só vejo a experiência que 1900 me trouxe, a Rússia. E todas as recordações dispersas fundem-se num único sentimento, como algo vasto, prateado, sublime, sem peso nem melancolia, semelhante a uma dedicação sem limites. Qualquer coisa semelhante às pequenas cabanas aninhadas nas margens do Volga, algures na extensão infinita

entre o Norte e o Sul – Beethoven e as canções populares. E, durante muitos anos, onde quer que me encontre, à beira seja de que evolução for, em qualquer sentido continuarei a caminhar pelas margens desse rio, como que rumo a uma pátria” (ANDREAS-SALOMÉ, 2018, p. 113).

No diário *Na Rússia com Rilke*, podem ser vislumbrados muitos aspectos da vida e da paisagem russa daquela época. Uma passagem particularmente importante é descrita por Lou Andreas-Salomé dessa maneira: “Lá começou a segunda parte de sua estada na Rússia, a mais memorável: a viagem de barco pelo Volga. Haviam esperado por essa viagem, e não se decepcionaram. Se Moscou é o coração da Rússia, o Volga é sua artéria principal. Esse grande rio sinuoso, que, em certos lugares, parece não ter margens e forma tranquilos lagos pontilhados de ilhas que aparecem e desaparecem ao ritmo das estações, serpenteia sem pressa por cerca de 3.700 quilômetros, desde o planalto de Valdorf até o mar Cáspio. Saratov, onde Lou e Rilke viram pela primeira vez o grande rio, fica no Médio Volga, na região que ocupa a parte ocidental do planalto central da Rússia. Vasta paisagem aberta, de campos, prados e florestas, ela se estende por toda a extensão do olhar, fundindo-se imperceptivelmente com o horizonte distante” (PETERS, 1986, p. 200). E um pouco mais adiante: “Lou ficou encantada. Louvou-lhe o aspecto amplo e tranquilo, a grande simplicidade, a solidão. E Rilke tinha a impressão de ser necessário rever seu senso de dimensões. Tudo era sem limites: a água, a terra, o céu” (PETERS, 1986, p. 200).

Lou Andreas-Salomé compôs um poema sobre a maravilhoso e majestoso rio de integração russa (ANDREAS-SALOMÉ, 2018, p. 101-102):

VOLGA

Embora estejas longe, contemplo-te.

Embora estejas longe, és-me dado

Como um momento presente que nada pode apagar.

Como minha paisagem, envolves a minha vida,

Envolves-me de novo, a sorrir na tua grandeza.

Sobre as tuas altas igrejas, semiocultas,

Sobre as tuas margens infinitamente distantes,

E as tuas florestas erguem-se na manhã.

Como se, quando voltar a escurecer,

Um céu de junho iluminasse a tua noite,

Como se, por entre a neblina matinal,

Se ouvissem os gritos das gaivotas sobre as ondas.

Sem nunca repousar nas tuas margens,

Não teria conhecido a tua vastidão.

Cada maré dos meus sonhos

Conduziu-me às tuas imensidões desertas!

2. Evidenciando aspectos da espiritualidade do povo russo

De Rainer Maria Rilke temos *Histórias do Bom Deus*, compilada em 1900, quando ele tinha vinte e quatro anos, sendo uma sucessão de contos que tem como pano de fundo a vastidão da paisagem russa e a profunda espiritualidade que o poeta encontrou nas pessoas simples com quem se encontrou e isso levou-o a refletir sobre a forma como Deus se dá a conhecer, descobrindo-o em tudo o que nos rodeia.

É também de Rilke *O livro de horas*, composto de três livros, a saber: “Da vida monástica”, “Da peregrinação” e “Da pobreza e da morte”, que, segundo o próprio poeta, “eu serei sempre um convalescente desse livro”, além de ter sido dedicado por ele mesmo a Lou Andreas-Salomé (“Deposto nas mãos de Lou Andreas Salomé”) (RILKE, 1994, p. 5).

De Andreas-Salomé, entre outras, temos *Na Rússia com Rilke*, registros do ano de 1900, onde Lou reencontra o país de sua infância, uma época em que ela alcança sua maturidade e o destino lhe sugere com uma promessa de plenitude, sendo ocasião de uma descoberta de si própria, pois a viagem é para ela uma realização do seu ser.

Na obra autobiográfica *Minha vida (Lebensrückblick)*, de Andreas-Salome, publicado postumamente no ano em 1951, lê-se na abertura: “A vida humana – ah! A vida em geral – é poesia. Inconscientes, nós a vivemos, dia a dia, passo a passo – mas em sua intangível plenitude ela vive e se nos traduz em poesia. Longe, muito longe da antiga frase ‘Faz de tua vida uma obra de arte’; não somos nós nossa obra de arte” (ANDREAS-SALOMÉ e PFEIFFER, 1985).

Lou Andreas-Salome, que no ano de 1900 encontrava-se no meio de sua vida, fazendo uma autorreflexão sobre o papel que exerceu sobre ela a Rússia e os demais países europeus para onde ainda jovem havia se mudado para continuar sua formação intelectual, escreve em seu diário *Na Rússia com Rilke*: “Sempre estive a par de tudo isso. O que só hoje sei, o que sei desde Kiev, é que não foi apenas aquela imaturidade e o facto de o [pastor Gillot] ter confundido com Deus a afastarem-me dele. Não, não foi um desses acasos que o tempo pode superar, pois a esse a vida teria corrigido. Qualquer coisa de muito mais decisivo ocultava-se sob essa forma: o facto

de Gillot ter constituído a minha desrussificação, a minha educação necessária no sentido do que era ocidental, da cultura, em certa medida do afastamento de Deus, da consciência, tendo-o a ele próprio como único apoio e, depois, tendo-me a mim própria como único apoio” (ANDREAS-SALOMÉ, 2018, p. 111-112).

Segundo o tradutor Geir Campos, “Rilke escreveu na Itália a primeira e a terceira partes de seu *Stundenbuch* [O livro de horas] e a segunda parte na própria Alemanha, em verdadeiros ‘acessos’ de inspiração: a primeira no outono de 1899, a terceira em 1901, e a segunda em uma semana de abril de 1903” (RILKE, 1994, p. 9).

Segundo podemos ler no livro *Lou: minha irmã, minha esposa*, de H.F. Peters, “para Rilke, o outono de 1899 foi um período de intensa fecundidade. Mal chegou a Berlin e a onda de imagens que a viagem à Rússia fizera nascer nele – sobretudo sua comunhão mística com a piedade do povo russo durante o ofício de Páscoa – encontrou sua realização no melancólico esplendor do *Livro da vida monacal* [Das Buch vom mönchischen Leben, 1899]. Ele qualificou tais poemas de preces, e na verdade é o que são, embora a divindade a que se dirigem nada tenha em comum com o Deus reverenciado pelos cristãos ortodoxos. Rilke sentia que Deus estava morto, que se havia tornado um símbolo vazio de sentido nos ritos ocidentais do domingo de Páscoa. Para o monge russo cujas preces relata, há alguma coisa de ímpio na maneira pela qual ele é representado pelos artistas ocidentais.

Seus esforços para limitar o Ilimitado, para aprisioná-lo no tempo e no espaço, são profundamente contrários à concepção russa de um Deus que cresce sempre. É desse Deus crescente, desse Deus desconhecido do futuro, que Rilke anuncia a vinda com uma torrente de metáforas tão poderosas quanto paradoxais. Esse Deus é nosso vizinho; só o separa de nós uma fina parede que pode desmoronar a qualquer momento. Esse Deus é um passarinho caído do ninho, um camponês barbudo, a grande madrugada avermelhada por sobre as planícies da eternidade, a floresta das contradições” (PETERS, 1986, p. 193).

Também num livro importante de Karl-Josef Kuschel, intitulado *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*, em que o autor se ocupa de Franz Kafka, Rainer Maria Rilke, Thomas Mann e Herman Hesse, podemos ler: “Assim, é preciso ler *O livro de horas* como uma forma única de recusa do materialismo, do ateísmo e da superstição, como grande e única tentativa de ainda falar da realidade de Deus após o colapso da antiga metafísica. Lê-lo – após a ‘morte de Deus’ – como tentativa de salvar o discurso sobre Deus, por meio de sua aceitação no âmbito da arte. Depois da crença tradicional ter esvaziado o céu, o artista se torna o paradigma do homem criador, que põe a salvo o discurso sobre Deus e ao mesmo tempo devolve a Deus o que ele sempre foi: a mais real das realidades no coração de todas as coisas, a força vibrante que mantém tudo unido, a energia pulsante que é a base de todos como unidade” (KUSCHEL, 1999, p. 96-97).

Karl-Josef Kuschel prossegue assim: “*O livro de horas* é uma aventura linguística que passa as questões divinas com o auxílio de cascatas de versos, acúmulos lexicais e aterros meta-

fóricos. Tudo isso com o simples intuito de criar uma linguagem para o indizível e dar voz ao inefável. Aventura apreendida, a propósito, por um artista que é ao mesmo tempo genitor de Deus e seu súdito mais fiel, Zaratustra e, ao mesmo tempo, Francisco de Assis (o ‘irmão de marrom’ do terceiro livro, ‘Da pobreza e da morte’). Tal como Rilke escrevera em seu ensaio ‘Sobre arte’, datado dessa época (1898)” (KUSCHEL, 1999, p. 97)

Referências

ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Na Rússia com Rilke*. Lisboa: Relógio D’Água, 2018.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou e PFEIFFER, Ernst. *Minha vida*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou e RILKE, Rainer Maria. *Correspondência amorosa*. Lisboa: Relógio D’Água, 1994.

BULLEN, Daniel. *Amores modernos: a vida amorosa, erótica e sexual de artistas e intelectuais que abriram as fronteiras de seus relacionamentos*. São Paulo: Seoman, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Edusf, 2003.

KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários*. São Paulo: Loyola, 1999.

PETERS, H.F. *Lou: minha irmã, minha esposa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

RILKE, Rainer Maria. *Livro de horas (Das Stundenbuch)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994.

RILKE, Rainer Maria. *Histórias do Bom Deus*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.

A Theotókos de Vladimir na obra de Marko Ivan Rupnik

Wilma Steagall De Tommaso¹

Resumo: O ícone, arte sacra característica da Igreja do Oriente, como imagem é *sui generis*, é uma imagem-Palavra. Há no ícone um percurso histórico e teológico que converge na unidade Palavra-Imagem, isto é, a Palavra de Deus como imagem, e não mera figuração de episódios bíblicos. Tal modelo de arte sacra desenvolveu-se a partir do Concílio da Calcedônia (451), que definiu as principais questões sobre a divindade e a humanidade de Jesus. Esta comunicação tem como objetivo apresentar o ícone da *Theotókos* de Vladimir, expor sua história e teologia, e demonstrar sua contemporaneidade na obra do esloveno Marko Ivan Rupnik (1954). Considerado o maior artista sacro da atualidade, Rupnik busca ressaltar a condição divina da humanidade, dimensão esquecida pelos cristãos modernos em sua visão, baseada nos Santos Padres e nos pensadores russos do final do século XIX e do século XX, tais como Vladimir Solov'ëv, Pavel Florenskij, Nicolas Berdiaev, Paul Evdokimov.

Palavras-chave: *Theotókos* – Arte sacra – Marko Ivan Rupnik – Divino-Humanidade

1. Introdução

Marko Ivan Rupnik (1954), padre jesuíta nasceu em Zalog, Eslovênia. Estudou arte na *Accademia di Belle Arti* e teologia na Gregoriana, em Roma. É diretor do *Centro Studi e Ricerche Ezio Aletti*, um centro de estudos e relações culturais entre países europeus do Oriente e do Ocidente, e também é responsável pelo *Atelier d'Arte del Centro Aletti*, onde artistas de várias nacionalidades têm executado em conjunto mosaicos para o mundo todo. No Brasil, temos exemplos na Catedral de Castanhal (Pará, 2014), e, atualmente, está em execução a fachada externa da Basílica Nacional de Aparecida (São Paulo).

Convidado a realizar uma obra no Centro de Oncologia do Hospital Gemelli, em Roma, para um corredor próximo da sala de radioterapia, o padre Rupnik inspirou-se no ícone da *Theotókos* de Vladimir para realizar um grande mosaico. Segundo o padre, ao ver o lugar e imaginar como estariam se sentido os pacientes que ali se encontrassem, seu primeiro pensamento foi para essa imagem.

¹ Doutorado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil. Professora na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: wilmatommaso@me.com. CV: <http://lattes.cnpq.br/8209900139809763>.

Rupnik teve como diretor espiritual por trinta anos o cardeal Tomáš Špidlík², cuja influência quanto à Ortodoxia, à Patrística, em especial aos Padres Gregos e autores russos dos séculos XIX e XX, é notória em seus livros e na arte do ícone.

2. A Mãe de Deus na Ortodoxia

Para o Oriente cristão, não há uma separação rigorosa e sistemática que aloque Jesus Cristo em um plano e a Virgem Maria em outro. A veneração à Mãe de Deus está estreitamente ligada à sua maternidade divina e à união com a pessoa e a obra do Filho; por isso, pode-se dizer que a iconografia mariana é também cristológica. Segundo São João Damasceno, apenas o nome *Theotókos*, mãe de Deus, já contém todo o mistério da economia da salvação³, já indica a dupla origem de Cristo: de Deus e de Maria.

A Encarnação do Verbo é o dogma fundamental do cristianismo. A admissão desse mistério é incompleto se não se professa a Virgem Maria como verdadeira Mãe de Deus. O culto do ícone de Jesus Cristo presume o papel da *Theotókos*, cujo consentimento foi condição indispensável para a Encarnação, para que Deus se fizesse visível e representável.

Segundo os Padres da Igreja, o que permite que o Verbo Encarnado seja representado em um ícone é a humanidade herdada de sua Mãe, pois, se não pudesse ser representado, significaria que nasceu somente do Pai e não se encarnou. E isto seria contrário a todo o plano da salvação.

Segundo Spidlík, o Oriente se destaca por sua tradição mariana, com muitos hinos litúrgicos compostos em Bizâncio em honra da Mãe de Deus, e completa, como escreveu Vladimir Losskij, toda a devoção oriental consiste na celebração do que é o escopo da nossa salvação: a superação do abismo entre Deus e o homem. Por isso na veneração dos cristãos por Jesus Cristo, a pessoa divina encarnada, interveio Maria, a única pessoa humana deificada⁴.

A *Theotókos* do mosaico está vestida com uma túnica azul, coberta com uma capa de cor púrpura. A cor púrpura simboliza a divindade e o azul a humanidade. Os ícones marianos, querem, portanto, explicitar que a natureza humana da *Theotókos* fora revestida da graça plena de Deus.

² Špidlík nasceu na Tchecoslováquia (atual República Tcheca) em 17 de dezembro de 1919 e foi nomeado Cardeal por João Paulo II em 2003. Embora não tivesse direito a voto (por ter mais de 80 anos), sua elevação à dignidade cardinalícia foi um reconhecimento a seu amplo trabalho de escritos teológicos. Em 1955, ele defendeu sua tese de doutorado no Pontifício Instituto Oriental de Roma, marco do início de sua trajetória universitária como professor de Patrística e Teologia Espiritual Oriental em várias universidades, tanto em Roma como ao redor do mundo, tornando-se um dos maiores especialistas na espiritualidade do cristianismo oriental.

³ Cf. Paul EVDOKIMOV. p. 217.

⁴ ŠPIDLÍK, Tomás. *La Madre di Dio*. p. 88.

3. Sobre a *Theotókos* de Vladimir

A Virgem de Vladimir é um modelo misto de dois modelos iconográficos: a Virgem do Caminho, *Hodoghitria*, que leva o menino no braço e cuja mão indica o caminho, Ele é o Logos, o Filho feito Homem; e a Virgem da Ternura, a *Eleusa*, uma concepção eslava, mais russa que grega, na qual o Menino envolve com a mãozinha o pescoço da mãe como gesto de ternura.

A mãe dolorosa sempre foi a imagem preferida na devoção das mães cristãs. O veredito sobre Eva se refere à dor de dar à luz aos filhos (Gên. 3:16). Essa dor parece inseparável de toda a existência do ser da mãe, da vida plena de pressentimentos e clarividências e da difícil consciência de levar o peso do destino dos filhos⁵. Não se encontra facilmente outra imagem cuja face da mãe seja tão carregada de sofrimento, ainda que não especificado, mas vagamente pressentido como nesse ícone de Vladimir.

Sabe-se que por volta dos anos 1120-1130 um ícone desse tipo foi levado de Bizâncio a Kiev, e se supõe que seja o mesmo ícone chamado de Vladimir, porque foi transferido em 1155 a Vladimir, cidade a nordeste de Moscou. Acredita-se que esse ícone teria salvado milagrosamente a cidade de Vladimir de ser destruída pela invasão asiática em 1237.

Em 1395, os mongóis se preparavam para atacar Moscou. Os cristãos levaram o ícone de Vladimir a Moscou, que foi salva deste ataque e, mais tarde, de mais outros três ataques. Embora não haja documentos que confirmem, Stalin, no último ataque alemão a Moscou, teria ordenado um avião militar sobrevoar toda a cidade levando o ícone da Virgem de Vladimir. Três dias depois do ataque, o exército alemão sucumbiu aos russos.

E por que tudo isso? Acredita-se que as imagens santas, se são realizadas com oração, conforme pede a Igreja, isto é, na caridade, com certeza contêm uma Presença.

Para Boulgakov, os ícones milagrosos da Mãe de Deus são muitos porque exprimem a proximidade da *Theotókos* de alguma forma como sua morada no ícone, o que não muda o caráter ideal, nem torna o ícone um fetiche. Ao contrário, dá ao ícone objetividade e poder particulares: torna-se não apenas um foco para se rezar na graça de sua presença, mas também uma manifestação, como relatam os santos sobre as aparições da Mãe de Deus⁶.

Para os cristãos, onde há caridade, Deus habita. O único lugar onde podemos encontrar Deus é na caridade. Pavel Florensky, grande teólogo e mártir russo diz: “Quer ver Deus? Olhe a face de alguém que está oferecendo um pedaço de pão”⁷.

Andrei Roublev, o grande iconógrafo russo, conheceu esse ícone, afirma Evdokimov⁸, e se inspirou

5 ŠPIDLÍK, Tomás; RUPNIK, Marko Ivan. *La fede secondo le icone*. p.105.

6 Père Serge BOULGAKOV. *L'icône et sa vénération*. p.100-101.

7 *La tenerezza de Dio*. Disponível em: <http://www.gemelliart.it/2017/06/25/dedicazione-del-mosaico-la-tenerezza-di-dio-di-padre-marco-rupnik-s-j/>. Acessado em 26 de abril de 2019.

8 Cf. Paul EVDOKIMOV. *L'art de l'icône : théologie de la beauté*. p. 222.

nele para transpor na sua versão da *Theotókos* e nos santos que pintou uma face plena de compaixão. Compaixão, para Dostoevsky, é a origem da verdadeira religião: a compaixão por aqueles que sofrem. Afirmção semelhante é a dos Padres Gregos: Deus é *Philántropos*, isto é, amante dos homens. Esse título de Deus e de Cristo é continuamente repetido nos textos litúrgicos bizantinos. O homem se torna semelhante a Deus sobretudo na filantropia e na misericórdia aos outros homens⁹.

As imagens ocidentais do Sagrado Coração mostram Cristo pronto a perdoar cada pecado, cada ofensa. No ícone russo, o Salvador tem um olhar pleno de compaixão por todos os que sofrem e entre esses, em primeiro lugar, por sua Mãe. A seu lado, a Mãe sente piedade pelo futuro sofrimento do Filho. A compaixão é, no entanto, incomparavelmente mais serena, então o Filho procura alcançar o olhar triste da Mãe, aperta a bochecha e abraçando-a afetuosamente parece sussurrar alguma coisa. Seria a mesma coisa que se encontra como inscrição em outro ícone: “Não chores por mim, Mãe”. A dor da Mãe é o pressentimento da paixão e da cruz. Porém, o ícono deixa indeterminado, não especificado, e transgride desse modo os limites da consideração histórica do mistério. As faces são uma personificação da tristeza universalmente humana. É o Cristo místico que sofre junto àqueles que sofrem, e juntos apresentam suas dores¹⁰.

A Virgem do padre Rupnik parece começar a compreender. Seus olhos e os olhos do Filho se encontram, não diretamente, olhar com olhar, mas na distância, no mistério de Deus. Aqui procuram a resposta para tantas dores do mundo. O sofrimento visto na perspectiva de Deus se identifica com a beatitude do amor.

O perfil da figura indica que se trata de uma matrona, mantendo lembrança da imagem de uma mulher grávida, isso indica que Maria acolheu a palavra e não existe mais sozinha. Raramente, nas representações iconográficas, Maria se encontra só. Maria, de fato vem definida como “do Verbo, com o Verbo e para o Verbo”, isto é marcada profundamente do que acolheu, o Santo.

4. Padre Marko Ivan Rupnik interpreta o mosaico¹¹

Segundo Rupnik, há na face da Mãe de Deus um véu de tristeza. Mas deve ser uma tristeza que não pode ser descrita imediatamente, pois não é psicológica, e isso não é fácil de representar. É preciso dar a esse véu de tristeza um ar de mistério. Por quê? Há muitos motivos, mas o mais profundo é este: depois que aconteceu o pecado no mundo, está escrito que a mulher dará à luz com dores. Não se pensa aqui apenas nas dores do parto, mas em tudo que significa a maternidade. A vida do homem está vinculada à dor. Esse é o significado dessa frase.

⁹ Segundo os antigos Padres, a vida do homem não está livre da dor. A mulher dá à luz ao filho
9 ŠPIDLÍK, Tomáš; RUPNIK, Marko Ivan. *La fede secondo le icone*. p. 105.

¹⁰ Ibid. p. 107.

¹¹ Cf. <http://www.gemelliart.it/2017/06/25/dedicazione-del-mosaico-la-tenerezza-di-dio-di-padre-marco-rupnik-s-j/>, acessado em 26 de abril de 2019.

e ela é a mais consciente de que a pessoa que está gerando não poderá escapar da dor. Na sagrada escritura, a mulher é a portadora da vida, mas a vida está destinada à morte. Após o pecado, Eva deu à luz a seus filhos com certeza de que todos morreriam.

A Carta aos Hebreus mostra Cristo como Filho de Deus que está totalmente e integralmente unido ao destino do homem, tanto que está escrito que tudo pelo que o homem passa, Ele passou pessoalmente, Ele viveu o que aguarda o destino do homem. Na Carta aos Hebreus, vemos que a liturgia de Cristo foi feita com fortes gritos e lágrimas. Por quê? Pelo medo da morte, pois esse é o destino do homem.

A Virgem tem um ar de tristeza porque vislumbra o destino de cada homem, isto é, sua paixão e morte. Mas, há algo interessante aqui: assim como Cristo é Filho de Deus, Maria lhe deu a carne, a fim de que Deus pudesse se tornar Homem; com essa abertura, Deus pôde se tornar conteúdo da sua humanidade.

Vladimir Solov'ev diz: "A única verdadeira realidade que pode se tornar conteúdo da divindade é só a humanidade, de outra forma a humanidade está destinada à morte". Em Maria a divindade toma conteúdo, tanto é que seu corpo se torna o corpo do Filho de Deus. Quando Deus se torna conteúdo da vida, acontece uma coisa grandiosa, porque o conteúdo da vida está ligado ao seu corpo.

O corpo do homem é uma árvore que está morrendo, tanto é que sendo jovem é flexível e frágil e quando endurece está próximo à morte. Assim é a árvore, assim é o homem. O que mudou? O corpo agora não se assemelha mais a uma árvore, mas a uma semente, essa é a diferença, eis a diferença, a semente morre, mas germina. O corpo do homem não é mais destinado à morte, mas a germinar. Assim é a passagem, tudo o que é semente, morre e germina.

Nossa Senhora está triste porque contempla o Filho em todo o seu destino, mas é o Filho quem a consola. Observem os pés da criança. Normalmente, na iconografia, a Madona é apresentada como a escada por onde Cristo sai por suas mãos para o mundo.

No mosaico, o Filho faz uma escalada para sussurrar alguma coisa que sua Mãe jamais ouvira antes: que sua carne não já germina, não apodrecerá na terra, nem a da Sua Mãe, porque na morte a pessoa sobe e não desce. O que o Filho olha? No primeiro esboço, Padre Rupnik desenhava o Filho olhando para a Mãe, depois percebeu que se enganara, o Filho olha para o Pai. Pois sai através da Mãe para o Pai.

Podemos germinar porque temos a vida que pode fazer de si um dom. No último minuto da consciência humana, no nosso espírito, cada um tem a possibilidade de fazer de si um dom, uma oferta no Filho que é a única oferta que agrada a Deus. Pode-se imaginar o quanto isso é profundo. Quando se está bem, é difícil entender, porém, para quem está ferido e percebe que se caminha para um declínio, isso importa, porque não existe nenhuma situação humana em que se obrigue a morrer. Cada situação pode tornar o morrer como dom para alguém. E isso muda tudo,

e por isso Ele enxuga aquela lágrima: não haverá mais lágrimas.

Se a vida que recebemos é a vida do Filho, que possamos nos tornar dom, possamos viver como oferta, como uma semente que germina, então fica evidente que é Deus que nos consola e não nós que consolamos Deus. Nunca encontramos no Oriente cristão uma *Theotókos* que consola o Filho, isso nasceu no Ocidente, no Barroco; não consolamos Deus, é Ele quem toma nossa situação para si.

Cristo disse para rezar sem cessar, mas muitos rezam e não acontece nada. Em grego se entende melhor essa passagem, *enchein* (**ΕΥΚΕΙΝ**) se traduz por “sem se cansar”, para que não se desencoraje, sem perder o ânimo. Rezar sempre porque se não se reza perde-se o ânimo e se desencoraja na situação em que se encontra. Isto é rezar sempre, se não a situação dramática na qual se encontra pode trazer a revolta, o mal. Por que insistir? Porque se não rezo, faço sozinho, e o homem só faz mal todas as coisas. Faz segundo ele e o mundo, então entra no mal do mundo, na lógica do mundo, por isso é importante para nós, cristãos, insistir na oração, sem obstinação, mas manter um colóquio aberto como entre eles, Mãe e Filho, a exemplo de como se aproximam para falar. A oração significa vencer a solidão, compreender a si mesmo com o outro, com Cristo, ver-se junto ao outro. Então, é preciso falar com eles, continuar a falar para não cair no risco de tornar-se mau, duro, deprimido, de abandonar-se às paixões porque desistiu de tudo. O padre Rupnik enfatiza: é o colóquio que me mantém e a companhia que me mantém no bem. Se estou com pessoas boas, posso me tornar bom.

E conclui: há uma enorme diferença entre a nossa oração e a resposta de Deus. Parece que Deus sempre chega atrasado em nossas súplicas. Esse atraso permanente, para os Padres da Igreja é fundamental. Na verdade, é um carinho para nós.

Considerações finais

É belo que neste ícone o Cristo seja representado fazendo com a mãozinha uma carícia na Virgem. Cada homem pode se reconhecer na face de Maria, na sua tristeza, na angústia, no medo e nas incertezas, e será consolado por um Deus pequenino que é capaz de se introduzir em espaços que o homem considera totalmente pessoais e sente medo que qualquer um entre e mude alguma coisa. Isso significa que esse Deus, que continua a se fazer hóspede, pequeno, uma vez acolhido se torna o Paráclito, portador da consolação.

Todos nós podemos nos reconhecer nessa representação, porque para cada um sobre a terra chega uma noite que é triste, um momento em que se chora. Por isso a face da Mãe não deve se assemelhar a nenhuma outra face de mulher sobre a terra, porque não pode ser confundida com nenhuma outra, deve ser universal, dado que todos somos chamados a nos tornarmos Mãe de Deus. Nesse rosto a humanidade deve encontrar sua expressão, para que todos possam

sentir a mão do Cristo em torno ao pescoço para fazer um carinho e suscitar em nós uma resposta à tristeza que nos oprime¹².

Referências

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 9. ed. São Paulo: Paulus, 1993.

BOULGAKOV, Père Serge. L'icône et sa vénération. Traduit du russe par Constantin Andronikof. Lausanne: L'Âge d'Homme, 1996.

EVDOKIMOV, Paul. L'art de l'icône: théologie de la beauté. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.

RUPNIK, Marko Ivan. La tenerezza de Dio. Disponível em <http://www.gemelliart.it/2017/06/25/dedicazione-del-mosaico-la-tenerezza-di-dio-di-padre-marco-rupnik-s-j/>. Acesso: em 26 de abr. de 2019.

RUPNIK, Marko Ivan; Campatelli, Maria. Vedo un ramo de mandorlo Riflessioni sulla vita religiosa. Roma: Lipa Edizione, 2015.

ŠPIDLÍK, Tomáš. La Madre di Dio. Roma: Lipa Edizione, Terza edizione, 2019.

ŠPIDLÍK, Tomáš; RUPNIK, Marko Ivan. La fede secondo le icone. Roma: Lipa Edizione, Terza edizione, 2017.

¹² Cf. ŠPIDLÍK, Tomáš; RUPNIK, Marko Ivan. *La fede secondo le icone*. p. 108.

Excalibur: magia, cristianismo e salvação

Alexandre Sugamoto e Silva ¹

Resumo: A presente comunicação pretende investigar as relações entre cristianismo, magia e salvação no filme *Excalibur*. A película, lançada em 1981, foi dirigida por John Boorman e inspirou-se livremente na obra literária *Le Morte d'Arthur* de Thomas Malory. Embora a lenda do Santo Graal seja conhecida, John Boorman inseriu uma série de conflitos míticos e religiosos para sustentar sua versão do ciclo arturiano: Merlin, representado por Nicol Williamson, assiste ao crepúsculo das antigas crenças mágicas que vão sendo substituídas pelo credo único do deus cristão. Ao mesmo tempo, Arthur, Nigel Terry, precisa unificar as forças de seu reino enquanto é solapado pelas artimanhas e feitiços de Morgana, personagem interpretada pela premiada atriz Helen Mirren. Por meio de uma análise da estética- que abrange os elementos visuais e musicais da obra- e da narrativa, a comunicação discutirá o tratamento que o motivo religioso, principalmente em seu cunho salvífico, recebeu no filme de John Boorman e em que medida a concepção central de *Excalibur* dialoga com os outros elementos da cultura histórica do Graal.

Palavras chave: Excalibur, Cristianismo, Magia, John Boorman, Graal.

Introdução

Os mitos e lendas relacionadas ao chamado ciclo arturiano sempre ocuparam um papel relevante no cinema do século XX. De certo modo, a pré-história das concepções filmicas baseadas no Santo Graal e no Rei Arthur foi iniciada pelas óperas de Richard Wagner. Em encenações grandiosas, Wagner levou aos palcos as sagas de *Tristão e Isolda* (1859), *Parsifal* (1882) e *Lohengrin* (1850).

Não há indicação de que Wagner realmente soubesse ou se importasse com o Rei Arthur e os Cavaleiros da Távola Redonda no sentido de que os estudantes de literatura hodiernos os acham irresistíveis. Mas os cavaleiros arturianos dos romances medievais capturaram os desejos criativos de Wagner e inflamaram sua imaginação ao ponto de se tornarem muito mais que palavras e música. Para Wagner, os romances em que ele encontrou esses heróis impulsionaram sua concepção moral e estética do universo para um plano etéreo habitado por sombras escuras da realidade. Ele viu esses personagens medievais como espíritos introspectivos apontando o caminho para as verdades eternas. (PEYTON, 2001, p.6)

Direta ou indiretamente, as empreitadas wagnerianas sugeriram caminhos interpretativos

¹Mestrando em Ciências da Religião no PPG CR da PUC Minas. Bacharel em Filosofia. Bolsista CAPES. E-mail: sugamoto@gmail.com

para as obras cinematográficas que as sucederam. Em 1953, Richard Torpe lançou *Os Cavaleiros da Távola Redonda*, filme baseado no livro de Thomas Malory, *Le Morte d'Arthur*. A película, uma das primeiras a dar um tratamento cinematográfico ao assunto, teve Ava Gardner no papel Guinevere. Em 1974, Robert Bresson dirigiu *Lancelot du Lac*, um filme esteticamente violento fundamentado no trabalho literário de Chrétien de Troyes. Éric Rohmer também produziu uma leitura temática: em 1978, dirigiu *Perceval, o gaulês*. “Deliberadamente artificial, teatral e altamente artificial em estilo e cenário” (ROSENBAUM, 2018), o filme foi um completo fracasso comercial. Em 1982, Hans-Jürgen Syberberg filmou uma adaptação cinematográfica do *Parsifal* wagneriano. O filme, um misto de teatro filmado e ópera, não obteve grande repercussão diante da crítica. Nesse contexto de produção artística, o diretor inglês John Boorman dirigiu, em 1981, aquela que viria a ser uma das películas mais influentes e significativas sobre os motivos condutores do ciclo arturiano: *Excalibur*.

1. Excalibur

Dirigido por John Boorman em 1981, *Excalibur* nasceu de um fracasso prévio: a pedido da United Artists, Boorman havia redigido um projeto para filmar a trilogia *Senhor dos Anéis* de J.R.R Tolkien, mas a família do autor não aceitou os termos da produção e a ideia não foi adiante. O próprio diretor afirmou que:

Depois de dirigir “Leo the Last” para a United Artists, eles me perguntaram o que eu queria fazer em seguida. Eu dei a eles um esboço que eu havia escrito sobre Merlin. David Picker, então encarregado da produção, não respondeu a Merlin, mas me pediu para fazer “O Senhor dos Anéis”, os direitos do filme que eles compraram sem ter qualquer ideia do que fazer com ele. O trabalho de Tolkien desperta uma grande mistura de mitos nórdicos, celtas e arturianos, o “Unterwelt” (submundo) da minha própria mente. Foi uma proposta inebriante e impossível. Se a produção cinematográfica para mim é, como já disse muitas vezes, exploração, definição de problemas impossíveis e falha em resolvê-los, então a saga dos Anéis qualifica-se em todos os aspectos. (CINETROPOLIS, 2013)

Por conta disso, também é possível perceber em *Excalibur* ecos da temática mitológica que perpassa *O Senhor dos Anéis*. No entanto, a fonte primária do roteiro de Boorman é o livro *Le Morte d'Arthur* de Thomas Malory. Na obra do inglês estão presentes todos os elementos clássicos da narrativa: a espada presa na pedra, a tábola redonda, a Dama do Lago, o mago Merlin e, é claro, a espada Excalibur (MALORY, s/d).

É evidente, contudo, que as fontes literárias sobre o assunto não se restringem ao livro de Malory. A mitologia do Graal é também irlandesa, celta, não-cristã e suas fontes literárias são

diversas: o Ciclo de Robert de Boron (francês), *O Conte Du Graal* de Chrétien de Troyes (francês), *Grand Graal*, *O Perceval li Galois*, *A queste del Saint Graal* (francês), *O Parfízal* de Wolfram von Eschenbach (alemão) e o *Diu Crône*, de Heinrich von dem Türlin (alemão) (EVOLA, 1993, p. 31)

Ao contrário das leituras excessivamente históricas e medievalistas, John Boorman optou por criar uma adaptação com dimensões oníricas e épicas. Desse modo, *Excalibur* transcorre em uma atmosfera estética pouco preocupada com a verossimilhança. Em uma entrevista, o diretor expõe sua visão geral sobre a recorrência mítica:

“Eu tenho uma teoria sobre uma boa história: nós já a conhecemos, já a ouvimos milhares de vezes, mas ela nos prende, ouvimos, queremos saber o que acontece em seguida. Por quê? Acho que estamos ouvindo ecos de um padrão profundo dos primeiros acontecimentos na raça humana que agora está sendo repetido. Ouça com atenção os ecos do mito. Tem muito mais a dizer-nos do que as mentiras insignificantes e as verdades insignificantes da história registrada. (MURPHY, 1982)

1.1 Elenco e trilha sonora:

O elenco de *Excalibur* é formado por diversos atores que vieram das escolas shakespearianas de teatro. Esse elemento adicionou ao filme uma dimensão dramática bastante valorizada pela crítica da época. Para se ter uma ideia da magnitude do *casting*, *Excalibur* foi o primeiro filme de Gabriel Byrne (Uther Pendragon), um dos primeiros de Liam Neeson (Gawain) e Patrick Stewart (Leondegance- pai de Guenevere). Todas as atenções da crítica, no entanto, voltaram-se para a atuação de Nicol Williamson no papel do mago Merlin (CANBY,1981). O dramaturgo irlandês Samuel Beckett chegou a dizer que Williamson era “tocado pelo gênio” e ele também foi elogiado por muitos críticos como o “Hamlet da sua geração” durante a década de 1960. A premiada atriz Helen Mirren, à época uma atriz de fama mediana, representou a bruxa Morgana, mas sua interpretação é bastante caricata.

A trilha sonora de *Excalibur*, realizada por Trevor Jones, é composta, basicamente, por trechos da *Carmina Burana* e excertos de algumas óperas de Richard Wagner. A ideia central de Jones era traçar certas semelhanças temáticas entre a música incidental e os enredos apresentados no filme. Assim, por exemplo, quando o Parsifal do filme encontra o Castelo do Graal, ouvimos, ao fundo, um trecho do *Parsifal* de Richard Wagner. Contudo, alguns críticos (cf. BUTLER, 2018) julgaram a trilha como inadequada e pouco aderente às movimentações de cena.

A escolha de Trevor Jones também parece levar em conta a afinidade que o filme de John Boorman guarda com certos elementos das óperas de Wagner. O Tristão de Richard Wagner, por exemplo, está inserido no mesmo tipo de triângulo amoroso de Arthur, Guenevere e Lancelot. O

Parsifal wagneriano, por seu turno, encontra o Graal e cura o rei Amfortas, enquanto o Parsifal do filme é responsável pela recuperação anímica de Arthur.

Já o Arthur de *Excalibur* parece repetir alguns gestos heroicos de Siegfried, o protagonista da ópera *O Anel dos Nibelungos*. O herói do vasto épico wagneriano compartilha muitos aspectos com o personagem principal de *Excalibur*: um pai valente, mas brutal e imperfeito, uma espada mágica advinda de herança paterna e uma morte que marca o fim de algum tipo de era heroica.

2. Magia e cristianismo

A ideia do crepúsculo dos deuses e ascensão da religião monoteísta domina a narrativa de *Excalibur*. O mago Merlin, conselheiro de Uther Pendragon e, posteriormente, de Arthur, vê com desesperança a ascensão do “deus único”. Em determinado momento, ele desabafa: “não posso dizer mais nada. Meus dias chegaram ao fim. Os deuses se foram para sempre. É a vez dos homens. É a sua vez, Arthur” (EXCALIBUR, 1981, cap. 27). Em outro diálogo revelador, dessa vez com Morgana, Merlin diz que “O Deus único virá para derrotar os muitos deuses. Os espíritos das florestas e rios estão em silêncio” (EXCALIBUR, 1981, cap. 18). Desse modo, em algumas cenas é possível perceber a absorção cristã dos símbolos e tradições antigas. Por exemplo: o casamento de Arthur e Guinevere é celebrado por um padre e se vê, ao fundo do altar, a imagem do Cristo. A própria cerimônia de retirada da espada mágica, por sua vez, foi incorporada aos ritos acontecidos na Páscoa.

2.2 Simbologia mágica

Toda a simbologia mágica de *Excalibur* está centrada na figura da serpente e suas variações: o dragão e a anfisbena (serpente de duas cabeças). No filme, o poder de Merlin está concentrado no seu caduceu prateado. Segundo Gilbert Durand (1997), a serpente é um símbolo triplo: da transformação temporal, da fecundidade e da perenidade ancestral. Para alguns povos, a serpente sempre estava ligada ao poder em suas diversas manifestações.

A crença espiritual dos povos nórdicos centrava-se no culto à serpente. O imaginário coletivo atribuiu-lhe forças divinas e demoníacas, conferindo-lhe também um manifesto poder sobre as armas, de modo que o sucesso ou o fracasso de um determinado empreendimento dependia da atuação da serpente protetora sobre o armamento utilizado (RIBEIRO, 2017, p. 14)

Outro detalhe revelador em *Excalibur* é a repetição que Merlin, e depois Morgana, fazem

de um certo “feitiço da criação” quando precisam executar operações que transcendem as leis da natureza. Assim, Merlin entoia a seguinte frase quando transforma o Uther no Duque da Cornualha: *Anál nathrach, orth’ bháis’s bethad, do chél dénmha*. O linguista Michael Everson (202) pesquisou o irlandês antigo e descobriu que a frase tem uma tradução. Segundo ele, o feitiço significa: “Sopro da Serpente, feitiço da vida e da morte, teu presságio da criação”. Percebe-se, portanto, que John Boorman realizou uma extensa pesquisa em mitologia e literatura para compor as camadas semânticas de seu filme.

3. Salvação

A linha mestra da narrativa de *Excalibur* é a possibilidade de redenção de seus personagens principais. Tal redenção, entretanto, é guiada pela visão de Merlin de construir e unificar um reino de prosperidade e justiça.

Na borda da colina, uma sombra aparece, transforma-se em substância; é o mago Merlin, parteiro dessa carnificina necessária, da qual ele sonha em criar ordem e civilização. Uther, o guerreiro, exige a espada que fará dele um rei: “Eu sou o mais forte!” Merlin, segurando um cajado coberto com a serpente de duas cabeças, caduceu, antigo signo de regeneração e sabedoria, fala de curar, não de golpear; mas suas palavras caem em ouvidos surdos, pois Uther representa a infância bestial da humanidade, poderosa porque é impulsionada pelos imperativos da natureza, mas incompleta sem conhecimento evoluído. Uther não é o Escolhido, mas ele é um estágio necessário na criação do Rei e da civilização de Merlin. (MURPHY, 2011)

O tema da salvação, entretanto, toma contornos diferentes em cada um dos arcos narrativos: Arthur busca unificar o reino e a redenção pelo Graal, Guinevere entra para um mosteiro, Lancelot se torna uma espécie de profeta errante e morre em batalha defendendo Arthur, Merlin se retira do mundo dos homens, Morgana quer o caminho do poder e sucumbe com seu próprio feitiço, Mordred, filho bastardo de Arthur, deseja o reino de seu pai e morre abraçado com ele. Há, ainda, a expiação final do próprio reino: a terra precisa reflorescer e isso só é possível com os poderes do Graal (que, conforme a revelação vista por Parsifal, é o próprio Arthur).

Nas cenas finais de *Excalibur*, o mote da redenção pelo Amor, que não se distingue por credos ou doutrinas religiosas, aparece em uma fala de Merlin para Arthur: “Você me trouxe de volta. Seu amor me trouxe de volta” (EXCALIBUR, 1981, cap. 37)

Dessa forma, o ciclo da salvação se fecha com a morte de Arthur, título do livro de Thomas Malory, e outro ciclo se abre em movimento perpétuo.

Conclusão

Excalibur, de John Boorman, é um filme que propicia uma série de análises sobre os temas da religião e da salvação. Permeado por relatos míticos, símbolos e ecos de óperas wagnerianas, a película se distingue das outras do mesmo gênero por seu caráter onírico e estética épica. Longe do tratamento infantilizado e jocoso ao tema do Graal, Boorman buscou explorar os diversos eixos semânticos da estória de forma simultânea e ordenada. Tal síntese, no entanto, acaba redundando em certa pressa narrativa e por isso alguns elementos do filme ficam apenas subentendidos para os espectadores com o cabedal cultural adequado.

Para realizar *Excalibur* e tratar de temas tão profundos, o diretor inglês contou com um elenco qualificado que conseguiu evitar interpretações tendentes ao *kitsch* e ao pastiche medievalesco.

Referências

BUTLER, Simon Hardy. Musical Snares, Part II: 'Excalibur,' Wagner and the Context of Melody. 2018. Disponível em: <<http://curnblog.com/2018/04/08/musical-snares-part-ii-excalibur-wagner-context-melody/>>. Acesso em: 01 jul. 2019.

CANBY, Vincent. BOORMAN'S 'EXCALIBUR'. 1981. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/1981/04/10/movies/boorman-s-excalibur.html>>. Acesso em: 01 ago. 2019.

CINETROPOLIS. 3 The Great Unmade? John Boorman's The Lord of The Rings. 2013. Disponível em: <<http://cinetropolis.net/the-great-unmade-john-boormans-the-lord-of-the-rings/>>. Acesso em: 01 jul. 2019.

DURAND, Gilbert. As estruturas do imaginário. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

EVERSON, Michael. Merlin's Charm of Making. 2002. Disponível em: <<http://www.evertype.com/misc/charm.html>>. Acesso em: 01 jul. 2019.

EVOLA, Julius. O mistério do Graal. São Paulo: Pensamento, 1993.

EXCALIBUR. Direção de John Boorman. Música: Trevor Jones. Reino Unido: Orion Pictures Corporation, 1981. Color. Legendado

MALORY, Thomas. Le Morte d'Arthur. Project Gutenberg, Sem data.

MURPHY, Kathleen. Excalibur: A legend John Boorman has made his own, career-long. 1982. Disponível em: <<https://queenanneneews.com/PrintArticle.aspx?aid=31352&uid=dc543477-d4af-4841-81f5-645b-67256f4d>>. Acesso em: 02 jul. 2019.

NAYMAN, Adam. 'Excalibur' Is the Only Good King Arthur Movie. 2017. Disponível em: <<https://www.theringer.com/2017/5/12/16046754/excalibur-king-arthur-movie-adaptations-55732956b7f8>>. Acesso em: 02 jul. 2019.

PEYTON, Henry Hall. "Introduction: Richard Wagner's Arthurian Knights." *Arthuriana* 11, no. 1 (2001): 3-10. <http://www.jstor.org/stable/27869606>. Acesso em: 02 jul. 2019.

RIBEIRO, Maria Goretti. *Imaginário da Serpente de A a Z*. Campina Grande: EDUEPB, 2017.

ROSENBAUM, Jonathan. *Rohmer's Perceval, Our Contemporary*. 2018. Disponível em: <<https://www.jonathanrosenbaum.net/2018/10/rohmers-perceval-our-contemporary-tk/>>. Acesso em: 25 jul. 2019.

O sensacionismo de Fernando Pessoa na perspectiva da hermenêutica teológica da arte de Paul Tillich¹

Joe Marçal Gonçalves dos Santos²

Ivanilton Aragão de Moura³

Resumo: A presente comunicação traz resultados parciais do estudo sobre o Sensacionismo da estética modernista do poeta Fernando (Antônio Nogueira) Pessoa (Portugal, 1888-1935) em diálogo com a teologia da arte de Paul Tillich (1886-1965). O objetivo da comunicação é situar o Sensacionismo como ideia central da poética pessoana e chave de compreensão de sua proposta teórica modernista. Na condição de projeto estético, o Sensacionismo representou a essência do modernismo português em sua primeira geração, tomando a sensação como categoria determinante para a poética, a compreensão e a expressão da condição humana. Desse modo, o Sensacionismo fornecia a Pessoa uma compreensão hermenêutica da arte intrinsecamente vinculada à vida. A problemática da investigação, mediada pelos pressupostos e categorias tillichianas, investe na identificação e na análise do significado teológico do modernismo de Pessoa. Para tal, em um primeiro momento, situaremos a relação entre religião e arte na filosofia da cultura e da religião de Paul Tillich, destacando a compreensão hermenêutica de ambas a partir desse quadro conceitual. Em um segundo momento, definiremos o Sensacionismo como o conjunto dos pressupostos teóricos que nortearam a produção literária de Fernando Pessoa, a partir de seu Manifesto Sensacionista, bem como de um conjunto de poemas heteronímicos. Nesse momento, também lançaremos mão de estudos da obra pessoana para dar relevo ao caráter hermenêutico de sua teoria da criação literária. Por fim, identificaremos, em torno da compreensão hermenêutica da arte, o potencial analítico da obra pessoana na perspectiva da teologia da arte de Paul Tillich.

Palavras-chave: Religião; Literatura; Modernismo; Teoria estética; Poesia.

Introdução

Por ocasião do encontro do Grupo de Trabalho *Religião, Arte e Literatura* no 33º Congresso Internacional da Soter, em julho de 2019, comunicamos resultados parciais da presente pesquisa que, por sua vez, está vinculada ao projeto *Religião, arte e cultura: hermenêuticas críticas da modernidade*, coordenado pelo prof. Dr. Joe Marçal G. Santos, desde o Grupo de Pesquisa Correlativos (GPCOR) do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe (PPGCR/UFS). O texto completo da comunicação segue abaixo, contemplando, em primeiro lugar, as premissas teóricas desde as quais relacionamos religião e literatura no

1 Este trabalho teve o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/FAPITEC).

2 Doutor em Teologia, professor adjunto da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: jmg Santos@yahoo.com.br.

3 Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe (PPGCR-UFS). Bolsista CAPES-DS. E-mail: ivandearagao@gmail.com

contexto histórico-cultural da modernidade, recorrendo especialmente à hermenêutica estético-teológica de Paul Tillich; em seguida, o objeto da pesquisa em questão, a saber, a teoria estética de Fernando Pessoa, o Sensacionismo, que sintetiza a expressividade modernista do poeta a partir de uma compreensão hermenêutica da arte; por fim, reservando-nos o caráter provisório e parcial da pesquisa, alguns aspectos do potencial investigativo da pesquisa.

1. A hermenêutica teológica da arte de Paul Tillich: categorias e o caso da literatura

A obra de Paul Tillich define-se na correlação dialógica com a modernidade e, ao mesmo tempo, numa profunda crítica desta. Isto se evidencia em sua insistência em salvaguardar a noção de “religião” no âmbito da filosofia e da teologia, defendendo sua pertinência ontológica (uma *metafísica existencial*) em bases histórico-antropológicas. Ao que resultou disso, ele denominou *teologia da cultura*.

A premissa básica de Tillich é a linguagem como atividade criativa do espírito por meio da qual a realização de sentido efetiva a autoconsciência humana no encontro entre *si mesmo* e *realidade*, do que resulta a variedade de “universos de sentido” (TILLICH, 1973, p. 56-57; 2005, p. 517-528). Aqui, cultura e religião definem-se como duas funções do espírito: *cultura*, sua dimensão formal (sentido condicionado) e, *religião*, sua dimensão substancial ou qualitativa (sentido incondicionado) (TILLICH, 1973, p. 59-60). Ambas, para Tillich, são “orientações da consciência” no ato de realização de sentido. Isto é, são atitudes subjetivas no acontecimento da linguagem: *cultura* é a atitude orientada à forma e, *religião*, a atitude orientada à qualidade do sentido envolvido, que ele caracteriza como “incondicional” e que incide sobre a existência humana como referência normativa de conhecimento e ação.

Quando na esfera cultural religiosa, práticas e criações são condicionadas como religiosas, sendo-lhes atribuídas o valor simbólico de “sagradas”; mas, insistirá Tillich, isso não implica necessariamente em incondicionalidade de sentido. A incondicionalidade de sentido, nesses termos, é paradoxalmente a base infinita para toda criatividade espiritual humana (fundamento), bem como o limite sobre quaisquer condicionamentos culturais (abismo). Por isso, a noção de incondicionalidade de sentido é critério para a teologia realizar uma “compreensão existencial da religião” (TILLICH, 2009, p. 81).

Ao direcionar sua teologia da cultura para a esfera da arte, as categorias analíticas de Tillich são precisas: a “forma” é dada ao artista, o “tema” é escolhido pelo mesmo e o “estilo” combinará o elemento objetivo da forma e do tema com a subjetividade criadora, dando lugar para questões de ordem última e existencial do artista (*preocupação última*) orientarem seu trabalho criativo (TILLICH, 1990, p. 334-335; 2005, p. 29-32). Sempre que uma obra, por meio de

seu estilo, evoca/expressa incondicionalidade de sentido, há uma afecção religiosa implicada, e esta é o objeto da hermenêutica teológica, pressupondo que obras de arte são “documento[s] da existência religiosa” de seu tempo e lugar (TILLICH, 1990, p. 335).

Em suas análises do significado teológico da arte contemporânea, Tillich dá relevo ao expressionismo e ao neorrealismo, destacando no apelo modernista de ambos um argumento teológico profundamente devedor ao romantismo, relacionado à “nostalgia do sagrado” que em Tillich expressa como “vazio sagrado”. (SANTOS, 2018) Por sua vez, as análises teológico-literárias de Tillich foram bastante circunstanciais e mesmo sua teologia da arte foi pouco sistematizada. Um aprimoramento teórico se faz necessário, como apontam críticos (MANNING, 2005, p. 164-165); para tal, nos parece produtivo recorrer a hermenêutica literária de Ricoeur, que antecipa à interpretação um momento descritivo-formal, situando o momento compreensivo-hermenêutico nas condições objetivas e orgânicas do texto literário (SANTOS, 2012).

2. Da sensação ao Sensacionismo e da literatura à religião

A sensação se apresenta para nós, em sua definição mais dura e fisiológica, como um processo pelo qual um estímulo externo ou interno provoca uma reação específica, culminando na produção de uma percepção acerca de tal estímulo motivador. Numa outra acepção, ela pode ser lida como um conhecimento imediato e intuitivo que nos acomete sobre alguma coisa, diante de circunstâncias imprecisas quanto a sua causalidade. Pode ainda suscitar o sentido de uma vivência significativa, mobilizadora de afetos e emoções. O fato é que independentemente de qualquer definição dessas encontradas nas páginas de um dicionário, por mais úteis que nos sejam, talvez ainda não tenhamos nessas assertivas todos os atributos necessários para se compreender o que o poeta português Fernando Antônio Nogueira Pessoa nos expõe como uma sensação e de que maneira ele se fundamenta ao realizar essa mesma sensação como alicerce da sua estética literária. Já nos princípios básicos do Sensacionismo, podemos ler as seguintes afirmações: “Todo objeto é uma sensação nossa. / Toda a arte é a conversão duma sensação em objeto. / Portanto toda a arte é a conversão duma sensação numa outra sensação.” (PESSOA, 2015, p. 21, e-book).

Diante da primeira sentença, somos arremessados de imediato para o entendimento de que toda a nossa apreensão da realidade se baseia na nossa percepção da constituição dos objetos a partir da mediação dos nossos sentidos. Essa “conversão” que Pessoa associa à arte acontece quando o fazer artístico condensa as impressões de uma sensação do artista a respeito do mundo na materialidade do objeto novo daí resultante, a obra em si. Por fim, esse novo objeto torna-se também o suporte concreto de uma outra sensação possível para quem o aprecia. Dentro do pequeno texto intitulado *Manifesto Sensacionista*, no primeiro dos “princípios essenciais”, temos:

1º - A arte é uma interpretação da Vida. A Vida é incompreensível e complexa. Toda a arte que não for misteriosa e simples, portanto, errará o sentido à Vida, será falsa arte, uma má educação dos sentidos puros de artista. Não querer compreender a vida – querer exprimi-la apenas: eis a Arte. (PESSOA, 2015, p. 19, e-book)

Além da valorização de uma atribuição hermenêutica como sendo a essência da arte em seu afã de expressividade, temos nas anotações do poeta em torno do Sensacionismo a evidência daquilo que Matos (2015) observou em seu artigo sobre as origens do Sensacionismo, em que a partir dos textos publicados por Pessoa na revista *Águia*, em 1912, ressalta no poeta uma “preocupação com uma programação estética que sedimentasse a crítica literária da modernidade” (MATOS, 2015, p.3).

Se a sensação traz em si o fardo de se constituir sobre o arranjo mental com que o senciente capta os estímulos das coisas, o poeta sensacionista é aquele que se dedica a exprimir na arte literária essas sensações, sem negligenciar a “objetividade pura das coisas” (PESSOA, 2015, p. 31, e-book), como diria Pessoa. Entretanto, antes de exprimir uma sensação, por meio dos arranjos verbais, o senciente a interpreta. Sem o arranjo hermenêutico do indivíduo, em sua tomada da realidade sensível através dos recursos da linguagem, não existe possibilidade de qualquer expressão. Portanto, a interpretação precede a expressão e a arte se constitui, para o poeta, como a interpretação da vida, no momento em que é compartilhada em alguma das vias possíveis de expressão artística. Geralmente, tais vias são diretamente ligadas aos nossos sentidos, sendo a visão, a audição e o tato os mais comuns.

No contexto particular dos heterônimos, Pessoa descreve Caeiro como o “sensacionista puro e integral” (PESSOA, 2015, p. 31, e-book) exatamente porque, para o pastor, o pensamento é uma doença e ele se esforçava por filtrar da realidade somente aquilo que conseguia perceber através dos sentidos. Uma pedra é uma pedra e sequer é uma pedra, pois pedra é uma elucubração verbal em busca de um sentido para o fenômeno puro, que é válido por si só, independente da conclusão de um observador sobre ele. “Por sensação, Caeiro entende a sensação das coisas tais como são, sem lhes adicionar quaisquer elementos de pensamento pessoal, convenção, sentimento ou qualquer outra atitude da alma” (PESSOA, 2015, p. 31, e-book).

Ricardo Reis seria o religioso, segundo Pessoa, aquele que no auge da sua cultura clássica, toma também os seus sentimentos como coisas tão reais quanto aquelas que os sentidos captam. Reis, mesmo num gênero diferente, continua seguindo os passos de Caeiro quando “não vê quaisquer significados nas coisas. Vê-as apenas” sob uma ótica levemente diferente do seu mestre Caeiro, porém preservando a visão das coisas “através de um conceito religioso definido do universo – paganismo, puro paganismo, e isto altera necessariamente a sua forma muito direta de sentir”. Em sequência, Pessoa nos brinda com uma intrigante sentença ao nos dizer que Reis “é pagão porque o paganismo é a religião sensacionista” (PESSOA, 2015, p. 31, e-book). Por outro lado, em Álvaro de Campos:

(...) a sensação é tudo, de facto, mas não se trata necessariamente da sensação das coisas tal como são, mas sim das coisas como são sentidas. Entende, por isso, a sensação subjetivamente e esforça-se ao máximo, uma vez que assim pensa, não por desenvolver em si a sensação das coisas tal como são, mas sim toda a espécie de sensações das coisas, e até da mesma coisa. Sentir é tudo (...) (PESSOA, 2015, p. 31, e-book).

Em Campos, a capacidade sensível é elevada à mais alta categoria existencial. Se em Caeiro temos uma disciplina que ordena a percepção do mundo a partir de uma premissa inquestionável na direção de uma ausência absoluta de sentido em tudo que existe, culminando numa rejeição enfática a todo sentido que o juízo humano possa criativamente fornecer, no caso de Reis, não apenas é buscado o conhecimento das coisas como são, mas também existe uma maleabilidade que o leva a considerar as coisas sentidas dentro de um enquadramento nas medidas e regras clássicas. E então, quando chegamos em Álvaro de Campos, temos o terceiro caminho possível para o sensacionista, o caminho da total indisciplina, vereda que contempla o sentir como atitude relevante por natureza própria, sem naturalismos empiristas, sem recorrer ao passado clássico, pura e simplesmente revelando a verve do protótipo do homem moderno. Nos versos do Fernando Pessoa ele-mesmo, lemos ainda: “O poeta é um fingidor. / Finge tão completamente / Que chega a fingir que é dor / A dor que deveras sente.” (PESSOA, 2006, p. 98)

Ao passo que Campos valoriza o sentir pelo sentir, Pessoa sente como um outro as sensações que lhe são idealizadas e não imediatamente sentidas por si mesmo. A dor que ele finge não deixa de ser uma dor também por ele sentida, desde o momento em que é idealizada, percebida, nutrida, interpretada e expressada dentro dos contornos da sua escrita poética. É dessa forma que a dor que o poeta finge não deixa de ser a dor que ele “deveras sente”. A poesia confere a Pessoa um posto elevado, a saber, o poder divino de um criador de realidades dentro do seu próprio espaço existencial.

O Sensacionismo floresce entre a autonomia criativa do modernismo e a multiplicidade excêntrica das vanguardas. Finda por não ser uma escola literária, visto que não adota a oposição a nada que se fez anteriormente, nem se configura num modelo fechado de produção escrita, posto que “se propõe fazer igualmente a síntese de toda a arte antiga, renascentista e romântica” (PESSOA, 2015, p. 10, e-book). A teoria sensacionista, nas palavras de Silva Filho, “ajuda a esclarecer o nascimento dos heterônimos” (SILVA FILHO, 2016, p. 140), de modo que nos proporciona uma leitura contextualizada da aparente diversidade de propósitos de cada um dos autores criados por Pessoa. É compreendendo o percurso do Sensacionismo como um projeto estético de criação literária que a multiplicidade em Pessoa se direciona para uma unidade estrutural pautada na própria sensação, enquanto elemento mediador da apreensão da realidade e força motriz das ações humanas. Sobre tais ações, o poeta ainda nos brinda com a seguinte afirmação: “toda a atividade humana consiste na procura do absoluto”. (PESSOA, 2015, p. 37, e-book).

Conclusão

A compreensão da arte como uma hermenêutica da vida de Fernando Pessoa aproxima-o particularmente da perspectiva da teologia da arte de Paul Tillich, desde a qual a teologia se orienta à análise de interpretações criativas da existência na atividade artística, a partir do critério da incondicionalidade de sentido. Trata-se, em ambos, de um arcabouço teórico situado completamente nas fronteiras da modernidade com o contemporâneo, em seus casos ainda sob influência do apelo romântico ao sentido de absoluto no espírito humano. A ontologia sensacionista de Pessoa, por sua vez, sugere o potencial correlacional com Tillich especialmente em torno de sua filosofia da cultura e da religião baseada numa teoria do sentido que se desenvolve a partir da teoria da autoconsciência ou subjetividade que lhe é subjacente. Tratando-se de uma pesquisa em andamento, a oportunidade de aqui aproximar essas referências nos indica os caminhos a serem trilhados.

Referências

MATOS, Anderson H. **Origem do Sensacionismo no grupo Orpheu**. Nau literária: crítica e teoria de literaturas, ano 11, vol. 11-2, Porto Alegre, jan/jun 2015.

MOISÉS, Massaud. **Fernando Pessoa: O Espelho e a Esfinge**. São Paulo: Cultrix, 2009.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Fernando Pessoa: Aquém do eu, além do outro**. 3ª ed. rev. e ampl. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PESSOA, Fernando. **Mensagem**. São Paulo: Martin Claret, 2006a.

_____. **Poemas Completos de Alberto Caeiro**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

_____. **Poesia Completa de Álvaro de Campos**. Edição Teresa Rita Lopes, 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Poesia de Ricardo Reis**. São Paulo: Martin Claret, 2006b.

_____. **Sobre o Orpheu e o Sensacionismo**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2015.

SANTOS, Joe Marçal G. Literatura e religião: a relação buscando um método. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 10, n. 25, p.29-52, jan./mar. 2012.

_____. Cinema, Cinema, realismo e revelação: um diálogo com Paul Tillich e André Bazin **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 16, n. 1, p. 345-360, jun. 2017.

SILVA FILHO, Gilvan J. **“Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...”: fenomenologia e Sensacionismo em Alberto Caeiro**. Filosofia e Poesia: congresso internacional de língua portuguesa. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 2016.

TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. **Teologia sistemática**. Trad. G. Bertelli; G. Korndörfer. Rev. Ênio R. Mueller. 5.ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

_____. Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur (1961). In.: PALMER, M.

(ed.). **Paul Tillich Main works/Hauptwerke**: writings in the philosophy of culture. Berlin/New York : De Gruyter – Evangelisches Verlagswerk BmbH, 1990. v.2, p. 333-344.

Reflexões acerca da figura de Maria nos folhetos da Literatura de cordel brasileira

Neffertite Marques da Costa¹

Resumo: De encontro ao tema do 32º Congresso Internacional da SOTER, *Decolonialidade e práticas emancipatórias: novas perspectivas para a Área de Ciências da Religião e Teologia*, que objetivava a produção de um discurso científico que levasse em consideração as epistemologias e as práticas sociais resistentes ao discurso dominante, o qual, historicamente, excluiu os saberes e os fazeres negros, indígenas, de mulheres e das camadas mais baixas da sociedade, o presente trabalho propôs o estudo da Literatura de cordel brasileira como um produto cultural, proveniente de um ambiente periférico como o sertão nordestino, que carrega importantes dimensões éticas, culturais e religiosas. Nesse sentido, Antonacci (2013) mostrou não só a característica desse tipo de literatura, com a imbricação letra/voz/imagem em diálogo com as características históricas dessa região, mas apontou que a análise da oralidade e da escrita por diferentes autores expressou, por muito tempo, um etnocentrismo pautado na primazia da escrita, o qual precisava e vem sendo revisto. Anteriormente, Santos (2006), já havia apontado a Literatura de cordel como a recriação escrita de uma tradição oral herdada da Europa, na qual estiveram presentes homens, mulheres e negros envolvidos com a prática da cantoria e, posteriormente, na impressão de folhetos, em um entrelaçamento das vozes e dos textos, formando esse patrimônio cultural que, em sua definição, colocando a Literatura de cordel brasileira como uma importante fonte de estudo para a área de Ciências da Religião e Teologia, formou um documentário de costumes e de mitos do mundo rural brasileiro. Dessa forma, utilizando o acervo digital da Fundação Casa de Rui Barbosa, o trabalho deteve-se na análise dos folhetos de Minelvino Francisco Silva e Rodolfo Coelho Cavalcante, no intuito de verificar os elementos da religiosidade popular, conforme Azzi (1978), aparecendo as romarias, as procissões e as festas religiosas populares em torno dos santuários, mas, principalmente, a centralidade da figura de Maria, nas mais variadas devoções, que, embora tenha estabelecido um modo específico de praticar o catolicismo por essas populações, que chamamos aqui de mística popular sertaneja, não alterou a posição da mulher nessa sociedade ao identificar a figura de Maria e, portanto, o modelo feminino, em consonância com os dogmas católicos oficiais.

Palavras-chave: Literatura de cordel; Minelvino Francisco Silva; Rodolfo Coelho Cavalcante; religiosidade popular; Maria.

Introdução

O tema proposto pelo 32º Congresso Internacional da SOTER foi *Decolonialidade e práticas emancipatórias: novas perspectivas para a Área de Ciências da Religião e Teologia*, objetivando a

¹ Mestra em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, com financiamento da CAPES e da Fundação São Paulo, mantenedora da PUC-SP. Endereço eletrônico: profa.neffertite@gmail.com.

produção de um discurso científico que levasse em consideração as epistemologias e as práticas sociais resistentes ao discurso dominante, o qual, historicamente, excluiu os saberes e os fazeres negros, indígenas, de mulheres e das camadas mais baixas da sociedade.

Segundo essa linha, o presente trabalho propôs o estudo da Literatura de cordel brasileira como um produto cultural, proveniente de um ambiente periférico como o sertão nordestino, que carrega importantes dimensões éticas, culturais e religiosas a serem estudadas. Para tal, foi destacado o papel da mulher por meio da figura de Maria, personagem central de diversos folhetos de Minelvino Francisco Silva e Rodolfo Coelho Cavalcante, encontrados no acervo digital da Fundação Casa de Rui Barbosa.

1. A Literatura de cordel brasileira como uma prática emancipatória

Em artigo acerca da literatura de folhetos, nomenclatura adotada para a Literatura de cordel brasileira, Antonacci (2013) abordou o significado da utilização de termos como “sociedades sem escrita” ou “sociedades iletradas” por diferentes autores, o que aponta para o domínio da escrita como uma evolução, desconsiderando a coexistência entre a oralidade e a escrita, além de expressar um etnocentrismo pautado na primazia da escrita, alinhado ao padrão dominante.

No entanto, a decolonialidade, ao promover um discurso científico alinhado às práticas emancipatórias, aponta para uma outra perspectiva de análise. Ao mostrar a Literatura de cordel brasileira como uma imbricação letra/voz/imagem, Antonacci (2013) não só apontou nos folhetos o registro escrito da tradição oral em versos, formada pelos contos e pela cantoria, mas resgatou o trabalho de artesãos que entalhavam na madeira, principalmente imagens religiosas, produzindo a técnica da xilogravura, escolhida, inicialmente, pelos poetas populares para ilustrar a capa dos folhetos.

A presença desse patrimônio cultural de oralidades no Nordeste, em diferenciadas modalidades de “incorporação” entre versões escritas e declamadas, revela a importância dessa literatura oral para apreender simbologias e cosmologias que sustentam conflitos raciais no Brasil, sendo impossível deixar de situar outras origens das imbricações letra/voz/imagem e suas formas de inserções históricas na região. (ANTONACCI, 2013, p. 46)

Antonacci (2013) apontou a importância das negras contadoras de histórias na incorporação das vozes africanas ao romanceiro português, o que provocou, já na versão impressa em folhetos, a recriação da tradição oral herdada da Europa, apontada por Santos (2006), que também registrou a forte presença de negros entre os cantadores nordestinos e também de mulheres, o que se reproduziu na Literatura de cordel brasileira, que, de forma geral, foi realizada por pessoas oriundas das camadas mais baixas da sociedade.

Documentário de costumes e de mitos do mundo rural brasileiro ou recriação escrita de uma tradição oral herdada da Europa, o folheto deixa entrever, sob uma denominação múltipla, as ambigüidades de sua identidade. O termo folheto de feira é empregado tradicionalmente para designar esse pequeno livro, cujo número de páginas varia de 8 a 48 (podendo chegar, excepcionalmente, até 64 páginas), com um formato médio de 11 x 64 cm., imposto pelo modo de distribuição. (SANTOS, 2006, p. 60, 61).

Resultado do entrelaçamento das vozes e dos textos, conforme Santos (2006), a Literatura de cordel brasileira, como uma forma de expressão dos seus produtores e de seus consumidores, carrega em seus versos o imaginário religioso do mundo rural brasileiro, se tornando, assim, uma importante fonte de estudo para a Área de Ciências da Religião e Teologia, como será verificado nos folhetos analisados.

2. Os elementos religiosos nos folhetos de Minelvino Francisco Silva e Rodolfo Coelho Cavalcante

Os folhetos *A despedida dos romeiros de Nossa Senhora d'Ajuda*, publicado em 1967, e *O milagre da Conceição*, sem data de publicação, o primeiro de Minelvino Francisco Silva e o segundo de Rodolfo Coelho Cavalcante, retrataram as festas realizadas para as respectivas devoções – Nossa Senhora da Ajuda e Nossa Senhora da Conceição –, mostrando as procissões, acompanhadas pelos benditos, músicas sacras populares, como parte da ritualística dessas festas religiosas, em que a peregrinação, a romaria até o determinado santuário se dava para a realização de uma promessa, um voto a fim de conquistar um milagre ou para a entrega do ex-voto, artefato construído para representar o milagre que teria sido obtido.

A existência desses santuários marianos não é à toa. O culto a Maria no Brasil acompanhou a história política portuguesa, sendo transplantado para a colônia portuguesa na América com as devoções particulares, a ação evangelizadora de diferentes ordens religiosas e os decretos reais tornando obrigatórias determinadas devoções. A figura de Maria passou a acompanhar a vida dessas populações, surgindo novas devoções a partir do relato de aparições, do encontro de imagens e da obtenção de milagres.

De fato, as procissões, as romarias e as devoções constituem uma característica medieval, época em que a doutrina sacramental ainda não estava bem definida pela Igreja Católica. A doutrina dos sete sacramentos foi definida no século XVI no Concílio de Trento, com uma conseqüente valorização do papel do clero. Embora o Brasil tenha sido descoberto no século XVI, na realidade esse espírito tridentino só será implantado efetivamente no período imperial, durante o século XIX. Durante os três primeiros séculos da história colonial a vida religiosa do Brasil está mais vinculada ao mundo medieval. Daí uma certa concepção mítica da religião, com ênfase nos milagres e prodígios, nas promessas e ex-votos. Em última análise, a salvação é atribuída especialmente à devoção aos santos e

não tanto à prática sacramental, característica da mentalidade tridentina. (AZZI, 1978, p. 156).

No folheto *História de Nossa Senhora de Nazaré que chorou no Estado do Pará*, Rodolfo Coelho Cavalcante relatou o ocorrido, em dezessete de maio de 1947, no município de Marapanim, no Estado do Pará, quando uma imagem de Nossa Senhora de Nazaré, devoção característica da região, teria chorado por dezenove horas, levando o povo a realizar uma procissão penitencial em arrependimento dos pecados, já que a figura de Maria teria aparecido a uma jovem chamada Luiza Gomes do Nascimento, atribuindo as suas lágrimas às ações dos seres humanos consideradas inapropriadas.

Há um conteúdo escatológico, apocalíptico nessa aparição mariana, o que se repetiu, décadas depois, no folheto *O menino que falou com Nossa Senhora*, publicado em 1972, por Rodolfo Coelho Cavalcante, em que a figura de Maria teria aparecido a um menino chamado José Geraldo Leite, em 10 de janeiro de 1972, na praça em frente à Igreja Matriz de São Sebastião, no município de Ponte Nova, no Estado de Minas Gerais, mesma região do município de Urucânia, que será abordado na sequência.

O folheto *Os milagres de Nossa Senhora das Graças ou a santa de Itaberaba*, publicado em 1955, por Rodolfo Coelho Cavalcante, falou a respeito de Maria Milza dos Santos Fonseca (1923-1993), do município de Itaberaba, na Chapada Diamantina, no Estado da Bahia. Nos versos também apareceram as figuras dos padres Antônio Ribeiro Pinto (1879-1963) e Donizetti Tavares de Lima (1882-1961).

A ação dessas três figuras religiosas, a primeira do universo popular, elevada à categoria de santa pelo povo, e as outras duas pertencentes à hierarquia da Igreja Católica, resultou na construção dos santuários dedicados a Nossa Senhora das Graças, nos dois primeiros casos, um na Bahia e o outro em Minas Gerais, e a Nossa Senhora Aparecida, no último caso, construído no município de Tambaú, no interior do Estado de São Paulo.

Rodolfo Coelho Cavalcante publicou um ciclo de folhetos sobre o Padre Antônio Ribeiro Pinto, entre 1947 e 1948, motivado pelo fenômeno do sacerdote que atraiu multidões, oriundas principalmente da região Nordeste, para o município de Urucânia e região, na Zona da Mata mineira, em busca dos milagres atribuídos a ele, que os indicava como fruto da intercessão de Nossa Senhora das Graças.

Minelvino Francisco Silva demonstrou a importância da devoção a Nossa Senhora Aparecida no folheto *Aparição e milagre de Nossa Senhora Aparecida*, no qual relatou a peregrinação que a imagem de Nossa Senhora Aparecida, saindo com os redentoristas do santuário localizado no Vale do Paraíba, no Estado de São Paulo, realizou pelo território nacional no ano de 1973, passando pelo Estado da Bahia, razão do seu registro pelo poeta.

O folheto *Nossa Senhora das Graças*, de Rodolfo Coelho Cavalcante, sem data de publica-

ção, em que o Padre Antônio foi citado em um dos versos, apresentou um poema de louvação, mostrando, ao mesmo tempo, como a figura de Maria era vista pela religiosidade popular, prevalecendo a imagem de mãe, como aquela que acolhe e protege, e a visão propagada pela teologia oficial, o que demonstram as denominações de Rainha, como aquela a que o fiel, o súdito deve submeter-se, e de Estrela, que guia o fiel em sua vida cotidiana ou os responsáveis pela pastoral, pela evangelização do povo.

Embora a imagem de virgem esteja presente em todos esses poemas, é a imagem de mãe que prevalece. Contudo, às duas imagens são atribuídas um caráter sagrado. No poema em questão, mesmo como uma rainha e como uma guia, a figura de Maria está abaixo de uma imagem masculina, que seria Deus, um senhor todo poderoso, como os grandes fazendeiros diante dos sertanejos, os quais, em seu imaginário, aprenderam, religiosamente, a recorrer a uma mãe que sofreu como eles em vida e soube acolher um filho que estava em um sofrimento, de certa forma, exigido por um Deus-pai, que eles aprenderem a temer com os missionários, assim como a obedecer os fazendeiros.

As lágrimas de Nossa Senhora, título do folheto de Rodolfo Coelho Cavalcante, de 1946, seriam as perdas pelas quais ela passou, segundo o autor: a morte da mãe, depois a morte do pai, ficar grávida sem ter tido relações sexuais com o marido, o mundo não compreender a sua gravidez como uma revelação de Deus, um ataque quando fugia para o Egito com José e seu filho Jesus, a perda de Jesus no templo e a Paixão de Cristo.

A ideia da lágrima, do choro remete à dor e ao sofrimento, apelo presente nas práticas religiosas medievais, destacadas nas devoções relacionadas à Paixão de Cristo e a Nossa Senhora das Dores, disseminadas no sertão nordestino pelo texto da *Missão Abreviada*, de autoria do Padre Manuel José Gonçalves do Couto (1819-1897), confirmando o conteúdo das pregações das Santas Missões, realizadas na região Nordeste durante o período colonial.

Um dos frutos dessas visitas pastorais permanece até a atualidade no sertão baiano e foi registrada por Minelvino Francisco Silva no folheto *Aparição de Nossa Senhora das Dores e a Santa Cruz do Monte Santo*, sem data de publicação: o frei capuchinho Apolônio de Todi, em 1775, vindo de uma missão junto aos nativos, em Massacará, atual município de Euclides da Cunha, iniciou a construção de uma via sacra na Serra do Piquiriçá, que passou a se chamar Serra do Monte Santo, nome do futuro município, levantando vinte e cinco cruzeiros de madeira, que originaram as capelas representando as dores de Maria e os passos da Paixão de Cristo com o Santuário da Santa Cruz no cume do monte.

O folheto apresentou um mito de origem baseado em uma imagem mariana que desaparecia e era reencontrada no local em que se deu a construção da capela e na aparição de uma cruz no alto do monte, contrariando a narrativa oficial, apontada acima, para a construção da Capela de Nossa Senhora das Dores e do Santuário da Santa Cruz. Também se tornou interessante o destaque para a figura de Maria, que, em uma peregrinação cristocêntrica, ou seja, teologicamente

voltada à figura de Jesus, popularmente prevaleceu a figura de Maria, que ganhou destaque no poema e na narrativa transmitida pelos moradores.

A mística popular sertaneja tem cunho marial, estabelecendo a sua relação com o sobrenatural, com a figura de Deus por meio das práticas de devoção à figura de Maria. Este culto mariológico se realiza a partir do entendimento do que seria um milagre obtido pela figura de Maria, seja através de sua imagem, seja por uma medalha, independente da iconografia; podendo, também, chegar ao futuro devoto pelo discurso de um sacerdote ou pela crença no relato de um milagre recebido por outra pessoa. Assim, o devoto estabelece uma relação direta com a figura de Maria, por meio da sua fé no poder do “santo”, sem a necessidade de um intermediário, como o sacerdote na liturgia oficial. (COSTA, 2018, p. 126, 127).

Essa concepção mítica da religião, que já havia sido apontada por Azzi (1978), estabeleceu uma visão sacral do mundo, em busca de manifestações do sagrado, centrada na figura de Maria. Foi uma prática adaptada às condições concretas de existência, mas não necessariamente emancipatória, uma vez que não rompeu com os dogmas católicos e manteve a figura de Maria e das mulheres como um todo em uma posição subalterna.

Considerações finais

Os folhetos dos poetas populares Minelvino Francisco Silva e Rodolfo Coelho Cavalcante não só indicam os elementos da religiosidade popular apontados por Azzi (1978) – as romarias, as procissões e as festas religiosas em torno dos santuários –, sendo, assim, uma importante fonte de estudo para a área de Ciências da Religião e Teologia, ao documentar os costumes e os mitos desse universo sertanejo, mas, também, atestam a centralidade da religiosidade popular na figura de Maria, demonstrando o *ethos* dessa população, que, alinhado aos dogmas católicos oficiais, não contribuiu para uma mudança real na condição das mulheres no sertão nordestino, embora algumas delas tenham conseguido se dedicar a prática da cantoria, da xilografia e da Literatura de cordel.

Referências

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Tradições de oralidade, escrita e iconografia em literatura de folhetos: Nordeste do Brasil, 1890/1940*. In: _____. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: Educ, 2013.

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

COSTA, Neffertite Marques da. *Nossa Senhora dos Cordéis: a figura de Maria nos folhetos de*

Minelvino Francisco Silva e Rodolfo Coelho Cavalcante. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

<http://docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=CordelFCRB&pasta>. Acesso em 27 mai 2019.

SANTOS, Idelette Muzart-Fonseca dos. *Memória das vozes: Cantoria, romanceiro & cordel*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2006.

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

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



A Diáspora no Belo Monte: Mulheres da Rua 13 de Maio

Patrícia Oliveira da Silva

Resumo: No fim do século XIX, o Brasil passa por grandes transformações, principalmente no que se refere as questões políticas como o advento da República e Os movimentos abolicionistas, liderados em sua maior parte por intelectuais. É nesse contexto, que no sertão da Bahia, o Movimento de Canudos surge como um movimento político e religioso, liderado por Antônio Conselheiro, que tem em sua composição uma grande quantidade de povos ex-escravizados conforme cita José Calasans em sua obra Cartografia de Canudos: "...pelo que nos foi possível constatar, alicerçado sobretudo na voz popular, o séquito do Bom Conselheiro reunia todas as "nações" do sertão. E pela presença de ex-escravos se pode até levantar a hipótese de ser Canudos o "último quilombo" (CALASANS, Pag.66, 1997). Este artigo se propõe investigar a presença de povos afro-diaspóricos em Canudos, mas especificamente das mulheres da Rua 13 de maio, cujo lugar, moravam os/as negros da comunidade de Canudos. A ideia é tentar perceber as diversas manifestações presentes no cotidiano destas mulheres ex-escravizadas, a rua como lócus de construção de sociabilidades, por meio de comércio, de manifestações culturais, de realização de ritos. Além disso, busca-se compreender quem eram estas mulheres da rua 13 de maio, recém libertas de um processo de escravização, que trazem consigo também histórias, experiências, vivências acerca da cultura de seu povo, se encontram e dialogam com o líder Antônio Conselheiro, sua gestualidade, suas prédicas, um fundamento cristão que poderia servir para guiar a conduta do Povo do Belo Monte. Para isso, revisaremos a bibliografia escrita, buscando conforme nossa proposta, caminhos possíveis para construir uma trajetória de povos afrodescendentes (mulheres) em Canudos.

Palavras-chave: Canudos, Mulheres, Diáspora, Antônio Conselheiro, Escravidão, afrodescendentes.

1-Contexto Histórico e geográfico

O sertão nordestino no século XIX, conforme Mirian Kinosh Falci, era marcado pela pecuária e a produção de algodão, estas técnicas movimentavam as grandes fazendas e empregavam mão-de-obra livre e escrava. Dialogando com Adriana Dantas em seu artigo sobre as mulheres do sertão e do recôncavo baiano, onde a mesma afirma que estas práticas se davam as margens de rios importantes como São Francisco e Jacuípe, dentre outros, a maior parte da mão de obra, utilizada para a criação de gado e plantação de algodão, era composta por escravizados, homens, mulheres e crianças, trazidos de regiões da África e outros nascidos na região, já fruto de relações miscigenadas, com "negros da terra" como eram chamados os indígenas. A partir dessa constatação, nota-se que no sertão, há um processo de escravização sustentado pelas grandes

Oligarquias, latifundiários e fazendeiros. Esse contingente de escravizados eram uma camada da sociedade totalmente relegada ao abandono.

Após o processo de abolição da escravatura, no ano de 1888 e mesmo antes deste, os povos escravizados sempre buscaram possibilidades de resistir as crueldades da escravidão, porém com a Abolição em 13 de maio de 1888 é que legalmente esse grupo deixa de ser escravizado, propriedade. Todavia, mesmo com a “libertação”, muitos permaneceram trabalhando para seus senhores em troca de comida e abrigo.

2- Canudos e a Diáspora

No sertão da Bahia em meados do fim do século XIX, ao norte, as margens do Rio Vaza Barris, emerge o Movimento de Canudos sob a liderança de Antônio Vicente Mendes Maciel, o Conselheiro. Esta região, antiga fazenda Canudos, geograficamente marcada pela seca e pelo domínio das grandes oligarquias locais foi cenário de um dos mais sangrentos conflitos da História do Brasil. Em Canudos boa parte da comunidade que ocupava o Belo Monte eram pessoas que haviam sido “libertadas” pela a lei da abolição. Essas, eram a maioria das pessoas que seguiam o Conselheiro que compunham o seu séquito e eram chamadas de: “gente da Rua 13 de maio” que conforme as pesquisas de José Calasans eram um grupo grande:

Há duas cartas no rico arquivo do Barão de Jeremoabo, falando da presença dos “13 de maio” nas hostes conselheiristas. Uma de Antero Galo, de Tucano, bem informado a respeito da população do Belo Monte, afirma, com evidente exagero, que tudo “ali é gente treze de maio” e outra do coronel José Américo Camelo de Souza Velho, proprietário em Massacará, terrível inimigo do Conselheiro, dizendo haver um grande número de ex-escravos arranchados em Canudos, onde sabemos existia uma rua denominada dos “negros” e uma outra apelidada dos “caboclos”. (CALASANS, pág.65,1997, Cartografia de Canudos)

A partir desta informação é possível notar a quantidade de afrodescendentes que seguiam o Beato, mas não se sabe ao certo quantos eram, sabe-se a partir de pesquisas que eram muitos os/as ex-escravizados/as que partiam em direção ao Belo Monte, que no contexto de miséria do pós-abolição buscavam um lugar para viver:

Os negros do Belo Monte eram, segundo depoimentos da época, ex-escravos, egressos das senzalas, inadaptados ao novo regime de vida que, estabelecendo a alforria do homem, não criara condições para a “alforria da terra”, que tantos esperavam. Negros apelidados “treze de maio”, jogados para um canto, desvalorizados perante certos grupos. (CALASANS, pág.64,1997).

José Calasans em Cartografia de Canudos, tem um texto sobre O Conselheiro e a Escravidão, fundamentado em Bibliografias e documentos da época, que nos permite dizer que a posição de Antônio Conselheiro em relação a escravidão era em defesa desse grupo, que estava a margem, jogados a própria sorte, pois, em um contexto de escravidão, o/a escravo/a não era considerado gente, era vendido/a como se comercializa um objeto. Tal postura, em defesa dos povos escravizados, levava o Beato a reunir grande quantidade de ex-escravizados/as para escutar seus Sermões. Podemos pressupor que este fosse um momento onde este grupo se sentia reconhecido. Todavia, não se quer aqui dizer que tal grupo não possuía subjetividade ou protagonismo nesse processo, é justamente isso que se quer entender, a relação deste grupo com o Conselheiro, mas especificamente as Mulheres da rua 13 de maio, portanto as mulheres afrodescendentes.

3-Mulheres da Rua 13 de maio

A maior parte das pessoas que constituíam o séquito do Conselheiro eram mulheres, de acordo com José Calasans, em citação da fala de Doutor Salomão de Souza Dantas, promotor de Itapicuru:

O mulhero constituía, então, a parte mais numerosa do pessoal fanático, podendo ser calculado em dois terços do bando que acompanhava o Conselheiro. (CALASANS, pág. 75,1997)

Desse contingente que hoje, na literatura mais recente chamamos de Conselheiristas, homens, mulheres e crianças, nome esse já resignificado, desde os primeiros relatos sobre o povo sertão, tratando-os de forma pejorativa como jagunços, selvagens. Têm-se a partir de pesquisas, que eram maioria negros/as recém-saídos do processo de escravidão e mulheres. Conforme Janote Pires em seu trabalho sobre as festas dos negros em fortaleza os afrodescendentes, tinham suas formas de sociabilidades, festas e rituais que lhes permitiam reviver memórias de sua terra: África. Dialogando com este autor, podemos pressupor, mesmo com a escassez de pesquisas em relação a esse tema, que a rua 13 de maio, localizada no Arraial do Belo Monte, povoada por este grupo, dispunha de formas de sociabilidades que construía o cotidiano desse grupo. Canudos, para além da liderança de Antônio Conselheiro, tinha uma organização social bem articulada onde, existiram pessoas específicas para cuidar de determinados setores. Conforme, Eduardo Hoonart em sua obra Anjos de Canudos, no Arraial também eram organizadas festas. Não se tem informação se eram festas para toda a comunidade e em lugares específicos.

É a partir desse contexto, que nos propomos a pensar sobre as mulheres da rua 13 de maio, um grupo já invisibilizado pela sociedade patriarcal e escravagista da época, De acordo com Miridan Knox Falei, em pesquisa sobre as mulheres do sertão do Piauí :

As escravas que chegaram ao sertão eram, originalmente, no início do século XIX, provenientes de variadas etnias e regiões. Predominavam as escravas de Angola em Campo Maior e Oeiras, mas em Parnaíba o número maior advinha do Congo. A variedade de origem do escravo africano era muito grande: de Benguela, Cassange, Cabundá, Mina, Belundo, Moçambique, Rebolo, Cabinda, Quissamã, Canguinina, Nagô, Muladona, Gabão. As escravas eram compradas nos mercados de São Luís, Recife ou Salvador ou importadas pelo pequeno porto de Parnaíba, ao norte do Piauí. (FALEI, 2004, pág.208)

Entendendo o contexto dessas mulheres na Diáspora, o processo de escravização e a resistência do povo negro a partir de suas práticas religiosas e ritualísticas é que pode-se pensar que seu cotidiano, suas relações sociais eram dotadas de elementos culturais e heranças que de alguma forma foram compartilhadas no cotidiano do Arraial do Belo Monte. É nesse rastro de se aprofundar na presença afrodescendente no Belo Monte que seguimos.

Conclusão

Diante de estudos já realizados sobre a presença negra e indígena em Canudos, é possível levantar questões a cerca deste grupo específico, que não só esteve presente em Canudos, mas que também construiu junto com o Bom Jesus Conselheiro o Projeto do Belo Monte. Com poucos dados sobre a presença de africanos/as no Belo Monte, uma História que é necessário contar, seguimos em busca de mais informações sobre esse grupo. Calasans, depois de muitas pesquisas nos desafia a pensar o Belo Monte como um último Quilombo:

...pelo que nos foi possível constatar, alicerçado sobretudo na voz popular, o séquito do Bom Conselheiro reunia todas as “nações” do sertão. E pela presença de ex-escravos se pode até aventar a hipótese de ser Canudos o “último quilombo”. (CALASANS, pág. 66,1997)

Essa constatação de Calasans, poderá nos levar a reescrever outras narrativas acerca de Canudos, a entender melhor a luta daquela comunidade, suas práticas e principalmente as causas de tão cruel Massacre.

Referências

ARAS, Lina Maria Brandão de, **Violência e Papéis Femininos em Canudos**. Fazendo Gênero na Historiografia Baiana/ Organizado por Cecilia M.B. Sardenberg, Iole Macedo Vanin e Lina Maria

Brandão de Aras Salvador: NEIM/UFBA, 2001.199p. - (Coleção Bahianas; 6)

CONSELHEIRO, Antônio. **Breviário de Antônio Conselheiro**. Apresentações: Walnice Nogueira Galvão, Fernando da Rocha Pares, (Revisão: Vera Rollemberg e Isnaia Santana; ilustrações: Calasans Neto e gravuras de uma Bíblia de 187)-Salvador:EDUFBA:Odebrecht,2002.

CALASANS, José. **Quase Biografia de Jagunços: O séquito de Antônio Conselheiro**. Salvador. Centro de Estudos Baianos da Universidade Federal da Bahia. 1986.

CALASANS, José. **Cartografia de Canudos**. Secretaria da Cultura e Turismo, Conselho Estadual de Cultura. EGBA. Salvador. 1997.

FALEI, Miridan Kinox. **Mulheres do Sertão Nordestino**. História das mulheres no Brasil / Mary Del Priore (org.); Carla Bassanezi (coord. de textos). 7. ed. – São Paulo: Contexto, 2004.

HOORNAERT, E. **Os Anjos de Canudos: Uma revisão histórica**. Petrópolis: Vozes,1997.

MARQUES, Janote Pires, **Festas de Negros em Fortaleza: Territórios, sociabilidades e reelaborações (187!-100)**. Fortaleza,2008.

PIEIDADE, Lélis, **Histórico e Relatório do Comitê Patriótico da Bahia (1897-1901)**, edição ,apresentação, notas e projeto gráfico Antonio Olavo, 2. Ed. Salvador. Ed. Portifolium,2002.

REIS, Adriana Dantas. **Cora: Lições de comportamento da Bahia no Século XIX**. Centro de Estudos Baianos da UFBA, 2.000.

A Meditação e o Desenvolvimento Mediúnico de Incorporação na Umbanda

Juliana Cristina Ferreira Gomes

RESUMO: Dentro do Movimento Umbandista Esotérico, segundo o autor F. Rivas Neto, a Umbanda Iniciática pressupõe o autoconhecimento como a primeira fase de conscientização, em que é através da meditação e mudança de hábitos que o iniciado busca o aperfeiçoamento pessoal. Propõe-se, nesta comunicação, destacar a importância da prática meditativa para o desenvolvimento mediúnico de incorporação no âmbito da Umbanda Sagrada e Esotérica, entendendo que para que a experiência do transe mediúnico aconteça de forma fluida e com o mínimo de interferência pessoal possível, há a necessidade de o médium “firmar a cabeça”, ou seja, entrar em um estado de concentração e tranquilidade visando o acoplamento energético da entidade. Neste sentido, a pesquisa bibliográfica aqui apresentada descreve a meditação como uma ferramenta auxiliar no desenvolvimento do médium, podendo ajudá-lo a identificar suas dificuldades e conflitos mentais ao incorporar, além de contribuir com o seu desenvolvimento pessoal e melhoria da qualidade de vida.

Palavras-chave: Umbanda. Mediunidade. Meditação.

Introdução

A Umbanda é uma religião pautada pela oralidade na transmissão doutrinária e teológica, além de não estar sustentada em um texto sagrado. Apresenta assim, várias escolas que se traduzem em uma variedade de ritos, formas de compreensão e entendimento do Sagrado, que se manifestam de formas diferentes nos templos, tendas e terreiros que se intitulam umbandistas.

A religião tem como pilar de seus rituais a mediunidade, principalmente a mediunidade de incorporação. É através do médium incorporado que a religião se desenvolve pela manifestação dos guias espirituais nas giras mediúnicas e atendimento aos consulentes.

Para discorrer sobre a meditação e demonstrar esse ângulo possível de interpretação, usaremos como aporte teórico a base conceitual da Medicina, Psicologia e principalmente da Psicologia Transpessoal. Aproximaremos essas abordagens à visão de duas escolas umbandistas, a Umbanda Iniciática ou Esotérica e a Umbanda Sagrada, através da concepção de sacerdotes da religião.

Encontramos uma gama de recursos que são utilizados na ritualística umbandista e desenvolvimento mediúnico, que podem ser considerados elementos meditativos. Por exemplo os pontos cantados, instrumentos percussivos, danças e giros que propiciam e facilitam um estado alterado de consciência.

Propomos neste estudo, analisar alguns recursos meditativos utilizados na Umbanda e

que estão presentes em diversas religiões, além de demonstrar alguns pontos em que a meditação é relevante no desenvolvimento mediúnico.

A Meditação na Umbanda

Etimologicamente, a termo meditação é originário do latim *meditare*, que pode significar refletir, pensar muito sobre um determinado assunto. A meditação hoje é uma ferramenta padrão usada em medicina, psicologia, educação e autodesenvolvimento (GOLEMAN, 1997).

Segundo Márcia Tabone (1988), filosoficamente, a prática da meditação é advinda diretamente do sistema budista. A Psicologia Transpessoal utiliza a meditação como base para o desenvolvimento da consciência em uma abordagem integradora dos principais “insights” das escolas psicológicas ocidentais e das disciplinas da tradição espiritual.

Ampliando essa abordagem, o psicólogo Daniel Goleman (1997) diz que por aproximadamente quatro mil anos, as religiões orientais têm desenvolvido mapas e roteiros para o terreno da exploração interior. Portanto, encontramos nessas tradições extenso material de pesquisa sobre a meditação e os estados alterados de consciência. O autor acrescenta que “a meta de todas as vias de meditação, sejam quais forem sua ideologia, fonte ou métodos, é transformar a consciência do meditador”.

Não se sabe exatamente onde e como a meditação surgiu, mas encontramos em diversas tradições religiosas e espirituais alusão a variadas práticas, com objetivos semelhantes. Apesar de seus usos práticos, o verdadeiro contexto da meditação é a vida espiritual (GOLEMAN, 1997). Para Barbara Abrahms e Arturo de Luca (1993), a meditação representa uma prática psicoespiritual de tradição milenar, como parte integrante de um caminho espiritual.

A literatura de todo sistema de meditação descreve um estado alterado (GOLEMAN, 1997). Sob um ponto de vista médico, Roberto Cardoso no livro *Medicina e Meditação* (2011), propõe que “a meditação consiste apenas na aplicação de uma técnica que induz a um estado modificado de consciência”. Segundo o autor, as religiões orientais frequentemente sugerem técnicas meditativas, mas por mais que exista uma ligação entre essas correntes religiosas e meditação, não são a mesma coisa. Várias culturas já foram berço de técnicas meditativas, para meditar não é preciso pertencer a nenhuma religião ou deixar de pertencer.

Cardoso (2011) classifica as técnicas de meditação dividindo-as em passivas, ativas e mistas, que se subdividem em:

- Meditações passivas concentrativas: Devocionais (foco de cunho místico-religioso). Sons (emissão de som como “âncora”¹). Fixação (“âncora” em ponto físico).

¹ artifício de auto focalização utilizado quando se medita

Visualização (“âncora” em foco imaginário). “Naturais” (foco preexistente, por exemplo, a própria respiração).

- Meditações passivas perceptivas: Pós-catarse. Pós-concentração. Devocionais. Harmonização. Testemunhal.
- Meditações ativas catárticas: Base física (foco eminentemente físico). Base emocional (foco eminentemente emocional). Base mental (foco eminentemente mental).
- Meditações ativas de movimento: Devocionais (movimentos de cunho místico-religioso). Programadas (movimentos repetitivos e sequenciais). Espontâneas (movimentos não programados).
- Técnicas mistas: Combinação variada das técnicas anteriores.

No âmbito da Umbanda, o sacerdote Alexandre Cumino (2018) discorre sobre a meditação no desenvolvimento mediúnico, que é considerada como uma ferramenta junto da mediunidade e a favor de uma qualidade de vida. O médium deve aprender a lidar com suas emoções, pois quando se desequilibra com frequência, “abre portas para as energias negativas”. O autor cita também a necessidade de um trabalho de autoconhecimento e técnicas de meditação que ajudam na incorporação e nas dificuldades de incorporar.

Como benefícios da meditação, transcrevemos Abrahms e Luca:

Os estudos mais recentes conduzidos sobre estados meditativos atestam claramente que os singulares estados de consciência, ativados por esta prática milenar, não se limitam apenas a influenciar positivamente as funções psíquicas e fisiológicas do nosso organismo, aliviando o estresse e incidindo beneficentemente sobre alguns parâmetros. A prática constante da meditação tende a aliviar sobretudo e de maneira espontânea um processo de desenvolvimento de atitudes novas em favor da vida, ativando novas posições e interesses para com o mundo, consentindo em uma específica resolução de certas fases críticas da existência (ABRAHMS; LUCA, 1993, p. 22).

Nos aspectos esotéricos da Umbanda Iniciática (ou Esotérica), segundo o sacerdote Francisco Rivas Neto (2007), pode-se dividir a iniciação em 3 partes: autoconhecimento, conhecimento do meio e de outras consciências e conhecimento da consciência cósmica. Esta primeira fase é considerada uma fase de conscientização, em que o iniciado toma consciência de si mesmo de forma gradativa, sabendo suas virtudes e defeitos. Essa busca incessante de aperfeiçoamento vem pela meditação sincera e mudança de hábitos.

Segundo o sacerdote Rubens Saraceni (2019), o médium é o ponto chave do ritual de Umbanda no plano material, e é o elo mais frágil de uma corrente espiritual. Podem ocorrer inter-

ferências no desenvolvimento mediúnico ou práticas espirituais devido a dificuldades materiais ou desequilíbrios emocionais, sendo recomendada a educação mediúnica e uma reeducação interna.

Alguns médiuns novos se intimidam e bloqueiam seu próprio desenvolvimento mediúnico e sua efetiva integração ao corpo mediúnico da casa, ou tentam impor dentro delas distúrbios comportamentais e seus vícios emocionais, também se desarmonizando e bloqueando o aflorar natural de suas faculdades mediúnicas (SARACENI, 2019).

A mediunidade é a qualidade de toda pessoa que é médium, que para W.W. da Matta e Silva (2018), é considerada um dom ou uma faculdade que necessita de “equilíbrio e consequente harmonia para sintonizar no corpo astral e daí exteriorizar pelo corpo físico”. Para o autor, é necessário que se façam alguns preparos naquele que trouxe essa faculdade, a fim de que a mediunidade surja espontaneamente dentro dos cuidados e da orientação que deve cercar aqueles que são médiuns, veículos dos espíritos.

O sacerdote Alexandre Cumino orienta a prática da meditação argumentando que para que aconteça a incorporação, o ideal é que o corpo do médium esteja relaxado, sem tensões que dificultam o processo. Salienta que incorporação é um ato de passividade, de entrega.

Aprender a aquietar a mente, vencer o conflito e não interferir no exterior fazem parte do desenvolvimento mediúnico. Vivemos em um mundo em que não somos estimulados a aquietar a mente, pelo contrário, somos incitados a fazer muitas coisas ao mesmo tempo em uma realidade de pressão e estresse absurda para a grande maioria das pessoas que tenta sobreviver no mundo urbano de hoje (CUMINO, 2018).

Nas palavras de Rubens Saraceni (2019), para o desenvolvimento mediúnico na Umbanda Sagrada recorre-se às giras de desenvolvimento, onde utiliza-se de vários recursos como defumações, palmas, cantos, danças, atabaques e outros instrumentos. Conforme classificação descrita anteriormente, podemos categorizar alguns recursos citados em meditações passivas ou ativas.

Em relação ao ritual, um dos mais fortes aliados para ajudar na indução do transe mediúnico é a música, representada na Umbanda pelos pontos cantados, que dependendo da escola poderá vir acompanhado de palmas e instrumentos percussivos. Conforme a classificação apresentada anteriormente, podemos considerar esses recursos como meditações passivas contemplativas ou meditações ativas de movimento.

O uso da música para induzir e ajudar na condução do transe é algo ancestral

que pode ser observado em muitas tradições religiosas e espiritualistas de todos os tempos. A forma mais antiga e primitiva, no bom sentido da palavra, como primeira e isenta de intelectualismo; portanto, a forma mais natural de indução do transe por meio do som está nas práticas de Xamanismo. O Xamanismo pode ser considerado a primeira expressão de religiosidade e relação do ser humano com o sentido da transcendência, no qual a espiritualidade ou a religiosidade não é abstrata nem intelectual ou racional (CUMINO, 2018, p.110).

Com a música, o médium terá um suporte para se entregar ao fenômeno com menos conflitos, aprendendo aos poucos a se concentrar na melodia, ritmo, frequência, cadência e estrutura do som (CUMINO, 2018). No entendimento da Umbanda Sagrada, trazida pelos sacerdotes Rubens Saraceni e Alexandre Cumino, o toque do tambor, do atabaque e de outros instrumentos conduz a consciência do médium para um estado adormecido, induzindo ao transe.

Francisco Rivas Neto (2017) traz um ponto de vista diferente, criticando o método em que se usa recursos de instrumentos musicais como o atabaque para o desenvolvimento mediúnico. O autor entende que os instrumentos de percussão geram sons desprovidos de altura, sendo considerado mais um ruído do que harmonia musical. Portanto, recomenda a não utilização desses recursos.

Os pontos de vistas se convergem em se tratando dos pontos cantados, que para as duas escolas trata-se de uma oração ou uma reza. Para F. Rivas Neto (2017), “o ponto cantado é o caminho vibratório por onde anda a gira. São as correntes condutoras e dissipadoras de certas correntes. É o Verbo Sagrado, portanto entoe-os adequadamente, harmoniosamente”.

O sacerdote e cientista de religião Alexandre Cumino frisa que os verbos que são utilizados nos pontos cantados têm a função de realizar uma ação ritualística relacionada com a mediunidade e o ritual que está se realizando, por ser uma oração. O autor concebe o poder e a capacidade sonora através dos conhecimentos sobre *mantra* na cultura milenar hindu.

Outra técnica utilizada em alguns terreiros, que podemos considerar como uma meditação ativa, consiste em girar o médium durante o desenvolvimento visando facilitar a incorporação, forçando o médium a “voltar-se para dentro de si mesmo”. Podemos encontrar esse tipo de técnica de giro por exemplo na tradição Sufi, em que é utilizado na Ordem dos Dervixes Mevlanas como técnica de meditação (CUMINO, 2018).

Contrapondo esta ideia, F. Rivas Neto considera a prática do giro um método “esdrúxulo” que tem sérias restrições para o sistema nervoso e o sistema cardiocirculatório, além de induzir o indivíduo ao animismo e ao auto hipnotismo.

Considerações finais

Podemos perceber neste estudo dois vieses da meditação enquanto ferramenta de auxílio no desenvolvimento mediúnico. O primeiro faz referência a meditação como recurso do médium dentro e fora do terreiro, visando o aquietamento da mente, busca de autoconhecimento, controle emocional e consciência de si mesmo.

Outra análise possível é das ferramentas meditativas que já são usadas nos terreiros, como o canto, instrumentos musicais, dança, giro, entre outras, que são elementos presentes em outras culturas e tradições milenares, e que ajudam a ampliar o entendimento desses recursos na Umbanda.

Referências

- ABRAMS, Barbara; LUCA, Arturo de. **Psicologia Transpessoal: uma introdução**. São Paulo, SP: Totalidade, 1993.
- CARDOSO, Roberto. **Medicina e meditação: um médico ensina a meditar**. 3. ed. São Paulo: SP, 2011.
- CUMINO, Alexandre. **Médium: Incorporação não é possessão**. São Paulo, SP: Madras, 2018.
- GOLEMAN, Daniel. **A mente meditativa**. São Paulo, SP: Ática, 1997.
- RIVAS NETO, Francisco. **O elo perdido: tratado das religiões afro-brasileiras – tradições magísticas e tran-ses**. São Paulo, SP: Arché, 2017.
- RIVAS NETO, Francisco. **Umbanda: a proto-síntese cósmica**. São Paulo, SP: Pensamento, 2007.
- SARACENI, Rubens. **Doutrina e Teologia de Umbanda Sagrada**. São Paulo, SP: Madras, 2019.
- SARACENI, Rubens. **Manual Doutrinário, Ritualístico e Comportamental Umbandista**. São Paulo, SP: Madras, 2018.
- TABONE, Márcia. **A psicologia transpessoal: introdução à nova visão da consciência em Psicologia e Edu-cação**. São Paulo: Cultrix, 1988.
- SILVA, W. W. da Matta e. **Umbanda do Brasil**. São Paulo, SP: Ícone, 2016.
- SILVA, W. W. da Matta e. **Umbanda de Todos Nós**. São Paulo, SP: Ícone, 2018.
- SILVA, W. W. da Matta e. **Umbanda e o Poder da Mediunidade: as leis da magia**. São Paulo, SP: Ícone, 2017.

Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda de Juiz de Fora/MG: sincretismo religioso, memória e resistência

Kelly Rabello¹

Resumo: Fundado na década de 1930, o Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda é um dos primeiros terreiros inaugurados na cidade de Juiz de Fora/MG. Existindo no mesmo endereço desde a sua fundação, a casa é edificada em um bairro que, em seu processo de povoamento, década de 1920, recebeu um grande contingente de ex-escravizados e seus descendentes, mantendo ainda hoje uma maioria populacional negra. Igualmente, o terreiro é frequentado majoritariamente por negros e negras que se reúnem para cultuar o sagrado, invocando em seus ritos os santos católicos, os orixás e as entidades do panteão afro-brasileiro. A religiosidade desse terreiro é, dessa forma, marcada por um diálogo entre diferentes correntes religiosas, tal como vivenciado pela Umbanda enquanto religião desde seu processo de formação, estabelecendo assim uma interface entre as influências de uma matriz africana, do catolicismo oficial, das crenças religiosas indígenas e da tradição kardecista. Ferreti (2006) indica que, dada a realidade sincrética, é possível afirmar que as religiões afro-brasileiras são constituídas de elementos africanos e brasileiros formando, no entanto, um resultante diferente das suas matrizes originais. O sincretismo religioso pode ser percebido neste Centro através de seu próprio nome, das orações de abertura das sessões, dos pontos cantados ou dos objetos simbólicos, a exemplo do gongá repleto de imagens de santos católicos e das entidades da Umbanda. Nesse sentido, o terreiro torna-se um guardião de memória da história do povo negro no Brasil, refletindo as (re)construções e adaptações estabelecidas em seus agrupamentos através das dinâmicas próprias do campo religioso brasileiro. Nora (1993) propõe a categoria de “lugares de memória” e a define como espaços que criam identidades, reforçam os laços sociais e remetem a ideia de pertencimento. Nesse sentido, a relação entre lugares de memória e o Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda se faz possível, pois nos encontros vivenciados nesse ambiente há a formação de uma identidade coletiva que aproxima os adeptos em torno de um sentido comum, sobretudo a fé. Além disso, o centro dá continuidade a uma tradição familiar, sendo hoje liderado pela segunda geração de seus fundadores. Por fim, esse terreiro umbandista preserva a memória de uma religiosidade que, ao longo de sua história, sofreu perseguições e ainda sofre ataques, na maioria das vezes, decorrentes de fieis de outros segmentos religiosos que demonizam os símbolos sagrados das religiões de matriz africana. Assim, atuando há mais de oitenta anos, o Centro pode ser entendido como um espaço de resistência cultural e religiosa e, ao mesmo tempo, um agente dinâmico de ressignificação de elementos constitutivos de diferentes tradições religiosas brasileiras.

Palavras-chave: Umbanda; Sincretismo religioso; Lugares de memória.

Introdução

¹Doutoranda em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista CAPES. kellyrabello@yahoo.com.br.

O Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda está situado no município mineiro de Juiz de Fora, mais especificamente no Bairro Dom Bosco. A localização onde está inserido representa por si só uma trajetória marcada pela luta do povo negro que começou a habitar as regiões periféricas de Juiz de Fora na década de 1920. Nesse contexto, a produção de café na Zona da Mata havia entrado em declínio e os ex-escravizados que chegaram à cidade foram deslocados para as margens do eixo central, para loteamentos em que ainda não havia uma infraestrutura urbana básica. Ana Cláudia Barreto, baseando-se em relatos orais, assim descreve uma de suas entrevistas sobre o bairro: ““Pequeno quilombo” foi assim que se referiu o senhor Isaías (87 anos), morador do bairro Dom Bosco desde 1932. Relatou que, ao chegar ao bairro, havia uma presença grande de ex-escravos e seus descendentes oriundos das fazendas de café (São Mateus e Salvaterra)” (BARRETO, 2017, p.476).

Atualmente, o bairro Dom Bosco, com cerca de 4.735 habitantes (IBGE 2010), é, ainda, majoritariamente habitado pela população negra e enfrenta uma série de problemas devido à pobreza e à segregação social e racial, além de ser identificado como uma área de risco ambiental. Assim, em seu cotidiano é vivido um estado de constante vulnerabilidade (BARRETO, 2017).

Barreto (2017) chama a atenção para o processo de especulação imobiliária que atinge o Bairro Dom Bosco e aponta como alguns espaços de sociabilidade que eram compartilhados pelos seus moradores foram eliminados. Entre eles, a autora nos informa sobre um antigo campo de futebol que foi destruído após a construção de um Shopping Center, edificado em seu entorno, e sobre uma bica que era utilizada pelas lavadeiras da comunidade e que foi realocada para a construção de um Centro Médico.

Frente a esses dados, interessa aqui destacar a resistência de um centro Umbandista situado no Bairro Dom Bosco que, nesse ano, 2019, completou seus oitenta e oito anos de história. A seguir, serão apresentadas informações sobre a trajetória dessa casa de culto, o Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda, e serão destacados alguns aspectos das experiências coletivas que ali acontecem e da religiosidade vivenciada em seu meio.

1. Sobre a fundação do Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda

Nascido na cidade mineira de Bias Fortes, Manoel Lopes da Silva, negro, filho de trabalhadores rurais, teve sua infância marcada pelos costumes e tradições da religiosidade católica. Assim como outras crianças da localidade, trabalhou como coroinha executando as atividades de auxílio religioso em uma pequena Capela. Albuquerque Júnior levantou esses dados em sua tese de doutorado, onde narra: “o menino cresce e se desenvolve em meio a terços, rosários, preces, benze-

ções, enfim, orienta sua visão do mundo sob o manto azulado do céu da fazenda e do Catolicismo popular” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2018, p.69).

Já em sua juventude, ele estabelece sua relação com as tradições religiosas afro-brasileiras quando começa a receber algumas entidades, entre elas um Caboclo. Sabe-se, ainda, que seus avós paternos eram “espíritas”, mas não é possível definir exatamente qual era o segmento dos cultos praticados pela família. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2018).

No final da década de 1920, Manoel Lopes se muda para a cidade de Juiz de Fora, já casado com Geralda Germano Lopes, e busca a cura para um grande problema enfrentado pelo casal. Eles já haviam perdido seis filhos e estavam com a sétima criança, então com nove meses, enferma. Por essa razão, ele procura as orientações espirituais de “Dona Mindoca” que, naquela época, era uma das mais influentes mães de santo de Umbanda de Juiz de Fora. Porém, a entidade que respondia pela sacerdotisa informou que o problema de Manoel Lopes somente seria resolvido quando ele assumisse o seu próprio destino espiritual e fundasse um terreiro de Umbanda. Assim, surgiu o Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda, fundado em 1931 por Manoel Lopes da Silva. Naquele nesse mesmo momento, foi sanada a enfermidade de seu filho Isaias Lopes da Silva (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2018).

Manoel Lopes da Silva faleceu no ano de 1962, quando então o terreiro passou a ser liderado pelos seus filhos Israel e Isaias. Em 1989 o cargo foi passado para Dona Iracema, atual líder da casa.

2. A religiosidade no Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda

Os rituais públicos do Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda acontecem às segundas e sextas-feiras. As sessões se iniciam com a defumação da casa e em sequência são realizadas as orações do Pai-Nosso e Ave-Maria, ambos entoados por diversas vezes em intenção aos dirigentes que já faleceram e aos atuais chefes da casa, à vida da assistência ali presente e aos enfermos. Logo após, se iniciam os pontos cantados da Umbanda, que ora fazem referências às entidades do panteão afro-brasileiro e aos Orixás e ora aos santos católicos.

Na sequência, os pontos são destinados à chegada dos Caboclos, que simultaneamente adentram a casa por intermédio dos médiuns que ali trabalham. Organizadamente, cada um se apresenta e canta o seu próprio ponto, saldando ao gongá, aos tambores sagrados, aos dirigentes da

casa. Quando necessário, deixam o seu recado para algum participante daquela sessão e, logo após, dão lugar à chegada dos Pretos-Velhos. O ritual de apresentação se repete e, um a um, os médiuns incorporados por essas entidades se assentam em seus bancos de madeira e começam os atendimentos individuais aos fiéis, que aguardam ansiosamente por essa conversa com as entidades do mundo espiritual. Após todos serem atendidos, a sessão termina com novas orações coletivas e os trabalhos do dia são encerrados.

Nessas sessões, é possível perceber que alguns elementos do catolicismo estão muito presentes, seja pelas diversas vezes em que se rezam as orações tradicionais católicas, ou mesmo pela quantidade de símbolos e imagens dessa tradição religiosa. O gongá, por exemplo, dispõe de um grande número de imagens de santos católicos que se destacam e estão situados nos patamares mais elevados de suas prateleiras. Por sua vez, as imagens das entidades da Umbanda são colocadas na parte de baixo do gongá, diretamente no chão, em um espaço mais reservado.

A forte relação com o catolicismo pode ser explicada pela formação pessoal do fundador desse terreiro. Como já mencionado, Manoel Lopes cresceu em meio à rotina religiosas de uma Capela em sua cidade natal e era um forte devoto de Santo Antônio, o que culminou, inclusive, na escolha do nome do Centro.

Além disso, essa relação com as referências da fé católica pode ser compreendida pela própria trajetória de constituição da Umbanda enquanto sistema religioso. Em seu processo de formação, a Umbanda associou diversos elementos de diferentes tradições religiosas que formam o campo religioso brasileiro, passando por um processo de “sincretismo”, na concepção conceitual de Pierre Sanchis. Para o autor, sincretismo é

a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar seu próprio universo. Ou, ainda, o modo pelo qual as sociedades humanas (sociedades, subsociedades, grupos sociais; culturas, subculturas) são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas com o sistema simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório homólogo ao seu ou não. Não se trata mais, pois pelo menos diretamente, de identificar o sincretismo com uma forma de confusão ou mistura de “naturezas” substantivas (SANCHIS, 1995, p.2).

No caso da composição das religiões afro-brasileiras, Sérgio Ferretti menciona que, “em decorrência do sincretismo, podemos dizer que as religiões afro-brasileiras têm algo de africanas e de brasileiras, sendo porém diferentes das matrizes que as geraram” (FERRETTI, 2006, p.127). Em relação à Umbanda, especificamente, Lísias Negrão considera que “a identidade da Umbanda

não se afirma, pois, de forma unívoca”. Seguindo o autor, “não se trata de identidade definida, mas em processo de construção, em que elementos culturais de diversas origens sincretizam-se e, em função das necessidades do momento, derivadas de trocas com a sociedade global, prevalecem ou são deixados na obscuridade” (NEGRÃO, 1996, p.170). Assim, no Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda revive-se esse processo dinâmico de formação das identidades umbandistas, baseado no processo de diálogos e interfaces de diferentes experiências e tradições religiosas. Essa resignificação dos elementos constitutivos das tradições religiosas brasileiras é intensamente experienciada a partir da preservação dos rituais realizados nesse terreiro, exercendo um papel de verdadeiro guardião de memórias.

3. O terreiro como Lugar de Memória

O historiador Pierre Nora propõe a categoria de “lugares de memória” e a define como espaços que criam identidades, reforçam os laços sociais e remetem a ideia de pertencimento. Em suas palavras,

o lugar de memória supõe, para início de jogo, a justaposição de duas ordens de realidades: uma realidade tangível e apreensível, às vezes material, às vezes menos, inscrita no espaço, no tempo, na linguagem, na tradição, e uma realidade puramente simbólica, portadora de uma história. A noção é feita para englobar ao mesmo tempo os objetos físicos e os objetos simbólicos, com base em que eles tenham ‘qualquer coisa’ em comum (NORA, 1997, p.2226 *apud* GONÇALVES, 2012, p.34).

No Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda os valores da materialidade se expressam pela imaterialidade do que é vivido naquele ambiente. Com seu piso de terra batida, suas telhas sem forro, a pequena casa azul remete a um “passado no presente” (NORA, 1997, p. 2229-2230 *apud* GONÇALVES, 2012, p.35). Naquele espaço se vive a segunda geração de uma história familiar e se reelabora uma tradição religiosa que remonta a tempos ancestrais.

Além disso, o Centro acolhe seus participantes, trazendo aconchego e a segurança de um terreno sagrado, formando uma rede de adeptos que criam entre si uma identidade coletiva. Esses integrantes se sentem pertencentes ao terreiro, filiados àquela casa onde compartilham de um sentido comum, o exercício de sua fé.

Outro aspecto importante, conforme citado anteriormente, é que, inserido em um bairro no qual a crescente especulação imobiliária caminha junto aos problemas de segurança e infraestrutura, a preservação do imóvel onde acontecem as sessões rituais torna-se um ato de resistência de seus proprietários e líderes religiosos. Do mesmo modo, a manutenção da tradição religiosa umbandista configura-se como uma persistência frente a onda de intolerância religiosa vivida na

modernidade.

Portanto, o Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda apresenta realidades materiais e imateriais que são portadoras de uma história, que preservam uma memória e que reforçam os laços de pertencimento, se enquadrando ao que Pierre Nora (1997) entende como “lugares de memória”. Desse modo, a memória que se constitui nesse espaço ampara memórias que são coletivas e significados que reafirmam uma identidade social particular.

Conclusão

Uma visão voltada para o espaço físico pode ser limitada à sua concretude, à “pedra e cal”. Entretanto, um olhar mais sensível é capaz de perceber que, em determinados espaços, há muito mais que a materialidade envolvida em sua edificação. Muitas vezes, o que sustenta esses lugares são as próprias pessoas, os ritos e as trocas vivenciadas naquele meio. São esses elementos, ou o seu conjunto, que atribuem sentido àquele lugar e que favorecem sua preservação ao longo do tempo.

Esses espaços são dotados, ainda, de um potencial capaz de criar identidades entre seus frequentadores, criando laços, reforçando a sociabilidade e, em certos casos, consolidando alianças e simbolizando resistências. Ademais, são capazes de guardar memórias, perpetuar histórias de tempos antigos e recriar novos horizontes rumo à modernidade.

Todas essas características são percebidas no Centro Espírita Santo Antônio de Umbanda que, ao longo de mais de oito décadas, preserva e ressignifica dinamicamente uma tradição religiosa, dá continuidade a uma história familiar, reúne um grande número de adeptos, cria relações de proximidades entre seus frequentadores, acolhe calorosamente seus visitantes e guarda a memória de tempos que nem mesmo foram vividos por seus fundadores, recuperando uma memória ancestral. Portanto, o terreiro é aqui entendido como um “lugar de memória” e, ao mesmo tempo, um agente capaz de revivificar as dinâmicas da religião umbandista.

Referências

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Valdevino de. **Fronteiras semânticas**: o dialogismo das linguagens rituais pentecostais e umbandistas – uma análise das expressões gestuais. 2018. (Tese) Doutorado – Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de

Fora. Juiz de Fora: UFJF, 2018.

BARRETO, Ana Cláudia de Jesus. O negro na cidade: Um estudo no Bairro Dom Bosco em Juiz de Fora (MG). **Revista da ABPN**, v. 9, n. 22, mar./ jun. 2017, p.465-489.

FERRETTI, Sérgio F. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: BACE-LAR, Jéferson; CARDOSO, Carlos (Org.). **Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO, 2006, p.113-130.

FLORIANO, Maria da Graça. **Religiões de Matriz Africana em Juiz de Fora: trajetórias, alianças e conflitos**. 2009. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009.

GONÇALVES, Janice. Pierre Nora e o Tempo Presente: Entre a Memória e o Patrimônio Cultural. **Historiae**, Rio Grande, v.3, n.3, 2012, p.27-16.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História, São Paulo, n.10, dez. 1993, p.7-28.

SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da história: sincretismo e modernidade no espaço luso-brasileiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, Ano 10, nº 28, p.123-138, jun. 1995.

Embranquecimento do candomblé? Uma análise da linha sucessória do Axé Ilê Obá

Eduardo Bonine¹

Resumo: O principal intuito deste trabalho é o de analisar a linha sucessória do Axé Ilê Obá (de nação queto) com foco na terceira e atual geração da casa, a fim de identificar um suposto processo de embranquecimento do candomblé. O trabalho propõe investigar os elementos sociais e culturais que contribuem para a dinâmica de organização do terreiro. (*candomblé queto, embranquecimento do candomblé, gênero e candomblé*)

Introdução

A leitura deste artigo propõe uma atenção especial à interrogação presente no título do texto, uma vez que pretende investigar esse possível embranquecimento do candomblé paulistano (PRANDI, 1991), porém com o cuidado de perceber o sentido por trás deste termo, que não pode ser resumido a uma substituição de negros por brancos, mas deve ser entendido como um pensamento europeu, burguês, patriarcal, cristão, misógino, servilista/coronealista e heteronormativo.

Com essa premissa em mente, este artigo apresenta uma reflexão sobre a linha sucessória do Axé Ilê Obá, terreiro de candomblé queto, em São Paulo, neste texto, com ênfase em seu aspecto de gênero, uma vez que focará nos aspectos linguísticos de análise dos termos *iaô* e *equede*, ainda presentes no contexto candomblecista.

Debruçar-se sobre o processo do possível embranquecimento da religião, ainda mais ao analisar empiricamente o contexto contemporâneo do Axé Ilê Obá, não pode ser resumido a apenas um segmento, o racial, daí a abordagem presente neste texto que evidencia outro aspecto do embranquecimento, quando entendido como pressupostos europeus no contexto religioso: a misoginia.

Este texto pretende dar ouvidos aos filhos e às filhas de santo desta casa e entender suas visões a respeito desses cargos, uma vez que, evoluídos os movimentos sociais de gênero e a compreensão dos papéis ocupados pelas mulheres da sociedade, principalmente a perspectiva de um olhar privilegiado (branco) sobre a sociedade, o nome dos cargos não foram alterados, bem como, aparentemente, a compreensão do que eles representam politicamente dentro e fora do contexto religioso.

Pensar no espaço ocupado pelo candomblé na cidade de São Paulo é considerar a pluralidade

¹ Jornalista, mestrando em Ciência da Religião na PUCSP, pela CAPES. Pesquisa o processo de embranquecimento do candomblé na cidade de São Paulo, pelas perspectivas sociais, raciais e de gênero, analisando empiricamente o contexto do Axé Ilê Obá. E-mail: dubonine@gmail.com

social dessa manifestação religiosa e, quando se trata de um arranjo social plural, não se pode desconsiderar conceitos-chave dessa compreensão, ao considerar seu possível embranquecimento: raça, gênero e economia.

Por isso, observa-se neste texto dois elementos hierárquicos da religião pelo viés do gênero, passíveis de análise pela perspectiva do embranquecimento, assumindo, para isso, a binariedade homem e mulher, uma vez que se trata de uma organização religiosa do século XIX, de uma população escravizada em um contexto cristão, que precisou se repensar enquanto grupo para afirmar mais do que uma religião, mas uma identidade (BASTIDE, 1971).

Os papéis hierárquicos aqui analisados são o de *iaô* e o de *euede*, que na grafia *yorùbá* se escrevem *yawò* e *ekejí*, e significam respectivamente: esposa e aquele que está em segundo lugar. Para fazer esta análise é preciso pensar na sociedade cristã contemporânea à formação do *candomblé* no Brasil escravocrata e, depois, do século XX, no *candomblé* paulista e, também, na conduta moral do patriarcado branco que privilegia socialmente os homens em relação às mulheres.

1. Candomblé: uma religião negra e matriarcal?

Por se tratar de uma organização religiosa matriarcal (VERGER, 1992), em que as mulheres ocupavam o cargo mais alto, o de *ialorixá* (mãe de santo), a distribuição hierárquica estava sob a tutela delas: *iaôs*, *ebomis*, *euedes*, *ias* *quequerês*, *ias* *laxó*, *ogãs* etc.

Os primeiros processos de iniciação para se preparar o corpo e receber o *orixá* na sala eram permitidos às mulheres, que dançavam na roda com suas saias floridas, vestidas com roupas de costumes baianos, adornadas por *panos-da-costa* e *fios de conta* da cor das entidades que recebiam. O título conferido a essas mulheres que passavam pelo processo de iniciação e com o corpo preparado para o transe é o de *iaô*, esposa em *yorubá*. A partir desse momento elas são esposas de seus *orixás*.

Outro cargo também destinado unicamente às mulheres era (e ainda é) o de *euede*, que também passavam pelo ritual de iniciação, vestiam as roupas ritualísticas de baiana, mas não entravam em transe. A função específica dessas mulheres é a de *zelar*: pelo *orixá* na sala ou pela pessoa incorporada, pela condução do ritual, pelo acolhimento das pessoas, pelo andamento da comida, pela roupa e pelos paramentos do santo, enfim, é a função do cuidado. Em *iorubá*, *euede* significa aquela que está em segundo lugar, ou seja, aquela que não é *ogã*, um título destinado a homens que também passam pelo processo de iniciação, não entram em transe e que, aparentemente, estão em primeiro lugar.

Apesar da organização religiosa ter sido estabelecida por mulheres para manter a tradição e resistir a uma escravidão, é preciso não se esquecer do contexto brasileiro cristão, que impunha a essas sociedades africanas uma religião católica e as colonizava pela perspectiva moral europeia. Assumido isso, pode-se pressupor que essa permissão somente para as mulheres que se iniciavam no *candomblé* poderem entrar em transe e, daí, aspirarem ao cargo máximo de uma casa, o de *mãe de santo*, ser uma resistência feminista, para concentrar o poder socialmente negado às mulheres, mas inteiramente usufruído na religiosidade. Essa mesma pressuposição cabe ao papel da *euede*, que apesar de estar em segundo

lugar, comanda a casa enquanto as outras mulheres “dormem”, estão em transe.

Com isso, fica a pergunta semântica em relação a esses títulos: por que esposa? Por que estar em segundo lugar?

A provocação deste texto é exatamente esta: a de analisar esses papéis de gênero na estrutura hierárquica das casas de santo, mas em outro contexto, na cidade de São Paulo, na contemporaneidade do século XXI, assumindo o grau comparativo ao da posição social das mulheres em três contextos diferentes da contemporaneidade paulistana, em um processo embranquecido: 1970, 1990 e 2015.

Essas datas marcam o desenvolvimento do terreiro-objeto deste texto Axé Ilê Obá, em três gerações distintas: a primeira, com seu fundador, pai Caio de Xangô. A segunda, com sua sucessora e mãe de santo mais emblemática desta roça de candomblé, mãe Sylvia de Oxalá e a terceira, e atual, com mãe Paula de Iansã.

1.1 Tradução masculina do candomblé matriarcal baiano

Debruçar-se sobre a história do Axé Ilê Obá e procurar entender o processo histórico, social, político e cultural de três gerações, é poder ter em mãos dois caminhos possíveis de serem percorridos: o primeiro fundamental para o processo da resistência da tradição do povo negro na cidade de São Paulo, tendo em mente o embranquecimento da religião, e o segundo fundamental para questionar os padrões sociais de representatividade de gênero na capital paulista e no recorte deste texto, que é a comunidade de candomblé.

Por que, em níveis hierárquicos, ainda se consideram as e os iniciados no culto como “esposas” de seus orixás e as iniciadas que não entram em transe são destinadas a um cargo que “está em segundo lugar”?

Para o desenvolvimento do texto, não se pode deixar de antecipar a formação do candomblé paulistano:

As origens do candomblé paulistano vêm de fora, os deuses africanos “chegam” à metrópole ao final de 1960 e no início de 1970, seja na esteira das migrações internas das populações do nordeste para o sul do país, seja por ocasião da partida para a Bahia ou para o Rio de Janeiro dos adeptos da umbanda a fim de ali se iniciarem. As mudanças das infraestruturas socioeconômicas resultam em mudanças nas superestruturas religiosas. (OPIPARI, 2009, p. 41)

Enxergar o candomblé paulistano como uma tradução masculina do candomblé matriarcal baiano é poder constatar os aspectos de dominação dos homens em relação às mulheres e à vida social, em um contexto capitalista e de eferescência econômica, ambiente atrativo para a disseminação da cultura do patriarcado.

Comparar iaôs e equedes a figuras sociais destinadas a mulheres, como o papel de mãe e a função de cuidadora (HIRATA e KERGOAT, 1993), é um recurso alegórico deste texto para facilitar a compreensão desses dois cargos no contexto ritualístico do candomblé. Aqui, vale reforçar a ideia de que ritual compreende além da formação da roda para a dança em louvação aos orixás, mas toda a estrutura de relações dentro de uma roça de candomblé, desde as atividades econômicas, políticas, e sociais até as culturais, domésticas e familiares.

Assim, é possível traçar uma perspectiva sociológica da tradição do candomblé, que é uma tradição oral, cheia de símbolos, presente de formas distintas a depender do contexto de tempo e de espaço em que está inserida. Para isso, pode-se resgatar a ideia de Bourdieu de religião como língua, na sua intenção de explicar o mundo como base da existência humana:

A primeira tradição trata a religião como língua, ou seja, ao mesmo tempo enquanto um instrumento de comunicação e enquanto um instrumento de conhecimento, ou melhor, enquanto um veículo simbólico a um tempo estruturado (e portanto, passível de uma análise estrutural) e estruturante, e a encara enquanto condição de possibilidade desta forma primordial de consenso que constitui o acordo quanto ao sentido dos signos e quanto ao sentido do mundo que os primeiros permitem construir (BOURDIEU, 2011, p. 28)

A partir desse conceito de Bourdieu, entende-se a estrutura do candomblé no contexto paulistano. O que leva a resgatar os conceitos de Hobsbawn de tradição e de costume para relação à ideia de iaô e de equede nas roças de candomblé: se trata de resistência ou de reprodução machista?

1.2 Mulheres cuidam?

Antes de apresentar o contexto hierárquico feminino no candomblé e identificar as funções executadas por esses cargos, é preciso explorar o conceito de *care* que será utilizado como comparação desse papel feminino religioso e social.

Destinar às mulheres o cuidado, o dever de ser a mãe zelosa e, também, a mulher trabalhadora que se ocupará de cargos cuidadores (babás, domésticas etc) é um fenômeno identificado e explorado por acadêmicas feministas (HIRATA, 2014), fruto, também, da lógica mecanicista do desenvolvimento industrial e de um pensamento capitalista, que resulta nos privilégios do patriarcado e na ausência de oportunidades às classes marginalizadas, seja por raça (a não-branca), por gênero (os não-homens) e por condição social (os não-classe média), pode-se, incluir nessa marginalização os homossexuais, os deficientes, os menores de 18 anos que entram no subemprego, mas o foco deste ensaio será nos três eixos antes apresentados, com foco maior no de gênero.

Esse contraponto entre os privilégios do patriarcado e as não-oportunidades aos marginalizados resulta um confronto mercadológico que pode ser adquirido pelo poder simbólico (o comando) ou pelo poder capital (a compra):

Nesse confronto, o polo dos provedores é frequentemente representado por mulheres, pobres, imigrantes, e o polo dos beneficiários é constituído por aqueles que têm poder e meios para serem cuidados sem ter a necessidade de cuidar. (HIRATA, 2014, p. 64)

Se faz necessário distinguir esses dois poderes, justamente porque eles estão presentes na relação de mãe de santo e filhos e filhas de santo, na lógica paulistana, principalmente depois dos anos 1990, com forte crescimento do mercado religioso que se confundiu com o mercado capitalista (PRANDI, 1991).

O fenômeno do *care* atinge as mulheres que, na lógica patriarcal embranquecida, são destinadas aos serviços de cuidado e que acumulam funções maternais, seja no mercado de trabalho ou no ambiente doméstico. Essa reprodução pode ser identificada, também, nos padrões hierárquicos dos terreiros de candomblé.

Conclusão

Para refletir acerca da posição hierárquica das mulheres nos terreiros de candomblé, se faz necessário entender o que significa, neste contexto religioso, ser iaô e ser equede. Cabe ao iaô (homens também podem pertencer a esse cargo, uma vez que no eles também são iniciados para incorporar o orixá) dar-se por completo ao seu santo, respeitando seus preceitos e o silêncio em relação aos mais velhos, limpar o barracão, servir os ebomis (irmãos e irmãs que já completaram o ciclo de iniciação) e aprender em silêncio tudo o que lhes é ensinado, quando for ensinado. Iaô não pergunta, observa. Iaô não questiona, aceita. Iaô não levanta a cabeça.

Dito dessa forma, entrar para uma roça de candomblé e fazer o santo parece algo nocivo, cheio de privações, mas deve-se levar em consideração que esta é a forma de aprendizado dentro do candomblé, que pode ter sofrido adaptações com o decorrer dos tempos e que, na prática, não é tão severo assim, mas fica a pergunta: por que na ideia ainda carrega esse significado, o de submissão hierárquica para aprender somente o que se é ensinado e, depois, reproduzir o padrão?

Se os costumes (HOBBSBAWN, 2017) são adaptados para preservar a tradição mesmo em períodos históricos distintos, os terreiros se propuseram a essa adaptação em vários contextos, como o banho, antes gelado, agora ameno, a violência física e verbal dentro dos quartos de santo não existe mais, as refeições não são comidas com as mãos, mas com colheres e também não são preparadas exclusivamente em fogões à lenha, nem mesmo processadas em pilões de madeira.

Esses são alguns exemplos de mudança dos costumes candomblecísticos, o que pode conduzir a uma adaptação, também, do termo iaô que já é encontrada no vocabulários de alguns filhos e de algumas filhas de santo, o termo elegun (SOUZA, 2017, p. 125). Com isso, o novo título poderia contribuir, inclusive, para a mudança da interpretação social que carrega o ser mulher e o ser homens, equiparando, no contexto religioso, ambos os gêneros, que recebem o mesmo direito de incorporar seus orixás, mas com

implícitos sociais distintos.

A contraposição à equede seria o ogã (SOUZA, 2017, p. 126). É preciso reforçar, aqui, a ideia de que os ogãs são os auxiliares mais diretos e da mais absoluta confiança, conferindo exatamente o quê às equedes, às secundárias? A confiança restante e o auxílio do auxílio?

Pode-se observar uma devoção silenciosa a essas mulheres nos terreiros de candomblé, um olhar entre iaôs e equedes de cumplicidade, entre ambos os títulos que não alcançaram o poder em sua essência, mas o tem aparentemente na prática, afinal, sem equede para auxiliar os orixás na sala (que dançam de olhos fechados), enxugar o suor, e arrumar as roupas não teria candomblé com harmonia. E sem iaô para incorporar os orixás, menos ainda.

Essa relação entre dois cargos hierárquicos que estão em graus subalternos pode gerar uma provocação quando observado pela perspectiva de desnaturalizar as relações sociais, principalmente ao levar em consideração que carrega o ideal feminino dentro da sociedade e o outro cabe exclusivamente às mulheres, ambos na função de cuidados, de zelo, de oferecer uma mão-de-obra menos valorizada dentro dos terreiros, o que leva este texto a compará-los ao *care*.

A hipótese deste ensaio é a da simples reprodução dos padrões sociais do patriarcado dentro do contexto religioso, da naturalização do que cabe ao homem e do que cabe à mulher, reforçado com o processo de embranquecimento da religião na cidade de São Paulo.

Referências

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Trad. Maria Eloisa Capellato e Olívia Krahenbuhl. São Paulo: Edusp, 1971.

BOURDIEU, Pierre. **Gênese e estrutura do campo religioso**. In: BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 2011.

HIRATA, Helena. e KERGOIT, Danièle. **A classe trabalhadora tem dois sexos**. Estudos Feministas, 2 (3): 93-100. Edição original: La classe ouvrière a deux sexes. Politis - la revue, n. 4, 1993, p. 55-58.

HIRATA, Helena. **Gênero, classe e raça. Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais**. Tempo Social, v. 26, nº 1, Jan-jun., p. 61-74.

HOBBSAWN, E. e RANGER, T. **A Invenção das tradições**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

OPIPARI, Carmen. **O Candomblé, imagens em movimento**. São Paulo: Edusp, 2009.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec, 1991.

SOUZA, Luciano Lima. **A Fará Kó Arawa: memória e tradição no candomblé da**

Bahia, Ilê Axé Ijexá e Ilê Axé Alaketu. Salvador: Edições UESB, 2017.

VERGER, Pierre Fatumbi. **“O Deus Supremo iorubá; uma revisão das fontes”.** Afro-Ásia, 15, 1992.

Linguagens da religião: o símbolo como texto da cultura e religião, o ritual do akokoto

Júlio Macuva Estendar¹

Resumo: As linguagens religiosas se apresentam de formas diversas e múltiplas, pois elas buscam abarcar a complexidade e diversidade que permeiam as experiências religiosas, ainda assim, elas não conseguem captar na sua totalidade todos os fenômenos advindos das experiências religiosas. Desta forma, a linguagem é participante das experiências religiosas, sendo integrante desta. A presente comunicação busca explorar algumas questões ligadas à temática das linguagens da religião, procurando por sua vez articular conceitos advindos dos estudos sobre a linguagem humana e suas correlações com as experiências religiosas. Este texto propõe-se também em analisar a temática dos símbolos, a partir de sua vertente linguística e religiosa, pois o enfoque especial do texto é compreender o ritual do *akokoto* entre os povos ovimbundos de Angola, como um fenômeno linguístico e religioso. Entendemos a linguagem, no caso concreto o símbolo como sendo dotado da capacidade de representar uma realidade para além de si mesmo, o símbolo se conecta com toda a realidade que ele representa, e ao mesmo tempo está em contato com a realidade a qual está sendo apresentado. A pesquisa tem como objetivo analisar o caso específico das linguagens da religião tradicional dos povos bantu da África subsaariana, pois os ovimbundos são parte dos bantu da África subsaariana.

Palavras Chave: Linguagens da Religião; Símbolos; Textos Culturais; Ritual do Akokoto; Religião Bantu.

Introdução

As linguagens da religião mantem uma estreita relação com as experiências religiosas, pois uma é atravessada pela outra, sendo assim, indissociáveis. As linguagens da religião se apresentam como sendo diversas, elas podem ser: oral, miméticas, visual, escrita e digital, entre outras formas. As experiências religiosas são sempre atravessadas pelas linguagens, pois os fenômenos que advém destas experiências não se manifestam simplesmente em um plano transcendental, mas também no plano imanente na realidade cultural e histórica. Os fenômenos são em primeiro lugar espirituais e transcendentais, mas ao mesmo tempo, estes se manifestam em um “corpo” que esta assente na realidade vivencial concreta, esta realidade por sua vez, é permeada por significantes e significados, ou seja, existem sistemas e codificações de linguagens. É neste sentido que a linguagem faz parte das experiências religiosas. Neste texto voltamos nossa análise para a linguagem religiosa do ritual do *akokoto* entre os povos ovimbundos de Angola. Olhamos para a temática do símbolo como elemento linguístico presente nas experiências religiosas e vivências

¹ Mestrando em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paul – UMESP, bolsista da CAPES. E-mail: julio.julioestendar@gmail.com

culturais destas comunidades. A temática dos símbolos religiosos e culturais perpassam todo o texto como um fio condutor, pois as linguagens são constitutivas das experiências religiosas.

1 - O ritual do *Akokoto* entre os povos ovimbundos: um olhar sobre sua linguagem religiosa

A religião é contemplada como sendo ordenadora da realidade humana, tal como o é a cultura, elas são responsáveis por mediar as interações entre humanidade e mundo natural. Esta mediação é operada em termos de codificações de linguagens, estes códigos por sua vez são responsáveis por conferirem sentido ao nosso mundo humano. Assim, religião e cultura são cosmificações do nosso mundo, estas por sua vez mantem uma relação profunda e indissociável com a linguagem.

As experiências religiosas dos povos bantu da África subsaariana em geral e em particular os ovimbundos de Angola, são perpassados por uma multiplicidade e espontaneidade de linguagens, sejam elas palavras faladas, palavras cantadas, danças, gestos, esculturas, vestimentas, máscaras, entre outras. Todas estas manifestações de linguagens são parte essencial das experiências religiosas dos homens e mulheres no continente africano, pois elas são o meio pelo qual as experiências do sagrado e realidade última são codificadas em linguagem humana.

Akokoto é uma palavra na língua *umbundu*² que significa geadas que se formam nas encostas das montanhas a entrada das cavernas onde se concentram guardados os crânios dos *olosoma* (reis ou lideranças com poderes administrativos e religiosos), *akokoto* pode também simplesmente significar o crânio de um *soma* (líder político e espiritual da aldeia).

O ritual do *akokoto* é um culto prestado aos antepassados destas comunidades, estes são contemplados como sendo mediadores entre a humanidade e divindade. Os antepassados são responsáveis por transmitir as benesses divinas para os seres humanos, a premissa fundamental desta crença é que tal como os antepassados um dia já foram humanos, então conhecem todas as necessidades e vicissitudes humanas, daí seu papel de mediação. Durante o ritual, os anciãos da comunidade vão até ao *akokoto* lugar sagrado onde são depositados os crânios dos líderes eminentes que tiveram uma vida exemplar, pois acredita-se que estes líderes depois de morrerem são transportados para perto da divindade suprema que é denominada *Suku* entre os ovimbundos, estes líderes se tornam antepassados de suas famílias e comunidades.

No ritual os crânios dos líderes são retirados do local onde são guardados e trazidos para fora, pois a cerimônia religiosa acontece fora da caverna onde os objetos estão guardados, todo o local onde ocorre o ritual se torna sagrado. O símbolo central do ritual do *akokoto* são os crânios dos antepassados. Sobre os crânios Venceslau Kassese descreve a significação central por detrás

2 Língua falada pelos ovimbundos da região centro e sul de Angola, na África subsaariana.

do símbolo desta forma:

Os Ovimbundu acreditam que, quem dirige a comunidade e a dirige bem, este merece respeito, veneração, e acima de tudo a preservação do seu nome no tempo e no espaço. É como o homem que dirige ou dirigiu bem a comunidade, o seu exemplo deve ser preservado, transmitido e seguido (KASSESE, 2016).

Os crânios dos líderes da aldeia que agora são antepassados se apresentam como objetos simbólicos que apontam para uma realidade que está para além deles, estes símbolos condensam a memória cultural destes povos, de tal maneira que quando os crânios são apresentados à comunidade, eles trazem a existência um conjunto de mensagens passadas que estão armazenadas na memória do símbolo, mas eles também propiciam novas leituras por parte da comunidade presente no ritual. Estes crânios para além de transmitirem mensagens dos antepassados, são responsáveis por suscitar novas significações na comunidade.

Os Akokoto, como exemplo tangíveis do contacto do vivo com o seu antepassado através de algo visível que é o crânio (ekölökölö) constituem-se em espaços religiosos sagrados os tabernáculos. Sagrados porque no momento de glória o ocimbundu vai agradecer ao seu antepassado. No momento de tristeza, angústia, calamidade, insucesso, morte, frustração, no momento de entronização de um soberano, de celebração de grandes eventos, o ocimbundu acredita que deve contar com o beneplácito dos seus antepassados (KASSESE, 2016).

Para a religiosidade bantu em geral e em particular para os ovimbundos a crença nos antepassados é indispensável, porque eles são o elo entre a comunidade dos vivos com a realidade do sagrado e da realidade última.

2 - As Linguagens da religião

O encontro entre determinado sujeito e sua divindade ou realidade última, muitas vezes se operam na mais profunda solidão, pois este encontro se dá na esfera da transcendência, ainda assim, esta experiência é representada por algum tipo de linguagem, porque entendemos que a linguagem é constitutiva do mundo cultural e do ser humano que o habita. Por vezes determinada experiência religiosa é representada por meio de imagens, diálogos ou sussurros internos, gestos e palavras, ainda que em línguas indecifráveis. Nogueira (2013, p. 443) afirma “[...] religião e linguagem são temas que se pertencem de forma intrínseca, ainda que nem sempre a linguagem cotidiana tenha as categorias mais adequadas para sua expressão. O fato é que a religião é praticada na sociedade de forma expressiva”. As experiências religiosas são vivenciadas por indivíduos

inseridos dentro de determinada cultura e sociedade, desta forma elas não são deslocadas desta realidade.

É possível olharmos para as linguagens das religiões como sendo “portas”, pois elas possibilitam que a humanidade entre em contato com as divindades ou realidade última, ao mesmo tempo são estas mesmas linguagens que servem de meios pelos quais esta realidade sagrada adentra para a nossa realidade histórica e cultural. Assim, a linguagem é vista como sendo essas “portas” em que tanto sagrado como humanidade atravessam. Neste sentido torna-se essencial buscar ferramentas epistemológicas para se compreender como se operam essas categorias linguísticas no campo das experiências e práticas religiosas. Contribuições advindas de disciplinas acadêmicas como a Linguística, a Semiótica, Teorias Literárias, da Hermenêutica, e das Ciências Cognitivas, estas contribuições tem sido fundamentais nas pesquisas do fenômeno religioso e sua relação com a linguagem na área das Ciências da Religião.

2.1 - O símbolo

Podemos entender o símbolo como sendo um determinado objeto que acaba representando outro objeto que se encontra para além do objeto representado, ou seja, o objeto simbólico aponta para uma realidade externa ao objeto representado. Dentro de uma determinada cultura um símbolo pode apontar para algo muito maior que ele mesmo. O símbolo não se restringe simplesmente a si, mas abarca uma realidade muito maior que ele consegue condensar em si.

Nosso mundo cultural é um sistema construído a partir dos símbolos, nossa linguagem é simbólica, a arte e a religião são todos sistemas simbólicos que permeiam nossa realidade. A humanidade não tem uma experiência direta com o mundo natural, pois os símbolos se constituem em intermediários entre o mundo cultural humano e o mundo natural. O ser humano se apresenta como sendo um criador de sistemas simbólicos, mas ao mesmo tempo estes sistemas são responsáveis por criarem o humano que habita o universo religioso e cultural. Para Ernest Cassirer os símbolos são dinâmicos e espontâneos, eles possibilitam a captação do sensível presente na realidade histórica e cultural, contudo os símbolos não são meras representações de significações do objeto representado, eles são espontâneos, porque condensam memórias culturais e captam novas interpretações. Os símbolos formam assim, uma cadeia repleta de possibilidades de novas leituras e de memórias culturais (ELLER, 2018).

2.2 - Os símbolos como textos da cultura e da religião

Os textos se apresentam como sendo uma unidade organizada de informações, formando

assim, uma unidade lógica. O objetivo primário do texto é a transmissão de informações para seus destinatários, estes textos podem ser de caráter simples ou técnico. Iuri Lotman entende que os textos mais complexos são os produzidos pela cultura, pois eles dão prioridade à criação de novas mensagens em detrimento de uma simples transmissão de informações. Os textos culturais carregam em si a soma de um conjunto de informações advindas dos seus contextos, ou seja, a existência de um texto na cultura é marcada pelo acúmulo de leituras e interpretações, estas por sua vez são armazenadas na memória do texto. O interessante nestes textos é que eles se encontram abertos a significações imediatas fruto do contexto atual de sua leitura, mas também carregam consigo uma série de significados que foram incorporados em leituras e contextos passados. O texto “carrega em si a memória do seu contexto inicial, de estágios anteriores à sua realização e também dos contextos subsequentes em que foi transmitido e em que de alguma forma engajou e foi engajado pela cultura” (SOUSA, 2015, p. 80). A memória de um texto, as novas leituras e interpretações a que é submetido são fundamentais para gerarem novas mensagens e novas significações, pois desta forma o texto adquire uma vida semiótica profícua.

Atendendo a premissa de que os textos da cultura são portadores de unidades de informações, e que ao mesmo tempo são dotados da função criativa e da função de condensação de memórias culturais. Com isso podemos direcionar nossa análise para a temática da linguagem e dos símbolos religiosos, estes fazem parte dos textos que compõem o universo cultural da humanidade. Outra característica dos textos culturais é que eles são híbridos, ou seja, eles agregam em si uma diversidade hierárquica de codificação e de significações. Nogueira apresenta um exemplo do hibridismo dos textos da cultura:

Pensemos em um ritual religioso como um texto complexo composto de diferentes subtextos: palavra oral, palavra escrita, palavra cantada, gestos litúrgicos, danças, decoração do espaço, símbolos, vestimentas, disposição das pessoas, interação entre as pessoas e o espaço, a leitura e entonação dos textos e cantos etc. toda essa ampla e complexa gama de textos com seus sistemas particulares (pois há prescrições para a leitura, para o canto, para o gesto, para a organização do espaço, etc.) pode e é efetivamente percebida pelas pessoas que participam do ritual, cada qual com seus códigos, em infinitas formas. É essa complexidade de sistemas textuais que torna a cultura tão dinâmica e sempre pronta para a produção de novos textos (2013, p. 451,452).

A premissa sobre os textos da cultura se apresenta como sendo um conceito fundamental para a correlação com a questão da linguagem na religião. Podemos observar que os textos da religião são duplamente codificados, eles não se restringem simplesmente em transmitir mensagens, antes eles são dotados da capacidade criativa que traz a existência novos textos. Os rituais religiosos são vistos como sendo textos complexos e compostos internamente de subtextos, estes se fazem valer de todo o poder da linguagem, esta complexidade é essencial para traduzir as experiências do sagrado em códigos linguísticos humanos.

Nossa pesquisa sobre as linguagens religiosas tem se voltado de maneira particular para a questão do símbolo, este é entendido aqui como sendo um texto da cultura e da religião, estando sujeito às mesmas características que outros textos desta natureza. Os símbolos tais como os descrevemos acima são indispensáveis para as experiências religiosas, eles transformam as experiências do sagrado em significações compreendidas pelos humanos imbuídos de codificações culturais. Como textos eles são uma unidade bastante complexa que transmite, cria e condensa informações culturais atuais e antigas, no entanto, é possível correlacionar estas funções do texto com os símbolos. Para Lotman a função criativa dos textos é responsável pela geração de novos textos e que ao mesmo tempo estes mesmos textos são repositórios de memórias culturais, este princípio não é diferente nos símbolos.

Como texto os símbolos são autossuficientes, pois suas significações não precisam moldar-se a categorias sintagmáticas para expressarem seus significados. Um símbolo não precisa de um conjunto de símbolos para expressar suas significações, ele em si é espontâneo para transmitir as informações e memórias culturais condensadas.

Considerações Finais

As experiências religiosas são indissociáveis das linguagens, de tal maneira que são as linguagens que traduzem essas experiências em codificações linguísticas. A religião como ordenadora do mundo, traz consigo uma série de símbolos e de significações, este processo é permeado pela linguagem. Os textos da religião são dotados de criatividade para gerarem outras mensagens e textos.

Os símbolos apontam para uma realidade maior que eles, ao fazerem isso eles são capazes de condensar um conjunto de informações e de memória cultural. Os símbolos religiosos acabam apontando para uma realidade essencialmente transcendental e sagrada, ao fazerem isso eles participam também desta realidade, ao mesmo tempo em que participam da realidade cultural humana. Essa dupla pertença dos símbolos é essencial para a tarefa de traduzirem as experiências religiosas nos sistemas de codificações linguísticas e culturais humanas. Este processo que caracteriza os símbolos não é diferente dos descritos neste artigo, como é o caso dos crânios dos antepassados do ritual do *akokoto* entre os ovimbundos. O ritual como um todo é um texto da cultura e da religião, mas dentro dele encontramos uma diversidade linguística como palavras faladas, cantadas, e gestos, onde os crânios dos *olosoma* se configuram como o símbolo central. Estes crânios como símbolos representam uma realidade sagrada e cultural que se eleve dos objetos, pois eles condensam uma série de significações e memória cultural dos povos ovimbundos. Como texto, o ritual do *akokoto*, bem como os crânios como símbolos encontram-se abertos a novas leituras e interpretações, mas eles também nos dão acesso ao universo da memória cultural do povo.

Referências

ELLER, Jack David. Introdução à antropologia da religião. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

KASSESE, Venceslau. Akokoto tabernáculos tradicionais na cultura umbundu. Disponível em: <http://jornalcultura.sapo.ao/eco-de-angola/akokoto-tabernaculos-tradicionais-na-cultura-umbundu>. Acesso em: 12 jan., 2019.

LOTMAN, Iuri M. Por uma teoria semiótica da cultura. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2007.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Sousa. Linguagens religiosas: origem, estrutura e dinâmicas. In: PASSOS, João Dércio e USARSKI, Frank (org.). Compendio de ciências da religião. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. p. 443-455.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Sousa. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). Linguagem da religião: desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 13-30.

SOUSA, Rodrigo Franklin. Símbolos, memória e a semiótica da cultura: a religião entre a estrutura e o texto. Estudos de Religião, São Bernardo do Campo, v. 29, n. 1, p. 70-86, 2015.

Mulheres de terreiro: seus espaços e estratégias de lutas

Zuleica Dantas Pereira Campos¹

Resumo: Temos aqui como objetivo discutir - no âmbito da Rede das Mulheres de Terreiro, da Região Metropolitana do Recife, como as devotas das religiões afro-brasileiras agem politicamente tentando ganhar espaços de afirmação no âmbito das hierarquias dos terreiros. A Rede das Mulheres de Terreiro é uma articulação de terreiros de várias denominações dos cultos afro-brasileiros e indígenas, existentes em Pernambuco, representados pelas mulheres. É um grupo que se reúne para discutir temas que lhes são pertinentes e que demandam atividades políticas, sociais, mais também religiosas. Através dessa discussão, acreditamos poder ampliar a compreensão da forma de atuação política dessas mulheres, sobretudo a maneira como se inserem nos espaços políticos dos terreiros e elaboram estratégias para garantir o direito e o respeito à existência da diferença, da pluralidade e das alteridades. As religiões afro-brasileira em Pernambuco colocam em relevo, nas práticas rituais decorrentes de suas hierarquias, identidades de gênero que transitam predominantemente em lugares de poder do gênero dominante. A Rede de Mulheres de Terreiro, apesar de todos os conflitos, luta no sentido de redescrever essas práticas.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras; política; gênero; espaço público; intolerância

Introdução

As práticas das religiões afro-brasileiras são historicamente alvo de perseguições. No entanto, nos últimos quarenta anos, o movimento político e religioso, que valoriza o mundo afro-brasileiro, tomou força desenvolvendo diversas formas de intervenção e de atuação junto ao espaço público no sentido de valorizar as suas religiões. No entanto, ao que parece, essa inserção não foi suficiente para dirimir os números cada vez maiores de práticas de violência.

Adeptos dessas religiões têm denunciado sistematicamente ao Ministério Público às violações de seus direitos exigindo o cumprimento da Constituição Brasileira no que diz respeito à liberdade de crença e credo. Nesse sentido, pretendemos trabalhar com a Rede das Mulheres de Terreiro, na perspectiva de perceber como as devotas das religiões afro-brasileiras, agem no enfrentamento aos ataques sistemáticos aos terreiros e aos seus rituais religiosos.

¹Doutora em História do Brasil, professora titular e Coordenadora do PPG-CR da UNICAP. E-mail: zuleica.campos@unicap.br

A Rede das Mulheres de Terreiro é uma articulação de terreiros de várias denominações dos cultos afro-brasileiros e indígenas, existentes em Pernambuco, representados pelas mulheres. É um grupo que se reúne para discutir temas que lhes são pertinentes e que demandam atividades políticas, sociais, mais também religiosas. A Rede é uma organização em que a participação é voluntária.

Teve início no ano de 2007, com o objetivo de fortalecer a identidade das mulheres praticantes das religiões afro-brasileiras a partir do combate à intolerância religiosa, ao preconceito sofrido pelas adeptas dessas religiões a partir da perspectiva de gênero. Podem participar da rede todas as mulheres praticantes das religiões afro-brasileiras ou indígenas.

Para realização da pesquisa efetuamos um levantamento bibliográfico e de documentos. Num segundo momento realizamos pesquisa de campo com as mulheres que fazem parte do movimento de Mulheres de Terreiro e observação de reuniões da Rede.

Assim, parte da pesquisa foi documental, sendo esta, colhida em jornais e revistas. Foram coletadas matérias divulgadas em jornais de grande circulação no Brasil, especificamente no estado de Pernambuco, que contemplam matérias acerca da atuação da Rede de Mulheres de Terreiro de Pernambuco. Essas matérias em boa parte foram recolhidas *on line*. As entrevistas foram realizadas com as sacerdotisas e as devotas que participam ativamente da Rede.

Trabalhamos com o conceito de espaço público que é lugar de discussão, da crítica. É um elemento articulador. São lugares criados para validar e legitimar as vontades dos públicos (Habermas, 2014). Assim, trabalhamos com a percepção que os adeptos das religiões afro-brasileiras se inseriram no espaço público e forjaram estratégias de resistência no sentido de garantir o direito e o respeito à existência.

As mulheres, a Rede e seu protagonismo

Há várias interconexões entre as religiões e outras formas de organizações da sociedade civil cuja temática de discussão se estabelece pela via do reconhecimento e respeito à diversidade. Porém nossa perspectiva aqui é pensar o universo afro-religioso inserido no mercado da fé.

O modelo comumente difundido de organização e hierarquia dos terreiros em Pernambuco remonta a década de trinta do século XX. Apesar de os autores fazerem referência a grande quantidade de mulheres adeptas e dirigentes da religião, a autoridade masculina e heterossexual é o fenômeno que mais se destaca nas obras dos autores.

Como escrevemos em capítulo de livro em 2017:

Roger Bastide, já na década de 1940, descreve como entende a hierarquia dos terreiros de Xangô no Recife, fazendo uma comparação com os Candomblés da Bahia. Para o autor, os terreiros se parecem exteriormente com os de Salvador e sua hierarquia também é muito próxima: “No cume, o ‘babalorixá,’ o Pai de Santo, depois a ‘yalorixá,’ dona da casa que depois da menopausa, quando ‘virou homem,’ pôde dirigir o terreiro e tomar então o nome de ‘yalorixá’(CAMPOS, 2017,p.346)

Foi assim que a literatura especializada primou por descrevê-las sob a ótica do olhar masculino, patriarcal. É sempre bom lembrar que esse é um processo político, as transformações no campo da cultura, da economia, da sociedade levaram os terreiros de Xangôs em Pernambuco a repensarem suas práticas, seus rituais, suas indumentárias e suas definições hierárquicas no século XXI. Sobre esses diferentes papéis Maria Helena, uma das lideranças da Rede de Mulheres de Terreiro explica:

e com o passar do tempo, digamos assim, a coisa do homem se atuou mais por conta, na nossa cidade, do cortar e aí, né? A gente de tradição nagô, a mulher não tem o dom da faca. A faca, ela é pertencente ao homem. E também dentro da tradição nagô existe os dois gêneros, né? Um faz e o outro cria. No nagô não existe a mãe só, ou o pai só. Eles dois se completam. Mas esse se completar se perdeu, a figura masculina ficou muito presente, né? Inclusive até nos momentos políticos, tipo, se tinha o momento político, se tinha alguma coisa religiosa tinha padre, aí o babalorixá, nunca se tinha o padre e uma yalorixá, porque a mulher também é atuante dentro do terreiro, ela é a guardiã dos segredos e do axé.(SAMPAIO, 2018)

É com essa particularidade que analisamos as práticas da Rede de Mulheres de Terreiro (RMT) numa região com uma cultura predominantemente patriarcal, em que a figura masculina está no topo e suas vontades são as que prevalecem. Porém, além da Rede ser uma forma de resistência encontrada pelas mulheres para combater a intolerância religiosa, ela também é uma forma de mostrar o papel das mulheres dentro das religiões e dentro do terreiro, ou seja, seu protagonismo. Como assinala uma das integrantes:

O propósito da rede é esse, é dar esse empoderamento a mulher, as iyalorixás, porque os Babás querem muito só aparecer, ficar o grandioso, e as mulheres geralmente ficam mais recuada, e a rede colocou isso, para que as mulheres fiquem livres pra falar, de igual pra igual. E é esse o nosso trabalho (LURDINHA, 2019).

Dentro da Rede de Mulheres existem duas instâncias oficiais: o Conselho Religioso e a

Coordenação Colegiada. No primeiro, diferentemente da Coordenação Colegiada, apenas as mulheres yalorixás/sacerdotisas e yakekerês/ mães pequenas, tem a possibilidade de se tornarem membros no Conselho. Tendo em vista que a função dessas mulheres é a de legitimar a natureza religiosa da Rede. Na segunda, as mulheres participantes possuem os mesmos poderes entre si e também a possibilidade de se tornar membro no Conselho, mesmo exercendo outros cargos dentro da Rede. Além disso, elas possuem a função de mobilizar as outras mulheres do terreiro para o preparo da agenda, ou seja, de organizar os movimentos e as atividades que serão feitas pelas mulheres através dos encontros.

A RMT não possui um local fixo, normalmente utilizam os terreiros localizados na Região Metropolitana do Recife, mas já chegaram a utilizar uma sala da Casa da Cultura, localizada no bairro de Santo Antônio, centro do Recife. Elas também utilizam espaços privados como, por exemplo, a Universidade Católica de Pernambuco, onde foi comemorado os 73 anos do Amalá de Xangô, organizado pelo Terreiro de Mãe Amara.

Desse modo, compreendemos a menção do filósofo Habermas, sobre a questão do espaço público, pois, a Rede usufrui de locais públicos para que as reuniões entre essas mulheres sejam realizadas, como também tratam dos mais variados assuntos e problemas dentro desses locais, “aproveitando” muitas vezes, comemorações como essa. Nos encontros são discutidos os mais variados assuntos como, por exemplo, os problemas referentes a desigualdade social e o preconceito racial no país.

Apesar de todos os conflitos, a Rede luta no sentido de redescrever essas práticas.

Se coloca com uma frente de luta que vai além das questões de gênero e étnico raciais. Na fala de Vera Baroni, uma das fundadoras da Rede: “no candomblé nem todas as mulheres são negras, então a gente não pode dizer que o candomblé é do povo negro, nós somos maioria, mas né? Temos também outras pessoas lá” (BARONI, 2017). No entanto, a discussão de gênero e a luta contra o machismo está presente e faz parte de um dos pilares de militância política do grupo.

Perspectiva de abertura de um diálogo entre as mais diversas denominações afro-religiosas também é nova entre as praticantes. É sabido da grande concorrência entre os terreiros e suas mais diversas denominações. Sem contar as “expectativas e ideais de pureza africana de alguns” ou a falta por parte de alguns outros. O que demonstra que o diálogo interno promovido por essas mulheres se constitui em um grande avanço dentro do ponto de vista político.

A inserção dessas mulheres no espaço público faz com que atuem em intervenções jurídicas de casos de intolerância religiosa. Um caso específico acompanhado e amparado pela Rede das Mulheres de Terreiro é o da Tenda de Umbanda e Caridade Caboclo Flecheiro. Em fevereiro de 2017, Pai Edson de Omolu, cujo terreiro se localiza no bairro de Águas Compridas, cidade de Olinda - PE, convida pelo *Facebook* os adeptos e simpatizantes das religiões afro brasileiras para um Ato de Desagravo - no Plenário da Assembleia Legislativa de Pernambuco - contra a intole-

rância religiosa. A Rede de Mulheres de Terreiro se junta em mais uma frente na luta contra as perseguições.

Conclusão

A rede estimula as mulheres se apropriarem de seus espaços e de valorizar sua posição na hierarquia religiosa do terreiro.

Vale destacar, como bem ressaltou nossas entrevistadas, que a apropriação se estabelece no âmbito da valorização do papel que elas já executam e não, no que desejam executar. A sociedade brasileira é machista, a construção hierárquica com que se configurou as relações de parentesco sagrada dos terreiros em Pernambuco se espelhou nesses padrões e essas mulheres têm plena consciência do fato.

No combate em busca de conquistas a Rede das Mulheres de Terreiro lança uma gama variada de estratégias, desde ocupação dos meios de comunicação, os meios acadêmicos, a jurisprudência e outras formas de resistência e de diálogos em busca do respeito a diversidade religiosa.

Por esse caminho, acreditamos poder ampliar a compreensão da forma de atuação política desses segmentos da sociedade, sobretudo, a maneira como podemos garantir o direito e o respeito à existência da diferença, da pluralidade e das alteridades.

Referências

AZEVEDO, Maria de Lourdes **A Rede de Mulheres de Terreiro**. Abr. 2019. Entrevistador: Zuleica Dantas Pereira Campos. Recife, PE, 2019. Entrevista gravada em formato MP3.

BARONI, Vera R. P. **A Rede de Mulheres de Terreiro**. Jul. 2017. Entrevistadora: Zuleica Dantas Pereira Campos. Recife, PE, 2017. Entrevista gravada em formato MP3.

CAMPOS, Zuleica Dantas P. Hierarquias e sexualidades nos Xangôs do Recife. In. CAMPOS, Roberta | Bivar C.; PEREIRA, Fabiana M. G., MATOS, Silvana S. de. (Orgs.) **A Nova escola de Antropologia do Recife: ideias, personagens e instituições**. Recife. Ed da UFPE, 2017.

HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

SAMPAIO, Maria Helena. **A Rede de Mulheres de Terreiro**. Jan. 2018. Entrevistadora: Zuleica Dantas Pereira Campos. Recife, PE, 2018. Entrevista gravada em formato MP3.

Noviciado e “transe bruto”: considerações decoloniais sobre a noção de pessoa nos candomblés

Anderson Rodrigues Teixeira¹

Resumo: Esta comunicação apresenta algumas reflexões sobre a experiência de “transe bruto”, vivenciada por muitos postulantes à iniciação ritual em terreiros de candomblé. Assim, analiso a categoria “bolar” – expressão usada por tais religiosos em referência ao tipo de transe pré-iniciático – como orientadora inicial da compreensão de uma noção de pessoa singular para estas coletividades. Além do que, a partir das proposições epistêmicas próprias dos sujeitos estudados, problematizo a noção de escolha, no tocante ao movimento de adesão às religiosidades de matrizes africanas no Brasil. Minhas considerações são um desdobramento do trabalho etnográfico que realizo desde 2012, em terreiros de candomblé no Rio de Janeiro, lançando mão da observação participante e entrevistas semiestruturadas. Acompanhando as trajetórias de diversos noviços (*abiãs*) e revisitando as contribuições socioantropológicas de Roger Bastide, sobre o fenômeno do “santo bruto”, concluo que, mesmo antes do processo ritual da *feitura de santo*, os sujeitos envolvidos já encontram-se imersos numa noção-*outra* de pessoa. Portanto, o transe místico incipiente (ou “bruto”) durante o *abianato* denuncia o protagonismo das potências cósmicas na construção das trajetórias dos sujeitos nestas religiosidades.

Palavras-chave: Candomblé; Noviciado; Decolonialidade; Noção de Pessoa; Transe.

Introdução

Uma das primeiras lições a serem aprendidas por aqueles que chegam aos terreiros de candomblé – seja por devoção ou ofício acadêmico – é a da urgência mesma em ressignificar um conjunto de termos e categorias profundamente enraizados num *corpus* colonizado de saberes, que nos situam na chamada modernidade ocidental. O trabalho antropológico sempre nos convida a produção de certo estranhamento diante de categorias e conceitos por demais naturalizados na cultura em que vivemos. Um dos mais graves epistemicídios cometidos no passado, e ainda no presente, é a **transposição forçada de nossas produções semânticas para uma inadequada “tradução” das alteridades**. Sendo assim, podemos utilizar uma categoria básica existente nas mais diversas culturas – a *noção de pessoa* – para um exercício decolonial de compreensão antropológica de algumas coletividades afrodiáspóricas.

Contudo, o aspecto decolonial deste breve ensaio temático **não repousa sobre o uso direto de** um referencial teórico específico do que chamamos de giro decolonial. Esta comunicação ensaística torna-se decolonial por outros aspectos. O primeiro deles é o fato de estar sendo produzida por alguém que vive cotidianamente e reflete academicamente a experiência ¹Mestre em Ciências Sociais (PPGCIS/ PUC-Rio). Doutorando em Ciências Sociais (PPGCIS/ PUC-Rio), sob o financiamento de bolsa CAPES. anguian@hotmail.com

existencial nos terreiros². Segundo, porque é forjada num esforço de contextualizar ao máximo o conhecimento produzido pelos religiosos desde as próprias epistemologias das comunidades litúrgicas. Neste sentido, acredito numa postura epistêmica que valorize as narrativas dos adeptos dos candomblés como uma produção de sentido bastante autoral e, portanto, original e legítima intelectualmente.

No espaço exíguo que disponho, introduzo algumas considerações sobre a noção de pessoa nos candomblés, a partir de observações em terreiros do Rio de Janeiro. O debate sobre este tema já vem sendo feito por alguns autores há algum tempo (BASTIDE, 1973 & 2001; GOLDMAN, 1984 & 1985; etc.), porém procuro trazê-lo para uma etapa ainda pouco considerada pelos estudiosos: o *noviciado*, mas precisamente chamado de *abianato*. A primeira categoria ocupada por aqueles que ingressam nos terreiros de candomblé é a de *abiã*, ou seja, o *postulante iniciando*. E, ao contrário do que possa ser percebido, já nesta fase da trajetória iniciática, os fiéis são inseridos num sentido-outro de pessoa, bem próprio dessas culturas afrodiáspóricas.

Este texto foi produzido ao revisitar um vasto material etnográfico que venho acumulando desde 2012³, quando iniciei minha pesquisa de campo em terreiros de candomblé. Esta versão de minhas reflexões sobre a noção de pessoa será apresentada de maneira sucinta, sem análise mais extensa das entrevistas e demais conteúdos produzidos através da observação participante.

1. Candomblés e a aliança *adepto-santo*

O uso dos termos *orixá* e *santo* – como vasta literatura tem registrado etnograficamente (BASTIDE, 1973 & 2001; GOLDMAN, 1984 & 1985; SERRA, 1995; OPIPARI, 2009; etc.) – ilustra a rica sistematização e modulação que as potências místicas sofrem na elaboração da vida ritual nos candomblés, já que nela “o sagrado é ao mesmo tempo transcendente e imanente” (BASTIDE, 2001, p. 244).

O orixá seria a condição genérica das forças no cosmos, enquanto que o santo da pessoa seria um fragmento destas, atualizado no corpo do iniciado através da rotinização dos ritos, que visam continuamente forjar a unidade da realidade múltipla e “folheada” que constitui cada pessoa (GOLDMAN, 1985, p.46). Segundo esta concepção, “o ser humano é pensado no candomblé como uma síntese complexa, resultante da coexistência de uma série de componentes materiais e imateriais” (Ibidem, 1985, p. 38). Contudo, o orixá é geralmente a potência nuclear deste sistema religioso. A divindade é sempre o pivô dos ritos, porque em primeira e última instância, ela sempre determina quem tem não apenas *enredo*, mas também *caminho* no santo (FLAKSMAN, 2016). Para Goldman, “se há algo com que todos parecem concordar é que ninguém se inicia no candomblé ‘porque quer’, mas porque sua iniciação é exigida pelo seu orixá” (GOLD-

² Sou adepto das religiosidades de matrizes africanas desde minha infância. Iniciei-me no candomblé em 2008.
³ Em 2012 cursei uma especialização em História e Cultura Afrodescendente (PUC-Rio), na qual iniciei um percurso etnográfico em diferentes terreiros de candomblé (RJ). Em minha pesquisa de mestrado pude aprofundar ainda mais este estudo.

MAN, 2012, p. 282). A iniciação e o transe extático garantiriam uma manutenção da unidade da pessoa apenas relativamente, pois está fadado ao fracasso. Somente com a devida observância do ritual de iniciação e dos ritos subsequentes de atualização desta, seria possível a comunicação eficaz entre o universo material e imaterial, assim como, o seu respectivo equilíbrio – mesmo que dinâmico e instável (FLAKSMAN, 2016).

Toda esta formulação supracitada a respeito da construção ritual da pessoa é credora da contribuição de Goldman (1984; 1985) em seu estudo sobre a possessão no candomblé, no qual invocando a inaugural abordagem de Marcel Mauss (2003 [1938])⁴, para quem “os fatos sociais são *totais*, ou seja, articulam e dão sentido a realidades de outros níveis” e, portanto, “cumpriria [...] tentar compreender e demonstrar como um fato socialmente determinado e socialmente vivido pode induzir fenômenos de outro nível” (GOLDMAN, 1985, p. 28). Por conseguinte, para apreender os sentidos recônditos do transe místico seria urgente analisar sua estrutura intrínseca, tanto quanto a do próprio culto com sua noção particular de pessoa.

2. A “bolação” e uma noção-outra de pessoa

A entrada no candomblé dá-se por diversos caminhos. Como também observa Rabelo (2014), “o ingresso efetivo em um terreiro de candomblé surge nas narrativas como algo que se impõe na vida dos sujeitos, em geral, devido a situações de aflição” (RABELO, 2014, p. 53). Estas podem ser de diversas ordens, tais como: desequilíbrios físicos ou psíquicos, perdas financeiras e amorosas, desavenças familiares e tudo o mais que possa ser computado como uma *desordem* do equilíbrio da pessoa. Inclusive, dois outros motivos são bem recorrentes: a *herança* espiritual familiar (GOLDMAN, 2012; RABELO, 2014; FLAKSMAN, 2016) e a *possessão descontrolada* (“transe bruto”). No primeiro caso, parentes consanguíneos ou pessoas muito próximas de um iniciado falecido herdaram orixás “prontos” ou já “feitos” (GOLDMAN, 2012, p.275), gerando nos herdeiros espirituais uma espécie de consciência de obrigação. Contudo, é no segundo caso que repousa o interesse maior de meu argumento, visto que é neste “transe bruto” que o religioso pode vivenciar pela primeira vez uma espécie de *atualização breve* de seu orixá. E, geralmente, é durante o *abianato*⁵, que ocorre com maior frequência tal modalidade de transe. Como defendi em minha dissertação (TEIXEIRA, 2017) este período do noviciado não constitui uma mera vivência sociológica, pois comporta um relevante sentido ritual, introduzindo o religioso no *ethos* do terreiro, mas, sobretudo, à dimensão mística e filosófica que o sustenta. A condição liminar que caracteriza o *abianato* não autoriza o transe como *performance dançante* nas festas públicas. Quando os *abiãs* entram em transe logo são *recolhidos* do salão, segundo uma específica etiqueta ritual,

4 É Marcel Mauss quem primeiramente propõe a “noção de pessoa” enquanto uma categoria para a análise antropológica. Ele demonstra o caráter de constructo que esta categoria apresenta na imensa variabilidade das culturas humanas. (LÉVI-STRAUSS, 2003 [1950], p. 24).
5 Como aprofundi melhor na dissertação (TEIXEIRA, 2017), o *abiã* não é simplesmente um não iniciado. Ele é aquele fiel que possui laços fixos com uma comunidade litúrgica específica, postulando passar pelos ritos iniciáticos. Qualquer pessoa pode se tornar um *abiã*. Além do que, o *abianato* não apresenta um período fixo de duração. Há inclusive caso de pessoas que são *abiãs* até morrer.

que garanta o reequilíbrio dos mesmos e da comunidade litúrgica. Nota-se uma verdadeira modulação nas maneiras de estar em transe. Os já iniciados (*iaôs*) *viram* no santo, e os não iniciados (*abiãs*) *bolam*, ou apenas *passam mal* – ou seja, vivenciam um estado preliminar de *bolação* com maior controle de si.

Todavia, é fundamental observar que a *bolação* (ou *bolê*) constitui um primeiro contato contundente com a força dos orixás, configurando-se como um acontecimento marcante e decisivo na trajetória do fiel. Em uma das entrevistas que realizei no terreiro *Seja Hum Avata D'Oyá Olissassa*, mãe Marina de Sobô, me explicou:

O bolar no santo é quando a energia quer ser cuidada. Ela está na condição de mostrar que existe. O bolar, ele é uma vivência. [...] Espiritual puro! [...] Porque essa pessoa tem espiritualidade para isso, não é uma vaidade. [...] Uma conscientização de que existe aquela ancestralidade. Ela está se expondo para aquela união. Aquele casamento da pessoa com o espiritual.

É mediante a *bolação* que os devotos entram num contato direto não apenas com as potências cósmicas que cultuam, mas acima de tudo, tomam consciência do que consideram a realidade mística de suas próprias existências. Concomitantemente, o fiel pensa compreender “a exigência e a autoridade do santo” (OPIPARI, 2009, p. 218), ou seja, a vontade inquestionável de seu orixá, pois este é “o momento em que seu Olori [o dono da cabeça] o atira sem sentido ao chão demonstrando que exige sua iniciação” (GOLDMAN, 1985, p. 37). Durante minha incursão etnográfica no terreiro de mãe Marina, presenciei a experiência de “transe bruto” de uma de suas *abiãs*. Após um longo *abianato* – iniciado também em terreiros anteriores – foi justamente durante uma festividade que seu orixá deu o ultimato a respeito da necessidade de sua iniciação. Ao lembrar tal ocasião a *abiã* Tatiana deixou claro quão decisivo foi ter *bolado*:

A última vez para mim não foi tranquila, porque foi decretado que de fato eu iria ter que *recolher*. A mãe Marina veio conversar com ele [o orixá]. Ela perguntou se ele aceitava um *bori* e ele disse que não. Aí ela disse que me *recolhia*, mas precisava de ajuda. Tinha a questão da minha família, do meu esposo... Ele tinha que vir aqui para dizer que aceitava. E ele foi! Realmente o orixá te prova! Ele me provou ali que ele queria que eu fosse iniciada na religião. Não tem como duvidar!

Não obstante, é preciso atentar para o fato de que a experiência do “transe bruto” não constitui uma obrigatoriedade que sempre anteceda a *feitura*. Bastide também observa o mesmo, destacando que “pode-se [...] vir a ser filho ou filha-de-santo sem passar pelo estado preliminar de santo bruto” (2001, p. 47). Em pesquisa mais recente nos terreiros de São Paulo, Opipari (2009) identifica certa diminuição dos casos de *abiãs* que *bolam* antes da *feitura*. Muitos de seus interlocutores acreditam que tal fato tem implicado em mudanças na ritualística iniciática, e até mesmo, dado um estatuto mais atraente aos *abiãs*. A autora registra que em certos terreiros eles já manifestam este transe inicial numa performance mais “polida”, ou seja, sem caírem no chão, porque seus santos já ficam “em pé” começando mesmo a ensaiar os primeiros passos da rica e complexa dança ritual.

Conclusão

Ao opor-se ao modelo arquetipal da noção de pessoa no candomblé – tão recorrente nos estudos que o antecederam – Goldman (1984, 1985) inova o debate intelectual sobre o tema, “argumentando que os orixás, em vez de modelos de personalidade, são, eles mesmos, parte da pessoa” (FLAKSMAN, 2016, p. 14). Porém, o ponto mais relevante desta abordagem para o presente ensaio, talvez tenha sido a noção de *pessoa múltipla* (“pessoa folheada”) que é ritualmente construída por meio de uma composição de potências diferenciadas do cosmos, que os ritos pretendem harmonizar e unificar, ao menos temporariamente. Com isto, os ritos iniciáticos outorgam ao filho de santo a capacidade de ser possuído pelos orixás, assim como estabilizar-se como pessoa ao longo de uma trajetória iniciática sempre dinâmica e oscilante. Neste sentido, avançar nos ciclos iniciáticos do candomblé é completar-se paulatinamente através da “incorporação sucessiva de seus componentes” (GOLDMAN, 1985, p. 39). A rota de aquisição desta sensação intermitente de completude é a fonte de captura do axé⁶ necessário para uma vida melhor, já que “o òrìsà [orixá] controla diretamente a fisiologia da iniciada e reforça seu potencial de vital” (COSSARD-BINON, 1981, p. 130). E, como atestam os relatos dos *abiãs* ao viverem o “transe bruto”, esta experiência mística dá-se antes mesmo do rito iniciático da *feitura de santo*.

Enfim, revisitar tais postulações a respeito da ampla e complexa noção de pessoa entre os coletivos humanos é constatar a urgente necessidade de relativização dos nossos processos construtivos de sentidos para o mundo. O conhecimento dos saberes elaborados nos terreiros – territórios mantenedores das africanidades formadoras do Brasil – alerta-nos para o sempre eminente perigo de generalizar e/ou deturpar categorias que se diversificam muito além de nossas perspectivas colonialmente construídas e, muitas vezes, ainda situadas.

Referências

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

_____. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

COSSARD-BINON, Giselle. Afilha de santo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **Olóòrìsà: escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: Ágora, 1981. Páginas 127-151.

FLAKSMAN, Clara. Relações e narrativas: o enredo no candomblé da Bahia. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 36(1): 13-33, 2016.

⁶ A noção de *axé* é, portanto, de importância axial no cotidiano dos terreiros de matriz africana. Segundo Juana Elbein (2002 [1977]), trata-se de uma força vital invisível que garante a existência e o dever de tudo. Para a antropóloga, “todo objeto, ser ou lugar consagrado só o é através da aquisição de *àse* [*axé*]” (SANTOS, 2002, p. 39). Por isso, quanto maior a senioridade iniciática, mais pleno de *axé* estará o religioso.

GOLDMAN, Marcio. **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé**. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRJ, 1984.

_____. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade**, vol. 12, nº 1: 22-54, 1985.

_____. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, 18(2): 269-288, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1950].

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: noção de pessoa, a de “eu”. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

OPIPARI, Carmen. **O candomblé: imagens em movimento**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

RABELO, Miriam C. M. **Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: EDUFBA, 2014.

TEIXEIRA, Anderson Rodrigues. **O abiã é o começo, o pé da história: performances do noviciado nos candomblés**. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, PUC-Rio, 2017.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte: padê, axexê e o culto égun na Bahia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002 [1977].

SERRA, Ordep. **Águas do Rei**. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

O Feminino arquetípico no Candomblé: Uma perspectiva junguiana.

Izabela Caroline Soares Pomini¹

Resumo: Está presente pesquisa encontra-se em andamento, apresentado a Universidade Federal de Juiz de fora, como processo seletivo para o mestrado da Ciência da Religião, assim, partindo de uma identificação com os orixás femininos, nos propomos a compreender como se dá a identificação do fiel iniciado com cada orixá, a presença do feminino ocupando um alto grau hierárquico dentro do terreiro é notória, falamos sobre imagem arquetípica, pela concepção de que o arquétipo para Jung são possibilidades herdadas para representar imagens similares, matrizes arcaicas comuns a todos os seres humanos. Essa noção de arquétipo postula a existência de uma base psíquica comum, permitindo compreender por que em lugares distintos, aparecem temas idênticos presentes nos mitos, nos dogmas e ritos das religiões. Os orixás são ligados a elementos da natureza e de atividades sociais, cada um estando ligado a uma determinada cor, a uma força primordial, a uma vegetação, Morais (2010) também salienta o temperamento das divindades que, conforme crenças populares, são herdados e reproduzidos pelas pessoas consagradas a elas. Essa consagração dar-se o nome de iniciação, antecedida pelo jogo de búzios ao qual o babalorixá descobrirá a cabeça fiel, juntamente com os ritos para feitura do santo. A expressão fazer o santo é rica de significados, pois diz sobre uma série de rituais e medidas que o fiel precisa cumprir, o santo está sempre ‘sendo feito’, o que não quer dizer que é algo pronto depois da iniciação, fixamos como objeto de estudo em três orixás femininos, Oxum, Iemanjá e Iansã.

Palavra-chave: imagem arquetípica, Candomblé, Orixás, Jung.

Este presente esboço, trata-se de uma pesquisa em andamento, proposto ao Departamento de Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora/MG, estreitando a pesquisa aos Orixás femininos, ao qual propomo-nos compreender como se dá a identificação do fiel iniciado com cada orixá. Nesse ponto, buscamos um possível diálogo com a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, fazendo um recorte na concepção de arquétipo/imagem arquetípica trabalhado por ele, no decorrer do texto iremos recorrer a alguns comentaristas.

Um processo complexo, mas necessário, precisamos voltar o olhar para as raízes do Brasil, integrar um passado que não pode ser apagado, considerar a história de um povo marcado por resistência, sobrevivência, é sobretudo, preservação de uma identidade, identidade como povo marcado por uma história diversa, fazendo um contraste com a história de muitos, segundo Boechat (2014) “uma herança que permanecem no inconsciente cultural”. Compreender o papel do feminino nesse contexto religioso é destacado por alguns pesquisadores, Irinéia Maria Franco dos Santos (2008) nos agracia com um artigo sobre as Lá Mi Oxongá, que retrata o poder do feminino na Religião da África, autoras como Silva, Oliveira, Campos (2009) pesquisaram “As Lideran-

¹ Psicóloga – Faviçosa (2017) Mestranda em Ciência da Religião UFJF/MG Email: izabelapomini@gmail.com

ças femininas nos terreiros de xangô”, citamos aqui apenas algumas delas, mas que, sabemos que são várias (os) pesquisadoras (os) que perceberam que essa representatividade do feminino salta os olhos, é rica em significados é repleta de símbolos que compõem a estrutura da nossa psiquê.

Verger (2018) aponta uma diferença nas relações entre o indivíduo e o seu orixá, suas cerimônias de adoração, dentre outras, compreendendo que essa diferença citada pode ser explicada através da autonomia de cada terreiro de Candomblé no Brasil. Partindo desse ponto, torna-se possível a inserção da mãe/pai-de-santo, que será capaz de assegurar as obrigações a serem cumpridas com cada orixá, as mães-de-santo caberá a tarefa de encaminhar o filho de santo a iniciação, termo corresponde a um início na vida religiosa, com obrigações com o orixá (p.41).

A hierarquia como estrutura em um terreiro gira em torno do pai e/ou da mãe de santo, que é determinada pelo tempo de iniciação de cada adepto. Segundo Silva, Oliveira e Campos (2009) a liderança feminina tem como fundamentos importantes no Candomblé o culto à vida, cuidando da preservação do espaço físico do terreiro, de certas cerimônias de iniciação, públicas e privadas, e da disciplina dos integrantes (p.40). Segundo Verger (2018) “os iniciados encontram uma identidade, uma personalidade, mas falta-lhes ainda reaprender os gestos e as atividades da vida cotidiana” (p.49), papel esse responsável exercido pela figura feminina, entendendo que o aprendizado é gradual, hierárquico que respeitando o tempo iniciático.

A estrutura ritual do Candomblé se caracteriza, entre diversas outras coisas, por ser uma religião iniciática, ritualizada, como aponta Silva (1995),

os ritos são um acesso privilegiado às demais dimensões que o estruturam como o tempo, espaço, corporalidade, conduta, hierarquia, cargos, nomeação, panteão, etc. Consequentemente, o ingresso na religião implica uma ritualização correspondente ao cotidiano dos seus adeptos que absorvem, particularizam e transformam esta estrutura a partir do modo como os ritos são rotinizados - vividos dentro de circunstâncias próprias por cada grupo ao longo do tempo (p.121)

O bori faz parte de uma cerimônia privada associada a iniciação, tendo acesso apenas os iniciados, segundo Silva (1995), significa “dar de comida à cabeça”, ao ori, tendo como objetivo fortificar o adepto, e, ao mesmo tempo reverenciar o orixá, pois, só tomou aquela cabeça (aquele ori) porque assim o permitiu (p.124).

Verger (2018) cita o processo iniciático de um elégùn (que significa aquele que pode ser “montado” pelo orixá,

Geralmente ele foi indicado para desempenhar esse papel por ocasião do seu nascimento, pela adivinhação, quando seus pais consultaram um babalaô para conhecer o destino do recém-nascido (p.44).

O processo iniciático é um rito de passagem que marca o ingresso do fiel numa nova vida (MOTA, TRAND, 2011). Através da iniciação, também se constrói a pessoa filha-de-santo, o rito iniciático pode durar anos. Para Sansi (2009) “A iniciação dura muitos anos, num intercambio em que a “pessoa” e o “santo” se constroem mutualmente, porque fazer o santo é, de facto, fazer a si mesmo (p.144)”.

Descrevemos de forma breve o processo iniciático, que como sabemos, existem vários rituais, que no decorrer da pesquisa do mestrado iremos desenvolver melhor, buscamos apenas contextualizar os processos de forma sucinta que a pesquisa irá percorrer. Assim, citamos o feminino arquetípico ou Arquétipo Materno, elegemos esse conceito, buscando obras como Carl Gustav Jung e Erich Neumann, que iremos desenvolver nas próximas linhas.

O feminino arquetípico

Ao falarmos sobre imagem arquetípica, partindo da concepção proposta por Jung (1964) os arquétipos são possibilidades herdadas para representar imagens similares, matrizes arcaicas comuns de todos os seres humanos. Não importa qual seja a origem do arquétipo, para Silveira (1997) “vai funcionar como um nódulo de concentração de energia psíquica, essa energia psíquica em um estado potencial, que, quando toma forma e se atualiza produz a imagem arquetípica (p.69)”.

Essa noção de arquétipo sustenta a existência de um fundamento psíquico comum de todos os indivíduos, assim, para Hillman (2010), podemos imaginar os arquétipos como padrões mais profundos do funcionamento psíquico (p.33). Pela perspectiva arquetípica podemos comparar um arquétipo a um deus. E os deuses, nos dizem as religiões às vezes, mais acessíveis aos sentidos e ao intelecto que a emoção (HILMAN, 2010).

Verger (2018) menciona as tendências arquetípicas como uma personalidade escondida das pessoas, ao usar esse termo ele se refere ao aspecto de tendências inatas não podendo desenvolver dentro de cada um livremente,

Se uma pessoa, vítima de problemas não-solucionados, é ‘escolhida’ como filho ou filha de santo pelo orixá, cujo arquétipo corresponde a essas tendências escondidas, isso será para ela a experiência mais aliviadora e reconfortante pela qual possa passar. No momento do transe, ela comporta-se, inconscientemente como o orixá, seu arquétipo, e é exatamente a isso que aspiram as suas tendências secretas e reprimidas (p.42).

A noção de arquétipo postula a existência de uma base psíquica comum, que permite

compreender por que em lugares distintos, aparecem temas idênticos presentes nos mitos, nos dogmas ritos e religiões. Ao se referir por imagem primordial ou ao arquétipo da Grande Mãe, estão se referindo a uma imagem interior em operação na psique humana (NEUMANN, 1974), esse efeito dinâmico do arquétipo manifesta-se nos processos energéticos, que operam tanto no inconsciente como entre o inconsciente e a consciência. Para Neumann (1974) “quando o conteúdo atuante do inconsciente é reconhecido, impõe-se à consciência, assumindo a forma simbólica de uma imagem” (p.20).

Santos (2008) destaca o medo despertado pelas mães ancestrais, peculiar ao seu grande poder e a forma como ele é utilizado, Neumann também destaca esse aspecto como um face arquetipal conhecida como a Mãe terrível,

O simbolismo do arquétipo é a maneira como ele se manifesta sob a forma de imagens psíquicas específicas, que são percebidas pela consciência e peculiares de cada arquétipo. ... Essa forma, o aspecto assustador do arquétipo aparece também nas imagens diferentes. Dessa forma, o aspecto assustador do arquétipo manifesta-se através de outras imagens que não correspondem às de seu aspecto vivificante e “bondoso”. Contudo, o aspecto assustador de um arquétipo, por exemplo a Mãe terrível, manifesta-se também nos símbolos de algum outro arquétipo, como o pai terrível, por exemplo (p.19)

Bernardo (2005) destaca o papel da mulher ioruba apresentando como ótimas comerciantes nas feiras, Verger também traz essa importância das representatividades, destacando-as como mediadoras de um lugar social, econômico e simbólico (p.2).

Para Zacarias os Orixás são representações coletivas de características arquetípicas, semelhantes aos deuses gregos, que apresentam padrões ligados aos elementos naturais e culturais que lhes são próprios (p.158). Verger faz menção as características dos arquétipos de cada orixá,

O arquétipo de Oià-lansã é das mulheres audaciosas, poderosas e autoritárias, mulheres que podem ser fieis e de lealdade absoluta em certas circunstâncias (p.176). Oxum é o arquétipo das mulheres graciosas e elegantes, com paixão pelas joias, perfumes e vestimentas caras. Das mulheres que são símbolos do charme e da beleza (p.182). Já as filhas de Iemanjá são voluntariosas, fortes, rigorosas, protetoras, altivas e, algumas vezes, impetuosas e arrogantes; tem o sentido da hierarquia, fazem-se respeitar e são justas, mas formais ... (p.200).

Buscando um breve perfil Barcelos (2011) trabalha em seu livro *Os Orixás e a personalidade humana* com enfoque das forças da natureza a partir do momento que se conhece a regência do indivíduo.

Considerações finais

Reforçamos que o texto acima, ainda está em processo, pois, iniciamos em março de 2019. Diversas considerações estão sendo feitas, sendo preciso dizer que, não é objetivo da pesquisa psicologizar com os conceitos de arquétipo, mas fazendo parte do arcabouço teórico.

Consideramos o recorte nos Orixás femininos, buscando compreender o processo de identificação do fiel com seu Orixá, focando em três orixás, Oxum, Iemanjá e Iansã, levando em consideração a influência de todo processo de feitura do santo. Pelo viés da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, tornando possível o estudo dos símbolos e das imagens arquetípicas dentro do contexto religioso e a vida do fiel.

Referências

BERNARDO, T. **O Candomblé e o Poder Feminino**. REVER, Revista de Estudos da Religião. Nº2/2005/pp.1-21. ISSN 1677-1222.

BOECHAT, W. **a alma brasileira: luz e sombra**/ Walter Boechat (org). – Petrópolis, RJ: vozes, 2014.

BARCELLOS, M.C. 1953. **Os orixás e a personalidade humana**. 5ª ed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BARBOZA, L.F.C. **A Imagem arquetípica da Guerreira: Um diálogo com as mulheres empoderadas no candomblé**. [ISSN2317-0476] diversidade Religiosa, João Pessoa, v.7, n.1, p.260-284,2017.

HILMAN, J. **Re-vento A Psicologia**. / James Hilman; tradução de Gustavo Barcelos. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

JUNG, C.G. **O homem e seus símbolos**. 6ª ed. Especial Brasileira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

LIMA, E.R.S. **Mulheres do Axé: A liderança feminina nos terreiros de candomblé**. Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife-PE, 2014.

MORAES, J. K.L. **Simbologia do corpo ritual do candomblé**. África: Revista do Centro de Estudos Africanos. UPS, S. Paulo, 29-30:141-156, 2008/2009/2010.

MOTA, C.S, TRAD, L,A,B. **A gente vive pra cuidar da população: estratégias de cuidado e sentidos para a saúde, doença e cura em terreiros de candomblé**. Saúde Soc. São Paulo,v.20, n.2, p.325-337,2011.

NEUMANN, E. **A Grande mãe: Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente**. Trad. Fernando Pedroza de Mattos, Maria Silveira Mourão Neto. São Paulo, Editora Cultrix.1974.

SANTOS, I.M.F dos. **Iá Mi Oxongá: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana**. Sankofa. Ver. De Hist. Da África e de Est. da diáspora Africana. Nr.2 dez./2008

SANSI, Roger. **“Fazer o santo”. Dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras**. Análise Social, vol. XI.IV (1ª), 2009, 139-160.

SILVA, N. C. D da. OLIVEIRA, J. S de L. CAMPOS, Z.D.P. **As lideranças femininas nos terreiros de xangô: um estado de gênero**. III Colóquio de História – Brasil:120 anos de República. UNICAP –

Recife – PE – 12 a 22 de outubro de 2009.

SILVEIRA, N.da. **Jung: vida e obra/** Nice da Silveira – 16ª ed. ver. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

VERGER, P.F. **Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo/** Pierre Verger: trad. Maria Aparecida da Nobrega. - Salvador – BA : Fundação Pierre Verger, 2018.

ZACHARIAS, J.J de M. **Olori, o dono da cabeça. Uma tipologia afro-descendente.** Revista Esboços, vol.17, n.23, pp. 151-163 – UFSC.

Oralidade e religião de presença africana: Cuba, Brasil e Benim

Hippolyte Brice Sogbossi¹

Resumo: O legado linguístico-cultural africano nas Américas tem sido estudado das mais diversas formas. Do ponto de vista da sócio-antropologia da religião várias foram as experiências vivenciadas por pesquisadores perante colaboradores e preservadores de tradições: Ortiz, Cabrera, Métraux e Laennec são alguns deles. Uma experiência de dez anos (entrevistas qualitativas, observação participante, disposição dos dados por grupos temáticos centrais, etc), em Cuba com descendentes arará do atual Benim, na África em três unidades de observações na província de Matanzas (Jovellanos, Perico e Agramonte), que se reclamam também, respectivamente, três heranças diferentes da nação chamada de ewé-fon (Mahi de Savalou; fon do Danxomé, e mahi de Agonlin) evidencia a presença de aspectos comuns e diferentes na liturgia dessas nações, a partir de uma observação diatópica e estrutural. Ainda, no diálogo com a herança africana em solo haitiano, registramos uma nova vertente do vodun haitiano, nos permitindo confirmar a incontestável presença do país africano na Maior do Caribe. O objetivo deste trabalho é apresentar e analisar por um lado, a partir de dados etno-históricos e conexões entre essas diversas vertentes religiosas em solo cubano: origem das nações implicadas, léxico ritual, cânticos, rezas e sabedoria de origem daomeana; e por outro lado, um movimento constante de contestação da nomenclatura de “afro” atribuído às religiões, e de “matriz africana”, com a necessária proclamação de uma identidade religiosa simplesmente cubana.

Palavras-chave: arará; cânticos; rezas; vocabulário; entrevistas; Cuba; Daomé.

Dois conceitos: diálogo inter-religioso e resistência.

Este estudo não pode ser realizado sem a articulação, definição e contextualização de conceitos. Propõe-se explicar o conceito de diálogo como o que define pontos comuns e diferentes entre termos de comparação. Diálogo no sentido de estudos de variante diatópica, isto é, estudo de aspectos que sugerem comparação, num tempo e num espaço fixos. Trata-se, aqui, de três polos de comparação, uma espécie de diálogo intercultural, pelo fato de envolver duas ou mais culturas e unidades de observação. O dito diálogo torna-se inter-religioso porque envolve um estudo em ambos lados do Atlântico.

No caso do processo de resistência, cabe frisar o empenho em reforçar e redefinir as vertentes religiosas de presença africana a partir da equiparação de divindades, trabalho muito hábil e inteligente feito pelos africanos e seus descendentes. Uma identidade política reafirmada a partir das relações de parentesco, da arte, da tradição oral e dos rituais em geral, em meio a uma violência institucional que consistia em proibir o exercício das religiões. Resistência se

¹ Dr em Ciências Filológicas; Dr em Antropologia. Instituição de origem: Universidade Federal de Sergipe.

torna um conceito chave, já que expressa maneiras de agir tácitas ou implícitas. Porém, podemos mencionar as divergências existentes entre a forma como é preservada a tradição oral em Jovellanos e Perico em Cuba. Existem duas variantes que podem ser chamadas de “tradição oral pura” e de “tradição oral escrita”, respectivamente (Vide Sogbossi, 1998: 55). No primeiro caso, a tradição oral recebida de Esteban Baró era de caráter mnemotécnico: “O meu pai começava a falar língua e logo te perguntava: “O que eu disse?, e você tinha que repetir exatamente o que ele disse”. No entanto, na vizinha cidade de Perico, Emiliano Zulueta é partidário da conservação em forma escrita porque opina que de outra forma, a tradição pode desaparecer. Os antepassados não exigiram forçosamente a aprendizagem oral dos costumes religiosos e artísticos, como aconteceu em Jovellanos. Nas chamadas libretas desse colaborador, podem-se apreciar mostras de léxico, cânticos e rezas, provérbios, refrões- estes últimos tanto em língua fon quanto em espanhol. Funcionam como instrumentos de referência; só recolhem títulos dos cânticos e rezas, as palavras ewé-fon e sua tradução e os provérbios e refrões, sem suas traduções. Quem as use deve completar oralmente a informação. Sentencia Argeliers León (1972:29-35, tradução minha):

As ‘libretas’ não são livros para a liturgia nem obras como tratados de referência e consulta, nem textos para um serviço de elemental escolaridade catequética, senão que a transmissão segue oral, e as libretas obram como uma guia para lembrar algo num momento qualquer e não no instante mesmo do ofício; daqui que o manejo das mesmas ou o seu aspectos funcional, não requerem de um domínio total da leitura, pois basta com a identificação de um conteúdo para recordar algo apreendido oralmente [...] as libretas obram como recursos mnemotécnicos entre os crentes.

Os cadernos contêm os títulos dos cânticos de um repertório, e outras informações importantes para o ritual: desenhos de instrumentos musicais, de partes do corpo, objetos rituais, etc. Um conjunto de recursos destinados à preservação da memória.

Métodos e técnicas: método etnográfico, entrevistas e a observação

Consolidando métodos e técnicas: o método etnográfico se encontra apropriado para o nosso objeto de estudo já que, além de compartilhar procedimentos técnicos próprios da pesquisa etnográfica como a observação e as entrevistas, tem o seu próprio método, o da pesquisa antropológica (Rocha & Eckert, 2008). Cada contexto de pesquisa também tem suas particularidades. No caso que nos interessa, frente à demanda urgente de se pesquisar as religiões afro-americanas, mais especificamente das chamadas afro-cubanas e afro-brasileiras, e face à demanda urgente também de se conhecer e definir a própria identidade a partir de elementos linguísticos e da cultura nos seus mais variados aspectos, tivemos que escolher a parte do contributo africano para interagir com as unidades de observação. Uma nova técnica, neste

sentido, se desenha: a de realizar entrevistas segundo as circunstâncias que apresentam-se a nós. Algumas vezes, são marcadas, outras vezes, são improvisadas. A experiência se enriqueceu a partir de, além do diário de campo e do caderno de campo, materiais cedidos pelos próprios comunicadores de campo, tais como as chamadas libretas, como temos informado. Ademais, existe uma espécie de chamamento, de aviso, na hora de estudar as religiões africanas e o seu desenvolvimento deste lado do Atlântico. Foi graças à exibição de um grupo folclórico de descendentes de daomeanos em Cuba que eu pude apreciar a dimensão do legado africano nas Américas. De outra forma, não poderia resultar tão interessante. Constatar o legado e fazer uma tentativa de reconhecimento (essai de reconnaissance em francês) é um método muito eficiente. Dirá Roger Bastide (1967: 72), que o melhor caminho para a análise das culturas afro-americanas consiste, em não partir da África para ver o que subsiste dela na América, e sim, em estudar as culturas afro-americanas para depois confrontá-las com as que provavelmente lhes forneceram os elementos necessários para a sua confirmação. Outra importante observação de Bastide radica no fato de que numa determinada região de América pode existir uma cultura africana dominante, e que essa posição não quer dizer que tenha sido importado um número avultoso de escravos na mesma. Lima (2003) também analisa o fenômeno nos mesmos termos. Opinião que compartilha Dorsainvil (1937), com relação ao Haiti onde “a maioria dos africanos eram congo, porém, foram os arada e os fon os que impuseram as suas crenças à grande massa africana de Saint Domingue...”. Em Cuba, o fator convivência cultural foi determinante, como aconteceu com os yoruba, que absorveram em alguns lugares a cultura dos grupos étnicos minoritários. Como no caso do Brasil (vide Lima, 2003), conviveram no mesmo local, grupos portadores de culturas semelhantes. Ainda, segundo o método adotado por Bastide (Idem.) que se opõe ao enfoque culturalista, orientado em direção ao passado, isto é, em direção à cristalização das chamadas sobrevivências africanas, trata-se de propor um enfoque novo, orientado para a inovação e a originalidade das culturas africanas nas Américas. Pois é de uso comum hoje em dia, o termo “retenção”, justamente para expressar essa originalidade.

A presença lingüístico-cultural em cuba: desafios.

Uma bo-Isa de estudos para cursar a licenciatura em Letras/ Espanhol me levou a Cuba.

No início, o objetivo era concluir os estudos, defendendo um trabalho sobre aspectos pedagógicos da língua. Já no quarto ano, a embaixada do Benim, após algumas visitas a duas cidades da província de Matanzas, convidou um grupo folclórico de descendentes de daomeanos para tocar num teatro de Havana. Foi devido à exibição que eu pude mudar o foco do meu trabalho. De fato, o grupo arará Ohundegara -arará é a denominação atribuída aos descendentes de daomeanos em Cuba; no Brasil, é a denominação Jeje- interpretou cânticos na minha língua , o Fon, e em Maxi, que eu entendo perfeitamente, pelo fato de serem duas variantes de uma

língua maior, a Adja-Fon. Cabe acrescentar que a língua é ritual, portanto, restrito ao âmbito dos conventos. Uma língua conventual.

Logo, troca de endereços e telefones. Em 1990, comecei a trilhar caminho nessa aventura fascinante. O que deu como resultado, a defesa da monografia em 1992, com louvor. Retenções linguístico-culturais arará em Cuba: mostra léxica e cânticos rituais, era um estudo de filologia antropológica (Dell Hymes).

O léxico recolhido é composto de vocábulos tanto do âmbito profano quanto do sagrado. Observaram-se várias mudanças fonéticas, morfológicas, lexicais e semânticas.

Fonética: koklo ('o galo') > kokoro. Colocar derivados.

Avun 'o cahorro'

Agbo 'o bode, o carneiro'. Em fon é 'cabrito'

yevojè: 'o açúcar'

hrikè (tanto em Cuba quanto no Brasil).

Amostra de cânticos rituais

Pag. 85 do livro de Sogbossi sobre os ewé-fon em Cuba "Iye ya ma la die ee"/ "osoji so ma na ci a" / "ejiso ma na ti a"/ "nuḍe ma ḍo fie..."

Pág. 86 "mi nyavalu o bisese..."

Pág. 87 "o bererê oberere..."

Pág 88: "e na ḍa gbe e ḍe e à".

Com relação às informações recolhidas entre as comunidades de Jovellanos, Perico e Agramonte, pude saber o grau de entendimento dos conteúdos dos cânticos rituais. A questão era saber se os grupos tinham conhecimento do que estavam interpretando. Surgiram dúvidas sobre quem puxava o cântico: se eram as divindades, os próprios tocadores, ou os cantores inseridos no público em geral.

A resposta variava de um lugar a outro. E estava ligada à importância do segredo: segredo revelado, segredo calado ou segredo divino. O segredo é usado como arma, e a sua divulgação seria prejudicial para o grupo religioso. Daí, a reafirmação do grupo no que tange ao estrito respeito pelas tradições. Há uma oposição entre o arará verdadeiro e o arará não verdadeiro. O discurso é subjetivo e construído sobre essa base.

Na tese de doutorado em Ciências Filológicas, foi ampliado o léxico a umas 300 palavras e expressões de origem daomeana no país do Caribe. Também, o universo dos cânticos rituais ampliou-se consideravelmente. Estudei frases, refrões e sabedoria de origem daomeana, elementos que ficaram no tesouro linguístico-cultural dos ararás em Cuba. (O cachorro tem

quatro patas, mas caminha em uma direção; o porquinho pergunta à sua mãe: “por que tem o focinho tão grande?” Contos etiológicos: a tartaruga foi punida com uma casa que ele carrega a vida toda...).

A experiência adquirida em Cuba fez com que eu tenha sentido a necessidade de iniciar um diálogo necessário com a antropologia. A monografia enquadrava-se também na etnolingüística, ou etnologia linguística, o que fez com que eu solicitei uma bolsa de estudos para cursar o mestrado e o doutorado em antropologia no Brasil a partir de 1997.

Uma experiência necessária no brasil

As pesquisas no Brasil começaram com um pré projeto intitulado “Aproximação ao estudo da cosmologia e do ritual entre os Jeje: Bahia e Maranhão. Jeje maxi, jeje savalu, mina-jeje são algumas denominações referentes aos grupos etnolingüísticos oriundos do tronco adja-fon atual, denominado éwé-fon em séculos passados.

A dissertação de mestrado foi uma aproximação ao estudo do Mina Jeje, tradição daomeana em São Luiz do Maranhão. Foram estudados: o étimo da voz Jeje, um léxico Jeje conservado dentro da tradição: Ex: hrike, hũn (rum), hunkpame, etc. Referências a divindades: Ogun, Xevioso, Sakpata, Legba. Também, uma amostra de 40 cantigas recolhidas na Casa das Minas seguida de uma tentativa de reconhecimento, o que levou os interlocutores beninenses a interpretar 12 delas. Um estudo etnomusicológico foi feito, com a ajuda da Professora Dra Angela Lühning da Universidade Federal da Bahia.. O estudo interdisciplinar permitiu observar em parte:

Uma coincidência a partir da melodia:

ago je me ku de yi na agongolo je me ku de nyi a...

Tön tön si gbe we mi no do eee

Gbe le un dooo.

Repetição quase fiel das palavras:

Kpala mi ma yi tö xwe...

Na tese de doutorado em antropologia no Museu Nacional da UFRJ, o universo foi ampliado ao estado da Bahia. Ou seja, foi feito um estudo da cosmologia e do ritual entre os Jeje de São Luiz do Maranhão e da Bahia (Salvador e Cachoeira).

A técnica da observação direta e participante, com tomada de notas, é usada, pois vários rituais são descritos. O ritual funerário merece um lugar de destaque e é descrito levando em consideração principalmente duas casas de cultos: o Axé Opô Afonjá e o terreiro do Bogum. O

axexê, no primeiro, foi dedicado a Jorge Amado, que falecera em agosto de 2001. No segundo, foi em ocasião da morte da mãe-de-santo Evangelista dos Anjos Costa, doné Gamo Lokossi, alias Nicinha. Com a finalidade de estender o campo de comparação e melhor entender o ritual funerário, tive a oportunidade de presenciar uma noite de axexê no Gantois, porque, em definitivo, as casas Jêje-Nagô da Bahia dialogam culturalmente, isto é, como muito bem explicou Nina Rodrigues, os dois cultos coexistem em certo grau a tal ponto que pode-se falar mais de uma mitologia Jêje-Nagô do que propriamente Jêje ou Nagô. Os terreiros da Roça do Ventura e do Hunkpamè Ayönu Huntölöji, ambos em Cachoeira, também têm uma série de ritos celebrados como o zandrö, espécie de vigília noturna, o ritual de Azili e o “tomar grá”, fase da iniciação de um devoto. Há também o Boitá, o itá, espécies de procissões em volta a árvores sagradas e em saudação a deidades do panteão Jêje.

Conclusões

Retenções linguístico-culturais lembram muito bem a África. O corpus de cânticos, de palavras e expressões de origem africana, especificamente daomeana, além de aspectos fonéticos, fonológicos e morfológicos são uma prova suficiente desse diálogo. Os cânticos são traduzidos, em ocasiones, literalmente de forma a se ter uma compreensão total da mensagem do poema. Há traduções parciais que precisam, para ser mais inteligíveis, de aproximação entre pesquisador e pesquisado no intuito de entender algumas palavras chaves, contextualizá-las, e daí inferir uma compreensão maior, mais completa. O legado perpassa vários aspectos como arte, religião, culinária, parentesco, entre outros. A problemática existencial torna-se um aspecto fundamental na comparação das expressões religiosas em ambos lados do Atlântico.

Referências

BASTIDE, Roger Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde. Paris, Payot, 1967, 236 pp.

DORSAINVIL, J. Chrysostome Psychologie Haïtienne, vaudou et magie Port-au-Prince, 1937, 47 pp.

LEÓN, Argeliers “Presencia del africano en la cultura cubana” Islas, ene-abr. 1972, No. 151, 201 pp.

LIMA, Vivaldo da Costa A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais. 2ª ed. Salvador: Corrupio, 2003, 216 p.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da & Eckert, Cornélia “Etnografia, saberes e Práticas” Ciências Humanas: pesquisa e método. Pinto, Céli R. J & Guazzelli, César A. B Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

SOGBOSI, Hippolyte Brice La tradición ewé-fon en Cuba. Contribución al estudio de la tradición ewé-fon (arará) en los pueblos de Jovellanos, Perico y Agramonte, Cuba.

Atlântico Negro de Renato Barbieri

<https://www.youtube.com/watch?v=zDj0TVjAJsl>

Pedra da Memória: filme de Renata Amaral.

<https://vimeo.com/56037980>

Os padres peregrinos na gênese do congado de Abaeté

Wagner Rodrigues da Cruz¹

Resumo: A história do município de Abaeté se entrelaça com a presença da Igreja da Católica. Através dos padres peregrinos edificaram capelas e demarcaram os limites eclesiásticos. Além disso, pelas andanças por todo bispado traziam e levavam costumes para todas as regiões contribuindo assim com chegada do congado na região do Alto São Francisco, especificamente em Abaeté.

Palavras-chave: bispados, padres, negros, congado, Abaeté;

Introdução

No final do século XVIII, Abaeté sitiava-se entre dois grandes bispados e Irmandades. Bispado de Pernambuco, Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos Livres em Paracatu. Bispado de Mariana, Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Pretos na cidade de Pitangui. Essas Irmandades por receberem e acolherem padres e negros de diversos lugares do país contribuiu para numa nova convergência social na região ocorrendo uma variedade de cultos e crenças, entre elas o congado.

Naquele tempo, os limites dos bispados fixavam-se pela posse. Logo que se publicou o descobrimento das minas de Paracatu, em 1744, para ali se dirigiu o Padre Antônio Mendes Santiago, indivíduo contraindicado para as funções evangélicas de pastor do rebanho de Cristo pelos seus costumes dissolutos. Apesar disso, padre Santiago, ergueu e consagrou capelas, tomando posse da região do novo descoberto, em nome de seu superior, que era o Bispo de Olinda. A região de Minas sujeita a esse Bispado passou a constituir a Comarca Eclesiástica de Santo Antônio da Manga, com sede em Paracatu, onde o Bispo de Olinda, residente a mais de 500 léguas, deixava um vigário previsor e visitador a cargo de todos os assuntos daquela circunscrição. Dessa extensa freguesia, ficou fazendo parte o atual território de Abaeté, cujos habitantes tinham de rezar a cartilha do padre Santiago. O Arraial da Marmelada, futura cidade de Abaeté, tinha a designação de curato, aplicação ou capela, filial da matriz de Dores do Indaiá. Todavia, por Decreto Pontifício de 17 de setembro de 1860, as paróquias de Dores do Indaiá e Morada Nova foram transferidas do Bispado de Pernambuco para o de Mariana e deste, em consequência, Abaeté

¹Mestre em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. e-mail: w.cruz@oi.com.br

passou a fazer parte. Porém, de acordo com a Lei 1.186, de 21 de julho de 1864, o Arraial de Nossa Senhora do Patrocínio da Marmelada foi elevada à categoria de paróquia, como consta nos registros do código 1.061, seção providencial do Arquivo Público Mineiro. Como o congado comporta, na sua estrutura, a mistura do catolicismo europeu com traços africanos, é provável que o primeiro só tenha tomado às dimensões que alcançou pela grande presença dos negros em todos os cantos, somada ao trabalho dos padres peregrinos que, como representantes de Deus, levavam costumes e rituais de todos para todos os lugares. Nesse movimento de ir e vir, as festas de reinados que compunham o ideal do congado, permitidas pela Igreja, teriam chegado à mesma data de edificação dos povoamentos da região, passando por Paracatu à freguesia de Dores do Indaiá, chegando ao Arraial Novo de Nossa Senhora do Patrocínio da Marmelada (Abaeté).

A presença da Igreja Católica na consolidação do município de Abaeté

O Brasil do século XVIII estava dividido em seis bispados – do Rio de Janeiro, Maranhão, Pernambuco, Pará, São Paulo e Mariana – e um arcebispado, o Arcebispado da Bahia. O Bispado de Pernambuco se estendia, na Capitania e depois na Província de Minas Gerais, por toda a região da margem esquerda do Rio São Francisco até as margens do Ribeirão Jorge Grande, próximo da atual cidade de Luz. Cabe destacar uma curiosidade a respeito dos Bispados: a presença das irmandades que, em meio à força da Igreja Católica, serviram para abrigar muitos negros que buscavam, de certa forma, manifestar seus cultos originais, oriundos da África.

Assim, o mito e o rito puderam se desenvolver porque houve o ambiente propício das irmandades dos homens pretos, nas quais eram toleradas manifestações marcadamente africanas, desde que estivessem voltadas para a expressão de uma religiosidade católica. Impossibilitados de manter as próprias crenças, os negros começaram a participar das agremiações católicas, guardando, ao mesmo tempo, algo de seu. Nas Confrarias do Rosário irão conservar seus reis e rainhas, personagens que terão lugar de prestígio, aos quais se tributa homenagem e respeito e que ocupam posição de realce, sobretudo, durante as festividades e comemorações. Nesse sentido é possível observar a relevância que as irmandades tiveram nos bispados, no Brasil do século XVIII.

A região de Minas sujeita a esse Bispado passou a constituir a Comarca Eclesiástica de Santo Antônio da Manga, com sede em Paracatu, onde o Bispo de Olinda, residente a mais de 500 léguas, deixava um vigário previsor e visitador a cargo de todos os assuntos daquela circunscrição. Dessa extensa freguesia, ficou fazendo parte o atual território de Abaeté, cujos habitantes tinham de rezar a cartilha do padre Santiago. O Arraial da Marmelada, futura cidade de Abaeté, tinha a designação de *curato, aplicação ou capela*, filial da matriz de Dores do Indaiá. Todavia, por Decreto Pontifício de 17 de setembro de 1860, as paróquias de Dores do Indaiá e Morada Nova foram transferidas do Bispado de Pernambuco para o de Mariana e deste, em consequência, Abaeté passou a fazer parte. Porém, de acordo com a Lei 1.186, de

21 de julho de 1864, o Arraial de Nossa Senhora do Patrocínio da Marmelada foi elevada à categoria de paróquia, como consta nos registros do código 1.061, seção providencial do Arquivo Público Mineiro.

Quanto à chegada do congado ao Brasil, no estado de Pernambuco, não existe uma data precisa, mas alguns traços indicam-nos a presença de elementos que conspiraram para o seu surgimento. Segundo Silva (2013), bem como os autores citados em seu texto, Funari (*apud* Silva, 2013) e Melo e Souza (*apud* Silva, 2013),

as primeiras informações sobre o mais importante quilombo das Américas, o Quilombo dos Palmares, datam de 1612, quando então os portugueses empreenderam expedições preliminares destinadas a combater o Estado Negro. Palmares continuou, entretanto, a crescer. Em 1840, os holandeses que ocupavam Pernambuco passaram a considerá-lo “um sério perigo” (Funari, 2005, p. 31). As duas modalidades de ação coletiva, irmandades e quilombos, embora situadas em contextos distintos, apresentam elementos comuns. A presença de um rei negro sob a forma ritualizada, no caso das Irmandades Negras e a de um líder militar, no caso dos quilombos, resgatam um aspecto fundamental de organização das sociedades africanas, que é a ideia central do rei (Mello e Souza, 2002). Irmandades e Quilombos também guardam semelhanças quanto ao fato de se filiarem culturalmente à tradição banto. (SILVA, 2013, p. 09).

Um das características das cidades mineiras é que boa parte delas teve início com a construção de um templo Católico. Em Abaeté, não foi diferente, a construção de uma capelinha coberta de palhas de indaiá, em 1842, anos mais tarde, tornou-se a primeira igreja matriz da cidade. Durante mais de 10 anos, foi nessa humilde capela que se praticaram os atos de culto, mas o grande desenvolvimento do povoado e as elevadas aspirações de seus primeiros habitantes exigiram sua substituição por um templo decente. Sobre essas capelas construídas junto às cidades, Boschi (1986) apresenta-nos o seguinte:

Se parte do pressuposto de que era à sombra do templo que os fiéis se congregavam, certamente será no estudo das primeiras capelas ali construídas que se encontrará as respostas. Cada povoado que se constituía tinha templo próprio. Embora simples em sua arquitetura, as primitivas capelas foram o núcleo e o eixo vital dos arraiais, e delas emanaram as normas de comportamento para as pequenas comunidades. E, assim, por ser elemento catalisador, desde o início necessitaram de bases mais sólidas. [...] Em outros termos, cabe dizer que, simbolizando estabilidade, as capelas representaram segurança para todos aqueles que arribaram à região de Minas. (BOSCHI, 1986, p. 22).

Os padres peregrinos na gênese do município e do congado de Abaeté

Levantada à capela da Marmelada, em pouco tempo, esta recebeu seu primeiro capelão. Exatamente daí a dois anos, o padre Joaquim Francisco de Moraes assumiu suas funções eclesiás-

ticas, permanecendo na capela até o seu falecimento. Após o falecimento do Padre Joaquim, o arraial ficou sem um capelão. Enquanto se providenciava outro, a assistência religiosa à população era prestada pelo vigário da freguesia, Padre João Batista de Aguiar, que frequentemente vinha de Dolores do Indaiá para exercer seu ministério, e pelos sacerdotes dos lugares próximos, quando chamados em determinadas circunstâncias. Foi assim que, além do vigário, estiveram no Arraial, várias vezes, os padres Francisco de Sousa Coelho (de Dolores), Manuel Martins Ferraz (Abadia), Manuel Antônio da Silva (Tiros), Antônio Teixeira de Carmo (São Gotardo), Luís Ferreira da Silva e Luz (Quartel Geral) e também o Padre Davi José Pereira Júnior.

Somente em 1861, o arraial teve seu segundo capelão, o Padre Francisco Xavier da Silva. Com a graduação de arraial à freguesia, em 1864, o Padre Francisco foi nomeado vigário e exerceu seu cargo até seu falecimento, ocorrido em 1867. Ao Padre Francisco, sucedeu, como vigário do lugar, o Padre Miguel Kerdole Dias Maciel, que permaneceu de 1868 até 1874. Durante seu vicariato, o arraial foi alçado à categoria de vila (sede do município e do termo judiciário). O Padre Kerdole, ainda foi, sucessivamente, vigário de Bom Despacho, Dolores do Indaiá, São Gotardo, Tiros e Rio Paranaíba.

O quarto vigário foi o Padre Belchior Rodrigues Braga, entre 1874 a 1879. Em seguida, o vigário foi o Padre José Alves de Oliveira, entre 1880 a 1890. O Padre João Ferreira Alves da Silva foi o sexto vigário, ele esteve à frente da paróquia no período de 1891 a 1897. Até o ano de 1938, os padres diocesanos estiveram à frente da paróquia de Abaeté, e, desse ano em diante, ela foi entregue aos franciscanos.

Desde então, vários franciscanos foram nomeados vigários paroquiais, entre eles, Frei Mário Cornelissen, que permaneceu até 1963 e teve como coadjutores Freis Estevão Shoemaker e Humberto Nuyens. Foi durante sua gestão que se comemorou o centenário da paróquia, com festejos que se prolongaram por uma semana. A presença franciscana se deu até o ano de 2008, sendo Marco Túlio seu último frei, depois deste, a paróquia passou, novamente, a ser presidida pelos padres diocesanos.

Outra questão que é preciso elucidar, diz respeito às ações missionárias da Igreja Católica na história do município, destacando a presença de Lazaristas e Redentoristas na forania de Abaeté.

É significativa a presença dos Lazaristas em Minas Gerais, posto que poucos eram os religiosos pela capitania do ouro, tendo em vista as limitações impostas pela coroa portuguesa à entrada destes na região. Entre as décadas de 1860 a 1870, os lazaristas se espalharam por outras dioceses do Brasil. Fundada em Paris, em 1625, para fomentar as missões, a Congregação atuaria com recorrência junto a uma população pobre e em estado de abandono espiritual e material por parte da Igreja e de suas Ordens Mendicantes. Em função de seu fundador, pode ser chamada, também, de Congregação dos Padres Vicentinos ou, ainda, Congregação dos Lazaristas, tendo em vista que seus componentes habitaram, inicialmente, um antigo leprosário francês, consagrado

a São Lázaro. Por outro lado, os Redentoristas ou A Congregação do Santíssimo Redentor foi fundada em 9 de novembro de 1732, em Scala, na Itália, por Santo Afonso Maria de Ligório e outros cinco companheiros. O carisma deste grupo é a pregação das missões populares para as comunidades mais pobres e abandonadas. Chegaram ao Brasil, em 1893, na região de Minas Gerais.

Inicialmente, na região do Alto São Francisco, onde se encontra Abaeté, a primeira missão teve como padre-mestre Frei João do Lado de Cristo Pinheiro, que veio de Morada Nova e, depois de um tempo destacado na região do Patrocínio da Marmelada, seguiu para Dolores do Indaiá. A característica da missão coordenada por ele consistia em oficializar e celebrar os casamentos dos arredores, até então, em litígio com a Igreja. A segunda missão da Igreja, datada pelos anos de 1868, teve à frente Frei Henrique do Castelo de São Pedro. De acordo com relatos populares, esse frade era muito severo e, além de ameaçar os fiéis recalcitrantes com castigos de toda espécie, usava contra eles processos coercitivos para atingir seus objetivos.

Por volta de 1890, os lazaristas Padre Henrique Lacoste, Padre Pedro e Padre Máximo estiveram na região também para implementar Missão Todos Unidos em Cristo. Sob os auspícios dessa missão, mais outras sete estiveram presentes, como apresentado por Oliveira (1970): em 1917, pregadas pelos redentoristas padres Teodoro Kempers (superior), Lourenço e Gabriel; em 1925, pregadas pelos franciscanos frei Leopoldo (superior), frei Feliciano, frei Zaqueu e Frei Clemente; em 1937, pregadas pelos redentoristas padres Teodoro Kempers (superior) e Lourenço; em 1939, pregadas pelos franciscanos frei Optato (superior), frei Godoberto e frei Concórdio; em 1944, pregadas pelos redentoristas padres João Crisóstomo (superior), Lourenço e Boaventura; em 1956, pregadas pelos franciscanos frei Gabriel Sinzig (superior), frei Teodulfo e frei Irineu; em 1958, pregadas pelos franciscanos frei Gabriel Sinzig (superior), frei Paulo e frei Sebastião.

Os missionários tiveram um importante papel na história de Abaeté. Com suas ações de peregrinação por todo o Alto São Francisco, mais especificamente nos arredores de Abaeté, onde proporcionaram mais integração entre os povos da região. Esse trabalho viabilizou uma identidade social religiosa entorno da mensagem cristã em relevo para os negros, a figura de Maria, ilustrada em Nossa Senhora do Rosário, ponto de referência do congado. A estrutura do congado, apesar das diferenças por causa também do regionalismo, comporta alguns princípios comuns. Sua caracterização pode ser percebida em duas acepções ritualísticas distintas e complementares: a corte que representa o Reino de Nossa Senhora, composto pelo Rei Congo e Rainha Conga, Reis Perpétuos, Rei de São Benedito e Rainha 13 de Maio, Rainha de Santa Ifigênia e os Reis Festeiros, que são os patrocinadores da festa, e a Capitania.

Os ritos de abertura, de iniciação de novena, de levantamento dos mastros, de coroação, de cortejo fúnebre, entre outros, são sempre acompanhados por tambores, caixas, patangomes, gungas e demais instrumentos utilizados pelos grupos, tendo sempre à frente uma guarda de Moçambique, pela importância que tiveram na relação direta com Nossa Senhora ao retirá-la das águas. A força da religiosidade está no som e no batuque dos tambores que liga passado e

presente, que se transformam na voz da própria África, comunicando-se com seus filhos e filhas.

Portanto, nessa trajetória histórica de Abaeté, alguns aspectos foram sinalizados quanto à presença de escravos na gênese da cidade. Desde a chegada dos sertanistas, a emancipação política do município é perceptível à figura dos negros. A construção da primeira capela, a exploração de diamantes e o entorno das grandes fazendas da região, todas revelavam a movimentação constante de cativos. Além de todos esses aspectos diretamente ligados a construção de Abaeté, podemos sinalizar a proximidade da cidade com as irmandades de localidades vizinhas.

A história das irmandades no Brasil está diretamente associada à figura do negro e a uma agenda de lutas. Essas irmandades proporcionaram a um grande número de negros adotarem o sincretismo religioso, ou seja, a junção entre a religião africana tradicional e todas as crenças pertinentes ao catolicismo europeu, viabilizando o surgimento do congado. Por isso, a configuração dos bispados de Pernambuco e de Mariana foi salutar para que isso acontecesse com destaque para os padres que eram verdadeiros peregrinos em toda região.

Conclusão

O objetivo do presente artigo foi de destacar que, o grande fluxo de idas e vindas dos padres na região do Alto São Francisco no século XVIII contribuiu no surgimento do Congado na cidade de Abaeté. Por estar entre dois bispados naquela época, Pernambuco e Mariana e várias Irmandades, um sincretismo religioso logo se evidenciou. Estaria ali surgindo o congado? Se pensar que sua estrutura comporta princípios do catolicismo com os de religiões de matrizes africanas, pode ser que sim.

A presença dos padres peregrinos além de contribuir no surgimento do congado foram responsáveis pela consolidação do município de Abaeté. A edificação de capelas e tudo que representavam reforçaram junto às autoridades da época a necessidade de emancipação do antigo *Arraial de Nossa Senhora do Patrocínio da Marmelada*¹

Portanto, o papel peregrino ou mesmo missionário dos padres durante os séculos XVIII e XIX com destaque no Bispado de Pernambuco contribuiu de forma decisiva no desenvolvimento da região. Seja contribuindo com suas pregações e conhecimentos de mundo, mas também viabilizando naquele período da história, que os negros pudessem de certa forma manifestar seus credos religiosos.

Referências

BOSCHI, Caio César. **Os leigos e o poder**: irmandades leigas e políticas colonizadoras em Minas

Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CAMURÇA, Marcelo. **Ciências Sociais e Ciências da Religião**. Polemicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008.

CANCLINI, N.G. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 1998.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Global, 2001.

CRUZ, Wagner Rodrigues da. **Congado**: memória de um povo. In: Construção de identidade e inclusão social do afro-brasileiro. Belo Horizonte: UEMG, PROENEX, 2008.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2005.

LARAIÁ, Roque de Barros. **Cultura: Um conceito antropológico o. 17ª.ed.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem a Ideia**. Petrópolis: Vozes, 2008.

LUCAS, Glaura. **Os Sons do Rosário: O Congado Mineiro dos Arturos e Jatobá**. Belo Horizonte: UFMG: Humanitas, 2002.

NEVES, Guilherme Santos. **Bandas de congo**. São Paulo: Funarte, 1980.

OLIVEIRA, Jose Alves de. **História de Abaeté**: temperada com um pouco de sal e pimenta. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1970.

RIBEIRO, Maria de Lurdes Borges. **Moçambique**. São Paulo: Funarte, 1980.

RIOS, Terezinha Azerêdo . **Ética e competência**. São Paulo: Cortez, 2001.

SILVA, José Carlos Gomes da. **Comunidades negras e identidades diáspóricas**: antigamente quilombolas, hoje periferia. São Paulo: UNIFESP, 2013.

THOMPSON, A voz do passado: **História oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

USARSKI, Frank. **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.

VAZ, Henrique Claudio de Lima. **Escritos de Filosofia II: Ética e cultura**. São Paulo: Loyola, 1993.

(Endnotes)

1 Nossa Senhora do Patrocínio da Marmelada foi um dos vários nomes que a cidade recebeu até se consolidar oficialmente como Abaeté.

Procissão de Orixás: resistência e visibilidade das Religiões afro-brasileiras.

*Silvania Maria Maciel*¹

A procissão é um fenômeno bastante antigo, antecede mesmo a era cristã e manifesta-se em grande parte do mundo antigo. De acordo com o dicionário significa: “marcha para adiante. Cerimônia religiosa em que sacerdotes e sectários de culto seguem, geralmente em filas, entoando preces, levando expostas imagens ou relíquias dignas de veneração”.(NOVO DICIONÁRIO AURÉLIO) Para o mundo cristão, em particular o português, fazemos essa observação por razões históricas, segundo Sanchis, a procissão aparece oficialmente no século IV, conforme a tradição bíblica e se mantém até hoje sob diversas modalidades. No Brasil, devido a colonização portuguesa, ela remonta a missão jesuítica entre os índios.

Sanchis ao abordar o tema da procissão em seu texto *A caminhada Ritual*, ele faz uma retrospectiva desde nossa matriz histórica, ou seja, Portugal para mostrar seu aspecto plural de confluência, mas também de enfrentamento e rivalidade entre a religião oficial e popular. Para isso Sanchis se utiliza da pesquisa histórica em povoados portugueses com ricas citações de documentos como constituições, estatutos, boletins, memórias das várias instâncias e poderes envolvidos na organização e realização das procissões. E nos apresenta vários exemplos dessas confluências e rivalidades dentro dessas manifestações, das quais citarei a procissão de São Jorge

“E ela perdura até hoje, bastando citar a procissão de São Jorge no Rio de Janeiro, que concretiza numa única manifestação, eminentemente ‘popular’ sem deixar de ser ‘oficial’, as ambigüidades de uma reinterpretação mútua graças à qual a convivência e a compatibilidade de duas religiões se tornam possíveis.... ..Pois se trata, em verdade, de duas religiões constituídas e até institucionalizadas: a católica de um lado, e, de outro, a indígena e o complexo religioso afro-brasileiro de umbanda/candomblé”.(SANCHIS,2018, 290-291).

Sanchis ainda sugere que poderíamos usar esse modelo de interpretação para outras procissões mais ortodoxas em sua aparência dentro de sua respectiva religião, pois talvez fosse possível encontrar fatos semelhantes ou iguais ao que acabamos de citar.

A procissão é um fenômeno religioso, mas também social, dos mais complexos em virtude de seu conteúdo polissêmico. Pois envolve dois segmentos sociais caracterizado pelos representantes oficiais (instituições religiosas e não-religiosas) e fiéis o que lhe confere um status

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco.

de ambigüidade ou complementaridade permanente. Já faz parte da linguagem dos estudiosos das religiões usarem termos como: oficial, popular, sagrado, profano, simbólico, híbrido, sincrético, político, etc., com o propósito de apreender e compreender o fenômeno religioso que é a procissão.

Nós compartilhamos com Sanchis a idéia de aproximação e compatibilização de contrários na experiência religiosa dos brasileiros e de sua fé. Ferreti também nos direciona para a idéia de aproximação, porém, ele a trata como sincretismo em seu texto *O Negro e o Catolicismo Popular*. Em seu trabalho ele atenta que o catolicismo popular é encontrado fazendo parte das religiões afro-brasileiras, e podemos visualizar essa aproximação em diversos momentos, como o calendário festivo, orações, missas que em muitos terreiros antecede os ritos estritamente africanos. Desta forma a procissão de orixá vem sendo cada vez mais introduzida no calendário festivo dos terreiros.

Para além do aspecto religioso, sagrado, híbrido ou sincrético, etc., da procissão, em particular a procissão de orixá, nos chama atenção a importância deste fato como elemento de estratégia, pois não deixa de ser uma forma de visibilidade, e de ocupação do espaço público das religiões de matriz africana e de sua cultura, em uma sociedade que insiste no não reconhecimento da diferença.

A presença do africano em solo brasileiro foi desde o início e continua sendo até hoje de luta por todos os direitos que lhe confere o status de cidadão em nossa sociedade. Através de sua história conhecemos os limites e adversidades enfrentadas em seu processo de reconhecimento que ainda não terminou. Porém gostaria de destacar um elemento que é fundante da cultura de qualquer povo e para os africanos não é diferente, que é a religião. Pois bem, é de uma manifestação religiosa que queremos falar, no caso da procissão de orixá, como estratégia política na busca de marcar sua presença dar visibilidade a sua cultura. Para nos apoiar usaremos o trabalho de Muniz Sodré (1988).

Sodré a partir de um histórico da noção de espaço/lugar desde a palavra a construção de sentidos ele forja a noção de território como também sendo de identidade, onde acontece a cultura. Território é, assim, o lugar marcado de um jogo, que se entende em sentido amplo como protoforma de toda e qualquer cultura: sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real. Jogo – aparece como a perspectiva ordenada da ligação entre o homem e o mundo, capaz de combinar as idéias de limites, de liberdade e de invenção.

Procissão de Mamãe Oxum, a deusa do amor

Mais uma vez fomos contemplados com fatos que ilustram a nossa sociabilidade religiosa afro-brasileira. A semana que antecedeu à comemoração da padroeira do Recife, Nossa Senhora do Carmo, a santa que é sincretizada com o orixá Oxum, um carro de som percorreu as ruas do bairro Ipsep anunciando uma procissão em homenagem a Oxum, a deusa do amor. Era assim que a propaganda anunciava: Procissão de Mamãe Oxum a deusa do amor.

A procissão foi idealizada em virtude de uma graça alcançada pelo Babalorixá, Pai Moacir que em um momento de muita aflição e dificuldade em sua vida, para sair daquela situação, fez um voto a Nossa Senhora do Carmo, de seguir a procissão a pé, de onde estivesse, e voltar a pé. Porém, segundo ele, refletindo consigo mesmo, pensou: *“Espera lá! Eu sou candomblezista; eu não sou católico. Então, eu pensei porque não fazer para Mamãe Oxum que é muito sincretizada com Nossa Senhora do Carmo”*. A partir daí, ele começou a fazer a procissão de Mamãe Oxum, desde o ano de 2000, até hoje, ininterruptamente, ano a ano. Vale salientar que Oxum é Dandalunda na nação Angola a qual Pai Moacir pertence e, é seu filho dentro do Parentesco religioso, bem com sua casa também.

Saindo do bairro do Ipsep, da frente de seu ilê, o cortejo segue pela Avenida Mascarenhas de Moraes (importante via que liga o bairro de Afogados, no Recife ao município de Jaboatão dos Guararapes) que após um quilometro de percurso na via principal, retoma as artérias secundárias para só então atingir a Lagoa do Araçá, no bairro da Imbiribeira, contornando-a até o local onde a lagoa tem um escoadouro que imita uma cachoeira. Este percurso tem em torno de 3 km. Neste espaço é feito um xirê pelo babalorixa Moacir, sacerdote organizador da procissão com os demais membros da sua casa e terreiros convidados e praticantes de um modo geral. O público não praticante que acompanha a procissão e as demais pessoas que já esperam no local, ou seja, próximo ao escoadouro da lagoa aí permanece até o banho de água perfumada, para só então jogar as flores como oferenda para Oxum na lagoa. Momento em que encerra a procissão e se retorna a pé para o ilê, para um lanche. As águas são trazidas em pequenos jarros pelos adeptos que fazem o trajeto a pé, mais uma jarra que vem no trio elétrico que transporta os instrumentos e cantores.

Sanchis ao abordar as caminhadas rituais cristãs fala de um duplo movimento:

...a projeção do que é sagrado para fora do santuário, sua triunfante epifania á luz do dia e, paralelamente, uma sacralização do espaço. No primeiro caso, o objetivo é ‘mostrar publicamente’ e, no segundo, ligar simbolicamente o trajeto do signo sagrado aos caminhos da vida cotidiana dos homens. (Sanchis, 2018, p291).

Por isso, de acordo com a noção de território de Sodré já mencionada anteriormente e, a citação de Sanchis a cima, acreditamos em seu caráter político tanto quanto religioso. Pois todos os anos o trajeto é refeito pelo cortejo da procissão de mamãe Oxum.

A procissão de orixá é composta por todo um ritual que antecede o cortejo e o acompanha por todo o trajeto até o seu final. Que por falta de conhecimento de uma palavra que traduza melhor esse fenômeno nas religiões afro-brasileiras usaremos só esta vez no texto para tornar mais claras nossas idéias. Esses conceitos seria o de liturgia e consagração. Dito isso, passaremos a relatar a procissão de mamãe Oxum a partir da rememoração de minhas observações.

A procissão, sempre ocorre do final da tarde para o início da noite. E já acompanhei algumas vezes. A que vou relatar aqui estava marcada para sair às 17:30 horas, do dia 16 de julho, mas só saiu depois das 18:30 horas. Porém, todos os anos a procissão é realizada no mesmo dia, só o horário é que nem sempre é possível ser cumprido, o que é normal nas festas de terreiro. A cerimônia inicia-se com um Xirê, que por tratar-se de uma casa de tradição Banto Angola seja denominada de irique. Depois de ser feito um culto, o *“irique”*, o qual, no que foi possível observar, consiste em uma gira dentro do salão, onde havia no centro vários vasos brancos pequenos e com flores naturais formando um círculo de mais ou menos, 2m de diâmetro, em torno do círculo do assentamento/fundamento do terreiro, e mais dois círculos de fiéis circunscritos aos anteriores, onde cantavam e dançavam para Oxum. O ritual era acompanhado pelo toque dos ilus, ou seja, dos tambores sagrados do terreiro, os quais estavam dispostos em frente ao Pegi – um quarto, em toda a largura do salão, dividido por uma parede de vidro, forrada por tapetes de palha trançada, que tiram à visão do público dos objetos sagrados que ficam dentro do Pegi.

Em um determinado momento o xirê é interrompido, tanto os fiéis que participam da gira, quanto os espectadores desfazem o círculo e dão passagem para três fiéis que portam alguns objetos rituais. Eram eles: uma vela branca, uma taça aparentemente cheia de água, e um vasilhame de barro, com a aparência de quartinha, sendo que a boca bem mais larga, com tampa de barro, e pintada de branco, em 70% do seu corpo, e mais outros objetos, que não conseguimos identificar, mas que lembra a forma de um prato ou alguidar pequeno com algo dentro.

Estes fiéis deixaram o salão e foram até a rua se desfazer do conteúdo dos recipientes. Depois voltaram para o quintal da frente do ilê para deixar esses recipientes em um pequeno quarto ao lado das representações dos orixás. Em seguida estes fiéis retornaram ao salão dando continuidade ao xirê só sendo interrompido novamente para organizar o cortejo e dar início a procissão.

A pedido dos organizadores, os primeiros a deixarem o salão foi o público espectador orientado para aguardar na frente do ilê. Logo após saíram os fiéis levando os pequenos jarros com floras e água perfumada. A grande maioria dos praticantes estava vestindo branco. Os homens de cafta e as mulheres de baianas. Em frente ao ilê, um carro de passeio com a representação da imagem de Mamãe Oxum e um trio elétrico já aguardava. Enquanto era posicionado os praticantes e seus símbolos, os alabês continuaram tocando e muitos fogos foram soltados até a saída da procissão.

O cortejo estava organizado da seguinte forma: na frente de tudo estava o estandarte

branco, bordado de amarelo dourado, carregado por um rapaz vestido de amarelo. Logo após, acompanhando o estandarte vêm à representação de Mamãe Oxum, os filhos e filhas de santo, da casa, vestidos, respectivamente, de cafta e de baiana, que são suas roupas rituais, e demais convidados seguem entre os fiéis, alguns dançando, outros só acompanhando, normalmente. O trio elétrico era o último componente do cortejo. Nele se encontram pai Moacir, alguns sacerdotes convidados que se revezavam nos cânticos, os ogãs e alabês, e uma vasilha de alumínio grande cheia de água perfumada, que é utilizada no final do cortejo para banhar o público presente em geral, bem como as oferendas. Os que acompanham o trajeto a pé também cantam e dançam durante todo o percurso pelas avenidas Jean Emile Favre e Mascarenhas de Moraes, até a Lagoa do Araçá.

Durante o trajeto, observamos reações de admiração, reconhecimento, contemplação, mas, também, de rejeição de populares e de alguns protestantes que se posicionaram no passeio central da Avenida Mascarenhas de Moraes, distribuindo panfletos de igrejas evangélicas e tentando convencer os fiéis a abandonarem o cortejo, alegando que era coisa do diabo e não, de Deus. Isso provocou um desentendimento entre um dos participantes, que era babalorixá, ao ponto de trocarem alguns empurrões. O babalorixá argumentava que *“ninguém do candomblé vai para a porta das igrejas evangélicas, nem das casas, nem praça, chamar ninguém para ser do candomblé e ir para os terreiros; as pessoas vão por livre e espontânea vontade, e que eles deviam respeitar a vontade e o direito das pessoas seguirem o caminho que escolherem”*.

Chegando à Lagoa, os fiéis jogaram a água e as flores na lagoa. O pai-de-santo, ainda de cima do trio elétrico, aspergiu todos os participantes com as águas e colônias de Mamãe Oxum, deixando o ar e todos os presentes bastante perfumados.

Ao descer do veículo, dirigiu-se ao meio da rua, aonde formaram uma gira e começaram a dançar e cantar, junto com os demais fiéis, louvando Mamãe Oxum. Em seguida, voltaram para o trio e fizeram o cortejo de volta para o Ilê, da mesma forma que iniciaram: cantando, dançando e tocando.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A procissão de Mamãe Oxum é apenas uma entre tantas outras procissões de orixás e entidades do catimbó/jurema no Recife e sua região metropolitana. Pois estamos sempre tomando conhecimento de algum evento religioso, seja através da televisão ou demais meios de comunicação como procissão, caminhada e em todos sempre temos alguma fala dos organizadores no sentido de dar visibilidade e resistir contra os preconceitos às religiões afro-brasileiras. Alguns desses eventos são a Procissão de São Jorge e Ogum, de Oxalá, Pretas e Pretos Velhos, Caminhadas do Povo de Terreiros, Kipupa Malunguinho, entre outros. Por isso atentamos

para o caráter político e não apenas religioso desses eventos.



Fonte: Arquivo pessoal de Silvania Maria Maciel

REFRENCIAS

BAECHLER, Jean. **Grupos e sociabilidade**. In BOUDON, Raymond. Tratado de sociologia. 1. ed. Rio de janeiro: Jorge Zahar, 1996. 601 p.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. JORON. Clélia Moreira Pinto. **JUREMA: culto, religião e espaço público**. **Estudos de Religião**, v. 32, n. 1, 45-60, jan-abr. 2018.

FERRETTI, Sérgio F. **O negro no catolicismo popular**. In Tânia Lima (Org.) Sincretismo religioso: o ritual afro. Anais do IV Congresso Afro-brasileiro. v. 4, p. 66-75, Recife: FUNDAJ, Ed. Massangana, 1996.

SANCHIS, Pierre. **Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes**. (Org.) Passos, Mauro. Perez, Lea Freitas. Petrópolis,RJ: Vozes, 2018.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis,RJ: Vozes, 1988.

Racismo religioso: o desafio para as igrejas cristãs.

Valdenice José Raimundo¹

Deformação

(Solano Trindade)

Procurei no terreiro

Os Santos D'África

E não encontrei,

Só vi santos brancos

Me admirei...

Que fizeste dos teus santos

Dos teus santos pretinhos?

Ao negro perguntei.

Ele me respondeu:

Meus pretinhos se acabaram,

Agora,

Oxum, Yemanjá, Ogum,

É São Jorge,

São João

E Nossa Senhora da Conceição.

Basta Negro!

Basta de deformação!

¹ Possui Graduação, Mestrado e Doutorado em Serviço Social pela Universidade Federal de Pernambuco. Professora da Graduação em Serviço Social e da Pós-graduação em Ciências da Religião da UNICAP. É líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Raça, Gênero e Políticas Públicas/UNICAP. Ganhou o Prêmio Mulheres Negras Contam Sua História pela Secretaria de Promoção da Igualdade Racial e da Secretaria de Políticas para as Mulheres. É Acadêmica da Academia Vitoriense de Letras, Artes e Ciências. Sócia do Instituto Histórico e Geográfico da Vitória de Santo Antão. Ex-Coordenadora do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas - UNICAP. Pesquisadora Associada do Instituto de Estudos da África - IEAF/UFPE. Pró-reitora de Pesquisa e Pós-graduação da UNICAP. Pós-doutorado em Serviço Social.

Resumo: Este texto origina-se de uma reflexão que teve como motivação o encontro denominado: Ciclo de debates: ser negro/a em Alagoas, promovido pela Pastoral da Negritude da Igreja Batista do Pinheiro em Maceió- Alagoas. O evento realizou-se no mês de abril do corrente ano, abordando dois temas: interseccionalidades: gênero, raça e classe e Racismo religioso: o desafio para as igrejas cristãs. Iremos nos debruçar sobre o segundo tema, tendo em vista que a palestrante foi esta que vos escreve. O objetivo da palestra foi convidar os participantes a refletirem, sobre formas de enfrentamento ao racismo religioso, praticado pelas igrejas cristãs. Entendemos que essa reflexão é de suma importância, para sensibilizar e provocar mudanças nas igrejas cristãs, aqui, especificamente, as igrejas evangélicas.

Palavras-chave: Racismo religioso, cristianismo, resistência.

Introdução

A pastoral da negritude em Maceió-Alagoas tem, através de diversas atividades, convidado os membros da igreja e da sociedade para pensar sobre o lugar que o racismo religioso, principalmente, aquele praticado contra as religiões de matriz africana, tem ocupado nas práticas dos que expressam a fé cristã. A adoção de racismo religioso, e não de intolerância religiosa, se deu a princípio por ser uma demanda do evento, mas é importante destacar, que o uso de racismo religiosos em detrimento de intolerância ocorre mediante a compreensão de que:

As violências contra as religiões de matriz afro se configuram através de uma dupla marca negativa: a exotização e demonização, pelo fato de serem crenças não-cristãs ou não ligadas à cultura branca europeia; e o racismo, por serem religiões constituídas por elementos africanos e indígenas e, em sua maioria, por pessoas negras.²

É neste contexto que as pastorais da negritude sentem-se impulsionadas a um posicionamento claro, a favor, do respeito às religiões de matriz africana. É válido enfatizar que este é um processo desencadeado por negros/as que assumem viverem sua fé e a sua negritude, sem abrir mão da convivência com a sua comunidade de fé, a igreja. Isto ocorre por entender que os outros/as têm o direito de vivenciarem sua crença.

O debate, as reflexões e as articulações sobre o racismo religioso, no interior das igrejas, tem sido um campo bastante árido, porém o reconhecimento de que as práticas racistas são realidades comprometedoras dos direitos humanos, que foram criadas no processo de dominação e humilhação dos escravizados negros, e conseqüentemente, sua manutenção, nos dias atuais, não dialoga com evangelho de Jesus de Nazaré, que um novo olhar sobre a vivência religiosa de outros crentes, torna-se necessário.

² Citação retirada do site: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/uma-janela-de-oportunidades-contr-o-racismo-religioso-na-tv/>

São essas pistas que nos auxiliarão na construção deste texto. Acrescento ainda, que as pastorais são espaços de resistência e de criatividade. E neste artigo, a reflexão limitar-se-á as experiências das pastorais nas igrejas evangélicas.

1. A Pastoral da Negritude da Igreja Batista do Pinheiro

Tendo em vista que a motivação para elaboração e construção deste texto, foi provocada a partir de um convite da Pastoral da Negritude da Igreja Batista do Pinheiro, faz-se necessário situá-la historicamente. Em 15 de novembro de 2005, a Pastoral da Negritude foi formada por um grupo de negros/as e aliados, que sentiram a necessidade de despertar a comunidade evangélica para uma consciência negra. Essa consciência se expressaria através de ações que resgatassem a presença e a cultura africana na história bíblica, na construção de espaços para a inclusão social dos(as) afros descendentes e na luta contra a discriminação racial, preconceitos, xenofobia e intolerância correlata.

Fazemos parte de uma igreja que caminha na luta pela justiça social, respeitando as demais religiões e repudiando todo e qualquer tipo de discriminação. Nossa base está nas Escrituras Sagradas que é a nossa rega de fé e prática, afirmando que: “não pode haver judeu; nem negro; nem escravo; nem liberto; nem homem; nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus”. Gálatas 3.2³

Ao longo da sua existência muitas atividades foram desenvolvidas. Elencaremos algumas a seguir:

Em 2007, foi realizado o CULTO MEMORIAL AO DIA DA CONSCIÊNCIA NEGRA. A Pastoral da Negritude da Igreja Batista do Pinheiro em parceria com o Fórum Permanente de Negritude da Aliança de Batistas do Brasil, a Coordenadoria Ecumênica de Serviço e a Igreja Batista do Pinheiro organizou uma roda de conversa sobre o racismo e a violência em Alagoas.

Em 2008, organizou o SEMINÁRIO BÍBLIA NA ÓTICA DA TEOLOGIA NEGRA. No ano de 2012 a Pastoral da Negritude recebe a Comenda Zumbi dos Palmares da Câmara de Vereadores de Maceió.

Em 2015, publiciza seu posicionamento sobre a intolerância religiosa e o genocídio da juventude negra, expressa na nota a seguir.

³ Esta colocação encontra-se no site <http://batistadopinheiro.blogspot.com/p/pastoral-da-negritude-i-bp.html>

NOTA

A Aliança de Batistas do Brasil, representada em Alagoas pela Igreja Batista do Pinheiro e sua pastoral da negritude, **vem a público lamentar o triste episódio de intolerância religiosa** que se arrasta no MP de Maceió, em virtude das tradicionais celebrações do dia 08 de dezembro em nossa capital. Cremos que nossa cidade bem como todo o nosso Estado e país devam estar permanentemente de joelhos diante das muitas dores do povo, principalmente, para clamarem juntos e juntas contra **o genocídio da juventude negra brasileira**, que a cada dia tem sido criminalizada e violentada em suas raízes e memórias religiosas e políticas. Não concordamos que a oração se transforme em desculpa para a prática da intolerância, querendo por pretexto ocupar o espaço tradicional de outras religiões. Desta forma, manifestamo-nos a favor de uma postura de paz, justiça, amor, graça e entendimento, que produza o testemunho de evangelho de Jesus de Nazaré, que preza pela harmonia em detrimento do espírito de beligerância. **Maceió, 02 de dezembro de 2015.**

As atividades, até aqui, apresentadas, mostram a resistência da Pastoral, desde a sua formação. Evidencia a sua fé e como ela se expressa num contexto de intolerância religiosa e morte dos jovens negros.

Em 2016, a pastoral debruçou-se sobre a temática: Negritude nas igrejas evangélicas e Pertencimento étnico.

Por fim, destacamos os “Círculos de debate SER NEGRO/NEGRA EM ALAGOAS” que ocorreu em abril de 2019, que vem trabalhando temas atuais. Um olhar atento à realidade ainda marcada pelo racismo e pela discriminação, revela que a contribuição das pastorais tem sido e será essencial, para o enfrentamento a práticas que desumanizam as pessoas.

Entendemos que trazer essas temáticas para refletir na igreja, significa abrir as portas para conhecer a crença do outro, mas também para desmistificar, ou seja, destituir o caráter de mistérios, muitas vezes, perpassado e potencializado, negativamente, pelo racismo.

2.A importância do debate do racismo religioso para as igrejas

Essa reflexão cumpre um papel muito importante, já que as igrejas cristãs, historicamente têm perseguido e “demonizado” a forma de cultuar das religiões de matriz africana.

Isto é confirmado a partir dos dados do Disque 100, do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, demonstram que entre janeiro e novembro de 2018, foram 213 denúncias de racismo religioso contra religiões de matriz africanas. Em comparação com 2017, quando foram 145 denúncias, o número é 47% maior. Os números denunciam a manutenção de práticas violentas e racistas, quando se analisa que, no geral, as denúncias de intolerância contra todas as religiões caíram no Brasil: de 537 em 2017 para 360 no ano passado.

Salientamos ainda, que este é um caminho para compreender o fenômeno religioso a partir de uma experiência concreta, qual seja minha participação no evento organizado pela Pastoral da Negritude da Igreja Batista do Pinheiro.

Visando uma maior aproximação com a temática em comento, foram consultadas algumas pessoas, importantes na condução da reflexão. Consultamos: membros da Pastoral da Negritude Rosa Parks da Igreja Batista em Coqueiral- Recife; Uma lalorixá, uma mulher de axé, um pastor evangélico e dois católicos. O diálogo com essas pessoas não foi formalizado. Eles e elas sabiam do que se tratava, mas foi uma conversa informal. De todo modo, foi obtida a autorização verbal para uso dos seus depoimentos. A questão feita foi: Qual o desafio posto para as igrejas cristãs no enfrentamento e superação do racismo religioso?

As falas evidenciaram que a igreja precisa reconhecer que é racista, ou seja, que reproduz o racismo institucional⁴, produzido pelo racismo estrutural⁵. Ou seja, o racismo e a discriminação que violentam os praticantes das religiões de matriz africana se originam nas relações instituídas no período da escravização e é mantido, reproduzido nos dias atuais, e serve às classes dominantes que, majoritariamente, são vinculadas a religião cristã.

Outro elemento de destaque apresentado consistiu nos ataques e perseguições das igrejas neopentecostais aos praticantes do candomblé, Jurema e da Umbanda. Na conversa com a lalorixá, ficou evidenciado que para os segmentos tradicionais que têm um campo teológico específico isso não é tão problemático. Já para as religiões de matriz africana, que tem na oralidade a base que fundamenta sua história e pertencimento, essa perseguição está bem delineada. Existe uma tendência, pelo neopentecostais, de disputar membros justamente com os segmentos de matriz africanas. Um caminho utilizado é tentar expor, negativamente, a forma de prestar cultos às divindades africanas. Essa perseguição encontra um terreno fértil na sociedade racista brasileira, uma vez que compreende que tais expressões são diabólicas. É válido salientar que não existe diabo no pantheon africano.

Para Oliveira são razões como as indicadas acima, que caracteriza o racismo religioso.

É por isso que se trata de racismo religioso e não de intolerância, pois não se trata de um simples ato de não concordar com o outro, mas sim de moldar uma sociedade em que as práticas não eurocentradas, a que inclui as religiões afro-brasileiras, mas não só, são discriminadas, criminalizadas e perseguidas seja de forma normativa, como os artigos que criminalizavam as práticas afro-religiosas no código penal até 1940, seja ainda no atual código penal, ou ainda persegui-

4 O conceito de **Racismo Institucional** foi definido pelos ativistas integrantes do grupo Panteras Negras, Stokely Carmichael e Charles Hamilton em 1967, para especificar como se manifesta o racismo nas estruturas de organização da sociedade e nas instituições. Para os autores, "trata-se da falha coletiva de uma organização em prover um serviço apropriado e profissional às pessoas por causa de sua cor, cultura ou origem étnica" (Guia de enfrentamento ao Racismo Institucional).

5 Consciente de que o racismo é estrutural e por isso não necessita de intenção para se manifestar, por mais que calar-se diante do racismo não faça do indivíduo moral e/ou juridicamente culpado ou responsável, certamente o silêncio o torna ético e politicamente responsável pela manutenção do racismo. (ALMEIDA, 2018, p. 40).

ção neopentecostal a essas religiões. Não se trata de intolerância, se trata de racismo religioso! (OLIVEIRA, 2017. P. 48).

Considerações finais

No encontro ficou claro que é possível uma convivência pacífica entre religiões diferentes. Contudo, para isto, é necessário respeito. Esta não é uma tarefa fácil, mas é extremamente necessária. Dados reunidos pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa do Rio de Janeiro (CCIR) revela que mais de 70% de 1.014 casos de ofensas, abusos e atos violentos registrados no Estado entre 2012 e 2015 são contra praticantes de religiões de matrizes africanas.

Neste contexto o respeito deve ser entendido, enquanto uma demanda ética. Ou seja, como norteadora do nosso agir no mundo. Sendo assim, provocar a criação de iniciativas que promovam maior inserção dos negros na sociedade, combatendo à segregação e ao preconceito racial é um desafio.

Ficou claro em toda a discussão que a promoção do engajamento de lideranças negras nos processos de decisão nas igrejas é imprescindível. É preciso a realização de estudos e pesquisas sobre a identidade negra evangélica e como expressam sua espiritualidade.

A igreja precisa ser um espaço, no qual as relações sejam fraternas, acolhedoras e não excludentes. Espaço de respeito entre as diferentes formas de se relacionar com o divino.

Por fim, as pessoas saíram do encontro, entendendo a necessidade de uma leitura bíblica, cuja hermenêutica reconheça as distorções das interpretações, que resultaram e resultam na separação entre as pessoas. É preciso uma leitura que liberte e não enclausure. A igreja precisa ser enegrecida e para isto, é necessário reconhecer as práticas racistas no seu interior e elaborar mecanismos para sua superação.

Referências

ALMEIDA, S. **O que é racismo estrutural**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BRASIL. **Guia de Enfrentamento ao Racismo Institucional**. Disponível em: https://www.geledes.org.br/tag/guia-de-enfrentamento-do-racismo-institucional/?gclid=EAlaIQobChMI1euU-49qO5AIVxQiRCh0YkQnrEAAYASAAEgLjnPD_BwE. Acessado em: 11 de agosto de 2019.

CARTA CAPITAL. **Uma janela de oportunidades contra o racismo religioso na tv**. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/uma-janela-de-oportunidades-contr-o-racismo-religioso-na-tv>. Acessado em: 10 e agosto de 2019.

IGREJA BATISTA DO PINHEIRO. **Pastoral da Negritude da Igreja Batista do Pinheiro**. Disponível em: <http://batistadopinheiro.blogspot.com/p/pastoral-da-negritude-ibp.html>. Acessado em 12 de agosto de 2019.

Religião tradicional Africana

Luís Tomás Domingos¹

Resumo: A palavra “religião” é tardia para o discurso acadêmico sobre o assunto, e ainda é notável na maioria das descrições populares da cultura africana. Como o poeta e estudioso queniano Okot p’ Bitek (1970) enfatizou: “os conceitos de fetichismo ou animismo ... não eram religiões africanas.....”. Foi somente no final do período colonial da década de 1950 que os estudiosos começaram a usar os termos religião e filosofia para caracterizar as religiões africanas de maneira positiva. Os antropólogos Edward E. Evans-Pritchard (1956), Marcel Griaule (1965) e Victor Turner (1968) e o teólogo missionário Placide Tempels (1959) foram pioneiros dessa mudança. Eles foram os primeiros a enfatizar a racionalidade e a integridade teológica do sistema religioso africano, e empregaram ideias filosóficas ocidentais e conceitos teológicos para interpretá-los. Eles também argumentaram que o estudo das religiões africanas era de grande valor para uma compreensão do resto das religiões do mundo (cf. Lewis, 1990). Os teólogos africanos mais influentes do período pós-colonial imediato foram John Mbiti (1970) e Bolaji Idowu (1973). Nas décadas de 1970 e 1980, seus livros moldaram o discurso teológico sobre as religiões africanas entre os cristãos na África e no Ocidente. Como africanos educados por missionários, Mbiti (1970) e Idowu(1980) se propuseram a refutar as afirmações missionárias sobre a inferioridade das religiões africanas. Como cristãos africanos, eles viam as religiões tradicionais como o fundamento adequado sobre o qual o cristianismo na África foi construído. Sua reivindicação central, que foi captada e ecoou pelas universidades e seminários da África recém-independente, foi que os africanos tinham conhecido Deus antes dos missionários chegarem. A religião tradicional Africana não é um credo especializado separado da vida cotidiana, mas um conjunto difuso de ideias e práticas “sagradas” e morais que permeiam toda a vida nos níveis pessoal e social. Neste contexto e dinâmica que vamos desenvolver o nosso trabalho.

Palavras-chaves: Religião tradicional Africana, Cristianismo, filosofia.

Introdução

Na dinâmica decolonialidade e práticas emancipatórias pretendemos neste trabalho/artigo: entender como os conceitos da relação do ser Humano e Deus, onde se integra a religião têm sido comparados com as do conceitos ocidentais e cristãos; compreender o exercício da autoridade das sacerdotisas diante do mundo, étnico racial, dinheiro, etc.; compreender como lidar com essa tradição que está em perpétua mudança? como estas funções se tornado hoje em na diáspora Africana diante do mundo globalizado onde a dimensão do poder étnico racial e financeira e política local está muito presente. E analisar como essa tradição religiosa africana está sendo inventado em relação as ditas tradições de matrizes Africanas.

¹ e-mail: luis.tomas@unilab.edu.br/ UNILAB

Breve análise do conceito da “religião”

O conceito de “religião” que orienta a pesquisa atual é, portanto, amplamente definido. Por religião entende-se um complexo de idéias e práticas que dá sentido último à existência humana e melhora a qualidade de vida. Na África, tais idéias e práticas são encontradas não apenas no culto dos deuses, mas também em uma ampla gama de criações culturais, como histórias de origem, rituais de cura, ritos funerários, sessões de adivinhação, festivais públicos e esculturas sagradas. Bem como práticas de bruxaria e feitiçaria. A religião tradicional não é um credo especializado separado da vida cotidiana, mas uma montagem difusa de idéias e práticas sagradas e morais que permeiam toda a vida nos níveis pessoal e social. Também é verdade que a religião não é uma palavra africana nem um conceito indígena. A ausência desta palavra das línguas vernáculas significa que os estudiosos usaram um termo para se referir a algo que os africanos em um cenário tradicional não reconhecem ou experimentam. Uma designação, portanto, deve ser encontrada. Em 1961 no encerramento do colóquio de Abidjan² sobre religiões, as mensagens apresentadas e quase todas solicitaram utilizar o termo de “religiões tradicionais” ou religiões Africanas tradicionais”. Estas sugestões de expressões chegaram ao consenso de deste termo. Estas religiões em categorias de “religiões étnicas” e não se pode as designar do nome global das suas populações ou seus territórios, quer dizer, no caso presente, da África. No entanto, essas religiões se apegam às relações de base de humanidade, a religião no tanto qual tal, a “religião” sem nome. Todavia, as religiões africanas tem uma especificidade notável, pois é o próprio fundo que os Africanos não esgotaram suas respostas aos mistérios da vida.

A “religião” tradicional não pode ser descrita do ponto de vista africano, porque esse ponto de vista não inclui “religião” no sentido ocidental da palavra. Todas as descrições de crenças e práticas tradicionais africanas como religiosas são, portanto, inerentemente ocidentais. Baseado em bolsa atual, o presente artigo. explora a rica diversidade religiosa da África Subsaariana dentro de um quadro vagamente organizado de temas compartilhados. As religiões da tradição africana são diversas e particulares. Embora o adjetivo Africano, com suas antigas implicações europeias, sugira que existe uma unidade fundamental - uma “religião tradicional” comum, a característica mais comum das religiões africanas é sua diversidade. As generalidades sobre as religiões africanas são, na maioria das vezes, generalidades que se aplicam às religiões em todo o mundo. O presente artigo também se limita à África Subsaariana porque, como Anthony Appiah nos lembra, o que une esta parte, o continente africano não é uma essência cultural compartilhada, mas “nossas ideias ocidentais” sobre a África: Idéias que ... vieram agora para ser importante para muitos africanos e, portanto, também são ideias africanas³”.

Não se pode ter acesso ao conhecimento de sistema religioso Africano senão pela compreensão cordial da sua sabedoria. Pois os sistemas que ao longo tempo escapou a perspicuidade

² Abidjan é a cidade capital de Costa de Marfim, país do continente Africano.

³ APPIAH, K. Anthony. « The arts of Africa ». *New York Review* 44(April 24, 1997), 48.

dos pesquisadores tem uma lógica e são mais elaborados e coerentes que muitas vezes não se espera. A exploração da África continua. Mas atualmente são as estruturas religiosas e as bases psicossociológicas do pensamento que constituem a “Terra incógnita” da pesquisa moderna.

As religiões tradicionais Africanas pertencem à humanidade. E não somente e não apenas como patrimônio desenvolvido pelo gênio das populações deste continente. Elas são inerentes à natureza humana. De fato, é bem conhecido que o homem se reencontra uma parte de si mesmo em numerosas expressões religiosas da tradição africana.

Trata-se de uma relação de sabedorias Africanas. Esta homogeneidade de base de religiões africanas e a sua fonte na homogeneidade profunda de pensamento africano. Estamos em presença de uma verdadeira “*mens africana*” na qual é preciso aceitar de se iniciar para compreender. Senão não passar pelo processo iniciático é difícil entender a religião dita “animista”!

Podemos dizer que existe na sociedade tradicional Africana, uma filosofia, no sentido grego do termo, quer dizer uma procura da Sabedoria? Esta sabedoria existe sim. “O que nos interessa é a atitude face à vida, à cultura e à herança Africana. Escolhendo e analisando a palavra “NTHU” “nós vimos como a representação de uma filosofia se cobre e envolve quase toda África. Muitas partes das ideias que refletem a arte de viver africanos estão presentes na filosofia NTHU”⁴. Nem todas as línguas africanas são assimiláveis às línguas bantas. O NTHU parece uma das vias que dá acesso ao gênio do pensamento Africano e em particular a este pressuposto fundamental da existência. Todo o ser possui um dinamismo vital e propriedades que podem captar o que tem conhecimento do poder.

A magia, quer dizer o esforço de captar esses dinamismos e suas propriedades, está na lógica de pressuposto. Um dos fundamentos de arte de viver Africano é a “participação” ou comunhão profunda com o Universo. É aqui que se pode procurar a situar as diferenças entre a arte de viver dos Ocidentais e a dos Africanos. Por ocidental o projeto maior é aquele de domínio e da transformação do mundo, mesmo se ele não tem meios técnicos. Para Africanos tradicional, o seu projeto maior é aquele da vida em harmonia com a humanidade e com a natureza mesmo se ele está numa obra moderna de transformação. Mesmo guardando certo individualismo, ele se desintegra mal do meio humano e natural onde ele se insere. Para ele o mal é antes de tudo, a desintegração. O bem é integração que passa pela participação total da vida humana, na grande família que compreende os Ancestrais, os vivos e aqueles que virão. Assim se vê em harmonia com o homem, com aqueles que são vivos, com aqueles que partiram, as religiões tradicionais Africanas, são destinados a manter as relações com os Ancestrais e entidades divinas, entre o mundo visível e invisível. Humanismo Africano se exprime nas diversas dimensões da dinâmica da vida, de uma maneira especial na cultura oral e nas artes plásticas e coreográficas realizam a junção entre o mundo invisível e o visível. É através da emissão de certos ritmos que os espíritos Ancestrais e divindades se inserem na vida dos homens. São as máscaras que realizam as suas epifanias. A literatura oral, expressa pelo conto é o recito dos tempos onde os animais falam

4 DAVIDSON, Basil.....

abertamente e onde os Deuses vivem com os humanos. Testemunha a progenitura de animais e exprime a Unidade do mundo.

Um dos fundamentos constantes e geral da tradição africana é a visão espiritual da vida. Não se trata apenas a concepção dita “animista”, no sentido da história de regiões dadas a este termo no fim do século XIX. Trata-se de uma concepção mais profunda, mais vasta, muito Universal, na qual todos os seres, e a natureza visível, ela mesma, são considerados como ligados ao mundo invisível e de espírito.

O homem em particular nunca foi concebido puramente e simplesmente como a matéria e limitada. A vida terrestre, mais se reconhece nele a presença e ação eficaz de um elemento, que é espiritual e graça no qual a vida humana é sempre posto em relação com a vida do além. Um dos elementos comuns e muito importantes desta concepção espiritual é a ideia de Deus como a causa primeira e última de todas as coisas. Este conceito que é muito sentido e analisado, vivido mais do que pensado, se exprime de uma maneira extremamente diversa segundo as culturas Africanas. Na realidade, a presença de Deus penetra a vida tradicional africana como presença de um Ser superior, pessoal e misterioso. Se recorre a Ele (Deus), nas horas solenes da vida e seus momentos mais críticos. Quase sempre, Deus é invocado como Pai. As orações que lhe dirige, seja individualmente, seja coletivamente, são espontâneos e as vezes, comoventes, enquanto as formas de sacrifícios, se distinguem, pela pureza de significação, o sacrifício de premissas.

A temática central das religiões Africanas

O tema central das religiões Africanas, sem entrarmos nas controvérsias dos especialistas, pesquisadores, e nos deixa na perspectiva do diálogo com crenças das religiões Africanas, pode se dizer que o seu tema central é a **condição humana**. Esta temática revela uma visão cósmica de Universo orientada em relação a transcendência: a vida e a morte, a fecundidade e a família, as relações sociais e o trabalho. É o homem nas suas dimensões sociais e espirituais que é conernido. As religiões tradicionais Africanas têm, no entanto, um caráter comum social, pois os seus principais objetivos consistem na continuidade do **Phylum Humano**, a coesão das linhagens, a prosperidade dos homens e sobretudo a honra da família fonte da dignidade.

Estas religiões são ao mesmo tempo vias espirituais que deixa o homem em face do divino. Nas numerosas etnias Africanas, utilizam o termo de via ou caminho para designar ou exprimir a noção da religião.⁵ Portanto, as religiões tradicionais Africanas são orientadas em relação a transcendência. Estas religiões são caracterizadas por visão espiritual do mundo. O homem africano tradicional se mante em face de Universo como se ele visse invisível. Tal sentimento constitui um dos pontos de partida de um itinerário da pesquisa: a espiritualidade ligada a Sabedoria Africana, muito sensível à harmonia do mundo e seus símbolos.

⁵ Etnia Wolof do Senegal, por exemplo, chama o termo religião por **Yon, o caminho**,

Na concepção africana o ser humano é constituído por substância material e de substância imaterial. A parte imaterial sobrevive à morte e a parte material se desintegra. A morte, portanto, não significa o fim da vida, mas sim uma viagem, a continuidade da extensão da vida. Os mortos permanecem membros da sociedade: ao lado da comunidade dos vivos está uma comunidade dos mortos. Entre ambas, vivos e mortos, ocorre uma relação simbiótica. Como dizia Nelson Mandela:

Aprendi que negligenciar os seus ancestrais traz a má sorte [azar] e desastre na vida. Se desonrar seus ancestrais, a única forma de expiar a sua falta seria consultar o *nganga*, médico tradicional africano ou um ancião da tribo que se comunicaria com os ancestrais e lhe transmitiria as profundas desculpas. Todas essas crenças me parecem perfeitamente normais. (MANDELA, 1994, p. 18.)

A sociedade africana, portanto, é uma família unida, composta pelos mortos, pelos vivos e por aqueles que ainda não nasceram. Desse modo a religião africana tradicional está profundamente ligada à cultura africana. E é uma realidade presente em todos os setores, como afirma (Cf. OBIECHINA (1978, p. 208) As pessoas especiais que recebem o dom de se tornar *Babalayoo*, *babaorixás* e *yalorixás* tem um direito e dever enorme sobre o compromisso que tem no exercício das suas funções. A religiosidade Africana está profundamente ligada a Medicina Tradicional Africana. E a medicina africana tradicional está intimamente ligada ao sistema mágico-religioso africano. Ela se encontra engajada no processo de reconquista do equilíbrio, harmonia do homem através dos seus mestres e especialistas, *ngangas*, *babalaô*, *babalorixá*, *yalorixá*, etc. Estes líderes das religiões tradicionais em África são considerados como profissionais e cada etapa do seu aprendizado requer certo período de formação específica no mundo espiritual e religioso para o bom exercício da sua profissão como médico tradicional. A observância das obrigações e rituais, o comportamento adequado, são necessários para a manutenção da longevidade e harmonia do homem, do indivíduo, da comunidade e da sociedade africana em geral. E podemos questionar se existe uma integração harmoniosa nas sociedades africanas? (HOUNTONDJI 1994, 2009). Nós observamos que nesse contexto de interfaces de saberes nas sociedades africanas, há conhecimentos extrovertido, interferência da herança ancestral e a reapropriação, também a invenções de reinvenções de tradição que mescla entre oportunismo do exercício do poder político, econômico etc. que se justifica pelo status quo adquirido pelo dom adquirido pela Ancestralidade. Qual é a eficácia desse exercício da função religiosas que mescla de outras ambições humanas de poder? Portanto existe necessidade de multiplicar as perspectivas sobre o objeto do conhecimento. (KUHN, 2007)

Decorre do foi exposto que, segundo as tradições consideradas, o ser humano não é uma unidade monolítica, limitada a seu corpo físico, mas sim um ser complexo habitado por uma multiplicidade em movimento permanente. Ele 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. (HAMPATE BA, 1981, p. 181 – 192,)

Qualquer ser humano é colocado numa relação de forças vitais, algumas mais desenvolvidas do que a sua própria força. Essas forças mais desenvolvidas são o próprio Deus, os antepassados, os defuntos da linhagem, da família; são os pais, feiticeiros, bruxos, etc. Elas podem influenciar a sua vida no bom sentido (saúde, riqueza, poder, promoção na profissão, etc.), aumentando a sua força vital, ou no mau sentido (doença, morte, pobreza, insucesso na profissão, etc.), diminuindo a sua força vital. Por isso, o culto aos ancestrais, num mundo criado por um deus que dele se distanciou, constitui o aspecto mais observável da cosmovisão banto sem se reduzir a ele. O que está por trás do culto aos ancestrais, senão a busca da conservação e do crescimento constantes da força vital, fonte inesgotável da vida e de todas as felicidades? "(MUNANGA,1995/6, p.63)

E ao procurar *n'ganga*, *babálawo*, *babalorixá*, *yalorixá*, etc., conforme a designação de cada etnia africana, o "médico tradicional" e que esse Ihe diga que seus antepassados reclamam o rito que não foi cumprido ou você não seguiu as etapas necessárias e/ou não cumpriu os rituais na sua integralidade. Abandonar os ritos ancestrais, nas sociedades africanas, significa romper as articulações importantes, cortar a ligação que rege as relações indispensáveis entre os vivos e os que já viajaram, os "mortos".

Considerações finais

E o homem se faz ao mesmo tempo centro e arquétipo do Universo. Onde o universo está ao serviço do homem: o cosmos como reservatório de forças, a fonte indispensável da vida que não tem outro objetivo senão permitir ao homem reforçar a sua força vital com a finalidade de tornar mais vivo, equilibrado e harmonioso. E é por isso que a ação do mundo oscila entre os dois polos: a técnica, que consiste no saber empírico, muitas vezes incontestável (farmacopeia; procedimentos agrícolas, etc.) e o sacrifício que invoca os deuses para que os fenômenos cósmicos sejam favoráveis ao homem. E é nesse mundo entre dois mundos que se encontra a magia e se manifesta como certa técnica de cura e ao mesmo tempo como ação religiosa, mágico-religiosa.

A religiosidade Africana está presente em todas dimensões da vida do Africano. Deus, Nzambi, Oludumaré, Olorum, e outras entidades divinas, orixás, os Ancestrais intervêm em todas dimensões humanas. Dentro das diversidades étnicas existentes em África, especificamente em Moçambique, existe interface entre medicina tradicional e o sistema religioso na cultura africana. E essa dimensão relacional também está presente, na cultura da diáspora africana, em particular, nas tradições religiosas de Matrizes africanas no Brasil, embora tenha sofrido as adaptações necessárias de acordo com diversas circunstâncias do tempo e espaço.

Referências

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

EZE, E. Chukwudi. *The Problem of Knowledge in "Divination": The Example of Ifa*. In _____. *African Philosophy: An Anthology*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers. 1998.

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

ADESANYA, Adebayo. *Yoruba Metaphysical Thinking*. In *Odù 5*, Ibadan, 1958. BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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

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

EBOUSSI- BOULAGA, F. *La Crise du Muntu, Authenticité africaine et philosophie*. Paris: Présence Africaine, 1977

Religiões afro-brasileiras: do sincretismo à reafirmação

Júlio César Santos¹

Resumo: O presente artigo tem o objetivo de apresentar as religiões afro-brasileiras, desde o processo de sincretização com a cultura cristã católica até a reafirmação daquilo que é próprio da cultura africana. No decorrer desse trabalho, veremos que, por serem sujeitos híbridos, os diversos grupos de escravos vindos do grande continente Africano para a América Portuguesa tiveram que adaptar-se aos costumes e crenças dos colonizadores portugueses, que estabelecia a Igreja Católica como sua religião oficial. Para tanto, iremos usar como referência, o artigo de José Batista CARDOSO (2008), *Hibridismo cultural na América Latina*. Diante da imposição de costumes adversos, mostraremos o processo de sincretização, aculturação ou de transculturação não excludente, trazendo como exemplo a relação entre santos e orixás e a reafirmação africana dentro das Irmandades Católicas. Usaremos como referência o artigo de Sérgio FERRETTI (1998), *Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural*, o artigo de Reginaldo PRANDI (2011), *Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins*, e a obra de Caio BOSCHI (1986), *Os leigos e o poder: Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais*. Por fim, com o processo de separação entre religião e Estado, ocorrido em 1889, mostraremos que as religiões afro-brasileiras passam por um processo de reafirmação, por resgatar tudo aquilo que lhe é próprio, sem precisar esconder-se nas devoções e espaços adversos aos seus. Para este momento, usaremos como referência o artigo da Tina Gudrun JENSEN (2001), *Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafirmação para a reafirmação*.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras. Sincretismo. Reafirmação.

Introdução

No início do nosso trabalho queremos explicitar que a nossa intenção não é generalizar ou universalizar as culturas e as religiões afro-brasileiras, mas traçar um percurso histórico bibliográfico decorrente do regime escravagista conforme os artigos e autores que abordaremos no decorrer do texto. Como sabemos, este assunto, é bastante amplo e complexo, além de fascinante devido as suas peculiaridades, tornando-se instigante e inesgotável. No entanto, as peculiaridades africanas, percebida até mesmo pelo tamanho do seu continente, é muito extensiva para ser abrangida em apenas algumas laudas de ideias. A própria noção de sincretismo é possível de questionamento, uma vez que a religião oficial dos colonizadores também teve de sincretizar ou, como dizem os teólogos atuais, inculturar.

¹ Graduando em Teologia (2019) pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Bacharel em Filosofia (2018) pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Pós-graduado *lato sensu* em História da Arte Sacra (2017) pela Faculdade Arquidiocesana de Mariana "Dom Luciano Mendes de Almeida" (FAM). Licenciado em História (2015) pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). E-mail: jc.santoshis@gmail.com.

Com o estabelecimento do Regime Escravocrata no Brasil no ano de 1530, diversos grupos étnicos africanos vieram forçadamente para as terras brasileiras como escravos dos colonizadores europeus. Tal regime só foi oficialmente abolido com a assinatura da Lei Áurea em 13 de maio de 1888, apesar de que já fosse estabelecida em 1850 a Lei Eusébio de Queiróz que proibia o tráfico negreiro, em 1885 a Lei dos Sexagenários (liberdade aos mais de 60 anos) e, em 1871 a Lei do Ventre Livre (liberdade para os filhos de escravas nascidos a partir desta data). Durante todo este período, mais de 300 anos (1530-1888), os africanos foram deslocados de sua terra.

Neste período da história, em que o Brasil estava intimamente ligado a Portugal, a Igreja Católica era considerada a religião oficial da metrópole e de suas colônias. Por isso, fazia-se perceptível que, desde o descobrimento do Brasil, quando desembarcaram nestas terras os primeiros navios advindos de Portugal, não se podia negar o forte predomínio das doutrinas e formas litúrgicas do catolicismo. Outras doutrinas foram até toleradas, quando restritas ao espaço domiciliar ou associadas aos próprios cultos católicos.

Os escravos que vieram forçadamente para o Brasil traziam consigo uma compreensão religiosa bem diferente das manifestações religiosas dos portugueses, apesar de muitas partes da África já tivessem algum contato com o cristianismo através de missionários do próprio continente europeu. Diante do encontro de dois povos distintos, africanos e portugueses, inicia-se o processo que João Batista Cardoso (2008) conceituou de hibridismo cultural.

Por meio da pesquisa bibliográfica mostraremos, ao longo das páginas seguintes, que as religiões afro-brasileiras durante todo o período escravocrata (1530-1888) tiveram de buscar um intenso cruzamento cultural com a religião católica dos colonizadores portugueses. Veremos que o embricamento cultural, chamado de sincretismo, será a forma de resistência das religiões africanas neste período. Muitos cultos aos orixás serão associados aos santos católicos, com traços e personalidades semelhantes. Perceberemos que, não podendo ter um espaço específico, em que traços hierárquicos da religiosidade africana pudessem ser manifestados, muitas irmandades negras foram criadas. Em tais irmandades, os negros puderam ter maior autonomia perante a organização do culto católico, podendo até mesmo evidenciar traços da cultura africana. Para percorrer tal caminho, usaremos como referências as obras de Sérgio FERRETTI (1998), sobre o *Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural*; de Reginaldo PRANDI (2011), sobre *Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins*; de Caio BOSCHI (1986), sobre *Os leigos e o poder: irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais*. Por fim, abordaremos que, devido ao fim do Regime Escravocrata (1888) e fim da união Igreja Católica e Estado (1889), as religiões afro-brasileiras, de modo especial o Candomblé e a Umbanda, puderam retornar ao culto diretamente aos seus orixás e estabelecer os seus próprios espaços de culto, usando como referência a obra de Tina JENSEN (2001), que faz um *Discurso sobre as religiões afro-brasileiras: da desafri-canização a reafricanização*.

Acreditamos que o assunto tratado neste artigo, *Religiões afro-brasileiras: do sincretismo*

à *reafricanização*, é de grande pertinência para uma maior compreensão do cenário religioso da história do Brasil, bem como para o maior respeito das diferentes religiões que desembarcaram nestas terras ou que aqui nasceram, por meio do embricamento de diferentes culturas, o que é próprio deste mesmo país.

Desenvolvimento

Ao longo do processo histórico da formação cultural do Brasil, tanto colonizadores vindos de Portugal como vários escravos vindo de diversas regiões da África tiveram que recriar seus valores, crenças e modos de vida. Isto se dá, de acordo com Cardoso (2008, p, 79), pelo fato de todo sujeito migrante ser um sujeito híbrido. Ao deixar a sua terra, o sujeito torna-se diferente, pois encontra-se com outros sujeitos, com outros costumes e outras crenças.

Devido ao processo de hibridização no qual todo estrangeiro passa, todos os sujeitos que desembarcaram no Brasil, independente do papel social que ocuparam, sejam de senhores ou de escravos, evangelizadores ou evangelizados, passaram por um processo de ressignificação de seus valores, de reconstrução de identidades. Encontrando-se neste processo de ressignificação, os africanos ativaram meios de resistência e de flexibilidade, de modo especial diante da religião católica que lhes era imposta. Devido a isto, a relação por parte de alguns africanos em relação à religião imposta, perpassava mais pela adequação do que propriamente por uma conversão.

Para vários autores, a estratégia de adequação dos africanos à religião dominante, ou seja, ao catolicismo, é chamada de sincretismo. No entanto, para Ferretti (1998, p. 183), tal palavra provoca mal-estar em muitos autores, por considerar o seu sentido negativo, como sinônimo de mistura ou confusão. “Na antiguidade significava junção de forças opostas em face ao inimigo comum [...] a partir do século XVII [...] passou a referir-se à reconciliação ilegítima de pontos de vistas teológicos opostos ou heresias contra a verdadeira religião”. (FERRETI, 1998, p. 183).

Mesmo que o sincretismo seja uma palavra indigesta para diversos autores, ela é característica do fenômeno religioso. De acordo com Ferretti (1998), o sincretismo é próprio de todas as religiões. Para o autor o processo de sincretismo “não implica em desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que, com os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando diversas origens” (p. 183). Somando força ao pensamento de Ferretti, Reginaldo Prandi (2011, p. 12), diz que, “umas mais, outras menos, toda religião é sincrética.”

Segundo Prandi (2011), quando uma igreja pentecostal adota práticas mágicas afro-brasileiras, tal como a realização de uma sessão de descarrego, ela está tomando emprestado de suas maiores rivais algo muito familiar e aceito por vários brasileiros (p. 12). Desse mesmo modo, devido ao longo período histórico de subjugação, as religiões afro-brasileiras foram as que mais se aproximaram de vários aspectos de outras religiões, de maneira especial do catolicismo (PRANDI,

2011, p. 12). Tal aproximação específica dava-se ao fato de que, um africano, antes de embarcar nos navios negreiros eram batizados e introduzidos nas práticas e rituais católicos. Quando não no embarque, a inclusão compulsória no catolicismo fazia-se no desembarque.

Devido a imposição da religião católica aos africanos trazidos como escravos para o Brasil, no decorrer do tempo as práticas religiosas de origem africanas sofreram um profundo paralelo com o catolicismo. Para Ferretti (1998), o sincretismo foi uma estratégia de sabedoria dos africanos em perpetuar sua religião por meio de símbolos ou personagens comuns (p. 190). Um exemplo de paralelo entre as duas práticas religiosas deu-se na identificação de divindades africanas com santos católicos. Deste modo, o culto católico aos santos ajustou-se ao culto dos panteões africanos (PRANDI, 2011, p. 13).

Muitas pesquisas buscam fazer associação dos orixás do panteão africano com os santos do hagiólogo católico. Em várias dessas associações é possível observar características em comum, podendo perceber que o sincretismo observava ambos os lados para a maior assimilação das duas entidades. Por exemplo, o orixá Xangô é associado a São Jerônimo, um santo intelectual representado como um idoso calvo e de barba longa. O que aproxima o tal santo ao orixá é o fato dele trazer do lado um leão, símbolo da realeza, uma vez que Xangô era rei de Oyó. Um outro exemplo é a identificação do orixá Ogum com Santo Antônio, grande teólogo defensor da Igreja contra às heresias. Tal santo tornou-se similar a Ogum por seu caráter belicoso. A orixá Nanã foi aproximada de Santa Ana, pelo fato das duas serem velhas e avós. A orixá Iansã foi associada a Santa Bárbara devido ao fato de ambas serem invocadas na defesa das grandes tempestades. Por fim, a própria figura de Jesus, o filho de Deus, é associada com Oxirálá, o maior dos orixás. (PRANDI, 2011, p. 23). De acordo com Waldemar Valente (1976), a obra do sincretismo fez associar os orixás africanos dos santos católicos numa só essência, “hoje quase indissociável, tão forte é a sua simbiose” (p. 76).

Assim como os orixás eram aproximados dos santos, os espaços de reunião pública dos católicos serviam para reunião dos africanos. Para Prandi (2011), foi por meio do catolicismo que o negro pôde se encontrar e se mover no mundo real do dia a dia na sociedade do branco dominador. Qualquer tentativa de superação da condição escrava, como realidade ou como herança histórica, implica primeiro a necessária inclusão no mundo branco (p. 14). Diante disso, para identificar-se com as irmandades de homens brancos, muitas irmandades de homens pretos foram criadas em torno da devoção a Nossa Senhora do Rosário, identificada com a orixá Ifá ou Iemanjá (VALENTE, 1976, p. 100).

Nas festas promovidas pelas irmandades negras, junto aos ritos do culto católico, vislumbrava-se elementos vinculados à cultura africana, como a distribuição de comida, danças e toques de tambores. Em torno da devoção à Nossa Senhora do Rosário, acrescentava-se os santos negros do catolicismo como São Benedito, Santa Ifigênia e Santo Elesbão. De acordo com Caio Boschi (1986, p. 25), no passado, os santos negros do devocionário católico eram invocações

recorrentes dos negros, “não apenas pela afinidade – epistêmica ou pela origem geográfica, mas também pela identidade com suas agruras”. As festas de Nossa Senhora do Rosário, além das missas, se distinguem pela coroação de reis e rainhas negros, “que eram seguidos em meio a batuques, danças e cantos pelas ruas e arredores das irmandades, finalizando com um batuque” (OLIVEIRA, 2011).

Levando em consideração que as irmandades negras foram um dos poucos locais oportunos para os negros recriarem seus mitos, suas musicalidades, suas danças e sua maneira de reproduzir hierarquicamente, elas se tornaram um dos mais importantes agentes de resistência da cultura negra. Caio Boschi (1986, p. 152) explica que as irmandades negras foram importantes para manterem laços sociais proporcionando o elo de identidade entre os seus membros, mesmo que provenientes de diferentes regiões do continente africano ou já nascidos na colônia. Por meio das irmandades, de alguma maneira, todos sabiam que constituíam nelas um grupo de afinidade.

Como percebemos, as religiões afro-brasileiras sempre foram dependentes do cristianismo, ideológica e ritualmente. Só muito recentemente que as religiões de origem negra começaram a se desligar do catolicismo, de modo especial com a separação entre Igreja e Estado, com a Proclamação da República ocorrida em 15 de novembro de 1889. O Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, de autoria de Rui Barbosa, oficializou a separação total entre a Igreja e o Estado. Antes de tal decreto, havia liberdade de crença, mas não liberdade de culto. Os cultos diferentes daquele adotado pelo Estado só podia ser realizado em âmbito doméstico, vedada qualquer forma exterior de templo. A partir de então, o Estado deveria se apresentar como neutro em termos confessionais. O Estado deveria garantir o mesmo tratamento a todas as confissões religiosas e assegurar a liberdade de expressão também aos que não creem. Apesar desta separação oficial, algumas religiões, no decorrer dos anos posteriores, acabavam ainda ganhando maior visibilidade do que outras.

Neste novo contexto, as religiões africanas não dependeriam mais do catolicismo como mecanismos de identidade e de expressão pública. Para Prandi (2011, p. 18), “não é mais preciso ser católico para ser brasileiro.” Prandi ainda afirma que o próprio sincretismo já não fazia mais sentido e que, desta forma, podia-se retirar das religiões afro-brasileiras todos elementos católicos, para um verdadeiro retorno à origem, da volta à África (p. 18). Ao negar o sincretismo, deixando para trás a religião católica, seus ritos e santos, as religiões afro-brasileiras tentam colocar-se em pé de igualdade com o catolicismo, deixando de ser religiões subalternas (PRANDI, 2011, p. 19). Ao contrário do autor citado, Ferretti (1998) diz que não se deve simplesmente negar ou esconder o sincretismo, dizendo que foi um fenômeno que só funcionou no passado. “Pode ser até que no futuro o sincretismo afro-católico venha a se reduzir, por exemplo na identificação de exterioridades entre santos e orixás. Mas, no momento atual, não se pode negar sua existência.” (FERRETTI, 1998, p. 188).

Após a realização, em 1983, na Bahia, da II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, vários líderes das religiões afro-brasileiras passaram a condenar o sincretismo afro-católico, afirmando não ser hoje mais necessário disfarçar as crenças africanas por traz de uma máscara colonial católica. Atualmente o movimento de reafricanização critica e combate o sincretismo afro-brasileiro procurando uma pureza africana ou a volta a um africanismo primitivo (FERRETTI, 1998, p. 184). De acordo com Jensen (2001, p.3), “reafricanização ou não, as religiões afro-brasileiras ainda carregam os efeitos de sua interação com outras tradições religiosas, especialmente do catolicismo”. Devido a grande interação entre a cultura portuguesa e a cultura africana, é possível ainda dizer que existe muito de igrejas nos terreiros e de santos nos orixás e vice-versa. Isto porque, no momento em que se faz o sincretismo, observa-se características de um e de outro lado (FERRETTI, 1998, p. 193).

Apesar da liberdade religiosa estabelecida com a separação do Estado com uma igreja específica, as religiões afro-brasileiras sofreram muitas perseguições. O preconceito racial que considerava o negro um ser inferior ao branco, desdobrou em preconceito contra religiões fundadas por negros. De acordo com Prandi (2011, p.19), ao longo do século XX, terreiros foram invadidos e depredados, objetos profanados e destruídos. Neste período, o sincretismo serviu-lhe também de guarida e disfarce. “A presença de um altar com os santos católicos ocupando um lugar de relevo indicava, e em muitos terreiros ainda indica, que as pessoas ali reunidas eram católicas, antes de mais nada.” (PRANDI, 2011, p. 19). Na atual conjuntura, uma constatação importante sobre o sincretismo é feita por Reginaldo Prandi (2011), em que se a convivência estabelecida no passado entre as religiões dos orixás e o catolicismo dos santos era harmônica, esta harmonia não se repetiu quando as religiões afro-brasileiras se encontraram com as igrejas evangélicas. “No enfrentamento com os aguerridos evangélicos, o recurso do sincretismo lhes é de nenhuma valia.” (PRANDI, 2011, p. 26).

Conclusão

Percebemos que, apesar de hoje, com a liberdade de culto, não ser mais necessário o uso do sincretismo, ainda é possível notar no cenário religioso uma mescla de cultura portuguesa e africana. Por isso, de acordo com Ferretti (1998), é impossível não enxergar sincretismo em todas as religiões brasileiras, uma vez que elas são frutos do encontro de várias culturas.

Por mais que hoje seja possível fazer um retorno as raízes das religiões africanas, renunciando a tudo aquilo que remeta ao catolicismo, tal como a retirada de santos dos espaços religiosos africanos, faz-se impossível apagar do imaginário coletivo tal associação. Isto porque, de acordo com Jensen (2011), as religiões africanas ainda carregam os efeitos de tal interação. Ao nosso ver, o sincretismo foi uma forma de resistência e afirmação do que era próprio da cultura africana. Se outrora o negro africanizava o que lhes era imposto, hoje ele é chamado a reafrani-

zar a sua resistência perante tantas outras formas de perseguição que lhes aparecem, tal como a intolerância religiosa por parte do conservadorismo das igrejas cristãs atuais.

Referências

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

CARDOSO, João Batista. *Hibridismo cultural na América Latina*. Itinerários, Araraquara, n.27, p.79-90, Jun./dez.2008.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Sincretismo Afro-brasileiro e resistência cultural*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p.182-198, jun.1998.

JENSEN, Tina Gudrun. *Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização*. Traduzido por Maria Filomena Mecabô. Revista de Estudos da Religião, PUC São Paulo, n.1, p.1-21, 2001.

PRANDI, Reginaldo. *Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 12, n. 19, p.11-28, jan./jun. 2011.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso Afro-brasileiro*. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

GT 10 - “Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter-Religioso”



Coordenadores:

Prof. Dr. Gilbraz Aragão – UNICAP, PE;

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas, MG;

Prof. Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro – UMESP, SP.

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 experiência do sagrado nos jogos digitais

Luis Carlos de Lima Pacheco¹

Resumo: Problematizar a questão do sagrado nos jogos digitais como um novo e emergente campo de estudo das Ciências da Religião é o objetivo da presente comunicação. O texto pretende abordar, sob o prisma transdisciplinar, a relação entre o sujeito e o objeto transdisciplinares, considerando as relações entre desenvolvedores de jogos digitais (*game designers*), os jogos (*games*) numa perspectiva interna ao ambiente digital, e os jogadores (*gamers*) como protagonistas das jornadas imersivas nos mundos dos jogos. O ambiente digital dos *games* é caracterizado por questões espirituais e religiosas para além do âmbito institucional das religiões. Esses mundos digitais são acessados e vivenciados cotidianamente por um número cada vez maior de pessoas no Brasil e no mundo. Trata-se de um fenômeno cultural e religioso que somente agora está sendo abordado pelos cientistas da religião. Serão apresentados, sem a pretensão de esgotar o tema, elementos fundamentais para a investigação desse fascinante campo de estudo: a relação entre o sagrado e os jogos digitais.

Palavras-chave: Games; Cultura visual; Transdisciplinaridade; Sagrado; Pluralismo.

1 Introdução

Os jogos digitais tomaram emprestado do mundo das religiões, especificamente do hinduísmo, o termo *avatar* para designar o jogador como sujeito que realiza as ações em um game. O jogador escolhe um *avatar*, ou seja, um personagem, e o encarna na aventura do jogo. Essa identificação direta do jogador com o seu *avatar* se torna ainda mais intensa nos jogos de MMORPG² devido à complexidade de suas narrativas e ao realismo fantástico dos seus mundos digitais, repletos de elementos que remetem ao sagrado.

Apresentamos a metodologia transdisciplinar como um referencial de conhecimento que oferece critérios científicos para a reflexão sobre questões complexas que envolvem a relação religião, videogame e jogador. Nossa reflexão será realizada em três partes: na primeira parte, abordaremos as necessárias especificações epistemológicas sobre a metodologia transdisciplinar; na segunda parte, trabalharemos a relação entre o jogador (*gamer*) e o jogo digital (*game*); na terceira parte, apresentaremos algumas perspectivas que se abrem para a pesquisa nesse recente

¹ Doutorando no Programa de Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco, lucapacheco@gmail.com

² Massively Multiplayer Online Role-Playing Game - MMORPG. O termo designa games elaborados com um tipo de trama próprio dos Role-Playing Game (RPG), com a diferença de que os MMORPGs se jogam *online*, com uma grande quantidade de usuários, e os RPGs unicamente contra o computador. Sua denominação se deve à sua familiaridade com os elementos narrativos dos jogos clássicos de interpretação de papéis, os primeiros a serem denominados RPGs.

campo de estudo.

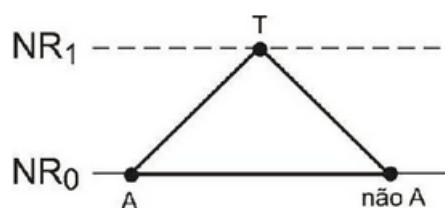
2 A metodologia transdisciplinar

As descobertas da física quântica iniciadas no século XX abriram a possibilidade de diálogo com áreas do conhecimento que eram rotuladas como não-científicas. Conceitos como a não-separabilidade entre o sujeito e o objeto e o conceito de indeterminismo no nível subatômico levaram os cientistas a questionar a existência de apenas um nível de realidade e a propor que há diferentes níveis na natureza que são regidos por leis diferentes. Essa nova concepção do real se espalhou para a sociedade e encontrou respaldo nas ciências exatas, nas ciências humanas e nas artes. Levou a ciência a questionar o nível da interdisciplinaridade e buscar superá-lo no nível da transdisciplinaridade. O sagrado, excluído até então do meio acadêmico como uma categoria secundária, fruto de desejos humanos reprimidos e não realizados, retoma seu espaço acadêmico e promove um diálogo fecundo na sociedade. A transdisciplinaridade se firma como referencial de conhecimento e alicerça suas bases metodológicas nos pilares da complexidade, da concepção de diversos níveis de Realidade (NICOLESCU, 2002. p. 45) e da lógica da inclusão ou do terceiro incluído (LUPASCO; MAILLY-NESLE; NICOLESCU, 1994).

A Realidade, com “R” maiúsculo, difere do real, que, paradoxalmente, Barsarab Niculescu, físico romeno que busca lógicas alternativas para a compreensão da natureza, escreve com minúscula. O real designa aquilo que é, enquanto Realidade diz respeito à parcela do real captada na nossa experiência humana. O real está velado para sempre, enquanto a Realidade é acessível ao nosso conhecimento e oferece resistência ao mesmo. A lógica transdisciplinar opera de maneira diferente da lógica clássica, que está fundamentada nos axiomas da identidade ($A \text{ é } A$), da não-contradição ($A \text{ não é não-}A$), do terceiro excluído (não existe um terceiro termo T que é ao mesmo tempo A e não- A). Na lógica transdisciplinar o axioma do terceiro incluído (existe um termo T que é ao mesmo tempo A e não- A) conecta os níveis de Realidade adjacentes.

Se permanecemos num único nível de Realidade, todo fenômeno se manifesta como uma luta entre elementos contraditórios. Porém, em um outro nível de Realidade, aquilo que percebemos como desunido está de fato unido e aquilo que percebemos como contraditório é percebido como não contraditório. A dinâmica do estado T na lógica transdisciplinar é representada por um triângulo de relações onde um vértice está situado em um nível de Realidade e os dois outros em outro nível de Realidade, como representado na Figura 1, onde NR se refere a nível de Realidade:

Figura 1 - Lógica do terceiro incluído.



Fonte: Nicolescu (2002).

A unidade dos níveis de Realidade se estende a uma zona de não resistência às nossas experiências, representações, descrições, imagens e formulações. Essa zona de não resistência corresponde ao véu do real que se situa tanto no nível mais alto, quanto no mais baixo da totalidade dos níveis de Realidade e estão unidos por uma zona de transparência absoluta. Trata-se dos níveis que não são captados pela limitação de nossos corpos com os seus órgãos sensoriais, nem pelas ferramentas que utilizamos para estender esses órgãos sensoriais e medir a Realidade. Para Nicolescu, essa zona de não resistência corresponde ao sagrado, àquilo que não se submete a nenhuma racionalização (Cf. BIÈS, 2001, p. 353). Essa zona de resistência absoluta que liga sujeito e objeto é o espaço da coexistência da trans-ascendência e trans-descendência. Para Nicolescu, a trans-ascendência está associada à noção filosófica de transcendência, enquanto que trans-descendência, à noção de imanência (NICOLESCU, 1999).

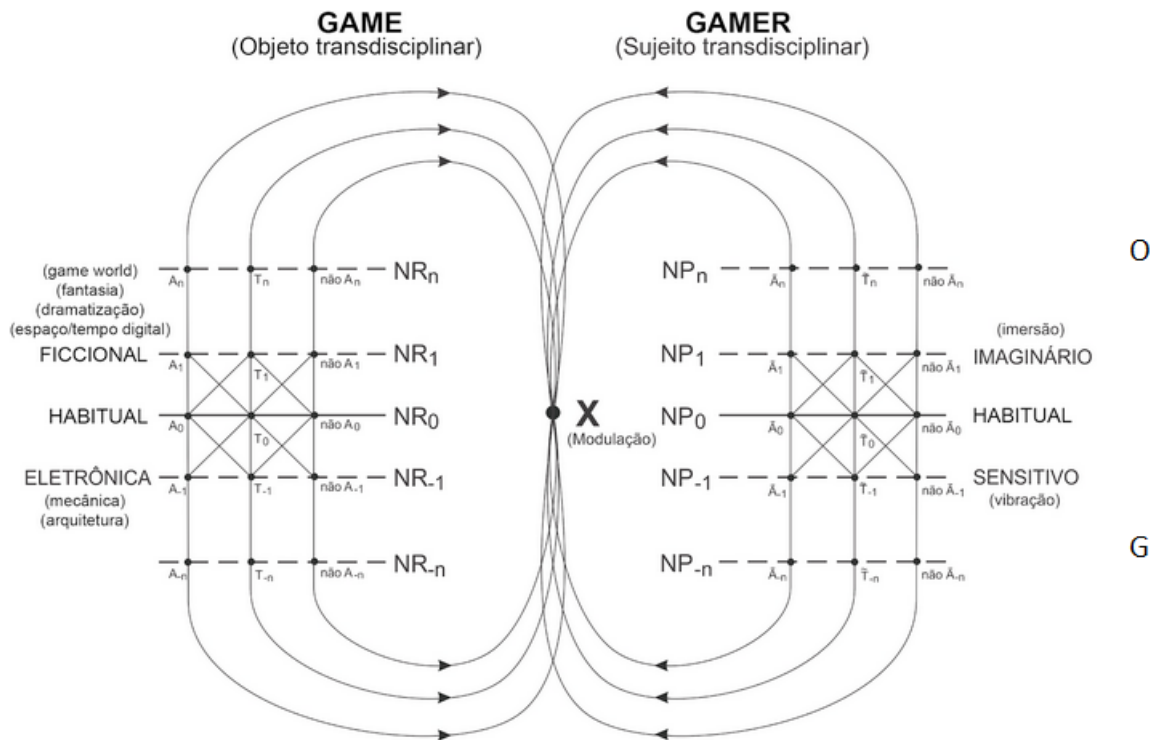
Nos videogames, o sagrado emerge em um outro nível de Realidade, o mundo do jogo. Os dados da Pesquisa Brazil Games Market 2018³ apontam que quase 76 milhões de pessoas no Brasil jogam jogos eletrônicos, seja em celulares, consoles ou computadores. Somos o terceiro maior consumidor de jogos digitais do mundo. Estamos diante de um fenômeno cultural e religioso de grande relevância para as Ciências da Religião.

3 O sagrado e o videogame

O conceito de Transdisciplinaridade, desenvolvido pelo físico Barsarab Nicolescu, oferece critérios científicos para a abordagem da relação entre sagrado e videogame. Este relacionamento acontece justamente no encontro dos fluxos de informações e de consciência que passam pelos diversos níveis de Realidade e de Percepção. Em seus estudos, Nicolescu (2002) apresenta o diagrama da abordagem transdisciplinar da natureza e do conhecimento. Nós transpomos o seu diagrama para a relação sagrado e videogame:

³ BRAZIL GAMES MARKET 2018. Disponível em <<https://newzoo.com/insights/infographics/brazil-games-market-2018/>>. Acesso em: 12 Jan. 2019.

Figura 2 - Abordagem transdisciplinar da relação sagrado e videogame



O Game constitui aqui o objeto transdisciplinar. É composto por diversos níveis de Realidade que se sobrepõem num movimento de trans-ascendência e de trans-imanência. Para os fins deste estudo destacamos três níveis de Realidade: O nível de Realidade Eletrônico, o nível de Realidade Habitual e o nível de Realidade Ficcional. O nível de Realidade Eletrônico opera sob as leis da linguagem eletrônica. A eletrônica é a condição para a produção de um jogo eletrônico, sua mecânica e arquitetura. Encontra-se logo abaixo do nível Habitual porque possui um alto grau de imanência. O nível Habitual é o nível imediato aos nossos sentidos. Por isso se situa no centro do gráfico. É responsável pelas informações visuais e sonoras imediatas e habituais do dia-a-dia. Já o nível Ficcional opera sob outras leis. Nele o espaço e o tempo não são medidos da mesma maneira que no espaço-tempo comum, trata-se do espaço-tempo digital. Está acima do nível Habitual porque corresponde a um maior grau de transcendência.

O Sujeito transdisciplinar, o Gamer (jogador), é aquele que frui o Game. Ele corresponde aos níveis de Percepção representados no lado direito da figura 2. Representamos também três níveis de Percepção: O nível Sensitivo, o nível Habitual e o nível Imaginário. Eles correspondem aos níveis de Realidade representados no lado esquerdo e seu grau de percepção da Realidade é também correlativo. Ao nível mais inferior de Realidade Eletrônico corresponde o nível Sensitivo de Percepção, que é o nível mais imanente de percepção e opera sob as leis fisiológicas que regem os sentidos. Ao nível de Realidade Habitual corresponde o nível de Percepção que recebe o mesmo nome, nível de Percepção Habitual, aquele que percebe as informações imediatas do dia-

a-dia. Já ao nível de Realidade Ficcional corresponde um nível de Percepção que se localiza acima do nível Habitual, o nível de Percepção Imaginário, que se encontra num grau correspondente de trans-ascendência. É o nível de percepção Imaginário que possibilita perceber as informações do nível de Realidade Ficcional, ou seja, que leva o Gamer a entrar no mundo do jogo, a sentir-se parte da trama, a ponto de perder a noção de espacialidade e temporalidade comuns e entrar num outro espaço e tempo, o espaço/tempo ficcional.

Existe um fluxo de informação, representado pelas flechas na figura 2, que passa por todos os níveis de Realidade, responsável pela coerência da Realidade do Game. A este fluxo de informação corresponde um fluxo de consciência que passa por todos os níveis de percepção do sujeito Gamer. Esses fluxos de informação e consciência perpassam todos os níveis conhecidos e concebíveis e atingem uma zona de não-resistência à percepção, onde não existe nível de Realidade nem de Percepção. Essa zona de transparência absoluta do real é o âmbito do sagrado, representado pelos *loops* nos fluxos de informação e consciência. É a área onde nossa percepção e todos os instrumentos que utilizamos para aumentá-la não conseguem alcançar.

Porém, os fluxos de informação e de consciência que passam por essa zona de transparência absoluta do real penetram e cruzam todos os níveis de Realidade e de Percepção nas direções de uma maior trans-imanência e trans-ascendência através da zona de não resistência ao sagrado. É o que possibilita o acesso ao sagrado nos *games*. A comunicação acontece na interseção do fluxo de informação com o fluxo de consciência no ponto da Modulação (X), que é o termo de interação entre o Game e o Gamer. Neste ponto, a zona de não resistência ao sagrado de ambos são idênticas e os fluxos de informação e de percepção compartilham da mesma zona de resistência, possibilitando a percepção do sagrado através da experiência lúdica do jogar. Aqui é onde o arquétipo⁴ se revela à consciência do jogador e ele experimenta o sagrado nos jogos digitais.

Considerações finais

A abordagem transdisciplinar da relação sagrado e videogame pode dar pistas importantes para a investigação neste novo campo de estudo, tanto a partir de uma perspectiva imanente ao jogo (elementos religiosos que fazem parte da narrativa, personagens, mecânica, estética e mundo do jogo) ou de uma perspectiva centrada nos atores (como as crenças e elementos religiosos dos *gamedesigners* e dos jogadores interagem com o jogo) (HIDBRINK; KNOLL; WY SOCKI, 2014, p. 5-50).

Numa perspectiva *in-game*, por exemplo, o Ficcional é o nível de Realidade onde se

4 O psicólogo Carl Gustav Jung (2000) desenvolve a ideia de que há um repositório de imagens primordiais, denominados de arquétipos, comum a todos os seres humanos, que despertam na consciência através dos sonhos, mitos e contos de fada. O mitólogo Joseph Campbell (2005) encontra nas diferentes culturas mundiais a mesma estrutura mitológica, que ele designa de monomito.

materializa a estética e a narrativa de um *game*. É uma outra atmosfera que possui elementos arquetípicos que conectam o jogador com esse mundo. Em alguns *games*, o sagrado desempenha um papel estilístico que visa criar uma experiência imersiva, coerente e prazerosa para os jogadores (*Assassin's Creed*, *World of Warcraft*) e em outros jogos o sagrado desempenha um papel constitutivo, como eixo central na trama (*Okami*, *Dragon Age*). Porém, o mundo do jogo também é vivenciado através de material externo ao jogo nas sociedades de personagens, cortes, tribos, congregações, igrejas e panteões de deuses largamente difundidos nas redes sociais, abrindo espaço para estudos sociais e culturais da construção da realidade numa abordagem do trânsito entre espaços *online* e *offline*.

Numa perspectiva centrada no jogador, o sujeito Gamer é objeto privilegiado do estudo da relação sagrado e videogame. O nível de Percepção Imaginário é o que permite a imersão no nível de Realidade Ficcional. O encontro dos fluxos de consciência do Gamer com os fluxos de informação do Game se dá num ponto de Modulação (ponto X da Figura 2) que possibilita a entrada no espaço/tempo digital, marcado pela imaginação e ficção. Essa dinâmica da interação entre jogador e jogo digital tem consequências no desenvolvimento cognitivo e na constituição psíquica do jogador, abrindo espaço para estudos e abordagens psicanalíticas num ambiente, o Game World, em que se pode vivenciar experiências limite de maneira segura e intensa (DONARD; SIMAR, 2013, p. 815-821).

Se configuraram três áreas comuns de investigação: *games* religiosos, religião nos *games* e *games* como religião. Os estudos da religião nos jogos digitais contribuem para uma compreensão profunda não só da cultura dos *games*, mas também da religião na contemporaneidade. Segundo Grieve e Campbell (2014), estudar religião nos jogos digitais não é um fim em si mesmo, mas uma forma de revelar o significado da religião na sociedade contemporânea como um todo (GRIEVE; CAMPBELL, 2014, p. 58-60).

Referências

BIÈS, Jean. **O caminho do sábio**. São Paulo: Triom, 2001. p. 353.

BRAZIL GAMES MARKET 2018. Disponível em <<https://newzoo.com/insights/infographics/brazil-games-market-2018/>>. Acesso em: 12 Jan. 2019.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. 10. ed. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2005.

DONARD, Véronique; SIMAR, Éric. Les dieux vidéo. De la dimension spirituelle adolescente dans les jeux vidéo. **Adolescence**, 31. Paris: Editions GREUPP. 2013. p. 815-821.

GRIEVE, Gregory Price; CAMPBELL, Heidi A. Studying Religion in Digital Gaming: A Critical Review of an Emerging Field. **Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet**. Religions in Digital *Games*: Multiperspective & Interdisciplinary Approaches. Heidelberg: University of

Heidelberg, v. 5, 2014. p. 51-67. Disponível em <<http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/religions/issue/view/1449/showToc>>. Acesso em: 7 nov. 2015.

HEIDBRINK, Simone; KNOLL, Tobias; WYSOCKI, Jan (orgs). Theorizing Religion in Digital *Games*: Perspectives and Approaches. **Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet**. Religions in Digital *Games*: Multiperspective & Interdisciplinary Approaches. Heildelberg: University of Heildelberg. 2014, v. 5, 2014, p. 5-50. Disponível em <<http://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/religions/issue/view/1449/showToc>>. Acesso em: 12 out. 2015.

JUNG, **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2000, vol. IX/1.

LUPASCO, Stéphane; MAILLY-NESLE, Solange; NICOLESCU, Basarab. **O homem e as suas três éticas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NICOLESCU, Barsarab. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso. In: VVAA. **Educação e transdisciplinaridade II**. São Paulo: Triom, 2002.

NICOLESCU, Basarab. **O Manifesto da Transdisciplinaridade**. Triom : São Paulo, 1999.

Games

Assassin's Creed, (PC, PS3, Xbox 360). Ubisoft Montreal. Ubisoft, 2007.

Dragon Age 1, 2 e 3 (PC, PS4, Xbox 360). BioWare. Electronic Art, 2014.

Okami (PS2). Clover Studios. Capcom, 2006.

World of Warcraft (PC). Activision Blizzard. Blizzard Entertainment, 2004.

A filosofia *ubuntu* numa perspectiva dialógica

Guaraci M. Santos¹

Resumo: A Filosofia subsaariana *Ubuntu* vem ganhando popularidade no mundo, após dar sentido a Constituição Interina Sul-africana de 1993. Ela é um posicionamento reflexivo, que deve estar para além do senso comum, acerca do ser e do estar no mundo, a partir do reconhecimento do outro na vida cotidiana. Neste sentido, por meio da pesquisa bibliográfica, buscamos contextualizar a Filosofia *Ubuntu* culturalmente, privilegiando suas bases: ontológica, epistemológica e ética. A partir disso, nos perguntamos sobre a possível aplicabilidade dessa filosofia no que tange a criação de uma epistemologia do diálogo inter-religioso num viés africanizado.

Palavras-chave: Filosofia *Ubuntu*; Afroperspectiva *Ubuntu*; Diálogo Inter-religioso.

Introdução

Este texto visa discorrer sobre pontos elencados para discussão sobre a construção de uma epistemologia de Diálogo Inter-religioso sob o viés da filosofia subsaariana *Ubuntu*. Para isso, buscamos contextualizá-la, por meio de pesquisa bibliográfica, cultural e geograficamente, elencamos suas bases: ontológica, epistemológica e ética e apresentamos considerações acerca da afroperspectiva e o Diálogo Inter-religioso, seguidos de conclusão. Isto, a fim de apresentar a filosofia subsaariana *Ubuntu* como uma fonte e facilitadora de construção epistemológica acerca do diálogo inter-religioso de viés afro-brasileiro.

1 A Filosofia Subsaariana *Ubuntu*

Atualmente o contexto da filosofia africana apresenta-se de forma a responder ao discurso hegemônico filosófico eurocêntrico - que representa e reproduz um racismo epistêmico - que há no continente africano formas de elaboração do saber tão expressivas quanto as oriundas do ocidente. No entanto, mesmo que em graus dispares de inter-relação com as produções filosóficas ocidentais, se atem a questões antigas como a humanidade e atuais como a continuidade desta.

1.1 Contextualização

¹Doutorando e mestre pelo PPG-CR, PUC-Minas e bolsista FAPEMIG. E-mail: gmspsico@gmail.com

A Filosofia *Ubuntu*, caracterizada como uma etnofilosofia, é oriunda da cultura africana subsaariana de tradição *Bantu*. Utilizamos o termo ‘filosofia’ por ser este o mais usado em estudos sobre o tema, mas apontamos que em um conceito estrito da palavra, *Ubuntu* não é filosofia; pois na cultura tradicional africana subsaariana não se faz a diferenciação entre filosofia, religião e senso comum, como acontece nas culturas ocidentais do Norte. Entendemos que o mais adequado seria conceituar *Ubuntu* como uma cosmovisão, visto que a mesma se apresenta como um jeito de ser e de viver dos povos subsaarianos.

A saber, a palavra *Ubuntu* vem da língua africana falada pelos Zulus, povo que habita a África subequatorial, vivendo hoje em territórios correspondentes à África do Sul, Lesoto, Suazilândia, Zimbábue, Moçambique e usuários das línguas do grupo étnico linguístico de tradição *Bantu*. Estes povos conservam um fundo de crenças, ritos e costumes similares, uma cultura de traços específicos e idênticos que os assemelha e agrupa, independentemente da identidade étnica. Com efeito, *Bantu* significa pessoas humanas, povos.

Sobre o termo *Ubuntu*, Ramose (1999) afirma que:

Filosoficamente, a melhor forma para aproximar-se deste termo é pô-lo como uma palavra hifenizada, *ubu-ntu*. *Ubuntu* evoca a ideia de existência, em geral. Abrindo-se à existência antes de manifestar a si mesmo na forma concreta ou no modo de existência de uma entidade particular. [...] Enquanto *ntu* é um ponto no qual a existência assume uma forma concreta ou um modo de ser no processo contínuo de desdobramento que pode ser epistemologicamente distinto. (RAMOSE, 1999, p. 2).

Neste sentido, tanto a palavra quanto a filosofia *Ubuntu* caracterizam uma perspectiva de humanidade na tradição *Bantu*. Ela traduz a ideia de que as existências no mundo se dão por meio da interrelação entre os seres. Assim, a inter-relação entre os seres humanos, seus mortos e a natureza, são vitais para a continuidade do planeta. Apesar de *Ubuntu* não ter uma tradução específica para o português, a palavra pode ser retratada pela ideia de que as existências estão conectadas entre si e se justificam simultaneamente. Ela significa que uma pessoa é uma pessoa (ou se torna uma pessoa) através do contato com as outras pessoas.

Ramose (1999, p.2) afirma que “[...] *ubu-ntu* é uma categoria ontológica e epistemológica no pensamento africano do povo de tradição bantu. É a indivisível unicidade e inteireza da epistemologia e ontologia”. Assim, a imbricação dessas ciências dão unicidade e legitimidade ao conhecimento subsaariano da filosofia *Ubuntu*, garantindo sua validade.

1.2 Base Ontológica Ubuntu

Ontologicamente, a filosofia *Ubuntu* pressupõe que há comunicação entre os elementos imanentes e transcendentos, materiais e imateriais que constituem vida no planeta. Uma comunicação na qual os seres humanos fazem parte e tem suma importância, pois cabe a eles a responsabilidade da construção e manutenção de uma vida coletiva. (KAGAME, 1956).

O argumento ontológico, *a priori*, nos informa sobre algo sem que necessariamente se tenha uma comprovação empírica, como é o caso da existência de Deus e/ou deuses, sendo essa uma das características da cosmovisão dos povos subsaarianos de tradição *Bantu*. Neste sentido, pensar a natureza da realidade e a sua existência é a função da ontologia. Segundo Nascimento (2016), em seus primórdios, ela foi entendida como a própria filosofia.

Muitas das filosofias africanas percebem a realidade como um complexo articulado de energias em incessante movimento; “aquilo que Templs (2013, p. 33) chamou de “forças vitais”. (NASCIMENTO, 2016, p. 235). Por meio de fluxos energéticos responsáveis pela organização geral do planeta, elas dão vida a quase tudo o que existe no mundo, como os seres humanos, animais, minerais, vegetais e outros. Duplamente participativas, enquanto agentes e constituintes da existência, as forças vitais são designadas como *ntu* e, “correspondem ao ser da filosofia euro-americana”. (KAGAME apud NASCIMENTO, 2016, p. 235). Segundo o autor, *ntu* pode ser compreendido como sendo a manifestação do ser para sua existência e, ao mesmo tempo, o ser já manifesto:

Esta imagem de existência finda por expressar-se como ontologia relacional e de processos. Entender, portanto, essa existência inter-relacionada, implica em compreender de que modo os processos que a definem se relacionam com outros processos na cadeia do existir, que é examinada por meio da ideia de *ubuntu*, uma das palavras para denominar a humanidade. (RAMOSE 1999, apud NASCIMENTO, 2016, p. 235).

A existência é entendida como uma forma dinâmica e ininterrupta de uma energia disposta a constituir os seres. É interdependência e inter-relação entre os seres, justificando a ideia de que somente é possível existir, humanamente, em contato com outras existências.

1.3 Base Epistemológica Ubuntu

A epistemologia é o estudo científico que trata dos problemas relacionados com a crença e o conhecimento, sua natureza e limitações. Santos e Menezes (2009, p. 9) afirmam que:

Epistemologia é toda a noção ou ideia, reflectida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. É por via do conhecimento válido que uma dada experiência social se torna intencional e inteligível. Não há, pois, conhecimento sem práticas e actores sociais. E como umas e outros não existem senão no interior de relações sociais, diferentes tipos de relações sociais podem dar origem a diferentes epistemologias.

A perspectiva apresentada pelos autores ressalta que as epistemes são constituídas por meio da experiência, da vida como ela se dá, além do quão importantes são seus elementos de composição: os seres humanos, suas culturas e os conhecimentos acerca de suas realidades. Nessa ótica, coexistem várias epistemologias, pois, cada uma emerge de contextos específicos, tendo como propósito legitimar os seus conhecimentos pré-existentes.

Atualmente o contexto da filosofia africana apresenta-se de forma a responder ao discurso hegemônico filosófico eurocêntrico, representante e reproduzidor do racismo epistêmico, que propaga a ideia de que não há, no continente africano, formas de elaboração do saber tão expressivas quanto as oriundas do ocidente. (RAMOSE, 1999).

Sobre as epistemologias dos povos subsaarianos, Santos (1995, p. 508) afirma que a “[...] epistemologia do Sul assenta em três orientações: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul.” Essa concepção faz referência direta aos saberes que emergem enquanto experiências no continente africano, especificamente na África do Sul, berço da filosofia *Ubuntu*, a qual buscamos elucidar. Neste sentido, as experiências se corporificam por meio das relações sociais entre os seres humanos e passam a fazer parte de suas subjetividade. Assim, vão tecendo de forma específica a cultura de comunidades e povos. Segundo Santos e Menezes (2009, p. 9), “no seu sentido mais amplo, as relações sociais são sempre culturais (intra-culturais ou inter-culturais) [...]”. Contudo, elas nem sempre se perfazem de forma justa para com seus integrantes, cultural e socioeconomicamente. Epistemologicamente, as possibilidades de se fazer estudos acerca das problemáticas advindas desses tipos de relações, tornam-se não só provocantes, como também fontes de reflexões e construções de conhecimentos diversamente ricos socialmente.

Enfim, “falar sobre ontologia e epistemologia não faz sentido se se evita a efetiva existência de um organismo vivo que efetivamente percebe e está consciente de sua própria existência, assim como da dos outros.” (RAMOSE, 2002, p. 325). Neste sentido, deve haver uma tomada de consciência, um saber, por parte dos seres humanos, a fim de que o conhecimento sobre si e sobre o outro seja mais que promovido e sim, eticamente usado.

1.4 Base ética da Filosofia *Ubuntu*

A ética *Ubuntu* expressa-se como uma convocação à responsabilidade, pessoal e coletiva. Ela se apresenta encorpada pelo prisma do significado, tanto quanto no estrito da palavra. Ramose (2002, p. 329) postula que “a ética, como um ramo da filosófico, é sempre crítica”. Haja vista que o alicerce da filosofia *Ubuntu* como julgamento e prática, refere-se epistemologicamente a *Umutu*, o ser humano em relação ao outro, imanente ou transcendente, tal qual o *homo sapiens*, possuidor da capacidade de pensar, criar, construir relações e conhecimentos, o ser imerso em suas diversas e complexas formas de comunicação e estruturas sociais. Com efeito, *Ubuntu* é definido tipologicamente como orientadora fundamental da ética africana. A constituição dos humanos, suas comunidades e culturas, na tradição *Bantu*, se dão numa relação existencial tri-partidária, orientada pelas perspectivas de existências dos ancestrais, dos seres vivos e outros que ainda estão por nascer. (RAMOSE, 2002). Isso é consenso também nas diásporas, onde os seres humanos afro-religiosos por meio do culto à ancestralidade, perpetuaram-se ao passarem esse rito aos seus descendentes. Noguera (2012, p.148) corrobora ao afirmar que “a ética deve levar em conta essas três dimensões. A realização de uma pessoa está sempre na interação com todas as outras pessoas.” Sendo indispensável considerar as histórias espirituais pregressas, atuais e vindouras dos seres humanos.

2 Afroperspectiva *Ubuntu*

A filosofia *Ubuntu*, estimula novas correntes de pensamentos que buscam uma tessitura mais humana para as relações interpessoais e comunitárias, com outros saberes, diante às crises dialogais que sempre existiram, mas que se tornam cada vez mais violentas, verbal e fisicamente na atualidade. A filosofia *Ubuntu* anuncia ser possível abordagens diferentes no que tange as realidades nas diásporas, no que diz respeito as formas de inter-relação existencial entres os seres humanos. Segundo Noguera (2012):

[...], ubuntu como forma de existir é uma re-existência, uma forma afroperspectiva de configurar a vida humana coletivamente, trocando experiências, solidificando laços de apoio mútuo e aprendendo sempre com os outros. Primeiras atitudes para isso acima é o polidiálogo como postulado por Ramose (2010). (NOGUERA, 2012, p.150).

Para o autor, uma das formas de se tratar das mazelas que acometem as relações humanas na atualidade, é assumir uma posição de abertura dialogal. Isso, numa perspectiva social a partir da ideia de construção transversal entre os saberes e suas fontes tradicionais, a fim de que se possa preservar a existência das culturas e seus participantes.

Segundo Buqa (2017) a filosofia *Ubuntu* se baseia em valores como: **valor cultural**, valorização da tradição; **valor espiritual**, inter-relação com os mundos físico e espiritual; **valor comu-**

nitário, afirmação da existência via relações de convívio; **valor coletivista**, compartilhamento de bens e serviços.

Mesmo diante à diáspora e suas crises de intolerância, esses valores permeiam as vidas dos afro-religiosos cotidianamente. Ademais, eles se vem na necessidade de preservação, por meio do uso dos valores citados acima, em suas comunidades, do culto aos ancestrais e seres vivos, com o intuito de garantir a vida das gerações seguintes.

Dessa maneira, a afroperspectiva é uma forma de se pensar e agir diante das crises diaspóricas. Ela vêm como uma nova forma de ser diante a realidades socioculturais diversas.

3 Diálogo Inter-religioso (DIR)

No mundo atual, há mais contato entre as religiões do que em qualquer outra época. Diante da pluralidade de opções religiosas existentes, o sujeito pode responder se abrindo às diferenças ou adotando posturas fundamentalistas.

Segundo Panasiewicz (2016), o Diálogo Inter-religioso representa às tradições religiosas, hoje, tanto um desafio quanto uma possibilidade. Para o autor o DIR tem dois objetivos: 1) ampliar a concepção de Deus presente em cada tradição religiosa (ad intra). E acrescenta: “a maneira com que um apresenta sua experiência do transcendente pode possibilitar ao outro despertar uma presença real, mas adormecida, do Mistério Divino”. (PANASIEWICZ, 2016, p.40); 2) o DIR 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.” Ademais, o autor propõe os seguintes níveis de DIR: **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; **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; **Ético**: libertação e promoção do ser humano. O nível ético é o nível do diálogo por meio práticas que resgatam a alteridade alheia; **Teológico**: enriquecimento e aplicação dos patrimônios religiosos. É o diálogo dos especialistas, em que o objetivo é o aprimoramento e aplicação dos recursos religiosos em prol da humanidade. (PANASIEWICZ, 2016).

Por outro lado, 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 descambar para atos de violência simbólica e/ou física, fenômeno visto com frequência na sociedade

brasileira atual.

Conclusão

A filosofia *Ubuntu* numa perspectiva dialógica se apresenta, no tocante às aproximações com o diálogo inter-religioso, pela troca de experiências na vida dos seres humanos.

A afroperspectiva não visa um retorno saudosista a princípios românticos de uma África mítica nem mesmo recusar os valores ocidentais, e sim, por meio da filosofia *Ubuntu*, potencializar a capacidade de interação entre os seres. Dessa forma, evidencia-se a importância do reinventar as dinâmicas da vida, via novos modos de existir e re-existir cotidianamente.

Quanto a interface e valores da filosofia *Ubuntu* com Diálogo Inter-religioso, podemos destacar algumas aproximações. Vejamos: **Valor cultural**: na perspectiva de que os afro-religiosos brasileiros se reconheçam e se legitimem numa relação dialogal com outras tradições religiosas; **Valor espiritual**: implica na inter-relação entre os seres. No próprio rito afro isto aparece, o que dá margem ao nível mítico do diálogo, como o entendemos no Ocidente; **Valor comunitário**: ponto de equilíbrio entre as religiões. Não ofuscar nenhuma delas e buscar as novas possibilidades de encontros e construções dialogais; **Valor coletivista**: como a propriedade é coletiva, há abertura para o nível ético, de ajuda concreta a outros seres humanos.

Destarte, podemos vislumbrar a possibilidade de elucidação de uma proposta epistemológica num viés africanizado por meio da filosofia subsaariana *Ubuntu*.

Referências

BUQA, Wonke. **Ubuntu values in an emerging multi-racial community**: A narrative reflection. 254f. Tese (PhD) - University of Pretoria, 2017. Disponível em: <<https://repository.up.ac.za/handle/2263/61210>>. Acesso em: 2 de fev. 2019.

KAGAMÉ, A. **La Philosophie Bantu Compareé**. Tese de doutorado apresentada na Gregorian Pontifical University, Rome, 1956. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/KAGLPB-3>>. Acesso em: 15 mai. 2019.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista, 2012. In: **Revista da ABPN**. Disponível em:< <http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/358>> Acesso em: 20 mai. 2019.

PANASIEWICZ, Roberlei. Os níveis ou formas de diálogo inter-religioso: uma leitura a partir da teologia cristã. Belo Horizonte: **Revista Horizonte**, v. 2, n. 3, p. 240-261, abr./jun. 2003. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/597/624>>. Acesso em: 02 ago. 2016.

RAMOSE, Mogobe B. A Filosofia do Ubuntu e Ubuntu como uma filosofia, 1999. Disponível em: <<https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf>> Acesso em: 22. ago. 2018.

RAMOSE, Mogobe B. A ética do Ubuntu. **The African Philosophy Reader**, 2002. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobe_b._ramose_-_a_%C3%A9tica_do_ubuntu.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2018.

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.

A igreja católica no Brasil do século XIX e sua (não) abertura ao diálogo

Luís Felipe Lobão De Souza Macário¹

Resumo: A partir de uma leitura crítica de literatura sobre o tema, o artigo pretende discorrer sobre o (não) diálogo entre a Igreja Católica e outras confissões, no Brasil, ao longo do século XIX. Neste período, em que ocorreu a descolonização da América Latina e o Brasil conquistou sua independência política em relação à Portugal, enquanto a Igreja Romana travava uma luta contra o liberalismo na Europa – cujos pontos altos foram os pontificados de Gregório XVI e Pio IX –, em terras brasileiras a Igreja Católica realizava uma reforma interna, buscando estabelecer a plena comunhão com Roma e, conseqüentemente, a sua emancipação em relação ao novo Estado imperial, suas leis e práticas regalistas herdadas da época colonial. O trabalho tem por conclusão que tal situação, se não tornou completamente impossível, criou grandes obstáculos para a aproximação com outras denominações cristãs, que começavam a chegar ao Brasil naquele momento, adiando em cerca de um século a participação católica no diálogo ecumênico, tanto a nível mundial, quanto local.

Palavras-chave: Religião. Cristianismo. Regalismo. Diálogo. Ecumenismo.

Introdução

Este artigo, construído a partir de uma leitura crítica de literatura sobre o tema, pretende discorrer sobre o (não) diálogo entre a Igreja Católica e outras confissões cristãs, no Brasil, ao longo do século XIX, período em que ocorreu a descolonização da América Latina e o Brasil conquistou sua emancipação política em relação à Portugal.

O trabalho está dividido em duas partes. Na primeira, discorro sobre como, no século XIX, a Igreja Católica travou uma luta contra o liberalismo na Europa, realizando um intenso processo de centralização em Roma, acompanhado pelo reforço da autoridade dos papas e pela condenação, entre outros, das liberdades de consciência e de culto. Na segunda, trato sobre como a Igreja Católica no Brasil, após a independência política, realizou uma reforma interna, buscando estabelecer plena comunhão com Roma e, conseqüentemente, a sua emancipação em relação ao novo Estado imperial, suas leis e práticas regalistas herdadas da época colonial, mas que resultou em um fechamento para o diálogo com outras denominações cristãs.

¹ 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). Professor de História do CE Elisiário Matta e do CEM Joana Benedicta Rangel, ambos em Maricá/RJ. E-mail: lfelipe-macario@uol.com.br.

1. Na europa, combate e centralização

Desde o século XVIII, até meados do seguinte, a Igreja Católica foi açoitada na Europa. Se alguns filósofos iluministas criticavam o catolicismo – dentre outros argumentos, por sua indiferença frente às necessidades do povo e por sua intolerância –, durante a Revolução Francesa – que contou com a participação de adeptos do anticlericalismo e na qual foi constante uma atmosfera hostil a ela – e sob Napoleão Bonaparte – que pretendeu utilizá-la como parte de sua política –, além de assistir aos membros de confissões não católicas conseguirem liberdade religiosa e igualdade perante a lei, teve seus bens confiscados e leiloados, templos demolidos, tesouros saqueados, ordens religiosas suprimidas, hospitais e asilos fechados, tendo perdido boa parte de suas riquezas e de seu poder temporal. Do clero católico, cerca de trinta mil emigraram e um grande número foi executado. Os Estados Pontifícios foram ocupados e cardeais foram presos. Finalmente, o papa Pio VI – com cerca de oitenta anos e semiparalisado, intimado a abdicar e maltratado – e seu sucessor, Pio VII, foram aprisionados – aquele em Siena, Florença e Valence, onde veio a falecer, e este em Savona e Fontainebleau.

Após a derrota de Napoleão, quando o pior parecia já haver passado, além dos legados pontifícios terem sido excluídos do Congresso de Viena – que eliminou do mapa da Europa a Polônia e a Bélgica, submetendo católicos ao domínio de ortodoxos e protestantes –, a Igreja Católica teve que lidar com o prosseguimento do processo de laicização dos Estados europeus, passando a combater o liberalismo e o seu princípio de igualdade de todas as religiões perante a lei, que consagrava as liberdades de consciência e expressão. Para ela, sua própria existência estava em jogo, pois muitos liberais, anticlericais, procuravam abatê-la, acusando-a de inimiga da liberdade. Muitos católicos viam uma revolta diabólica, iniciada com o Renascimento, o humanismo e a Reforma Protestante – quando foi atacada a estrutura da Igreja –, continuada com o Iluminismo – momento em que se pôs em causa a fé em Cristo –, e que teve na Revolução Francesa o início de sua última etapa, encontrando no século XIX, sobretudo em sua primeira metade, uma fase mais radical, na qual se passou a recusar qualquer fé em um ser transcendente.

Se, em fins do século XVIII, o mundo católico ainda era como que uma confederação, cujo chefe, embora respeitado e honrado, tinha seus poderes limitados pelas tradições e direitos das Igrejas nacionais, ao longo do século XIX o clero que não concordava em ficar subordinado ao Estado passou a buscar um aliado no papado, visto como guardião da autonomia eclesial ameaçada pelos regimes liberais hostis. Teve início, pois, um processo de intensa centralização da Igreja em Roma, com um crescente reforço da autoridade do papa e um exaltado sentimento de fidelidade a ele, chamado ultramontanismo, reacionário e caracterizado por uma orientação tridentina, que teve seu apogeu nos pontificados de Gregório XVI e Pio IX.

Pensando garantir os fundamentos da Igreja Católica, o papa Gregório XVI – favorável à monarquia absoluta do papado – teve um pontificado de combate, lutando contra o que julgava

serem erros. Na encíclica *Mirari vos*, tratou de assuntos em que a tradição parecia ameaçada, condenando o liberalismo e a liberdade de consciência – chamados de loucura e erros altamente perniciosos – e reprovando qualquer ideia de aliança entre altar e liberdade. Seu sucessor, Pio IX, concluiu o processo de romanização da Igreja Católica, que, em fins do século XIX, passou a se constituir como um Estado centralizado submetido à autoridade absoluta do papa. A princípio simpático a inovações, mudou de opinião a partir da Revolução de 1848, que parecia prestes a destruir seu poder e arruinar a Igreja, e que o obrigou a fugir de Roma para um exílio em Gaeta. Esforçando-se em promover uma restauração geral da sociedade cristã contra o laicismo que se alastrava, realizou, então, um pontificado de reação, em que se destacaram dois textos complementares, a encíclica *Quanta cura* e o *Syllabus* – catálogo das doutrinas, teorias, ideias e afirmações que a Igreja condenava, dentre as quais a liberdade de culto –, e a realização do Concílio Vaticano I, que proclamou o dogma da infalibilidade papal.

Pluralismo religioso e respeito por outros modos de pensar e agir eram, portanto, algo alheio à mentalidade católica do século XIX. E como a civilização moderna favorecia qualquer culto e espoliava a Igreja de seus direitos, era difícil a reconciliação entre ambos. Pio IX era fiel à ideia do Estado católico que discrimina os cidadãos por suas confissões. O protestantismo era visto como um rebento ilegítimo, insubordinado, uma descrença, e seus adeptos, como rebeldes. No entanto, desde o século XVII, diante do escândalo da desunião dos cristãos, alguns católicos passaram a trabalhar no sentido de uma aproximação. A partir do século XIX, tal ideal ganhou força. Ignatius Spencer, um sacerdote inglês, solicitou a Pio IX, com sucesso, que não voltasse a utilizar o termo herético nos textos oficiais sobre os separados, que passaram a ser chamados acatólicos. Por ocasião do Concílio Vaticano I, o bispo croata de Diakovar, Dom Strossmayer, lamentou o pouco irenismo com que os esquemas falavam dos protestantes e da presença de expressões pouco respeitosas em relação eles, que foram, então, eliminadas. Finalmente, o papa Leão XIII introduziu o princípio da tolerância religiosa e sonhou reconciliar os cristãos, empreendendo uma constante política de aproximação, em especial com os ortodoxos e anglicanos, realizando uma novena de orações pela unidade em 1895. Mas, embora os papas a desejassem, certos de estarem na posse da Verdade, só a concebiam sob a forma de regresso daqueles que se tinham separado voluntariamente.

2. No Brasil, reforma e emancipação

Até os primeiros anos do século XIX, a América Latina constituía um grande bloco de catolicidade, embora submetido ao padroado das coroas ibéricas. Emancipados politicamente, os novos Estados mantiveram os princípios regalistas, controlando a Igreja, que experimentava dificuldades com os governos, sendo muitas vezes espoliada e molestada, pois a liberdade e igualdade de todas as religiões significou, em muitos casos, uma aberta hostilidade a ela.

O Brasil seguiu esta tendência. A Constituição de 1824 declarava o catolicismo religião do Estado, mas determinava que todas religiões seriam permitidas, acrescentando que ninguém poderia ser perseguido por motivo de religião, desde que respeitasse a oficial. A submissão da Igreja ao Estado, conhecida como galicanismo, encontrou terreno fértil durante o Império, embora adaptado à nossa realidade, adquirindo uma configuração própria denominada regalismo brasileiro, que significava uma intromissão do poder civil nos assuntos eclesiásticos. Mesmo que os sucessivos imperadores se declarassem respeitadores da religião, as autoridades se mostraram avessas às reivindicações da Sé Apostólica, deixando que funcionários – muitos deles dignitários da maçonaria – interviessem abusivamente na vida interna da Igreja Católica.

Mas, se havia um clero com ideário nacionalista, os perigos do galicanismo foram detectados e combatidos por reformadores, liderados por Dom Antônio Ferreira Viçoso e Dom Romualdo Antônio de Seixas, que, a partir de meados do século XIX, iniciaram um movimento de libertação da tutela do regalismo, buscando uma maior vinculação e sujeição a Roma, assim como a aplicação efetiva dos decretos disciplinares do Concílio de Trento, priorizando a formação eclesiástica do clero e a instrução religiosa do povo pela catequese. Quando da eleição de Leão XIII, a facção regalista já quase nada contava.

O movimento reformador tornou a Igreja mais centralizada, mais intransigente quanto à ortodoxia e com nítidas preocupações doutrinárias e disciplinares. As orientações de Roma eram, para os bispos reformadores, normas seguras que não permitiam tergiversação. Por isso, a proclamação da infalibilidade foi defendida fielmente pelo episcopado brasileiro, que passou a sustentar que só a verdade católica – e não o erro liberal ou protestante - tinha direito de existência e de divulgação, refletindo a reação contra o liberalismo presente no *Syllabus* e no Vaticano I, o que fez com que um jornal baiano afirmasse que após entrar em relações mais próximas com a Sé de Roma, a Igreja brasileira tenha desenvolvido um espírito de intolerância.

A propaganda protestante, que na segunda metade do século XIX atingiu quase toda a América Latina, em poucos países encontrou uma aceitação tão fácil como no Brasil, em grande parte graças a mentalidade de espontânea tolerância religiosa, típica de um país que pouco tivera necessidade de se defender do ataque de outros credos. Ao nascer o século, não havia nenhum reformado no vasto império luso. No entanto, a presença de não católicos passou a ser admitida por aqui a partir de 1808 e, graças à pressão inglesa, a partir de 1810 foi concedida liberdade de culto aos anglicanos, que embora alcançasse apenas os súditos britânicos e com a condição de não haver proselitismo, despertou a enérgica oposição do núncio apostólico Dom Lourenço Caleppi. Em 1820, foi inaugurado o primeiro templo anglicano no Rio de Janeiro, seguido por outros em Niterói, São Paulo, Santos e Recife, mas sem muito progresso, visto que seus ministros só celebravam em inglês e jamais desenvolveram atividades missionárias.

As poucas confissões não católicas então implantadas no Brasil por longo tempo se constituíram quase que exclusivamente por estrangeiros e seus descendentes, no que se chamou

protestantismo de imigração, que apresentou poucos traços agressivos ou de controvérsia, já que os imigrantes se agarravam à sua religião como veículo de identidade cultural, sem maiores interesses proselitistas. Foi o caso dos luteranos alemães, em 1824, nas áreas de Nova Friburgo e São Leopoldo, cujas igrejas ficaram circunscritas a tais colônias, com celebrações na língua de origem. Mais tarde, chegaram a Santa Catarina, Paraná, Petrópolis, Espírito Santo, São Paulo, Minas Gerais e Porto Alegre, sendo organizada, em 1845, a Igreja Luterana do Brasil.

Paralelamente a este protestantismo de imigração, o protestantismo de missão também se desenvolveu, crescendo de modo regular e rápido a partir da década de 1850, pois muitas sociedades missionárias enviaram representantes ao Brasil, aproveitando a liberdade que lhes era concedida, para propagar suas convicções. Além disso, desde a independência, a Sociedade Bíblica Britânica e sua congênere americana, para atingir os brasileiros natos, realizaram uma distribuição gratuita de cerca de 24 mil versões protestantes da Escritura até 1859, com boa aceitação. Após um primeiro instante de tolerância por parte de algumas autoridades católicas, mais tarde a Bíblia passou a ser vista sob o prisma de uma ameaça protestante, a partir da recomendação tridentina de não se permitir sua leitura em língua vulgar mais que às pessoas consideradas suficientemente avançadas em conhecimento e virtudes.

Porém, a propaganda explícita do protestantismo no Brasil começou em 1836, com a organização de uma congregação metodista no Rio de Janeiro, passando a funcionar na Corte uma escola dominical com trinta alunos e uma escola diária – que incluíam brasileiros –, embora este trabalho proselitista não tenha prosperado. A fixação definitiva ocorreu em 1867, atingindo quase exclusivamente os centros urbanos, tendo por base os colégios, onde foram aplicados novos métodos pedagógicos. Em 1871, foi organizada a igreja em Saltinho. Em 1878, teve início a realização de cultos em inglês no Rio de Janeiro, em uma comunidade de apenas seis estrangeiros, mas que a seguir começaria a acolher brasileiros. Mais tarde, foram organizadas comunidades eclesiais em Piracicaba e Taubaté. A partir de 1880, outro ramo também passou a enviar obreiros, que estenderam o metodismo ao norte, nordeste e sul do Brasil.

Outras denominações se estabeleceram no Brasil: a Igreja Congregacional, no Rio de Janeiro, Niterói e Recife, responsável por fundar a primeira escola dominical permanente no país e pelo batismo do primeiro brasileiro nato; os episcopalianos, com campanhas proselitistas e anticlericais na bacia do Amazonas, distribuindo bíblias e impressos entre as populações ribeirinhas, mas conseguindo progresso apenas após Porto Alegre se tornar seu centro difusor; o presbiterianismo, em São Paulo, Brotas – que se tornou a maior comunidade protestante do Império –, Lorena, Borda da Mata, Sorocaba, Campinas e Recife, fazendo prosélitos entre brasileiros natos – inclusive o ex-padre José Manuel da Conceição, que se tornou o primeiro pastor brasileiro –, abrindo um seminário, fundando um colégio – a Escola Americana, hoje Universidade Mackenzie – e lançando a revista *Imprensa Evangélica*; os batistas, em Santa Bárbara do Oeste, Estação, Bahia, Rio de Janeiro, Maceió e Recife, desenvolvendo um notável trabalho educacional nas cidades.

Sendo o catolicismo – religião de Estado – considerado o principal vínculo de unidade nacional, não poderia haver nada de similar ao ecumenismo, nem mesmo tolerância, embora tenha havido momentos promissores, como a relação entre o médico protestante alemão Robert Christian Avé-Lallemant e um grupo de irmãs católicas vicentinas – com as quais trabalhou em hospitais do Rio de Janeiro e que admirava por seu carisma no atendimento aos pobres. O protestantismo era considerado uma descrença, seus adeptos eram vistos como inimigos e chamados de hereges, suas bíblias eram consideradas falsificadas e envenenadas. Por sua vez, anglicanos e metodistas ofereceriam uma alternativa ao catolicismo, que consideravam um desvio do verdadeiro cristianismo. Outros faziam discursos agressivos, procurando incutir na audiência um forte espírito anticatólico, o que gerou protestos violentos, chegando a afirmar que os brasileiros viviam sem Deus e esperança. Faltava, pois, ambiente para qualquer diálogo.

Conclusão

O movimento reformador, ao aproximar a Igreja Católica brasileira de Roma, tornou-a mais intransigente quanto à ortodoxia. Assim, se não impossibilitou por completo, criou grandes obstáculos para a aproximação com outras denominações cristãs, que começavam a chegar ao Brasil naquele momento, adiando em muitas décadas a participação católica no diálogo ecumênico, tanto a nível mundial, quanto local, e somente reconhecendo a liberdade religiosa por ocasião do Concílio Vaticano II, através da declaração *Dignitatis humanae*.

Referências

DANIEL-ROPS, Henri. História da Igreja de Cristo. VIII. A Igreja das Revoluções. I. Diante de Novos Destinos. São Paulo: Quadrante, 2003.

DANIEL-ROPS, Henri. História da Igreja de Cristo. IX. A Igreja das Revoluções. II. Um Combate por Deus. São Paulo: Quadrante, 2006.

DANIEL-ROPS, Henri. História da Igreja de Cristo. X. A Igreja das Revoluções. III. Esses Nossos Irmãos, os Cristãos. São Paulo: Quadrante, 2008.

HAUCK, João Fagundes *et al.* História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda Época - Século XIX. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

KAUFMANN, Thomas *et al* (org.). História Ecumênica da Igreja. 3. Da Revolução Francesa até 1989. São Paulo: Paulus, Loyola; São Leopoldo: Sinodal, 2014.

MARTINA, Giacomo. História da Igreja de Lutero a Nossos Dias. III. A Era do Liberalismo. 2. ed.

São Paulo: Loyola, 2005.

MATOS, Henrique Cristiano José. Nossa História: 500 Anos de Presença da Igreja Católica no Brasil. Tomo 2: Período Imperial e Transição Republicana. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

MATOS, Henrique Cristiano José. Caminhando pela História da Igreja: Uma Orientação para Iniciantes - Volume II. 3. ed. Belo Horizonte: O Lutador, 1995.

MATOS, Henrique Cristiano José. Caminhando pela História da Igreja: Uma Orientação para Iniciantes - Volume III. Belo Horizonte: O Lutador, 1996.

MATOS, Henrique Cristiano José. Introdução à História da Igreja - Volume 2. 5. ed. Belo Horizonte: O Lutador, 1996.

VIEIRA, Dilermando Ramos. História do Catolicismo no Brasil (1500-1889) - Volume 1. Aparecida: Santuário, 2016.

ZAGHENI, Guido. Curso de História da Igreja. III. A Idade Moderna. São Paulo: Paulus, 1999.

ZAGHENI, Guido. Curso de História da Igreja. IV. A Idade Contemporânea. São Paulo: Paulus, 1999.

Bhaktivinoda Ṭhākura e o diálogo inter-religioso no século XIX

Romero Bittencourt e Carvalho¹

Resumo: Bhaktivinoda Ṭhākura, nome basilar do Vaiṣṇavismo, uma das quatro principais tradições do Hinduísmo, é um dos raros mestres que foi capaz de resgatar, reformar e propagar um determinado pensamento teológico, apresentando uma obra singular e extensa, com proposições, inclusive, para o diálogo inter-religioso. Dessa forma, trazemos uma perspectiva distinta para o diálogo, já que os livros do autor foram publicados na Índia ainda no século XIX. A pesquisa foi de natureza teórica e a ferramenta utilizada foi bibliográfica, tendo como base três livros fundamentais da obra de Bhaktivinoda Ṭhākura. O diálogo inter-religioso é uma realidade atual bastante estudada na Ciência da Religião, mas são poucos os exemplos de estudos no Brasil sobre membros de tradições não-cristãs que propuseram ou propõem este diálogo. Assim, destaca-se o pioneirismo e visão do autor estudado e sua importância para o campo de pesquisas em Pluralismo e Diálogo inter-religioso.

Palavras-chave: Hinduísmo, Diálogo, Bhaktivinoda, Bhakti, Vaiṣṇavismo.

Introdução

O chamado Hinduísmo sempre foi, até por necessidade, um espaço pluralista de diálogo inter-religioso. Mas como fica essa questão com tradições não originadas na literatura védica? Nisso, o teólogo, poeta, escritor e mestre Bhaktivinoda Ṭhākura se destaca. Além de resgatar das cinzas o Bhakti-yoga (o *yoga* da devoção) do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, Ṭhākura estabeleceu paralelos com o cristianismo, idealizou a aplicação dos ensinamentos de sua tradição na modernidade e ainda vislumbrou um mundo unido no ato de glorificar os nomes de Deus (*saṅkīrtana*). Para entender o contexto de Ṭhākura, é necessário, antes, situar sua tradição dentro da miscelânea de religiões chamadas de hindus, contextualizar seu interesse e (re) adesão ao Vaiṣṇavismo Gauḍīya, para, posteriormente, adentrar em suas proposições dialogais, publicadas de forma pioneira ainda no século XIX.

Os hinduísmos e a tradição Vaiṣṇava da Bengala

Como descreve o teólogo cristão Raimon Pannikar (2005, p. 36, tradução nossa): “Outro

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela PUC-MG, graduado em Comunicação Social, com Pós-graduação em Jornalismo Cultural, ambos pelo UNI-BH. Bolsista da CAPES.

caráter do hinduísmo que salta imediatamente aos olhos é a multiplicidade mais variada e ainda contraditória de caminhos, seitas e confissões, além de sua pluralidade de escolas doutrinárias; por isso pode-se dizer que ele é um ramallete de religiões e não *uma* religião”. Sendo assim, quatro grandes tradições, conhecidas como Vaiṣṇavas, Śaivas, Śāktas e Smārtas, que apresentam práticas espirituais, hermenêuticas e conclusões filosóficas totalmente distintas, variando de um monismo ateu a um teísmo devocional monoteísta, passando por politeísmo e panteísmo, compõem o que chamamos de Hinduísmo hoje. Entre essas tradições, o Vaiṣṇavismo se destaca como a maior de todas as denominações teístas do Hinduísmo, e entende que Viṣṇu (ou Kṛṣṇa) e suas manifestações (*avatāras*, que pode ser traduzido como “descida”) é a Divindade Suprema.

O Vaiṣṇavismo, que possui uma história muito longa na tradição védica, remontando há muitos séculos antes da era cristã (BASHAN, 1982, p. 331-332), teve suas principais escolas sistematizadas a partir do século XI por quatro mestres: Rāmānuja (1017-1137 d.C.), Mādhva (1238-1317 d.C.), Nimbārka (1125-1162 d.C.) e Vallabha (1473-1531 d.C.). Apesar de formalmente pertencer à escola Brahmā Sampradāya, uma quinta Sampradāya², a Vaiṣṇava Gauḍīya³, de Caitanya Mahāprabhu (1486-1533 d.C.), por possuir substanciais divergências com a hermenêutica proposta pelo mestre de sua linha, Mādhva, deve ser considerada uma escola independente (VALERA, 2015, p. 28). Na Vaiṣṇava Gauḍīya, seu mestre primordial, Caitanya Mahāprabhu, não escreveu seus ensinamentos, mas deixou esta tarefa para discípulos, além de aceitar o popular Smṛti conhecido como Bhāgavata Purāṇa como um comentário natural ao Vedānta-sūtra⁴. Porém, Mahāprabhu pediu a um grupo de discípulos, conhecidos como os “Seis Goswāmīs”, com destaque para Jīva Goswāmī e Rūpa Goswāmī, para sistematizarem a teologia de *bhakti*⁵, dando origem a uma extensa literatura medieval sobre a religião Vaiṣṇava Gauḍīya e seu culto centrado em Kṛṣṇa e Sua consorte Rādhā. Ao cânone criado pelos Seis Goswāmīs, outros mestres importantes fizeram adições literárias, enquanto alguns foram fundamentais para a manutenção da tradição, como Jāhnavā-mātā (século XVI), primeira mestra do Vaiṣṇavismo Gauḍīya após a partida de Caitanya Mahāprabhu e seus principais companheiros. Na linha de sucessão discipular de Jāhnavā-mātā, Bhaktivinoda Ṭhākura se iniciou no Vaiṣṇavismo Gauḍīya e mudou completamente os rumos e a história dessa tradição.

Ṭhākura e o resgate de sua tradição

2 A palavra significa “tradição” ou “sistema religioso” e se relaciona neste contexto a uma sucessão de mestres e discípulos na transmissão do conhecimento.

3 O termo gauḍīya faz referência à Bengala (Gauḍadeśa), local de nascimento de suas atividades.

4 Tanto o Bhāgavata Purāṇa quanto o Vedānta-sūtra são creditados ao mesmo autor, o sábio Veda-Vyāsa.

5 A palavra sânscrita *bhakti* vem da raiz verbal *bhaj* (servir, honrar, reverenciar, amar, adorar), e emerge na Bhagavad-gītā como a grande meta. No Vaiṣṇavismo Gauḍīya, como pontua o filósofo e cientista da religião, Lúcio Valera, *bhakti* não é um caminho para a salvação, para libertação espiritual da matéria (*mokṣa*), mas é objetivo final em si. A salvação vem como um subproduto no desenvolvimento de *bhakti*, o que deixa o Vaiṣṇavismo Gauḍīya distante de boa parte dos demais sistemas filosóficos do Hinduísmo. “Por esse motivo, a própria devoção é a meta da devoção, porque o amor se preenche no sentimento final do próprio amor. Assim o Vaiṣṇavismo Gauḍīya não é uma filosofia de salvação, mas uma filosofia de amor”. (VALERA, 2015, p. 86).

Quando Ṭhākura nasceu em Birnagar, na Bengala Ocidental, em 1838, o Vaiṣṇavismo Gauḍīya estava dominado por seitas conhecidas como *sahajiyās*, que possuíam uma péssima reputação *na sociedade indiana* por apresentarem uma conduta moral e caráter duvidosos (YATI, 1991, p. 39). Com dezoito anos, Ṭhākura começou o ensino superior em uma faculdade cristã em Calcutá, escrevendo proliferamente em inglês e bengali, estudando literatura inglesa e oratória. Foi nesse período que Bhaktivinoda Ṭhākura se interessou pela teologia cristã, considerando-a muito mais interessante que a filosofia monista Vedānta Advaita, que dominava a intelectualidade hindu da época. Os pais de Ṭhākura eram *vaiṣṇavas gauḍīya*, com todo o ideal de devoção (*bhakti*) a Kṛṣṇa, o que é diametralmente oposto à ideia de libertação proposta pelo Vedānta Advaita, que, em última análise, vai considerar a devoção como algo inferior e Kṛṣṇa como um produto da ilusão (*maya*). A proposta de *bhakti* é bastante semelhante ao cristianismo, como observou o luterano Rudolf Otto, que declarou: “As semelhanças que aqui se apresentam são tão importantes que é tentador considerar essa religião, vista de fora, como um tipo de cópia no solo indiano daquela religião que surgiu na Palestina e que chamamos de Cristianismo” (OTTO, 1929, p. 11). Nathan Söderblom também declara que “Warren Hasting estava certo em escrever que, de todas as religiões conhecidas, essa é a que mais se aproxima do cristianismo” (SÖDERBLOM, 1931, p. 133).

Porém, como dito, a situação do Vaiṣṇavismo Gauḍīya não favorecia a sua aceitação e disseminação em círculos intelectuais como o que Bhaktivinoda Ṭhākura fazia parte. Ele se tornou professor e, posteriormente diretor de uma escola no estado de Orissa, quando pôde estudar as práticas e peculiaridades das inúmeras religiões e seitas hindus. Foi quando Ṭhākura redescobriu a importância do Vaiṣṇavismo Gauḍīya, e fez um intenso trabalho de resgate da vasta literatura da tradição. Dominando outras línguas e ocupando cargos muito importantes no governo na época, chegando ao posto de Magistrado no Estado da Bengala, o cargo mais alto que um indiano poderia chegar no domínio inglês na região, a fervorosa defesa de Bhaktivinoda Ṭhākura do Vaiṣṇavismo Gauḍīya mudou completamente o *status* dessa tradição na sociedade da época. Em seu esforço para revitalizar o interesse por Caitanya Mahāprabhu, ele publicou revistas, periódicos e cerca de 100 livros, inclusive em inglês, o que era inédito. Redescobriu os locais de atividades de Mahāprabhu, construiu templos que são referências até hoje e fez canções em bengali que passaram a integrar a liturgia *vaiṣṇava*. Ṭhākura, como explica Jason Fuller, “inaugurou um movimento religioso baseado na publicação da palavra escrita”:

Pelo uso da impressão de livros e periódicos, a tradição nativa do Vaiṣṇavismo Gauḍīya foi recuperada e adequada de forma moderna. Nesse processo ela se transformou. A inovação de Bhaktivinoda no domínio da mídia impressa definiu os parâmetros de uma modernidade *vaiṣṇava*, e que se tornaram os parâmetros pelos quais a maior parte das comunidades *vaiṣṇavas gauḍīyas* operam até hoje (FULLER apud VALERA, 2015, p. 58).

A meta de Bhaktivinoda Ṭhākura não era apenas atingir a classe culta de bengalis e indianos em geral, mas disseminar os ensinamentos de Caitanya Mahāprabhu e seus discípulos em todo o planeta. Além de organizar encontros de *vaiṣṇavas*, num diálogo intra-religioso, Ṭhākura, de forma pioneira, enviou para o exterior o livreto “Caitanya Mahāprabhu, Sua Vida e Preceitos”, em inglês. Este livro chegou à biblioteca da Royal Asiatic Society, em Londres, à biblioteca da McGill University, no Canadá, e a outras instituições respeitáveis, em 1896. Nesta época, Ṭhākura já era um teólogo, poeta e intelectual bastante respeitado, palestrante requisitado e uma das pessoas mais influentes de sua região, com uma gráfica própria para a impressão de livros e periódicos. Com a visão de que *bhakti* não pertencia apenas aos indianos e suas castas, que ele combatia, mas a todo o planeta, o que era, na realidade, uma visão missionária do próprio Caitanya Mahāprabhu, Ṭhākura deixou claro como esta missão deveria acontecer.

Os preceitos de Ṭhākura para o diálogo

Em seu *Śrī Caitanya-Śikṣāmṛta*, publicado em 1886 – antes dele enviar seus primeiros livros para o exterior –, Ṭhākura diz que Deus é uma característica comum e constante na humanidade, e as civilizações evoluem de estágios incivilizados a estágios civilizados, passando, progressivamente, ao estágio científico, ao estágio moral e, por fim, devocional. Se há uma concepção da essência de Deus neste estágio, Ṭhākura acredita que o mesmo resultado pela adoração será obtido e não deveria haver qualquer crítica a outros modos de adoração. Ṭhākura (2004, p. 8) diz que as pessoas adoram na Índia os *ṛṣis* (sábios) védicos, enquanto em outros países eles respeitam profetas como Mohammed, em outros lugares, Cristo, ou ainda sábios nativos. E declara:

É imperativo que o povo de um país específico dê o devido respeito aos seus santos locais, e ninguém, mesmo que carregue uma crença particular no seu processo espiritual, deve ir a outros lugares e pregar que os ensinamentos de seus próprios mestres são algo superior ao ensinamento de outros. Isso não gera nenhum tipo de benefício ao mundo. (THAKURA, 2004, p. 8-9, tradução nossa).

Sobre esta validade da multiplicidade religiosa, Ṭhākura (2004, p. 9) equipara os processos, lembrando que na Índia as pessoas começam sua adoração em um *āsana*, enquanto os muçulmanos se voltam para a Mecca e os cristãos se ajoelham com humildade para louvar o Senhor. “Cada país tem sua religião peculiar, com vestimenta, comida, pureza e impureza. [...] Por conta de variações na língua, as religiões se dirigem a Deus por nomes distintos”. (THAKURA, 2004, p. 9, tradução nossa). Ṭhākura afirma que essas distinções tornam natural o fato de as religiões parecerem diferentes, mas é, contudo, “impróprio e prejudicial” discutir sobre essas diferenças. Ao invés disso, ele recomenda uma atitude distinta, prescrevendo um humilde estado de espírito

inter-religioso:

As pessoas aqui estão adorando o meu Senhor, mas de outra forma. Por conta da minha formação diferente, eu não posso compreender apropriadamente este sistema de adoração. Contudo, a partir dessa experiência, eu posso aprofundar a minha apreciação por meu próprio sistema de adoração. O Senhor é apenas um, não dois. Assim, eu ofereço respeito a esta forma que vejo aqui e oro para que o Senhor, nesta nova forma, possa aumentar o meu amor por Ele na forma que eu estou habituado (THAKURA, 2004, p. 9-10, tradução nossa).

Bhaktivinoda Ṭhākura ainda diz que aqueles que não seguem esse procedimento, mas criticam outros sistemas de adoração, mostram “inveja, ódio e violência”, tornando-se “tolos e desprezíveis”, e quanto mais se engajam em “disputas inúteis”, mais se afastam do verdadeiro objetivo de seu próprio sistema religioso. Ele afirma, contudo, que se uma falha real for detectada em uma situação particular com praticantes de um sistema religioso não se deve cegamente aceitar tal problema, mas, de forma apropriada e respeitosa, argumentar sobre a falha para o benefício de toda a comunidade. Com conhecimento, deve-se discernir entre os vários processos religiosos, afastando-se, inclusive, de falsas religiões e “processos pervertidos” por concepções enganosas e distantes das conclusões das escrituras, dos santos praticantes e dos mestres pregressos. Ṭhākura ainda faz um apelo, dizendo que a única real religião é o amor puro, que é o objetivo final. “Dessa maneira, não vamos disputar sobre diferenças externas. Se o objetivo da religião é amor puro, então o resto pode ser ajustado” (THAKURA, 2004, p. 11, tradução nossa). Tudo aquilo que rejeita o amor puro, para ele, não deve ser considerado religião verdadeira.

No nível mais elevado da compreensão espiritual, Ṭhākura (1998, p. 8) diz que não deve haver qualquer tipo de disputa sectária, como ele afirma em seu livro *Śrī Kṛṣṇa-saṁhitā*, de 1880. Já na introdução deste livro, Bhaktivinoda Ṭhākura faz um audacioso resumo de toda a história das religiões védicas – buscando datar o período de cada escritura –, comenta o surgimento de outros processos religiosos na Índia, como Jainismo e Budismo, traça a origem da religião egípcia, judaica e exalta o surgimento do cristianismo e islamismo, enaltecendo Moisés, Mohammed e Jesus. Tudo para conclamar que todos devem entender a suprema importância de desenvolver amor e se relacionar com Deus e com todos a partir deste sentimento sublime.

Conclusão

Bhaktivinoda Ṭhākura faleceu em 1914, mas permanece como a personalidade mais influente e reverenciada entre todas as correntes do Vaiṣṇavismo Gauḍīya. Seu trabalho literário segue sendo traduzido para mais de uma dezena de línguas ocidentais e sua importância o fez ser chamado de Sétimo Goswāmī, numa referência ao trabalho literário dos seis discípulos deixados por Caitanya Mahāprabhu. Sua visão de mundo é a meta Vaiṣṇava de bem-estar social. Ṭhākura

carrega em si uma experiência que já seria plural, ainda que não tivesse qualquer contato com tradições não-védicas. Conhecendo profundamente sua tradição, estudou outras religiões teístas e não teve qualquer perplexidade em propor ajustes para facilitar o intercâmbio, sem jamais relativizar o Absoluto, o que, como disse João Batista Libânio em sua apresentação ao livro de Faustino Teixeira (2012), destrói “toda tradição religiosa”. Assim, vemos no pioneirismo de Bhaktivinoda Ṭhākura sua proposta de um diálogo que favorecesse a compreensão real da universalidade divina e enfatizasse a busca do amor puro acima de qualquer sectarismo possível.

Referências

BHAGAVATA-PURANA – texto em sânscrito e tradução em inglês de PRABHUPADA, 1995.

BHASAN, A. L., **The Wonder that was India**. Calcutá: Rupa & Co., 1982.

CHAKRAVARTI, Sudhindra Chandra. **Philosophical Foundation of Bengal Vaisnavism: A Critical Exposition**. Nova Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2004.

FLOOD, Gavin. **Uma introdução ao Hinduísmo**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2014.

OTTO, Rudolf. **Christianity and the Indian Religion of Grace**. Madras: Christian Literature Society, 1929.

PANNIKAR, Raimon. **Espiritualidad hindu: Sanatana dharma**. Barcelona: Kairós, 2005.

PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. **O Bhagavad-gītā como Ele é**. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 2008.

SÖDERBLOM, Nathan. **The Living God: Basal forms of Personal Religion**. Londres: Oxford University Press, 1931.

TEIXEIRA, Faustino. **Buscadores do Diálogo: itinerários inter-religiosos**. São Paulo: Paulinas, 2012.

THAKURA, Srila Bhaktivinoda. **Śrī Kṛṣṇa-saṁhitā**. Vrindavana: Vrajaraj Press, 1998.

_____. **Śrī Caitanya-Śikṣāmṛta**. Tradução de Bhanu Swami. Vrindavana: Brhat Mrdanga Press, 2004.

_____. **Jaiva Dharma: El libro del alma**. Tradução de Bhaktivedanta Narayana Maharaja. Vrindavana: Gaudiya Vedanta, 2007.

VALERA, Lucio. **Mística devocional (Bhakti) como experiência estética (Rasa): Um estudo do Bhakti-rasamṛta-sindhu de Rupa Goswami**. Tese de doutorado apresentada na UFJF sob a orientação do prof.

Dr. Dilip Loundo. Juiz de Fora, 2015.

YATI, Bhakti Prajnan. **Sri Shandilya Bhakti Sutras**. Madras: Sree Gaudiya Math. 1991.

Buscando uma forma de resistência: a disciplina Educação e Espiritualidade na UFMG

Conceição Clarete Xavier Travalha¹

Resumo: Esse trabalho mostra a criação da disciplina Educação e Espiritualidade na Universidade Federal de Minas Gerais / Brasil enquanto atendimento a uma demanda do grave momento em que vive o país. Os movimentos sociais questionam os atuais cenários e demandam novas práticas. O espaço para o desenvolvimento de um pensamento dual e maniqueísta impõe-se e torna cada vez mais restrito o espaço de maior liberdade do pensar. Torna-se necessária a busca de novas práticas pedagógicas: as práticas competitivas e individualistas, uma das propostas construídas pelo modo atual de produção da vida capitalista não atendem as demandas levantadas pelas lutas. As universidades, enquanto centros de produção e distribuição dos saberes não podem permanecer imunes a essa movimentação. Tendo como objetivo o atendimento às demandas colocadas pelas lutas, criou-se uma disciplina e uma linha de pesquisa objetivando a formação de professores, tendo como parâmetro questões relativas à espiritualidade e onde se elaboram conhecimentos através de relações horizontais, coletivas e solidárias.

Palavras-chaves: Formação de professores; Pedagogia; Espiritualidade.

Introdução

Vivemos momentos sombrios, o cenário pode ser comparado a uma avalanche de retrocessos que vem a todos atingir: instituições criadas para funcionarem de forma democrática não nos inspiram mais a mesma confiança, o abuso de poder instala-se por elas retirando o pouco da credibilidade que ainda lhes era atribuída. Dentre as muitas conseqüências desse quadro, constatamos a difusão de uma danosa ideologia que estimula que todos devam se curvar diante do “Deus Mercado” e da “Deusa Economia”. Dessa forma, verifica-se o quanto as relações se deterioraram para o campo de um individualismo absurdo e se transformam em eterna busca de concorrência e /ou competição, numa assustadora falta de solidariedade, onde todos se movem avassaladoramente e de forma faminta no campo competitivo do mercado.

Em nosso país, a inspiração passa a se ancorar em ideologias que insistem em emergir do período negro de nossa história, onde se assistia à soberania da ditadura, ou de um pensamento advindo da herança maldita de tempos onde formas neo nazistas se faziam presentes, em que o pensamento político se ajoelhava diante da temida “Deusa Economia”. Elementos de cunho religioso ou místico são utilizados como justificativa para insanos desmandos. Como afirmava o

¹ Doutora em Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, claretetravalha@gmail.com

poeta Paulo Gabriel nos anos setenta, se instala um tempo de medo (...) “ de repente, tudo foi tempo perdido, a propaganda do medo ameaça a coragem”.

A juventude, caminha acéfala, sem referência de valores que possam conferir significado a sua vida, vai pelos longos corredores de nossas escolas e universidades, sem encontrar um sentido para o aprendizado, onde as mortes anunciadas da autonomia e da liberdade instalam sua nova morada, trazendo de volta “tempos de cadeias e mortes”!

Entretanto, uma voz alerta nos que é tempo de resistir! Resistência é caminho de esperança! Em sua última visita ao Brasil Edgard Morin, com a sabedoria de seus 97 anos de vida, afirmou que principalmente nesse momento, a resistência é um tema fundamental da Educação. Ele afirma ainda que a Educação, nesse cenário, teria o papel de ajudar não só aos alunos, mas a todos, enfrentarem os obstáculos que a vida apresenta, sobretudo em tempos de crises, um tempo em que as incertezas insistem em atravessar os dias.

Assim, segundo Morin, teremos que ensinar nossos alunos a perceber possibilidades de enfrentamento das incertezas, inclusive aquelas advindas dos processos de produção e distribuição do conhecimento. Ou seja, incorporar o ensino / aprendizado da incerteza em nossa prática educativa! Portanto, torna se imperativo que em nossa prática, enquanto educadores comprometidos com determinada ética, possamos desafiar as instituições detentoras de verdades irrefutáveis a incorporar a reflexão relativa ao significado do conhecimento e às suas incertezas;

Mas final o que significa conhecer? O pensador Edgard Morin afirma que conhecer pode ser uma armadilha a qual gera ilusões e erros. Ele nos desafia a lançar o olhar para a possibilidade do erro, ele considera o conhecimento uma tradução e uma reconstrução e nesse processo existe essa possibilidade, a qual gera incertezas. “Resistir às incertezas é parte da educação”, conclui o pensador.

Torna se imperativo que se ensine a compreensão do humano enquanto ser global, onde o processo de conhecimento, o qual pode incorrer em erro, torna se um caminho para se construir saberes para as lutas que surjam no cenário da vida. Então, conforme nos aponta Morin, a compaixão, (relativa ao ser da compaixão = sentir com o outro) e a prática pedagógica que envolva os ideais de igualdade, fraternidade e liberdade são fundamentais nesse momento. Ao dialogamos com essa proposta, o fazemos no sentido de que as práticas a serem desenvolvidas em todas as instituições, principalmente nas escolas, devam priorizar, assim como afirma Santos (1998), relações sociais onde o coletivo as conduza de forma horizontal e solidária. Essa, acreditamos, ser uma necessidade imperiosa nesse momento de dúvidas e incertezas quanto ao futuro. Santos (1992) nos apresenta sobre essa questão:

Se pretendemos um pratica pedagógica articulada com os interesses dos trabalhadores, havemos de aprender com eles onde se gera esta pedagogia. Se a partir de suas lutas eles são capazes de criar um novo modo de produção, é

de se supor que no interior deste mesmo processo encontra-se, também, os princípios de uma nova pedagogia. Uma pedagogia voltada para os imperativos da própria prática dos trabalhadores. Uma pedagogia que permita aos trabalhadores produzirem um conhecimento capaz de instrumentalizá-lo para a implementação do novo modo de produção (p 128.).

È com esse propósito que se criou a disciplina e a linha de pesquisa Educação e Espiritualidade nos cursos de Pedagogia e Licenciatura oferecidos pela Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, conforme passa se a relatar.

2- Espiritualidade numa Universidade Laica???? Aspectos Epistemológicos e Históricos

Com o questionamento acima, o primeiro que escutamos além de muitos outros, levou nos a diferentes reflexões ao propor a disciplina optativa Educação e Espiritualidade como parte do currículo de formação de futuros professores na Faculdade de Educação da UFMG . Assim, torna se importante que se coloque a forma como se pode conceber Espiritualidade no contexto acadêmico, através de um referencial filosófico e antropológico. Consideraremos nesse estudo, o ser humano enquanto um ser multidimensional, ele possui uma dimensão de materialidade, energeticamente mais densa, que se constitui seu corpo físico e que as dimensões vão se tornando continuamente mais sutis à medida que consideramos a dimensão sensorial, sede das sensações físicas, a dimensão emocional, traduzida pelos estados emocionais diversos como alegria, medo, empatia, entusiasmo, raiva e outros sentimentos, a dimensão mental, que se apresenta através do raciocínio lógico, da reflexão, memória e imaginação e finalmente, a dimensão espiritual, enquanto possuidora de uma materialidade mais sutil e que implica no comprometimento incondicional com valores éticos ou metafísicos. (Röhr 2013, p.25). Essas dimensões básicas podem ser consideradas como diferentes “tecituras” constituintes de um complexo, no sentido que Morin (1996, p.46) confere a esse conceito: um todo constituído de partes que se relacionam e se completam, mas onde cada parte é incapaz de representar sozinha o todo.

Röhr (2013, p.29) acrescenta também a noção de dimensões transversais, as quais perpassam as dimensões básicas e podem ser chamadas de temático – transversais como a dimensão relacional – social, a estético artística, a político – econômica e outras.

Assim, a concepção de ser humano multidimensional, e o desenvolvimento harmonioso e equilibrado das dimensões básicas, tornam se elementos que passam a fundamentar nossa proposta educacional.

Observamos que mesmo que nossa realidade imanente não nos possibilite uma prova cabal da dimensão de transcendência, ou seja, da dimensão da espiritualidade, essa dimensão se colocaria como um caminho para se encontrar um sentido mais profundo para nossa vida (Röhr, 2013, p.171). Para o educador comprometido com uma efetiva proposta educativa, a consideração dessa dimensão torna-se apoio indispensável.

2.1 Desconstruir Reconstruir.....

O que mais penso, testo e explico: todo mundo é louco. O Senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara loucura. No geral. Isso é que é a salvação –da- alma...Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito todas. Bebo água de todo rio...Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de meu compadre Quelemém, doutrina dele cardéque. Mas, quando posso vou no Midubim, onde Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar o tempo todo. Muita gente não aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável (...) (Rosa, 1989, p. 15 - 16)

Numa busca de se tornar educador no contexto acima descrito, e na perspectiva apontada por Röhr (2013, p.207) que temos batalhado para além de ministrar a disciplina, buscar estudos e pesquisas com o objetivo de desenvolver propostas que articulem espiritualidade e práticas educacionais voltadas para a formação humana e a busca de uma ética embasada em valores humanitários/ espirituais que passem a tornar a vida humana plena de sentido. Röhr (2013, p.29) apresenta nos a noção de dois processos em direção à formação humana : a hominização, que se impõe das dimensões mais densas para as mais sutis e o processo de humanização, que ao contrário da hominização, se refere ao “trabalho árduo de fazer valer a voz do do lado mais sutil do ser humano: o espiritual.

Buscamos um caminho em que a Universidade possa preparar seus alunos para a vida em plenitude, onde além de conteúdos cognitivos, que favorecem apenas uma dimensão do ser humano, possamos contribuir na preparação de profissionais para a vida. Inegável a importância que se adquire, nessa perspectiva, a consideração da dimensão espiritual.

Colocamos como um de nossos objetivos, estimular junto aos alunos, a construção de elementos que na relação pedagógica, possam contribuir para o desenvolvimento de práticas de autonomia num processo de humanização. Nessa direção propomos construir relações onde se prevaleça a autonomia do coletivo de modo solidário e horizontal em contrapartida às relações competitivas e individualistas propostas pelo atual modelo capitalista (Santos, 1998, p.)

A disciplina optativa Educação e Espiritualidade está a cada semestre ampliando-se, tanto quanto ao seu público como em sua abordagem de conteúdos. Ela é oferecida a cada semestre, desde 2013, quando optamos por uma abordagem embasada numa perspectiva científica com vistas aos postulados da física quântica, até o presente momento, em que vivenciamos sua décima quarta edição, mais voltada aos aspectos filosóficos e antropológicos, sempre contando com uma média de 50 alunos matriculados, às vezes, devido à alta demanda, criando-se duas turmas. Esclarecemos que inicialmente, atendíamos a um perfil formado em sua maioria, por alunos dos cursos de física, química e matemática além de alunos e alunas do curso de Pedagogia. Atualmente, desde que alunos de outros cursos das áreas de ciências humanas vêm demandando a disciplina, ela passou a ser oferecida em Formação Transversal pela Reitoria da Universidade. Durante o semestre promovemos além de estudos teóricos e de oficinas previstas, um intenso diálogo inter – religioso, quando convidamos estudiosos e praticantes de diferentes credos, a participarem de atividades com os alunos. Muitas vezes os convidados são escolhidos pela própria turma, em conformidade com suas demandas. Esclarecemos que as turmas são formadas por alunos de diferentes posicionamentos religiosos, inclusive ateus e agnósticos.

A cada semestre vivenciamos uma experiência diferente, uma vez que é a própria turma quem escolhe os caminhos a trilhar nessa “viagem ao universo da Espiritualidade”

Concluindo... mas sem fechar...

Acreditamos que o caminho ora descrito é uma evidência de que os jovens universitários estão em busca de novos caminhos, de outros paradigmas além daqueles oferecidos pela sociedade capitalista e, em decorrência, pela universidade, o qual os prepare, para outra forma de se inserir socialmente, não apenas de se passar de forma medíocre pela vida. Eles buscam um caminho de humanização, onde as dimensões sejam igualmente respeitadas, sem se priorizar nenhuma delas e ao mesmo tempo sem negligenciar os valores colocados pela dimensão espiritual. No atual momento histórico – político vivenciado essa trajetória vem se configurando enquanto ação de resistência a um estado de desumanização da sociedade com o desmonte das instituições democráticas. O aluno Rafael (nome fictício), do curso de física, apresentou o seguinte depoimento sobre a disciplina:

Para um aluno do curso de física é muito difícil encarar novas áreas de conhecimento, outras experiências não convencionais, novos conhecimentos fora da área das exatas. Assim me pareceu a espiritualidade de um primeiro ponto de vista: um caminho estranho, lotado de monstros dogmáticos e filosóficos prontos para destruir qualquer discussão sadia. Mas não foi assim.

A espiritualidade quando vista de perto é um universo agradável, interessante

e sempre acessível. É possível juntar pessoas distintas, com crenças e linhas de pensamentos distintos e discutir a dimensão espiritual em toda a sua grandeza. Aos poucos percebemos que uma pessoa feliz e saudável é aquela que mantém em harmonia suas dimensões densas e as menos densas ou espirituais (Röhr). Devemos também diferenciar espiritualidade e religião. A religião engloba uma série de dogmas, a espiritualidade é universal, chega à totalidade de seu ser sem esperar retorno ou castigo

Desde o primeiro semestre de 2016 formulamos uma proposta de criação dessa linha de pesquisa no programa de Mestrado Profissional da Faculdade de Educação da UFMG, o PROMESTRE. Temos como foco - Desenvolver pesquisas, abordagens e material de ensino capazes de melhorar a qualidade da educação das redes públicas e que tenham como fundamento uma atenção maior à questões advindas da dimensão da espiritual, como a constituição de uma outra ética voltada para um processo de humanização social. Atualmente desenvolvem se pesquisas que incluem temáticas relativas a Processos Educativos de pacientes da oncologia, das Rodas de Saraus e Rodas de Samba como momentos de desenvolvimento de relações coletivas, horizontais e solidárias, na Criação de Espaços alternativos de arte, meditação e aprendizagem, Lutas de mulheres negras em instituições públicas;

Buscamos priorizar tanto na prática pedagógica em classe quanto na prática de orientação, priorizar o estabelecimento de relações sociais coletivas, horizontais e solidárias tendo em vista ao nosso compromisso ético de captar as necessidades colocadas pelas lutas dos trabalhadores no atual momento social e histórico

Professores e alunos, ao vivenciarem esta pratica anticapitalista em situação escolar (relações coletivas), fazem com que a aula adquira nova feição. Na sala de aula passa a imperar ações solidarias que obrigam o coletivo a romper com os atuais métodos e processos de ensino e a estabelecer outros em função dos objetivos propostos pelo coletivo (Santos,1992.pg129).

Nesse momento, acreditamos ser fundamental a prática da resistência como parte de nossas lutas. Que possa a nossa produção de conhecimentos possa refletir o nosso caminhar!

Referências

Morin, Edgard. A noção de sujeito, in : SCHITMAN D. F. ET. AL. *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Arte Médica, 1996.

Röhr, Ferdinand. *Educação e Espiritualidade – Contribuições para uma compreensão multidimensional da realidade do homem e da educação*. Campinas, SP: Mercado das letras,

2013.

Rosa, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. RJ: Nova Fronteira, 1986.

Santos, Odeir José. *Pedagogia dos conflitos sociais*. SP:Cortez, 1992.

Espiritualidade militante: inspirações da mística de Dietrich Bonhoeffer para a práxis social e política inter-religiosa

Gerson Lourenço Pereira¹

Resumo: Diante do imperativo para a construção de uma cultura de Paz, sem que se prescindia de um significativo envolvimento das diversas tradições religiosas, considerando sua participação nesse processo, é inevitável que figuras paradigmáticas reconhecidas pelo engajamento e altruísmo sejam estabelecidas como fontes de inspiração. Entendendo a espiritualidade como o componente motivacional para os diversos níveis de comprometimento com a vida, uma fonte inspiradora possível seria Dietrich Bonhoeffer (1906-1945). Teólogo de tradição luterana, cofundador da Igreja Confessante, partícipe da resistência contra o Regime Nazista na Segunda Guerra Mundial, martirizado pelo envolvimento aguerrido contra a tirania de Hitler, legou para a história sua força mantida até as últimas consequências frente aos desafios para a transformação da realidade. A respeito dessa força, sua espiritualidade militante, serão apreendidas as inspirações iluminadoras para a práxis sócio-política a partir de outras tradições religiosas

Palavras-chave: Dietrich Bonhoeffer. Espiritualidade militante. Diálogo inter-religioso.

Introdução

Marca do panorama religioso, sobretudo no cenário social brasileiro, é a diversidade associada ao conflito. Para que se tenha uma noção das dimensões dessa realidade, segundo dados do Ministério dos Direitos Humanos, entre 2015 e 2017 havia registros de uma denúncia de intolerância religiosa a cada 15 horas, envolvendo desde invasões e profanações de espaços sagrados a agressões verbais, destruição de imagens, ataques incendiários a templos e tentativas de homicídio. (12 de novembro de 2017 - Felipe Resk, José Maria Tomazela e Jonathas Cotrim, **Jornal O Estado de São Paulo**).

Informações desalentadoras com as referidas no nosso País, somadas a outras do mesmo teor no contexto internacional, nos indicariam como sonho improvável a superação do terceiro axioma, indicado por Hans Küng, para a concretização de um *Projeto de Ética mundial*: “não haverá paz religiosa sem diálogo religioso” (KÜNG, 2003). A impressão transparecida é a dificuldade de aproximação entre as diferentes tradições religiosas, provocada pelo temor da desinstalação ontológica. Todavia, o imperativo da construção de um ambiente concorde, construído a partir de

1 Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Professor da Rede de Educação Básica (São João de Meriti/RJ). Professor Convidado do Seminário Metodista César Dacorso Filho.

uma consciência e cultura de paz, permanece. Este seria um desafio a ser assumido no interior de cada tradição, dentro de cada sistema de crenças: o estabelecimento de pontes de diálogo visando a promoção da paz.

Há também outro inquietante desafio: uma vez estabelecidas as pontes de diálogo, a conjugação de esforços inter-religiosos para a transformação das realidades em conflito. Nesse sentido destacamos a figura paradigmática do teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), cuja espiritualidade inspira o engajamento na luta pelas causas humanitárias em nome da fé vinculada (ou não) a uma matriz religiosa. A conexão entre a fé por ele professada, reflexão teológica e militância são, pois, fonte de tal inspiração.

O objetivo a ser alcançado neste artigo será destacar os aspectos iluminadores da espiritualidade bonhoefferiana para a práxis sócio-política inter-religiosa. Caminhando na direção proposta, o primeiro passo será apresentar brevemente vida e pensamento de Dietrich Bonhoeffer. O segundo passo procurará conceituar os vocábulos mística e espiritualidade para, no passo seguinte, finalizar ressaltando as marcas da espiritualidade bonhoefferiana inspiradora para a práxis militante.

Breve biografia de Dietrich Bonhoeffer

Quem foi Dietrich Bonhoeffer?. Nascido em 1906, no dia 04 de Fevereiro, em Breslaw, foi laureado em Teologia Dogmática em 1927 e, no ano seguinte, em 1928, foi aprovado em seu primeiro exame eclesiástico, iniciando o vicariato em Barcelona, Espanha, sendo designado, em seguida, como estagiário em uma paróquia em Berlim de 1929 a 1930, quando foi habilitado como docente na Universidade de Berlim. No mesmo ano, em 1930, recebeu uma bolsa de estudos nos Estados Unidos e ingressou no *Union Theological Seminary*, em Nova York. (BETHGE, 2000, p. 11-12; 45-169)

De 1931 a 1933, Dietrich Bonhoeffer iniciou a prática docente na Faculdade de Teologia da Universidade de Berlim. Em 30 de janeiro de 1933, Adolf Hitler tornou-se chanceler do *Reich*. Bonhoeffer se opôs radicalmente, iniciando uma jornada de contestação, resistência e militância contra o Nacional Socialismo de Hitler junto à Igreja Confessante. (MILSTEIN, 2006, p. 27- 35)

Em 1935 Bonhoeffer assumiu a direção de um dos seminários da Igreja Confessante, criando mais tarde a Casa da Irmandade em Fikenwalde. No ano de 1937 o Seminário de *Finkenwalde* foi fechado pela Gestapo e 27 alunos encarcerados.

Em 1938, Bonhoeffer teve sua permanência em Berlim interdita que o obrigou a “exilar-se” nos Estados Unidos (BETHGE, 2000, p. 419-678; MISTEIN, 2006, p. 46-61). Após rápida estada na América do Norte, regressou à Alemanha em 1939, ingressando assim na *Abwehr*, serviço de contra-espionagem das Forças Armadas Alemãs liderada pelo Almirante Walter-Wilhelm Canaris (Cf. BASSET, 2007). Em 1940, Bonhoeffer foi proibido de falar e obrigado a anunciar os seus deslocamentos dentro do

território alemão. Ainda assim militou na resistência, viajando à Suíça em missão junto ao movimento ecumênico para discutir a respeito da rendição da Alemanha entre os anos de 1941 e 1942 (BETHGE, 2000, p. 681-797). Em 1943, após falharem dois atentados contra Hitler (13 e 21 de março), Bonhoeffer foi preso juntamente com seu cunhado, Hans von Dohnanyi, e transferidos em seguida para a prisão em Tegel (MILSTEIN, 2006, p. 79).

Após transferência em 1944 para a prisão da Gestapo em Pinz-Albrecht-Strasse em decorrência da descoberta do dossiê de Zossen (BASSET, 2007, p. 282-283) e a falha de outro atentado contra Hitler (20 de julho), Bonhoeffer foi finalmente transferido para o Campo de Concentração em Büchenwald, em seguida para Regensburg no ano de 1945. No dia 5 de abril, Hitler ordena a execução de todos os que participaram dos atentados. Bonhoeffer então recebe a transferência para Schödenberg e depois para Flossenburg. Na manhã de 9 de abril, Bonhoeffer foi enforcado. Sete dias depois Hitler se suicidou e no dia 7 de maio o III Reich foi derrotado pelas Forças Aliadas (BETHGE, 2000, p. 893-933).

Cada etapa da biografia de Dietrich Bonhoeffer despontou uma nova fase no seu pensamento teológico. Prócoro Velasques defendeu uma evolução convergente na ética (VELASQUES, 1977, p. 15-18). Tal convergência, entretanto, manteve subjacente sua preocupação eclesiológica, o que foi determinante às suas reflexões ao longo de sua trajetória. Segundo André Dumas, a uma certa altura Bonhoeffer buscou “uma Igreja para os não religiosos”, ocupando-se em destacar a presença e atuação eclesial no mundo e na sociedade secular, sendo considerado “o teólogo das dimensões comunitárias da existência cristã” (DUMAS, 1969, p. 108-109). A dimensão comunal da fé seria a chave hermenêutica para a compreensão devida da sua motivação e engajamento no curso da sua experiência de vida, assim como se constituiu no alicerce de sua espiritualidade.

Consideradas as etapas biográficas e o desenvolvimento do pensamento teológico de Bonhoeffer, será abordado a seguir o entendimento conceitual abraçado nesta reflexão sobre mística e espiritualidade.

Mística e Espiritualidade

Existe uma relação intrínseca e, ao mesmo tempo, distinção entre os dois conceitos. Leonardo Boff, ao refletir a respeito da tênue distinção entre mística e espiritualidade, assevera ser a primeira dimensão antropológico-teológica a experiência sensorial com o Mistério, nomeado pela tradição judaico-cristã de Deus. É mais que pensar sobre seu Ser, do que formular doutrinariamente postulados que O afirmem. É senti-Lo no corpo, na alma, no espírito. (BETTO; BOFF, 2005, p.27)

Numa definição, Boff esclarece que:

Espiritualidade é a transformação que esta mística produz nas pessoas na forma de olhar a vida, no jeito de encarar os problemas e de encontrar soluções. Uma pessoa espiritualizada é aquela que sempre está atenta e se pergunta: o

que Deus está dizendo com isso ou aquilo que estou vivendo? Que lição Ele quer transmitir? Que chance de crescimento está me proporcionando? (BETTO; BOFF, 2005, p.28)

Sendo encantado pelo Mistério, o ser humano busca nutrir seus anseios de transcendência, superando a finitude de sua existência. Esse encantamento que deslumbra e fascina, motiva a busca pelos traços da presença divina no coloquial, na trivialidade da vida, tanto quanto nos espaços simbólicos de experiência com essa presença, sendo a “expressão para designar a totalidade do ser humano enquanto energia, sentido e vitalidade... Significa viver segundo a dinâmica profunda da vida” (BOFF, 1993, p. 139).

Rudolf Otto conceitua essa força misteriosa como “numinoso” (sagrado), que ao ser experimentado em seu aspecto “energético” desperta a psique para a vivacidade, paixão, natureza emotiva, vontade, força, comoção, excitação, atividade, gana. (OTTO, 2007, p.55)

A experiência sensorial/fascinante com o “numinoso”, o Mistério é assim nomeada como experiência **mística**. Caminha da direção da constatação do teólogo Jürgen Moltmann na qual “toda a vida que se vive é tomada pela força vital de Deus e vivida diante de Deus, porque vive a partir de Deus” (MOLTMANN, 2002, p.87). Dessa experiência os anseios de busca pela realidade transcendente nos espaços simbólicos ou inusitados, inesperados do cotidiano, são alimentados. Experiência que acontece além das mediações conceituais e categoriais (CABRAL, 2016, p.31), a respeito da qual Faustino Teixeira observa possibilitar um diálogo profundo com e profícuo inter-confessional e religioso, reforçando a dimensão relacional humana.

A experiência mística provoca necessariamente um aprofundamento de si, um despojamento e desapego que impulsionam o sujeito para a dinâmica da alteridade. Não é fácil atingir um tal desapego. Trata-se de um processo lento, complexo e permanente, que faz brotar uma atitude de abertura. (TEIXEIRA, 2004, p. 30)

Compreendidos conceitualmente mística e espiritualidade em perspectiva fenomenológica, atentando para a dimensão relacional do encontro como o Mistério integrada com a realidade cotidiana e com o outro, o último passo deste trabalho ressaltará as marcas inspiradoras da espiritualidade de Dietrich Bonhoeffer.

Inspirações da espiritualidade bonhoefferiana para o engajamento sócio-político inter-religioso

Diante do imperativo da construção de uma cultura de paz, bem como do papel integrador e de superação das animosidades entre as religiões, a indicação do diálogo pela experiência mística, em profundidade, sujeito à dinâmica da alteridade, em perspectiva *kenótica*, possivelmente seja o caminho.

Certo é que na agenda teológica de Bonhoeffer tal possibilidade dialogal, por razões que a própria história da teologia moderna explicaria, não fora cogitada. Todavia, o que ora se busca é a inspiração nas marcas transparecidas de sua espiritualidade para a luta pela dignidade humana e justiça, pautadas por todo/toda aquele/aquela que se engaja em tais causas.

Em uma palavra, partindo da definição proposta por Alessandro Rocha, Dietrich Bonhoeffer expressou em sua trajetória de vida, luta e reflexões a “espiritualidade da concretude” (ROCHA, 2005, p. 698). Em sua última etapa reflexiva, no poema *Estações no caminho para a liberdade*, escrito da prisão, em julho de 1944, partilhou a convicção de que o real deveria ser agarrado corajosamente. (BONHOEFFER, 2003, p. 521). Na realidade concreta, onde se faz a experiência com o Mistério, tal espiritualidade se evidencia em três perspectivas: de forma **comunial**, **diaconal** e **martirial**.

Como afirmado anteriormente, a dimensão **comunial**, a eclesial, é fundante para e experiência espiritual em Bonhoeffer. Na sua concepção a Igreja é “Cristo existindo como comunidade” (BONHOEFFER, 2017, p. 221), assumindo sua forma na realidade mundana, compreendida como a realidade de Deus (BONHOEFFER, 2001, p. 195). Essa comunidade, que não necessariamente se denominará religiosa, revelará Jesus Cristo em sua face **diaconal**, como servo que abnegadamente expressa o serviço pelo “olhar a partir de baixo” (BONHOEFFER, 2003, p. 43), aos menos favorecidos, como demonstração sentido da ontologia eclesiológica que consiste em “estar-aí-para-os-outros”: “igreja só é igreja quando está aí para os outros” (BONHOEFFER, 2003, p. 512).

Revelado, consubstanciado, transubstanciado (!) na comunidade de fé, o compromisso diaconal é assumido até as últimas consequências, de forma vicária, **martirial**, a realidade a ser transformada pelo Cristo que tomou forma visível. Compromisso assumido por Dietrich Bonhoeffer, tornando-o reconhecido como um dos mártires cristãos da justiça e liberdade do século XX, tais como Dom Oscar Romero e Martin Luther King.

É possível identificar na experiência espiritual de Bonhoeffer com a mística profética de anúncio, denúncia e engajamento que extrapola os limites de determinada confissão religiosa, sendo a motivação existencial de todo humanista militante. Resgatando o ponto de vista antropológico sobre a mística, a fé e a espiritualidade, estes são aspectos integrantes do humano que o impulsiona a atitudes éticas radicais. Nesse sentido, usando as categorias de Leonardo Boff e Frei Betto, “todo militante é místico e todo místico é militante”. (BETTO; BOFF, 2005)

Dialogando com outras tradições, a espiritualidade bonhoefferiana compreendida nas

perspectivas **comunal**, **diaconal** e **martirial** se torna fonte de inspiração para a práxis sócio-política inter-religiosa em três dimensões. A primeira, por meio da proposta da vivência da mística, seja ela de que matriz for, de uma **comunhão universal**. Tal como Aloysius Pieris compartilha na experiência de convivência e comunhão inter-religiosa no Sri Lanka onde, a partir da escuta do magistério dos pobres, são constituídas as *Comunidades Humanas de Base*. (PIERIS, 2008, p.17)

A segunda dimensão é a do **engajamento**, na ação fortalecida pela experiência comunitária. A inspiração bonhefferiana aponta para a direção de uma espiritualidade que encontra o sentido na submersão na realidade, provocando a sua subversão. Tal como Gandhi, Thomas Merton, Dalai Lama, Luther King, a experiência espiritual particular de Bonhoeffer, além de inspiradora é mobilizadora, uma vez que se manifesta coletivamente na identificação do Mistério na comunidade. A ação individual corresponde a atuação de todos. O envolvimento pessoal na realidade é o engajamento de todos.

Dessa maneira pode ser compreendida a terceira dimensão inspirada pela espiritualidade bonhoefferiana, a **entrega**. A perspectiva **martirial**, posicionada em diálogo, é fonte para superação do medo e elemento motivador para a radicalidade do compromisso pelas causas humanitárias e justas. Curiosamente, o que assemelha os/as humanistas quase sempre é o martírio como resultado da sua militância. Um significativo ensinamento espiritual de Bonhoeffer seja a confiança como resistência, mesmo diante do fim iminente.

Conclusão

Finalizando esta pequena reflexão, confirmando a resistência confiante contida na espiritualidade de Dietrich Bonhoeffer, segue uma de suas mais expressivas orações:

Deus, a ti clamo de manhã bem cedo. Ajuda-me a orar e concentrar meus pensamentos; não consigo fazer isso sozinho. Dentro de mim está escuro, mas em ti há luz. Eu estou só, mas tu não me abandonas. Eu estou desanimado, mas em ti há auxílio, eu estou inquieto, mas em ti há paz. Em mim há amargura, mas em ti há paciência. Não entendo os teus caminhos, mas tu conheces o caminho certo para mim. (BONHOEFFER, 2003, p.190)

Referências

BASSET, Richard. *Almirante Canaris: misterioso espião de Hitler*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

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

Minneapolis: Fortress Press, 2000.

BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. **Mística e Espiritualidade**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

BOFF, Leonardo. **Ecologia, mundialização, espiritualidade: a emergência de um novo paradigma**. São Paulo: Ática, 1993.

BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e Submissão**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

_____. **A comunhão dos santos: uma investigação dogmática sobre a sociologia da igreja**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2017.

_____. **Ética**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

CABRAL, Alexandre Marques. **Fenomenologia da experiência mística: mística, anti-metafísica e existência à luz de Mestre Eckart e do zen budismo**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

DUMAS, André; BOSC, Jean; e CARREZ, Maurice. **Novas Fronteiras da Teologia**. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana**. 4ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

MILSTEIN. **Dietrich Bonhoeffer: Vida e Pensamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

MOLTMANN, Jürgen. **A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida**. São Paulo: Loyola, 2002.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PIERIS, Aloysius. **Viver e arriscar: estudos inter-religiosos comparativos a partir de uma perspectiva asiática**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2008.

ROCHA, Alessandro. Dietrich Bonhoeffer e a espiritualidade da concretude: janelas para uma teologia prática. *In*: Grande Sinal, ano LIX, 2005/6. P.693-703.

TEIXEIRA, Faustino (Org.). **No limiar do mistério: mística e religião**. São Paulo: Paulinas, 2004.

VELASQUES, Prócoro. **Uma ética para os nossos dias: origem e evolução do pensamento ético de Dietrich Bonhoeffer**. São Bernardo do Campo: EDITEO, 1977.

O desafio do pluralismo religioso – uma leitura a partir de Peter Berger

Mailson Fernandes Cabral de Souza¹

Resumo: Este artigo tem como propósito apresentar o conceito de pluralismo religioso, desenvolvido pelo sociólogo Peter Berger, a fim de entender as suas implicações para pensar o fenômeno religioso no contexto brasileiro.

Palavras-chave: Pluralismo Religioso. Discurso Religioso. Modernidade.

Introdução

O conceito de pluralismo religioso cunhado por Peter Berger em seu último livro, *Os múltiplos altares da modernidade*, tem por finalidade fornecer uma nova abordagem para o fenômeno religioso na sociedade. Esse conceito possibilitaria captar o dinamismo dos movimentos religiosos frente aos desafios do mundo contemporâneo, contrapondo-se, a teoria da secularização, paradigma que orientou as pesquisas sobre religião ao longo de décadas. O pluralismo acontece quando há conversação constante entre os diferentes. Essa conversação não precisa ocorrer, necessariamente, entre iguais, mas em um ambiente razoavelmente pacífico em que o diálogo possa se efetivar.

Apesar disso, o pluralismo não implica na ausência de conflitos, porém numa administração da diversidade. Isso possibilitaria o processo que o autor denomina de contaminação cognitiva, isto é, quando pessoas ou grupos passam a se influenciar mutuamente. O pluralismo religioso faz com que esse processo se estabeleça de forma permanente na sociedade. É sobre esse conceito que nos ocuparemos nas páginas seguintes.

Um novo paradigma de religião numa época pluralista.

O livro inicia com uma breve retomada sobre a teoria da secularização. Baseada na ideia do declínio da religião, essa teoria, durante muitas décadas, funcionou como paradigma para o estudo da religião, principalmente no campo da sociologia, sendo o próprio autor um dos prin-

¹Doutorando e mestre em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco
E-mail: mailsoncabral@yahoo.com.br

cipais adeptos e expoentes dela. Para Berger, no entanto, tal teoria não se sustenta mais diante dos fatos empíricos que atestam a vitalidade e a força da religião, tendo ele mesmo retificado o seu posicionamento sobre a secularização e propondo, neste livro, uma nova abordagem para a questão: “Proponho que um novo paradigma deveria ser capaz de lidar com dois pluralismos – a coexistência de diferentes religiões e a coexistência de discursos religiosos e seculares” (BERGER, 2017, p. 9).

Essa coexistência, segundo o autor, não existiria apenas nas mentes dos indivíduos, mas também no espaço social. O grande erro dos teóricos da secularização foi o de compreender o pluralismo apenas como um dos fatores de sustentação da secularização, enquanto, na verdade, o pluralismo seria a maior mudança provocada pela modernidade em relação ao lugar da religião na sociedade. O pluralismo significaria, nesse contexto, “a coexistência de diferentes cosmovisões e sistemas de valores na mesma sociedade” (BERGER, 2017, p. 10). Ele pode estar ou não associado com a secularização, mas ele é um fenômeno independente dela: “Com algumas exceções, particularmente a Europa e uma determinada intelectualidade internacional, o nosso mundo não é nada secular, ele é tão religioso como outrora, e em alguns lugares mais ainda” (BERGER, 2017, p. 11).

Sob o prisma desse novo paradigma, Berger propõe uma problematização de um dos significados da secularização: a produção da diferenciação. Ao longo da modernidade, as funções sociais que outrora eram de responsabilidade das instituições religiosas se tornaram diferenciadas entre elas e outras instituições. Uma premissa básica na sociologia é a que para uma instituição possa funcionar na sociedade, ela precisa ter um correlato na consciência dos indivíduos. Logo, se houve uma diferenciação entre instituições religiosas e as demais na sociedade, essa mudança deve também ter se expressado na consciência dos indivíduos.

Um dado empírico que Berger vê como resultado dessa diferenciação é o fato da maioria das pessoas religiosas operarem um discurso secular em importantes áreas de suas vidas, não havendo para eles uma gritante dicotomia (ou/ou) entre crença e secularidade, porém uma construção fluída (de tanto quanto). Para se aprofundar na compreensão desse processo, o autor irá recorrer, ao longo do livro, aos conceitos como realidades múltiplas e de estruturas de relevâncias, cunhados por Alfred Schutz, e de modernidades múltiplas, de Shmuel Eisenstadt.

O fenômeno pluralista

Peter Berger nos explica que sua definição de pluralismo não é de cunho filosófico, mas sociológico, uma vez que vê esse fenômeno como um fato empírico na sociedade experimentado por pessoas comuns:

[...] o pluralismo é uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cos-

movisões e moralidades vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente. [...] Faz pouco sentido falar de pluralismo, quando as pessoas não falam umas com as outras [...] Para que o pluralismo desencadeie a sua plena dinâmica, deve haver conversação constante, não necessariamente entre iguais, mas prolongada no tempo e cobrindo uma ampla variedades de temas (BERGER, 2017, p. 20).

Um fator determinante para a dinâmica do pluralismo é o que Berger chama de contaminação cognitiva, isto é, o fato de as pessoas, ao falarem umas com as outras, influenciam-se mutuamente, relativizando as dinâmicas de convivência social. No caso do pluralismo, isso produz a contaminação cognitiva como algo permanente.

A noção de contaminação cognitiva decorre das leituras de Berger sobre a teorização formulada por Leon Festinger acerca da dissonância cognitiva. Essa teoria se refere “ao que acontece quando as pessoas se veem diante de supostos fatos que contradizem aquilo em que elas acreditavam. Festinger estava particularmente interessado nas estratégias que as pessoas usavam para evitar a dissonância” (BERGER, 2017, p. 20-21).

Desse modo, as pessoas desenvolveriam uma série de estratégias para evitar a dissonância, como, por exemplo, negar a validade da informação divergente, ataques ad hominem ao portador da informação, remover os portadores da informação de cena ou retirar-se ele próprio do local, converter ou matar os dissonantes. Contudo, uma opção menos hostil também pode ocorrer: negociar com os dissonantes – e a isso Berger dará o nome de barganha cognitiva, a capacidade de relativizar os impactos da diferença:

[...] a relativização ocorre, pelo menos minimamente, quando alguém se comporta visivelmente de maneira diferente daquilo que o outro aceitava normalmente como sendo o comportamento apropriado. A relativização se intensifica se o desafiador verbalizar o desacordo. Assim, as várias formas de interação com diferentes cosmovisões e com os comportamentos que elas engendram iniciam um processo de relativização (BERGER, 2017, p. 23).

Em síntese, a relativização é o entendimento de que a realidade pode ser percebida e vivenciada de diferentes formas e o pluralismo provoca o tipo de situação em que isso se torna uma experiência permanente. O pluralismo, tomado nesse sentido, existiu sob diferentes formas ao longo da história (na Ásia Oriental, Índia Pré-Islâmica, etc.). Outro fator que pode ser atrelado a isso é o que o pluralismo é um fenômeno que frequentemente acontece em contextos urbanos e de forte interação comercial, estando, portanto, correlacionado com elementos geográficos e econômicos.

O que contribuiu para que o pluralismo se tornasse um fenômeno globalizado seria, para o autor, o advento da modernidade, pois é nela que começam o processo de aceleração e cata-

lisação das dinâmicas urbanas e econômicas. Nesse sentido, ele traça uma conceituação de modernidade nos elementos que possibilitaram essa nova dinâmica – os avanços tecnológicos e científicos:

A modernidade pode ser definida muito sucintamente como um produto das mudanças provocadas pela ciência e pela tecnologia criadas nos últimos séculos – um processo cada vez mais acelerado, com consequências que afetam um número cada vez maior de áreas da vida humana (BERGER, 2017, p. 26).

A modernização levaria a uma grande transformação na condição humana, passando do destino para a escolha. Dito de outra forma: todas as áreas da vida de um indivíduo que outrora foram tidas como certas, passam para o campo das escolhas pessoais. A fim de entender esse processo de escolhas em expansão, Berger recorre aos trabalhos de Arnold Gehlen (sociólogo). O argumento desenvolvido por Gehlen é o de que para compensar a pobreza dos instintos humanos – em comparação com os dos demais animais – nós desenvolvemos as instituições. São elas que fornecem diretrizes de ação que os nossos instintos não podem oferecer, elas funcionam como uma área de estabilidade em que o indivíduo pode agir sem a necessidade de muita reflexão, uma vez que toma como certo o conteúdo de suas ações e, simultaneamente, as instituições tornam possível outra área na qual o indivíduo estaria livre para fazer suas escolhas. A essas duas áreas, Gehlen chamou de plano de fundo (*background*) e primeiro plano (*foreground*) da vida social humana. O plano de fundo seria fortemente institucionalizado enquanto o primeiro plano seria desinstitucionalizado. O plano de fundo corresponderia ao reino do destino, o primeiro plano ao reino das escolhas. Uma maneira que Berger usa para explicar esse conceito de instituições é referir-se a elas como gatilhos (estímulos) artificiais que levariam um determinado instinto para a consciência, provocando um comportamento adequando para uma determinada situação ou contexto.

Quando o plano institucional passa a ser verbalmente e comportamentalmente questionado, há desafios para a estabilidade da instituição. A esses desafios, Gehlen chamou de desinstitucionalização. Berger argumenta que essa força de ruptura, com o tempo, tende a se acomodar aos programas institucionais. Segundo o autor, Max Weber tinha uma expressão para esse fenômeno, rotinização do carisma: “Rotinização [...] significa cotidianização. O carisma é a força que desafia e rompe as rotinas cotidianas. Ele não pode durar; acabam surgindo novos padrões institucionais” (BERGER, 2017, p.30-31).

Berger ressalta que o pluralismo não é o único vetor da multiplicação de escolhas, embora seja um elemento muito importante. Na verdade, ele contribui de forma substancial na expansão do primeiro plano à custa do plano de fundo:

Gehlen compreendeu algo mais a respeito das instituições: o fato de que a sua desconstrução provoca primeiro um estimulante sentido de libertação. [...]

Depois de algum tempo, contudo, a vertigem da libertação abre caminho para uma inquietação crescente. [...] Agora se busca uma nova libertação, uma libertação da antiga libertação que aboliria as velhas coações institucionais. O que se segue tipicamente é a reconstrução de instituições, sejam elas antigas ou novas (BERGER, 2017, p. 32-33).

O pluralismo relativiza e, como consequência, enfraquece certezas que outrora os seres humanos estavam acostumados a viver. Dois movimentos de reação a relativização surgem nesse cenário: o fundamentalismo e o relativismo.

“O fundamentalismo é um esforço para restaurar a certeza ameaçada. [...] há fundamentalismos reacionários e progressistas. O que todos esses projetos têm em comum é uma promessa ao convertido em potencial: ‘Junte-se a nós, e você terá a certeza que há muito você deseja’ (p.34). “O relativismo pode ser definido simplesmente como a admissão da relatividade; isto é, a relativização que de fato ocorreu é festejada como uma forma superior de conhecimento. Não se pode ter certeza de nada, porque não há nenhuma verdade cognitiva absoluta. [...] a experiência da relatividade, que aterroriza os fundamentalistas e da qual eles procuram escapar, agora se torna uma visão da qual se podem orgulhar e aplicar à prática da vida” (BERGER, 2017, p. 37).

Apesar disso, Berger reforça que a maioria das pessoas na sociedade não é constituída por fundamentalistas ou relativistas – muito menos está preocupada com a teorização dessas questões –, mas por pessoas que vivem num meio termo entre negar e louvar a modernidade, elas vivem na situação do pluralismo administrando-a pragmaticamente. Essa maneira de viver também não escapa a lógica do relativismo, podendo se demonstrar duradoura, mas também sendo facilmente dissolvida.

Nesse sentido, o problema do pluralismo seria a manutenção de um meio termo entre fundamentalismo e relativismo. Nesse contexto, a religião tem um importante papel, pois ela “determina a maneira como se olha para o mundo e como se deveria viver. É por isso que a relação entre religião e pluralismo deveria ser de interesse de todos, independentemente das crenças religiosas ou da ausência delas” (BERGER, 2017, p. 45).

Essa capacidade ganha esses contornos na modernidade, embora o autor ressalte que a capacidade humana de administrar diferentes relevâncias já existisse desde o início da espécie humana – como o homem da caverna que crê que o machado é um ente sagrado, mas que procura sempre deixá-lo bem afiado para o uso.

Com isso, Berger reforça a ideia de que os indivíduos operam em diferentes realidades. O que marcaria o nosso tempo, portanto, não seria a descrença, mas da dúvida, isto é, a implicação de que a cada qual precisa se decidir a afirmar as suas supostas certezas em meio a outras que, a princípio, estão disponíveis. Tal cenário provoca duas reações: “o relativismo, que produz um

credo a partir da incerteza, e o fundamentalismo, que pretende restaurar o sentido da certeza” (BERGER, 2017, p. 131). Ambos os movimentos seriam perigosos para os indivíduos e para a sociedade, pois, para o autor, levariam para dois extremos (niilismo/fatalismo). A tensão entre esses dois polos deveria ser administrada para que um não se sobreponha a outra, nem aos indivíduos e nem a sociedade, isto é, deve haver uma administração da dúvida.

Tendo em vista a teorização desenvolvida por Berger, podemos argumentar que ela permite interpretar as tendências apresentadas no Censo de 2010 como partes da dinâmica de funcionamento do pluralismo no campo religioso brasileiro. Ao pensar os principais dados empíricos fornecidos pelo Censo, o declínio percentual dos católicos e o aumento dos pentecostais e dos sem religião (SANCHIS, 2013), podemos compreender entender essa movimentação como um reagrupamento das religiões no país. O pluralismo religioso brasileiro se movimenta no sentido de uma quebra da hegemonia católica, sem que, no entanto, isso signifique um declínio do cristianismo, mas, utilizando os termos de Berger, uma contaminação cognitiva dos elementos da cosmovisão e valores pentecostais que se tornaram mais difundidos na sociedade, estendendo-se, inclusive, às formas de organização política e de entendimento da relação entre religião e espaço público. Por outro lado, a contaminação cognitiva é mútua, pois o pentecostalismo absorve elementos tanto do catolicismo como das religiões de matriz africana.

As duas grandes linhas de mudanças manifestas que levariam a necessidade de produção de novos arranjos teóricos seriam: a emergência do indivíduo como átomo matricial da vida social e a desinstitucionalização crescente da religião. Dessa nova situação social emerge a presença da pluralidade religiosa, sendo ela cultivada e reconhecida. Para o autor, duas questões serão subjacentes a esse quadro: 1) a real extensão e profundidade da experiência religiosa que as participações institucionais implicam ou não; 2) a relação da vivência do sagrado religioso com a vida cidadã e um eventual sagrado político. Um traço que poderia articular esses elementos seria o das relações “instituição indivíduo, afirmação identitária e relativização, construções seletivas e pertencas eventualmente plurais” (SANCHIS, 2013, p. 16). É essa dinâmica que marca, ou ao menos deveria marcar os estudos de religião.

Considerações finais

A secularização não significou o fim da religião nem o seu banimento da esfera pública, mas a alteração na sua organização e funcionamento na sociedade. Isso faz com que muitas pessoas religiosas operem com o discurso secular em importantes áreas de suas vidas sem que isso venha a significar algum tipo de oposição radical ao discurso religioso. O conceito de pluralismo, nesse contexto, permite-nos ir mais além das compreensões de dupla pertença ou hibridismo religioso, uma vez que o seu foco está na multiplicidade e na dinâmica que as religiões tomam tanto na relação entre elas como com o discurso secular.

Em síntese, a teorização desenvolvida por Berger cauciona-se a partir da circulação e da transformação dos sentidos que a religião adquiriu na vida prática dos indivíduos com o pluralismo e o advento da modernidade. Essa abordagem, por sua vez, possibilita lançar um novo olhar interpretativo sobre os fluxos religiosos.

Referências

BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. São Paulo: Vozes, 2017.

SANCHIS, Pierre. Prefácio. **Religiões em movimento**: o censo de 2010. In: (Org.).

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. São Paulo: Vozes, 2013, p.11-16.

O Dom do Diálogo

Gilbraz Aragão¹

Resumo: Queremos contribuir para um “oratório” de tributo, com as práticas, reflexões e místicas de pessoas que, em todas as tradições espirituais, têm descoberto a encruzilhada de sons religiosos diferenciados que, de repente, despertam-se próximos e com um mesmo sonho humano e humanizante. Gente que nos inspira, feito Dom Helder Câmara, voz que ultrapassou as fronteiras do Brasil para defender o Estado Democrático de Direito e proclamar um mundo mais justo, em que o pretensão da força seja substituído pela força da justiça e do direito. Nessa missão comum das pessoas de boa vontade, ele dizia que todos os templos apontam para o infinito: se você fica olhando só o templo, perderá o céu estrelado e seu reflexo no lago da montanha ou nos olhos do outro. E mais: “Não temos o monopólio da verdade. Não temos o monopólio do Espírito Santo. Devemos ter toda a humildade diante daqueles que, mesmo não tendo jamais ouvido o nome de Cristo, talvez possam ser mais cristãos que nós mesmos”.

Palavras-chave: Diálogo ecumênico e inter-religioso. Dom Helder Câmara.

Helder Câmara iniciou, como padre, aos vinte e dois anos, o desafio de ser um sinal da boa notícia de que a vida é melhor com o descentramento das pessoas, da mensagem de que homens e mulheres podem ter uma vida boa arriscando-se a se tratar como irmãos e irmãs. Logo compreendeu que não se evangeliza em abstrato, nem se salvam apenas almas; mas que Deus fala e se dá a seres humanos concretos, aqui e agora, e que “no Nordeste Cristo se chama Zé, Antônio e Severino”. Compreendeu igualmente que não se trata de trazer o mundo para a Igreja, no intuito de construir uma grande seita universal, e, sim, de colocar a Igreja no meio do mundo, abrindo-a ao serviço da emancipação integral das pessoas, a começar pelas excluídas e marginalizadas. “Claro que amando a todos, devo ter, a exemplo de Cristo, um amor especial pelos pobres”, disse o Dom. A Igreja é, no mundo, a consciência do que o mundo pode ser, enquanto encarnação da amorosidade cósmica, que traz saúde e salvação.

A vida fez Dom Helder amadurecer na dura percepção de que dificilmente se exerce a função de profeta da partilha, sem fazer desabar sobre si a intolerância e a perseguição dos poderosos: “quando dou pão aos pobres, chamam-me de santo, quando pergunto pelas causas da pobreza, me chamam de comunista”. E tal compromisso político, ousado e sofrido, se apoiava na mística convicta de que “a missa é o ponto alto do dia” e de que nela “a gente se põe em contato com as inquietações, as dores e os sofrimentos da humanidade, para apresentá-los ao Pai, através de Jesus Cristo, sacerdote da imensa missa sobre o mundo”.

Quando eu era menino e acólito lá na igreja de Taquaritinga apareceu um monsenhor de

¹ Doutor em teologia. Professor e pesquisador da UNICAP. E-mail: gilbraz.aragao@unicap.br

Caruaru, muito purpurado e até ajuizado, que, em conversa de sacristia com pessoas da comunidade, fez o seguinte comentário sobre Dom Helder: “Vejam que esse bispo do Recife, que visita os presos políticos lá de Itamaracá, perguntou o que eles mais estavam precisando... e se deu a missão de formar um grupo de moças com a coragem de ir fazer visita íntima pra esses presos... isso é papel de bispo? Ou ele é um grande santo ou um grande louco!”.

Diálogo entre espiritualidades e estruturas dentro do cristianismo

Pois bem, talvez Dom Helder tenha desenvolvido uma santidade que faz falta à nossa Igreja. Pois ela está perdida na cidade moderna, nesse mundo que resultou da Revolução Industrial e da Ilustração racionalizadora, da Globalização computacional. Devemos reconhecer esse fato, de partida – o que é um mal começo. As torres e os sinos das nossas igrejas perderam-se aí, em meio aos apitos das fábricas e à grandiosidade transcendental dos arranha-céus. Ilustrativo ver que o prédio maior da Conde da Boa Vista, avenida central do Recife, é um banco, cuja arquitetura não é nada funcional, pois remete à imponente acoplagem de uma nave sobre uma pirâmide – símbolo esotérico que evoca inconscientemente a união do céu com a terra e justifica o sacrifício de quem vai guardar dinheiro ali e, sobretudo, de quem vai trabalhar para multiplicá-lo (numa ética bem distante da vivenciada por aquele judeu cujo crucifixo, aliás, está ironicamente pregado dentro da agência, num recurso extra à iconografia oficial). É bom notar também que a cúria de Dom Hélder foi transferida de junto dessa mesma avenida para a Várzea – literalmente – e o lugar foi negociado para um shopping. Qual é, na prática, a religião da nossa gente hoje? E o que a Igreja da gente pode fazer para evangelizar essa religião do mercado?

O poder político emancipou-se da instância religiosa, o racionalismo científico acreditou poder substituir a religião como explicação da realidade e a questão social distanciou grandes massas de população da vida e da prática religiosa. A síntese doutrinal da escolástica e a erudição do nosso gregoriano ficaram perdidas então. Ou como me disse o padre Arnaldo, quando ocupei por uns tempos a torre da sua matriz do Espinheiro: “aqui não adianta botar sino mesmo, que ninguém escuta mais com os apartamentos climatizados”.

É claro que tivemos o Concílio Vaticano II, onde Dom Helder juntou outros bispos e fez, no Pacto das Catacumbas, um compromisso de Igreja pobre e a serviço da evangelização integral dos pobres. Embora com certo atraso de uns quinhentos anos e não sem determinadas resistências curiais, o Concílio tratou de assimilar os avanços da Reforma (revalorização da Bíblia e da pregação no culto, autorização da língua comum e da comunhão nas duas espécies, participação ativa da comunidade, reconhecimento do laicato como Povo de Deus nos conselhos paroquial e diocesano, inclusão do Papa na colegialidade dos bispos, respeito às Igrejas locais e nacionais nas conferências episcopais) e, afinal, o Concílio buscou resgatar o paradigma moderno

e ilustrado (reconhecimento dos direitos humanos, da até então condenada liberdade de religião e consciência, afirmação do ecumenismo e nova relação com os judeus, o islã e as outras grandes religiões, além de uma nova atitude frente à ciência, o progresso e, em geral, o mundo secular moderno – com a supressão do juramento antimodernista e do índice de livros proibidos).

É verdade também que tantos pastoralistas, entre eles o padre Comblin, grande amigo de Dom Helder, desde a década de sessenta, previram vários tipos de laços comunitários e vários tipos de pertença à Igreja no mundo moderno: a harmonia na multiplicidade faria a configuração da Igreja de amanhã. A cidade deveria ser uma Igreja local, onde deveriam coexistir uma multiplicidade de Igrejas domésticas com a finalidade de dialogar com o mundo e tornar a fé acessível ao mundo que se urbanizava.

A Igreja seria comunidade, em três níveis integrados e que corresponderiam a uma evolução, respectivamente, da paróquia, dos movimentos leigos de pastoral e congregações religiosas, e da cúria diocesana. Quer dizer, as paróquias, então como assembleias de Comunidades de Base, recobririam o nível geográfico-territorial das comunidades; os movimentos, pastorais e congregações, articulariam, dentro das comunidades e entre si, grupos de serviços específicos para atender a desafios da evangelização, a faixas etárias e a forças articuladoras da cidade e problemáticas sociais (Dom Helder, junto com o padre Maurício, foi pioneiro na pastoral com as prostitutas, por exemplo, e as sentou até em seu trono episcopal). Por fim, a cúria seria transformada numa comunidade de lideranças representativas e comunicativas da Igreja na cidade e garantidora da comunhão eclesial.

Mas como, na prática, a teoria é outra, e o Vaticano II para muitos resultou em ponto de chegada e não de partida para uma nova história da Igreja, acabamos enredados na burocracia e no autoritarismo das nossas paróquias medievais ou então com religiosos travestidos de funções e profissões mundanas, mas sem articulação fermentadora com as massas operárias e as classes liberais, com os excluídos no neoliberalismo.

Essa falta de inculturação, por sinal, certamente explica, entre nós e pelo mundo afora, o relativo fracasso das duas grandes – e raras – tentativas de evangelização do mundo moderno. Elas foram suscitadas pelo Vaticano II nos hemisférios norte e sul do planeta, respectivamente: o Movimento Carismático e as Comunidades de Base. Surgiram numa evolução da Ação Católica e no bojo das reformas litúrgica e bíblica do Concílio, constituindo-se testemunhos proféticos da Igreja, um de tendência mais mística e outro mais política – porém ambos igualmente limitados, porque desarticulados entre si e desconectados da religiosidade popular. Essa surge sempre naturalmente em todas as latitudes, da suposição de um poder criador do mundo, que é colocado no centro de tudo, apontando para seres intermediários – santos – na busca das bênçãos mágicas desse “Pai” poderoso, para o nosso “vale de lágrimas”.

Frente a essa tradição espiritual um tanto simplória, o cristianismo do norte rico, enfatizando a subjetividade e a renovação da pessoa, criou Comunidades Carismáticas e Movimentos

Espirituais que visam a uma experiência íntima e psicológica do Espírito de Deus, atestando assim os dons da presença vivificante de Cristo no mundo. Por sua vez, o cristianismo do sul pobre da terra, preocupado com a libertação da história humana, inventou as Comunidades de Base e as Pastorais engajadas: elas criam uma espiritualidade em torno do seguimento do Senhor Jesus na práxis libertária, questionando, pois, os senhores deste mundo injusto e militando gratuita e vigorosamente por um mundo melhor. Esses grupos de renovação e de libertação devem interpelar-se criativamente: os últimos são muito racionalistas e não penetraram na religiosidade do povo; enquanto os primeiros penetram mais, todavia não com a emancipadora eficácia evangélica. Desse cruzamento pode sair uma nova chance missionária para a Igreja, no mundo pós-moderno que se nos afigura. E Dom Helder sabia disso: carregando a pombinha do Espírito Santo no peito, num dia de Pentecostes, fundou pioneiramente o Encontro de Irmãos: matriz de Comunidades de Base para o Recife e região.

Assim sendo, uma rede de comunidades cristãs (resultantes daquele misto de CEBs e Renovação Carismática) forma a base desejável da evangelização nas nossas cidades. Cada comunidade pode até crescer com grupos de liturgia, de catequese e de serviço social e, certamente, com a ajuda dos religiosos e respectivas congregações, elas podem se associar amplamente em diversos Movimentos Pastorais. Mas a sua articulação também precisa ser garantida em nível de cidade, por um centro pastoral urbano, encarregado de fomentar a unidade e a comunicação entre os cristãos e de representar publicamente a Igreja. Essa é, naturalmente, uma responsabilidade da equipe do presbitério e do bispo. E Dom Helder ensaiou isso, dando testemunho pessoal de mística engajada e agindo através de Conselhos para a criação de Áreas Pastorais (ao invés de paróquias) e, sobretudo, para a educação dos leigos (o Seminário de Olinda virou Centro de Formação).

Diálogo entre e para além das religiões

Outro dia, presenciei comovente alvoroço de contentamento numa mesa de bar ao meu lado, quando se leu furtivamente a manchete “O arcebispo – de Chicago! – vai morar num bairro popular da cidade e põe à venda seu palácio de meio milhão de dólares (sic), para investir nas escolas católicas” (pena que aquele pessoal não sabia que Dom Helder já havia feito coisa parecida no Recife e inclusive sugerido ao Papa que transformasse o Vaticano em museu da ONU e fosse morar na periferia de Roma – porque assim teria mais “poder” para falar ao mundo...). Certamente a reforma mais urgente em nossa Igreja é do exercício do poder, para que haja mais santidade na eleição e articulação dos nossos ministros. Lembro que Dom Helder voltou rindo de uma celebração em um Morro do Recife, onde a comunidade pronunciou as palavras da consagração: “Depois do Concílio só tinha sobrado isso e o perdão dos pecados para dar identidade aos padres!”, disse ele, relativizando as coisas que nem santo.

Em outras palavras, precisamos de mais santidade na Igreja. Mas também depende de como entendemos essa vivência: ao anunciarmos a santidade maior em Jesus Cristo, precisamos considerar a cultura ambiente e a saúde do povo – que, do contrário, fica mesmo é com São João do carneirinho, protetor do roçado e do rebanho, e com seus colegas José, Antônio e Pedro, encarregados de arrumar chuva, casamento e casa. Através deles, busca-se (de um deus regulador e meio distante) soluções extraordinárias e individuais para as ameaças sofridas da natureza ou dos poderosos.

Mas o recurso mágico ao santo pode também ser seguimento da sua vida exemplar e emancipadora. Se estivermos junto ao povo, poderemos passar da dependência do milagre “sobrenatural” que traz benefício do “santo”, para a crença na possibilidade de sermos igualmente “santos” e capazes de fazer das nossas vidas um milagre “mais-que-natural” para a vida dos outros – pelo amor, que é (de) Deus! Acho que Dom Helder, feito santo, não iria gostar se alguém fosse pedir um milagre pra ele, mas iria exultar se o seu exemplo de vida fizesse o milagre, por exemplo, “do menor que padece acreditar no outro menor” ou de um grupo político criar vergonha e inteligência, realizando saneamento e educação dignos – que tirariam do povo a necessidade de outros “milagres” por aí.

Reparando, a propósito, na euforia que as aparições de santo provocam, lembrei-me que uma vez Dom Hélder chegou bem atrasado para a missa dominical da manhã, que era celebrada no santuário dos salesianos e transmitida pela rádio Olinda, com grande audiência. Então foi se desculpar e disse: “quando eu vinha, acabei tendo um encontro com o próprio Jesus Cristo e por isto me demorei”. Enquanto as beatas levantavam as mantilhas e cochichavam: “será que alguma imagem chorou ou o bispo teve uma aparição...”, o Dom arrematou de chofre: “acabei de me encontrar com Nosso Senhor ali na lixeira dos padres, estava lá, catando lixo!”. Coisa de santo.

Dom Helder tinha uma desconcertante abertura para a novidade e a alteridade, participou de muitos encontros com pessoas de outras igrejas e religiões: por isso, foi ovacionado quando apareceu, junto com lideranças de 25 religiões, no Fórum Alternativo da Eco92 no Rio de Janeiro², para uma vigília inter-religiosa em favor da justiça socioambiental.

E o que dizer da sua proposta de “Pacto das Religiões entre si e com o Humanismo Ateu”, que amplia a visão do ecumenismo cristão e do diálogo entre as religiões? Foi o que ele ensaiou ao receber o Prêmio Popular da Paz em Oslo:

“Nós, os que acreditamos em Deus, levamos séculos nos combatendo mutuamente, apregoando a ilusão de que Deus se prestava ao papel de deixar-se monopolizar por nossa minúscula facção. Um dia, por muito favor e muito custo, passamos a admitir um ecumenismo sob medida, entre Religiões que nos pareciam mais nobres e menos distantes da nossa. Mas, quando muito, conseguimos um ecumenismo de cúpula, enquanto nossas respectivas bases continuavam a ver, nos outros, a encarnação do Espírito do Mal. Quanto aos Humanistas Ateus, fechamos os olhos à realidade/ de desco-

² Ver <https://youtu.be/u2QrYD1IWc4>.

brir, perto de nós, por vezes em nossas próprias famílias, pessoas sinceras que, sem ter a felicidade de crer em Deus, agem de acordo com a própria consciência e, não raro, nos dão lições de amor/ ao próximo, não apenas em palavras, mas em atos. Em hora tão grave para a Humanidade, por que nós, os que carregamos a responsabilidade de crer em Deus, não nos aliamos? Aliança para que? Aliança, pacto, para pressionar moralmente nossos amigos, nossos parentes, nossos conhecidos, para que tomem consciência de situações de injustiça, não se deixem manipular, reajam contra todo e qualquer esmagamento de seres humanos. E se trocarmos ecumenismos estreitos por um ecumenismo da dimensão planetária, Deus nos ajudará. Se abirmos um crédito de confiança a quem amar o ser humano, amando, sem saber, o Criador e Pai, o Senhor se servirá da nossa pequenez e do nosso nada, para fazer maravilhas”³.

Diálogo com o mundo - e os outros mundos

Mas, para amenizar (ou agravar) o impacto das modernagens propostas pelo nosso bispo, gostaria de partilhar uma surpresa que tive com Dom Helder quando da publicação da carta que endereçou a Jerônimo Podestá, bispo casado, e sua esposa Clélia. Trata-se de uma declaração de três sonhos que o Dom tinha em outubro de 1981 (então com 72 anos e às vésperas de aposentar-se da diocese). O primeiro sonho era de, como Igreja, colaborar na integração latino-americana, para ajudar os pobres desses países irmãos a conquistarem independência econômica e cultural.

O segundo sonho era de tornar possível – nem que fosse “ajudando da Casa do Pai” – a realização do Concílio de Jerusalém II, para transformação da Cúria Romana, de modo a tornar-se, efetivamente, serviço à colegialidade episcopal e à corresponsabilidade de todo o Povo de Deus, para “libertar-se da engrenagem do dinheiro e da tentação de prestígio, e viver o anúncio da Boa-Nova com salvaguarda efetiva das culturas, no meio das quais o Espírito de Deus sempre semeou verdades cristãs que se ignoravam”. Até aí, por mais escândalo que isto já provoque, tudo bem: era de se esperar do velho Dom. Mas vejamos o terceiro sonho:

“... diálogo autêntico com os mundos dos mundos: nós sabemos que a galáxia a que pertencemos está longe de ser das maiores. Nosso Sol, que nos parecia imenso, é de sexta ou sétima ordem. Nossa Terra é poeira na cavalgada dos Astros. Como cristãos, jamais esquecemos que o Filho de Deus se encarnou em nossa Terra, pequenina e humilde. Mas como insistir em pensar que o Criador, infinitamente sábio e poderoso, criou bilhões de estrelas, milhões de vezes maiores do que a Terra, só para ficarem a enormes distâncias cintilando para a alegria do olhar humano! Será orgulho absurdo pretender que a vida e sobretudo vida inteligente e livre somente exista na Terra. Deve haver, nos mundos dos mundos, Vida no nível da nossa, Vida abaixo e Vida acima do nível da nossa. O problema para a criatura humana seria atingir mundos tão distantes...”⁴.

³Mais perto ou mais longe da paz? Palavras de Helder Câmara ao receber em Oslo o Prêmio Popular da Paz, 10/2/1974.

⁴ Diário de Pernambuco, 7 de maio de 2000, p. 2.

E o Dom sai por aí sonhando em se relacionar com outros mundos: “Ainda hoje, há quem duvide da descida do homem na Lua. Há quem diga que se é verdade (a chegada à Lua) é sinal do fim do Mundo, quando ainda estamos no primeiro dia da Criação”. E ainda arremata: “Pretendo entrosar-me, sempre mais, com especialistas em Astronomia e em Astronáutica, em Astrofísica, em Astroquímica, em Astropolítica, para ajudar a trazer a Igreja de Cristo em dia com a marcha do sonho número três”. Eis, portanto, um estímulo para o nosso diálogo com a cultura pós-moderna e com tudo deste mundo – e até dos “outros mundos”.

Referências

COMBLIN, José. **Théologie de la ville**. Paris: Editions Universitaires, 1968.

KUNG, Hans. **Teologia a caminho**. São Paulo: Paulinas, 1999.

LIBÂNIO, João B. **As lógicas da cidade**. São Paulo: Loyola, 2001.

ROCHA, Zildo. **Helder, o Dom**. Petrópolis: Vozes, 1999.

Raimon Panikkar: a interculturalidade como fundamento para a paz¹

Francilaide de Queiroz Ronsi²

Resumo: A partir do diálogo intrarreligioso que se dá no interior da vida religiosa da pessoa, construindo um caminho profundamente espiritual, surge o diálogo como uma necessidade vital. Em que perpassa o nível pessoal, religioso e histórico. Constituindo-se uma dinâmica própria do ser religioso, pertence à própria vida religiosa. O verdadeiro diálogo inter-religioso é em si mesmo religioso. E quando essa experiência produz na pessoa uma metanóia, Panikkar a define como experiência mística, experiência integral da realidade. É imprescindível que os cristãos se conscientizem de que a mística não distrai o ser humano do cotidiano. Pelo contrário, o coloca em atenção diante dos desafios e necessidades de seu tempo. A experiência mística não separa o amor de Deus do amor ao próximo. O amor a Deus e ao próximo são um só amor. É o amor que se faz humano por meio de Deus que leva o ser humano à sua plenitude, tornando-o filho de Deus. É certo que o mistério do ser humano se revela através do mistério de Cristo. E assim, descobre-se o Cristo vivo de hoje, ontem e sempre. Aprofundando essa compreensão, segundo Panikkar, a paz requer mais do que boa vontade, ela precisa da capacidade de compreensão do outro, o qual não é possível sem transcender o próprio ponto de vista, sem a interculturalidade.

Palavras-chave: Mística, Interculturalidade, Diálogo, Paz.

O diálogo, uma necessidade vital

Para Panikkar, “o encontro entre as religiões é tão vital que, de fato, mais ou menos, todas as grandes religiões atuais são fruto destes encontros” (PANIKKAR, 2007, p.39). Ele nos apresenta, em seu livro *O diálogo indispensável*, três níveis que apontam para essa necessidade vital (PANIKKAR, 2007, p. 41-46)³:

a) Nível pessoal - o ser humano se constitui como pessoa nas relações. E estas necessitam de diálogo. Sem vida dialógica, o ser humano não chega a sua humanidade plena. Ele é um animal *loquens*. Essa comunicação não trata apenas de sua relação exterior, mas, sobretudo, de seu interior. O homem é um ser dialógico. O diálogo é uma necessidade para o ser humano, e no aspecto religioso será difícil sem uma autêntica vida litúrgica.

1 Esse texto é um recorte da tese de doutorado: Ronsi, Francilaide de Queiroz. *A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar. Para uma maturidade cristã e uma mística inter-religiosa*. Orientadora: Maria Clara L. Bingemer, 2014. PUC-Rio.

2 Doutora em Teologia Sistemática – PUC/Rio. Professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio. E-mail: francilaideronsi@hotmail.com

3 Abordaremos, a partir deste livro, a reflexão que Panikkar realiza sobre o diálogo entre as religiões; O ecumenismo-ecumênico a partir do diálogo intrarreligioso torna-se para Panikkar em verdadeira atitude teológica e existencial de toda sua teologia, conferir em seu livro: *El nueva inocencia*, pp. 327-332.

- b) Das tradições religiosas - o diálogo é imprescindível às religiões. Não dialogando entre si, degeneram-se e dão lugar a reações fanáticas de todo tipo, é realmente uma necessidade vital.
- c) O nível histórico - O homem é um componente essencial do cosmos. E estes não podem viver sem religião. O destino da humanidade depende de que a religiosidade genuína reúna (*religat*) os homens entre si e a realidade na sua totalidade e, ao mesmo tempo, salvasse a sua liberdade (ontonomia). Faz-se necessário um verdadeiro encontro religioso entre o ser humano e a Terra, ou será aniquilada a vida sobre a mesma. “O diálogo das religiões não é só um tema acadêmico ou uma questão eclesial ou oficialmente “religiosa” [...] é o campo no qual se pode jogar de forma pacífica o destino histórico da humanidade” (PANIKKAR, 2007, p. 46).

Panikkar, aprofundando a necessidade vital do diálogo, nos apresenta oito pontos que, segundo ele, revelam como deve ser o diálogo entre as religiões (Cf. PANIKKAR, 2007, p. 49-107; Cf. PANIKKAR, 1988, pp. 94-113):

a) Esse diálogo precisa como parte essencial, ser aberto. E não apenas o ser humano participa deste diálogo, mas também toda ideologia, visão de mundo e a filosofia. Trata-se de um diálogo aberto entre pessoas às quais preocupam as perguntas fundamentais da realidade (Cf. PANIKKAR, 2007, p. 52).

Não tem como objetivo uniformizar o mundo ou criar uma única religião mundial. “A verdade não pode reduzir-se nem à unidade nem à multiplicidade [...] A verdade é sempre relação, comunicação, e não lhe convém nem singularidade nem pluralidade” (PANIKKAR, 2007, p. 52). O diálogo é uma expressão desta polaridade inerente ao homem e à realidade enquanto tal. O diálogo é fruto da experiência da nossa contingência.

b) O diálogo deve acontecer a partir do interior. Procede de uma fonte mais profunda e mais interna, que pode ser chamada “silêncio”, ou talvez “a sede de verdade humana”. Ele deve emergir da dimensão mais profunda do ser humano. Logo, o diálogo intrarreligioso é um fundamento necessário do diálogo inter-religioso. Panikkar destaca:

Se falamos de tradições religiosas ou de religiões em geral, não devemos ficar na superfície da experiência humana religiosa. Devemos começar vivendo, conhecendo e experimentando nossa própria tradição, ou subtradição particular, tão intensa e profundamente como nos seja possível (PANIKKAR, 1990, p. 131).

O diálogo tem um núcleo místico não visível na superfície das relações humanas. Algo acontece no coração de cada dialogante e no núcleo mais interno do mundo. O diálogo alcança o coração místico da realidade (Cf. PANIKKAR, 2007, p. 58-59).

c) O diálogo é uma atividade do *logos* humano. O homem é *homo loquens*, sua linguagem é um dom e falar é a sua missão. No diálogo, a pessoa envolvida, de forma mais ou menos consciente, é o veículo de uma tradição (Cf. PANIKKAR, 2007, p. 61).

O diálogo é diálogo, ou seja, requer o encontro. Diálogo não quer dizer dois monólogos, mas sim confiar ao outro, ideias, pensamentos, intuições, experiências, vidas que realmente se

encontram, apesar de procederem de fontes distintas. E assim o diálogo deve desenvolver-se em duas direções: intercultural e inter-religioso. Fala-se em diálogo e não “plurilogo”, porque um diálogo é possível quando se pode estabelecer um campo comum no qual a discussão tem sentido (Cf. PANIKKAR, 2007, pp. 64-65). O diálogo tem lugar entre pessoas. A hermenêutica dos textos não é suficiente; devem-se compreender as pessoas.

d) O diálogo religioso é também político. É necessário não reconhecer o *status quo* político como algo absolutamente intocável. A religião como dimensão antropológica não pode separar-se da política. “Todo encontro inter-religioso entra em contato com problemáticas humanas que influenciam a vida da polis” (PANIKKAR, 2007, p. 68). O diálogo entre as religiões não está encerrado nos recintos das instituições “religiosas”. Está presente no cotidiano das pessoas. O diálogo é indispensável, a sua negação leva à inumanidade. Negar o diálogo equivale a negar a humanidade do adversário (PANIKKAR, 2007, p. 74). E mais ainda, diante da busca pela paz:

A transformação da vontade não se consegue com a força nem da política nem da ameaça velada chamada “intimidação”. É necessária uma verdadeira conversão, a metanóia. Esta conversão requer muito mais que uma simples convicção racional; requer uma verdadeira mudança de coração que a violência não pode gerar. Pensar que a religião não tem nada a compartilhar com a política ou que a justiça seja simplesmente racionalidade não levará nunca a paz. *Intelligenti pauca!* (PANIKKAR, 2007, p. 74).

e) Dia-logos significa também abrir caminho atravessando o *logos* (*dia ton logon*, “atravessando o logos”) para chegar ao *mythos*” (PANIKKAR, 2006, p. 77). Logo, o diálogo das religiões, se é verdadeiramente vivo, não pode deixar o *mythos* de fora do diálogo. No diálogo dialógico os participantes são conscientes de que os conceitos utilizados brotam de uma fonte mais profunda. Neste diálogo a pessoa envolvida chega a conhecer melhor o seu próprio *mythos* a partir das críticas e as descobertas do seu interlocutor.

Para compreender uma religião é preciso conhecer o seu ‘credo’. Por isso, “o diálogo entre as religiões deve ser um diálogo de fé” (PANIKKAR, 2006, p. 82). A fé-crença⁴ que se manifesta no pístema do crente, é o que ele assume como verdadeira na sua experiência. A fé do crente que se expressa na sua crença pertence essencialmente àquilo em que o crente acredita.

f) O diálogo é em si mesmo um ato religioso, pois requer certa conversão interior. “O diálogo tem em si mesmo um espírito religioso. O diálogo em si é uma autêntica manifestação de religiosidade” (PANIKKAR, 2006, p. 84). O diálogo liberta as espiritualidades, antes marcadas por uma inflexibilidade, para uma experiência além das fronteiras. O diálogo surge do reconhecimento de não possuir a verdade absoluta, e de que a religião do outro se converte numa questão

⁴ Segundo Panikkar, “a distinção entre fé e crença é fundamental. A crença pode expressar-se em formulações dogmáticas. A fé manifesta-se na vida. A fé é uma dimensão humana constitutiva. A crença expressada num credo é uma formulação concreta dessa fé. Neste sentido, o fato de que a “gente” possa expressar honestamente a sua fé em formulações diferentes de credo não é mais que a manifestação natural da diversidade de culturas e religiões. A fé não está nos enunciados, disse S. Tomás de Aquino.” (PANIKKAR, 2006, p. 84).

pessoal. Salvação, libertação, felicidade, realização, iluminação, redenção, assim como justiça, paz, plenitude humana, não são apenas problemas individuais. “Realizamo-nos na medida em que participamos ativamente no destino de todo o cosmos” (PANIKKAR, 2007, p. 89).

Assim, o diálogo constantemente renovado abre a possibilidade de encontro; aplanos os caminhos e constrói pontes entre as distintas tradições, sem desenraizar-se do solo de suas tradições; tece uma rede de relações e transforma a realidade das religiões. Esta dinâmica é própria do espírito religioso. E ajuda a acreditar que não é o único que procura a verdade. “A busca da verdade não consiste em persegui-la como um objeto, consiste em deixar-se possuir pela verdade e, até onde é possível, partilhar o destino de todos os demais. Esta é sem dúvida uma atividade religiosa” (PANIKKAR, 2007, p. 84).

g) O diálogo possui uma dimensão integral, pois “a práxis do diálogo é um modo de ser religioso, uma atividade religiosa, e isso vale também para as reflexões teóricas sobre o diálogo” (PANIKKAR, 2007, p. 95). O diálogo é uma aproximação holística, pertence à própria vida religiosa. É o homem inteiro que está comprometido. O caráter dialógico do ser é um traço constitutivo da realidade. O diálogo compromete o homem na sua totalidade (Cf. PANIKKAR, 2007, p. 96-97). Panikkar destaca que uma teoria próxima de uma religião particular hoje em dia, tem que tratar com outras religiões. Não podemos ignorar as outras por mais tempo. As religiões dos demais – nossos vizinhos – são uma questão religiosa para nós, para nossa religião (Cf. PANIKKAR, 1990, p. 137).

h) Tem também uma natureza litúrgica, “liturgia propriamente falando significa ‘obra (*ergon*) do povo (*laos*)’, onde esta obra está inspirada pelo Espírito. É uma sinergia que reúne os “três mundos”- cósmico, humano e divino” (PANIKKAR, 2007, p. 97). Cada religião pode acreditar que representa a verdade e que interpreta o papel principal, mas deve estar disposta a ouvir a outra. Enfrentam-se os riscos porque há confiança. Ou seja, “o diálogo é uma *communicatio in sacris*, uma sagrada comunhão, sem a qual não pode subsistir verdadeiramente nenhuma comunidade humana” (PANIKKAR, 2007, p. 98). Desempenha um papel cósmico: as religiões encontram-se uma com a outra como formas históricas cósmicas, tornando-se um ato cósmico. O encontro pertence essencialmente à religião.

i) O encontro entre as religiões deve ser permanente. Seu objetivo não é chegar à completa unanimidade ou misturar todas as religiões, mas, sobretudo, comunicação, complementaridade entre polos. Diálogo é um processo permanente: ele nunca se completa, nunca se acaba. “O diálogo é contínuo. Permanece sempre inconclusivo e, no entanto, todo o diálogo está em si mesmo autenticamente completo - é um em si mesmo” (PANIKKAR, 2007, p. 102).

Estas relações, diálogos e estudos mútuos, mudam tanto a opinião dos participantes como a interpretação do outro. As religiões mudam através destes contatos; tomam emprestados do outro, e inclusive reforçam seus pontos de vistas, porém com menos superficialidade. Este diálogo não somente representa um esforço religioso para os participantes no mesmo, senão que é um *lócus theologicus* genuíno, para dizer na linguagem escolástica cristã, uma fonte, em si

mesma, de compreensão religiosa (teológica) (PANIKKAR, 1990, p. 137).

É uma experiência trinitária. A relação permanece constitutivamente aberta, manifestando uma estrutura triádica. Sempre existe algo que faz surgir o diálogo. Este “algo” subjaz à capacidade de cada participante. Poder-se-ia dizer que ambos os participantes são transcendidos por um terceiro, chamado por “Deus”, “Verdade”, “Logos”, “*Karman*”, “providência”, “compaixão” ou de qualquer outra forma (PANIKKAR, 1990, p. 95). Este “terceiro”, em torno do qual o diálogo acontece, impede toda a manipulação e estará sempre presente. É o Espírito que sopra, onde, quando e como quer (Cf. PANIKKAR, 1990, p. 104). O diálogo dialógico pertence à própria vida do homem. O diálogo é indispensável e não se trata apenas de um imperativo social é um dever histórico.

O verdadeiro diálogo entre as religiões é em si mesmo religioso. Ele se realiza no coração de quem o busca. E assim, quando o diálogo é intrarreligioso se converte em um ato religioso pessoal em busca da verdade. Pois este se inicia em:

um diálogo interno dentro do próprio eu, um encontro no profundo da religiosidade própria e pessoal do eu, quando este se depara com outra experiência religiosa nesse nível íntimo... Um diálogo *intrarreligioso* que tenho que começar eu mesmo, perguntando-me sobre a relatividade das minhas crenças, aceitando o desafio de uma conversão e o risco de mudar meus enfoques tradicionais (PANIKKAR, 1975).

Quem participa neste diálogo não somente olhando para a realidade transcendente ou para a tradição original, mas também horizontalmente, para o mundo de seus semelhantes, tem encontrado caminhos que conduzem a realização do destino humano. A busca chega a ser então uma oração aberta em todas as direções (PANIKKAR, 1993, p. 1146). Para o diálogo inter-religioso, requer:

uma atitude de busca profunda, uma convicção de que estamos caminhando sobre um solo sagrado, de que arriscamos nossa vida. Não se trata de uma atitude de curiosidade intelectual nem de uma bagatela, mas de uma aventura arriscada e exigente. Faz parte daquela peregrinação pessoal para a plenitude de nós mesmos, que se obtém ultrapassando as fronteiras de nossa tradição (PANIKKAR, 1990, p. 112).

Pluralismo não significa pluralidade

O relativismo se destrói a si mesmo quando afirma que tudo é relativo. A relatividade, por outro lado, afirma que qualquer afirmação humana, e, portanto, qualquer verdade é essencialmente relacional. Qualquer verdade se relaciona com um entendimento. O conceito de verdade absoluta tem que se relacionar com um entendimento infinito.

O pluralismo da verdade vai mais longe. Declara que a verdade mesma é pluralista, e por tanto não é uma; tampouco muitas. Pluralismo não quer dizer pluralidade. Afirmar que a verdade mesma é pluralista é declarar que não existe uma única verdade totalizante ou absoluta (PANIKKAR,1990, p. 112).

Esta afirmativa está baseada em dois pressupostos fundamentais: a primeira é antropológica; a segunda teológica ou filosófica. O primeiro pressuposto é o de que cada pessoa é uma fonte de entendimento e também inclui coletividades e, especialmente, culturas como entidades históricas. “Se cada ser humano, enquanto humano, está provido de autocompreensão, cada cultura, enquanto possui uma visão própria da realidade, possui também certo mito como horizonte dentro do qual as coisas e os acontecimentos são discernidos” (PANIKKAR,1990, p. 114).

A pessoa envolvida não será capaz de compreender os demais sem compartilhar a autocompreensão de quem está implicada no diálogo. E se forem mais além, terá que compartilhar verdades comuns, sem fazer projeção da sua verdade sobre a outra. A segunda é teológica, ou ainda, metafísica. Desafia uma das crenças mais extensas tanto no oriente como no ocidente. Desafia a última crença de cada monismo idealista. Ou seja, que existe um Ser ou uma Realidade que abarca tudo o que é, e que esta realidade é pura consciência, absolutamente auto inteligível, porque tudo é transparente à luz do intelecto, tudo está impregnado por *cit, nous* pela mente. O que se afirma é que o Ser não é totalmente redutível ao mesmo.

Uma das implicações filosóficas desta perspectiva, é que não existe nada absolutamente idêntico a si mesmo. Cada ser, sem excluir um possível Ser Supremo, apresenta um resquício opaco, um aspecto misterioso que desafia a transparência. Este é precisamente o lugar da liberdade, e a base do pluralismo (PANIKKAR,1990, p. 116).

Qualquer teoria universal nega o pluralismo. E nenhuma teoria pode ser absolutamente universal, a contemplação da verdade não é uma contemplação universal, como tampouco é uma “verdade” (teórica) de tudo o que existe na realidade. Ele diz que não se trata de apresentar uma contra teoria, senão uma nova inocência (Cf. PANIKKAR,1990, p. 138).

Panikkar acredita que

se existe alguma solução para a situação presente, não provém de uma única visão religiosa ou tradição, senão que terá que avançar na colaboração das diversas tradições do mundo. Nenhuma tradição humana ou religiosa é hoje em dia autossuficiente e capaz de resgatar a humanidade da situação atual. Já não podemos dizer por mais tempo que “isto é teu problema” (PANIKKAR,1990, p. 140).

Necessita-se de outros símbolos. Ele elege a ‘concórdia’, que como tal desafia a quantificação. Nem a multiplicidade como tal nem a total unidade leva, nem inclusive permite, a harmonia. A harmonia implica uma polaridade constitutiva que não pode ser substituída dialeticamente. A ‘concórdia’ “não é nem unicidade nem pluralidade. É o dinamismo do Múltiplo para o Uno sem deixar de ser distinto e sem retornar uno, e sem alcançar uma síntese superior” (PANIKKAR,1990, p. 145k).

Ele nos apresenta a palavra ‘simpatia’ para expressar o que significa harmonia, que em primeiro lugar, não quer dizer individual, compaixão sentimental, senão o *pathos* comum entre todos os constituintes da realidade.

A simpatia universal é outro modo de superar a divisão entre os interesses individuais e coletivos, o uno e o múltiplo. E a palavra aqui sugere não somente uma receptividade mais “feminina” em uma cultura predominantemente “masculina”, senão uma maior tomada de consciência do mesmo mistério do sofrimento (*pathos, dukkha*) em uma civilização que evita enfrentar este fator elementar, que nos conscientiza a transcendência e interioridade (PANIKKAR,1990, p.151).

Estes diálogos não pretendem estabelecer grandes teorias universais, senão criar um profundo entendimento mútuo (PANIKKAR,1990, p.136-137).

Se tudo repercute no todo e apesar disso os homens e as culturas são diversas, a característica essencial que devem recuperar as culturas, as religiões e as tradições é o pluralismo, base da interculturalidade. A grande tentação seria confundir o pluralismo com pluralidade anárquica, ou cair em um extremo oposto do niilismo. Para evitar esta interpretação poderia reformular-se em sentido inverso o mesmo *sūtra* dizendo que cada cultura, religião e tradição oferece um caminho de salvação a quem descobre no seu interior o núcleo inefável do homem (PANIKKAR,2006, p. 160-161).

O momento em que vive a humanidade não requer apenas uma mudança em seu ritmo tecnológico e industrial, mas uma mudança radical, de uma metanóia. É o paradoxo desta civilização, que tendo dominado o mundo e conhecido os seus segredos, deixa a humanidade preparada para dedicar-se ao descobrimento do mistério humano e a uma experiência mais madura do divino.

Por isso, Panikkar insiste na importância do pluralismo. Segundo ele, sem o reconhecimento da interculturalidade, não é possível a paz no mundo. Para ele “a interculturalidade é o fundamento da paz” (PANIKKAR,2006, p.161).

As religiões são modos diversos de aproximar-se e alcançar essa paz. No entanto, elas não são (e não pretendem ser) todas iguais. Elas afirmam coisas diferentes e falam línguas distintas. Seu conteúdo último não está desvinculado da forma em que cada tradição o expressa. As

palavras fundamentais em quase todas as religiões concordam em reconhecer que seu conteúdo seja a paz do homem e em consequência a de todo o cosmos (Cf. PANIKKAR,2006, p.163-164).

Isto supõe um avanço, já que põe a ênfase nos encontros religiosos (em todos os sentidos da palavra) não em problemas doutrinários, senão em uma atitude mais existencial, o qual permite uma cooperação frutífera entre as religiões em nossa situação humana, o nascimento de uma cooperação fecunda entre as distintas religiões (PANIKKAR,2006, p.164).

A paz é revolucionária. E quando a religião deixa de ser revolucionária, se degenera e não realiza sua função, transforma o que deveria ser uma revolução em uma simples proteção. Ou seja, as religiões poderiam estar mais atentas à transformação do homem do que em soluções para seus problemas internos.

E ainda, o perdão é o grande desafio que recorda o ser humano de sua contribuição única para a harmonia do universo. A inocência perdida exige redenção, liberdade e não um sonho de um paraíso redescoberto. A paz não é restauração. O *status quo ante* é uma impossibilidade. O único caminho para a paz é o caminho para 'adiante' e não para 'trás' (Cf. PANIKKAR,1990, p.166).

O perdão é um ato que transcende o dogma básico da modernidade: a vontade. Se o coração não conduz a pessoa ao perdão, este não pode querê-lo. O ato de perdoar não é um silogismo racional; para perdoar requer uma força do Espírito. "O perdão é um ato de 'des-criação', anula a culpa; é a superação da causalidade ativa na criação contínua, é a superação de uma causalidade mecanicista graças à força da liberdade" (PANIKKAR,1990, p.167). Dessa forma, "o desafio da interculturalidade consiste em recordar o papel existencial das religiões. No sentido, caberia falar da função revolucionária das religiões que nos conduzem a realização. (PANIKKAR,2006, p.165).

À guisa de conclusão

Em um tempo marcado pelo contato com tantas culturas e religiões, caracterizando-se pelo pluralismo cultural e religioso, nos deparamos com duas necessidades de atitudes: a interculturalidade e o diálogo inter-religioso. Assumimos como pressuposto a interculturalidade como comunicação simétrica, inter-relação harmônica e interação dinâmica entre diferentes culturas em um clima de diálogo sem hierarquizações, partindo do valor e da dignidade de todas as culturas, e da não superioridade sobre as demais.

Como vimos, antes de pensarmos no diálogo inter-religioso, faz-se necessário refletir sobre o diálogo intrarreligioso por torna-se um ato religioso pessoal em busca da verdade. E quando essa experiência produz na pessoa uma metanóia, Panikkar a define como experiência mística, com experiência integral da realidade. Ou seja, é uma experiência de abertura respeitosa, por meio de uma acolhida fraterna e de um fecundo diálogo que o obriga a repensar sua própria vida e a sua relação com os demais. Uma abertura aos diversos textos e contextos considerados como

fonte de conhecimento, à pluralidade de culturas, consideradas fontes inesgotáveis de sabedoria, e a pluralidade religiosa.

Dessa forma, quanto ao diálogo inter-religioso, partimos do princípio de que o diálogo é uma necessidade vital, pois perpassa o nível pessoal, religioso e histórico. O diálogo constantemente renovado favorece o encontro, destrói barreiras sem desenraizar-se do terreno de suas tradições. Constituindo-se uma dinâmica própria do ser religioso, pertence à própria vida religiosa. O verdadeiro diálogo inter-religioso é em si mesmo religioso.

Enfim, a partir de Panikkar, acreditamos que, para os desafios apresentados pela interculturalidade na busca pela paz, sejam necessárias a acolhida fraterna das demais culturas e o diálogo inter-religioso, que perpasse pelo diálogo intrarreligioso, e ajudem o ser humano a pensar a sua realidade e a si mesmo de forma nova, em constante transformar-se.

Referências

PANIKKAR, Raimon. Sobre el diálogo intercultural. Salamanca: San Esteban, 1990.

_____. Religião. Diálogo intrarreligioso. In: Casiano FLORISTAN & Juan Jose TAMAYO, Juan José. Conceptos fundamentales del cristianismo. Madrid: Trotta, 1993.

_____. Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica. Barcelona: Herder, 2006.

_____. Il diálogo intrareligioso. Cittadella: Assisi, 1988.

_____. De la mística. Experiencia plena de la Vida. Barcelona: Editorial Herber, 2005.

_____. O diálogo indispensável – Paz entre as religiões. Portugal: Zéfiro, 2007.

_____. La nueva inocencia. Pamplona: Verbo Divino, 1999.

Um mistério universal e inclusivista: Contribuições da teologia de Karl Rahner para o diálogo inter-religioso

Werbert Cirilo Gonçalves¹

Resumo: Karl Rahner foi um importante teólogo católico que viu com positividade a pluralidade religiosa de modo que o diálogo inter-religioso foi um tema presente na sua história e na sua teologia. De acordo com um dos seus mais importantes biógrafos, Herbert Vorgrimler, a atitude hospitaleira que marcou a vida de Rahner nos mostrou a importância de buscar um ecumenismo verdadeiro: que se faz com o reconhecimento da alteridade independente das diferenças culturais e religiosas. Do mesmo modo, a sua teologia inclusivista nos ensinou que Deus é um Mistério que se autocomunica a todos os seres humanos. Esse inclusivismo rahneriano é necessidade e consequência de todo seu programa teológico. Nessa direção, dois temas são significativos para a conjuntura de sua teologia do pluralismo religioso, a saber: 1) o *existencial sobrenatural*, uma afirmação ontológica que reconhece o ser humano, em geral, como evento da autocomunicação do Mistério; e 2) o *cristianismo anônimo* que declara que as pessoas, independente de pertença ao cristianismo, podem viver implicitamente a autenticidade da salvação em Jesus Cristo quando agem em harmonia com os valores evangélicos, sobretudo o amor ao próximo. O nosso objetivo aqui é sinalizar os traços da imagem rahneriana de Deus como Mistério universal e inclusivista. Além das obras principais do teólogo, o *Curso Fundamental da Fé*, *O cristão do futuro* e os *Escritos de teologia*, vamos trazer algumas contribuições de Herbert Vorgrimler, Bernard Sesboué, João B. Libanio, Faustino Teixeira e de outros que nos falaram da *Teologia Cristã do Pluralismo Religioso* de Karl Rahner. A nossa conclusão será apontar que a proposta do teólogo alemão, que muito influenciou o Concílio Vaticano II, possui limites e contribuições, mas também é provocadora aos cristãos de hoje e de amanhã a ousarem a fazer do diálogo inter-religioso uma hermenêutica teológica.

Palavras-chave: Karl Rahner. Teologia Cristã do Pluralismo Religioso. Inclusivismo.

Introdução

“Buscadores do diálogo”, com esta bonita expressão, Faustino Teixeira (2014) chamou aqueles importantes cristãos que adentraram o terreno sagrado de outras religiões, a saber: “Jules Monchanin, Henri le Saux, Bede Griffiths, Raimon Panikkar, Eric de Rosny, Yves Raguin, Louis Massignon, Simone Weil, Luis Gardet, Georges Anawati, Serge de Beaucueil, Anawati, Christian de Chergè, Paolo Dall’Oglio e Thomas Merton”. Além destes nomes, há outros cristãos que se dispuseram a retirar as suas sandálias e pisar territórios sagrados de outras tradições. Em terras brasileiras, sabemos de alguns que com coragem defenderam e propuseram o diálogo inter-religioso

1 Mestre e doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas. Bolsista CAPES. E-mail: werbert.cirilo@gmail.com

não apenas com suas reflexões teológicas, mas também com a própria vida: Pedro Cadaldáliga, Frei Chico (Francisco van der Poel), D. Helder Câmara, D. José Maria Pires, Marcelo Barros, Pastor Kleber Lucas e outros tantos cristãos, católicos e evangélicos.

João Batista Libanio escreveu, no prefácio do livro de Faustino (2012), que os buscadores “[...] com a mesma paixão de perscrutadores dos próprios mistérios, visitaram outras tradições religiosas. Também aí mergulharam fundo. Com as duas paisagens sob o olhar, somaram, subtraíram, dividiram e multiplicaram-lhe belezas, em verdadeiro diálogo de cenários”. (TEIXEIRA, 2012).

Sem dúvida, Rahner é também merecedor do título “buscador de diálogo”, inclusive pela convivência fraterna e hospitaleira com os irmãos de outros grupos cristãos na Alemanha (VORGRIMLER, 2004). Embora não tenha vivido no interno de alguma tradição religiosa diferente da cristã – tal como aqueles nomeados por Faustino – se propôs a dialogar com o ser humano em sua situação histórica, no “mundo moderno” marcado pela pluralidade religiosa e caracterizado por novas imagens de ser humano, de ciências, de cultura, entre outras.

Segundo o teólogo Rosino Gibellini (2012), Rahner identificava alguns elementos característicos da relação *ad extra* e *intra ecclesiam* que se apresentam como dificuldade para a pretensão católica de um diálogo recíproco entre estes dois cenários: os enunciados de fé não fazem sentido em tempos de pluralismo, secularismo e do aumento de formas de conhecimento, sobretudo do conhecimento científico. Ademais, uma outra dificuldade é uma “espécie de enrijecimento (*Fixierung*) e de incrustação (*Verkrustung*) de conceitos teológicos que, permanecendo imutáveis no decorrer dos séculos, não correspondem mais à situação transformada da vida e da cultura do homem moderno”. (GIBELLINI, 2012).

Para Rahner², o cristianismo precisava dialogar com o tempo presente: é para o ser humano na sua realidade histórica, no seu contexto cultural, que a experiência de fé deve se apresentar com sentido. Sua teologia “buscou valorizar a experiência do crer, o ser místico, o testemunho de uma ética da responsabilidade por todos os setores da sociedade e dos sujeitos pessoais, reconhecendo a provisoriedade das fórmulas em favor de sua incessante reelaboração ou releitura”. (HAMMES, 2009).

1 O diálogo inter-religioso

É no cerne da Igreja do século XX que a teologia rahneriana pretende dialogar com o ser humano situado num mundo secular e plural. O teólogo crê que uma das tarefas teológicas é re-

² Rahner foi corajoso o bastante para enfrentar todas as temáticas que se apresentavam à Igreja e à teologia, de como que “não refutou nenhuma questão moderna [...] sempre a partir das intuições básicas da sua teologia, cujo núcleo consiste na relação de graça entre o Mistério insondável de Deus e o ser humano, existencialmente voltado para ele pela força dessa graça” (LIBANIO, 2009).

conhecer o “pluralismo religioso” não apenas como um dado de fato, senão tomando-o como um desafio presente e como uma realidade significativa. Desde os seus textos iniciais, Rahner pensava o lugar das religiões no contexto de uma teologia dialogal; assim, se esforçou para demonstrar a “consciência do pluralismo como condição essencial para a afirmação de um catolicismo aberto e sintonizado com os novos tempos” (TEIXEIRA, 2004, p.62).

Karl Rahner via com positividade as demais tradições religiosas, reconhecendo a presença divina em todo ser humano, afirmando a salvação até mesmo daqueles que não eram cristãos ou que se declaravam ateus. Segundo Rahner, os caminhos de Deus são múltiplos por isso não se pode simplesmente abolir as demais tradições em virtude da *presença de Jesus Cristo*. Todos os caminhos levam à mesma direção: ao Deus misterioso e infinito. A sua reflexão da presença de Cristo nas Religiões, é modelo do inclusivismo cristão que não intenta incluir sem compromisso o grupo dos crentes na Igreja católica, mas se apresenta como exigência do seu pensamento teológico

O jesuíta compreende que as diversas tradições religiosas apresentam valores salvíficos positivos, uma vez que nelas e através delas há um tipo de presença de Jesus. De tal modo, as religiões encontram-se envolvidas pela presença de Deus e situadas positivamente em relação ao mistério de salvação. Segundo Teixeira (2004, p. 65), é fato que Rahner não ignorou a “presença efetiva de ambiguidades e limitações nas religiões”, mas disto não se pode concluir que ele tenha excluído a “possibilidade de considerá-las caminhos de salvação”. Dessa forma, ele assumiu um otimismo da salvação universal já presente na Tradição Católica e no Evangelho: Deus quer que todos tenham vida (salvação³). Esta salvação universal está relacionada à graça universal que atua na santificação e elevação do homem à comunhão divina. Ela não se refere apenas a um momento na história, senão está presente em todos os tempos

Entre as suas mais significativas contribuições para a denominada *Teologia Cristã do Pluralismo Religioso* estão dois importantes temas: o “existencial sobrenatural” e o “cristianismo anônimo”. Não se pode pensar a questão das religiões em Karl Rahner prescindindo desses dois temas

1. A expressão *existencial sobrenatural* se refere a um elemento imutável em todo ser humano que é afirmação ontológica que o assegura como “evento da autocomunicação do Mistério Absoluto”. (RAHNER, 2008, p. 157). Essa determinação existencial significa que todos nós, crentes ou não crentes, cristãos ou não cristãos, vivemos numa situação de abertura à transcendência, de modo que o “ser espiritual” é também “ser interrogante”. Devido a sua transcendência, a pessoa está diante da totalidade das coisas existente não passivamente, senão como “sujeito interrogante”. O teólogo afirma que “o horizonte infinito do questionar humano é experimentado como horizonte que sempre se retira para mais longe quanto mais respostas o homem é capaz de dar-se (RAHNER, 2008, p. 46)”. E, assim, descobre que a resposta à pergunta existencial não

³ Apenas como guisa de informação: no Quarto Evangelho, João identifica vida com salvação. “*Eu vim para que todos tenham vida, e a tenham e abundância*” (João 10).

está unicamente em si mesmo, mas além da sua situação e do mundo. Ao experimentar a finitude radical, verá que é ser de horizonte infinito, uma vez que a busca para qual está orientado existencialmente se apresenta para além de sua objetividade

O existencial sobrenatural nos coloca numa posição de busca por um mistério que dá sentido ao que somos e à história humana. Portanto, o ser humano é pergunta pelo mistério. Como “pergunta radical pelo mistério”, todos e cada homem há de se entender também como acolhedor da absoluta expressão divina, ainda que não no sentido de que recebam na liberdade: Deus. O “ser que pergunta” está diante do Mistério devido a um existencial sobrenatural que, para Rahner, refere-se a uma “atmosfera existencial de todos”. Este é o caráter de universalidade da graça como oferecimento, pois Deus é amor que se oferece a homens e mulheres que podem exercer essa liberdade como: abrigo ou recusa deste “amor” e, do mesmo modo, acolhendo ou renunciando, tematizando ou não-nomeando o horizonte último da pergunta existencial

Segundo Herbert Vorgrimler (2006, p. 264), Nikolaus Schwerdtfeger, em seu livro de *Gnade und Welt* de 1982, disse que o existencial sobrenatural significa que o ser humano vive desde sempre em um âmbito de existência concreta que Ihe estabelece como um possível “ouvinte da Palavra”. Essa Palavra é o próprio Deus, o Mistério Santo, de modo que o ser humano está orientado para seu fim absoluto que incide sobre Jesus, o Filho de Deus; que não é o fim do existencial sobrenatural, senão o Pai – quem além de termo é também origem. Ademais, o Espírito se constituiu princípio da humanidade e o seu dom foi ofertado como determinação que afeta homens e mulheres e os tornam possíveis “ouvintes da Palavra” divina. O ser humano, assim, é compreendido como aquele ente que é capaz, em sua história, de escutar em palavra humana uma eventual revelação do Deus livre e misterioso.

Segundo Rahner (1968, p. 336-337), estamos orientados de modo absoluto a um fim sobrenatural, uma vez que estamos sob o dinamismo da graça (sobrenatural) salvadora de Deus, que é autocomunicação de Deus em amor e por amor. Karl Rahner entende que a cada ser humano é ofertada uma graça interior como autocomunicação divina que tem caráter de *palavra interior* e que independe do acolhimento ou da recusa humana de Deus. Essa graça tem em si, caráter de palavra, como uma palavra privada que não determina, a priori: *o ser humano* em toda a intensidade de seu ser, com todas as extensões da salvação. Neste sentido, o ser humano necessita de uma graça exterior que se constituiu como “palavra histórica”: Jesus Cristo.

2. *O cristianismo anônimo* é outro tema importante da teologia do pluralismo de Karl Rahner. Segundo Teixeira (2004, p. 65), trata-se de um desdobramento natural de sua perspectiva inclusivista e cristocêntrica, a partir de um olhar mais positivo a propósito das demais religiões no encontro e no relacionamento com o cristianismo no que se refere à soteriologia e à cristologia. Ainda que tenha sofrido muitas críticas de respeitados teólogos cristãos, – como Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac, Hans Küng, etc. – desenvolveu sua teoria sobre os cristãos anônimos como consequência da sua teologia da graça universal⁴ e não como motivação

4 Aqui podemos também dizer que como consequência da sua antropologia teológica, da sua cristolo-

última de introduzir no cristianismo os não-crentes e os membros das religiões não-cristãs (VORGRIMLER, 2004, p. 273).

Ele apresenta um otimismo salvífico em relação à humanidade independente da sua situação de pertença ao cristianismo. O teólogo entende que a universalidade da graça é oferecimento da possível comunhão definitiva com Deus: a ação salvífica está fundamentada no mistério de amor divino que se doa à liberdade humana. Para Karl Rahner, além de um cristianismo pleno e declarado, também existe um “cristianismo anônimo e implícito”. Assim, este cristianismo anônimo deve ser entendido como um cristianismo que ainda não chegou plenamente à sua essência nem mesmo esgotou seu potencial de expressão.

[...] já tivemos várias vezes oportunidade de frisar que uma relação de certa forma anônima, mas real de cada pessoa individual com a concretude da história da salvação – e, assim sendo, também com Jesus Cristo – existe e deve existir na pessoa que ainda não fez, na fé e no sacramento, toda a experiência histórica concreta e expressamente refletida dessa realidade histórico-salvífica, mas que, todavia, possui de maneira apenas implícita, na obediência à sua orientação na graça, a relação existencial real com o Deus da autocomunicação absoluta historicamente presente, à medida que essa pessoa aceita sem reservas sua própria existência, e precisamente no que aí, no risco dessa liberdade, não se pode calcular e controlar (RAHNER, 2008, p. 360)

Segundo Sesboüé (2004, p.127), o teólogo defende a legitimidade da expressão “cristão anônimo”, mesmo reconhecendo que “na dimensão de historicidade plena dessa autocomunicação una de Deus com os homens em Cristo [...], só é cristão (...) aquele que se declara expressamente em favor de Jesus Cristo, pela fé e pelo batismo”. O Jesuíta fala do cristianismo anônimo quando pensa na relação do cristianismo com as outras religiões, principalmente quando trata da salvação e da revelação do Verbo encarnado. Para o Teólogo, não existe salvação sem referência a Jesus Cristo. Ao mesmo tempo, pensa na salvação como a ação divina ofertada gratuitamente a todo ser humano que livremente pode acolher ou recusá-la por meio da sua consciência moral. Rahner acredita que o decisivo para a salvação não é a consciência (ou seja, a crença em Jesus Cristo, por exemplo, não é critério decisivo para a salvação, ainda que a graça redentora dependa do “Verbo”), uma vez que é na prática do amor ao próximo que ela se decide (TEIXEIRA, 2004, p.66). Por isso, não basta sabermos da salvação em Jesus, é necessária uma atitude amorosa para acolhê-la; e, mais ainda, é necessário estar no mundo como presença amorosa.

Conclusão

Alicerçado nos conceitos “existencial sobrenatural” e “cristianismo anônimo” é possível

gia, soteriologia, etc.

identificar alguns traços da imagem divina aparente na teologia de Karl Rahner. De certo modo, a concepção ou imagem que surge da reflexão rahneriana, no horizonte da *Teologia Cristã do Pluralismo Religioso* é de um Deus Mistério universal e inclusivista.

A tese sobre o existencial sobrenatural compreende a ideia de um Mistério que sempre se coloca diante do ser humano, este entendido como ser interrogante. À pergunta radical sobre a existência e a história, o espírito humano exige uma resposta que se descortina no horizonte da transcendência. Essa transcendentalidade não é algo que pertence exclusivamente ao terreno da Religião, ela é uma característica própria de todo ser humano. Ela faz o humano transformar a natureza bruta em humanidade, de modo que somos mais do que corpo e mente, senão somos “espírito”: abertura à transcendentalidade. Para Rahner, no movimento transcendental, o espírito se depara com um Mistério, que os cristãos o tematizam e o nomeiam como Deus; embora tenha outros nomes ou continue sem rosto para os não-cristãos e ateus. Rahner, na direção de uma teologia simbólica e apofática da Patrística, afirma que “mistério incompreensível é também o Deus do amor que se autocomunica, um Deus que revela e concede a si mesmo a nós, em Cristo e no Espírito” (RUSSELL, 2009). Além do mais, esse Mistério é universal porque é oferta ao ser humano em geral e, em todos, está presente como graça amorosa. Esta presença está também em todas as religiões, porque elas são expressão da transcendentalidade humana.

Para Rahner, este mistério presente nas demais tradições religiosas, não tem apenas um nome cristão, tal como pode ser por outros apelidos denominado. Ele é o Deus cristão não reconhecido, mas presente universalmente. Rahner garante que Cristo está em todas as situações e entre todas as pessoas por meio do seu Espírito, independentemente do tempo e espaço. Diferentemente da tese exclusivista, Karl Rahner afirma que existem muitos caminhos para chegar a Deus, sobretudo, no caminho que preza pelo amor, tão expresso num *ethos* que seja convergente aos valores cristãos: aos não-cristãos que vivam eticamente, Deus se faz graça salvífica. Por outro lado, o teólogo se distancia dos pluralistas ao falar em Mistério com rosto cristão e de uma salvação que passa, necessariamente, por uma presença do Cristo em outras tradições e naqueles que vivem segundo valores evangélicos (um cristianismo implícito).

Enfim, a partir da concepção do existencial sobrenatural e do cristianismo anônimo afirmamos um Deus que é Mistério universal, porque está presente em todos, e é um Deus cristão inclusivista, uma vez que o seu rosto foi revelado em Jesus Cristo, segundo Rahner, mas que não exclui da salvação, que é também graça universal e amorosa, aqueles que não conhecem ou ignoram o seu nome, mas que vivem o amor no mundo tal como o *ethos* crístico.

REFERÊNCIAS

GIBELLINI, Rosino. O primeiro teólogo católico moderno. **IHU - Revista do Instituto Humanitas da UNISINUS**. 15 jun. 2009. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2625-rosi->

no-gibellini-2. Acesso em: jul. 2019.

HAMMES, Érico João. Cristianismo e Igreja adquiriram feições muito plurais, mas encolhem em vários continentes. **IHU - Revista do Instituto Humanitas da UNISINUS**. 15 jun. 2009. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2627-erico-joao-hammes>. Acesso em: jul. 2019.

LIBANIO, João Batista. Rahner e a entrada da Igreja na modernidade. **IHU - Revista do Instituto Humanitas da UNISINUS**. 15 jun. 2009. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2628-joao-batista-libanio-5>. Acesso em: jul. 2019.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo**. São Paulo: Paulus, 2008. 531. p.

RAHNER, Karl. **O Cristão do futuro**. São Paulo: Novo Século. 2004. 99 p.

RAHNER, Karl. **Saggi di Antropologia Sopranaturale**. 2 ed. Roma: San Paolo Edizioni, 1968. 610 p. (Biblioteca di cultura religiosa).

RUSSELL, Heidi. A Teologia de Rahner como paradigma. **IHU - Revista do Instituto Humanitas da UNISINUS**. ed. 297, 15 jun. 2009. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/2630-heidi-russell>. Acesso em: jul. 2019.

SESBOÜÉ, Bernard. **Karl Rahner: itinerário teológico**. Tradução de Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola. 2004. 171 p.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. **Buscadores do diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2014.

VORGRIMLER, Herbert. **Karl Rahner: experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento**. São Paulo: Paulinas. 2006. 300 p.

A prática ética espiritual de Mahatma Gandhi como instrumento de tolerância e diálogo

Everaldo Clemente da Silva¹

Resumo: A prática espiritual do *Ahimsā* (não-violência), *Satyāgraha* (resistência não violenta) e *Swarāja* (Independência) de Mahatma Gandhi proporcionaram para a Índia uma importante ferramenta de tolerância e diálogo entre as diversas religiões indianas durante o processo de independência até os dias atuais. Tem-se por objetivo trazer o conceito de *Ahimsā*, *Satyagraha* e *Swaraja* do pensamento de Mahatma Gandhi e demonstrar como o seu Ascetismo Libertador contribuiu para a tolerância e o diálogo principalmente entre Muçulmanos e Hindus. A elaboração do texto terá como fundamento a análise e pesquisa bibliográfica da autobiografia, o livro “O Bhagavad Gita de acordo com Gandhi”, cartas, textos e discursos de Mahatma Gandhi do período de 1893 a 1926. Espera-se encontrar na análise dos textos que a forte presença da prática espiritual do *Ahimsā*, *Satyagraha* e *Swaraja* foram fundamentais para a construção do instrumento de tolerância e diálogo entre os indianos no processo de independência e conseqüentemente influenciaram profundamente a prática religiosa e social indiana, além de ter influenciado inúmeros outros movimentos não violentos pelo mundo.

Palavras-chaves: Mahatma Gandhi; Prática Espiritual; Ahimsa; Tolerância; Diálogo

Introdução

Um dos líderes espirituais e políticos mais importantes da Índia, Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) mais conhecido por Mahatma Gandhi é ainda nos dias atuais um personagem complexo que desperta interesse de acadêmicos, religiosos e estudiosos da Índia. A figura de Mahatma Gandhi pode ser analisada por diversas perspectivas. A palavra *Mahatma* vem do Sânscrito que significa “Grande Alma” e normalmente é atribuída a pessoas com grande relevância em assuntos religiosos e espirituais, entretanto, é curioso notar que esse atributo, frequentemente reservado quase que exclusivamente a autoridades religiosas, também foi associado a imagem de Gandhi.

Mahatma Gandhi ficou mundialmente famoso por liderar a Índia no processo de independência por meio de práticas religiosas da cultura indiana: Hinduísmo, Budismo, Jainismo, Yoga e Islamismo, como por exemplo o *Ahimsā* (não-violência), *Satyāgraha* (resistência não violenta) e *Swaraja* (Independência ou autogoverno) e jejuns. Também ficou conhecido por promover um discurso de tolerância e inclusão, tanto entre Hindus e Muçulmanos quanto da convivência pacífica entre o sistema de castas indianas, particularmente na inclusão dos *Dalites*

¹ Mestrando em Ciências da Religião, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas. Bolsista CAPES. everaldocds@gmail.com

(intocáveis) no processo de independência indiana e prática espirituais.

Desde seus estudos em Direito na Inglaterra até o jovem Advogado na África do Sul, habilidades de liderança e atuação política foram se tornando cada vez mais predominantes na personalidade de Mahatma Gandhi e esse papel de influência foi construído juntamente com a noção de responsabilidade “desde muito jovem, ele parecia compreender seu poder de persuasão e de guia, e claramente sentiu uma forte responsabilidade pessoal de melhoria do mundo” (ROSS, 2013, p.8, tradução nossa.)

Essa mistura de exemplo e responsabilidade pessoal levou Mahatma Gandhi a dialogar com diversas lideranças religiosas promovendo assim um diálogo inter-religioso que fosse pautado no respeito, tolerância e não violência. Dentre as várias relações de diferentes religiões com que Mahatma Gandhi teve contato, talvez o contato mais profundo foi com o mulçumano Khan Abdul Ghaffar Khan.

Mahatma Gandhi e Khan Abdul Ghaffar Khan mostram em exemplos práticos que o diálogo inter-religioso pode ser uma alternativa plausível para solução de conflitos sociais, políticos e religiosos.

1. Fundamentos

Todo arcabouço intelectual e prático de Mahatma Gandhi pode ser edificado no conceito de *Ahimsā* (não-violência). Conceito que já a muito tempo faz parte de práticas religiosas do Hinduísmo, Budismo e profundamente do corpo doutrinário do Jainismo. O *Ahimsā* é utilizado por várias práticas religiosas de origem indiana com o intuito de não acarretar dano ou sofrimento para qualquer indivíduo, seja ele humano ou não. Para Mahatma Gandhi o *Ahimsā* não se resumia ao mero ato de passividade ou permissão para o mal. O termo “Não-violência não quer dizer renúncia a toda forma de luta contra o mal. Pelo contrário. A não-violência, pelo menos como eu a concebo, é uma luta ainda mais ativa e real que a própria lei do talião, mas em plano moral”. (ROHDEN, 2009, p.159).

Não se sabe ao certo se Mahatma Gandhi teve conhecimento da filosofia política de Nicolau Maquiavel (1469-1527), porém para o que para Maquiavel seria uma fraqueza política, o uso da não violência como forma do Príncipe chegar e se manter no poder, para Gandhi o *Ahimsā* se torna a mais poderosa força política.

Desta forma, Maquiavel implantou a lenta emancipação do ser humano relação a duas férreas correntes que o prendiam a um obscuro passado de submissão: a concepção medieval do homem e a mais estrita moral cristã. Deu, assim, o primeiro passo da humanidade rumo à sua maioria e, ao mesmo tempo, abriu um caminho que o levou a desprezar os valores religiosos tradicionais, aqueles que premiam a subordinação e a passividade terrena a favor de uma suposta salvação fora do mundo. (BLANCO, 2015, p.12).

Mahatma Gandhi tem uma visão completamente oposta à Maquiavel e acredita que a religião tem um papel importante na política e de certa forma pode ser utilizada como meio de compreender a dimensão humana em uma maior amplitude.

Sem religião eu não poderia viver um instante sequer. Muitos de meus amigos perderam a esperança em mim, dizendo que até a minha política vem da religião. E tem razão. Para mim, a política sem religião é coisa decididamente suja. Se não me identificar com toda a humanidade não poderei viver uma vida religiosa, e não poderei identificar-me com a humanidade se não me preocupar com a política. Não é possível dividir a atividade social, econômica, política e meramente religiosa em compartimentos estanques. Não conheço nenhuma religião separada da atividade humana. É a religião que dá base moral a todas as outras atividades. Sem ela a vida ficaria reduzida a uma confusão de “barulho e violência sem sentido”. (ROHDEN, 2004, p. 181).

Violência contra não-violência como métodos para se alcançar sucesso político, distancia esses dois personagens com visões muito opostas de mundo. Enquanto para Nicolau Maquiavel a religião é afastada de assuntos políticos para Mahatma Gandhi é a religião uma das peças fundamentais de articulação política. Duas visões políticas muito distintas, cada uma para sua época. Isso nos faz reflexão para os dias atuais qual desses dois métodos seria o mais adequado para a atual realidade brasileira? A violência maquiaveliana, a não-violência gandhiana ou um híbrido das duas?

O conceito de *Ahimsā* foi se tornando cada vez mais popular na Índia até chegar a Khan Abdul Ghaffar Khan, de origem mulçumana ele também procurava uma forma de unir o desejo de independência da Índia com preceitos religiosos. Khan Abdul Ghaffar Khan narrou que ao ouvir os ensinamentos de Gandhi reconheceu nele o sentido de “Grande Alma” que buscava a Verdade e tinha a intenção de servir a Deus através do serviço aos mais pobres (EASHWARAN, 2009, p. 68). Este era o encontro de dois rios que aparentemente opostos, encontraram no *Ahimsā* um ponto de diálogo e tolerância.

Abdul Ghaffar Khan havia liderado um exército de 100 mil soldados, não violentos, majoritariamente formado por um dos povos mais violentos do mundo, os Pathans (EASWARAN, 2009, p.15). Apesar os Pathans serem conhecido por suas características violentas, a presença pacífica de Abdul Ghaffar Khan era capaz de dialogar com o princípio Hindu de *Ahimsā* para os praticantes do Islamismo, desta forma o diálogo entre as duas religiões foi se tornando cada vez mais forte, pois ambas as religiões passaram a ter um diálogo sem que suas origens fossem renegadas. Tanto Mahatma Gandhi quanto Abdul Ghaffar Khan buscavam incessantemente os pontos comuns entre as religiões e a ênfase no amor e na não-violência.

Khan Abdul Ghaffar Khan também recebeu um nome especial de seus seguidores, eles o chamaram de Badshah Khan, o “Rei dos Khans”. Assim como o nome Mahatma foi designado a Gandhi, Abdul também recebeu de seus seguidores o mais alto respeito entre eles. Agora a Grande Alma e o Rei dos Khans, cada um em sua tradição, tinham a possibilidade de utilizar

conceitos de não-violência em ambos os lados.

Durante um tempo o conceito de Ahimsā foi confundido com passividade, o que levou Mahatma Gandhi a criar o termo *Satyāgraha*, que é a combinação de duas palavras em Sânscrito *Satya* (Verdade) e *Graha* (firmeza) para então chegar à definição mais apropriada para seu momento: resistência não violenta.

Em dezembro de 1928, em Calcutá, aconteceu uma conferência para tratar de assuntos da independência, onde Badshah Khan também participava da conferência muçulmana sobre os mesmos assuntos. Badshah Khan foi assistir a fala de Mahatma Gandhi e para sua surpresa ele sentiu afinidade com o bom humor e a paciência de Mahatma Gandhi falava, isso lhe causara uma boa impressão em Badshah Khan. O exemplo de tolerância e paciência de Mahatma Gandhi começou gradativamente a ressoar na mente de Badshah Khan que via a possibilidade de trazer o mesmo princípio para seus irmãos muçulmanos. Alguns meses aconteceu o Congresso em Lucknow e três grandes personalidades finalmente estarem em um mesmo ambiente: Mahatma Gandhi, Badshah Khan e Jawaharlal Nehru, aquele mais tarde tornara-se o Primeiro Ministro da Índia.

Para completar a tríade que compõe o pensamento de Mahatma Gandhi, é preciso explicar o termo "*Swarāja*" que também tem origem do Sânscrito e significa "independência ou autogoverno". Esse conceito foi largamente utilizado por Mahatma Gandhi para descrever o processo de autonomia do ser humano e sua capacidade de se auto governar. É o fechamento da tríade de não-violência, resistência pacífica e independência ou autogoverno de si mesmo. Esses três pontos fundamentais para o pensamento de Mahatma Gandhi construíram a ponte do diálogo entre as várias religiões na Índia, pois todas elas se pautavam na não-violência como pedra fundamental.

Esse conceito que hoje tem um impacto muito grande no leitor, não era uma visão de mundo adotada por todos os indianos. Houve aqueles que acusaram Mahatma Gandhi de atrasar o processo de independência e até mesmo de utilizar de chantagem para convencer outros aliados a caminharem de acordo com sua vontade. Seja como for, é difícil analisarmos todas as variáveis que compunham o cenário da década de 40 e julgar com propriedade se o pensamento de Gandhi atrasou ou não o processo de independência indiana.

Por falta de uma palavra que descrevesse melhor o diálogo e a relação inter-religiosa que pairava pelo pensamento de Gandhi, era comum vê-lo narrando a dificuldade de expressar exatamente qual era o sentido da palavra tolerância em seu entendimento.

Não gosto da palavra tolerância, mas não encontro outra melhor. O amor ensina-nos a ter pela fé religiosa dos outros o mesmo respeito que temos pela nossa. A tolerância não é indiferença pela própria fé e sim amor mais puro e mais inteligente por ela. (ROHDEN, 2009, p.191).

A independência da Índia foi alcançada em 15 de agosto de 1947, trazendo a tão desejada autonomia indiana do Império Britânico. Entretanto o grande temor de Mahatma Gandhi e Badshah Khan acontece, a Partição da Índia. Milhões de indianos morreram no processo de

criação do Paquistão, deixando marcas até hoje na memória do povo. Pouco mais de um ano depois, em janeiro de 1948, o Pai da Nação, Mahatma Gandhi, é assassinado. Seu assassinato por um extremista religioso marca da forma mais trágica o fim da vida de um pessoa que sempre pregou a não-violência como forma de solução de conflitos.

Khan Abdul Ghaffar Khan morre em 20 de janeiro de 1988 e ainda sim foi possível notar o quanto ele inspirava milhões de pessoas por onde passou e mesmo depois partição, as fronteiras foram abertas por 1 dia para que milhares de Pathans pudessem ir no funeral de despedida.

No dia do seu funeral, as forças armadas Afegã abriram suas fronteiras para o Paquistão, pela primeira vez desde a ocupação permitiram que milhares de Pathans em luto caminhassem por mais de 100 quilômetros sobre a cadeira de montanhas do passo de Khyber carregando o caixão de Badshah Khan até sua casa em Islamabad, onde ele havia pedido para ser enterrado. Dentro do Afeganistão as pessoas de luto juntaram-se a outros milhares, enquanto a guerrilha de Pathan declararam um dia de cessar fogos para que todos pudessem prestar honras ao “Rei dos Khans”. Como Gandhi, Khan Abdul Ghaffar Khan uniu pessoas até mesmo em sua morte. (EASWARAN, 2009, p. 12. Tradução nossa).

Hoje, ao se falar em diálogo e tolerância religiosa na Índia é praticamente impossível não citar pelo menos uma vez que, o papel que Mahatma Gandhi e Badshah Khan exerceram no pensamento indiano e em suas tentativas de trazer Hindus e Mulçumanos para o patamar do diálogo e respeito mútuo.

Conclusão

Os três princípios fundamentais do pensamento de Mahatma Gandhi: Ahimsā, *Satyāgraha* e *Swarāja* foram fundamentais para que o desenvolvimento do diálogo inter-religioso acontecesse na Índia. A proximidade de Badshah Khan de Mahatma Gandhi mostra que em inúmeros casos as semelhanças entre religiões e pensamento é muito maior do que as diferenças e quando ambas as partes se unem para um propósito maior, o diálogo se torna possível.

Apesar de nos dias atuais a religião ser considerada como algo nocivo para a política, como é o pensamento de Maquiavel, Mahatma Gandhi dá uma guiada completamente oposta e coloca a religião na política como algo fundamental e necessário, pois é impossível se falar do ser humano em um aspecto amplo sem que a religião não seja incluída nas discussões. A grande pergunta que podemos deixar para nossos contemporâneos, é o que poderíamos aprender com o pensamento de não violência de Mahatma Gandhi e como ele pode trazer melhoria de vida para pessoas.

Mesmo com a partição da Índia, não podemos negar os esforços de personagens políticos e religiosos para que se mantivesse a união entre Índia e Paquistão e mais ainda fundamental foi a amplitude de visão e a inclusão do pensamento de Gandhi na cultura indiana e nas gerações que vieram e ainda estarão por mim pois é através do respeito mútuo, não-violência, resistência pacífica e autonomia que podemos construir pontes entre seres humanos, cidades, países e

culturas diferentes.

Referências

BLANCO, I. I. **Maquiavel: Príncipes, caciques e outros animais políticos**. São Paulo: Editora Salvat do Brasil Ltda, 2015.

EASHWARAN, E. **The Two Gandhis: Nonviolent soldiers: the Fronteir Gandhi -Khan Abdul Graffar Khan and Mahatma Gandhi**. Mumbai: Jaico Publishing House, 2009.

GANDHI, M. K. **The Bhavagad Gita Accoding to Gandhi**. Noida: Orient Publishing, 2011.

_____. **The Story of My Experiments with Truth**. Noida: Om Books International, 2010.

JORDIS, C. **Gandhi**. Porto Alegre: L&M POCKET, 2007.

ROHDEN, H. **Mahatma Gandhi: O Apóstolo da Não-Violência**. São Paulo: Editora Martins Claret Ltda, 2009.

Ross, L. **Pathways to Nonviolent Resistance: Bold-faced Wisdom from the Early Writtings**. New York: Sterling, 2013.

MISSÃO E DIÁLOGO NA PERSPECTIVA DO CONCÍLIO VATICANO II

Dirce Gomes da Silva¹

Elias Wolff²

RESUMO: O objetivo desta comunicação é compreender a problematização da missão e diálogo a partir das perspectivas do Concílio Vaticano II. O questionamento é: como podemos realizar a missão e o diálogo com as diferentes interpelações que se manifestam através do pluralismo religioso cultural e social? Urge, nos tempos de hoje, priorizar uma Evangelização baseada na busca de uma Igreja em saída, que seja capaz de dialogar com a humanidade, estigmatizada pelo desrespeito, pela intolerância, exclusão e marginalização. Pretende-se compreender que nas conclusões dos padres conciliares o diálogo foi o caminho trilhado impulsionando a Igreja a assumir uma postura de abertura para as diferenças religiosas, se revelando à humanidade como construtora de diálogo e respeito para com todos os povos. Sabe-se que o Concílio Vaticano II abriu possibilidades para concretizar essa realidade, mostrando que Missão e Diálogo são parte integrante da Evangelização da Igreja. Nesta mesma linha, o diálogo representa um grande desafio, e por isso o primeiro a ser enfrentado, sobretudo em um mundo pluralista em que o papel das tradições religiosas não pode ser descuidado e que a missão não seja vista como plataforma para a conversão, requer um espírito de equilíbrio, de abertura e acolhimento, de busca comum da verdade e prontidão ao se deixar transformar pelo encontro com o outro.

PALAVRAS-CHAVE: Missão. Diálogo. Concílio Vaticano II. Religião. Humanidade. Mundo.

Introdução

A questão da Missão e Diálogo nos tempos atuais, cada vez mais, vem desafiando o pensamento teológico, embora nem sempre constituiu o objeto de sua preocupação fundamental, por isso, o referido estudo quer possibilitar a compreensão da missão e do diálogo na perspectiva do Concílio Vaticano II, tendo em vista que a tarefa do Concílio ainda não está terminada. Por ser missão, a natureza e a identidade da Igreja, a percepção é de que Missão e Diálogo são essenciais na dimensão missionária da Igreja, não como algo optativo, mas constitutivo, pois missão é abertura e proximidade com o outro, e essa atitude pressupõe diálogo e respeito.

Através de uma análise crítica teológica, se compreende que nas conclusões dos padres conciliares o diálogo foi o caminho trilhado impulsionando a Igreja a assumir uma postura de abertura para as diferenças religiosas, revelando assim humanidade, como portadora de valores de diálogo e respeito para com todos os povos. Neste pensamento, fundamentados na teologia,

1 Mestranda em Teologia, pelo programa de Pós Graduação em Teologia-Pontifícia Universidade Católica PUC/PR, sob orientação do Professor Elias Wolff.

2 Doutorado, professor de Teologia no Programa de Pós Graduação Mestrado/Doutorado, na Pontifícia Universidade Católica PUC PR.

se propõem caminhos a partir do que diz São João Paulo II, que a Missão e o Diálogo são parte integrante da missão evangelizadora da Igreja (RMI 55). O documento Diálogo e Anúncio indica que o diálogo representa um grande desafio, “o primeiro a ser enfrentado” (DA n. 4-7 p. 6), sobretudo em um mundo pluralista, em que o papel das tradições religiosas não pode ser descuidado e que na missão o diálogo não pode ser visto como plataforma para a conversão, mas “o seu próprio valor” requer um espírito de equilíbrio, de abertura e acolhimento (idem n. 41.47 p. 34.39). Diálogo autêntico envolve não somente conhecimento mútuo, mas também mútuo enriquecimento, ou seja, uma disposição sincera em “aprender e receber dos outros, e por intermédio deles, os valores positivos de suas tradições” (idem n. 49 p. 40).

1. Concílio Vaticano II, caminhos e novas possibilidades para a missão e diálogo.

O discurso do Papa São João XXIII, por ocasião da abertura do Concílio Vaticano II, marca uma mudança de perspectiva eclesial, apontando para uma Igreja mediada pelo uso da medicina da misericórdia. Assim, o relevante sentido da busca de um “*aggiornamento*”, convoca a Igreja à abrir-se ao mundo. Essa tomada de consciência e renovação profética exigia da Igreja a superação de certas dogmáticas, a apelos de alteridade (UR. 1- 4).

“Ide, e fazei que todas as nações se tornem discípulas, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei” (cf. Mt 28,19-20a). Este mandato missionário de Jesus aos seus discípulos, ainda hoje, se dirige a todos que o seguem, visibilizando ao mundo a sua missão. Missão esta, que os projetava ir além de si, no anúncio, no serviço e no testemunho do Reino de Deus.

Neste sentido, AMALADOSS (2000), diz que antes do Concílio Vaticano II, a palavra “missão” se referia à tarefa, exemplificando que a minha missão é pregar o Evangelho. O Concílio Vaticano II ampliou o conceito de missão incluindo-a em toda a História da Salvação, destacando o envio de Jesus Cristo e do Espírito para realizar o Plano de salvação de Deus para o mundo. Isto ele o faz ao afirmar a missão como envio de Cristo e do Espírito, levando a boa Notícia de Jesus de maneira dialógica. Assim ele se expressa:

Missão é olhar, contemplar, discernir, escutar, aprender, responder, colaborar. Assim ele completa que o caminho fundamental de tal missão é o diálogo com Deus e com as pessoas. Através de um diálogo respeitoso. Não impaciente, agressivo (AMALADOSS, 2000, p. 65).

Na *Dignitatis Humanae*, a Igreja dialoga com as estruturas políticas, pedindo liberdade

não só para si mesma, mas para todas as religiões. Assim, indiretamente, ela se comunica com as outras comunidades religiosas reconhecendo-as como legítimas detentoras de direitos humanos e políticos. Outrossim, o desejo de diálogo se explicitou na *Nostra Aetate*, ao partilhar o diálogo com o Islã e o judaísmo. À outras comunidades cristãs não católicas na *Unitatis Redintegratio*. Outros documentos conciliares, em uma percepção dogmática (*Lumen Gentium*, *Dei Verbum*), fornecem as bases teológicas para Missão e diálogo.

3. Missão dialógica, como teologia do encontro, da proximidade e do respeito.

Com o Concílio Vaticano II, a missão se tornou a proposta do ser e do agir Eclesial. Se questiona: Como realizar essa Missão de formar dialogal como experiência de vida compartilhada em fidelidade ao evangelho de Cristo? Como propor o espírito e a prática do diálogo como método na concretização da missão? WOLFF (2016) propõe uma nova postura da Igreja, marcada por uma espiritualidade do diálogo, aberta para o mistério divino presente além das estruturas da Igreja e do Cristianismo. Confirma assim que cristianismo não é só a revelação das verdades, é também comunicação da própria vida de Jesus Cristo, única mediação salvífica entre Deus e humanidade (cf. At, 4, 12; 1Tm 2, 3-5; GS 22; WOLFF, 2016, p. 99-100).

Assim dizia o Papa São Paulo VI: “Queremos reatar relações humanas, serenas, benévolas e confiantes” (Compendio Vat. II, 1968, p. 15), vindo mais tarde a confirmação no Documento Diálogo e Missão dizendo que o diálogo pressupõe atitudes equilibradas de ambas as partes de seus interlocutores, isto é, nem ingênuos e nem hipercríticos, mas abertos e acolhedores (DM 47 p. 39). Ainda diz o Concílio

“Não podemos, porém, invocar Deus como Pai comum de todos, se nos recusamos a tratar como irmãos alguns homens, criados à Sua imagem. De tal maneira estão ligadas a relação do homem a Deus Pai e a sua relação aos outros homens seus irmãos, que a Escritura afirma: “quem não ama, não conhece a Deus” (1 Jo. 4,8). A Igreja reprova, por isso, como contrária ao espírito de Cristo, toda e qualquer discriminação ou violência praticada por motivos de raça ou cor, condição ou religião (NA n. 5 p. 624).

Wolff (2012) aponta que o Concílio coloca a Igreja não mais no sentido de confronto e polêmica, mas na perspectiva do encontro, do diálogo, da cooperação e da comunhão (WOLFF, 2012, p. 7). Por isso, afirma que o diálogo não é algo optativo na Igreja, mas constitutivo, fazendo a Igreja perceber a importância de não se fechar em si mesma, tendo em vista que a sua identidade é a abertura ao outro, pois a busca de parcerias é fundamental no serviço ao Reino. Destaca

alguns elementos fundamentais para uma eclesiologia que se constrói no diálogo: desafios e possibilidades para a compreensão e vivência do Kerigma cristão; da compreensão dos limites, atitude de humildade para perceber seus limites; na questão da doutrina o diálogo como testemunho na vivência da fé, não para impor a própria verdade, mas para descobrir o melhor modo de que, juntas, as diferentes tradições possam expressar a verdade da única Igreja de Cristo (idem, 2007, p. 75-76). E acrescenta:

A missão não é “ganhar”, “conquistar”, “concentrar”. Evangelizar é uma partilha autêntica da graça de Deus, da vida em abundância oferecida em Cristo por meio do Espírito Santo, e que não pode destruir a comunidade nem aumentar o ódio (WOLFF, 2018, p. 116).

Assim sendo, pode-se corroborar com o que diz SARACENI (2015), diálogo implica respeito e reconhecimento da diversidade religiosa e cultural, bem como da ação de Deus em cada pessoa e em cada consciência. Ainda, ressalta que o diálogo é fruto de todo um processo feito pela Igreja, em especial no espírito do Vaticano II. (SARACENI, 2015, p. 67).

O Papa São João Paulo II, ao falar sobre o empenho Ecumênico, diz que a questão do diálogo é tão importante para o ser humano que obrigatoriamente se torna o caminho para sua autorrealização. Ao iniciar um ato de dialogar, cada uma das partes pressupõe uma vontade de reconciliação no seu interlocutor, de unidade na verdade. No entanto, para realizar tudo isso, devem desaparecer as manifestações de confrontação recíproca. Somente assim, o diálogo ajudará a superar a divisão e poderá se aproximar da unidade (UUS 28.29).

O Concílio Vaticano II, quando descreve “a Igreja peregrina” como “missionária por natureza”, é porque sua origem está no desígnio de Deus Pai, na missão do Filho e do Espírito Santo (AG, n. 25, p. 59). Assim, ela quer afirmar que a Missão é a sua vocação própria, sua identidade mais profunda (EN. 14 p.), sua razão de ser, sua essência estruturante e seu serviço à humanidade (RM, n. 21). Portanto, a Igreja é chamada a estar “em saída” como o seu Senhor que “sabe ir à frente, sabe tomar iniciativa sem medo, ir ao encontro, procurar os afastados e chegar às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos”. Assim sendo, “a Igreja nasce da missão e existe para a missão: existe para os outros e precisa ir a todos (EG, n. 24)”.

A missão revela a essência de um Deus que dialoga e cria relação com a humanidade. Revelado através de Jesus Cristo, o missionário do Pai, por sua encarnação que trabalhou com mãos humanas, pensou com inteligência humana e amou com um coração humano, tornou-se um de nós, exceto no pecado (GS 2). A Igreja, por sua vez, enviada por Jesus, é no mundo sinal da presença de Jesus, sacramento do Reino de Deus. Por isso, ela conserva vivo o espírito missionário e deseja que ele se intensifique neste momento histórico (EN. n. 15.52). Neste caminho, a Igreja é chamada ao querigma missionário cujo centro é o mistério pascal de Cristo, transformando a

perspectiva da prosperidade em gratuidade, o narcisismo em altruísmo, o egoísmo em gestos de fraternidade e solidariedade (SUSS, 2013, p. 86).

Portanto, DUPUIS (1999), diz que uma teologia cristã de diálogo adotará, preferencialmente, uma perspectiva reinocêntrica, lembrando assim, que o Reino de Deus se manifesta, sobretudo, na própria pessoa de Cristo, Filho de Deus e Filho do homem, que veio *“para servir e dar a sua vida em redenção por muitos”* (Mt 10,45; LG 5). Isto mostra que o diálogo, como principal elemento na Missão, retrata transformações qualitativas na teologia da missão pós-conciliar. DUPUIS (1999 p. 491). No pensamento da Missão, Stephens B. Bevans e Roger P. Schoroeder transcorrem, acentuando que a missão, nos dias de hoje, precisa ser pensada e realizada no espírito e na prática do diálogo, reconhecendo que Deus já está ali antes da chegada do missionário. Pois missão, diz ele, não é fazer coisas para pessoas, em primeiro lugar, é ser com as pessoas (STEPHEN B, 2016, p. 39)

RIBEIRO (2014), destaca esse tema como algo crucial e desafiador na prática cristã. Sobretudo quando o diálogo é visto como receio pela perda da identidade e assimilação de práticas sincréticas. E sobre a missão, afirma que a perspectiva do diálogo dispõe os cristãos a repensarem a missão. Realidade em que, por longos tempos, o objetivo era tentar convencer as pessoas para o Cristianismo.

Enfim, a partir do que diz TEIXEIRA (2010) no processo dialogal os parceiros vivem e celebram o reconhecimento de sua individualidade e liberdade, estando ao mesmo tempo disponibilizados para o enriquecimento da alteridade. É na relação com o tu que o sujeito constrói e aperfeiçoa a sua identidade. Como dimensão integral da vida humana e da missão, ele é um acontecimento relativamente novo para a reflexão teológica. Por isso, este diálogo significa, antes, o conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outros credos para um conhecimento mútuo e um recíproco enriquecimento (TEIXEIRA, 2010. p. 1).

CONCLUSÃO

É possível se perguntar: como Missão e Diálogo, na perspectiva do Concílio Vaticano II, poderá se tornar na realidade atual da Igreja, uma vivência de evangelização e respeito pelo outro? Como realizar a missão e diálogo no mundo de hoje? Como sair de um debate autor-referencial presente em nossas culturas institucionais eclesiais, para a saída de uma prática de Missão dialógica, como teologia do encontro, da proximidade e respeito às diferentes expressões? Para compreender estas questões é possível inferir, a partir das conclusões dos padres conciliares, que o diálogo e a abertura missionária foram os caminhos trilhados para impulsionar a Igreja a assumir uma postura de abertura para as diferenças religiosas, revelando-se assim à humanidade, como

portadora de valores de diálogo e respeito para com todos os povos. Urge concluir que Missão e Diálogo, nos tempos atuais, é um tema que vem desafiando o pensamento teológico e pastoral. Se espera, portanto, uma crescente compreensão teológica da caminhada histórica na dimensão da Missão e Diálogo na perspectiva do Concílio Vaticano II, e assim no atual contexto de pluralismo religioso, sejam estes o caminho para a Igreja assumir como método e conteúdo de sua ação evangelizadora como algo concreto e vivencial na prevalência do respeito, da escuta do outro, da tolerância e diversidade cultural e religiosa.

REFERÊNCIAS

AMALADOSS, Michael, **Missão e Inculturação**, tradução Barbar Theoto Lambert, São Paulo: Loyola, 2000.

BEVANS Stephen B; Schroeder Roger P, **Diálogo profético**: Reflexões cristãs hoje, tradução, Joachim Andrade, São Paulo: Paulinas.2016.

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

CONSTITUIÇÃO dogmática, **Lumen Gentium** sobre a igreja In: VATICANO II: mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

CONSTITUIÇÃO Pastoral **Gaudium et Spes** sobre a Igreja no mundo de hoje In: VATICANO II: mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

DECLARAÇÃO **Nostra Aetate** sobre a relação da Igreja com as religiões não - cristãs. In: VATICANO II: mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

DECRETO **Unitatis Redintegratio** sobre o Ecumenismo, in Documentos do Vaticano II. São Paulo: Paulinas, 1998.

DECRETO **Ad Gentes** sobre a atividade missionária da Igreja In: VATICANO II: mensagens, discursos, documentos. São Paulo: Paulinas, 1998.

DUPUIS, Jacques. **Rumo a uma teologia cristã do Pluralismo Religioso**, São Paulo, Paulinas, 1999.

FRANCISCO, Carta Encíclica, **Evangelii Gaudium**, A alegria do evangelho: São Paulo: Paulinas, 2013.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica **Ut Unum Sint**, São Paulo, Loyola, 1995.

_____ Carta Encíclica **Redemptoris Missio** A Validade Permanente do Mandato Missionário. São Paulo: Paulinas,1991.

PAULO VI, Carta Encíclica, Exortação apostólica **Evangelii Nuntiandi** A evangelização no mundo contemporâneo – 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. **Diálogo e Anúncio** São Paulo: Paulinas, 1986.

RIBEIRO, Claudio, Oliveira, **Pluralismo e libertação**, São Paulo: Paulinas, 2014.

TEIXEIRA FAUSTINO, O Imprescindível desafio da diferença religiosa, Revista **Scielo, Rev. Inter. Mob. Hum**, Brasília, Ano XX, Nº 38, p. 181-194, jan./jun. 2012, disponível em <www.scielo.br/pdf/remhu/v20n38/a11v20n38.pdf> Acesso em: 01.06.2019, p. 182.

SARACENI, Solange das Graças, Martinez, Missão em perspectiva de diálogo e respeito às culturas, Revista **Caminhos de Diálogo**, Ano 03, nº 05, agosto a dezembro de 2015, disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/caminhosdedialogo/article/download/.../22968>> acesso em: 09.06.2019.

SUSS, Paulo, Discípulo Missionário do Brasil para o Mundo secularizado e Pluricultural, à luz do Vaticano II e da Caminhada Latino Americana, in **Missão no mundo pluricultural**, Brasília: CNBB, 2013

WOLFF, Elias, **A unidade da Igreja**: ensaio de eclesiologia Ecumênica, São Paulo: Paulus, 2007.

_____ **Unitates Redintegratio, Dignitates Humanae, Nostra Aetate**: textos e comentários, São Paulo: Paulinas, 2012.

_____ **Igreja em Diálogo**, São Paulo: Paulinas, 2018.

_____ **Espiritualidade do diálogo inter-religioso**: Contribuições na perspectiva cristã, São Paulo: Paulinas, 2016.

GT 11 - Teologia latinoamericana (AMERINDIA)



Coordenadores:

Grupo da Ameríndia:

Socorro Martinez, Coordinadora Continental (México);

Oscar Elizalde (Colômbia),

Manoel Godoy (Brasil),

Juan Manuel Hurtado (representante no FMTL),

Pablo Bonavia (Uruguai).

Este grupo busca asumir uno de los mayores desafíos que enfrenta hoy la tradición teológica latinoamericana en su esfuerzo por reflexionar desde la fe a partir de las prácticas de solidaridad entre y con los excluidos de nuestras sociedades. Se trata de incorporar como un procedimiento intrínseco a la construcción de su discurso teológico más propio la articulación de diversos aportes que surgen del diálogo permanente entre sujetos y saberes distintos. Estos tienen que ver con un triple nivel de aproximación a la realidad: a) las prácticas que apuntan a transformar el paradigma de la dominación por el de la reciprocidad en todos los planos incluyendo los vínculos interpersonales y de género, las estructuras de la sociedad y el cuidado ecológico de la biosfera b) la experiencia y reflexión de los cristianos en su seno y c) la reflexión académica interdisciplinar. Ello supone un cambio en la manera de concebir el trabajo del teólogo o teóloga profesionales que, sin abandonar su responsabilidad en los aspectos de rigor científico, deberán participar de espacios que le permitan dialogar en reciprocidad sistemática con lo que surge de la vida, los dolores, las luchas y alegrías del pueblo pobre y de la reflexión normalmente informal de los cristianos comprometidos en los procesos de transformación. Como es obvio no se le puede pedir al teólogo profesional que de cuenta por sí mismo de todos los saberes implicados en dicho proceso. Lo decisivo es pasar progresivamente de una visión individualista del sujeto de la reflexión teológica a otra comunitaria no solo a nivel interdisciplinar sino también 'intersapiential'. 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 Ameríndia se buscará el intercambio con otros grupos de trabajo que ya tienen una larga experiencia en los Congresos de la SOTER y abordan temas afines.



A libertação como método da Teologia da Libertação. Revisitando Juan Luis Segundo em “tempos decoloniais”.

Eugenio Rivas¹

Introdução

Juan Luis Segundo, em sua obra *Libertação da Teologia*, chama a atenção sobre a necessidade de explicitar o método e a relação da reflexão teológica latino-americana com a libertação. Para ele, a teologia da libertação está mais interessada em ser libertadora que em falar da libertação: “a libertação não pertence tanto ao conteúdo, mas ao método usado para fazer teologia de frente a nossa realidade” (SEGUNDO, 1975, p. 13).

Esta tarefa libertadora da teologia só acontece desde uma teologia ela mesma libertada. Para Segundo, a libertação como método da teologia da libertação se explicita num círculo hermenêutico que vai da realidade para a realidade, mas introduzindo a suspeita de que tudo o que tem a ver com as ideias, incluída a teologia, está relacionado com a situação social presente. Esta suspeita ideológica conduz à teologia a uma nova interpretação da palavra de Deus para que ela possa falar ao homem de hoje no seu agora: “Só um acordo em torno ao método de fazer teologia de frente a e para nossa realidade latino-americana pode desafiar, talvez vitoriosamente, os mecanismos da opressão e as tentativas de se apropriar o vocabulário libertador por parte do sistema opressor” (SEGUNDO, 1975, p. 9). Segundo não hesita em afirmar que sem uma metodologia adequada, neste caso a libertação, “poderá existir uma teologia que trata da libertação, mas sua ingenuidade metodológica, mais cedo ou mais tarde, se voltará contra ela. Seu destino será ser reabsorvida pelos mecanismos mais profundos da opressão, um dos quais é, precisamente, incorporar uma linguagem revolucionária à linguagem do *status quo*” (IBIDEM p. 12).

A nossa intenção é mostrar como a libertação como método da teologia da libertação pode ser identificada com a reivindicação do pensamento decolonial e seu chamado a uma “desobediência epistêmica” como o método para decolonizar o conhecimento e fazer espaço a uma nova epistemologia marcada não simplesmente pelo “lugar social”, o desde onde se pensa, mas também, e ao mesmo tempo, pelo “lugar epistêmico”, isto é, a inteligência com a qual se entende a realidade. Buscamos mostrar como esta distinção necessária entre “lugar social” e “lugar epistêmico”, trazida à tona pelo pensamento decolonial, já se encontra, em modo germinal, explicitada desde o início na reflexão teológica latino-americana como condição do caráter libertador da teologia.

1, *sj - FAJE, BH*

Com isto não queremos negar a novidade dessa nova perspectiva decolonial ou transcolonial, não pretendemos reivindicar que tudo está já presente na reflexão teológica libertadora. Uma tal pretensão negaria não simplesmente o caráter dinâmico da realidade e a própria contextualidade da reflexão, mas, sobretudo a impossibilidade de toda reflexão teológica “de abarcar, nem poder abarcar a totalidade implicada na vivência da fé, esperança, caridade, e na oração” (RHANER, 2004, p. 12). A reflexão continua se desdobrando, fazendo ênfase, sublinhando, optando, sistematizando criativamente o que o momento histórico exige para transformar a realidade e humanizar o mundo. “A inabarcável diferença entre a realização original da existência e a reflexão sobre ela” (IBIDEM, p. 12) é o que mantém a atualidade e a relevância da palavra de Deus que a teologia interpreta como dirigida hoje a nós aqui e agora (Cf. SEGUNDO, 1975, p. 12).

Quais são as características de uma teologia libertadora ou libertada? Qual é o caminho a ser percorrido cumprir essa função? Segundo propõe o que ele chama de círculo hermenêutico.

1. O círculo hermenêutico e uma teologia libertada

Uma teologia libertada é aquela que se interessa e se compromete com libertação integral do homem no processo histórico e com meios históricos, deste modo ela se situa na linha da *Gaudium et spes* que afirmava que: “Pela fidelidade à voz da consciência, os cristãos estão unidos aos demais homens, no dever de buscar a verdade e de nela resolver tantos problemas morais que surgem na vida individual e social...” (GS, 16). Esse dever de buscar a verdade junto com os outros é um movimento provocado pela própria fé que capacita para o discernimento:

O Povo de Deus, movido pela fé com que acredita ser conduzido pelo Espírito do Senhor, o qual enche o universo, esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e aspirações, em que participa juntamente com os homens de hoje, quais são os verdadeiros sinais da presença ou da vontade de Deus. Porque a fé ilumina todas as coisas com uma luz nova, e faz conhecer o desígnio divino acerca da vocação integral do homem e, dessa forma, orienta o espírito para soluções plenamente humanas (GS, 11).

A busca de soluções plenamente humanas implica que a Igreja não possui uma eficácia mágica para a salvação e que sua mensagem, a fé vivida e celebrada será relevante e funcional na medida que influenciem na história humana.

O método que liberta a teologia ou que coloca a libertação como método, Segundo o chama de círculo hermenêutico e o define em primeiro lugar como “continua mudança de nossa interpretação da bíblia em função das contínuas mudanças da nossa realidade presente, tanto individual como social” (SEGUNDO, 1975, p.12). A dinâmica circular da interpretação consiste em que cada nova realidade obriga a interpretar de novo a revelação de Deus, a mudar com a reve-

lação a realidade, e voltar a interpretar continuamente ante cada nova realidade.

O círculo hermenêutico exige duas condições. Primeira, “que as perguntas que surgem do presente sejam tão ricas, gerais e básicas, que nos obriguem a mudar nossas concepções acostumadas da vida, da morte, do conhecimento da sociedade, da política e do mundo em geral” (IBIDEM, p. 13). Se não temos essas perguntas pelo menos nos colocar na dinâmica de suspeitar de nossas ideias e juízos de valor sobre essas coisas. Este seria o modo, na opinião de Segundo, “de obrigar à teologia a descer à realidade e se fazer novas e decisivas perguntas” (IBIDEM). A segunda condição tem a ver com as consequências práticas dessas perguntas surgidas do contato com a realidade. Se o exercício teológico consiste na interpretação da palavra de Deus dirigida a nós aqui e agora, ela será para nós aqui e agora se mudamos a sua interpretação por exigência das mesmas perguntas: “Se a teologia chega a supor que ela é capaz de responder às novas perguntas sem mudar sua interpretação das Escrituras, no imediato, termina o círculo hermenêutico” (IBIDEM). A palavra de Deus fala para nós aqui e agora se ela é interpretada de maneira nova e essa nova interpretação é a que dá à teologia critérios atuais para julgar a realidade, não “existe uma simples, eterna e imparcial interpretação, ou tradução autorizada, da palavra de Deus” (IBIDEM, p. 25). Sob estas duas condições a teologia fará um círculo hermenêutico, será uma teologia libertadora não porque fale de libertação, mas pelo próprio método. A teologia será da libertação se ela muda a realidade por sua interpretação nova das Escrituras e da revelação à luz dessa realidade nova.

2. Pressupostos para um círculo hermenêutico

O primeiro pressuposto para o círculo hermenêutico postula *uma maneira de experimentar a realidade que nos leva à suspeita ideológica*. Para Segundo, a suspeita ideológica consiste em não assumir uma explicação da realidade sem uma postura crítica. O pensamento está colonizado. As ideias dominantes em qualquer época sempre tem sido as ideias dominantes das classes dominantes. O modo como se pensa a realidade é o modo como os que retêm o poder querem que seja pensada. O sistema ideológico oculta os mecanismos que mantem o *status quo* e essa situação não quer ser mudada. Este primeiro pressuposto suspeita que a interpretação da realidade está deformada e ao serviço de uns interesses que querem conservar e justificar o que existe. A atitude deste pressuposto se identifica como compromisso de transformar a realidade e a pergunta que se coloca é: se a interpretação da realidade está deformada, existe a possibilidade de uma interpretação que favoreça essa mudança? (Cf. IBIDEM, pp. 19-25). Para Segundo, Marx em sua crítica religiosa aplica a suspeita ideológica, mas não avança no círculo porque não se faz a pergunta e toma o caminho fácil de desqualificar a religião e a teologia, mas o aporte de Marx para a metodologia teológica é seu análise ideológico que faz ver uma realidade mais profunda que mantém em movimento a interpretação bíblica desde a realidade presente: “toda teoria geral capaz de proporcionar o método para um análise ideológico, mereceria ser chamada

libertadora” (IBIDEM, p. 25).

O segundo pressuposto para o círculo é a *aplicação da suspeita ideológica a toda a superestrutura ideológica e à teologia em particular*. Aplicar essa suspeita ideológica à teologia significa suspeitar que, como sistemas de ideias (superestrutura ideológica), a teologia também está comprometida em manter o *status quo*. A interpretação ideológica do cristianismo está influenciada pela superestrutura ideológica. Na teologia se encontram mecanismos que reproduzem o sistema. Este segundo momento se define como compromisso de transformar a teologia. A pergunta que se coloca este segundo pressuposto é a de se, diante de uma interpretação da mensagem cristã interessada ou deformada, existe uma possibilidade de interpretação diferente que favoreça a transformação da realidade como exigência dessa mesma mensagem?

O terceiro pressuposto assume que uma vez que tem lugar uma nova interpretação da palavra de Deus ou da mensagem cristã, *a nova interpretação conduz a uma nova maneira de experimentar a realidade teológica que nos leva à suspeita exegética*, isto é, “à suspeita de que a interpretação bíblica corrente não tem em consideração dados importantes” (IBIDEM, p. 14). A suspeita exegética seria o modo como uma teologia libertadora expressa seu interesse de dialogar com o homem concreto a partir da sua realidade concreta. Isto implica que a teologia assume uma parcialidade: “Um círculo hermenêutico em teologia supõe sempre um profundo compromisso humano, quer dizer, uma *parcialidade* conscientemente aceita, e não certamente por critérios teológicos, mas humanos... sejamos conscientes de que não existe tal coisa como uma teologia autônoma, imparcial, acadêmica, flutuando por cima das opções humanas e das realidades” (IBIDEM, p. 18). Todo pensamento assume no seu ponto de partida uma parcialidade e cada ponto de partida implica uma determinada visão e valoração da realidade das coisas. A pergunta: pode mudar essa exegese?

Por último, a suspeita exegética abre o caminho a uma nova hermenêutica, isto é, um “novo modo de interpretar as fontes de nossa fé, que é a Escritura, com os novos elementos a nossa disposição” (IBIDEM, p. 14). Esta nova hermenêutica é a que faz possível uma mais rica e profunda compreensão da realidade. Mas esta nova hermenêutica não fica simplesmente na interpretação. Todo o círculo começa assumindo a insatisfação com o mundo e o interesse em desmascarar os mecanismos que ocultam a verdadeira realidade. A dinâmica do círculo conduz à práxis: “é necessário que o círculo da interpretação chegue a propor uma nova hermenêutica para as fontes, se algo profundo tem de mudar segundo o compromisso básico com que começou o círculo hermenêutico” (IBIDEM, p. 26). Chegamos a este quarto e último pressuposto do círculo, uma nova interpretação das Escrituras, graças às novas perguntas surgidas do lugar social e epistêmico que interroga as fontes da revelação. É neste ponto concreto que Ellacuría afirma que o lugar social, de algum modo é fonte de revelação porque ele faz dizer às fontes sempre coisas novas pelas perguntas que interrogam as fontes: “o lugar é fonte em quanto que ele faz que a fonte dê de si isto ou o outro, de modo que, graças ao lugar e em virtude dele, atualizam-se e se fazem realmente presentes uns determinados conteúdos” (ELLACURÍA, 2000, p. 152). O que

está em jogo na nova hermenêutica é a relevância da palavra de Deus, se ela realmente fala ao homem concreto que a interroga no seu aqui e agora. Segundo resume esta perspectiva citando ao teólogo negro James Cone, cuja teologia completa, para Segundo, o círculo hermenêutico:

‘Se lemos corretamente o Novo Testamento, a ressurreição de Cristo significa que o Senhor também hoje está presente no meio das sociedades levando a cabo sua libertação dos oprimidos. Não se circunscreve ao século primeiro, razão pela qual nosso falar sobre ele no passado só reveste importância quando nos leva ao *encontro* com ele *hoje*. Como teólogo negro, interessa-me saber o que a revelação de Deus significa aqui e agora, enquanto a comunidade negra participa na luta pela libertação’².

3. Devolver a teologia ao mundo

Ao completar o círculo hermenêutico a teologia volta para o mundo. O círculo remove o cimento da teologia ao manter em movimento a interpretação bíblica desde a realidade presente. Só a realidade presente com suas perguntas pode dar uma interpretação autorizada da palavra de Deus, não existe uma interpretação eterna e imparcial dessa palavra (Cf. SEGUNDO, 1975, p. 25).

Quando a teologia completa o círculo ela pode interessar ao homem de hoje, pois ela brota de um compromisso humano, pré-teológico, na melhora ou transformação do mundo. A teologia é libertadora só quando compreende os mecanismos ideológicos da sociedade estabelecida, ignora-los ou pretender uma neutralidade ideológica seria um outro modo de se fazer porta-voz desses mecanismos desumanizadores: “não existe teologia cristã nem interpretação cristã do Evangelho sem opção política previa. Só esta última faz possível a primeira” (IBIDEM, p.109), a teologia vem depois. Nesta perspectiva específica a teologia se coloca ao serviço da práxis, ou melhor da ortopraxis rejeitando todo pretendido universalismo ortodoxo que torna o discurso teológico abstrato e ahistórico. Trata-se daquela práxis que busca e faz a verdade e na verdade feita é onde aparece a universalidade afirmada na ortodoxia, a universalidade só pode ser afirmada depois da práxis, o critério último da ortodoxia é a ortopraxis:

A ortodoxia não tem em si mesma um último critério, porque ser ortodoxo não significa possuir a verdade final, só se chega a esta última para ortopraxis, e assim a ortopraxis se torna o critério último da ortodoxia não só na teologia, mas também na interpretação bíblica. A verdade é só verdade quando é a base de atitudes verdadeiramente humanas. ‘Fazer a verdade’ é a fórmula revelada dessa prioridade da ortopraxis sobre a ortodoxia quando se trata da verdade e da salvação (IBIDEM, p. 44).

Para Segundo, libertar a teologia significa “resgatar a soberana liberdade da palavra de

² CONE, J. *Teología negra de la liberación*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973, p. 46. *Apud* SEGUNDO, 1975, pp. 42-43.

Deus para poder dizer em cada situação o que é criadoramente libertador em cada situação” (IBIDEM, p. 48). Por tanto, uma teologia libertada é uma teologia histórica que tem como traço característico a atenção aos “sinais dos tempos” para encontrar na história concreta e no ser humano concreto as orientações do plano divino (Cf. PUEBLA, 15). Uma teologia “dos sinais dos tempos” abre a teologia ao discernimento da relatividade histórica onde Deus se faz presente e fala.

Pensar teologicamente de modo libertador, e por essa mesma razão decolonial, implica primeiro, ter a certeza de que a imagem do mundo que nos fazemos é melhor do a que existe e que é possível. Segundo, desmascarar os mecanismos que ocultam e dão valor à realidade presente verificando nossas hipóteses a partir das respostas não acostumadas da palavra de Deus pelas perguntas que essa análise revela. O filósofo coreano-germano Byung-Chun Han, no seu artigo: Porque a revolução hoje não é possível? afirma que a lógica neoliberal oculta seus mecanismos de uma forma tão sutil que o único inimigo a quem atacar é a própria pessoa (o autor revela o alto índice de suicídios na Coreia do Sul), o neoliberalismo tem comercializado a totalidade da vida, tudo se vende, tudo tem um preço, o qual significa que para ter acesso tenho que ter dinheiro, no Airbnb, mercado comunitário que transforma cada casa em hotel, ou o Uber que faz de cada carro um taxi, a comunidade se capitaliza: “o capitalismo chega em sua plenitude no momento em que o comunismo é vendido como mercadoria. O comunismo como mercadoria: isso é o fim da revolução”³.

O modo de fazer teologia da libertação, onde a libertação é o método, supõe assumir não simplesmente a perspectiva do lugar social, mas também a perspectiva epistêmica desse lugar social subalterno: o “fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistêmico subalterno” (GROSGUÉL, 2008, p. 119). A perspectiva de todo pensamento se refere ao ser total do homem no contexto de uma comunidade particular, a fonte e a norma de uma teologia da libertação devem estar em consonância com a perspectiva do oprimido, em consonância com a inteligência subalterna (mulher, negro, indígena, minorias silenciadas e até mesmo descartadas): “As perspectivas epistêmicas subalternas são uma forma de conhecimento que, vindo de baixo, origina uma perspectiva crítica do conhecimento hegemônico nas relações de poder envolvidas” (IBIDEM, p. 119).

Trata-se mais precisamente de uma epistemologia teológica encarnada que assume toda a realidade de seu lugar social e de seu lugar epistêmico.

Referências

BYUNG-CHUN, Han. “Porque hoje a revolução não é possível?”. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/>

³ Byung-Chun Han. “Porque hoje a revolução não é possível?”. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/22/opinion/1411396771_691913.html
Acesso 9 de Julho de 2019.

brasil/2014/09/22/opinion/1411396771_691913.html. Acesso 9 de Julho de 2019.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA LUMEM GENTIUM. Sobre a Igreja. Disponível em: <http://w2.vatican.va>. Acesso 15 de Abril 2019.

ELLACURIA, I. “Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latino-americano” en: *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología de la liberación*. México: 1975, pp. 609-635.

ELLACURIA, I. “Los pobres, lugar teológico en América Latina”. In: ELLACURÍA, I. *Escrito teológicos I*. San Salvador: UCA Editores, 2000, pp. 139-161.

GROSFUGUEL, R. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 80 (Março 2008), pp. 115-147.

RAHNER, K. *Curso fundamental de la fe. Introducción sobre el concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.

SEGUNDO, J. L. *De la sociedad a la teología*. Bueno Aires – México: Carlos Lohlé, 1970.

SEGUNDO, J. L. *La acción pastoral latinoamericana. Sus motivos ocultos*. Buenos Aires-México: Carlos Lohlé, 1972.

SEGUNDO, J. L. *Liberación de la teología*. Bueno Aires – México: Carlos Lohlé, 1975.

SOBRINO, J. “El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana”. In: *Liberación y cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina*. México 1975, pp. 177-207.

“O Espírito, a Igreja e as artes: aspectos práticos da teologia decolonial”

Gilmar Ferreira da Silva¹

Resumo : A América Latina é lugar de diversidade cultural desde as culturas consideradas originárias. É também contexto no qual dialogam múltiplos valores culturais oriundos de outras partes do mundo. Os processos de colonização aos quais foram submetidos os povos nativos estabeleceram critérios de diferenciação e valoração que provocaram a rejeição e a desqualificação das expressões culturais que não se adequassem aos modelos impostos pelos colonizadores. Mesmo depois dos processos de emancipação política sofrem as consequências dos longos processos de dominação. A Igreja Latino Americana é um capítulo da Igreja universal. Ela que nasce do Pentecoste, nasce a partir da diversidade e sua universalidade não impõem a uniformidade e nem a anulação das diferenças. A Pentecostalidade se opõem à Colonialidade. Esta comunicação parte da relação entre o Espírito, a Igreja e a cultura consideradas a partir da Pneumato-eclesiologia de Victor Codina e a partir de observações das experiências de ser Igreja na periferia da cidade de Belo Horizonte, capital de Minas Gerais, no Brasil. Os Parâmetros Curriculares Nacionais de Arte serão referencia para essa reflexão considerando que são as diretrizes adotadas para educação básica que afetam diretamente os sujeitos envolvidos nessas práticas e definem as área de Artes como as Artes Visuais, a Música, o Teatro e a Dança. Os sujeitos imediatamente envolvidos nesse processo são crianças, adolescentes e jovens em condição de vulnerabilidade social. Quando a igreja toma consciência de sua pentecostalidade ela se fortalece na luta contra a Colonialidade expressa na imposição de valores culturais. Ela percebe que os dons do Espírito que recebeu e vivencia na sua própria liturgia também são ferramentas de transformação da realidade. A música, o teatro e a dança, quando integram a liturgia, expressam a alegria e a corporeidade latino americanas. Além disso ampliam o debate questões estéticas, políticas e de espiritualidade. Podem se constituir como instrumentos de perpetuação dos modelos de colonialidade, mas podem também operar como mecanismos “decolonizadores”. No seu contexto a Terceira Igreja Presbiteriana Renovada oferece oficinas semanais de artes e se abre como espaço de valorização da expressão das culturas das periferias e do diálogo com outras produções culturais humanas. Ela se faz testemunha do Cristo ressurreto na luta pela libertação e permanece misteriosamente santa no poder do Espírito.

Palavras-chave: Pentecostalidade; Igreja; Artes; Desocidentalização; Decolonial

Introdução

Esta comunicação assume a hipótese apresentada pelo Pneumatólogo Victo Codina de que a arte, a liturgia e os pobres são lugares teológicos complementares. Compreende-se que, a partir de projetos sociais, as Igreja cristã no contexto da América Latina podem criar interfaces de encontro desses lugares. Mas, segundo Codina, é preciso considerar que toda cultura ocidental e, inclusive, latino-americana está limitada por uma condição colonialidade imposta a partir dos

¹ Mestre/Teologia FAJE-BH/CAPES e-mail: gilmarfate@gmail.com

processos de conquistas a que os povos desses continentes foram submetidos. Resulta que todas as manifestações artísticas e também litúrgicas correm o risco de se submeter a imposição de valores culturais que não consideram os valores culturais e religiosos povos originários. Além disso, a pobreza, outra consequência dos processos exploratórios, impõem-se fator que definirá tanto a formação cultural quanto a criação das manifestações litúrgicas nesses contextos.

A urgência da “Des-ocidentalização”

A “Cristandade” pressupunha uma Igreja ligada e configuradas pela ordem social, cultural, moral política dos grandes Impérios (CODINA, 2010, p. 108). Estabeleceu-se a pretensão de que uma “homogeneidade cultural”, e não a fé, asseguraria a unidade católica da Igreja (CODINA, 2010, p. 111). Possivelmente aquilo que atualmente denominamos “crise de fé” seja decorrente da constatação de que não existem “pressupostos culturais homogêneos” (CODINA, 2010, p. 112).

Segundo Codina hoje a fé cristã na América Latina ainda sofre as consequências das primeiras evangelizações e o modelo de imposição dos valores culturais externos (CODINA, 2010, p. 117). Era uma evangelização numa perspectiva “reducionista”, que promovia a Igreja nas colônias apenas como reprodução das matrizes estabelecidas nas metrópoles (CODINA, 2010, p. 119). Essa Igreja, em toda sua estrutura, servia como “ferramenta” dos impérios para consumação dos processos de dominação e toda forma de exploração das colônias.

A fé cristã latino-americana precisa desvincular-se desse modelo Igreja que também se caracteriza pela confessionalidade e apoio ao Estado. Justifica a imposição de uma confissão de fé sobre as demais e repercute em opções políticas que, nem sempre, reconhece a condição de vulnerabilidade a que se submetem alguns setores sociais. Na América Latina as Igrejas devem se orientar para uma experiência de pluralidade cultural e religiosa. Além disso podem atuar na promoção de ações de valorização e resgate das culturas locais (CODINA, 2010, p. 121).

Para que essa desvinculação aconteça é preciso um programa mais amplo denominado por Codina como uma “Desocidentalização do cristianismo”. Nesse caso, dentre outras ações, as Igrejas devem assumir a valorização das culturas e também das espiritualidades Ameríndias (CODINA, 2008a, p. 163). Mignolo considera a “Desocidentalização” como uma opção “descolonial” (MIGNOLO, 2017, p. 12).

A “Desocidentalização” implicaria na compreensão de que a Igreja não é apenas uma depositária da verdade, mas ela mesma é uma boa nova de Jesus de Nazaré e testemunha do Reino de Deus aos pobres e humildes (CODINA, 2008a, p. 166). Ela também se faria mais sensível ao sofrimento dessas pessoas (CODINA, 2008a, p. 169). Além disso lutaria contra tudo aquilo que agride a vida, a cultura, do povo (CODINA, 2008a, p. 174).

A Igreja da América Latina tem o desafio de resgatar suas identidades culturais, sem identificar-se plenamente com a cultura ocidental. Assumir esse desafio não implicaria na negação de todos os aspectos positivos de todo caminho percorrido até o momento (CODINA, 2010, p.

Aspectos teológicos do programa de “desocidentalização”

Para que a “desocidentalização” seja efetivada, em perspectiva teológica cristã, é necessário que sejam resgatadas três dimensões dessa espiritualidade: o caráter trinitário em que seja resgatado a especificidade da obra do Espírito Santo, a dimensão litúrgica do ser humano e os pobres como lugares teológicos complementares.

A fé cristã é uma fé trinitária. E a fé trinitária é uma fé comunitária (CODINA, 2008, p. 170). A vida cristã necessariamente se refere a Cristo (CODINA, 2008b, p. 17). Mas, sem a experiência de Deus em Cristo pelo Espírito não há fé cristã (CODINA, 2008b, p. 20).

A Igreja nasce no Pentecostes pela força do Espírito (CODINA, 2008b, p. 49). A “Pentecostalidade” é inerente a Igreja. Mas é necessário destacar que o Espírito, não é sua propriedade. Ele não se encarnou em nada ou ninguém. É livre e atua em todos, mesmo com todas as nossas limitações culturais, históricas etc (CODINA, 2008b, p. 72). A América Latina é, portanto, lugar da ação livre e criativa do Espírito Santo.

Os seres humanos possuem uma dimensão litúrgica. Foram criados para serem litúrgicos. A liturgia santifica não somente os seres humanos e suas ações mas também todo cosmos. Santifica a criação em seus elementos e colabora para redenção de toda natureza. Ela não deve se limitar essa santificação somente ao recinto onde a Igreja se reúne, deve prosseguir além das paredes, na vida. Ela é um pentecostes permanente no qual se realiza existencialmente a nossa santificação (CODINA, 1997, p. 84).

Além disso, a liturgia não evoca somente uma questão transcendental. Segundo Alcântara a liturgia expressa de momentos concretos da vida das pessoas: sofrimentos, alegrias e esperanças. A fé assume características próprias do contexto sociocultural (DE ALCÂNTARA, 2008, p. 1). Sendo assim, embora a história da Igreja latino-americana seja um capítulo da história da Igreja universal, os povos latino-americanos expressam sua dimensão litúrgica a partir de suas realidades culturais e suas questões sociais específicas.

Codina assume a perspectiva de que a arte, liturgia e, na América Latina, os pobres, são lugares teológicos complementares. Eles não substituem as Escrituras, o magistério ou os teólogos, mas a partir deles também se leem e interpretam a fé e a tradição da Igreja (CODINA, 2010, p. 44). Quanto a pobreza, é necessário considerar sua forma histórica de operar.

A questão da vulnerabilidade social

Admite-se que a pessoa pobre não é somente aquela de limitado acesso aos recursos econômicos, mas são aquelas marginalizadas, localizadas na periferia, a partir do reverso da história (CODINA, 2015, p. 5). São também pessoas em situação de “Vulnerabilidade Social”. Esta comunicação assume especificamente que jovens e crianças em condição de “Vulnerabilidade

Social” são pessoas para as quais as Igrejas devem canalizar esforços, uma vez que sofrem visivelmente as consequências atuais e negativas dos processos de colonização.

Considerando o conceito de “Vulnerabilidade Social” apresentado por Abramoway (p 13, 2008):

A vulnerabilidade social é tratada aqui como o resultado negativo da relação entre a disponibilidade dos recursos materiais ou simbólicos dos atores, sejam eles indivíduos ou grupos, e o acesso à estrutura de oportunidades sociais, econômicas, culturais que provêm do Estado, do mercado e da sociedade. Esse resultado se traduz em debilidades ou desvantagens para o desempenho e mobilidade social dos atores.

Essas pessoas não devem ser tratadas somente como “vitimizados” pois isso pode criar um outro estigma em relação a esses grupos. Eles possuem força inovadora e potencialidades para transformar a realidade (MALVASI, 2008, p. 606). São produtores de cultura (MALVASI, 2008, p. 614) .

Segundo a UNESCO, a vulnerabilidade entre os jovens dificulta os processo de integração social e está associada a violência e a criminalidade (ABRAMOVAY et al., 2002, p. 14) . A própria juventude, principalmente a juventude pobre, e negra, passou a ser associada com a delinquência, ao consumo de drogas e a violência. Esses grupos sociais produzem expressões culturais com as quais se identificam: o rap, a percussão etc (MALVASI, 2008, p. 608).

Uma forma de promover o resgate dos valores culturais e afirmação das espiritualidades desses grupos em condição de vulnerabilidades são os projetos sociais.

Essas iniciativas, contudo, devem considerar a diversidade cultural dos ambientes (URNAU, 2008, p. 86). Qualquer intervenção junto a esses grupos deve proporcionar o acesso a produção cultural no aspecto geral, mas deve, igualmente, criar oportunidades para esses grupos expressem suas potencialidades e sua força criativa.

Arte: da Liturgia às estratégia de intervenção social

As Artes utilizam as diversas expressões culturais e, dessa forma, permitem a construção de espaços para desenvolvimento de trabalhos sociais com juventudes em situações de vulnerabilidade (MALVASI, 2008, p. 607). Através das artes também manifestamos nossa espiritualidade em nosso tempo e em nossos espaços. Superamos a tendência de separarmos rigidamente o sagrado e o profano na historia humana (ANTUNES, 2004, p. 243) .

A arte cria possibilidades de transformação das pessoas e de sua realidade. Prepara para convivência com a diversidade e sensibiliza com os inúmeros problemas relacionados à questões de natureza religiosa, social, deficiência física etc (VIEIRA, 2014, p. 14).

As diversas expressões artísticas nas celebrações litúrgicas podem criar a oportunidade de desenvolver trabalhos sociais com jovens e crianças em situação de Vulnerabilidade Social.

Projeto Expressarte: o Espírito Santo, os vulneráveis, as artes e a Igreja

A Terceira Igreja Presbiteriana Renovada em Belo Horizonte, tratada nessa comunicação como 3 IPR BH, é uma igreja local que está filiada a Igreja Presbiteriana Renovada do Brasil. A denominação foi fundada em 1975 e é resultado de um movimento interno do protestantismo brasileiro denominado como “Renovação. A proposta fundamental estabelecer uma experiência de Igreja Latino Americana que agregasse elementos de espiritualidade e eclesialidade das igrejas reformadas, especificamente o presbiterianismo, e das igrejas oriundas do movimento pentecostal.

A 3 IPR BH está localizada na Região Noroeste de Belo Horizonte, capital de Minas Gerais. A população dessa região é composta de 20.3% de jovens e 8.5% de idosos (“População”, 2019). No geral, é uma região com boa qualidade de vida (“INDICADORES”, 2019).

A 3 IPR BH atua na região desde os anos 70. O envolvimento com a realidade social levou a membresia a fundar uma instituição de social sem fins lucrativos denominada EPRE (Educandário Presbiteriano Renovado). Atualmente esta instituição administra uma creche que atende 92 crianças em tempo integral.

A partir de 2016 a membresia da 3 IPR BH percebeu que as expressões artísticas (teatro, dança e música), com as quais vivencia regularmente a liturgia nos cultos semanais, ofereciam uma forma de desenvolver estratégias de intervenção para resgate da cidadania, desenvolvimento da competência de ética, valores e espiritualidade junto à população de crianças e jovens em condição de “Vulnerabilidade Social” dessa região.

O projeto, denominado “Expressarte”, orienta-se pedagogicamente pelos PCN (Parâmetros Curriculares Nacionais) de Artes. São referências nacionais para o ensino público de artes (BRASIL, 1998, p. 48).

O Expressarte é o desafio de “aprender fazendo”. São realizadas oficinas de teatro, dança e música. O espaço físico utilizado é o mesmo no qual acontecem as reuniões de cultos semanais e são atendidas 60 pessoas. É espaço e tempo de desenvolvimento e fortalecimento das espiritualidades (DROOGERS, 1983, p. 128).

O Expressarte é expressão da Igreja latino-americana que nasce no Pentecostes e promove uma “espiritualidade libertadora” (CODINA, 2015, p. 119). Que contempla o mistério da revelação do Deus trino, mas que também promove a resistência ética, cultural e espiritual contra toda forma de colonialidade (CODINA, 2015, p. 129).

Conclusão

A América Latina ainda sofre consequências negativas dos processos de colonialidade. Sofrem essas consequências especialmente as pessoas que estão em situação de pobreza e condição de vulnerabilidade social. Compreende-se que a desvalorização das culturas, em todas

as suas manifestações, e das espiritualidades locais também são consequências desse processo. A Igreja está presente na história dos países latino-americanos e pode atuar positivamente no resgate das culturas e espiritualidades nesse contexto.

O caminho para atuação da Igreja na reversão das consequências negativas da colonialidade é, primeiramente, compreender que os carismas que lhe foram dados pelo Espírito Santo e que são manifestos em sua liturgia através de diversas formas expressões artísticas são também instrumentos de valorização e afirmação cultural. Ela também deve reconhecer que a liturgia, as artes e os pobres como lugares teológicos. Como alternativa poderá criar projetos que promovam a interface desses lugares teológicos e promover a atenuação das desigualdades .

Está comunicação apresentou o projeto “Expressarte” como testemunho de a desocidentalização pode superar os esquemas conceituais e tornar-se pratica libertadora na América Latina.

Referências

- ABRAMOVAY, Miriam et al. Juventude, violência e vulnerabilidade social na América Latina. **Juventude, violência e vulnerabilidade social na América Latina**, 2002.
- ANTUNES, J. P. Arte e Liturgia ou Arte Litúrgica? **Ciências e Técnicas do Patrimônio**, v. III, p. 237–254, 2004.
- BRASIL, M. DA E. PCN ARTE 5 a 8. **Parametros curriculares nacionais**, v. 1, p. 138, 1998.
- CODINA, V. **Los caminos del oriente cristiano : iniciacion a la teologia oriental**. Santander: Sal Terrae, 1997.
- _____. Desocidentalizar o cristianismo. **Perspectiva Teológica**, v. 40, p. 163–175, 2008a.
- _____. **“No extináis el Espíritu” (1Ts 5,19): Una iniciación a la Pneumatologia**. Santander: Sal Terrae, 2008b.
- _____. **Una Iglesia nazarena: Teología desde los insignificantes**. Santander: Editorial Sal Terrae, 2010.
- _____. **El Espíritu del Señor actúa desde abajo**. Maliaño: Sal e Terra, 2015.
- DE ALCÂNTARA, C. S. Fé, Expressão E Cultura: Por Um Resgate Da Negritude Na Liturgia Evangélica. **Padê: Estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos (encerrada)**, v. v.2, n. 1, p. 96–117, 2008.
- DROOGERS, A. Espiritualidade: O problema da definição. **Estudos Teológicos**, v. 23, n. 2, p. 111–128, 1983.
- INDICADORES**. Disponível em: <<http://www.nossabh.org.br/indicadores/area25.html>>. Acesso em: 13 jul. 2019.
- MALVASI, P. A. ONGs, vulnerabilidade juvenil e reconhecimento cultural: Eficácia simbólica e dilemas. **Interface: Communication, Health, Education**, v. 12, n. 26, p. 605–617, 2008.
- MIGNOLO, W. Colonialidade: O Lado Mais Escuro Da Modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 01, 2017.
- População**. Disponível em: <http://populacao.net.br/populacao-jardim-alvorada_belo-horizonte_mg.html>. Acesso em: 13 jul. 2019.
- URNAU, L. C. **Juventude e Arte: os sentidos da mediação artística para jovens participantes de projetos sociais**. [s.l.] Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.
- VIEIRA, Rosane Acedo et al. **Arte**. 2014.

GT 12 - Religião, ecologia e cidadania planetária



Coordenadores:

Prof. Dr. Afonso Murad – FAJE (MG- coordenador);

Prof. Dr. José Carlos Aguiar de Souza – PUC Minas;

Prof. Dr. Luis Carlos Susin – PUC RS.

O GT “Religião, Ecologia e Cidadania planetária” visa discutir questões teóricas e experiências relevantes da relação entre Religião, cuidado com a Terra e superação do antropocentrismo, continuando o trabalho realizado desde 2011. Serão aceitas comunicações que (1) abordem questões teóricas 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 realizar a elaboração coletiva do conhecimento.



Aporofobia: interpelações para uma antropologia ecológica integral

Lúcia Pedrosa-Pádua¹

Resumo: O estudo articula o tema da aporofobia com a antropologia teológica cristã, a partir da perspectiva da ecologia integral. Objetiva inserir o tema da aporofobia como contribuição para a reflexão responsável sobre o ser humano em suas relações sociais e ambientais. A *aporofobia* é um termo cunhado pela filósofa Adela Cortina para significar a realidade de rechaço, aversão, temor e desprezo em relação ao *áporos* – pobre. As características da aporofobia, apresentadas pela autora, representam um formidável empecilho ao desenvolvimento de uma subjetividade aberta às interrelações entre sociedade, economia e ambiente, em perspectiva universal. Trata-se de um tema que exige aprofundamento. Por sua vez, a Exortação Apostólica *Laudato si'*, do Papa Francisco, insiste em “pensar e discutir acerca das condições de vida e de sobrevivência de uma sociedade, com a honestidade de pôr em questão modelos de desenvolvimento, produção e consumo” (LS, n. 138). Este desafio é apresentado em um horizonte de construção positiva, pois “as coisas podem mudar” (LS, n. 13). Esta esperança é sustentada pela ação salvífica do Deus que não nos abandona e suscita o movimento de encontrar novos caminhos e abrir-se a processos de regeneração que atingem diretamente as relações antropológicas fundamentais. Enfim, a comunicação aponta para um diálogo frutuoso entre o pensamento filosófico de Adela Cortina e a antropologia teológica. Conhecer melhor o desafio da aporofobia implica aprofundar no autocohecimento e nos caminhos das relações ecológicas integrais.

Palavras-Chave: Aporofobia; Antropologia teológica; Ecologia integral

Introdução

O presente estudo, inicial e exploratório, insere o tema da aporofobia – rejeição aos pobres – como desafio à proposta da salvação cristã presente na Encíclica *Laudato si'*, a ecologia integral. Para isso, ressalta a proposta de salvação da Encíclica (Ponto 1) para, em seguida, qualificar esta salvação em termos de relações, em coerência com recentes documentos da Congre-

¹ Lúcia Pedrosa-Pádua é pós-doutora em Teologia pela PUG-Roma e doutora em teologia sistemática pela PUC-Rio, onde é pesquisadora e professora em tempo contínuo. Atua nas áreas de Antropologia Teológica, Mariologia e Espiritualidade. Especialista na vida e obra de Santa Teresa de Ávila. Graduada em teologia pela FAJE-Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Belo Horizonte, MG) e em Economia pela UFMG. Coordena o Ataendi, Centro de Espiritualidade da Instituição Teresiana no Brasil, dedicado à formação de cristãos leigos e leigas e trabalha na ação pastoral junto a comunidades

gação para a Doutrina da Fé (Ponto 2). A aporofobia é então apresentada como conceito e como desafio à universalização da dignidade humana (Ponto 3). Por fim, a conclusão aponta para a consideração da aporofobia no contexto da negação da ecologia integral, pois consiste na ruptura de relações fundamentais que caracterizam a salvação cristã ecologia integral. A regeneração das relações fundamentais passa por considerar esta gritante realidade da aporofobia.

1. A *Laudato si'* na perspectiva da salvação

Apesar de a *Laudato si'* (PAPA FRANCISCO, 2015) ser um documento da Doutrina Social da Igreja, o apelo do atual Pontificado de Francisco de proteger a casa comum e unir a família humana possui uma forte perspectiva antropológica, pois a Encíclica desdobra as consequências da teologia da criação-salvação em múltiplas dimensões.² “As coisas podem mudar”, afirma Francisco na Introdução da Encíclica, porque “o Criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem se arrepende de nos ter criado. A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum” (LS, n. 13) e, de forma particular, os jovens e os excluídos nos exigem um mundo melhor.

Ao final do documento, volta a afirmação esperançada na graça divina: “Deus não nos deixa sozinhos porque Se uniu definitivamente à nossa terra e o seu amor sempre nos leva a encontrar novos caminhos” (LS, n. 245).

A relação indissociável de Deus com o humano e a terra é o fundamento da capacitação à mudança e uma nova consciência para novos processos regenerativos. A regeneração é conversão, é resposta, é o triunfo do amor de Deus que se torna amor concreto na vida humana, é salvação. Na atual situação de crise socioambiental há uma urgência, a humanidade precisa mudar. “Falta a consciência de uma origem comum, de uma recíproca pertença e de um futuro partilhado por todos” (LS, n. 202). Esta nova consciência, basilar, permitiria o desenvolvimento de novas convicções, atitudes e estilos de vida. Trata-se de “um grande desafio cultural, espiritual e educativo que implicará longos processos de regeneração” (LS, n. 202).

2. As relações fundamentais – centro da ecologia integral

Menos de três anos após vir à luz a Encíclica *Laudato si'*, a Congregação para a Doutrina da Fé publicou uma carta, intitulada *Plaucuit Deo* (2018), a tratar de “alguns aspectos da salvação cristã”.

² Neste artigo, a Encíclica *Laudato si'* será abreviada como LS, seguida do número correspondente.

A ênfase da *Placuit Deo* está em duas afirmações básicas sobre a salvação cristã. A primeira, que a salvação de Jesus Cristo nos insere numa nova ordem de *relações* com os outros, com o mundo criado e com Deus; a segunda, que a salvação de Jesus Cristo se realiza mediante a *carne* de Cristo e, por isso, passa pela concretude humana integral.

Estas duas afirmações estão articuladas entre si, pois é a Encarnação de Cristo, com sua vida, morte e ressurreição, que nos possibilita viver a vida nova, estruturada numa nova ordem de relações.

O tema da “nova ordem de relações”, da *Placuit Deo* fora tratado na *Laudato si’* em termos de “relações fundamentais” da existência humana (LS, n. 66). A ruptura destas relações significa uma realidade contrária, de alienação fundamental.

Para concretizar estas relações fundamentais, de forma positiva, São Francisco é apresentado como modelo e motivação. Sua vida é destacada como exemplo do cuidado pelo que é frágil e pelo cuidado por uma ecologia integral. Teve particular atenção pela criação e pelos mais pobres. Foi místico e peregrino. Viveu a “harmonia com Deus, com os outros, com a natureza e consigo mesmo” (LS, n. 10) – nesta expressão são descritas as relações fundamentais, que devem ser vividas de forma inseparável. Esta integralidade das relações articula “a preocupação pela natureza, a justiça para com os pobres, o empenhamento na sociedade e a paz interior” (LS, n. 10)

Portanto, a ecologia integral é uma proposta de salvação que implica inter-relações fundamentais harmoniosas. Dentro desta proposta, é ressaltada, na Encíclica, a dimensão ambiental-econômica e social da ecologia integral. Os problemas atuais requerem um olhar que tenha em conta todos os aspectos da crise mundial, e isto implica que se incluam “claramente as dimensões humanas e sociais” (LS, n. 137)

No entanto, as relações sociais deparam com um obstáculo forte que demanda aprofundamento: a aporofobia.

3. A aporofobia – o rechaço ao pobre

Em recente estudo, a filósofa Adela Cortina (2018) nos faz aprofundar num tipo de fobia que, diante da *Laudato si’*, podemos chamar de alienação fundamental que acontece no interior das inter-relações da ecologia integral: a relação com os pobres. Os pobres estão longe; mais (e pior) do que isto, eles são rechaçados e odiados. Cortina nos ajuda a entender como funciona esta dinâmica social de exclusão e rejeição.

A aporofobia seria o rechaço aversão, temor e desprezo em relação ao áporos – pobres (CORTINA, 2018, p. 23). Trata-se da tendência a excluir quem não tem nada a retribuir do con-

trato político, econômico e social. Apesar de ser uma fobia que acontece diariamente, um verdadeiro atentado contra seres humanos, ela é invisibilizada, inominada. Dar nome a este atentado – aporofobia – e aprofundá-lo seriam tarefas ineludíveis do pensamento filosófico e político atual (CORTINA, 2018, p. 17s).

Como todas as fobias, a aporofobia acontece contra estranhos que não nos fizeram nada. Os grupos socialmente melhor situados se jogam contra um coletivo, a partir da pressuposição da própria superioridade. Por sua vez, o cérebro realiza interpretações tranquilizadoras. Pela aporofobia acontecem delitos e discurso do ódio contra os pobres. Em tempos de crise, em que são necessários bodes expiatórios para acusar e em que os que detêm o poder não têm nada de positivo para oferecer, os discursos de ódio proliferam e fazem valer a superioridade contra os pobres. Trata-se da mesma lógica da xenofobia, misoginia, homofobia e outras. A diferença é que a aporofobia é mais sutil e raramente é registrada.

Aos pobres são atribuídos atos prejudiciais à sociedade, mesmo que não se possa comprovar. A eles lhes é negada a vida, são tratados como inferiores e subordinados. Se não há relação de igualdade, o pobre não é sujeito a ser considerado num verdadeiro diálogo. Sem fortes representações no jogo político, violências contra os pobres são toleradas, injustiças são naturalizadas. Há pouca argumentação, pois fobias não estão no nível argumentativo – o importante é expressar desprezo e incitar os outros a compartilhar deste desprezo.

Nossa autora observa que a aporofobia é algo que nos afeta a todos (2018, p. 63), e a prova disto é a constatação do abismo entre a moral pensada e declarada, que é regida por critérios universalistas que favorecem toda a humanidade, e a moral vivida no dia a dia, em que os indivíduos e grupos pautam suas atitudes e decisões por critérios que tendem a favorecer a si próprios e aos grupos ligados a seus próprios interesses.

Conclusão

A aporofobia é um verdadeiro desafio antropológico à ecologia integral. Leva a refletir sobre a relação com aqueles que não têm nada a oferecer, os “sem poder”, os que não têm amigos, não podem dar em troca postos de trabalho, votos, compras, benefícios... Sem esta reflexão, continua rompida uma das relações fundamentais que aprofundam a crise socioambiental. O débil vínculo com os pobres leva as sociedades a responsabilizá-los, sem razão e maldosamente, a danos ao meio ambiente; diz-se que maltratam ambiente, poluem as ruas, as águas e espaços públicos. A ruptura do vínculo com os pobres se traduz em políticas públicas insuficientes de moradia, transporte, educação, saúde ou saneamento urbano, em poucos espaços belos verdadeiramente democráticos, em destruição das fontes naturais de sustento dos pobres, como as águas e tantas outras consequências. A principal, o descompromisso com a vida dos pobres.

A aporofobia torna-se, assim, uma das causas da crise socioambiental e sua superação torna-se, por sua vez, um caminho para a regeneração das relações fundamentais.

É preciso caminhar para o reconhecimento recíproco da dignidade, para a compaixão que rompe barreiras, para a redescoberta da gratuidade. Afinal, como indica Gesché (2004, p. 21), a gratuidade é uma de nossas maiores necessidades. A teologia, com sua proposta da espiritualidade ecológica integral, não deveria negligenciar esta realidade presente em todos os tempos, porém de forma particular em nossas sociedades financeiramente globalizadas, marcadas pela exclusão e pelo descarte.

Referências

CORTINA, Adela. *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Un desafío para la democracia. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2017, 2ª impressão 2018.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Carta sobre alguns aspetos da salvação cristã *Placuit Deo* (22 de fevereiro de 2018). Disponível On-Line em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_po.html .

GESCHÉ, Adolphe. *O cosmo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

PAPA FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato si'*. Sobre o cuidado da casa comum. Brasília: CNBB, 2015. Disponível no site [vatican.va](http://www.vatican.va)

Ecoteologia: denúncia profética de novas formas de idolatria

Leonardo Enrique Gamboa Leon¹

Resumo: O profetismo é um fenômeno presente em diversas culturas. Indivíduos e grupos de pessoas levantam sua voz em nome de um bem transcendental – ou de Deus mesmo –, para denunciar o abuso dos poderosos e defender os oprimidos deste mundo. O profetismo bíblico não é a exceção. Os profetas se consagraram à defesa dos fracos, evidenciaram a injustiça e desvelando a idolatria como fonte de iniquidade. Hoje, aqui e ali, escutamos vozes que se levantam a favor da vida e denunciam a injustiça socioambiental. Uma dessas vozes é da ecoteologia que denuncia profeticamente que detrás da crise ecológica se encontra uma nova forma de idolatria que nos leva à morte, colocando em perigo a subsistência da vida no planeta tal e como a conhecemos. Essa voz abre brechas de esperança em nós e nos anima a repensar-nos e reconstruir nossa Casa Comum segundo o seguimento do Deus da vida.

Palavras-chave: profetismo, idolatria, ecoteologia.

Introdução

O cristianismo é herdeiro de uma rica tradição profética caracterizada pela exortação e pelo chamado à conversão. Na idolatria e em suas denúncias férreas, o profetismo identifica a origem de diversas formas de injustiça. Hoje, assistimos uma crise de injustiça socioambiental de caráter global ante a qual vale perguntar-nos: que ídolos a suscitam? Junto dessa crise se faz escutar o discurso ecoteológico, como renovada forma do discurso profético. Nele é possível encontrar a resposta ao que está nas raízes da crise ecológica. A continuação retomamos a tradição profética, inserindo nela o discurso ecoteológico, para mostrar o vínculo da injustiça socioambiental com o deslocamento de Deus por outros ídolos e o caminho de conversão e esperança que Deus mais uma vez nos revela.

Profetismo

O termo profeta “designa alguém que tem a missão de anunciar, comunicar, tornar conhecido publicamente alguma coisa” (AMSLER *et al*, 1992. p. 15). Como fenômeno, o profetismo

¹Licenciado em Educação, Especialista em Filosofia, pela Universidad Católica Andrés Bello. Graduando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. Participante do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica PIBIC-FAJE 2018/2019. Contato: leoglee@hotmail.com

na antiguidade tem em comum o fato de ser a manifestação da palavra dos seres divinos dirigida às lideranças (reis e castas dominantes), denunciando, ameaçando e oferecendo condições reparadoras ante situações abomináveis aos deuses. No contexto bíblico, a função essencial do profeta consistia em ser testemunha de YHWH no meio de seu povo, seu mensageiro (AMSLER *et al*, 1992. p. 15), e distinguindo-se de outras formas de profetismos por sua natureza teológica, é Deus quem toma a iniciativa, portanto, “é um carisma de revelação (Am 3,7; Jr 23,18; 2R 6,12), que dá a conhecer ao homem o que ele por suas próprias forças não poderia descobrir.” (LEON-DUFOUR, 1972, p. 825).

O profetismo que chega até nós, o profetismo cristão, continuou mostrando as mesmas características exortativas e consoladoras presentes na tradição veterotestamentária, situando a atividade do profeta nos mesmo contexto ético da relação com Deus e a relação com os próprios homens (ASURMENDI, 1988, p. 139-140). Não obstante, o profeta neotestamentário, a luz do fato cristão, assume uma função adicional a de dizer palavras exortativas e esperançosas à comunidade, ele passa a revelar e testemunhar o desígnio salvífico de Deus em Cristo. Ainda assim, “as duas funções estão intimamente unidas, simplesmente porque a ação do fiel a que se refere à exortação, tem que estar de acordo com o projeto de Deus revelado em Cristo” (TABORDA, 2019, p. 82). A tradição profética que chega até nós, portanto, entre suas características, mantém o caráter exortativo, cultiva a esperança, testemunha o Reino anunciado por Jesus Cristo e torna atual a palavra de Deus, descobrindo para a comunidade os novos sentidos, do dado revelado, sobretudo, testemunhando a vontade de Deus que continua se manifestando na história.

O profetismo é a mensagem de Deus encarnada na história. Sua atividade consiste até hoje na denúncia da injustiça como uma expressão do afastamento de Deus e do culto que lhe é agradável (Is 1,11-19). Na lógica da palavra dos profetas a vida de fé em YHWH implica atuar em correspondência a Ele, reproduzindo para com os outros a atitude de Deus para conosco. Portanto, a vida de fé é compromisso ético. A vida do fiel tem de reproduzir a imagem do Deus no qual acredita, do qual é sua própria imagem (Gn 1,26), não atuar desta forma é incorrer em idolatria.

Idolatria

A idolatria pode ser compreendida como o ato infiel de dar culto a outros deuses. Como preceito, encontra-se fundamentado biblicamente em Ex 20,4 e Dt 5,8, onde se proíbe fazer qualquer representação cultural de YHWH. No fundo, este mandato do povo de Israel resgata o modo como Deus se deu a conhecer: mediante sua palavra (Dt 4,12) e não por imagens. A idolatria é uma das acusações mais fortes dos profetas, para eles é fonte de iniquidade e perversão. A falta que se comete na idolatria não está meramente no culto de imagens, obras das mãos humanas (Is, 2,8), sem nenhuma outra realidade detrás delas. A gravidade da idolatria encontra-se na substituição do referente absoluto Deus por outra coisa-criatura, que não é capaz de transmitir vida

em si. Portanto, o ídolo, ao não estar referido vida se vincula à morte. A morte é a atitude que se segue de cultuar o ídolo, nele não existe uma exigência ética para com os outros o com a criação.

No ídolo acontece uma inversão dos papéis, o homem que é imagem de Deus modela para si um ídolo que se lhe assemelha, faz um deus a sua medida, reflexo das limitações humanas (Sb 15,11.16s) (GILBERT, 2014, p. 852). A idolatria é a renúncia ao poder divino para depositar a confiança no humano, substituindo Deus por outra realidade diferente, absolutizando-a (SICRE, 2008, p. 341-342). Por outra parte, a idolatria acompanha a realidade humana, ela não é uma atitude superada de uma vez por todas, ela renasce sob diversas formas, “desde que se cesse de servir ao Senhor vira-se escravo de toda espécie de senhores” (WIÉNER, 1972, p. 421). Qualquer realidade pode ser divinizada pelo homem (SICRE, 2008, p. 339). Dinheiro, cobiça, poder político, prazer, inveja, ódio, até a observância material da Lei. “Atrás desses vícios, que são idolatria, oculta-se um desconhecimento profundo do Deus único que, só ele, merece nossa confiança” (WIÉNER, 1972, p. 421).

Se a idolatria não é uma atitude superada pela humanidade, quais são as novas formas de idolatria hoje? Nós intuimos que o discurso ecoteológico se posiciona hoje como um discurso profético-sapiencial que deixa em evidência os ídolos de nossos dias. Porém, como vincular o discurso profético com a demanda ecológica de cuidado do meio ambiente? Temos que lembrar que os profetas, ao chamar a conversão, exprimiam que o seguimento de YHWH exigia um comportamento de acordo com Ele, um trato ético para com os semelhantes. Pelo contrário, onde há idolatria se segue a injustiça, o domínio, a escravidão, não só dos homens, é legítimo incluir a natureza como lugar onde a injustiça idolátrica se manifesta. Uma releitura de Oseias 4,1-3 nos pode ajudar a compreender que a idolatria como desconhecimento de Deus leva à imoralidade e a morte, cujos efeitos trazem repercussões para todos os habitantes da terra, do ar, da água. A criação inteira resente as consequências da idolatria, da injustiça que incuba e cultiva (JENSEN, 2009, p. 132-133). Mantendo semelhante perspectiva, a injustiça que brota da idolatria e se faz sentir nos homens e na criação, pode ser atualizada como injustiça socioambiental. Não é errado pensar que hoje as crises que combate a ecologia tenham de fundo alguns ídolos que o discurso ecoteológico desmascara.

Ecoteologia

O discurso ecoteológico, ao ser composto por diversas vozes, resulta próximo ao fenômeno profético. Deus revelando-se mais uma vez na palavra de homens e mulheres para: denunciar as injustiças sociais e ambientais de nosso tempo; advertir o rumo catastrófico ao qual estamos chegando; chamar-nos a conversão, a refazer nossa relação com ele, nossos semelhantes e toda a criação; apontar um horizonte de esperança para todos na Casa Comum. Como voz profética é possível encontrar entre suas palavras a antiga denúncia - e sempre atual - da idolatria. De fato,

detrás de toda injustiça, os profetas sempre identificaram um profundo desconhecimento do Deus da vida, o culto a um ídolo adorado com comportamentos antiéticos que levam à morte. Se a injustiça socioambiental se apresenta como “a injustiça de nosso tempo”, é relevante nos perguntar quais são os ídolos que estão detrás delas encubando morte? A carta encíclica *Laudato Si* [LS] do Papa Francisco resulta iluminadora, nela identificamos que ao falar da raiz da crise ecológica (LS 101-136), assinala três relações distorcidas, ou idolátricas, fundamentais que impulsionam a crise:

1. *Antropocentrismo*. A modernidade colaborou na compreensão e construção do homem como um ser cindido, como sujeito diante de objetos. Esse sujeito começa a relacionar-se com o além dele (o objeto) como se fosse uma realidade informe, disponível e susceptível a ser manipulada, transformada e dominada (LS 106). O homem com sua razão e técnica se colocou no centro e acima da realidade (da natureza e dos outros seres) e começou a intervir nela sem importa-se por ela (LS 115). O homem se declarou autônomo, se constituiu como dominador absoluto. Feito senhor do universo, cultua-se a si mesmo com uma atitude de domínio sobre os outros seres, para a sua própria satisfação, de seus interesses contingentes, tornando tudo relativo (LS 122).

2. *Tecnociência-tecnocracia*. O homem moderno, sujeito manipulador, tem na tecnociência a obra de suas mãos, criatividade, razão, engenho e poder. Mas diante da tecnociência não se deve ser ingênuo, nela se encontra um poder que obedece mais a economia do que princípios éticos. Este outro lado da tecnociência é o poder eficiente para manipular, transformar e dominar, carente de responsabilidade e valores conscientes (LS 105). Como paradigma, a tecnociência foi assumida-imposta de forma homogeneia e unidimensional (LS 106), e se converteu em forma de controlar a natureza e a existência humana (LS 108). A tecnociência passa a exercer um poder sobre o homem como tecnocracia. A exaltação da tecnocrática, que não reconhece valor próprio a outros seres, passa a negar qualquer valor peculiar ao ser humano (LS 118). A onipresença do paradigma tecnocientífico e sua versão tecnocrática se constituem em outro absoluto no lugar de Deus. Neste ídolo, cultua-se a forma que faz eficaz a dominação e o poder humano sem limites, deposita-se a confiança nas armas de exploração, de exercício de poder.

3. *Capitalismo*. Economia, mercado e grupos de poder. É preciso reconhecer que na encíclica não se encontra nenhuma menção explícita sobre o sistema capitalista seja em sua versão liberal ou de cunho sócio-comunista. Não obstante, a partir de nosso contexto econômico-social parece deixar exposto que não se fala de outro sistema. Lendo a encíclica podemos perguntar-nos em favor de quem domina o homem moderno? Em favor de quem a tecnociência manipula e a tecnocracia exerce seu poder? A encíclica é clara ao responder que o poder da técnica se encontra a serviço do poder econômico, que o exerce sobre o conjunto do gênero humano e do mundo inteiro (LS 104). É em favor do lucro, do consumo, do capital que opera o homem dominador a tecnociência e a tecnocracia. No entanto, o capital não subsiste por si mesmo, mas como fruto dos interesses de grupos de poder e sua cobiça (LS 104). Estamos diante da divinização da riqueza “quando os bens terrenos constituem a orientação fundamental da vida, o único ponto

de apoio, a única meta” (SICRE, 2008, p. 347-348). O capital como nova forma de nomear a riqueza é um ídolo que compete com Deus no coração do homem.

Conversão e caminho de esperança. Ação profética do discurso ecoteológico não estaria completa se só exaltássemos a denúncia e o desmascaramento dos ídolos. Por isso, é preciso enfatizar o chamado à conversão e o caminho de esperança que prega para nós. A ecoteologia, a partir das advertências que emergem das ciências ecológicas (sobre a mudança climática, a extinção de espécies, o índice de poluição, incremento da pobreza etc.), não se conforma com o rumo catastrófico que estas apresentam, mas inspira uma senda de esperança. Ante as três relações idolátricas assinaladas, a ecoteologia propõe o redimensionamento das mesmas para religar ao homem e as outras criaturas ao único absoluto: Deus Senhor da vida e da história.

Diante do antropocentrismo exacerbado, a encíclica propõe ao ser humano redescobrir o valor intrínseco de todas as criaturas como dom de Deus e assumir seu lugar no mundo como administrador responsável (LS 116), colaborador na obra criadora (LS 117). Esta virada recoloca a tecnociência como meio – e não fim –, do bem estar, da satisfação das necessidades. Para isso, a técnica tem de estar acompanhada de uma ética sólida, que lhe ponham limites e a mantenham dentro dum lúcido domínio de si (LS 106). Por último a economia, o mercado e o capital têm de voltar a ser meios que possibilitam a vida do homem, a serviço da vida, tendo como parâmetro a distribuição adequada e suficiente dos bens deste mundo, para satisfazer as necessidades da comunidade de vida, seguindo a lógica dos administradores responsáveis. Nenhum interesse particular deve sobrepor-se à dignidade humana e à vida.

Conclusão

O profetismo, como palavra que revela a mensagem de Deus em nossas circunstâncias históricas, segue fazendo-se presente entre nós. Continua levantando a voz para denunciar a injustiça que se encuba no afastamento de Deus e na colocação de outros absolutos-ídolos em seu lugar, e que desvirtua a vivência ética de nossa fé. No discurso ecoteológico, podemos descobrir mais uma vez a voz de Deus, que se revela para nos exortar a voltar ao caminho da vida, mediante um conhecimento profundo dele, de seu agir no mundo, de sua forma de se relacionar conosco e com todas as criaturas. Ele desmascara os ídolos do antropocentrismo exacerbado, a tecnociência-tecnocracia e o capitalismo que respondem a interesses particulares de lucro. Todos esses ídolos são espectros que cultivam a morte e que se encontram detrás da injustiça socioambiental de hoje.

A ecoteologia também nos chama à conversão, convidando-nos a desconstruir nossas relações pervertidas com Deus, com nossos semelhantes e com as outras criaturas, mediante o redimensionamento de nosso lugar no mundo como colaboradores na obra criadora. O uso

da tecnociência em perspectiva ética e em função de melhorar as condições de vida de todos na Casa Comum - e porque não - se compromete com reverter os danos causados pela injustiça socioambiental. Uma economia na lógica dos bons administradores possibilita a vida digna para todos. No fundo, a ecoteologia lembra-nos que Deus não desiste de sua criação, continua se revelando para construir conosco seu sonho de amor.

Referências

- AMSLER, S; ASURMENDI, J; AUNEAU, J; MARTIN-ACHARD, R. *Os profetas e os livros proféticos*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- ASURMENDI, J. *O profetismo*. Das origens à época moderna. São Paulo: Paulinas, 1988.
- BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 11ª impr. São Paulo: Paulus, 2016.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si*. Disponível em: <www.vatican.va>. Acessado em: 6 jul 2019.
- GILBERT, M. Idolatria. In: LACOSTE, J (dir.). *Dicionário crítico de teologia*. 2ª ed. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2014, p. 850-852.
- JENSEN, J. *Dimensões éticas dos profetas*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 132-134.
- LEON-DUFOUR. *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 825.
- SICRE, J. *Profetismo em Israel*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 339-356.
- TABORDA, F. *A Igreja e seus ministros: Uma teologia do ministério ordenado*. São Paulo: Paulus, 2012.
- WIÉNER, C. Idolatria. In LÉON-DUFOUR. *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 419-421.

“Igrejas verdes”: uma proposta eclesial de conversão ecológica

Anderson Silva Barroso¹

RESUMO: Frente à grave crise atual, o tema da conversão ecológica tem sido cada vez mais frequente nos diversos espaços de discussão social. No ambiente religioso, lideranças e comunidades cristãs sérias têm se questionado sobre como podem ajudar seus fiéis a adotar um estilo de vida ecológico que esteja em consonância com os mais autênticos valores e crenças cristãos. A Rede de Igrejas Verdes, ou *Églises Vertes* como originalmente chamadas, são uma aprazível experiência canadense que diz da factibilidade de uma práxis eclesial ecologicamente consciente. Ao mesmo tempo indicam a urgência da conversão ecológica que a maioria das comunidades cristãs precisam realizar. Nosso objetivo com este trabalho é dar a conhecer a vivência destas comunidades cristãs do Canadá. Elas propõem uma transfiguração da prática religiosa em matéria ecológica através de três principais ferramentas: a espiritualidade, a educação e a ação. Apresentando os pilares e a metodologia desse projeto ecumênico queremos animar outros cristãos a adotarem práticas similares em suas comunidades de fé. Conhecer propostas de conversão ecológica promovidas pelas Igrejas pode auxiliar-nos, em diálogo com a sociedade civil e outras tradições não cristãs, a dar respostas comunitárias aos prementes desafios ecológicos de nosso tempo.

Palavras-chave: *Églises Vertes*. Ecoteologia. Eclesiologia. Espiritualidade. Ecumenismo.

Introdução

No ano de 2016, a revista *Pretre et Pasteur* dedicou toda uma edição sobre o desafio eclesial de passar à “Uma Igreja Verde”. Baseado nos apontamentos do Papa Francisco na Encíclica *Laudato Si*, o editor acena que uma práxis eclesial que esteja em conformidade com os compromissos ecológicos não é somente uma oportunidade, mas uma urgente necessidade de nosso tempo (GARNEAU, 2016, p. 193). Se esta proposta – melhorar as práticas ambientais e ecológicas das comunidades cristãs – pode nos parecer de difícil alcance à maior parte da realidade eclesial brasileira, outras Igrejas cristãs têm dado passos nesta complexa tarefa de conversão ecológica.

É o caso do projeto ecumênico canadense *Reseau des Églises Vertes*, ou em português, Rede de Igrejas Verdes. Iniciado em Montreal no ano de 2006 como atividade do projeto *Maison Saint Columba* (ligado à Igreja Unida do Canadá, segunda maior igreja de denominação cristã do país), alcançou rapidamente outras comunidades da mesma igreja e projetos de confissão pro-

1 Mestrando em Teologia Sistemática no PPG em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista CAPES. E-mail: anderssonbarroso@yahoo.com.br.

testante ou inter-religiosa. Após dois anos ganhou o status de Rede quando passou a desenvolver atividades em colaboração com outras quatro igrejas protestantes. Em 2009 o projeto tornou-se ecumênico com a entrada de comunidades da Igreja Católica e da Igreja Anglicana. No ano seguinte, cinco anos antes da publicação da *Laudato Si*, o programa já havia se transformado em um projeto nacional, com objetivos que poderiam ser expressos nas palavras do próprio Papa Francisco:

Todavia, para resolver uma situação tão complexa como esta que o mundo atual enfrenta, não basta que cada um seja melhor. Os indivíduos isolados podem perder a capacidade e a liberdade de vencer a lógica da razão instrumental e acabam por sucumbir a um consumismo sem ética nem sentido social e ambiental. Aos problemas sociais responde-se não com a mera soma de bens individuais, mas com redes comunitárias [...]. A conversão ecológica, que se requer para criar um dinamismo de mudança duradoura, é também um conversão comunitária (LS 219).

Atualmente, no Canadá, a Rede de Igrejas Verdes conta com 36 confissões cristãs, 69 Igrejas locais e tem por missão oferecer às comunidades ferramentas práticas para que essas melhorem suas ações ambientais. Para tal busca assegurar que a criação, na vida cotidiana das Igrejas, seja vista como ministério. Na prática isto é proposto a partir de três linhas gerais de ação: a Espiritualidade, a Educação e a Práxis. Sugere que as comunidades cristãs podem alcançar consciência ecológica através da vivência de uma ecoespiritualidade bíblicamente enraizada, de um processo educacional que aponte a beleza da criação e os desafios ambientais, bem como de uma ação condizente com a lógica do cuidado comum na contemporaneidade. É o que veremos a seguir.

1. ECOESPIRITUALIDADE CRISTÃ: PARADIGMA BÍBLICO

Leonardo Boff, versando sobre a ecoespiritualidade cristã no início de nosso século, já associava o tema ao cuidado da casa comum. Ele assinala a premência do ser humano perceber-se como pertencente à Terra, como uma parte dela que “pensa, sente e ama” (BOFF, 2003, p. 53-59). Esta afirmação está em consenso com a primeira das ferramentas utilizadas pelas *Igrejas Verdes* do Canadá. Como herança comum de todos os cristãos os relatos míticos registrados nas Sagradas Escrituras e verificados pelas primeiras comunidades são vistos como fonte de sentido para o presente e o futuro do ser humano, alimentando uma ecoespiritualidade que se desdobra em ações pontuais no dia a dia destas igrejas.

A partir desta lógica a Rede propõe que a Espiritualidade cristã autêntica precisa, frente aos desafios de nosso tempo, ser uma espiritualidade ecológica. Para tanto há um preparo para

que os momentos de vivência espiritual das comunidades cristãs incluam em sua mística uma lógica ecoteológica. Para isto são propostos, dentro desta primeira linha geral 9 meios de viver a ecoespiritualidade.

A Bíblia (1), como fonte dos ensinamentos cristãos aponta o cuidado com a criação, com a casa comum em diversas passagens. É a partir do paradigma bíblico que os cristãos podem assumir uma espiritualidade que inclui a criação e que ajuda o ser humano a se perceber como parte inerente desta. O homem e a mulher são, dentro da criação, seus mantenedores e cultivadores (Gn 2,15). A criação presente ao longo de toda a Bíblia (não somente em Gênesis) sinaliza para a constante criação de Deus, provendo à todas as criaturas com seu cuidado.

O ser humano, a exemplo do homem novo, o Cristo, é, neste sentido do cuidado, co-criador da criação, pois esta é sua missão desde os princípios. É o que mostram muitos dos Padres da Igreja (2) em seus fundamentos teológicos, dizendo da relação harmônica entre Deus, criação e humanidade. Esta relação de harmonia é também atestada pelos santos(as) e testemunhas de várias tradições cristãs (3). Esses, como modelos de fé e modelos de amor pela criação, ajudam a comunidade a viver uma espiritualidade encarnada que, guiada por Cristo, louvam à Deus com seus corações voltados à Deus mesmo, aos próximos e à criação. Alguns exemplos utilizados são Brás de Sebaste, João Crisóstomo, Maria do Egito, Hildegarda de Bingen, Francisco de Assis, Martinho Lutero, Kateri Tekakwitha e Pierre Teilhard de Chardin, dentre outros.

Assim, animados pela Bíblia e pelo testemunho e escritos dos Padres da Igreja e dos modelos de fé as comunidades são convidadas a viver a ecoespiritualidade na Liturgia (4) através de orações (5) e cânticos (6) próprios de cada denominação cristã. Incentiva-se que as comunidades preparem e vivam momentos celebrativos que acenem o tema da criação e do cuidado. São propostas “horas da criação”, vias crucis ambientais, inclusão da memória de datas específicas como o Dia da Terra e Dia Mundial da Água nas celebrações litúrgicas. Destaca-se os salmos como orações de louvor, de agradecimento, de contemplação, de pedido e de confissão que versam sobre o cuidado com a criação. Há também muitas outras orações curtas ou longas formuladas ao longo de toda a tradição cristã que devem ser utilizadas na vivência espiritual das comunidades cristãs. Da mesma forma muitos são os cantos nesta mesma linha que são ferramentas importantes a serem aproveitadas.

Dentro ainda da Espiritualidade, o proposta da Rede de Igrejas Verdes inclui outros 3 elementos: a) As Declarações do Conselho Mundial das Igrejas e Declarações das Igrejas (7) que falam dos temas ecológicos; b) a Encíclica *Laudato si* (8) como ensinamento especial para todos os cristãos e direcionados também à qualquer pessoa de bem; c) Atividades de cunho espiritual (9) que podem ajudar os fiéis na conscientização ecológica, tais como catequeses, bênçãos dos animais, das plantas, de locais, momentos de contemplação e de louvor à criação.

2. EDUCAÇÃO E CONSCIENTIZAÇÃO ECOLÓGICA

A segunda das linhas de ação da Rede de Igrejas Verdes é a Educação. A proposta é que através de ferramentas educacionais as comunidades cristãs participantes possam cada vez mais descobrir a beleza da criação e os desafios ambientais aos quais somos chamados a dar respostas. Para esta linha o projeto prevê 7 ferramentas principais. Estas ferramentas são produzidas ou divulgadas pela coordenação da Rede, de modo que as igrejas tenham sempre fontes de qualidade para ajudar seus fiéis num contínuo processo de educação ecológica que brota das convicções da fé.

Uma primeira forma de conscientizar os membros das comunidades são as chamadas “cápsulas ecológicas” (1). Estas cápsulas são pequenos textos preparados pela Rede, que podem ser utilizados pelas igrejas ao longo de todo o ano. A Rede dispõe 8 curtas mensagens para cada um dos meses do ano, sempre iniciada por um texto bíblico, totalizando então 96 diferentes reflexões ecológicas. Estas reflexões podem ser inseridas em boletins informativos, em jornais locais, blogs das igrejas, sites, etc. Abaixo um breve exemplo de uma das cápsulas ecológicas:

“Quando a chuva cai, não volta lá sem regar a terra ...” (Isaías 55, 10). Horta e jardim de flores exigem bons cuidados, sol e água. Existem muitas maneiras de economizar água. Primeiro, é mais eficiente esperar à noite para regar suas plantas. Assim, a umidade da noite e a ausência de sol permitirão que a água se infiltre no solo ao invés de evaporar. Existe também um sistema muito eficiente que respeita a taxa de infiltração de água na terra: o gotejamento. Este sistema usa muito menos água, cerca de dez vezes menos. Para instalar esse sistema, é suficiente obter uma mangueira de jardim perfurada que distribui a água ao pé das plantas. (EGLISES VERTES, 2019)

Além das cápsulas ecológicas, ainda em material impresso a Rede dispõe às suas comunidades cartazes (2) que podem ser baixados do site da Rede e afixados em diversos espaços das igrejas. Os cartazes abordam temas como consumo consciente, reciclagem, incentivo à coleta seletiva e compostagem caseira, alimentação responsável, biodiversidade, dentre outros. Outro material impresso é o calendário de datas ecológicas (3). Mais do que informar as datas ele descreve uma pequena ação para cada uma das datas propostas. Para o tempo de quaresma, por exemplo, o calendário sugere trabalhar o conhecido programa 5R (reduzir, reutilizar, reciclar, recusar e repensar).

Outros recursos áudio-visuais também são utilizados. O programa preconiza que as igrejas participantes convidem seus fiéis para sessões com filmes (4) que abordam a temática ambiental. Esta ação é interessante no programa pois com ela pretende-se atingir diversas faixas etárias. Há uma lista de filmes que podem ser utilizados nas sessões. Da mesma forma que os filmes há também uma lista de livros e arquivos temáticos (5) que trabalham o tema da ecologia cristã. O

projeto incentiva que as igrejas façam, então, uma pequena biblioteca que disponibilize aos fiéis tanto os livros e materiais impressos quanto os DVDs. Também a sede da Rede, em Montreal, tem esta biblioteca e disponibiliza o empréstimo de mais de 300 títulos relacionados ao tema.

Fechando esta segunda linha de ação o projeto propõe campanhas de conscientização nas comunidades (6) e atividades de conscientização (7). As campanhas são ações propostas pela própria Rede ou mesmo por ONGs ambientais e Organizações Públicas como a WWF ou a ONU. Deseja-se com isto incentivar que os cristãos participem de ações como a pegada ecológica, a “Segunda sem carne”, o “Passaporte verde”, a “Hora do planeta”, etc. Estas ações podem ser incentivadas ao longo de todo o ano ou em épocas específicas. São 15 as campanhas disponíveis. Por sua vez, as atividades de conscientização são entendidas no programa como ações conscientizadoras, como as anteriores, mas a serem desenvolvidas no espaço das igrejas, em momentos comunitários. Para trabalhar o tema da pegada ecológica sugere-se, por exemplo, preparar uma refeição compartilhada e após a refeição refletir o tema e calcular a pegada ecológica por família presente. As atividades sugeridas são em número de 7.

3. PRÁXIS ECOLÓGICA NO MUNDO MODERNO

As duas linhas de ação anteriores (Espiritualidade e Educação) trazem-nos até a terceira e última linha de ação da Rede de Igrejas Verdes. Ela dispõe que as igrejas participantes tenham uma ação condizente com uma ecoespiritualidade e uma constante conscientização ecológica. Para tanto as lideranças precisam assumir uma mudança de atitudes reais com relação à infraestrutura e utilização de recursos naturais de suas comunidades. As igrejas, enquanto instituições devem assumir a mesma práxis incentivada aos cristãos de maneira individual. São relacionados 8 campos em que se pode assumir uma postura ecológica frente aos desafios do mundo moderno.

É esperado que uma instituição ecologicamente consciente se preocupe com o consumo de água (1) e com o gasto de energia elétrica (2). Para a questão da água o programa propõe que seja avaliado com cuidado todos os locais dos templos, igrejas e obras que utilizam água. A intenção é de um lado reduzir o consumo investindo em processos mais eficientes e por outro estar atento ao consumo da “água invisível”, ou seja, da quantidade de água utilizada para produzir os produtos consumidos nas comunidades. Algumas ações sugeridas é reavaliar a eficiência das descargas nos sanitários, coleta da água da chuva, incentivar o uso de utensílios não descartáveis e preferir produtos de limpeza biodegradáveis e ecológicos. Para a energia elétrica continua válida a meta da eficiência. O programa atenta às lideranças das igrejas para diversas situações que geram maior gasto de energia e que podem ser adequados para que o gasto energético seja menor. Fala-se também da instalação e utilização de fontes alternativas de energia que as comunidades

podem adotar. O programa dispõe ainda de informações para que as instituições se utilizem de subsídios nacionais ou estaduais (3) para alcançar maior eficiência energética.

Ligada à questão da água e da energia está o estado e manutenção dos terrenos (4) das comunidades. A avaliação aqui inclui questões ecológicas como a quantidade de árvores plantadas, a utilização ou não de pesticidas, o tipo de equipamentos utilizados nas manutenções do espaço, o tipo de materiais de paredes e telhados dos templos, a iluminação externa e a relação com os outros seres criados que estão no entorno das comunidades.

Neste tópico, outras 3 questões importantes são a preocupação com o transporte (5), com o fornecimento de insumos (6) e com a reciclagem (7). É importante que os templos incentivem a utilização de meios de transporte menos poluentes. Para isto é necessário também que o espaço das instituições estejam fisicamente adequados para tal, tendo, por exemplo, bicicletários. Outras ações no campo do transporte é incentivar as caronas entre os membros das comunidades ou a utilização de veículos compartilhados. A questão do fornecimento dos alimentos é também um tema central. É importante que as instituições priorizem a compra de uma “comida responsável”, isto é, priorizar a compra de produtos locais que geram menos poluição com transporte, produtos orgânicos, produtos igualmente justos para todos os envolvidos na cadeia de produção e produtos produzidos de forma sustentável. A reciclagem também não pode ser esquecida. Logo, o programa incentiva que as instituições se organizem para reduzir a quantidade de insumos utilizados e descartados (comprar a granel, não utilizar produtos descartáveis, etc.), reutilizar recursos sempre que possível (consertar ao invés de comprar um novo produto, promover bazar, etc.) e encaminhar para reciclagem todo o material reciclável. Para isto é preciso dispor de meios próprios para a separação dos resíduos e para a correta destinação dos resíduos orgânicos (se possível compostagem).

Claro, enquanto práxis, não poderiam faltar ações práticas (8) que as instituições podem promover para o bem comum do ambiente em que estão inseridos e do qual fazem parte. A Rede sugere que as igrejas façam multirões para limpeza de parques, para o plantio de plantas nos templos, nas casas ou em espaços públicos.

Conclusão

Apresentamos aqui, resumidamente, uma interessante experiência de conversão ecológico-eclesial. A partir das três grandes linhas de ação do projeto ecumênico canadense *Rede de Igrejas Verdes* vimos como é possível com organização e boa vontade animar as comunidades locais a assumirem posturas ecológicas que nada mais são do que respostas ao reconhecimento da sacralidade da criação. Através da Espiritualidade, da Educação e da Práxis as Igrejas auxiliam

os fiéis a recuperar relações equilibradas com Deus, com os outros homens e mulheres e com a criação. Ao mesmo tempo, estas comunidades cristãs são exemplos, elas mesmas, de uma postura ecológica em seu serviço de evangelização. Faz-se necessário conhecer outros projetos e ações como estas desenvolvidas no Canadá a fim de animar nos espaços brasileiros o desenvolvimento de atividades que respondam, em meio à uma comunidade de fé, aos urgentes desafios ecológicos de nosso tempo.

Referências

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 9. impr. São Paulo: Paulus, 2013.

BOFF, Leonardo. *Ética e eco-espiritualidade*. Campinas: Verus, 2003. p. 53-59.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si sobre o cuidado da casa comum**. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em 17 dez 2018.

GARNEAU, Jean-Yves. Passer au vert. **Pretre et Pasteur**. Quebec: Pretre et Pasteur. v.119, n.4, avril/2016. p. 193.

RÉSEAU DES ÉGLISES VERTES. **Eglises vertes**, 2019. Disponível em: <<https://eglisesvertes.ca/>>. Acesso em: 15 jun. 2019.

Novo paradigma eco-cosmológico e a teologia. Um diálogo com Leonardo Boff

Afonso Murad ¹

Introdução

Essa comunicação visa incrementar a discussão acerca do paradigma ecológico emergente, tal como é apresentado por Leonardo Boff. Segundo ele, caracterizam este mega modelo de compreensão do ser humano e do cosmos: (a) totalidade/diversidade; (b) interdependência, relação e autonomia relativa; (c) relação/campos de força ou de energia; (d) complexidade/interioridade; (e) complementariedade/reciprocidade/caos; (f) seta do tempo/entropia; (g) destino comum/pessoal; (h) bem comum cósmico e particular; (i) criatividade e destrutividade; (j) atitude holística e antropocentrismo. Pergunta-se: até que ponto é adequada a utilização categorias da física quântica e das “novas ciências” para compreender a complexidade do ser humano? Quais as vantagens e os limites de um paradigma que almeja dar conta de uma visão sistêmica sobre o nosso planeta? Como se articulam das dimensões individuais, comunitárias e da espécie, quando se aborda a singularidade dos humanos? Buscar-se-á identificar então a contribuição do paradigma eco-cosmológico para a ecoteologia.

A visão ecoteológica de Leonardo Boff, a partir de suas origens

Leonardo Boff é considerado um dos maiores ecoteólogos do mundo, juntamente com Jürgen Moltmann. Sua reflexão profícua marcou um novo rumo na teologia latino-americana e se projetou em vários recantos do mundo. Embora seja difícil caracterizar qual obra seja mais importante, dada sua vasta e diversificada produção bibliográfica, merece destaque, no âmbito da ecoteologia, o livro “Ecologia. Grito da Terra, Grito dos pobres”, traduzido em vários idiomas e com seguidas edições no Brasil. A primeira edição, com esse título, remonta à editora Sextante (BOFF, 2004). A última delas, revista e ampliada, à Vozes (BOFF, 2015). Desde o início se percebe que Leonardo não elabora simplesmente uma “teologia da criação”, ou uma “teologia verde”. Ele considera a ecologia como um novo modelo de compreensão (paradigma). Como teólogo da libertação, articula a questão ambiental com a social, considerando-a de forma unitária e plural.

Vejamos alguns pontos de sua reflexão, na obra original de 2004. Segundo Boff, “a ecologia é um saber de relações, interconexões, interdependências e intercâmbios de tudo com tudo

¹murad4@hotmail.com

em todos os pontos e em todos os momentos”. Não simplesmente um saber de objetos de conhecimento, mas de relações entre os objetos de conhecimento. Um saber de saberes, entre si relacionados” (BOFF, 2004, p.17). A ecologia quer compreender a forma como os seres dependem uns dos outros, numa imensa teia de interdependência, o sistema homeostático, equilibrado e auto-regulado. A singularidade do saber ecológico consiste na transversalidade, isto é:

(..) relacionar pelos lados (comunidade ecológica), para a frente (futuro), para trás (passado) e para dentro (complexidade) todas as experiências e todas as formas de compreensão como complementares e úteis no nosso conhecimento do universo, nossa funcionalidade dentro dele e na solidariedade cósmica que nos une a todos (BOFF, 2004, p.17).

O holismo resulta deste procedimento, pois “traduz a captação da totalidade orgânica e aberta da realidade e do saber sobre esta totalidade”. A ecologia deixou de ser um movimento de preservação do verde e das espécies. Tornou-se uma crítica radical ao tipo de civilização que construímos, que devora energia e destrutura os ecossistemas. É uma proposta para forma de viver, uma via de redenção para o ser humano e o ambiente (BOFF, 2004, p.18).

Leonardo alude à ecologia profunda, aquela que identifica a raiz da crise ecológica no modelo civilizatório que adotamos, sua tendência de dominar e subjugar a natureza. O ser humano se colocou sobre os outros seres, para fazer deles condições e instrumentos da felicidade e do progresso. Hoje o planeta se encontra em fase avançada de exaustão. “Terra e trabalhador estão feridos e sangram” (BOFF, 2004, p.22).

A partir de Thomas Kuhn, define-se paradigma como “uma maneira organizada, sistemática e corrente de nos relacionarmos com nós mesmos e com tudo o resto à nossa volta. Trata-se de modelos e padrões de apreciação, de explicação e de ação sobre a realidade circuncidante” (BOFF, 2004, p.24). Um novo paradigma, o da comunidade planetária, emerge. Ele se caracteriza com uma visão unificadora do ser humano e do cosmos. “Somos um momento de um imenso processo de interação universal”. A biologia molecular mostrou a universalidade do código genético. Todos os seres vivos usam a mesma linguagem genética, formada por quatro sílabas básicas, para se produzir e reproduzir: A (adenina), C (citosina), G (guanina), T (timina). Mais. Considere-se a Terra como um organismo extremamente dinâmico e complexo, que possui identidade e autonomia. É a grande mãe que nos nutre e nos carrega (BOFF, 2004, p.28).

Então, algo muda na auto-compreensão do ser humano, levando-o a superar o domínio despótico da razão instrumental e a atitude de saqueador/dominador do antropocentrismo moderno. “Ressurge uma atitude de encantamento, reponta uma nova sacralidade e desponta um sentimento de intimidade e de gratidão (..) O universo dos seres e dos viventes nos enche de respeito, de veneração e de dignidade” (BOFF, 2004, p.28). Ao lado da razão instrumental valoriza-se a razão simbólica e cordial; usam-se todos os nossos sentidos corporais e espirituais. Pois nós so-

mos logos (razão), e também afetividade (pathos), desejo (Eros), paixão, comoção, comunicação e atenção para a voz da natureza que fala em nós (daimon). Conhecer não é somente uma forma de dominar a realidade, mas também de entrar em comunhão com as coisas (BOFF, 2004, p.29). No dizer de Isaac Asimov, a Terra e a humanidade formam uma única entidade. O ser humano é filho(a) da Terra, a própria Terra em sua expressão de consciência, de liberdade e de amor. O destino do ser humano está associado ao destino do cosmos (BOFF, 2004, p.30).

Nessa obra Boff explicita um componente fundamental do paradigma eco-cosmológico: a relação entre matéria e energia, caos e ordem. Tais categorias, originárias da física, serão também aplicadas ao gênero humano e à sua história. Segundo Ilya Prigogine, os sistemas vivos trocam continuamente energia com o meio ambiente. As estruturas dissipativas consomem muita energia e aumentam a entropia (desgaste da energia utilizável). Mas também dissipam a entropia. Então, os seres vivos metabolizam a desordem e o caos do meio ambiente em ordens e estruturas complexas que se auto-organizam, produzindo assim negaentropia ou sintropia. Assim, os fótons liberados pelo sol são fundamentais para as plantas processarem a fotossíntese. O que é desordem para um serve de ordem para outro. A vida se mantém através deste equilíbrio precário entre ordem e caos. “A desordem obriga a criar novas formas de ordem, mais altas e complexas, com menos dissipação de energia” (BOFF, 2004, p.30). No nível humano, o pensamento, a comunicação, a solidariedade e o amor “são energias fortíssimas com escasso nível de entropia e alto nível de sintropia” (BOFF, 2004, p.31).

Ainda segundo Prigogine, os sistemas abertos, como a natureza e o universo, são auto-transcendentes. “Há na natureza um princípio cosmogênico sempre em ação mediante o qual os seres vão surgindo e na medida de sua complexidade vão ultrapassando a inexorabilidade da entropia, própria dos sistemas fechados” (BOFF, 2004, p.39).

Leonardo abraça a visão de Terra como Gaia, superorganismo vivo, elaborada por James Lovelock e Lynn Margulis:

Definimos a Terra como Gaia, porque se apresenta como uma entidade complexa que abrange a biosfera, a atmosfera, os oceanos e o solo; na sua totalidade, esses elementos constituem um sistema cibernético ou de realimentação que procura um meio físico e químico ótimo para a vida neste planeta (citado em BOFF, 2004, p.33).

O conjunto dos organismos vivos e seu meio ambiente co-evoluem simultaneamente. O todo é mais do que a soma das partes (holismo), e em cada parte do universo está presente o todo (princípio holográfico).

Assim como a célula constitui parte de um órgão e cada órgão parte do corpo, assim cada ser vivo é parte de um ecossistema como cada ecossistema é parte do sistema global-Terra, que é parte do sistema-Sol, que é parte do sistema Via Láctea, que é parte do sistema-Cosmos (BOFF, 2004, p.35).

Tal beleza, complexidade e sintonia de todos os seres bióticos e abióticos que coexistem de maneira interdependente na Terra põe a pergunta pelo Criador. Somente uma inteligência ordenadora seria capaz de calibrar todos esses fatores. Reconhecer isso significa render-se humildemente a uma inteligência mais sábia e soberana que a nossa (BOFF, 2004, p.35-36).

Não seria essa visão muito otimista? Como conciliar as tendências dissipativas com a maldade na história humana, com as manifestações contrárias à vida, em toda a sua extensão? Primeiro nível de resposta, ainda que insuficiente: assim como o ser humano, o universo é violento e cooperativo. E, com isso e apesar disso, ambos seguem em uma direção positiva. Segundo W. Heisenberg, a tendência global dos seres e do universo inteiro é realizar sua plenitude e perfeição (BOFF, 2004, p.37).

Enquanto cristão e teólogo, Leonardo evidencia uma perspectiva religiosa da ecologia:

O universo é uma imensa teia de relações, na qual cada um vive pelo outro, para o outro e com o outro. “O ser humano é um nó de relações voltadas para todas as direções (..) e a divindade é uma realidade panrelacional (..) Se tudo é relação e nada existe fora da relação, então a lei mais universal é a sinergia, a sintropia, o inter-retro-relacionamento, a colaboração, a solidariedade cósmica e a comunhão e fraternidade/sororidade universais” (BOFF, 2004, p.38).

Segundo ele, é necessário completar a lei de Darwin (seleção natural através do mais forte) com a visão pan-ecológica e sinérgica. No processo de evolução da terra, sobrevive o que se mostra mais apto para interagir com os outros. Então, há uma certa equivalência, não analogia, entre a evolução do cosmos e o caminhar da humanidade. A historicidade não diz respeito somente ao ser humano, mas também ao universo e a natureza, através da cosmogênese. É irreal a separação rígida entre natureza e história, mundo e ser humano, o que legitimou tantos dualismos. O ser humano tem “uma solidariedade de origem e também de destino com todos os demais seres do universo”.

Superando o antropocentrismo, afirma-se que há uma circularidade: o universo é direcionado para o ser humano, como o ser humano é voltado para o universo donde proveio. Pertencemo-nos mutuamente (BOFF, 2004, p.40). Então, devemos refletir e agir ecocentricamente ou seja: “pensar na cumplicidade do inteiro universo, na constituição de cada ser e agir na consciência da inter-retro-relação que todos guardam entre si em termo de ecossistemas, de espécies a partir das quais se situa o indivíduo” (BOFF, 2004, p.41).

O paradigma eco-cosmológico não reduziria a humanidade a uma mera peça dentro da grande evolução de matéria e energia? Onde se coloca então a originalidade do ser humano? Leonardo reconhece explicitamente o lugar singular do ser humano no conjunto dos seres e das espécies vivas. Somente a partir do lugar do ser humano é que o discurso sobre o universo e

sobre nossa vinculação com o todo tem sentido. Há um lugar único do ser humano, como ser pensante e consciência reflexa do planeta, expressão/comunicação, num grau de presença e de realização maior.

Somente se pode compreender adequadamente o ser humano e o cosmo com a categoria “complexidade”. Essa provém de F. Fogelman-Soulié e Edgar Morin. O real é complexo: “mil fatores, elementos, sinergias, conjunturas temporais irreversíveis entram em sinergia e em sintonia na constituição concreta de cada ecossistema e de suas interfaces individuais” (BOFF, 2004, p.42). Quanto mais distante do equilíbrio (caos), maior a possibilidade de criar nova ordem. Em um sistema aberto tem lugar a ordem, a desordem, o antagonismo, a contradição e a concorrência, que são dimensões dos fenômenos organizacionais. No ser humano, em particular, interagem fatores genéticos, biossocioculturais, temporais e transcendentos (BOFF, 2004, p.43).

O paradigma emergente exige uma nova lógica. Não mais aquela linear, que contrapõe identidade e diferença. E sim a que encadeia e relaciona as realidades humanas e do universo entre si de forma dialética, recíproca e pericorética. A lógica dialética confronta identidade e diferença em processo dinâmico de superação. A lógica de complementaridade/ reciprocidade estendem-nas. Os físicos quânticos da escola de Copenhague (Bohr, Heisenberg) compreendem não somente a oposição/negação, mas a formação de campos de relações cada vez mais dinâmicos, complexos e unificados. Niels Bohr: “uma verdade superficial é um enunciado cujo oposto é falso; uma verdade profunda é um enunciado cujo oposto também é uma realidade profunda” (citado por BOFF, 2004, p.44). Por fim, a lógica pericorética busca o diálogo em todas as direções e em todos os momentos. É a atitude mais inclusiva possível e a menos produtora de vítimas. Tudo interage com tudo, em todos os pontos e em todas as circunstâncias.

A complexidade exige outro tipo de racionalidade. O pensamento ecológico aceita os avanços do método científico, mas propõe algo mais. Considera seres, organismos e fenômenos no conjunto dos inter-retro-relacionamentos que os constituem concretamente. Só se conhece um ser levando em conta o ecossistema e a teia de suas relações. Daí: conhecer a parte no todo e o todo presente nas partes (BOFF, 2004, p.45). A lógica da complexidade conhece o movimento sequencial: ordem – desordem – interação – organização – criação. Tais conexões, olhadas em qualquer direção, valem para a física, a biologia e o campo humano (BOFF, 2004, p.46).

Por fim, o paradigma emergente dá as condições para uma espiritualidade holística, pois avança para “a profundidade espiritual do universo”. Ultrapassa-se a separação entre “ciências da natureza” e “ciências do espírito”. A partir da física quântica, afirma-se que o lado fenomenológico e o da interioridade/espiritualidade são dois lados de um mesmo mundo. “Pois o espírito pertence à natureza e a natureza se apresenta espiritualizada” (BOFF, 2004, p.49).

A força espiritual consiste justamente neste direcionamento positivo do universo (e do humano), ligado ao princípio da autopoiesis, à força de auto-organização no universo e em cada ser. Até um simples átomo possui um quantum de espontaneidade em sua automanifestação. Ela

crece na medida da complexidade até chegar a ser dominante nos seres mais complexos, chamados de orgânicos. “A vida é um jogo de relações e interações que se auto-organizam, permitindo que a sintropia (economia de energia) ganhe da entropia (desgaste de energia)”. Comprova-se então a intuição de Teilhard de Chardin: “quanto mais avança o processo evolucionário, mais ele se complexifica; quanto mais se complexifica, mais se interioriza; quanto mais se interioriza, mais consciência possui; e quanto mais consciência possui, mais se torna autoconsciente” (BOFF, 2004, p.50).

Daí se avança para a compreensão pan-en-teísta. Os seres e os sistemas que os constituem possuem certo nível de vida e de espírito. Assim, Leonardo chega a sustentar que “tudo é energia em diversos graus de concentração e estabilização em complexíssimos sistemas de relações (...) Tudo possui sua interioridade. Por isso, tudo é espiritual”. E no ser humano, “a interioridade e a complexidade ganharam expressão autoconsciente” (BOFF, 2004, p.51).

Em outros trechos de suas obras, que aqui não desenvolveremos, Leonardo articula essa abertura do cosmos e do ser humano ao Divino com a Graça de Deus, auto-comunicação gratuita do Deus-Trindade ao mundo e à humanidade, por Ele criados. Evitam-se assim os equívocos do panteísmo (tudo seria uma simples emanção do divino) e do pelagianismo (o ser humano pode alcançar a salvação exclusivamente através do seu empenho pessoal).

As características do novo paradigma eco-cosmológico

Anos depois, Leonardo explicita e aprofunda suas percepções numa clássica obra, intitulada “O Tao da libertação”. Escrito em parceria com Mark Hathaway, explora o que os autores denominam “a ecologia da transformação” (BOFF e Hathaway, 2012). Segundo Brian Swimme, o livro “junta discernimentos cosmológicos, ecológicos e espirituais de maneira inovadora e convincente”. Para David Halman, ex-presidente do Conselho Mundial das Igrejas e criador do termo “ecoteologia”, o texto “se inspira nas ciências, economia, ética e espiritualidade, e as integra de uma maneira que pode nos salvar do precipício”. Estes e outras “recomendações” se encontram no início da obra citada.

Poderia parecer que a elaboração do paradigma eco-cosmológico, como o denomina Boff, fosse uma opção de “retorno à natureza”, tendência ingênua e pré-científica de alguns grupos pós-modernos. Mas não. Esse paradigma visa impulsionar o movimento pela justiça social e a sustentabilidade ecológica, como aponta Fritjof Capra no prefácio de “O Tao da libertação” (CAPRA in: BOFF e Hathaway, 2012, p.18). Almeja-se enfrentar os males do atual perfil do capitalismo, curar uma civilização doente e intensificar nosso senso de pertença à terra.

Para realmente despertarmos e nos reconectarmos, nós também precisamos de um novo entendimento da realidade e de um novo senso do lugar da humanida-

de no cosmo. Necessitamos de uma “cosmologia vital e fundamental” (CAPRA in: BOFF e Hathaway, 2012, p.19).

Boff e Hathaway utilizam o termo “cosmologia” como uma concepção do universo que também dá significado à vida humana. Eles contrapõem a “cosmologia da dominação”, centrada no domínio sobre o mundo e as pessoas, na aquisição e no consumo de bens e serviços, à “cosmologia da libertação”. O termo “tao” alude “a uma procura pela sabedoria necessária para implementar profundas transformações em nosso mundo” (BOFF e Hathaway, 2012, p.25).

Na cosmologia da libertação o universo inteiro está cheio de um senso profundo e coeso de propósito (..) Há um tipo de atração puxando a evolução do cosmo numa certa direção (..) como se fosse uma sabedoria oculta que sutilmente molda o desenvolvimento da realidade. De certo modo isso implica um objetivo, mas mesmo tal objetivo pode estar em evolução (BOFF e Hathaway, 2012, p.387).

Leonardo publicou um artigo no livro “Novos paradigmas para outro mundo possível”, no qual apresenta resumidamente os pontos axiais do novo paradigma eco-cosmológico (BOFF in LESBAUPIN e CRUZ (orgs), 2019, p.123-128), elucidados, entre outras, na obra com Hathaway.

A “nova cosmologia”, em torno do qual se move Leonardo Boff, é resultado da contribuição de vários pensadores e cientistas para essa leitura do mundo. Dentre eles, Leonardo destaca: o físico A. Einstein, os astrônomos E. Hubble, G. Lemaître e G. Gamow, os prêmios Nobel de física A. Penzias e R. Wilson, os criadores da física quântica W. Heisenberg e N. Bohr, o prêmio Nobel da física I. Prigogine, o sociológico e filósofo da ciência E. Morin, o cosmólogo B. Swimme, o teólogo T. Berry, os neurólogos V.S. Ramachandran e M. Persinger, a física quântica D. Zohar e seu marido, psiquiatra I. Marshal, o cientista e criador da teoria *Gaia*, James Lovelock, o paleontólogo e teólogo Teilhard de Chardin, e o Papa Francisco com a *Laudato Si* (BOFF, 2016, P.87-96)

Vejamos, de forma esquemática, os 10 pontos ou princípios que caracterizam o novo paradigma. Ele lentamente vai ganhando espaço, apesar do “velho paradigma” da modernidade técnico-científica continuar vigente e hegemônico. Conhecer e assumir o paradigma eco-cosmológico “visa ajudar a travessia para o realmente humano, amigo da vida, reverente diante da natureza e da Terra e aberto ao Mistério de todas as coisas” (BOFF in LESBAUPIN e CRUZ (orgs), 2019, p.128).

Os títulos são delineados em forma de díade ou tríade, em consonância com a lógica de reciprocidade e pericorética. Exporemos os princípios do paradigma eco-cosmológico segundo Leonardo (BOFF in LESBAUPIN e CRUZ (orgs), 2019, p.123-128), em itálico, seguidos de breves observações, quando for o caso.

1) **Totalidade e diversidade:** *o universo, o sistema Terra e o fenômeno humano estão em evolução. Seu estado natural é a mutação. Emergem como totalidades orgânicas e dinâmicas construí-*

das pelas redes de inter-retro-conexões das múltiplas diversidades de energia e de matéria.

Consequência desse princípio para o pensar: junto com a análise que dissocia, simplifica e generaliza, própria do paradigma da modernidade, faz-se uma nova síntese. Essa é realizada pelo holismo, como visão da totalidade das diversidades organicamente interligadas.

2) Interdependência, re-ligação e autonomia relativa: *todos os seres estão interligados uns com os outros, pois um precisa do outro para existir e coevoluir. Tal conectividade gera uma solidariedade cósmica de base. Mas cada ser goza de autonomia relativa porque possui sentido e valor em si mesmo, independente do uso dos humanos.*

Ao sustentar a “autonomia relativa”, preserva-se a singularidade da comunidade da Criação (para usar um termo teológico), combate-se o utilitarismo moderno que reduziu as criaturas a “coisas”, e se mantém o valor próprio do ser humano, pois interdependência não significa determinismo. O princípio da interdependência, caro à ecologia, foi assumido posteriormente como mote fundamental na *Laudato Si*, do Papa Francisco.

(3) Relação nos campos de força ou de energia: *todos os seres se encontram envolvidos numa teia de relações. Fora da relação nada existe. Junto com os seres em si, importa captar a relação entre eles. Tudo está dentro de campos pelos quais tudo tem a ver com tudo em todos os momentos e circunstâncias.*

A noção de “campos de força”, adotada por Leonardo, origina-se da física e também é utilizada na química. Os mais conhecidos campos de força são o gravitacional, o eletromagnético e o elétrico. Um campo de força explica a atração de objetos ou corpos (ou a repulsão), mesmo à distância. Na mecânica se diz que *a força forte* (ou interação forte) atua no nível subatômico, proporcionando a atração entre prótons e nêutrons. Ela é responsável pela estabilidade da matéria e a forma com que a conhecemos. Faz-se presente nas interações entre as partículas elementares. *A força fraca* também ocorre no nível das partículas elementares. No interior de qualquer estrela, por exemplo, ela é responsável pela geração da energia que chega até nós. (<http://efisica.if.usp.br/mecanica/ensinomedio/forcas/tipos/>).

Ora, essas categorias parecem não ter relevância no cotidiano das pessoas, nem na compreensão dos fenômenos sociais. O campo de força entre os humanos é físico, ético, espiritual? Como ele acontece? Eis uma questão a elucidar.

O físico F. Capra, em vez de “campos de energia”, utiliza a categoria “redes”. Segundo ele, “a rede é um padrão comum a todas as formas de vida. Onde existe vida, existem redes” (CAPRA in: TRIGUEIRO, 2003, p.22). As redes vivas são autógenas, pois estão sempre criando ou recriando a si próprias através da transformação ou substituição dos seus componentes. A existência humana em sociedade também pode ser compreendida em termos de redes. Não enquanto reações químicas, mas sim comunicações. As redes vivas das comunidades humanas são redes de comunicação autógenas, que geram elementos imateriais. “Cada comunicação cria pensamentos e

significados que dão origem a novas comunicações; é assim que toda a rede está continuamente gerando a si própria” (CAPRA in: TRIGUEIRO, 2003, p.23). Então, não seria melhor se limitar à concepção de rede, em vez de utilizar a de “campo energético”?

4) Complexidade e interioridade:

(a) Tudo vem carregado de energias em diversos graus de densidade e de interação. Matéria é energia altamente condensada e estabilizada e um campo de grandes interações. Quando menos estabilizada e mais difusa, mas envolvendo todas as energias, chamamos de campo energético.

(b) Dada a interrelacionalidade entre todos, os seres vêm dotados de informações cumulativas, em especial os seres vivos superiores, altamente complexos. As informações se originam das relações estabelecidas entre os seres, desde as partículas mais originárias até a emergência da vida consciente. Quanto maior for o acúmulo de informações criando mais e mais ordens complexas, maior é a interioridade, culminando com a auto-consciência humana.

(c) Pelo fato de todos os seres estarem relacionados entre si, geram a base originária da consciência. Este fenômeno evolucionário mostra a intencionalidade do universo apontando para uma interioridade, uma consciência supremamente complexa. Tal dinamismo faz com que o universo possa ser visto como uma totalidade consciente, inteligente e auto-organizativa.

(d) Haveria um fio condutor que atravessa a totalidade do processo cosmogênico que tudo unifica, que faz o caos destrutivo ser generativo e a ordem sempre aberta a novas interações gerando fenômenos cada vez mais complexos. A categoria Tao, Javé, Alá, Olorum e Deus heurísticamente podem preencher este significado.

Ancorado em Einstein, Boff chega a afirmar que “na realidade, matéria não existe. O que existe é energia em distintos graus de densidade. Matéria é energia altamente interativa e condensada” (BOFF, 2016, p.88)

Como Teilhard de Chardin e Juan Luis Segundo, ele faz convergir a visão evolutiva do universo com a possível crença em Deus. No âmbito da reflexão sobre o paradigma eco-cosmológico, Boff mantém a distinção entre uma cosmovisão científica, passível de ser acolhida por homens e mulheres de qualquer crença, e um discurso teológico explicitamente cristão. Mostra as possibilidades de aproximação, mas não cai no perigo de um discurso concordista e superficial.

Boff é um teólogo. Então seu discurso pode ser compreendido como uma contribuição da teologia fundamental. Nele transparece a razoabilidade da crença em Deus, aproximando razão e fé. K. Rahner, com a filosofia transcendental, mostrou que o ser humano tem um horizonte de transcendência, que lhe abre para ser um potencial ouvinte da Palavra. Boff, a partir de uma visão eco-cósmica, descortina a abertura para Deus na origem da cosmogênese e da antropogênese.

5) Complementariedade, reciprocidade e caos: toda a realidade se dá sob a forma de energia,

de informação e de matéria, de partícula e onda, ordem e desordem, caos e cosmos e, no nível humano, na forma de sapiens e de demens. Tal fato não é um defeito, mas a marca do processo global que sempre está sob a regência da impenitência que permanece mesmo nas formas mais plenas. Todas as dimensões são complementares e abertas em direção de um futuro ignoto.

A reflexão de Boff é extremamente sábia, ao sustentar que a incompletude do cosmo, como também do humano, não é *a priori* algo eticamente ruim. Faz parte da complexidade do real. Na física se afirma que “a nível macroscópico, toda a matéria é constituída por uma mistura fina e essencialmente homogênea de cargas positivas e negativas, cujas forças eletrostáticas se neutralizam quase completamente”. Todo o espectro de fenômenos macroscópicos, de experiências no laboratório até a meteorologia e a astrofísica, são somente acessíveis através dos conceitos e métodos da teoria dos campos (A noção de campo na física contemporânea in: <https://www.ime.usp.br/~forger/pdf/Cap1.pdf>).

No entanto, permanece a dificuldade de compreender onde se dá o salto da *impenitência* para aquilo que se considera como eticamente mau, que freia e aniquila os processos de evolução do humano na história.

6) Seta do tempo e entropia:

(a) Tudo o que existe, pre-existe e co-existe. Nada pode ser compreendido sem uma referência à sua história relacional e ao seu percurso temporal. Ele está aberto para frente e para cima. Por isso, cada ser está carregado de potencialidades que podem tornar-se realidade. A harmonia total é promessa futura e não celebração no presente.

(b) A história universal cai sob a seta termodinâmica do tempo. Nos sistemas fechados, como os bens naturais da Terra, toma-se em conta a entropia, ao lado da evolução temporal. As energias vão se dissipando inarredavelmente e ninguém pode detê-las. O ser humano pode prolongar as condições de sua vida e do planeta mediante a intervenção técnico-científica e um uso racional de todas as coisas.

(c) Se a Terra, tomada em si, é um sistema fechado, o universo como um todo é um sistema aberto que se autocria, se auto-organiza e continuamente se autotranscende para patamares mais altos de vida e de ordem. Estes escapam da entropia e o abrem para a dimensão de Mistério de uma vida sem entropia e absolutamente dinâmica. Mistério é uma realidade que sempre pode ser mais e mais conhecida (mas permanecendo aberto ao infinito).

Juan Luis Segundo, no volume 5 da Coleção “Teologia Aberta para o Leigo Adulto”, intitulado “Evolução e Culpa” (SEGUNDO, 1972), intenta explicar o mistério do pecado e da Graça com as categorias “entropia” e “negaentropia”, da termodinâmica. Com isso, visa superar uma tendência de imobilidade dos cristãos frente ao seu compromisso de mudar o mundo. Já no volume 1/I da obra “O homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré”, com o subtítulo “Fé e ideologia” (SEGUNDO, 1985), o autor assume vários elementos da visão evolutiva, e da teoria sistêmica de G. Bateson,

para apresentar uma antropologia dinâmica. Ele leva em conta a ambiguidade humana, mas almeja sobretudo enfatizar a nossa capacidade de realização histórica. No pensamento de J.L.Segundo, como no de Boff, há uma fio tênue que separa a entropia do pecado (pessoal e estrutural), a finitude da adesão ao mal, nas suas diversas formas. Vale a pena conhecer a visão cósmico-evolutiva de J.L.Segundo (MURAD, 2005, p.86-99). A principal diferença, na raiz do paradigma adotado, reside no fato que Segundo é antropocêntrico, e Boff, cosmocêntrico.

7) Destino comum e pessoal: Pelo fato de termos uma origem comum e de estarmos todos interligados, todos formamos uma comunidade de destino, aberta a um futuro sempre em aberto. É dentro dele que se situa o destino pessoal e de cada ser, já que em cada ser culmina o processo evolucionário. Como será este futuro e qual seja o nosso destino terminal caem no âmbito do Mistério e do Imprevisível.

Este princípio é fundamental para a superação do individualismo e do corporativismo. Nesse sentido, afirma o Papa Francisco: “é preciso revigorar a consciência de que somos uma única família humana. Não há fronteiras nem barreiras políticas ou sociais que permitam isolar-nos e, por isso mesmo, também não há espaço para a globalização da indiferença” (LS 52). Mais. Tal solidariedade de raiz vai além dos interesses humanos e abarca todos os seres: “nós e todos os seres do universo, sendo criados pelo mesmo Pai, estamos unidos por laços invisíveis e formamos uma espécie de família universal, uma comunhão sublime que nos impele a um respeito sagrado, amoroso e humilde” (LS 89).

8) Bem comum natural/cósmico e bem comum particular: O bem comum não é apenas humano mas de toda a comunidade de vida, planetária e cósmica. Tudo o que existe e vive merece existir, viver e conviver. O bem comum particular emerge a partir da sintonia com a dinâmica do bem comum universal.

Esta afirmação é uma extensão do anterior, compreendendo aqui a noção de “Bem Comum”, tema consagrado no Ensino Social da Igreja Católica. Faz a diferença a nova percepção de que o Bem Comum não é somente humano, pois abrange a vastidão da comunidade da vida no nosso planeta.

A realização do Bem Comum, do ponto de vista ecológico, passa pela criação e manutenção de mecanismos de sustentabilidade. Leonardo a define assim: “toda ação destinada a manter as condições energéticas, informacionais, físico-químicas que sustentam todos os seres, especialmente a Terra viva, a comunidade de vida e a vida humana, visando sua continuidade e ainda atender as necessidades da geração presente e das futuras, e tal forma que o capital natural seja mantido e enriquecido em sua capacidade de regeneração, reprodução e coevolução” (BOFF, 2012b)

9) Criatividade e destrutividade:

(a) O ser humano, homem e mulher, no conjunto dos seres relacionados entre si e das interações existentes, possui sua singularidade: é um ser extremamente complexo e co-criativo porque in-

tervém no ritmo da natureza para seu uso sustentável ou para a sua exploração irracional. Como observador está sempre inter-agindo com tudo o que está à sua volta e esta inter-ação faz colapsar a função de onda que se solidifica em partícula material (princípio de indeterminabilidade de Heisenberg).

(b) Ele entra na constituição do mundo assim como se apresenta, como realização de probabilidades quânticas (partícula/onda). É também um ser ético porque pode pesar os prós e os contras, agir para além da lógica do próprio interesse e em favor do interesse dos seres mais débeis, como pode também agredir a natureza e dizimar espécies (nova era geológica do antropoceno).

Leonardo pontua a importância da responsabilidade humana frente a um duplo caminho que se apresenta: a continuidade da vida da nossa espécie e da biosfera para um planeta habitável, ou a lenta e inexorável degradação do nosso planeta. Há um apelo à liberdade e à consciência. Convém recordar a observação de Capra, no que se refere à alfabetização ecológica: “Existem muitas diferenças entre os ecossistemas e as comunidades humanas. Somente nessas há consciência, justiça e equidade. Não podemos aprender nada sobre valores humanos com os ecossistemas. O que devemos aprender com eles é como viver de forma sustentável” (CAPRA in: TRIGUEIRO, 2003, p.22).

A explicação sobre a relação entre partícula e onda se encontra em “Tao da Libertação” (BOFF e HATHAWAY, 2012, p.251-257). Até que ponto essa descoberta no âmbito quântico, de que a matéria é uma expressão da energia em movimento, se aplica às realidades históricas humanas, na cultura, na arte, nas relações familiares e sociais?

10) Atitude holístico-ecológica e antropocentrismo:

(a) A atitude de abertura e de inclusão irrestrita propicia uma cosmovisão radicalmente ecológica, de uma ecologia integral, proposta pelo Papa Francisco em sua encíclica “Sobre o cuidado da Casa Comum”, superando o histórico antropocentrismo que faz do ser humano o único centro de tudo e as coisas só valem na medida em que se ordenam a ele.

(b) Favorece outrossim sermos cada vez mais singulares e, ao mesmo tempo, solidários, complementares e criadores. Destarte estamos em sinergia com o inteiro universo, cujo termo final se oculta sob o véu do Mistério situado no campo da impossibilidade humana. O possível se repete. O impossível acontece: a Fonte originária de todo Ser, numa palavra, Deus.

Leonardo encerra sua reflexão tocando em algo vital: a superação do antropocentrismo egóico da modernidade. Ressalta que o paradigma eco-cosmológico, longe de diluir o valor do ser humano, confere-lhe valor imprescindível. Porém sempre relacional, em processo, sinérgico com todos os seres. Por fim, como teólogo cristão, nosso autor explicita sua fé no Deus da vida, princípio sem princípio, mistério inefável. Sem usar o termo teológico, possibilita o salto hermenêutico, de “cosmo” para “Criação”. Ressoa no coração e na mente desse pensador *sempre franciscano* a proclamação da *Laudato Si*: “tudo está relacionado, e todos nós, seres humanos, caminhamos juntos

como irmãos e irmãs numa peregrinação maravilhosa, entrelaçados pelo amor que Deus tem a cada uma das suas criaturas” (LS 92). O próprio Leonardo afirma, no seu opúsculo “De onde vem? Uma nova visão do Universo, da Terra, da vida e do ser humano”, destinado às novas gerações:

O efeito dessa compreensão amorosa de Deus é nos libertar de todos os medos e nos sentir enraizados numa suprema Realidade, feita de amor e de bondade. Ela nos tira da solidão e do desamparo e ilumina a nossa eventual escuridão existencial. Pelo fato de ser um Ser de luz, nos fará também seres de luz como as estrelas de onde viemos (BOFF, 2016, p.85).

Conclusão aberta

A reflexão de Leonardo Boff é fruto de longo período de estudo, em várias áreas do conhecimento, e de interlocução com pensadores contemporâneos. Ele adota uma perspectiva holística e sistêmica, que visa fornecer uma visão integrada do universo, da vida e do ser humano. Proporciona assim que religião e ciência se configurem como interpretações diferentes e complementares de um mesmo grande processo universal.

Boff extrapola o tradicional campo de atuação da teologia. Estabelece um diálogo profícuo com as chamadas “Ciência da Terra”. Amplia a nossa percepção sobre a ecologia e sustentabilidade (BOFF, 2010). Fortalece os liames entre o ser humano e o planeta, pois indica que somos filhos e filhas da Terra, a parte consciente de um imenso e longo processo de evolução. Por isso mesmo, também responsáveis para ela continue habitável. Por fim, fornece bases para uma ecoespiritualidade macro-ecumênica.

O paradigma eco-cosmológico, como o nome indica, visa abarcar, no mesmo olhar, a evolução do cosmo, a irrupção e manutenção da vida e o sentido da presença humana no planeta, em relação às outras criaturas. Mas é insuficiente para compreender o complexo fenômeno das subjetividades humanas ou mesmo as questões sociais, políticas, de gênero, geracionais e de cultura. Para isso se faz necessária outra chave de leitura.

Restam várias questões a discutir. Até que ponto alguns elementos do paradigma eco-cosmológico, advindos sobretudo da física quântica, são adequados para explicar a complexa trama das realidades históricas, sobretudo a perpetuação de mecanismos perversos de exploração da Terra e dos seres humanos mais pobres e frágeis? O princípio ecológico que, no nível sub-atômico, “quanto maior o caos, maiores são as possibilidades de reorganização dos sistemas”, não se aplica de forma simples à humanidade. Os retrocessos, como as guerras e as estratégias de grupos políticos violentos e radicais trazem consequências irreversíveis para o planeta e as novas gerações. Senão, legitimaríamos o mote: “quanto pior, melhor”. Então, como este paradigma inspira

uma sociedade mais justa, solidária e sustentável? O tema continua aberto, como um ingente desafio teórico e prático.

Referências

BOFF, L.; HATHAWAY, M. **O tao da Libertação**. Explorando a ecologia da transformação. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOFF, L. **De onde vem?** Uma nova visão do universo, da terra, da vida, do ser humano e de Deus. Petrópolis: Vozes, 2016.

BOFF, L. Ecologia. Grito da Terra, grito dos pobres. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

BOFF, L. **Sustentabilidade**. O que é. O que não é. Petrópolis: Vozes, 2012b.

BOFF, L. Características do Novo Paradigma eco-cosmológico. In: LESBAUPIN, i; CRUZ, M (orgs), **Novos paradigmas para outro mundo possível**. Rio de Janeiro: Usina, 2019, p.123-128

CAPRA, F. Educação. In: Trigueiro, A. (coord.), **Meio Ambiente no século XXI**. Rio de Janeiro, Sextante, 2003, p. 19-33.

MURAD, A. A teologia visionária. In: SOARES, A.M.L. (org). **Dialogando com Juan Luis Segundo**. São Paulo: Paulinas, 2005, p.49-101.

SEGUNDO, J.L. **Teologia aberta para o leigo adulto**. Vol. 5: Evolução e Culpa. São Paulo: Loyola, 1972.

SEGUNDO, J.L. **O homem de Hoje diante de Jesus de Nazaré**. Vol. I/I. Fé e ideologia. São Paulo: Loyola, 1985.

O ENSINO RELIGIOSO E A SUSTENTABILIDADE NO COLÉGIO SANTA MARIA: APRESENTAÇÃO DOS DADOS DE PESQUISA.

Evaldo Apolinário¹

Resumo: O Ensino Religioso vem conquistando espaço importante na educação, apesar das históricas resistências. Conhecer a avaliação de alunos e professores sobre esse ensino é ocasião importante nesse processo e também para esta pesquisa. O nosso objetivo consiste em apresentar dados colhidos em pesquisa “Ensino Religioso e sustentabilidade no Colégio Santa Maria Minas,” com estudantes do 9º ano do ensino fundamental II e professores de Ensino Religioso e, à indicação de perspectivas e contribuições críticas sobre o ER e a sustentabilidade no Colégio Santa Maria Minas. Para a coleta dos dados, tanto dos estudantes quanto dos professores, utilizou-se um questionário. Ambos os questionários abordaram a disciplina de ER em relação à sustentabilidade. Eles foram divididos em blocos e cada um deles continha uma série de perguntas para avaliar o conteúdo proposto, conforme a temática. O questionário dos estudantes foi estruturado em sete blocos: dados gerais – religião – disciplina do ER – sustentabilidade – Educação Religiosa e a sustentabilidade – práticas sustentáveis – projetos sustentáveis do colégio. Já o questionário dos professores foi dividido em seis blocos: dados gerais – avaliação do Projeto Político Pedagógico do Colégio – importância do ER para o educando – Educação Religiosa e a sustentabilidade – projetos sustentáveis desenvolvidos pelo Colégio – práticas sustentáveis dos professores.

Palavras chaves: Ensino Religioso; Sustentabilidade; Projeto Político Pedagógico; Práticas sustentáveis.

Introdução

Dada a relevância do Ensino Religioso no processo de educação do ser humano, refletir sobre essa temática contribui para ampliar o horizonte dessa área de conhecimento. O presente artigo tem por objetivo principal analisar o Ensino Religioso através dos dados coletados dos alunos do 9º ano do Ensino Fundamental II e dos professores de Ensino Religioso da rede do Colégio Santa Maria Minas, procura identificar a importância e a colaboração deste ensino para a construção de uma sociedade sustentável.

Procurou-se apresentar também como a disciplina de Ensino Religioso do Colégio Santa Maria Minas é ministrada, a sua importância na vida do aluno, e qual é a sua colaboração na conscientização para o desenvolvimento de práticas sustentáveis.

Para a coleta dos dados, tanto dos estudantes quanto dos professores, utilizou-se um

¹Evaldo Apolinário: Doutorando em Ciências da Religião (PUC Minas), Mestre em Ciências da Religião (PUC Minas). É Coordenador Pedagógico de Pastoral do Colégio Santa Maria Minas em Contagem- MG. Email. apolinario20@hotmail.com; evaldoapolinario.20@hotmail.com

questionário. O critério adotado para a escolha do 9º ano se deu por ser uma etapa conclusiva, na qual os alunos já tiveram mais de 80% das aulas de ER propostas no currículo escolar. Ambos os questionários abordaram a disciplina de ER em relação à sustentabilidade. Eles foram divididos em blocos e cada um deles continha uma série de perguntas para avaliar o conteúdo proposto, conforme a temática.

1. Descrição e análise dos dados da pesquisa com os estudantes do 9º ano do ensino, Fundamental

A pesquisa realizada com os alunos do 9º ano do ensino fundamental II, das oito unidades do Colégio Santa Maria Minas em Belo Horizonte e regiões de Betim, Contagem e Nova Lima, ocorreu no dia 30 de abril e nos dias 9, 21, 22, 23 e 28 de maio de 2014. Dos estudantes entrevistados 58% eram mulheres e 42% homens. A maioria dos entrevistados se considerava brancos. Isso representa 48% dos estudantes. Os que se consideravam pardos eram 22%, seguidos de 10% de negros e de 7% de mulatos. Outras expressões eram: 6% de indígenas e 7% de amarelos.

Quando indagados se eles se consideravam pessoas religiosas, 77% dos respondentes disseram que sim e 23% responderam não. Desse universo, 66% se denominavam católicos (romanos e ortodoxos) e 7% espíritas kardecistas. Os estudantes que se filiavam a outras Igrejas cristãs e a outras religiões totalizavam 13%: Batista (4%), Assembleia de Deus (1%), Presbiteriana (1%), Congregação Cristã do Brasil (1%), Evangelho Quadrangular (1%), Testemunha de Jeová (1%), Hare-Krishna (1%), Deus é Amor (1%), Igreja Universal do Reino de Deus (1%) e Maranata (1%). Sem indicar o nome, afirmaram ter outras religiões outros 2% de estudantes. Os que disseram não ter religião ou religiosidade, mas que acreditavam em Deus somavam 7%. Havia ainda 5% que se declararam ateus.

Verifica-se que, nos dados apresentados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no Censo Demográfico de 2010, o número de católicos era de 64,6%, ocorrendo significativo crescimento do número de evangélicos, de 15,6% para 22,2%, mantendo o número dos “sem religião” em 8%. Em comparação ao resultado da pesquisa, esses dados se aproximam especialmente dos católicos, com 66% dos estudantes respondentes, e dos “sem religião”, com 7%. Observa-se, ainda, em nossa pesquisa na rede do Colégio Santa Maria, que o número de espíritas é maior que o Censo IBGE 2010 (2%), com 7% dos(as) alunos(as) e o de protestantes menor (11%).

Diferentemente da pesquisa com estudantes do 9º ano, o resultado verificado em outra, com jovens universitários em Belo Horizonte, na PUC Minas em 2013, por Baptista (2014) e Oliveira e Panasiewicz (2014), mostrou que o percentual de católicos era de 55,1%. Por outro lado, aproximava-se dos nossos dados quanto aos espíritas (6,7%), os “sem religião” (7,4%) e os ateus (5,4%).

Entrando na avaliação da disciplina de Ensino Religioso, 58% dos(as) alunos(as) avaliaram a existência da disciplina na escola como importante, sendo “muito importante” para 11% e “importante” para 47% dos respondentes. Já 12% a consideraram sem importância. Nota-se que a soma do “pouco importante” com o “sem importância” alcançou 42%.

Quando perguntados se a Educação Religiosa ajudava o estudante a ser mais aberto ao diálogo com as pessoas de outras religiões, 77% concordaram e 23% discordaram. Percebe-se que a concordância dos estudantes condiz com o que afirma o Projeto Político Pedagógico da rede do Colégio Santa Maria sobre a abertura para as pessoas que pertencem a outras religiões.

Nos dados sobre a sustentabilidade, observa-se que mais de 90% dos alunos consideraram importante a reciclagem de materiais, como papel, alumínio, vidro, ferro e borracha, assim como a coleta seletiva de lixo. Já 10% dos alunos responderam que praticavam, mas não a consideravam como algo prioritário. Questionados sobre a substituição, nos supermercados e lojas, das sacolas plásticas pelas de papel, ou as retornáveis, 68% dos(as) alunos(as) reconheceram essa importância. Já 28% dos respondentes disseram não e 4% não opinaram.

Quanto à educação religiosa em relação à sustentabilidade, 69% dos estudantes responderam que a disciplina ER no Colégio Santa Maria colaborava para práticas sustentáveis, enquanto 21% disseram que não. Interrogados sobre que ações sustentáveis eles realizavam, destaca-se a economia de água, que apareceu em primeiro lugar com 42%. Em seguida, a economia de energia elétrica, com 24%. As outras ações totalizavam 25%: compra de produtos ecológicos (5%), separação do lixo (8%), o uso de papel reciclado (7%) e a utilização das sacolas de papel (5%). Observa-se que 11% dos alunos disseram que não realizavam nenhuma ação sustentável. Questionados sobre os hábitos de vida diários, sobre quanto tempo ficavam debaixo do chuveiro ao tomar banho. Observa-se que 29% marcaram a opção “até 10 minutos” e 34% entre 11 e 15 minutos, ou seja, 63% gastavam até 15 minutos. De outro lado, 37% estavam entre os que consumiam mais de 16 minutos, sendo que 7% ficavam mais de 31 minutos no banho.

No dado da pesquisa que tratava dos projetos sustentáveis, os(as) alunos(as) disseram que no colégio existiam esses projetos e que o colégio realizava alguma ação. Como por exemplo: as torneiras com sensor e temporizador, a reutilização da água da chuva, a coleta seletiva do lixo, uso do papel reciclado, plantio de árvores e o uso de lâmpadas e equipamentos de baixo consumo de energia.

2. A visão dos professores de Ensino Religioso sobre a disciplina e a sustentabilidade

A pesquisa, em forma de questionário, realizada dentro de cada unidade do colégio, foi fundamental para situar o pesquisador na análise sobre o ER, agora a partir da visão dos profes-

sores.

O questionário foi dividido, em seis blocos: dados gerais – avaliação do Projeto Político Pedagógico do Colégio – importância do ER para o educando – Educação Religiosa e a sustentabilidade – projetos sustentáveis desenvolvidos pelo Colégio – práticas sustentáveis dos professores. Os professores de ER da rede do Colégio Santa Maria totalizavam em 2014 o número de 17 docentes, mas apenas sete deles participaram da pesquisa, sendo quatro do sexo masculino e três do sexo feminino.

Em relação aos dados gerais idade e formação, encontra-se uma variação entre 28 e 55 anos entre os 17 docentes. Nota-se um professorado jovem. Percebe-se também a acolhida e oportunidade que a rede do Colégio Santa Maria Minas tem oferecido ao profissional iniciante e valorização dos que já possuem mais experiência. Isso ajuda o próprio grupo dos professores a trocarem experiências de vida e de trabalho. No que diz respeito à formação, nove professores de ER têm licenciatura em Filosofia, oito em Pedagogia e apenas um é bacharel em Teologia.

Perguntados numa questão aberta sobre a avaliação do Projeto Político Pedagógico (PPP) da escola, encontramos as seguintes respostas: dois professores disseram que o PPP estava em “reconstrução”, por isso, eles se baseavam no projeto antigo. Outros dois responderam que o PPP era “bom”, atendia bem com as orientações pedagógicas. E outros três professores afirmaram que o PPP precisava de “mudanças nas questões pedagógicas”.

Ainda na avaliação do Projeto Pedagógico, os professores destacaram que a rede do Colégio Santa Maria Minas apresenta uma educação comprometida com o “saber” e com a “Formação humana”, que valorizava o estudante e sua família.

Nos dados sobre o Ensino Religioso, os professores foram perguntados sobre a concepção que tinham do ER: quatro deles disseram que o ER é uma “área de conhecimento”, dois professores afirmaram que o ER é “formação para a vida”, e um respondeu que o ER se comprometia com a “formação ética do estudante”. Percebe-se nas respostas dos professores uma boa compreensão do ER, pois não o consideram como uma disciplina que deve ensinar religião, mas, sim, aquela que colabora com formação integral do estudante.

Os professores foram interrogados sobre o interesse dos alunos pelas aulas de ER. Todos responderam que há interesse. Disseram que os alunos se envolviam bem nas “discussões, nos debates”.

Nos dados sobre o Ensino Religioso e a sustentabilidade, os professores foram perguntados se a disciplina educava para práticas sustentáveis, foram unânimes em responder sim. Afirmaram ainda que alguns conteúdos tratados em sala de aula traziam este objetivo. Verifica-se que, nas respostas, os professores se aproximaram das respostas dos alunos, quando estes também confirmaram que o ER orientava para o desenvolvimento de práticas sustentáveis.

A pesquisa levantou também questionamentos sobre os documentos que os professores tinham mais conhecimento. Todos os professores responderam que conheciam a Carta da Terra. Já a Agenda 21 era de conhecimento de quatro professores. Documentos como “Rio + 20” e “Meta do milênio” apenas eram conhecidos por um professor para cada um deles. Dada a importância desses documentos, sobretudo no que refere aos assuntos sobre o meio ambiente e a sustentabilidade, seria oportuno que, no planejamento da disciplina de ER, eles fossem integrados em trabalhos que envolvessem assuntos retirados desses textos.

Outro dado da pesquisa foi saber se os projetos desenvolvidos pelo Colégio Santa Maria contemplavam ações sustentáveis: quase todos (6) responderam sim. Destacaram a coleta de latas que são enviadas para Associação dos Catadores de Papel, Papelão e Material Reaproveitável (Asmare), e o incentivo de troca de livros² no fim do ano entre os alunos, para evitar desperdício, gastos elevados das famílias, além de contribuir para diminuir o lixo, caso os livros antigos fossem jogados fora.

Na continuação dos dados sobre a sustentabilidade, os professores foram interrogados acerca dos tipos de ações sustentáveis realizadas pelo Colégio Santa Maria. Verifica-se que três professores identificaram “torneiras com sensor e temporizador”, dois destacaram a “coleta seletiva do lixo”, um apontou o “uso do papel reciclado” e também um professor “as lâmpadas e equipamento com baixo consumo de energia”. Percebe-se que os professores conheciam as ações sustentáveis realizadas pela escola. Além disso, observa-se que essas respostas têm grande aproximação com a posição dos(as) alunos(as).

Quando interrogados sobre o envolvimento da disciplina de Ensino Religioso na conscientização dos alunos para práticas e ações sustentáveis, os pesquisados foram unânimes ao afirmar que ela atua nesse sentido. Verifica-se que as respostas dos professores confirmaram o que os(as) alunos(as) haviam afirmado anteriormente.

Nesse último item da pesquisa, os professores foram interrogados sobre os hábitos diários, se eles realizavam alguma ação sustentável para proteger o meio ambiente. Todos responderam sim. Destaque para ação de “economia de água e de energia”, com a adesão de quatro professores. A “separação do lixo” teve manifestação de dois e apenas um disse o “uso das sacolas retornáveis”. Nota-se, mais uma vez, a preocupação dos professores com práticas sustentáveis e coerência com o que ensinam.

Conclusão

2 Troca de livros. É o incentivo que o colégio faz aos alunos para procurarem trocar entre eles os livros no fim do ano letivo. Por exemplo, o aluno que estava cursando o sexto ano do ensino fundamental vai procurar um que estava no sétimo ano para trocar o livro ou comprar o livro. A troca do livro ajuda a minimizar o gasto de papel. Tem o objetivo também de colaborar com a economia da família.

Depois de apresentar os dados da pesquisa “Ensino Religioso e sustentabilidade no Colégio Santa Maria Minas”, com alunos e professores, concluímos o nosso trabalho com essa clareza. O reconhecimento da importância e do valor do Ensino Religioso para o Colégio Santa Maria Minas não pode impedir, no entanto, de constatar limitações e apontar e sugerir mudanças.

Deve-se destacar que o ER da rede do Colégio Santa Maria Minas assume a característica de uma área do conhecimento e tem por objetivo principal a educação integral do aluno, se baseia na ética, na justiça e no amor.

Outro aspecto importante é perceber a “abertura ecumênica”, a contribuição para que o estudante tenha a compreensão das diversas tradições religiosas e busque respeitar a crença e a opinião de cada estudante e de sua família.

Constatamos que Ensino Religioso das unidades do Colégio Santa Maria Minas **é capaz de abrir novas possibilidades no processo formativo do estudante, colaborando para que ele se conscientize sobre a crise ecológica que vivemos.**

Sobre nossa contribuição e crítica, consideramos que a rede do Colégio Santa Maria Minas precisa elaborar um projeto específico do Ensino Religioso e outro de Pastoral. Apresentamos ainda, como crítica e limitação, o tempo do atual Projeto Político Pedagógico.

É importante destacar o que suscitou a Encíclica do Papa Francisco (*Laudato si*), sobre a ecologia, seria de grande importância que a rede do Colégio Santa Maria Minas incluísse essa perspectiva. Dessa forma, o ER teria orientações para desenvolver atividades não só apenas teóricas, mas também práticas. Sendo assim, haveria espaço privilegiado para se trabalhar uma “espiritualidade”³ ecológica, que fosse um “educar para a aliança entre a humanidade e o ambiente”. (FRANCISCO, 2015, p. 64).

Seria importante que o ER do Colégio Santa Maria Minas proporcionasse uma articulação maior com as outras disciplinas, com um trabalho extracurricular e inter/transdisciplinar, que envolvesse também a família do estudante, na perspectiva de educar para o desenvolvimento de um modo de vida sustentável.

Ressalta-se, nesta conclusão, que Ensino Religioso das unidades do Colégio Santa Maria Minas **é capaz de abrir novas possibilidades no processo formativo do estudante, colaborando para que ele se conscientize sobre a crise ecológica que vivemos. Mais do que isso, pode contribuir para despertar a consciência do educando para cuidar, valorizar e respeitar a natureza.**

³ Espiritualidade aqui é entendida com a dimensão própria do ser humano, não como algo próprio de uma religião. A espiritualidade é “tudo aquilo que produz dentro de nós uma mudança”. Ela está relacionada com aquelas “qualidades do espírito humano – tais como amor, compaixão, paciência e tolerância, capacidade de perdoar, contentamento, noção de responsabilidade, noção de harmonia – que trazem a felicidade tanto para a própria pessoa quanto para os outros” (BOFF, 2001, p. 17-21).

REFERÊNCIAS

ÁLVARES, Marcos Antônio; CALIXTO, Valtair José; COSTA, Theresinha Natália da. Sistema de Ensino Arquidiocesano. **Projeto Pedagógico**. Sociedade Mineira de Cultura. Sociedade Civil Espírito Santo. Belo Horizonte. 2002. 104 páginas.

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. **Espiritualidade**: um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2001.

BOFF, Leonardo. **O cuidado necessário**: na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade. Petrópolis: Vozes, 2012a.

BOFF, Leonardo. **Sustentabilidade**. O que é – O que não é. Petrópolis: Vozes, 2012b.

CARTA DA TERRA. Disponível em: <www.cartadaterra.org>. Acesso em: 10 jan. 2014.

DEMO, Pedro. **Participação e meio ambiente**: uma proposta educativa. São Paulo: Sema, 1985.

GADOTTI, Moacir. **Educar para a sustentabilidade**. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2008.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 17. ed. Campinas: Papirus, 2006.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013 -:Francisco). **Carta Encíclica Laudato Si**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

TEIXEIRA, Faustino Luiz C. Catequese com adultos num mundo pluralista. In: **Segunda Semana Brasileira de Catequese**. São Paulo: Paulus, 2002. (Estudos da CNBB n. 84).

VEIGA, Ilma Passos A. (org.). **Projeto político-pedagógico da escola**: uma construção possível. Campinas: Papirus, 2007.

O PROGRAMA GAIA EDUCATION: ANÁLISE SOB A PERSPECTIVA DO PARADIGMA ECOLÓGICO E DA ESPIRITUALIDADE

*Danielle Gomes de Freitas **

Resumo: Este texto tem como objetivo apresentar os resultados da pesquisa O curso eco design em sustentabilidade - programa gaia education: análise sob a perspectiva do paradigma ecológico e da espiritualidade, realizada no programa de pós-graduação de Ciências da Religião da Universidade Pontifícia Católica de Minas Gerais. No âmbito da ecologia, da educação e da espiritualidade. Compreender a atual crise global pelo panorama ambiental requer reconhecimento, disposição e vontade para pensar e criar possibilidades de uma ação justa e em concordância com o paradigma ecológico, em prol da mudança desta realidade. Dentre várias ações em andamento, a educação para a sustentabilidade acena com perspectivas reais e concretas. Esta pesquisa se insere no âmbito da investigação desta educação e teve como objetivo identificar a espiritualidade, e qual a sua tipologia, através da análise sob a perspectiva do paradigma ecológico e da sustentabilidade, no curso Eco Design em Sustentabilidade, do Programa Gaia Education, realizado na Ecovila Terra Una/MG. O programa foi criado em 2005 pela Rede de Educadores Globais de Ecovilas para uma Terra Sustentável, passando a ser considerado complemento padrão pela ONU para a “Década de Educação para o Desenvolvimento Sustentável 2005\2014”. Baseado na Pedagogia de Aprendizagem Vivencial, o Programa Gaia Education tem a finalidade de fornecer instrumentos\ técnicas que possibilitem aos seus alunos aprender diferentes práticas sustentáveis, baseadas nas experiências comunitárias e nas relações que elas estabelecem com o ambiente, sendo rural ou urbano. A metodologia adotada consistiu em pesquisa bibliográfica, de fontes primárias e secundárias dos materiais do curso e de obras de referência na área da ecologia, educação, sustentabilidade e espiritualidade, através da análise sistemática e hermenêutica, na Linha de Pesquisa “Religião, Política e Educação”, do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Além das Ciências da Religião Aplicada, incluiu abordagens da teologia, da educação, das ciências ambientais e sociais. Realizou-se a dos discursos. Ao final da pesquisa, constatou-se a identificação da espiritualidade presente no curso, assim como outras perspectivas de práticas espirituais e de diálogo como referência para o desenvolvimento da educação para a sustentabilidade de forma integral.

Palavras chave: Ecologia. Paradigma ecológico. Educação. Sustentabilidade. Espiritualidade. Gaia Education. Ciências da Religião Aplicada.

INTRODUÇÃO

A atual conjuntura tem apresentado muitos desafios, o aspecto mais problemático e de-

¹Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. CAPES. Email: dagomeslobo@gmail.com.

safiante dessa crise tem sido a questão ambiental, que por sua dimensão influi em muitos aspectos em nossa estrutura social, cultural, econômica e política.

Desde a década de 70, a discussão em torno desse assunto vem ganhando relevância mundial, exigindo tomadas de decisão firme para a resolução desta questão. Muitas ações foram planejadas para tal finalidade, mas muitos pretextos (Regulação de níveis de poluição, exploração cuidadosa de recursos naturais, adequação entre a exploração e a produção visando lucro) antecederam o motivo e a aceitação. Com o agravamento da crise ambiental, chegou-se a conclusão que as ações que precisam ser realizadas não podem ser de natureza paliativa, mas devem empreender de forma decisiva soluções para esse problema, através de processos sustentáveis.

Dentre a variedade de projetos e programas voltados à sustentabilidade, as ações que nascem no âmbito da educação são os mais elaborados e alcançam mais resultados, mesmo que a médio e longo prazo. Neste perfil se encontra o Programa Gaia Education, e seu Curso Eco Design em Sustentabilidade. Este programa promove através de várias metodologias a relação do ser humano com o meio ambiente, tendo sido elaborado por educadores de várias ecovilas, após anos de registro de experiências desenvolvidas nas mesmas. Ele desenvolve a EDE - Educação em Design de Ecovilas, o curso virtual e presencial GEDS- Gaia Education Design para a Sustentabilidade. Os cursos são organizados em módulos e seu conteúdo se divide em quatro dimensões: social, econômica, ecológica e visão de mundo, e podem ser aplicados em escolas, empresas, cidades e ecovilas.(GAIA1, 2012).

Ecovilas são locais que, de acordo com a Rede global de Ecovilas (GEN- Global Ecovillage Network) ensinam a buscar e praticar experiências de vida sustentável, baseadas em vida comunitária. Quando aplicam o Programa Gaia Education se tornam incentivadores de mudanças significativas. O Curso Eco Design em Sustentabilidade pesquisado foi realizado na ecovila Terra UNA, situada no município de Liberdade/MG, e promove o curso desde 2003. Esse curso faz parte de uma série de ações voltadas ao campo da sustentabilidade, presentes no contexto do paradigma ecológico atual. (TERRAUNA,2014).

1. Paradigma Ecológico: Sustentabilidade, Espiritualidade, Educação.

Como termo muito debatido na atualidade, a sustentabilidade apresenta diversos aspectos que remetem à questão do tratamento, da manutenção, da sobrevivência e da criação de elementos que são relevantes ao nosso atual modo de vida. Esses aspectos envolvem, de forma ampla, as esferas ambiental, social e cultural, política e econômica.

O termo Sustentabilidade surgiu a partir de 1972, na Conferência das Nações Unidas sobre

o Meio Ambiente Humano, na Suécia, ocasião em que também foi criado o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (ONU Meio Ambiente). E desde essa década, vários eventos foram realizados para discutir o Meio Ambiente e o desenvolvimento sustentável em diversos países, como também produzir documentos para orientar e controlar ações que possam incidir de forma negativa ou positiva sobre o meio ambiente global.

E no Brasil o primeiro evento foi em 1992, vinte anos após a primeira (1972), na Conferência sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento no Rio de Janeiro (Rio 92) e depois em 2012, com a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, a RIO+20. Nessa perspectiva de Sustentabilidade, trata-se de um desenvolvimento que “satisfaz as necessidades presentes, sem comprometer a capacidade das gerações futuras de suprir suas próprias necessidades”, de acordo com o relatório “Nosso futuro comum”, documento produzido após a conferência de 72.

É dentro desse contexto histórico que o processo de sustentabilidade surgiu, se desenvolveu e tem sido debatido. Destaca-se sua forte ligação com o estudo da ecologia e suas vertentes (ambiental, social, mental, integral), e mais recentemente com a espiritualidade. A ecologia possibilita, a partir de suas vertentes, um tratamento que pode chegar à integralidade e ficar em consonância com a educação, a sustentabilidade e a espiritualidade. (BOFF, 2012).

Dos vários estudos e ações realizados pelo processo de sustentabilidade, muitos se referem à busca de soluções, seja de forma mais geral ou específica, das ações que impactaram negativamente no aspecto ambiental e repercutiram nas demais esferas. Nesse intrincado campo da sustentabilidade, o tratamento dado a uma condição ou a uma comunidade requer, muitas vezes, ações no nível mais prático e objetivo. Dentre os estudos sobre essa temática, alguns tratam de questões mais objetivas como a gestão de comunidades, a arquitetura, o plantio. Outros lidam com a formação e atuação de Comunidades e grupos, como cooperativas ou ecovilas e da forma como elas desenvolvem a relação com o meio ambiente. Mas ainda não é considerado o nível mais subjetivo deste processo, como a influência da dimensão espiritual e de outras condições no contexto dos processos sustentáveis. A espiritualidade pode ser uma protagonista neste sistema de educação para sustentabilidade, uma vez que permeia os princípios e valores que compõe a estrutura social de nossa sociedade, e se mantêm como base de referência humanitária. .

Para a elaboração desta pesquisa houve investigação no banco de dissertações e teses da Capes e em outros sites acadêmicos de busca, como o Google Acadêmico e Scielo, e constatou-se a variedade de pesquisas envolvendo o tema sustentabilidade, como aqueles referentes às ecovilas e ao seu desenvolvimento como ambiente para as práticas sustentáveis. Mas não houve a identificação de pesquisas sobre o estudo da espiritualidade no Programa de Educação para a Sustentabilidade, objeto da pesquisa. Assim, a investigação da espiritualidade no contexto desse processo de educação da sustentabilidade abre perspectivas para o conhecimento e análise sobre ações que desenvolvam e mantenham uma dinâmica de vida, em sintonia com o ecossistema do qual fazemos parte. Dentro da perspectiva do paradigma ecológico, a relação entre a

sustentabilidade e a espiritualidade apresentam alguns desafios, dentre eles, a falta da evidência clara da presença desta dimensão e da comprovação da sua ação em determinadas conjunturas. O problema pesquisado neste estudo pode ser assim formulado: Como se articula o paradigma ecológico e a espiritualidade no processo educativo do Curso Eco design em Sustentabilidade do Programa Gaia Education?

Nessa perspectiva, a dissertação teve como o objetivo geral analisar o processo educativo do Curso de Eco Design em Sustentabilidade, do Programa Gaia Education, sob a perspectiva do paradigma ecológico e da espiritualidade. E por objetivos específicos: caracterizar e analisar quais as concepções de sustentabilidade e de ecologia se faz presente no curso; identificar se há uma dimensão de espiritualidade no curso e de que tipo ela seria; analisar o projeto pedagógico e as metodologias educacionais desenvolvidas; e analisar como a espiritualidade, se presente, de que tipo se caracteriza, e se articula com metodologias educacionais e o paradigma ecológico nesse curso de educação voltado para sustentabilidade.

Como base para se compreender o processo educativo, a espiritualidade e a sustentabilidade a serem estudadas, apresentamos as concepções de ecologia, ecopedagogia e permacultura, que ofereceram elementos relevantes para a contextualização desta pesquisa. (GADOTTI, 2000). Dentre estes, encontram-se os que nortearam este estudo, como a ecologia, sustentabilidade, educação e espiritualidade.

A abordagem metodológica se realizou no âmbito das Ciências da Religião, e através de outras ciências e aportes teóricos (Pedagogia, Antropologia, Filosofia, Teologia), que contribuíram para a análise do objeto e suas perspectivas formais. A metodologia utilizada é de natureza qualitativa, através de pesquisa bibliográfica. E também houve análise sistemática e hermenêutica de documentos do Programa. Pretendeu-se, com esta metodologia, conhecer e analisar as bases estruturais da ecovila Terra Una, do Programa Gaia Education, assim como o projeto pedagógico do curso.

A dissertação foi estruturada em três capítulos: no primeiro, intitulado *Paradigma Ecológico e Sustentabilidade*, foi tratada a temática dessas duas questões, sustentabilidade e paradigma ecológico; sobre a ecologia, sua evolução e ações realizadas nesta área, como a permacultura. No segundo capítulo *O Curso Eco design e a perspectiva do Paradigma ecológico*, foi abordada na perspectiva do paradigma ecológico no projeto pedagógico do Programa Gaia Education, a educação neste contexto, e a atuação da educação ambiental, da ecopedagogia e da permacultura. E no terceiro e último capítulo, *A espiritualidade no Curso Eco design em Sustentabilidade*, foram apresentados os conceitos de espiritualidade e suas conexões com a sustentabilidade, dentro do paradigma ecológico, e a relação da espiritualidade com a sustentabilidade e a educação, finalizando com a análise sobre a espiritualidade no curso. (MURAD, 2016).

Nesta pesquisa sobre educação para sustentabilidade, identificar e compreender a espiritualidade nesse processo pode contribuir para o desenvolvimento da sustentabilidade de um

contexto próximo do ideal de qualidade de vida que buscamos, como indivíduos inseridos na comunidade, no mundo ocidental. A mudança que se busca, sendo alicerçada pela espiritualidade, pode alcançar e contribuir efetivamente para o desenvolvimento de uma vida sustentável de qualidade.

CONCLUSAO

Nessa pesquisa inserida na perspectiva do paradigma ecológico e da espiritualidade, almejamos identificar no Curso Eco design em Sustentabilidade, do Programa Gaia Education, se a espiritualidade se faria presente e também se haveria a articulação com a educação e a sustentabilidade. Pela observação dos aspectos analisados, podemos considerar que a identificação da espiritualidade no curso é real e se apresentou em dois tipos que se inscrevem nas categorias: religiosa, a ecoespiritualidade; e a não religiosa, a *espiritualidade socialmente engajada*, proposta pelo curso. E a articulação entre a educação, a sustentabilidade e a espiritualidade se realiza através da consciência ecológica, que interliga estas três dimensões, e se conecta ao paradigma ecológico, que acolhe esses conceitos e amplia o raio de ação dos mesmos.

Para alcançar os objetivos da pesquisa, foram organizados três capítulos: no primeiro capítulo, *Paradigma ecológico e Sustentabilidade*, tratou inicialmente do conceito ecologia e suas variações e do paradigma ecológico. Constatou-se a conexão entre paradigma ecológico e a sustentabilidade em algumas de suas vertentes como a ambiental, social e cultural. No segundo capítulo *O Curso Eco Design em Sustentabilidade e a perspectiva do paradigma ecológico* sobre a trajetória da educação brasileira para entendermos a proposta de uma educação voltada para a sustentabilidade, através das metodologias como a Ecopedagogia, a Educação ambiental e a Permacultura. A conexão destas metodologias educacionais com o paradigma ecológico e da sua importância para o desenvolvimento da consciência ecológica confirma a imprescindibilidade da educação neste processo. E no terceiro e último capítulo *A Espiritualidade no curso Eco Design em Sustentabilidade* foram abordadas as principais concepções de espiritualidade e sua relação com a religião para contextualizarmos a tipologia da espiritualidade (religiosa e não religiosa) e sua identificação no curso, bem como a interação, através do diálogo inter-religioso. Igualmente constatou-se a conexão com a ecologia profunda que possibilita à sustentabilidade se desenvolver junto à espiritualidade e criar caminhos de conexão para empreender ações transformadoras que podem trazer soluções.

Na última parte, sobre a articulação entre os conceitos abordados de educação, sustentabilidade e espiritualidade, identificou-se o elemento que os conecta e possibilita o desenvolvimento deles no Curso Eco Design em Sustentabilidade: a consciência ecológica, demonstrando o potencial e a relevância do estudo e da prática dessas concepções no Programa de educação para a sustentabilidade.

É importante destacar a presença de uma espiritualidade *sui generis* no curso, tanto de forma mais explícita quanto implícita, de acordo com os temas e sua conexão com a sustentabilidade, através de várias práticas (bioconstrução e plantio) e vivências (meditação, temazcal, terapias holísticas, celebrações na floresta, cantigas), por exemplo, no espaço da ecovila Terra Una.

A pesquisa se mostrou de grande relevância no âmbito da educação, pela análise do curso, ainda pouco conhecido, mas também para as Ciências da Religião, identificando formas articuladoras de espiritualidade e suas aplicações em espaços diferenciados e como ela pode ser elemento fundamental para o desenvolvimento da sustentabilidade, em suas várias nuances, seja social, cultural, educativa, ética e política. Assim também se verificou a relevância do Curso Eco Design em Sustentabilidade, do Programa Gaia Education, como uma via que contribui para a mudança de consciência e de paradigma em nosso contexto atual, visando o desenvolvimento de novas atitudes e ações transformadoras, promovendo a harmonia como nosso ambiente natural. E também a observância do impacto de uma Ecovila, como agente de mudanças, de consciência, de ações e de práticas em prol de uma vida integrada com a natureza, respeitando seus ciclos naturais e usufruindo de acordo, sem causar danos para ambos, o ser humano e a natureza.

Desta forma, podemos considerar que a espiritualidade e a sustentabilidade são temas que não se esgotam, se conectam e se complementam, além de permitir inúmeras articulações com muitos campos do saber tradicional e contemporâneo, se configurando num campo aberto e flexível para acolher questões inerentes ao desenvolvimento do ser humano e outros seres que coabitam neste planeta.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. **Sustentabilidade. O que é – O que não é**. Petrópolis: Vozes, 2012b.

GADOTTI, Moacir. **Pedagogia da Terra**. São Paulo, Peiropolis. 2000.

GAIA1.**APOSTILA** Programa Gaia Education. 2012. Disponível em: <<http://www.terrauna.org.br>> Acesso em: 22.set 2015.

MURAD, Afonso. **Ecoteologia: um mosaico**. Paulos, Belo Horizonte, 1.ed. 2016.

TERRA UNA. Programa Gaia Education. 2014. Disponível em: <<http://www.terrauna.org.br>>. Acesso em: 22 set. 2015.

O SÍNODO DA AMAZÔNIA COMO UM PROCESSO EMANCIPATÓRIO

Ludinei Marcos Vian¹

INTRODUÇÃO

A pesquisa versa em apresentar o Sínodo da Amazônia como um evento emancipatório que desencadeia um processo decolonial. Para alcançar tal objetivo irá apresentar as características de um evento emancipatório, após descreverá a caminhada sinodal realizada, para por fim, demonstrar o objetivo descrito acima. A pesquisa utiliza o método de análise bibliográfica.

Carlos Mendonza-Álvarez afirma que *“El pensamiento decolonial representa, por todo lo anterior, la mirada crítica y anti-sistémica que formula las cuestiones necesarias para desconstruir el pensamiento hegemónico”* (2019, p. 15). A reflexão teológica sobre decolonialidade e práticas emancipatórias vem ganhando espaço no meio acadêmica. Mas é importante aprofundar seus objetivos, métodos, bem como distinguir seus conceitos e aprofundar as questões epistemológicas. Essa explanação se realizará no primeiro ponto.

A região Amazônica é formada por vários países que alcançaram a sua independência, deixaram de ser colônia, mas a realidade é de um neocolonialismo, que, segundo o documento preparatório para o Sínodo é *“configurado pelas indústrias extrativistas, pelos projetos de infraestrutura que destroem sua biodiversidade e pela imposição de modelos culturais e econômicos estranhos à vida dos povos”* (SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2018, p. 38).

Se a região Amazônica vive ainda como colônia é necessária uma caminhada emancipatória que desencadeará um processo decolonial. O Sínodo, ao trazer à tona a discussão sobre a evangelização e a importância ambiental da Amazônia, a partir dos povos originários daquela região, está auxiliando nesse processo. *“Durante a preparação mais próxima ao Sínodo, buscar-se-á identificar experiências pastorais locais, tanto positivas como negativas, que podem iluminar o discernimento para as novas linhas de ação”* (SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2018, p. 38). O segundo ponto irá descrever o evento do Sínodo da Amazônia, para que se possa, por fim, alcançar o objetivo da pesquisa e elencar seus resultados. O último ponto, irá discorrer sobre a relação entre os estágios do processo decolonial e o Sínodo da Amazônia, demonstrando o Sínodo como exemplo de um evento emancipatório.

¹Doutorando em Teologia pela PUCRS. Bolsista da Capes. E-mail: lmvian@hotmail.com

1 Decolonialidade e práticas emancipatórias, um novo ponto de vista

A multiplicidade cultural engradece o ser humano. Para que ela possa existir é necessário que não se exerça domínio de uma cultura sobre a outra, mas uma troca de experiências para enriquecimento do todo. O pensamento decolonial torna evidente a necessidade de respaldar as realidades que estão sob o jugo de uma cultura opressora. É uma reviravolta na história, que vai contar seus feitos não a partir dos poderosos e vitoriosos, mas a partir das contribuições das diversas realidades. Para que isso ocorra é necessário estabelecer uma nova ordem mundial que desconstrua o capitalismo voraz, o colonialismo e o patriarcado. Tornar-se necessário pensar a partir de cada realidade.

Orientar as decisões a partir da realidade local, segundo Carlos Mendonza-Álvarez, é praticar um bom governo, com uma economia solidária, uma religião sem sacrifício. Esses caminhos mantêm de pé a dignidade e a esperança das pessoas, além de respeitar os direitos da terra, desprendendo-se de um capitalismo voraz que destrói as nossas relações e a nossa casa comum (cf. MENDONÇA-ÁLVAREZ, 2019, p. 18).

Seguindo o pensamento Carlos Mendonza-Álvarez, aprende-se sobre o processo decolonial, que, segundo ele, passa por quatro estágios. Esses estágios levam a uma desvinculação da realidade oprimida em relação a opressora. Essa nova realidade traz como consequência um modelo alternativo de sociedade a partir das pessoas que são vítimas do sistema.

Os quatro estágios são: *“(i) un proceso (inter)subjetivo de mutuo reconocimiento en la diferencia, (ii) una elaboración cognitiva a partir del pluralismo cultural, (iii) una nueva elaboración d lo político como ‘mandar obedeciendo’, y (iv) una experiencia espiritual originaria de Dios como an-arquia divina”* (MENDONÇA-ÁLVAREZ, 2019, p. 20)

O primeiro estágio, que traduzimos livremente como um processo (inter)subjetivo de mútuo reconhecimento na diferença, consiste em dar-se por conta que formou-se um modelo colonial e que fazemos parte dele. Nesse modelo, as classes subalternas se acostumaram a obedecer ao que lhes é orientado. O autor descreve como os sacrifícios necessários para manutenção do deus mercado. Após reconhecer esse domínio subjetivo é necessário retornar as origens, buscar as fontes para que surjam novas formas de organização político e sociais a partir das representações que foram resgatadas em cada comunidade. Não se trata de resgatar uma realidade subjetiva oprimida para que ela possa ser agora a dominadora, mas em um processo decolonial, existe a necessidade de um mútuo reconhecimento das partes intersubjetivamente negadas.

Depois de traz à tona o que intersubjetivamente estava negado, parte-se para uma segunda etapa do processo que consiste em uma elaboração cognitiva a partir do pluralismo cultural. Trata-se de um modelo que vai contra a massificação de alguns modelos de profissionalização.

Esse processo apresenta uma educação capaz de dar as pequenas comunidades e grupos sociais a capacidade de formarem seus profissionais a partir da sua realidade e que respondessem as necessidades daquela região. Carlos Mendonza-Álvarez cita dois autores que trabalham essa forma de pedagogia: Iván Illich no México e Paulo Freire no Brasil. Como exemplo, pode-se citar as comunidades formadas por pequenos agricultores, que potencializam sua atividade através da educação que parte da realidade em que vivem. A educação qualifica o contexto social e político local, não deixando que subjugue a uma dominação das culturas de massa. Isso não impede o contato com outras culturas, mas valoriza a cultura local.

O terceiro estágio descrito por Carlos Mendoza-Álvarez é uma nova expressão do político entendido como mandar-obedecendo. Se trata, segundo Álvarez, de superar, o modelo político que estão a serviço de um capitalismo neoliberal, bem como de uma sociedade e estado extrativista. Para ele, essa forma de sociedade impõe uma maneira lógica desleal de enriquecimento, por desapropriação. Ele fala de necropoder, onde o domínio chega a ser exercido de tal forma que a morte é consequência da soberania e da opressão. (cf. MENDONÇA-ÁLVAREZ, 2019, p. 23-24). Historicamente os dominadores, para alcançarem seus objetivos, acabam ceifando vidas. A desapropriação em vista de um lucro desenfreado não respeita a realidade local, pois visa simplesmente o capital. Exemplo dessa realidade é a constante luta por terras em regiões como a da Pan-Amazônia.

Por fim, uma fundamentação teologal do processo decolonial está ligada a teologia fundamental. Segundo Carlos Mendonza-Álvarez se trata de desconstruir uma religião do sacrifício, pois ela encontra no capitalismo e no colonialismo aliados fortes. São os sofrimentos das vítimas inocentes postulados como mecanismo de expiação, quando na verdade se tornam meios de submissão. Torna-se tarefa denunciar o falso sacrifício, que na Bíblia provocou a morte de Abel e na sociedade subjugou as pessoas a interesses e enriquecimento de algumas classes privilegiadas.

Esses quatro pontos acima apresentados têm por objetivos descrever um processo decolonial para que se possa perceber no Sínodo da Amazônia um evento emancipatório. Isso significa que a Igreja, organizando esse Sínodo, está auxiliando a região Pan-Amazônica a sair de uma realidade na qual é subjugada e desrespeitada para colocar em evidência seu real potencial a partir dos nativos daquela região. Para concluir cabe lembrar Carlos Mendonza-Álvarez que através da conferência realizada no Congresso SOTER 2019, nos auxiliou a escrever esse primeiro ponto onde esclareceu os passos de um processo decolonial. Segundo ele: *“Y será preciso volver siempre a dicho acontecimiento originário de la subjetividade e intersubjetividad para encontrar la fuente de las resistências anti-sistémicas que caracterizam los procesos de decolonialidad externa e interna”* (cf. MENDONÇA-ÁLVAREZ, 2019, p. 28).

O próximo ponto irá apresentar o Sínodo da Amazônia e a caminhada realizada. Ao descreve-lo irá se perceber o quanto ele valoriza a realidade local e procura a partir dessa leitura fazer com que a presença da Igreja se torne mais eficaz e coerente.

2 Um Sínodo a partir da Pan-Amazônia

No dia 15 de outubro de 2017 o Papa Francisco anuncia que em outubro de 2019 acontecerá a Assembleia especial para o Sínodo dos Bispos com o tema: “Amazônia: Novos Caminhos para a Igreja e para uma Ecologia Integral”. Esse Sínodo tem por objetivo pensar a evangelização e o cuidado com a natureza a partir da Amazônia. Por isso, segundo o documento preparatório, esse Sínodo “será elaborado para e com o povo de Deus que habita nessa região: habitantes de comunidades e zonas rurais, de cidades e grandes metrópoles, ribeirinhos, migrantes e deslocados e, especialmente, para e com os povos indígenas” (SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2018, p. 5).

Esse ponto tem por objetivo discorrer sobre o Sínodo da Amazônia. Como descrito acima são dois os objetivos do Sínodo, a evangelização e o cuidado com a natureza. Mas a novidade é que não será algo proposto para aquela determinada região, mas sim a partir daquela região. Para que isso se concretizasse foi realizado um trabalho de escuta. Surgiram belos relatos, como o descrito no site da CNBB onde o cacique Tomaz da Silva Guajajara, teve a oportunidade de falar que: “Nós índios Guajajara precisamos sim da Igreja Católica retornar o mais rápido possível dentro de nossas terras trazendo projetos, trazendo a Palavra de Deus, construindo Igrejas” (CNBB, 2018). Na mesma reportagem ele elencou alguns problemas como: “a invasão de madeireiros e a atitude de igrejas que chegam ao local e inibem as tradições culturais que a tribo carrega na sua história. ‘E a Igreja católica nos aceita do jeito que nós somos’” (CNBB, 2018). Uma das intenções do Sínodo é de escutar os povos das mais diversas regiões que compreendem a Pan-Amazônia para construir um projeto que corresponda aos anseios dos povos que ali reside.

O documento preparatório do Sínodo está dividido em três partes. Ele utiliza o método ver, julgar e agir. Ao invés de agir a segunda parte está intitulada como discernir. Logo na primeira parte (ver), percebe-se que o Sínodo é um evento emancipatório, pois apresenta a identidade e clamores da Pan-Amazônia. “A Amazônia é o maior bioma da América Latina. Geograficamente, abrange toda a área de floresta tropical, ou aquilo que ainda existe dela, em território brasileiro, colombiano, peruano, venezuelano, equatoriano, boliviano, surinamês, guianense – Guianas Francesa e Inglesa” (Lima, 2019, p. 3).

Além de descrever o território a primeira parte relata sobre a diversidade sociocultural, onde constata-se que:

o crescimento desmedido das atividades agropecuárias, extrativistas e madeireiras da Amazônia, não só danificou a riqueza ecológica da região, de suas florestas e de suas águas, mas também empobreceu sua riqueza social e cultural, forçando um desenvolvimento urbano não “integral” nem “inclusivo” da bacia Amazônica (SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2018, p. 12).

Na primeira parte descreve-se também sobre a realidade da identidade dos povos indígenas onde “registra-se uma presença aproximada de três milhões indígenas, constituída por cerca de 390 povos e nacionalidades diferentes” (SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2018, p. 12). A primeira parte continua fazendo memória da história eclesial que acompanha esse território desde a época da colonização portuguesa e espanhola. Ao falar da busca da justiça e direitos dos povos, relata a visita do Papa Francisco a Puerto Maldonado no Peru e as denúncias por ele feitas. Por fim, descreve a espiritualidade e sabedoria que os povos da Pan-Amazônia vivem de forma especial da sua relação com meio ambiente. Eles manifestam uma relação de respeito e harmonia.

Diante dessa realidade, a segunda parte do documento preparatório tem a tarefa de discernir em vista de uma conversão pastoral e ecológica. Ele parte da descrição bíblico-teológica do anúncio de Jesus Cristo na realidade da Amazônia. Toma por base a reflexão teológica da criação como obra divina e a corresponsabilidade que o ser humano tem relação ao cuidado com a obra criada. Também é referência, não só para esse ponto, mas para todo o texto, a Carta Encíclica do Papa Francisco, *Laudato Si*, sobre o cuidado da casa comum. A reflexão continua apresentando a dimensão social do anúncio do evangelho de Jesus na Amazônia. O texto nos lembra que “A missão evangelizadora tem sempre um conteúdo inevitavelmente social” (SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2018, p. 25). Não é possível falar de Jesus Cristo sem assumir um compromisso de mudança de vida. Além da dimensão social e bíblico-teológica, o texto apresenta a dimensão ecológica, a sacramental e a eclesial-missionária.

A última parte do documento preparatório descreve, a partir da avaliação feita nos pontos anteriores, novos caminhos para uma Igreja com o rosto da Amazônia (agir). Este último ponto vai diretamente ao encontro do que a pesquisa se propõe apresentar: o Sínodo da Amazônia como um evento emancipatório que pode desencadear um processo decolonial. Em um primeiro momento o ponto descreve a urgência de uma Igreja com o rosto da Amazônia. “A Igreja é chamada a aprofundar sua identidade em correspondência às realidades de seu próprio território e a crescer em sua espiritualidade escutando a sabedoria de seus povos” (SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2018, p. 37). Essa escuta tende a enriquecer um processo de evangelização que respeite a realidade e a cultura do povo da Amazônia. Diante disso uma das primeiras luzes de ação que o documento preparatório aponta é a dimensão profética motivada pela atual crise ambiental que o planeta vive e na qual o Papa Francisco alerta na Encíclica *Lauda Si*. Outra questão que é vislumbrada a partir do Sínodo da Amazônia são os ministérios.

é preciso identificar o tipo de ministério oficial que pode ser conferido à mulher, levando em conta o papel central que hoje desempenham as mulheres na Igreja amazônica. Também é necessário promover o clero indígena e os que nasceram no território, afirmando sua própria identidade cultural e seus valores. Finalmente, é preciso repensar novos caminhos para que o Povo de Deus tenha melhor e frequente acesso à Eucaristia, centro da vida cristã (SECRETARIA GERAL

Nessa perspectiva ampliam-se também algumas vozes que se posicionam de forma contrária a expectativas do Sínodo. Mas se faz necessário pensar a organização da Igreja a partir da realidade que a região Amazônica apresenta. Com isso, o último aspecto tratado nesse ponto do documento preparatório é os novos caminhos a serem trilhados.

A medida que o Sínodo se aproxima novas expectativas se criam. Volta-se o olhar para a região Pan- Amazônica vislumbrando a preocupação da Igreja com a evangelização e o cuidado com o meio ambiente.

3. O Sínodo da Amazônia, um evento emancipatório

O primeiro ponto deste artigo apresentou, a partir do teólogo Carlos Mendoza Álvarez, alguns estágios que identificam um processo decolonial. Logo após, foi descrita a caminhada do Sínodo da Amazônia a partir do documento preparatório. Esse último ponto irá discorrer sobre a relação entre os estágios do processo decolonial e o Sínodo da Amazônia, demonstrando o Sínodo como exemplo de um evento emancipatório.

A primeira característica elencada de um processo decolonial é a tomada de consciência da situação de colonialismo. Diante dessa realidade é necessário voltar às origens, valorizando a riqueza do contexto local. O Sínodo demonstrou que existe na Amazônia uma cultura extrativista. Essa cultura e tantas outras práticas colonialistas, geraram um deslocamento de muitas comunidades nativas da região. Com o avanço do desmatamento essas comunidades tendem a ser sugadas por uma realidade diferente da sua. Essa denúncia feita pelo Sínodo repercute uma consciência que existe nos povos nativos daquela região. Assim poderíamos elencar outros fatores que nos auxiliam a comprovar que esse primeiro estágio de um processo decolonial é contemplado no Sínodo da Amazônia.

O segundo estágio do processo decolonial refere-se à valorização, através da educação e da cultura, da realidade local. Isso potencializa e da visibilidade as raízes culturais de cada comunidade e forma pessoas que continuam esse processo. O Sínodo fala do processo de evangelização, mas nem por isso desestimula a prática religiosa características das comunidades ali residentes. “Como Igreja, somos chamados a fortalecer o protagonismo dos próprios povos. Precisamos de uma espiritualidade intercultural que nos ajude a interagir com a diversidade dos povos e suas tradições” (SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2018, p. 45). Ao fortalecer o protagonismo dos povos, o Sínodo está indo ao encontro do segundo estágio do processo decolonial.

O terceiro estágio trata, segundo Álvarez, de superar, o modelo político que estão a ser-

viço de um capitalismo neoliberal, bem como de uma sociedade e estado extrativista. Quanto a esse ponto o documento preparatório é bem claro em denunciar uma realidade que vai contra a preservação e o cuidado com meio ambiente. As denúncias feitas pelo Papa Francisco na sua visita à Puerto Maldonado no Peru são citadas e demonstram a necessidade urgente de políticas de valorização do meio ambiente.

A cultura dominante de consumo e de descarte converte o planeta num lixão. O Papa denuncia esse modelo de desenvolvimento anônimo, asfixiante, sem mãe, com sua obsessão pelo consumo e seus ídolos de dinheiro e poder. Impõem-se novos colonialismos ideológicos disfarçados pelo mito do progresso que destroem as identidades culturais próprias. Francisco apela à defesa das culturas e à apropriação de sua herança, que é portadora da sabedoria ancestral (SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2018, p. 18).

Por fim, o último estágio está relacionado a denúncia de falsos sacrifícios. São os falos discursos que tentam iludir as pessoas justificando uma ocupação da Amazônia. Situação acenada pelo Sínodo quando afirma que “até hoje, 500 anos depois da conquista, (...) processos semelhantes continuam-se alastrando sobre o território e seus habitantes, hoje vítimas de um novo colonialismo feroz com máscara de progresso” (SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2018, p. 16-17). A grande esperança é que o Sínodo não alcance somente seus objetivos, mas possa servir de instrumento para ampliar o cuidado com essa riqueza da humanidade que é a Amazônia. Quanto maior for o envolvimento da sociedade com esse evento mais eficaz será sua mensagem.

Conclusão

A pesquisa continua porque o processo de construção do Sínodo ainda está acontecendo, mas já é possível elencar algumas conclusões. Alisando os quatro estágios de um processo decolonial e comparando-os com as propostas do Sínodo, alcançou-se o objetivo da pesquisa, de perceber no Sínodo da Pan- Amazônia um evento emancipatório que desencadeia um processo decolonial.

Conclui-se também, que o Sínodo será um possível instrumento de formação da consciência ecológica planetária. Outro resultado é dar-se por conta que a imagem de Deus e a espiritualidade dos povos da região Amazônica estão intimamente ligados ao seu convívio com a natureza. Ainda, o Sínodo será instrumento para amadurecer o conceito de evangelização e de ministérios na Igreja.

Como descrito no início, o trabalho não é conclusivo, ele abre várias possibilidades de

análise e reflexão que merecem ser contempladas. O Sínodo irá ocorrer no mês de outubro, em Roma. Houve algumas críticas pela escolha do lugar, alguns sugeriram que acontecesse na própria região Amazônica. Após algumas conversas, viu-se como positivo o Sínodo em Roma, pois amplia a visibilidade do evento, e faz com que mais pessoas possam sensibilizar-se com seus objetivos. Existem ainda algumas pessoas que não veem com bons olhos o Sínodo e questionam a sua realização, elas colaboram e muito com a caminhada, pois auxiliam no amadurecimento de pontos que precisam ser observados. Como sociedade, cabe estar atenta ao desenrolar das atividades e interagir com os diversos acontecimentos para tornar o cuidado com a evangelização e o meio ambiente uma preocupação comum a todo ser humano.

Referências

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Processos de escuta rumo ao Sínodo 2019 se intensificam, na Região Amazônica, em novembro*. Brasília, 2018. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/processos-de-escuta-rumo-ao-sinodo-2019-se-intensificam-na-regiao-amazonia-em-novembro/>. Acesso em: 29 de julho de 2019.

LIMA, Osnilda. A Igreja na multiplicidade amazônica. Entrevista com Márcia Maria Oliveira. *Vida Pastoral*, São Paulo, ano 60, n. 327, p. 3-14, maio-junho 2019.

MENDONZA-ÁLVAREZ, Carlos. Decolonialidad como práxis desde las víctimas y sus resistências. Cuestiones epistemológicas y distinción de conceptos. In: KUZMA, Cesar; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro (Org.). *Decolonialidade e práticas emancipatórias. Novas perspectivas para a área de Ciência da Religião e Teologia*. Belo Horizonte: SOTER; São Paulo: Paulinas, 2019, p. 13-28.

SECRETARIA GERAL DO SÍNODO DOS BISPOS. *Amazônia novos caminhos para a igreja e para uma ecologia integral*. Documento Preparatório. Brasília: Edições CNBB, 2018.

Possibilidades de diálogo entre ecologia e escatologia em Jürgen Moltmann

Gonzalo Castro SJ

RESUMO: Perante o diálogo crescente entre ecologia e teologia, a pergunta pelo futuro é ainda uma área onde aparecem divergências entre as duas perspectivas. Esta pesquisa mergulha em algumas possibilidades de diálogo, visando oferecer uma base escatológica na ecoteologia que anime o nosso trabalho cotidiano de cuidado pela criação. Na primeira parte da pesquisa, são apresentadas duas perspectivas para justificar o diálogo entre ecologia e escatologia: a primeira a partir da teologia sistemática e a unidade da experiência salvífica, e a segunda revisando uma práxis ecológica como antecipação de uma nova civilização. Na segunda parte, aprofunda-se a primeira perspectiva de diálogo, a partir da teologia sistemática, para avaliar o modelo escatológico de Moltmann com os princípios da ecologia integral. Uma leitura atenta das obras principais do autor permite perceber a riqueza e as eventuais limitações que apresenta o modelo para articular adequadamente a participação de Deus, o cosmos e a humanidade na consumação final dos tempos.

Palavras-chave: Ecoteologia, Escatologia, Moltmann, Vocação messiânica, Comunhão cósmica

Introdução

Quando conseguimos refletir internamente acerca da crise socioambiental em que vivemos, resulta evidente que a complexidade do problema exige uma resposta integral. Há algumas décadas que a reflexão teológica está incorporando estas perguntas nas suas reflexões. Fruto dessas reflexões e esclarecimentos na doutrina cristã, hoje contamos com a encíclica *Laudato Si*, um documento que pertence à doutrina social da Igreja. Reconhece-se o valor e a relevância destas reflexões dentro da teologia. Porém, ainda falta um compromisso maior da nossa reflexão teológica nestes temas. Pensar o futuro em termos ecológicos exige de nós uma renovada consciência planetária, que incorpore uma honesta preocupação pelas futuras gerações e pelo cuidado de nossa Casa Comum. Diversas formas de vida da Terra hoje estão sob ameaça, incluída a humana.

Por sua parte, há uma área da teologia que se ocupa especialmente de pensar o futuro em termos cristãos: a escatologia, que se ocupa das ‘últimas coisas’, em pelo menos dois sentidos. No sentido tradicional, as ‘últimas coisas’ se referem ao céu, o inferno, o purgatório e juízo final. Ademais, num sentido mais amplo, a escatologia se ocupa do *eschaton*, ou seja, da consumação final de todas as coisas em uma nova criação, que ao mesmo tempo preserva e transforma a sua

criação. Parece que ecologia e escatologia coincidem na sua preocupação integral pelo futuro da criação. No entanto, cada linha de pensamento possui suas próprias preocupações, métodos e linguagens.

A ecoteologia pode ser representada como o encontro entre a reflexão teológica e uma crescente consciência planetária. É a manifestação dentro da teologia de uma nova consciência planetária, que, além de ser multidisciplinar, atinge as práticas e crenças humanas. Também propõe uma nova sensibilidade e uma nova epistemologia. Nesse sentido, a ecoteologia é uma resposta a esta nova consciência que tenta levar em conta suas implicâncias desde uma perspectiva teológica (GURIDI, 2018, p. 34). Por isso, concernirá à ecoteologia refletir uma possível articulação entre ecologia e escatologia. Seu escopo é pensar a fé no horizonte da consciência planetária (MURAD, 2016, p.111). A novidade da ecoteologia radica no método de trabalho, na nova linguagem que utiliza e nos conteúdos. Neste cenário, esta pesquisa tenta ser uma contribuição na reflexão teológica, refletindo e ampliando o seu conhecimento acerca da escatologia cristã. O grande desafio será articular de alguma forma esta área da teologia com algumas noções essenciais que tem surgido na nova consciência planetária.

1. Justificação teológica para uma escatologia ecológica

Há pelos menos duas perspectivas sobre as quais é possível justificar o diálogo entre ecologia e escatologia. A primeira perspectiva toma como ponto de início de sua reflexão a teologia sistemática, e a partir de ali vai desenvolvendo uma perspectiva ecológica. Este raciocínio é do tipo dedutivo, e realiza um procedimento que vai “de cima para baixo”, da reflexão à práxis. Em consideração ao seu ponto de início, esta perspectiva será chamada de ‘escatologia ecológica’. Pelo contrário, a segunda perspectiva toma como ponto de início de sua reflexão a práxis ecológica, e a partir dali vai desentranhando a presença divina que se manifesta nessa práxis. Este raciocínio é mais indutivo, e realiza um procedimento “de baixo para cima”, pois vai da práxis à reflexão. Por causa da sua simetria com a primeira perspectiva, esta será chamada de ‘ecologia escatológica’.

1.1 Em busca de uma ‘escatologia ecológica’: Breve análise da escatologia de Moltmann

O percurso feito até agora serve para mostrar a complementariedade entre o enfoque sistemático e o prático ao abordar a relação entre escatologia e ecologia. No entanto, nem sempre acontece essa articulação entre as duas disciplinas. Então, é de grande importância elaborar uma escatologia que motive o trabalho cotidiano de cuidado pela Casa Comum.

Emergem, assim, dois critérios para identificar uma verdadeira escatologia ecológica. Por um lado, precisamos de um modelo escatológico que seja compatível com os princípios da ecologia. Por outro, precisamos também de uma prática ecológica que seja compatível com os princípios da escatologia cristã. Por razões de extensão, esta pesquisa se concentrará apenas no primeiro critério. E será desenvolvida na seguinte premissa: para que um modelo escatológico seja compatível com os princípios da ecologia, este deve (1) articular uma participação conjunta e bem balanceada de Deus, a humanidade e o cosmos na consumação final de todas as coisas, e (2) fomentar um engajamento maior com o cuidado pela criação.

1.2 Participação de Deus, a humanidade e o cosmos no modelo escatológico

Um dos conceitos que consegue articular da forma mais satisfatória estes três atores no modelo escatológico de Moltmann é o sábado da criação. No livro *Deus na Criação*, o autor assinala que Deus que descansa, abençoa e festeja com a sua criação no sábado da glória, e a humanidade é convidada a fazer parte desta festa. Essa noção nos oferece uma imagem rica e versátil para a plenitude dos tempos, que apresenta várias vantagens. O sábado da criação protege a reserva escatológica, pois deixa a sua plena realização exclusivamente nas mãos de Deus. Além disso, propõe como horizonte da plenitude uma comunhão de índole cósmica, ampliando os limites da comunidade humana e respeitando as distinções em cada uma de suas partes. Resulta interessante associar a dimensão antecipatória da escatologia de Moltmann com as ideias de comunhão e gozo, pois são experiências que já no presente expressam – por analogia – a plenitude escatológica. Em algumas linhas do livro, Moltmann apresenta com timidez alguns caminhos que permitem captar a sabedoria ecológica que implica um estilo de vida e uma experiência de fé sustentada pelo mistério do sábado, em termos que se assemelham bastante ao *bem viver* da ecologia em perspectiva latino-americana.

Moltmann insiste em que a consumação de todas as coisas não depende da humanidade, ou pelo menos que não depende só dela. É de suma importância deixar claro que ‘o novo céu e a nova terra’ só pode ser obra de Deus, e não pode emergir da história. Em certo sentido, esse princípio não é só deste teólogo, sim de toda escatologia cristã. Os esforços teológicos em antepor ou nivelar a importância da história, da sociedade ou ainda dos fenômenos naturais na consumação da criação, derivam em milenarismos ou apocalípticas desligadas do mistério pascal. Portanto, o desafio de qualquer modelo escatológico está em reivindicar a importância e a participação da humanidade, sabendo que a iniciativa da ação redentora e plenificadora da criação pertence a Deus.

Este modelo escatológico incorpora aqui a vocação messiânica da humanidade, que nos permite unirmos a Cristo na sua páscoa. Sob a luz da ressurreição, homens e mulheres vamos nos

configurando como 'novas criaturas' e somos associados ao mistério pascal da sua vida-morte-ressurreição. A nossa vocação cristã é portanto um constante caminho de conversão, mas que só consegue sua plena e perfeita manifestação no sábado da glória escatológica. Desse modo, a participação da humanidade no modelo escatológico de Moltmann é reivindicada na sua cristologia. Esta perspectiva respeita os dois polos da tensão: a reserva escatológica da plenitude que se encontra só em Deus, e a importância do nosso agir cristão, na medida que vamos sendo configurados com Cristo através de um caminho de conversão e de uma ética verdadeiramente cristã.

1.3 As implicações práticas e éticas do modelo escatológico

No livro *Deus na Criação* se discute a dimensão de compromisso com o cuidado da criação em pelo menos duas partes: na vocação messiânica da humanidade, que já foi discutida no ponto anterior, e na noção de *imago Dei* que desenvolve o autor. Para ser realmente *imago Dei* no mundo, o homem devera ir-se fazendo *presença de Deus* no mundo, mediante a fidelidade a sua vocação messiânica. E a presença de Deus no mundo é de uma mútua compenetração, onde Deus não só preserva a criação, mas principalmente se compromete com ela até a plenitude final dos tempos. Deste modo, a nossa práxis cristã e o nosso ethos devem levar em conta a dimensão cósmica do mistério pascal e o desafio de sermos presença de Deus na comunidade da criação.

Contudo, existe ainda um grande número de questões e problemas que o modelo escatológico de Moltmann deixa aberto, com um desenvolvimento reduzido. O tema da justiça é de uma importância decisiva, pois integra elementos antropológicos, ecológicos e históricos e os leva ao limite da plena comunhão entre Deus e o mundo. Esperamos que nos finais dos tempos exista algum tipo de justiça histórica, social e individual, diante de toda a comunidade da criação. Esta expectativa não vem senão dos mais fracos e vulneráveis, que são as vítimas da história. Para elas, não poderá haver plenitude sem a restauração de sua dignidade ferida e violentada. Isto implica um radical processo de reconciliação de todas as coisas, certamente, e nisso Moltmann acerta. No entanto, tal reconciliação deve ser transhistórica e 'fazer justiça' na vida daquelas vítimas que morreram humilhadas e agredidas por outros. É o sangue de nosso irmão que grita desde a terra, é a comunidade da criação que pranta por uma reconciliação radical e profunda, e que hoje sofre por conta de uma humanidade sequestrada pela cultura do descarte e do consumo. Esse grito se estende através da história, e excede toda força humana a capacidade de acalmar o grito do passado, que permanece ecoando seus efeitos na memória viva da sociedade.

Considerações finais

As reflexões propostas até agora são bastante alentadoras, porém ainda incompletas.

Em um primeiro lugar, analisamos a pertinência de articular ecologia e escatologia. Dessa consideração emergiram duas possibilidades de articulação entre ambas as disciplinas: a reflexão escatológica e a práxis ecológica. Enquanto que a reflexão escatológica pode-se desabrochar na perspectiva da comunhão cósmica, a práxis ecológica pode se reconhecer como aberta ao Reino de Deus. Tais possibilidades foram chamadas de ‘escatologia ecológica’ e ‘ecologia escatológica’, respectivamente. Logo depois, ao revisar o modelo de ‘escatologia ecológica’ de Moltmann, encontramos um modelo que sobressai pela articulação de conceitos ricos e profundos, como o sábado da glória, a vocação messiânica do ser humano, a *shekiná*, a pericorese, o Espírito cósmico e a comunhão, entre outros. Consegue-se articular com certo equilíbrio a participação de Deus, a humanidade e a criação no *eschaton*, e ganha especial destaque a valorização positiva dos processos da natureza, a consonância com vários conceitos ecológicos e pela imanência de Deus no mundo como antecipação escatológica da plenitude definitiva. Contudo, apresentam-se dificuldades para motivar adequadamente uma práxis ecológica, pois o modelo não desenvolve critérios éticos nem práticos com esse intuito, oferecendo um belo modelo inspirador, mas com sérias dificuldades para articular um estilo de vida afim.

Será necessário continuar esta pesquisa revisando, em primeiro lugar, outros modelos de escatologia ecológica que permitam dar uma resposta mais completa a estas questões, sem descuidar do vínculo com os princípios ecológicos. Por outro lado, para completar a bidirecionalidade da análise, é imprescindível o estudo de casos concretos de práticas verdadeiramente ecológicas, de modo que seja possível vislumbrar a partir da práxis ecológica uma verdadeira ‘ecologia escatológica’, fonte de esperança e de festa no meio das dificuldades e da opacidade da nossa crise ecológica.

Referências

BOFF, Leonardo. Sustentabilidade. O que é – o que não é. Petrópolis: Vozes, 2012

GURIDI, Román. Ecoteología: hacia un nuevo estilo de vida. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2018, p. 13-194; 259-320

MOLTMANN, Jurgen. Deus na Criação. Doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 9-160; 235-311; 367-421.

MURAD, Afonso (org). Ecoteologia: um mosaico. São Paulo: Paulus, 2016

MURAD, Afonso. O núcleo da ecoteologia e a unidade da experiência salvífica. Rev. Pistis Praxis, Teologia Pastoral, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 277-297, jul./dez. 2009

QUANTOS SÃO OS TEUS TRABALHOS, Ó JEOVÁ!": SOBRE BETEL E A NATUREZA

Cleberon Dias¹

RESUMO: O objetivo central dessa comunicação é analisar, privilegiando a perspectiva hermenêutica, a relação entre a concepção de Reino de Deus, originada a partir da exegese bíblica feita pelo Corpo Governante das Testemunhas de Jeová, e a afinidade que possuem no trato com a natureza, em específico, da sua sede nacional do Brasil. É a partir da Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados e em Betel, comunidade fundamentalmente interligada àquela Associação, sendo ela basicamente a sua razão jurídica, localizada na Rodovia SP-141, Km 43, em Cesário Lange/SP, que se organiza a sua obra de pregação no Brasil e se traduzem e imprimem as publicações a serem distribuídas gratuitamente em seu trabalho de pregação. Nesse sentido, a Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados é o nome jurídico dado à organização editorial que, na verdade, é mantida, em termos estruturais, pelo trabalho de aproximadamente 1000 testemunhas que ali servem e residem em tempo integral, crentes na aproximação do Grande Armagedom e na instauração do Reino de Deus e do paraíso também na Terra. Desejamos caracterizar a estrutura que engendra o cuidado com a natureza em Betel e o trabalho na Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, relacionando-o, concomitantemente às determinações bíblico-hermenêuticas do seu Corpo Governante. A comunicação pretende responder os seguintes problemas: qual concepção possuem as testemunhas de Jeová do Reino de Deus?; como essa concepção "atravessa" a relação entre as testemunhas de Jeová e a natureza?; quais orientações são fornecidas pelo seu Corpo Governante para uma relação saudável com o corpo e com o meio ambiente?; por fim, sobre quais projetos ambientais se estruturou a construção e a preservação de sua sede brasileira? De antemão, essas questões justificaram a necessidade de colocar a "Torre sob vigia".

Palavras-chave: Testemunhas de Jeová; Betel; Natureza; Reino.

SOBRE AS TESTEMUNHAS DE JEOVÁ: CRENÇA E PROSELITISMO²

Movimento religioso surgido no final do século XIX, em Allegheny, Pittsburgo, Pensilvânia, Estados Unidos da América, apresentam-se como um grupo de estudantes da Bíblia. Sob a liderança de Charles Taze Russel (1852-1916), esse grupo começou a publicar a sua própria compreensão das Escrituras na exegese bíblica na revista *A Sentinela anunciando o Reino de Jeová*,

¹ Doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; bolsista CAPES; e-mail: clefuncional@gmail.com.

² Para saber mais sobre as Testemunhas de Jeová, acessar: ""QUÃO ATEMORIZANTE É ESTE LUGAR! NÃO É SENÃO A CASA DE DEUS E ESTE É O PORTÃO DOS CÉUS": Prolegômenos à Hermenêutica do Discurso Religioso e do Comportamento das Testemunhas de Jeová na Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados", defendida em 2016, junto ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, e de outras reflexões, produzidas a partir da mesma temática.

com fins de reparar erros doutrinários encontrados em outras religiões cristãs.

A revista foi publicada originalmente por empresas comerciais. Apenas quando fundou a Sociedade de Tratados da Torre de Vigia de Sião, hoje chamada de Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados da Pensilvânia, é que a revista passou a ter impressão própria. A diretoria da Sociedade da Pensilvânia tornou-se o Corpo Governante das Testemunhas de Jeová em todo o planeta.

A organização das Testemunhas de Jeová acontece em torno da confiança que conferem ao seu Corpo Governante, uma vez que acreditam que ele fala diretamente em nome do próprio Jeová Deus. Ser testemunha implica em honrar o nome de Jeová e a imitar Cristo em suas ações. A postura de testemunha dá a esse grupo de cristãos um orgulho muito grande. Por isso dedicam tanto tempo ao “trabalho de campo”. O trabalho de pregação tornou as Testemunhas de Jeová conhecidas em todo o planeta. Cada testemunha anseia pela conversão de toda a humanidade à “Verdade de Jeová”.

A não participação política e a dispensa do Alistamento Militar, pois servem apenas ao Reino de Deus; nos homens o rosto imberbe, sendo permitido apenas o bigode; a não comemoração dos aniversários; a não aceitação da transfusão de sangue; o não incentivo ao ingresso no Ensino Superior; o olhar desconfiado para as ciências; o trabalho de pregação: todas essas características tornam esse grupo religioso excêntrico, se comparadas com aquilo que chamaríamos, mesmo que equivocadamente, de “senso comum religioso cristão”. Elas mesmas sentem que não pertencem a este mundo, por isso mesmo são orientadas a não buscar com avidez as coisas materiais e a fama pessoal, nem a entregarem-se excessivamente aos prazeres e coisas outras pelas quais o mundo se empenha.

A congregação é responsável pela vida de cada testemunha. Isso nos permite concluir a força da vida comunitária, onde todos são chamados à repreensão dos erros de comportamento de seus “irmãos de fé”. Ainda, o controle que a congregação exerce sobre a vida das testemunhas ocorre por meio da denúncia a ser feita de todo comportamento contrário à Bíblia.

Céus e terra constituem uma temática com uma abordagem interessante entre as Testemunhas de Jeová. O governo de Cristo, já inaugurado nos céus desde 1914, quando Satanás foi expulso para a terra, sendo a I Grande Guerra sua consequência imediata, também o será na terra, após a grande batalha do Armagedom. Satanás será preso por mil anos e, durante esse período, os vivos e mortos serão julgados por Deus. Todos serão restaurados à perfeição original e Satanás será solto mais uma vez e todos serão testados, agora, em sua condição de perfeição. Ao lado do Cordeiro, 144 mil homens e mulheres, aqueles que lavaram e alvejaram as suas vestes no sangue do Cordeiro, governarão a terra e farão cumprir a profecia de Isaías (Is 65, 17-25):

Pois vejam! Crio novos céus e uma nova terra; E as coisas anteriores não serão lembradas,
Nem voltarão ao coração.

Portanto, alegrem-se e exultem para sempre no que estou criando.

Pois vejam! Crio Jerusalém como motivo de alegria

E seu povo como motivo de exultação.

E me alegrarei com Jerusalém e exultarei pelo meu povo;

Não se ouvirá mais nela o som de choro nem um grito de aflição.”

“Não haverá mais ali um bebê que viva apenas uns poucos dias,
Nem idosos que não vivam todos os seus dias;
Pois quem morrer com cem anos será considerado jovem,
E o pecador será amaldiçoado, mesmo que tenha cem anos.
Eles construirão casas e morarão nelas;
Plantarão vinhedos e comerão os seus frutos.
Não construirão para outro morar,
Nem plantarão para outros comerem. Pois os dias do meu povo serão como os dias de uma árvore, E meus
escolhidos tirarão pleno proveito do trabalho das suas mãos.
Não trabalharão arduamente em vão,
Nem darão à luz filhos que sofrerão calamidade,
Porque eles e seus filhos
São a descendência abençoada por Jeová.
Antes mesmo que clamem, eu responderei;
Enquanto ainda estiverem falando, eu atenderei.
O lobo e o cordeiro pastarão juntos,
O leão comerá palha como o touro,
E a serpente se alimentará do pó.
Não farão dano nem causarão ruína em todo o meu santo monte”,
diz Jeová.

No Brasil, as Testemunhas de Jeová iniciaram suas atividades em 1920. Em 1923, foi inaugurada no Rio de Janeiro a primeira sede nacional da Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados. Em 1968, a sede foi transferida para prédios maiores, no bairro Bosque da Saúde, em São Paulo Capital. Entre os anos de 1980 e 1981, suas instalações foram mudadas para Cesário Lange. Ali está a sede nacional das Testemunhas de Jeová, seu parque gráfico, e o Lar de Betel, comunidade que existe em função do trabalho de produção de todo material de divulgação da sua doutrina.

DO CUIDADO COM A NATUREZA

As Testemunhas de Jeová acreditam que o Reino de Deus, como dissemos, já foi estabelecido nos céus. A profecia do Apocalipse e a queda de Lúcifer teria se cumprido em 1914, sendo a I Guerra Mundial a sua consequência imediata. Mas Satanás precisa ainda ser vencido na Terra.

O céu está restrito a 144 mil Testemunhas de Jeová. As demais, após a derrota definitiva de Satanás, herdarão a Terra. No entanto, estas que herdarão a Terra terão de reconstruí-la, com o auxílio de Jeová. Nessa teologia não há espaço para o inferno, de forma que, as almas julgadas e condenadas dormirão eternamente. Assim, toda testemunha de Jeová é convidada a zelar pela obra de Jeová, cuidando bem de seu corpo e da natureza. Em Betel, isso não é diferente.

A higiene e saúde estão intimamente relacionadas à adoração que se faz. Das reuniões nos salões do Reino à adoração em família, a aparência pessoal digna e limpa é tratada como um reflexo da sua adoração e em geral chama a atenção de quem não possui outra crença.

O desjejum e o almoço são feitos no refeitório. O jantar é realizado nos próprios apar-

tamentos. A ninguém é permitido levar os pratos e talheres comunitários para seus quartos. A refeição deve ser retirada em vasilhas próprias a partir das 17 horas. Nenhum alimento deve ser colocado sobre os móveis fixos dos apartamentos. Cada um deve tomar apenas a parte que lhe cabe, mesmo que aquela seja a comida favorita daquele que se serve. Nada deve ser levado em exagero, evitando desperdícios. Todo lixo orgânico, incluindo restos de comida, é enviado para empresa especializada em seu aproveitamento.

Toda a água que entra em Betel é devolvida limpa para o riacho que existe na propriedade. Peixes são cultivados para auxiliar no tratamento da água.

Todo papel resultado de erros de impressão ou qualquer outro defeito é vendido para empresas de reciclagem. Todo lixo é reciclado. Existem estações de reciclagem em vários blocos. O lixo ambulatório é destruído por uma empresa privada, devidamente paga pela Associação para isso.

Produtos biodegradáveis estabelecem um padrão no tratamento predial. A limpeza de carpetes e outros serviços gerais de manutenção e limpeza dos apartamentos são feitos por equipes especializadas da própria Associação.

As rotativas que trabalham com materiais pesados no processo impressão das revistas tem um sistema em suas chaminés elimina esses produtos químicos. A fumaça que disso resulta não é tóxica.

Curiosidade: nos congressos e assembleias sediadas em Betel não há latões de lixo. As pessoas são instruídas a levar o seu lixo embora e dar a ele o devido cuidado. É feita apenas uma limpeza final em cada dia de evento.

O bom-senso diz às Testemunhas de Jeová que Deus terá de agir em breve para salvar a terra das atividades ruins do homem, e as profecias bíblicas confirmariam isso. Mas o que fará Ele? A Bíblia diz que Deus vai “arruinar os que arruínam a terra”. (Apocalipse, 11, 18); Assim como o senhorio despeja o inquilino destruidor, da mesma forma Deus “despejará” aqueles que arruínam sua bela criação, a terra.

Se olham com desconfiança para a ciência, não o fazem quando os inventos e descobertas se adequam à compreensão das Escrituras. Um exemplo disso foi a alegria com a qual receberam a notícia de que cientistas da Oregon State University’s Harfield Marine Science Center, após dezesseis anos de pesquisa, descobriram que uma espécie específica de algas – *Cepa Palmaria Palmata*, conhecida popularmente como *Dulse*, de coloração avermelhada e aparência de alface, além de serem excelente fonte de fibras, trabalhadas em seu sabor, se assemelhariam de forma íntima ao bacon. Creem que Jeová não cansa de preparar homens e mulheres para produzir um conhecimento que permita ao “lobo e ao cordeiro pastarem juntos”.

A Bíblia diz: “Quanto aos iníquos, serão decepados da própria terra; e quanto aos traídores, serão arrancados dela.” (Provérbios 2, 22) Ela chama essa vindoura ação divina de Armagedom. (Apocalipse 16, 16) Jesus também a chamou de “grande tribulação, tal como nunca ocorreu desde o princípio do mundo até agora, não, nem tampouco ocorrerá de novo”. (Mateus 24, 21) Será ainda maior do que o Dilúvio.

Seria esta uma solução extremista ou injusta? Não. Deus, qual Criador da terra, tem o direito de decidir quem a habitará. Tem também o direito de considerar o homem responsável por suas próprias ações. Ademais, se Deus permitisse que o homem continuasse com o seu proceder desenfreado, a terra ficaria arruinada para todos, e a vida se tornaria uma impossibilidade. Por outro lado, ‘arruinando os que arruínam a terra’. Deus preservará a nossa herança terrestre para quem for apreciativo. A Bíblia promete: “Pois os retos são os que residirão na terra e os inculpes são os que remanescerão nela.” — (Provérbios 2, 21).

Em termos escatológicos, tais pessoas terão agora a alegre perspectiva de ver a terra transformada de seu atual estado arruinado num primoroso paraíso. Ora, até mesmo o seu corpo será limpo, purificado dos ruinosos efeitos do pecado. O último livro da Bíblia descreve a provisão de Deus para tornar tudo isso possível como um simbólico “rio de água da vida”. De cada lado desse rio, “havia árvores da vida, produzindo doze safras de frutos, dando os seus frutos cada mês. E as folhas das árvores eram para a cura das nações”. — Apocalipse 22, 1-2).

CONCLUSÃO

A academia carece ainda de estudos leigos sobre as Testemunhas de Jeová e suas crenças. Desejamos, com esse artigo, colaborar na construção de conhecimento sobre um grupo religioso sobre o qual sabe-se ainda muito pouco. Contudo, não são poucos os que resistem em aceitá-lo como cristão.

Tais Testemunhas se tornaram peritas na construção de Salões do Reino e na manutenção ou ampliação dos espaços denominados de Betel. Isso permite a elas, por exemplo, poupar dinheiro e a natureza e manter seus equipamentos em boas condições.

Conclui-se que, sobre a relação entre Betel e a natureza que as Testemunhas de Jeová acreditam que Deus vai “arruinar os que arruínam a terra”. (Apocalipse 11, 18)

O que se observa em seu comportamento, de forma específica no comportamento daquelas testemunhas que servem em Betel, é um profundo zelo com a criação de Jeová. Isso pode ser atestado em cuidados específicos que a Organização tem com cada Betel.

Referências

A Sentinela – Edição de Estudo – periódico mensal direcionado ao estudo realizado pelas testemunhas de Jeová.

Desperta! – periódico mensal direcionado ao trabalho de campo realizado pelas testemunhas de Jeová.

DIAS, Cleberson. “Quão atemorizante é este lugar! Não é senão a casa de deus e este é o portão dos céus”: prolegômenos à hermenêutica do discurso religioso e do comportamento das testemunhas de Jeová na associação torre de vigia de bíblias e tratados. 2016. 131 f. Dissertação

(Mestrado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2016.

Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas.

www.jw.org – Site Oficial das Testemunhas de Jeová

GT 13 - Religião e Espaço Público

Ilustração: Sergio Ricciuto Conte Gerado automaticamente por Evento Dinâmico - SETH comunicação



Coordenadores:

Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira PPGCR-PUC/Minas
Dr. Glauco Barsalini, PPGCR-PUC/Campinas

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.



A compreensão dos fenômenos políticos e religiosos modernos segundo Eric Voegelin: uma filosofia da consciência

Adelaide de Faria Pimenta¹

Resumo: Esta comunicação tem como objetivo apresentar de forma sucinta os resultados obtidos na pesquisa que gerou a dissertação de mestrado *Gnosticismo e modernidade no pensamento de Eric Voegelin (1901-1985)*², apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião “ PUC Minas, em abril de 2018. Por meio de investigação bibliográfica nas obras de Voegelin, buscou-se a compreensão do ponto de vista do autor em relação aos fenômenos políticos e religiosos da modernidade, a partir de sua afirmação de que o *gnosticismo* é o fundamento da modernidade. O que se percebeu foi que Voegelin iniciou suas críticas aos totalitarismos a partir do conceito já existente de *religiões políticas*, atribuído por ele aos movimentos totalitários modernos, que considerou gnosticismos, principalmente ao nacional-socialismo, por se tratarem do que chamou de “religiões de substituição”, nas quais os símbolos da experiência humana são deturpados em sua origem, criando deformações da realidade e a desordem. Uma dessas deformações é a retirada da esfera da experiência do ser em relação ao transcendente, de modo a criar o que ele denominou *pneumopatologia* “doença do espírito” na modernidade. Dessa forma, propõe a volta aos símbolos originais e a reintegração do aspecto transcendente da experiência do ser como o caminho de iluminação necessário à retomada da ordem, por meio de uma filosofia da consciência.

Palavras-chave: Eric Voegelin; religiões políticas; modernidade; filosofia da consciência.

Introdução

O século XX viu surgir movimentos totalitários e ideologias políticas, como por exemplo o nacional-socialismo na Alemanha, e o socialismo stalinista na União Soviética, que se tornaram alvo de estudo por profissionais de diferentes áreas, em busca de compreensão do fenômeno. Dentre os autores que pesquisaram extensamente os totalitarismos e começa a ser mais discutido no cenário acadêmico nacional, o filósofo e cientista político germano-americano Eric Voegelin (1901-1985) tem uma vasta contribuição a oferecer sobre o tema, merecendo maior atenção.

Esta pesquisa partiu de seus livros: *As Religiões Políticas* [1938]/(2002), *A Nova Ciência*

1 Doutoranda e mestra em Ciências da Religião – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião PUC Minas. O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior – Brasil (CAPES) – código de financiamento 001. E-mail: adepimenta@gmail.com

2 A dissertação *Gnosticismo e Modernidade no pensamento de Eric Voegelin (1901-1985)*. Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira (PIMENTA, 2018).

da *Política* [1952]/(1982), e de seu ensaio *Science, Politics and Gnosticism* [1959]/(2000), como fontes iniciais para a tentativa de resposta à questão fundamental do trabalho: de que modo sua ideia do *gnosticismo como fundamento da modernidade* contribui para a compreensão dos totalitarismos e ideologias políticas modernas.

Para isso, buscou-se pesquisar: a) o processo de secularização com suas consequências na modernidade, uma vez que parece ter favorecido o surgimento de ideologias políticas e regimes totalitários no século XX; b) o conceito desenvolvido na obra de Eric Voegelin que evidencia a provável ligação dos movimentos políticos revolucionários ao tema da transcendência; c) os pontos em sua teoria que confirmassem ou refutassem as ideias propostas, trazendo luz ao debate.

Conclui-se que, de modo provocante, esse autor promove uma relação entre o *gnosticismo* e a modernidade, tendo como pano de fundo o debate entre secularização e religião, destacando as deformações dos símbolos formadores do ser, enfatizando a necessidade de restauração da ordem a partir da consciência individual.

Neste trabalho, se mostrará um resumo das principais temáticas abordadas na pesquisa.

1 O contexto histórico e político; o filósofo cientista.

O período denominado “moderno” traz a marca de movimentos de cisão com a Igreja desde o século XIII. Principalmente a partir do Renascimento, quando se iniciou um processo de ruptura com a interpretação cristã a respeito da realidade, houve um contestar das crenças que culminou no Iluminismo, ou Século das Luzes, surgido na Europa do século XVII e XVIII, inaugurando uma nova visão de mundo. A separação entre a razão e a fé propiciou um movimento de “dessacralização” ou secularização, que, no entanto, herdou da religião cristã uma visão escatológica e apocalíptica de mundo, representada pela expectativa de se criar um novo mundo e um novo homem³.

Para Voegelin, o crescimento do positivismo, principalmente na segunda metade do século XIX, foi responsável pela destruição dos princípios da ciência política, na medida em que impõe um modelo, um padrão, que exclui as experiências transcendentais do que se considera ser ciência.

Nota-se, por meio de sua biografia, o interesse do cientista e filósofo político pela amplitude de visão e crítica profunda das teorias correntes em sua época. O interesse diversificado e experiências de contato com outras culturas, bem como a abordagem científica dos fenômenos

³ Note-se que nas obras pesquisadas usa-se o termo “o homem” para referir-se ao ser humano, como era de uso em épocas anteriores. Optou-se por substituí-lo por “ser humano”, a não ser nas citações, mantidas no original.

de seu tempo, acrescidos do viés fenomenológico filosófico, forneceram um colorido que raros autores alcançaram. Pôde perceber uma nova consciência de época que modificava a ordem estabelecida, deformando os símbolos das experiências fundantes do ser.

Dentro dessa proposta de compreensão da crise da modernidade, Voegelin procedeu à busca da relação entre Deus e o homem, o mundo e a sociedade, ou seja, do que ele denominou um quaternio da “comunidade primordial do ser” (VOEGELIN, 2014, p. 45), em suas pesquisas iniciais sobre as assim denominadas *religiões políticas*, que geraram seu livro *As Religiões Políticas* de 1938, e que culminaram na proposta do livro *A Nova Ciência da Política*, de 1952, introduzindo o tema do *gnosticismo*.

2 As religiões políticas e o gnosticismo

Preunciando os fatos que se seguiriam com a instauração do nacional-socialismo, Voegelin ocupou-se de revelar e denunciar a manipulação dos símbolos fundantes da experiência do ser em favor de ideologias que, dizendo-se laicas ou desvinculadas do seu aspecto transcendente, promovem um retorno às formas de organização que percebeu como *religiões políticas*, ou *religiões de substituição*, por sua estrutura semelhante à religiosa.

Ponto central em sua pesquisa será a busca, além de fatos históricos e filosóficos, pelos *símbolos políticos* que se formaram na experiência do ser com a realidade, que promovem a ligação “do domínio humano e político com o domínio divino.” (VOEGELIN, 2002, p. 43). Rastrou desde a civilização egípcia com seu culto ao sol, até a modernidade, símbolos semelhantes que se repetem na busca da organização social e política, sejam na linguagem ou na própria experiência do ser.

Para compreender ainda mais a possibilidade de restauração da ordem do ser, Voegelin percebeu que o *gnosticismo*, inicialmente uma antiga tradição que floresceu par e passo com o Cristianismo, poderia, por sua ideologia que afirma o conhecimento absoluto da realidade, ser o fundamento da modernidade “ por suas características de “insatisfação com a estrutura da existência como ela é e pela crença de que uma nova ordem pode ser criada pela execução de um plano revolucionário de ação, baseado na gnose” (FEDERICI, 2011, p. 200), que seria a base para a formação de um novo homem, com um projeto de criar uma nova ordem. Em completa aversão às ideologias e “ismos” de qualquer natureza, Voegelin apontou, de forma contundente, a tentativa de manipulação e distorção dos símbolos da experiência em nome de ideais supostamente distanciados da experiência com o transcendente, mas que afinal se revelam como novos dogmas. Isso está presente também na discussão de Voegelin a respeito da existência do *mal* que necessita ser expressamente combatido, por trás de projetos ambiciosos de mudança do ser baseados numa imanentização da escatologia cristã, tendo aparentemente em vista a salvação dos seres.

Novamente, com semelhante importância, percebeu-se que conhecer os símbolos fundantes das experiências no mundo é primordial para uma análise acurada dos fenômenos políticos e sociais. É no símbolo que ocorre a relação entre a consciência e o ser, e para Voegelin, a escatologia trinitária de Joaquim de Fiore criou os símbolos que regem a “auto-interpretação, até hoje, da sociedade política moderna”. (VOEGELIN, 1982, p. 87). O abade cisterciense Joaquim de Fiore foi uma das personalidades que forneceu alguns destes símbolos que marcaram sua época e influenciam até o presente, com a divisão das três eras, no curso da história, com tom apocalíptico cristão. A figura idealizada de um grande líder, um escolhido, que por meio da revolução realizará a transformação do homem para que chegue à sua glória, tem um caráter metafórico que se impregnou em determinados movimentos de massa “ como por exemplo no nacional-socialismo e o Terceiro Reich, com a figura do *Führer* (líder ou guia), e no socialismo stalinista, em que Stalin era visto como um “deus”.

3 A nova ciência da política e o gnosticismo

Voegelin não hesitou em abandonar um projeto de mais de 3000 páginas já escritas para começar de novo, com base em novas premissas, mais acertadas, pois percebeu que não poderia escrever uma História das Ideias Políticas, de forma linear, como havia pretendido. E, segundo ele, tamanha ética seria esperada na atitude de todos os pesquisadores; no entanto, para Voegelin, houve uma intenção enganadora, falaciosa, por parte de alguns autores e ideólogos, que retiraram o elemento de transcendência da experiência do ser e tentaram imanentizar esse poder no mundano, criando uma teoria que não se sustenta, e não resiste ao menor questionamento.

No entanto, a proposta de uma *nova ciência da política* feita por Voegelin baseou-se na ética, na filosofia e no transcendente, por se tratar de experiências do homem no mundo, por conseguinte, inseparáveis de sua dimensão mais profunda. Alguns autores irão questionar as ideias de Voegelin, apoiando-as ou se contrapondo a elas, principalmente em relação ao seu conceito de gnosticismo. No entanto, embora o tema do *gnosticismo* tenha sido alvo de críticas nas últimas décadas, voltou à cena cristã recente, haja vista a *Carta Placuit Deo aos Bispos da Igreja católica sobre alguns aspectos da salvação cristã*⁴ do dia 22 de fevereiro de 2018.

Nessa Carta, que traz à memória a fala de Voegelin sobre as distorções e afastamento da alma no contato com Deus, a *Congregação para a Doutrina da Fé*, com permissão do Papa Francisco, no item II: *O impacto das transformações culturais de hoje sobre o significado da salvação cristã*, subitem 3, discorre sobre a existência de dois desvios do ser humano em relação a Deus que estão se manifestando à semelhança das heresias antigas, sendo um deles um *neognosticismo*. No entanto, o que Voegelin aponta é uma doença do espírito, que permeia a modernidade.

4 “O Sumo Pontífice Francisco, no dia 16 de fevereiro de 2018, aprovou esta Carta, decidida na Sessão Plenária desta Congregação no dia 24 de janeiro de 2018, e ordenou a publicação.” (SANTA SÉ, 2018).

4 Pneumopatologia

Percebeu-se que Voegelin denominou as ideologias e movimentos totalitários como equivalentes ao gnosticismo, por sua característica de deformação da experiência da realidade, constituindo-se em uma *segunda realidade*, que se sobrepõe à realidade.

Do mesmo modo, para ele, a tentativa de imanentização do transcendente favorece a ideia de uma “*humanidade pneumopatológica*”, de uma *doença do espírito*, que ocorre com a mudança da ênfase *no mundo*. Diferente da *doença da mente* ou psicopatologia, a doença do espírito, ou *pneumopatologia* se constitui na tendência à imanentização, às vezes à força e com violência, do sagrado na realidade mundana, promovendo distorções e rejeitando sua existência; enquanto que a experiência mística ou *unio mystica*, por ser uma genuína experiência do ultrapassar da criatura, contribui para uma vida em plenitude, consigo, com os outros, com o transcendente. (VOEGELIN, 2002, p. 32).

5 Uma filosofia da consciência

A busca pela percepção da ordem na consciência individual se torna possível com a ajuda da volta à filosofia clássica, para restaurar a ordem do ser, que principia na psique individual, e tem no filósofo um olhar desperto para as experiências globais do ser.

Voegelin (2009, p. 43-44) refere-se à necessidade de se fazer uma *anamnese*⁵, uma rememoração, no sentido platônico, diante da desordem do mundo, uma vez que essas questões surgem nos embates da consciência com as experiências no mundo: “Os problemas de ordem humana na sociedade e na história se originam na ordem da consciência”. A *anamnese* seria essa capacidade reflexiva do ser humano de voltar-se para si, perceber a divisão interior e retomar o caminho original, como Voegelin (2009) propôs: reavendo a conexão com a verdade do Ser. Sem interferências ideológicas ou dogmáticas. Então, a *filosofia da consciência* surge para Voegelin como “a peça central de uma filosofia da política”, não mais uma filosofia linear da história. Sua preocupação é “livrar-nos de uma pilha de dogmas “ teológicos, metafísicos, e ideológicos “e resgatar as experiências originais da tensão do ser em direção ao fundamento divino de sua existência”. Isso fez sua ênfase se voltar para a filosofia da consciência, que teria como obstáculo uma “literalização de símbolos que se originam na experiência do Ser” (WALSH, In: VOEGELIN, 2009, p. 23), ou seja, *a tentativa de reduzir o símbolo a algo conhecido* (segundo Voegelin, *gnosticismo*).

Voegelin procura recuperar a compreensão da filosofia platônica, primeira a abordar a ciência política, como possibilidade de se constituir uma restauração da ciência da política, em oposição ao que ele denomina serem as distorções epistemológicas e um processo *pneumopatológico* desses movimentos ideológicos modernos.

⁵ Vide seu livro *Anamnese: da teoria da História e da política* (VOEGELIN, 2009).

A *filosofia da consciência* surge para Voegelin, portanto, como essencial em uma filosofia da política. Para Voegelin, (2015), a desordem do século XX pode ser percebida com a deformação desses símbolos da experiência pelas ideologias. Por meio de uma “linguagem ideológica” ou “símbolos de linguagem que se pretendem conceitos, mas são na verdade *topoi*, ou lugares-comuns, sem depuração crítica”, a pergunta desse autor, que já inclui a resposta, é: “para que filosofar? Para resgatar a realidade!” (VOEGELIN, 2015, p. 139).

Portanto, o proceder a uma anamnese tem, segundo o autor, como um dos objetivos principais, não repetir o padrão de atrocidades cometidas contra a humanidade.

Conclusão

Nota-se em Voegelin sua postura diferenciada por reunir ciência e filosofia, se aproximando cada vez mais de uma filosofia da consciência do que de uma filosofia da história, como precursoras do caminho para a restauração da ordem e recuperação das distorções por ele observadas nas ideologias e movimentos totalitários.

Categórico ao apontar para a necessidade de uma nova abordagem para a ciência social e política, Voegelin evidenciou uma estrutura religiosa nos movimentos modernos, ditos seculares; portanto, os estudos das ideias de Voegelin podem contribuir igualmente para novas pesquisas sobre os totalitarismos, fanatismos, e sistemas ideológicos.

Apesar de toda a polêmica suscitada pelo uso do termo *gnosticismo* e de sua percepção de que sua continuidade até os dias atuais seria o elemento essencial da modernidade, as reflexões propiciadas são extremamente atuais, vide a Carta *Placuit Deo aos Bispos da Igreja católica sobre alguns aspectos da salvação cristã*, do dia 22 de fevereiro de 2018.

O conceito de *gnosticismo* como fundamento da modernidade, apesar de revisto pelo próprio autor e ainda fomentar controvérsias, pode ser um ponto de partida para estudos complementares.

Ao mesmo tempo, enfatiza a necessidade de ampliação da consciência para a restauração da ordem social e política; e de incluir o aspecto transcendente do ser, que se expressa em seus símbolos e em suas experiências religiosas ao longo da história. Sua proposta, portanto, é a volta aos símbolos originais, o que requer que se busque uma filosofia da consciência como peça fundamental para a ordem da sociedade.

Referências

FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin**: a restauração da ordem. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2011. (Coleção filosofia atual).

SANTA SÉ, A. **Carta *Placuit Deo* aos Bispos da Igreja católica sobre alguns aspectos da salvação cristã**. Congregação para a doutrina da fé. 22 fev. 2018. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20180222_placuit-deo_po.html. Acesso em: 10 jun. 2019.

PIMENTA, Adelaide de Faria. **Gnosticismo e modernidade no pensamento de Eric Voegelin (1901-1985)**. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

VOEGELIN, Eric. **Anamnese: da teoria da História e da política**. Introdução e edição de texto de David Walsh. Tradução de Elpídio Mário Dantas Fonseca. São Paulo: É Realizações, 2009. (Coleção Filosofia atual).

VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política**. 2. ed. Tradução de José Viegas Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

VOEGELIN, Eric. **As religiões políticas**. Prefácio de Jacob Schmutz. Lisboa: Vega, 2002.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e História**. vol. I: Israel e a revelação. 3. ed. Introdução: Maurice P. Hogan. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

VOEGELIN, Eric. **Reflexões autobiográficas**. Introdução e edição de texto de Ellis Sandoz; notas de Martins Vasques da Cunha. São Paulo: É Realizações, 2015. (Coleção Filosofia atual).

VOEGELIN, Eric. **The collected Works of Eric Voegelin, v. 5: Modernity without restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics, and Gnosticism**. Edited with an introduction by Manfred Henningsen. Columbia and London: University of Missouri Press, 2000.

A implementação do ER na Base Nacional Comum Curricular *versus* a decisão do Supremo Tribunal Federal na ADI 4.439

Andressa Martins e Silva¹

Resumo: Conforme registros legais, em 15 de dezembro de 2017, pela primeira vez o Ensino Religioso – (ER) adquire seu espaço como componente na Base Nacional Comum Curricular – (BNCC). Deste contexto, o presente trabalho tem como propósito a análise comparativa das Diretrizes Curriculares Nacionais do ER em face da **Ação Direta de Inconstitucionalidade** – (ADI) 4.439, já que esta diretriz se contrapõe com a decisão do Supremo Tribunal Federal – (STF), pois enquanto o texto aprovado pelo Conselho Nacional da Educação – (CNE) prevê que entre as competências para esse ensino está a convivência com a diversidade de crenças e identidades religiosas e também as **não religiosas**, o STF prevê como constitucional o Ensino Religioso de caráter confessional, alegando que é direito subjetivo do aluno cursar a disciplina, já que a matrícula é facultativa. A metodologia utilizada, de natureza bibliográfica, é a Análise do Conteúdo, que se trata de um conjunto de técnicas de análise usada para descrever e interpretar documentos e textos, de forma sistemática. Pode-se concluir que a decisão do STF confronta diretamente o Ensino Religioso previsto na BNCC e, respaldado pelos artigos 33, §1º da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN/96) e o art. 210, §1º, da atual Constituição Federal Brasileira, e, além do que, se contrapõe com o princípio constitucional da laicidade do Estado, que é intrínseco na Carta Magna de 1988.

Palavras-chave: Ensino Religioso; ADI 4.439; Base Nacional Comum Curricular; Diretrizes Curriculares Nacionais; laicidade.

Introdução

A Procuradoria-Geral realizou em 2010, o pedido da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.439/2010 ao Supremo Tribunal Federal – (STF). A tese defendida foi de que os artigos 33 da LDBEN nº 9.394/96 e 11, §1º do Acordo Brasil-Santa Sé dariam margem à possibilidade de interpretar a previsão constitucional de oferta do Ensino Religioso – (ER) art. 210, §1º, nas modalidades confessional e/ou interconfessional, ferindo a laicidade do Estado.

Contudo, no dia 27 de setembro de 2017 é julgada como improcedente a ADI nº

¹ Bacharel em Direito na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas, campus Poços de Caldas (2014-2018). Mestranda em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas (2019-2020).

4.439/2010. O Ensino Religioso ministrado nas escolas públicas na modalidade confessional, isto é, vinculado à uma determinada religião, é julgado como constitucional pelo STF.

Consequente, em 15 de dezembro do mesmo ano, o Conselho Nacional de Educação divulga o parecer n. 15/2017 a respeito da definição da Base Nacional Comum Curricular – (BNCC), incluindo pela primeira vez o Ensino Religioso. A disciplina que anteriormente não possuía uma diretriz unificada para o todo país, ou seja, era aplicada de forma diferente em cada Estado, agora ganha uma diretriz curricular nacional.

Todavia, a natureza e finalidades pedagógicas da Diretriz Curricular Nacional do Ensino Religioso são distintas da confessionalidade julgada como constitucional pelo STF. Assim, o presente trabalho tem como propósito a análise comparativa das Diretrizes Curriculares Nacionais do ER em face da ADI n° 4.439/2010, já que esta diretriz se contrapõe diretamente com a decisão do STF.

A metodologia utilizada, de natureza bibliográfica, é a Análise do Conteúdo que se trata de conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, a inferência de conhecimentos dessas mensagens.

2. Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular

A Base Nacional Comum Curricular – (BNCC) é um documento de caráter normativo que define o conjunto orgânico e progressivo de aprendizagens essenciais que todos os alunos devem desenvolver ao longo das etapas e modalidades da Educação Básica (BRASIL, 2016). O mesmo oriunda-se de uma exigência do Plano Nacional de Educação – (PNE), lei federal nº 13.005.

Pela primeira vez o Ensino Religioso é incluído no texto da BNCC como uma das disciplinas da área de Ciências Humanas, área constituída pelos seguintes componentes curriculares obrigatórios: História e Geografia, desde o Ensino Fundamental até o Ensino Médio; e Sociologia e Filosofia, exclusivamente no Ensino Médio; e o Ensino Religioso, exclusivamente no Ensino Fundamental.

O conhecimento religioso, objeto da área de Ensino Religioso, é produzido no âmbito das diferentes áreas do conhecimento científico das Ciências Humanas e Sociais, mas se insere especificamente no campo da Ciência das Religiões. Este campo atua na investigação da manifestação dos fenômenos religiosos em diferentes culturas e sociedades.

Nota-se, a partir das competências específicas do Ensino Religioso para o ensino fundamental, que a natureza e finalidades pedagógicas desta área do conhecimento são distintas da

confessionalidade, ou seja, desvinculadas de uma determinada religião, mas sim, abrangendo o pluralismo religioso:

1. Conhecer os aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, a partir de pressupostos científicos, filosóficos, estéticos e éticos.
2. Compreender, valorizar e respeitar as manifestações religiosas e filosofias de vida, suas experiências e saberes, em diferentes tempos, espaços e territórios.
3. Reconhecer e cuidar de si, do outro, da coletividade e da natureza, enquanto expressão de valor da vida.
4. Conviver com a diversidade de crenças, pensamentos, convicções, modos de ser e viver.
5. Analisar as relações entre as tradições religiosas e os campos da cultura, da política, da economia, da saúde, da ciência, da tecnologia e do meio ambiente.
6. Debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso, de modo a assegurar os direitos humanos no constante exercício da cidadania e da cultura de paz (BRASIL, 2016).

Assim, fica evidente o respeito tanto ao princípio da liberdade religiosa como ao da laicidade brasileira, já que o documento deixa explícito que cabe ao Ensino Religioso tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção (BRASIL, 2016, p. 436).

3. ADI nº 4.439/2010

A Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.439/2010, proposta pela Procuradoria Geral da República – (PGR), no ano de 2010, em face do Supremo Tribunal Federal – STF, é impetrada para apreciação da inconstitucionalidade do art. 33, caput, §§ 1º e 2º da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDBEN e do art. 11, §1º, do Acordo Brasil-Santa Sé. A requerente entende que ambos dispositivos dariam margem à possibilidade de interpretar a previsão constitucional de oferta do Ensino Religioso (art. 210, §1º) nas modalidades confessional e/ou interconfessional.

Desta feita, a Procuradoria-Geral entende que esses dois modelos afrontam o caráter laico do Estado. Para seguir a perspectiva laica, ela sustenta que o Ensino Religioso deveria ser voltado para a história e doutrina de várias religiões, conforme tese apresentada:

A única forma de compatibilizar o caráter laico do Estado brasileiro com o Ensino Religioso nas escolas públicas é através da adoção do modelo não-confessional, em que o conteúdo programático da disciplina consiste na exposição das doutrinas, das práticas, da história e de dimensões sociais das diferentes religiões – bem como de posições não-religiosas, como o ateísmo e o agnosticismo – sem qualquer tomada de partido por parte dos educadores. Estes, por outro lado, devem professores regulares da rede pública de ensino, e não pessoas vinculadas às igrejas ou confissões religiosas (SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL, 2017).

Contudo, no dia 27 de setembro de 2017, os ministros entenderam, por maioria dos votos (6x5), que o Ensino Religioso pode ter natureza confessional, isto é, vinculado às diversas religiões, inferindo, portanto, a constitucionalidade dos artigos 33, caput e §§ 1º e 2º, da Lei nº 9.394/96, e 11, §1º, do Acordo entre Brasil e a Santa Sé.

3. Análise de Conteúdo

Como referencial metodológico para análise de conteúdo desta pesquisa, foi utilizado o método explorado por Laurence Bardin, em sua obra “Análise de Conteúdo”. A autora realiza a organização da análise a partir de três passos: 1) A pré-análise; 2) A exploração do material; 3) O tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação (BARDIN, 2011, p. 125).

Na pré-análise foram escolhidos os documentos a serem submetidos à análise, ou seja, a Base Nacional Comum Curricular e o Acórdão nº 4.439/2010; o objetivo a ser aferido trata-se da análise comparativa de ambos os documentos; e por fim, foram elaborados indicadores na pesquisa, que se refere à menção explícita de um tema numa mensagem. Neste caso os indicadores foram Ensino Religioso confessional e Ensino Religioso não confessional.

A segunda fase, da exploração do material, foi realizada uma categorização, ou seja, uma classificação de elementos constitutivos de um conjunto por diferenciação. Aqui, quanto ao Acórdão da ADI nº 4.439 foi realizada uma subdivisão entre os favoráveis ao Ensino Religioso “confessional” e os contrários “não-confessional” fora possível agrupar os onze ministros do Supremo Tribunal.

O grupo a favor do “confessional” foi composto por Alexandre de Moraes, Edson Fachin, Dias Toffoli, Ricardo Lewandowski, Gilmar Mendes e Carmem Lúcia. Já o grupo “não-confessional” é agrupado por Luís Roberto Barroso (relator), Rosa Weber, Luiz Fux, Marco Aurélio e Celso de Mello.

No terceiro e último passo, que se refere ao tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação, ou seja, a compreensão dos conteúdos, após seus respectivos resultados a serem

tratados, obteve-se a conclusão da análise comparativa de ambos os argumentos, tanto do Acórdão nº 4.439/2010 como da BNCC.

No Acórdão, o grupo a favor do “confessional” teve como argumento predominante que o Ensino Religioso, seja ele confessional ou interconfessional, não fere o princípio da laicidade, em virtude de a matrícula ser facultativa, ou seja, alegaram que se trata de um direito subjetivo do aluno comparecer ou não na respectiva disciplina. Já o grupo “não confessional” sustenta que a proposta de ensino confessional tanto é incompatível com o princípio da laicidade estatal, que implica na neutralidade do Estado, quanto com a liberdade religiosa e a igualdade.

Quanto à BNCC, o documento deixa claro na página 45 que a natureza e finalidades pedagógicas são distintas da confessionalidade (BRASIL, 2016, p. 45). Assim, torna-se evidente a posição “não-confessional” do Ministério da Educação, tendo em vista que alega caber ao Ensino Religioso tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção.

Diante da análise fica nítida a destoa dos posicionamentos apresentados nos dois documentos. Enquanto os ministros do STF preceituam ser constitucional o Ensino Religioso de caráter confessional, a BNCC diverge este entendimento, já que defende que a disciplina deve abranger o fenômeno religioso de forma igualitária, sem distinção, por isso a finalidade desta área do conhecimento deveria ser não confessional.

Conclusão

O Ensino Religioso que anteriormente não possuía uma diretriz curricular nacional unificada para o todo país, ou seja, era aplicado de forma diferente em cada Estado, agora, através da BNCC, ganha uma diretriz curricular nacional, tendo como objeto do conhecimento a Ciência das Religiões.

Contudo, a inclusão do Ensino Religioso na BNCC, com tais finalidades pedagógicas e natureza distintos da confessionalidade, destoa completamente do que foi julgado pelo Supremo Tribunal Federal na ADI nº 4.439/2010. Os ministros reconheceram a possibilidade de ser ministrado o ensino de caráter confessional, alegando não prejudicar o princípio da laicidade estatal.

Diante deste cenário, surgem inúmeras dúvidas: será que com o Ensino confessional sendo constitucional levará os Estados da federação a optar por esta modalidade de ensino nas redes oficiais? Há base para isso? Como fica a aplicação prática do Ensino Religioso? Em lugar de resolver, será que o STF não criou um problema jurídico mais complicado?

Assim, restam dúvidas de quais caminhos o Ensino Religioso irá seguir daqui em diante.

Vê-se que o Ministério da Educação tampouco importou para a decisão do Supremo, como este tampouco revidou o disposto na BNCC a respeito do Ensino Religioso.

O que resta claro é que a decisão do Supremo Tribunal Federal fere o princípio da laicidade do Estado, já que a escola, como espaço público, deve respeitar o pluralismo religioso presente no país e não privilegiar determinada crença religiosa em detrimento de outras. Assim, vê-se que a BNCC apresenta o modelo ideal para que a liberdade religiosa seja garantida no Estado democrático de Direito.

Referências

BARROSO, Luís Roberto. **Despacho de convocação de Audiência Pública para discutir o Ensino Religioso em escolas públicas – Brasília, 10 de março de 2015**. ADI 4439. 2015. Disponível em: <<http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=3926392>>. Acesso em: 13 jul. 2019.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Portugal: Edições 70, 3. ed., 2004.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Acórdão nº 4.439/2010**. Ensino Religioso nas escolas públicas. Conteúdo confessional e matrícula facultativa. Respeito ao binômio *laicidade do Estado/ liberdade religiosa*. Igualdade de acesso e tratamento a todas as confissões religiosas. Conformidade com o art. 210, §1º do texto constitucional. Constitucionalidade do art. 33, §, caput §1º e §2º, da lei de diretrizes e bases da educação nacional e do Estatuto jurídico da Igreja Católica no Brasil promulgado pelo decreto 7.107/2010. Ação direta julgada improcedente. Relator: Roberto Barroso. 27 set. 2017. Brasília: STF, 2017. Disponível em: <<http://www.sbdp.org.br/wp/wp-content/uploads/2018/10/ADI-4439-DF-Ementa-e-Relat%C3%B3rio-1.pdf>>. Acesso em: 13 jul. 2019.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria da Educação Básica. **Base nacional comum curricular**. Brasília: DF, 2016. Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/#/site/inicio>>. Acesso em: 13 jul. 2019.

A relação entre religião e a fundamentação ética dos direitos humanos, para John Finnis

Laura Souza Pires do Rio¹

Resumo: Esta comunicação tem como objetivo apresentar os resultados de pesquisa de mestrado realizada acerca da conceituação de “religião” para John Finnis. Assim, será apresentada a pesquisa, na qual foi analisada a relevância da religião para a vida em sociedade, e para o que o filósofo australiano denomina de florescimento humano. A pesquisa apresentou como resultado geral a identificação da necessidade de se fundamentar eticamente os direitos humanos nos bens humanos fundamentais básicos, dentre eles a religião. Diante da pesquisa analítica realizada acerca das obras de John Finnis, sob a influência de Hebert Hart e Joseph Raz, Aristóteles e Tomás de Aquino, identificou-se a relação entre os termos analisados, tais como “bem”, “humano”, “pessoa” e a fundamentação dos direitos humanos. Essa relação pode ser assim entendida no sentido de que somente quando fundamentados de maneira a considerar esses bens como imprescindíveis para a realização humana, serão realmente válidos os direitos humanos. Portanto, apenas quando eticamente fundamentados com base nesses bens será possível aos direitos humanos capacitar a sociedade à atingir o bem comum. De maneira específica, o entendimento de Finnis sobre o aspecto humano da religião permite uma melhor compreensão do seu papel no espaço público e, da necessidade de fomentação à liberdade religiosa, para o bem de toda a sociedade.

Palavras-chaves: religião; John Finnis; florescimento humano; bem humano; espaço público

1 introdução

A presente comunicação apresenta resumidamente os resultados oriundos da pesquisa realizada acerca do entendimento de “religião” para John Finnis. Essa pesquisa fornece uma reflexão acerca da relevância da religião no espaço público, sob a ótica do pensamento do filósofo do Direito, John Finnis, que a considera como um dos Bens Humanos Fundamentais Básicos.

Durante este trabalho foi realizada uma análise bibliográfica, discutindo-se as reflexões, os conceitos históricos e filosóficos acerca da religião e direitos humanos na obra de John Finnis. A partir da narrativa dessa pesquisa foi possível identificar a insuficiência da Ciência Moderna do Direito (Dogmática Jurídica), e do positivismo jurídico, em conceder um fundamento, um conceito determinado aos direitos humanos.

Essa ausência de fundamentação objetiva dos direitos humanos gera diversas polêmicas acerca da validade desses direitos. Pois, sem uma fundamentação substancial, qualquer direito

1 Bacharel em Direito na Faculdade de Direito Milton Campos. Mestre na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – Departamento de Ciências da Religião – Bolsista da FAPEMIG – laurapiresdorio@gmail.com

pode ser identificado como direito humano, uma vez que não há uma objetividade acerca do que o determina como “direito” e “humano”. John Finnis, diante dessa insuficiência acima apontada, a convite de seu orientador de doutorado em Oxford, o renomado autor Herbert Lionel Adolphus Hart (1907-1992), iniciou uma extensa e aprofundada análise acerca da Teoria do Direito Natural de Tomás de Aquino. Contudo, não se conteve em apenas apontar os ensinamentos do Doutor Angélico, mas apresentou como ponto de partida para seu estudo uma reinterpretação da ética tomista.

Relevante para compreendermos o estudo realizado por Finnis se verifica o primeiro princípio da ordem prática, identificado por Tomás de Aquino, qual seja, *o bem é para ser feito e buscado e o mal evitado*. Tal princípio irá direcionar a ação humana, o agir humano e, estará atrelado à classificação finnisiana de todos os bens humanos fundamentais básicos, dentre eles a “religião”.

Verifica-se através da pesquisa elaborada, que a religião sob o ponto de vista do direcionamento do agir humano insiste em permanecer na vida do ser humano no decorrer da história humana, por mais que possam existir aqueles que a neguem ou lhe são indiferentes e, tal permanência pode ser explicada pela Nova Teoria do Direito Natural. Isso ocorre, pois, segundo compreende um de seus percussores, John Finnis professor Doutor de Filosofia do Direito, foram por ele reconhecidos sete valores humanos os quais são identificados como bens humanos fundamentais básicos. Esses proporcionam, na compreensão desse autor, a capacidade inerente a cada indivíduo de atingir o seu florescimento humano (a plena felicidade, *eudaimonia* – segundo Aristóteles) e assim o bem comum da sociedade.

Esses bens humanos foram primeiramente identificados por Finnis como: vida, conhecimento, sociabilidade/amizade, jogo, experiência estética, “religião” e razoabilidade prática. Contudo, no *Postcrit* de sua segunda edição publicada em 2011, foi proposta por Finnis uma nova classificação, diante de sua própria revisão da primeira edição. A partir dessa nova edição, o autor reconheceu e identificou como bens humanos: a vida, o conhecimento, o matrimônio, a excelência na realização, a sociabilidade/amizade, a razoabilidade prática e a “religião”.

No decorrer da década de 1970, o autor dedicou-se à elaboração de sua obra-prima já mencionada na qual ele apresenta essa Nova Teoria do Direito Natural, publicada em 1980. No Brasil, ela publicada em 2007 pela editora Unisinos. Nessa obra o autor buscou realizar uma reinterpretação da teoria naturalista tomista, conforme já informado anteriormente, de forma a apresentar como alicerces de seu entendimento os pensamentos de Tomás de Aquino e Aristóteles. 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 estudado, embora de base tomista, dialoga sutilmente com

filósofos modernos como Kant e Hume, Hart e Raz, sendo assim possível criar uma interface entre direito (direitos humanos), filosofia moral e teologia.

2. Desenvolvimento

Quando, como seres humanos que somos, consideramos as causas para o nosso agir, estamos necessariamente fazendo uso da nossa percepção prática dos bens humanos que devem ser realizados e dos males que devem ser evitados. Prática, pois não se resume em uma percepção meramente existencial, teórica da natureza humana, mas refere-se à conduta humana. Portanto, os direitos humanos, como classificados como os direitos básicos dos seres humanos, deverão assim, observar em sua fundamentação, esse agir humano alicerçado ao primeiro princípio da ordem prática apresentada por Tomás Aquino e retomada por John Finnis, qual seja, *o bem é para ser feito e buscado e o mal evitado*.

Esse princípio se encontra intrinsecamente ligado à denominada Regra de Ouro encontrada na Sagrada Escritura: *Tudo aquilo, pois, que quereis que os outros vos façam a vós, fazei-o também vós a eles, porque esta é a Lei e os Profetas (Mat. 7,12); “O que quiserdes que vos façam os homens, fazei-lho de igual modo vós também (Luc. 6, 31)*. E, de acordo com o entendimento de Finnis “Na verdade, a Regra de Ouro é um solvente potente e determinante em questões morais”² (FINNIS, 2011, p. 131).

Será essa Regra de Ouro, unida ao pensamento tomista acerca da ordem prática do conhecimento, que irá dirimir o estudo realizado por John Finnis sobre o fundamento ético dos direitos humanos. O resgate do conteúdo da moral no estudo dos direitos humanos, conforme foi efetuado por esse autor, origina-se principalmente da identificação dos bens humanos fundamentais básicos, dentre eles a “religião”, de maneira a considerar como sumo princípio a diretriz moral de que *toda a escolha deve favorecer e respeitar o bem humano integral* (OLIVEIRA, 2002, p. 7).

Por bem humano integral entende-se o Florescimento Humano, assim denominado pela filosofia finnisiana, e entendido como a realização plena do bem estar do ser humano, *eudaimonia*, conforme anteriormente desenvolvido por Aristóteles (FINNIS,2011,p 102-103) O autor apresenta o direito como objeto da justiça sob a ótica da Regra de Ouro e, dessa forma, o considera como o meio legítimo pelo qual o Estado a realiza e principalmente, alcança esse florescimento humano e o bem comum (OLIVEIRA, 2002, p. 7).

Portanto, o direito aplicado pelo Estado de Direito deverá preservar e proteger os bens humanos fundamentais básicos, pois são eles que permitem a cada ser humano atingir o seu

² “In truth, the Golden Rule is a potent solvent and determinant in moral matters” (FINNIS, 2011, p. 131).

próprio florescimento, bem como o bem comum. Logo, a conceituação de “Bem”, “religião” e “direitos humanos” se fez essencial no estudo realizado acerca desse pensamento, pois é necessário compreender o ponto de partida da pesquisa de Finnis, para que se possa justificar a aplicabilidade de sua teoria na sociedade.

2.1 A Conceituação de Bem e Religião para John Finnis

O jusfilósofo australiano identificou em suas obras a existência de sete bens que ele mesmo os caracteriza como “humanos básicos”, quais sejam: vida; conhecimento; matrimônio; excelência na realização; sociabilidade (amizade); razoabilidade prática; e religião.

Acerca do reconhecimento desses bens, ressalta-se a existência não do que há de individual no ser humano limitando-se apenas a algumas nuances da pessoa, mas sim, analisa-se, exatamente o que existe de comum em todas as pessoas, como tais. Esse aspecto comum identificado por Finnis pode ser vislumbrado na Constituição da República de 1988, em seu artigo 1º, o qual dispõe o seguinte: “A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: [...] III – a dignidade da pessoa humana.” (BRASIL, 1988).

Será, portanto, o princípio da dignidade da pessoa humana que irá afirmar a identificação de várias pessoas com o conceito de “ser humano”, mas não naquilo que ele tem de particular, mas sim no que há de comum, que consiste na própria dignidade da pessoa humana (OLIVEIRA, 2002, p. 10). Para que possamos melhor entender essa noção de dignidade da pessoa humana, faz-se mister mencionar o entendimento de Tomás de Aquino acerca do termo “humano”, o qual corresponde àquilo que é substancialmente racional, no sentido de que “manifesta-se o particular e o individual nas substâncias racionais, que são senhoras dos próprios atos, e não somente levadas, como os outros, mas agem por si mesmas. Pois, os atos são de natureza singular.” (AQUINO, 2016, p. 224/225).

Dessa forma, “humano” refere-se àquilo que pode ser racionalmente escolhido, sendo que pressupõe uma escolha racional do ser que a toma. Logo, a noção da dignidade da pessoa humana não poderá ser reduzida a um mero prazer, mero desejo existente no ser humano em suas particularidades, individualidades, uma vez que essa noção abrange aquilo que existe de comum entre as pessoas humanas como seres racionais que o são. Isso porque, antes de cada ação praticada a pessoa razoavelmente pondera a necessidade de praticá-la, sendo de tal maneira, o seu agir escolhido pela razão, que é inerente a cada ser humano.

Nesse sentido, a dignidade da pessoa humana nos possibilita apreender melhor o pensamento de Finnis no que concerne à identificação dos bens humanos fundamentais básicos,

como aspectos comuns existentes em todo ser humano. De certa forma, são, assim, universais, no sentido de que todo ser humano é titular desses bens, mas são racionalmente escolhidos por cada indivíduo quando diante da opção pelo seu próprio agir. Ou seja, o bem existe e precisa ser exercido, mas a pessoa pode escolher racionalmente busca-lo ou não, devido, exatamente à própria liberdade atribuída a cada uma.

No que concerne à identificação da “Religião” como bem humano básico, verifica-se que tal reconhecimento é acompanhado de certas polêmicas, uma vez que se discute qual “Religião” deveria ser preservada e incentivada e, se isso acarretaria à neutralização de todas as demais religiões. Contudo, Finnis, em sua primeira edição do *Natural Law and Natural Rights*(1980) não visava em princípio à proteção somente de uma ‘religião’ específica, mas entendia esse bem como um aspecto do ser humano em sua essência, pois orienta racionalmente o agir humano, independentemente de sua escolha acerca da instituição a que irá ou não aderir. Isso pois, o divino é entendido pelo autor, como um ser pessoal que existe além do homem, anterior ao próprio homem e, que mesmo que certa pessoa decida por não crer, por não seguir uma religião determinada institucionalmente (caso dos ateus e agnósticos), esse ser divino continuará a existir e a orientar toda a ordem da natureza e a própria existência humana.

Portanto. tais indivíduos, antes de decidirem por não crerem, diante dessa inevitável existência do ser divino pessoal, que inteligentemente criou e orienta todo o *cosmos*, não conseguem evitar o questionamento acerca do transcendente, de forma que o aspecto religioso se manifesta em sua vida inevitavelmente. Contudo, paradoxalmente, ao não acreditar em uma religião institucionalizada, acreditam em uma ordem de conduta para sua vida, livre de uma instituição religiosa, livre de qualquer norma apresentada por um ser transcendente, mas essa mesma ordem de conduta, diante da orientação racional do divino em todo o cosmos é resultado de princípios da razoabilidade prática que foram originados pela Lei Natural imposta pelo transcendente.

Assim, embora tenhamos a liberdade para escolher uma crença específica, essa ordem universal das coisas, esse ser divino, se faz presente em nossas vidas e requer que com ele mantenhamos uma harmonia, que irá racionalmente orientar nossa existência.

Com a finalidade de melhor apresentar o pensamento finnisiano acerca da ‘religião’ como bem humano, retomemos aqui a diretriz da ordem prática de conhecimento já abordada aqui, qual seja “o bem é para ser feito e buscado e o mal evitado”. Essa diretriz foi abordada por Finnis ao tratar sobre o bem humano da religião, quando menciona o pensamento de Sartre, nos seguintes termos:

Nem mesmo um Sartre, tomando como seu ponto de partida que Deus não existe (e que, portanto, ‘tudo é permitido’), não obstante, aprecia que ele é ‘responsável’ - obrigado a agir com liberdade e autenticidade, e desejar a liberdade de outras pessoas igualmente com as suas - em escolher quem ele deve ser; e tudo isso, porque, antes de qualquer escolha dele, ‘homem’ é e é-para-ser

livre? E isso não é um reconhecimento (embora residual) e uma preocupação sobre uma ordem de coisas 'além' de cada uma delas? e cada um e todos nós? E assim, sem querer fazer qualquer pergunta, não podemos, por conveniência, chamar essa preocupação, que é a preocupação por um bem que consiste em uma forma de ordem irredutivelmente distinta, "religiosa"? (FINNIS, 2011, p. 90)

Assim, será exatamente essa preocupação que caracteriza o aspecto humano básico da 'religião', pois concerne propriamente à diretriz da ordem prática, uma vez que permite à pessoa o discernimento sobre o bem a ser feito e buscado e o mal a ser evitado em suas ações para se tornar quem ele deve ser de acordo com sua apreensão dessa ordem. E, será essa "preocupação por um bem que consiste em uma forma de ordem irredutivelmente distinta, 'religiosa'" (FINNIS, 2011, p. 90) que irá conduzir o indivíduo à busca de uma harmonia com distinta ordem.

Conclusão

Portanto, diante do exposto se verifica que a livre indagação e busca do conhecimento desta ordem direciona o indivíduo ao seu fim, ao florescimento humano de suas potencialidades, a compreensão de seu lugar no universo. Nesse sentido, a religião, como direcionamento de cada pessoa à harmonia com a ordem primeira de todas as coisas, consiste nesse constante caminhar do ser humano em identificar uma verdade sobre a verdade. E por ser um aspecto humano essencial para a sua plena realização constitui como dever do Estado, permitir a cada indivíduo, como pessoa humana que é, a livre e racional investigação sobre a verdade, sobre a ordem primeira, sobre Deus, como Tomás de Aquino e John Finnis a denominam.

Dessa maneira, é perceptível a pertinência da preservação do lugar da religião no espaço público como bem humano fundamental básico que é, e como fundamento ético aos direitos humanos, de forma a conceder validade a esses direitos.

Referências

FINNIS, John M. **Natural Law and Natural Rights**. Oxford University Press. 1980, 2ª Ed. 2011.

OLIVEIRA, Elton Somensi de. **Bem comum, razoabilidade prática e direito: a fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis**. 2002. 144f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002. Disponível em:

<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/1937>. Acesso em: 09 ago. 2019.

As variações do modelo de santidade no cristianismo católico

Ismar Dias de Matos¹

Resumo: Nossa apresentação traz um panorama das variações do modelo de santidade existentes no cristianismo, desde o primeiro modelo – o martírio cruento, imitação de Cristo – até os confessores de nossos dias, sinalizando histórica e teologicamente o significado das mudanças de um modelo para outro. Nos primeiros séculos cristãos o martírio era a única forma aceita como expressão da santidade, pois aproximava a pessoa de Cristo, o mártir por excelência. A Eucaristia era celebrada sobre os túmulos desses mártires, e a data de sua morte era celebrada como o verdadeiro nascimento daquele servo de Deus para a eternidade gloriosa. Após a paz de Constantino, no século IV, cessados os martírios em profusão, os cristãos voltaram-se para outras formas de santidade, ou seja, para outra forma de seguir e imitar aquele que é fonte e ápice de toda a santidade. Pretendemos, mesmo que de força sucinta, apresentar um breve histórico em que apareça a variação dos modelos de santidade no cristianismo. O estudo faz parte da tese em desenvolvimento pelo autor, que busca extrair um conceito *wojtyliano* de santidade nos diversos escritos de João Paulo II e, com isso, dar uma significação válida e convincente para um mundo laical da profusão de santos canonizados no pontificado do papa polonês (1978-2005). Apontamos para uma afirmação que beira a uma conclamação do pontífice para uma presença pública católica mais evidente e eficiente na contemporaneidade.

Palavras-chave: Modelos de santidade. Mudanças. História. Santidade.

1. História da santidade nos primórdios do Cristianismo

Consideraremos ao longo desse nosso texto a evolução do conceito de santidade, desde os primórdios do Cristianismo até o Concílio Vaticano II (1962-1965), pois tal evolução demonstra o caráter dinâmico, histórico e social do fenômeno, e fornece elementos para a compreensão dos modelos de santidade atuais, sobretudo dos santos canonizados por João Paulo II. Valeremo-nos, aqui, dentre outros, de estudiosos como Peter Brown (1981), Jacques Le Goff (1983; 1989), e André Vauchez (1987; 1989; 1995).

Pode-se dizer que desde sua origem, o culto aos santos representa um dado significativo na história da humanidade. Peter Brown indica que o surgimento e o progresso desse culto provocaram grande impacto sobre a organização social, espacial e mesmo política da sociedade. Para o historiador, a primeira grande novidade foi o rompimento da fronteira existente entre a cidade dos vivos – onde a vida social, econômica e política se realizavam, e a cidade dos mortos – representada pelos cemitérios, o lugar onde estavam os excluídos do mundo dos vivos (BROWN,

¹ Doutorando em Ciências da Religião – PUC MINAS (2017-2020).

1983, p.15). Os santos serão aqueles que farão a ponte entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos e, mais ainda, entre o mundo dos vivos e Deus: são os intercessores!

Gabrieu Souza (2017, p. 49) nos diz que “a historiografia da santidade desde antes dos decisivos estudos de André Vauchez desde a década de 1970, já havia percebido que os modelos de santidade variaram conforme o tempo e o espaço”.

Quando nos referirmos a santo ou a santidade em nosso trabalho teremos a seguinte compreensão: por santo entenderemos a pessoa reconhecida oficialmente pela Igreja Católica como tal; por santidade entenderemos o “caráter de exemplaridade que o santo e sua hagiografia suscitam e a sua conseqüente devoção” (SOUZA, 2017, p. 49).

A evolução do conceito que aqui buscamos se justifica porque queremos apresentar um conceito de santidade formulado por João Paulo II, extraíndo-o de seus escritos pastorais ao longo de seu pontificado, e dizermos que tal conceito está em sintonia com todo o pensamento teológico que precedeu o Papa Wojtyła.

O cardeal Angelo Amato, prefeito da Congregação das Causas dos Santos, em Roma, na apresentação do livro *Le cause dei santi* (2018), afirma que a santidade pertence ao DNA da Igreja: una, *santa*, católica e apostólica, e afirma que os santos constituem a bússola espiritual que tem orientado as pessoas para Deus.

O tema da santidade é tão premente na Igreja e por isso mereceu do atual pontífice, o Papa Francisco (2018, p.11)), uma exortação apostólica – *Gaudete et exultate* – na qual afirma que a santidade é uma prerrogativa do povo de Deus e, “por isso ninguém se salva sozinho, como indivíduo isolado”. E afirma também que a santidade não é algo só para alguns privilegiados, mas está ao alcance de todos, e fala da “santidade ‘ao pé da porta’, daqueles que vivem perto de nós e são um reflexo da presença de Deus”.

1.1 Martírio e santidade nos primeiros séculos do Cristianismo

A história do primeiro mártir² do Cristianismo encontra-se narrada no Segundo Testamento bíblico, nos Atos dos Apóstolos, capítulos 6 e 7. Trata-se do martírio de Estêvão, morto a pedradas, numa morte em tudo identificada com a morte de Jesus. No versículo 60, o último do capítulo 7, lemos que Estêvão morre perdoando os seus algozes, do mesmo modo que o evangelista Lucas descreve Jesus crucificado perdoando os que o pregaram (Lc 23, 34).

A Igreja nascente, seguindo a linha neotestamentária, considerou primeiramente como santos os mártires, aqueles que imitavam o Cristo-Mártir, como nos diz Carmelo Pellegrino, em

² *Martyr* é um termo grego que significa “testemunha”. O mártir cristão testemunha, com sua vida e exemplo, o próprio Cristo morto de modo violento. Esse é o significado inicial do termo

Le causi dei santi (p. 16):

Assim foi “nos primeiros séculos da era cristã, o martírio como única forma reconhecida de santidade pela Igreja. O termo ‘mártir’ era aplicado àquele que havia sofrido a morte por causa de um ódio à fé cristã. E Cristo era considerado, por excelência, o mártir de Deus que havia demonstrado sua fidelidade à missão recebida do Pai”.

Até o fim do século III, o termo “santo” designava apenas os mártires. “A santidade era atingida com o *enfluvio sanguinis*, ou seja, com o sacrifício da própria vida em prol da fé cristã”, relata-nos Soares (2015, p.102).

O culto devotado aos mártires nasceu de modo espontâneo, sem nenhuma forma de institucionalização. Se havia o culto a um servo de Deus é porque ele assumia, segundo André Vauchez (1987, p. 299-300), a função de mediador entre o mundo e o sobrenatural:

O herói das idades míticas que se coloca como intermediário entre esses dois mundos, terreno e divino, cede o lugar, nessa forma de comunicação ou de conhecimento, ao santo, personagem intercessora que é capaz de estabelecer ligações e de fazer intervir diretamente a divindade na história [...] o santo e a santidade revelam uma força de integração capaz de eliminar conflitos, de dar significado à marginalidade de certos grupos, de tornar tolerável a pobreza ou as diferenças entre as classes.

2. A santidade depois da Era Constantiniana

Não houve na época áurea dos martírios uma presença da santidade feminina nas fileiras do Cristianismo. Nem mesmo depois, no decorrer do primeiro milênio cristão. Simone G. Oliveira (2008) nos diz que desde os primórdios da Igreja a Virgem Maria e os Apóstolos foram venerados como santos pelas comunidades de fiéis. Mas não foi nos primórdios da fé cristã que surgiu a espiritualidade feminina de modo que se visse nas mulheres uma fama de santidade. Sustentada por Vauchez, Peixoto também ressalta a ausência da santidade feminina na Igreja por tantos séculos, afirmando que só no século XIII é que aparecerá no cenário eclesial a figura da mulher. Segundo Vauchez (1995, p. 150), havia um sentimento misógino no âmbito eclesiástico, que fazia da mulher a responsável pela destruição do Paraíso.

Após o terceiro século da Era Comum, terminadas as perseguições aos cristãos, o Cristianismo passou a cultuar um novo tipo de santidade: emergem, nesse tempo, as figuras de bispos, bem como de monges eremitas e cenobitas como os novos santos: o martírio sangrento dá lugar a um martírio penitencial, como podemos ler em Boesch-Gajano (2002).

No Ocidente, após a grande leva de martírios, surgem outros modelos de santidade, encarnados naqueles que detêm o poder – bispos, monges, reis, nobres –, nos confessores públicos da fé, místicos e pregadores. Nesse tempo, no Oriente, os ideais da santidade eram encarna-

dos nos confessores da fé e nos eremitas, seja pela luta deles contra a heresia dos poderosos ou pela recusa do poder, do dinheiro, e da vida nas cidades, levando uma existência de penitência e mortificação.

Maria C. L. Peixoto (2006, p. 59) afirma que essa valorização dos chefes religiosos como modelos de santidade passou a levar em conta o “empenho na vida cristã ativa, encarnada, sobretudo, pelos fundadores de ordens, igrejas e mosteiros, que agiam em prol dos mais necessitados – loucos, doentes, pobres e presidiários – e contrariamente às arbitrariedades dos poderosos, sem que isso significasse o confronto efetivo com o poder temporal. Isso explica a origem do modelo do “santo nobre”, rico, muitas vezes belo fisicamente, e agradável no relacionamento social e, por conseguinte, a exclusão dos menos favorecidos das possibilidades de alcance da santidade, exceto pela via eremítica que, contudo, não fincou grandes raízes no Ocidente.

O novo modelo do “santo nobre” (PEIXOTO, 2006, p. 60), é aquele que sacralizava a autoridade e a riqueza dos chefes prelados, da aristocracia e da autoridade feudal. A Igreja firma suas alianças com as nobrezas, desenvolvendo a ideologia do *rex justus* (rei justo):

Surgem os primeiros reis santos, marcando o sucesso de um tipo de santidade secular, ligado ao poder temporal entre os séculos VIII e X. No século XI inicia-se a reação a essa tendência, como parte da luta para se desvincular da tutela imperial germânica de Henrique IV, que teve em Gregório VII (1073-1085) seu maior expoente (PEIXOTO, 2006, p. 60).

Após o eclipse do modelo do “santo nobre”, desenvolveu-se entre os clérigos a valorização da vida monástica beneditina. Os monges eram considerados santos pela prática disciplinada da oração e da castidade. O comportamento deles era diferente do agir da maioria dos clérigos e dos próprios leigos, envolvidos estes em excessivas atividades mundanas, como nos diz Vauchez (1989).

Conclusão

Cremos ser importante ressaltar que no final do século XI houve um grande desenvolvimento da urbanização das cidades, que formaram centros econômicos, políticos e culturais. Surge, nesse tempo, como afirma Le Goff (1989), a santidade personificada nos bispos, leigos e frades mendicantes. Oliveira (2008, p. 49) assinala que nessa época os eremitas, cenobitas, e bispos tornaram-se os modelos exemplares de “novos mártires” que haviam substituído o martírio de sangue pelo da penitência e da prática das virtudes.

Dá-se nesse tempo a chamada Reforma Gregoriana, como uma resposta da Igreja à evolução do mundo, por meio da aspiração do retorno às origens da Igreja primitiva e à realização de uma verdadeira vida apostólica. Vauchez (1989, p. 218) afirma que nesse período há indicativos

de mudança na própria natureza da santidade, que “deixa de ser fruto da contemplação do mistério infinito de um Deus de fato diferente do homem e quase inacessível, para se tornar uma imitação de Cristo”. Isso se deu a partir dos séculos XII e XIII. São Francisco de Assis (1181-1226), canonizado em 17 de julho de 1228, apenas dois anos após sua morte, é o grande modelo de santidade do século XIII.

Segundo afirma Le Goff (1989, p. 24), a santidade “espiritualizou-se e associou-se mais ao estilo da vida do que à condição social, à moralidade mais do que aos milagres”. Essa evolução, afirma o historiador, significou a passagem de uma “santidade das funções”, ligada sobretudo às mediações bem sucedidas e aos milagres, para a espiritualidade da imitação de Cristo. Para Sofia Boesch-Gajano (2002, p. 456), a “santidade das funções era aquela estabelecida mediante um trabalho teológico e a prática cultural, tendo sido o papa Gregório VII o seu eminente divulgador.

Com o declínio da “santidade das funções” começa a entrar em cena algo que se caracteriza como a ascensão da santidade apostólica e evangélica, expressa no empenho pessoal do indivíduo ascético, na dedicação aos pobres, doentes e marginais. E, segundo Peixoto, há um controle maior por parte da hierarquia sobre aquilo que se aceita como santidade, sobretudo aquela em vista de declaração por parte da Igreja e com o seu devido culto nos altares.

Referências

BOESCH-GAJANO, Sofia. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). **Temático do ocidente medieval**, v. II. Bauru-SP: EDUSC / Imprensa Oficial do Estado, 2002.

CONGREGATIO DE CAUSIS SANTORUM. **Le causi dei santi**: sussidio per lo Studium. A cura di Vincenzo Criscuolo, Carmelo Pellegrino, Robert J. Sarno. Quarta edizione ampliata. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018.

FRANCISCO, Papa. **Gaudete et exultate**: exortação apostólica sobre a chamada à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018 (Coleção A voz do Papa).

LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

OLIVEIRA, Simone Geralda de. **Três santas do povo**: um estudo antropológico sobre santificações populares em Minas Gerais. (Tese). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2008.

PEIXOTO, Maria Cristina Leite. **Santos da porta ao lado**: os caminhos da santidade contemporânea católica. (Tese em Sociologia e Antropologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2006.

ROSA, Maria de Lurdes. Hagiografia e santidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). **Dicionário de história das religiões de Portugal**: C-I. Rio de Mouro: 2000, p. 423-505;

SOARES, Hugo Ricardo. **Devoção, causa e processo canônico do padre Rodolfo Komórek**: um estudo sobre a produção da santidade no catolicismo. (Tese) Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2015.

SOUZA, Gabriel de Queiros. **A construção narrativa da santidade da princesa Joana de Portugal (1452-1490)**. (Dissertação) Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em História. Curitiba, 2017.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

VAUCHEZ, André. O santo. *In*: LE GOFF, J. (dir.). **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

VAUCHEZ, André. Santidade. *In*: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1987, v. 12.

Conhecereis o Mercado e ele vos libertará: A Deificação do Mercado no pensamento de Mises

Caio César Sousa Marçal¹

Resumo: A religião tem atributos que parecem muito próprios de sua constituição, como é a noção de sacralidade e da formulação de divindade(s). Porém, o que dizer quando o que seria próprio da esfera secular incorpora tais elementos? Nos últimos anos é crescente o interesse sobre a chamada Escola Austríaca de Economia, especialmente por parte de grupos conservadores na obra de Ludwig Heinrich Edler von Mises. O escopo deste trabalho é o de apresentar os principais pontos do referido autor, compreendendo que este faz parte da “escola radical do liberalismo”, no qual o mercado é visto como o lugar natural de existência humana e a propriedade privada do corpo e do capital como requisito básico para viver esta existência. Nos limites do artigo em apreço, chama-se a atenção para as concepções acerca dos elementos que compõem o liberalismo defendido pelo autor como ele entende a concepção liberal, quais os componentes fundamentais da sociedade, qual o lugar do bem comum e do Estado. Conclui-se que Mises deifica o mercado como um ser que produz uma sociedade superior e harmônica.

Palavras chave: Mercado. Mises. Religião.

Introdução

Desde o seu início, as ciências sociais tiveram na religião um locus privilegiado para a compreensão das sociedades. Dentre os assuntos relacionados, por exemplo, trabalhos sobre a presença da religião no espaço público ou da mercantilização da fé, por exemplo. Contudo, seria possível áreas ou discursos como seculares ou mundanos, como é o caso de certas teorias econômicas, cooptar certas características que seriam próprias da religião?

Com a crise do Estado de bem-estar social (*welfare state*) nos países desenvolvidos, aberta no final dos anos 70 e início de 80; com a queda do muro de Berlim em 1989, novamente vêm à tona o debate acerca do liberalismo. Já de início, é forçoso mencionar que se trata de um erro e, muito grave, nivelar todo pensamento liberal. José Guilherme Merquior (1987, 1991) talvez tenha sido o autor mais cuidadoso nesse debate. O autor chama atenção para a necessidade de utilizar o termo “liberalismo” no plural. Assim, estaríamos lidando com liberalismos, que em conteúdo e forma de apreensão e entendimento do mundo real, são muito diferentes. Ao partir

¹ Graduado em Teologia pelo Centro Metodista Izabela Hendrix e em Pedagogia pela Universidade do Estado de Minas Gerais. É Mestrando em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais.

do pressuposto de Merquior (1991) da existência de liberalismos, traçaremos nas linhas a seguir reflexões sobre o pensamento de Ludwig Heinrich Edler von Mises, um intelectual da Escola Austríaca, nascido em Lemberg, no antigo Império Austro-Hungaro (hoje Lviv, na Ucrânia), no dia 29 de setembro e falecido em Nova York no dia 10 de outubro de 1973.

Em nosso estudo discutimos o pensamento de Mises. Sua concepção acerca da ação humana, da liberdade, e da propriedade privada dos recursos de produção. Além disso, analisamos o problema da igualdade de oportunidades, chamando atenção para o lugar do Estado, dos mecanismos de mercado e dos agentes econômicos. Finalmente, descrevemos o lugar do mercado em sua teoria. O mercado aparece como chave de toda engrenagem do pensamento teórico de Mises, levando o autor ao ponto de deificar esta instituição.

A Liberdade, Igualdade e o Estado em Mises

Um dos principais imperativos liberais de Mises é a liberdade. Liberdade entendida de forma negativa, caracterizada como ausência de coerção ou constrangimento exercido por terceiros. O homem nasce livre e assim deve continuar. A ninguém é dado o direito de interferir na liberdade do outro para usufruir de um bem ideal ou material.

Somente no contexto de um sistema social é que se pode atribuir um significado à palavra liberdade. No sentido praxeológico, o termo liberdade refere-se à situação na qual um indivíduo tem a possibilidade de escolher os seus fins e os meios a empregar para atingi-los. A liberdade de um homem é rigidamente restringida pelas leis da natureza, bem como pelas leis da praxeologia. Ele não pode pretender atingir fins incompatíveis entre si (Mises, 1987c, p. 58 e 59).

Nessa linha de argumentação, os seres humanos são livres na medida em que podem escolher os seus próprios objetivos e cursos de ação, em que podem escolher livremente entre alternativas que estão à disposição, em que não são constrangidos a agirem da forma que não escolheriam, ou que não são impedidos de agir de modo que preferiria a vontade de outro (o Estado por exemplo). Estamos nos referindo a uma concepção negativa de liberdade. Tal como destacou Berlin (1981), liberdade entendida como ausência de coerção exercida por outrem. O que não significa dizer que não estamos delimitados por contingências, normas, costumes, conjunturas sociais e condições físicas. De acordo com Mises:

...seria absurdo dizer que o homem não é livre porque não pode, digamos, drogar-se, sem sofrer as inevitáveis consequências consideradas como altamente indesejáveis. Embora isso seja evidente para todas as pessoas de bom senso,

esta evidência não é bem percebida em situações análogas sujeitas às leis da praxeologia”. Ainda no mesmo terreno, cabe aos seres humanos escolherem entre “o respeito a certas regras que tornam a vida em sociedade possível ou a pobreza e a insegurança, se preferir viver perigosamente, num estado de guerra constante entre indivíduos independentes. Esta é uma lei tão exata na determinação do resultado da ação humana como um todo, quanto o são as leis da física (Mises, 1987c, p. 59).

No sistema de economia de mercado, caberia aos indivíduos trabalhar, poupar, cooperar para o aumento da riqueza individual e, conseqüentemente, coletiva. O processo é seletivo: os mais aptos no atendimento do consumidor permanecem nas posições privilegiadas. Existe competição, mas também seleção dos melhores: “ninguém pode considerar sua posição como assegurada e não existe nenhum direito que garanta uma posição conquistada no passado” (MISES, 2017, p. 199). Nesse caminho, não se deve desagradar ao consumidor, sob pena de sofrer punição. Entretanto, pode-se esperar um mundo em “harmonia”, com conforto e cooperação.

O processo de seleção que ocorre no mercado é impulsionado pela combinação de esforços de todos os participantes da economia de mercado. Motivado pelo desejo de diminuir tanto quanto possível o seu próprio desconforto, cada indivíduo procura, por um lado, colocar-se numa posição que lhe permita contribuir ao máximo para que as demais pessoas tenham a maior satisfação possível e, por outro lado, tirar o melhor proveito dos serviços por elas oferecidos. Em outras palavras: tenta vender no mercado mais caro e comprar no mercado mais barato. A resultante desses esforços é não apenas a estrutura de preços, mas também a estrutura social, a atribuição de tarefas específicas aos vários indivíduos (Mises, 2017, p. 199).

Mises afirma que o processo de seleção “não para nunca” e, tal como o processo de competição, invade todas as esferas da vida. O modelo capitalista de mercado é implacável ao punir os que não seguem as regras da competição. Nada está acabado. Tudo se transforma: “a economia de mercado é o produto de um longo processo evolucionário” e não tem fim. No meio de produção capitalista, delineado por Mises, a situação dos indivíduos depende dos seus próprios feitos. Aqueles que não aproveitaram as oportunidades são incompetentes. Foram testados pelo mercado e não agradaram, não podem sobreviver em um regime cujo principal objetivo é atender da melhor maneira o consumidor.

O mercado torna as pessoas ricas ou pobres, determina quem dirigirá as grandes usinas e quem limpará o chão, fixa quantas pessoas trabalharão nas minas de cobre e quantas nas orquestras sinfônicas. Nenhuma dessas decisões é definitiva: são revogáveis a qualquer momento. O processo de seleção não para nunca. Vai adiante ajustando o aparato social de produção às mudanças na oferta e na procura (Mises, 2017, p. 199).

Na concepção de Mises, o liberalismo pressupõe a existência de um Estado organizado, que tenha o monopólio legítimo do uso da violência e da coerção. Em suas palavras:

O liberal compreende perfeitamente que, sem o recurso da coerção, a existência da sociedade correria perigo e que, por trás das regras de conduta, cuja observância é necessária para assegurar a cooperação humana pacífica, deve pairar a ameaça da força, se todo o edifício da sociedade não deve ficar à mercê de qualquer de seus membros. Alguém tem de estar em condições de exigir da pessoa que não respeita a vida, a saúde, a liberdade pessoal ou a propriedade privada de outros, que obedeça à regras da vida em sociedade. É esta a função que a doutrina liberal atribui ao Estado: a proteção á propriedade, a liberdade e a paz (Mises, 1987, p. 39).

O Estado seria para Mises um “mal necessário”. O sonho de um liberal é viver em uma sociedade onde ele não exista. De todo modo, tem a consciência de que se trata de uma utopia difícil de ser alcançada. É preciso chamar atenção para os limites impostos à ação estatal. Eles dizem respeito basicamente aos direitos individuais que os homens e mulheres já possuem, e que de forma alguma devem ser-lhes tirados: o direito à vida, à propriedade privada, à liberdade, à saúde e a paz.

A Deificação do mercado

No início do século XVIII o liberalismo legitimou a propriedade privada. O homem se adaptou à “divindade” e o Iluminismo elevou a razão como o único guia do ser humano. A ação humana passou a ser central e a propriedade uma conquista via “competência”. As teorias liberais consagraram o indivíduo como ação, germe e destinatário de todo conhecimento e poder político. A ação individual passou a ser o ponto de partida e chegada. Nada podia destruir o império da individualidade (vida, liberdade, conhecimento), pelo contrário, tudo podia ser criado. Para Mises, é o indivíduo, notadamente o consumidor, que compõe e tem a possibilidade de dar sentido e significado à realidade social.

Contudo, a deificação do mercado, onde os seus conceitos sobre o liberalismo se tornam uma espécie de “evangelho” é notoriamente marcado em seu livro chamado de “*Socialism: An Economic and Sociological Analysis*”, publicado em 1951. Parece que de tanto divinizar o mercado, em dado momento dessa obra, Mises, tão tomado de seu fervor religioso, está comprometido a fazer uma espécie de “guerra santa” e escolhe a religião cristã como seu alvo principal de críticas nessa obra. Em franco ataque a religião cristã e a Igreja, Mises vocifera contra esses com o fervor de um apologeta que deseja extirpar uma heresia maligna. O cristianismo é retratado

como uma expressão religiosa baseada no ódio e que intentava destruir o “admirável novo mundo” proposto pelo ideário liberal. Segundo Mises,

A Igreja ressentiu-se fortemente da modernidade e do espírito moderno. Que surpresa, então, que ela tenha se aliado àqueles cujo ressentimento levou-os a desejar a dissolução deste admirável novo mundo, e que tenha explorado seu arsenal bem estocado como meio para denunciar o esforço terreno pelo trabalho e pela riqueza. A religião que chama a si mesma religião do amor tornou-se uma religião do ódio, em um mundo que parecia estar preparado para a felicidade. Quaisquer pretendentes a 18 destruidores da ordem social moderna poderiam fiar-se no cristianismo como um líder (Mises, 1951, p. 423).

Jesus, figura central para toda a cristandade, que Mises desfere a crítica mais ríspida.

No Reino de Deus os pobres serão ricos, mas os ricos estarão envoltos em sofrimento. Revisores tardios tentaram abrandar as palavras de Cristo contra os ricos, das quais a versão mais completa e vigorosa é encontrada no Evangelho de Lucas, mas resta um bocado suficiente para apoiar aqueles que encorajam o mundo a sentir ódio, a se vingar a assassinar e a queimar os ricos (Mises, 1951, p. 419).

Um dos pontos que tem chamado a atenção na sociologia da religião é sobre os possíveis intercâmbios entre o “sagrado” e o “profano”. Segundo Durkheim, a religião possui uma energia vital e unificadora. A religião cumpriria um papel conciliador entre a busca da sociedade no seu bem-estar grupal com as crescentes demandas e interesses dos indivíduos por autorealização num mundo cada vez mais moderno. Weber pondera sobre o lugar da reforma protestante para a constituição do capitalismo moderno, relacionando seus preceitos com o aparecimento de uma nova forma que forja as relações sociais que, em última análise, patrocina e caracteriza a produção de excedentes, bem como engendra a acumulação de capital.

Ao tratar da preponderância da religião e da sua produção de bens simbólicos, Bourdieu (2009) afirma que a religião como uma linguagem potente e que gera condições favoráveis de aceitabilidade no corpo social. Tal linguagem significativa enseja penetrar nos poros da sociedade. Ademais, a religião delinea e arquiteta seu discurso como uma condição para homogeneizar-se com a finalidade de perpetuar sua própria existência. Contudo, a força da eficácia simbólica do discurso religioso, conforme o próprio Bourdieu registra, é que esse está assentado sob o signo do sagrado. Assim, esse veste-se do manto da inquestionabilidade, ou seja, o locus de sua legitimidade está fundado num ser divino cujo os mortais não devem se arrogar desobedecer a seus preceitos.

Assim, se em Weber uma determinada a religião empregou parte de seus valores para

forjar o espírito do capitalismo, em Mises o liberalismo radical é uma espécie de um “novo evangelho” que traz as boas novas do “Deus mercado”. Se a religião em Durkheim é tem uma energia vital e unificadora que concilia o bem-estar grupal com interesses dos indivíduos por autorealização, em Mises o mercado é essa entidade divina em que toda realização humana passa por centraliza-lo como único ordenador da existência dos indivíduos. Se em Bourdieu a religião oferece signos incontestáveis que explicam a existência humana e que confere para esses o significado último de suas vidas, posto que a força da eficácia simbólica do discurso religioso torna seus regramentos incontestáveis aos olhos de seus fiéis, em Mises a deificação do mercado parece ter o interesse de dar aos seus apóstolos um lugar de oráculos dos novos tempos do capitalismo. Portanto, qualquer interpelação ou interrogação em torno dos valores do mercado, esse ente sacralizado por von Mises, não passa de um sacrilégio.

Conclusão

Mises sacraliza a instituição da propriedade privada. Não seria exagero afirmar que o mesmo faz com a liberdade e com o mercado, considerando-os um bem, um meio e um fim em si mesmo. Não importa se este comportamento pode ter por resultado a miséria ou a desigualdades de renda. Este é um preço inevitável a ser pago por aqueles que perdem no jogo do mercado. Não existe outra saída para a liberdade. Por isso, o mercado é deificado por Mises, nele tudo começa e termina. E apenas o mercado deve determinar as normas da vida e da sociedade.

Referências

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In Quatro ensaios sobre a Liberdade. Brasília: Ed. UNB (Universidade de Brasília), 1981.

BOURDIEU, Pierre. A Economia das Trocas Simbólicas. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DÜRKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FONSECA, Eduardo Giannetti da. Comportamento individual: alternativas ao homem econômico. Estudos Econômicos, v. 20, n. esp., p. 5-37, 1990. GIANETTI da Fonseca. Comportamento Individual: alternativas ao Homem Econômico. In Revista Estudos Econômicos. Instituto de Pesquisas Econômicas - USP, São Paulo, volume 20, número especial. 1990.

MACCLUM, G. C.. Negative and Positive Freedom. In: MILLER, David (ed.). Liberty. Oxford University Press, Oxford, 1991.

MERQUIOR, José Guilherme. Algumas reflexões sobre os liberalismos contemporâneos. Rio de Janeiro: Conferências, Instituto Liberal, dezembro de 1991. 27 p. MERQUIOR, José Guilherme. Guerra ao Homo Economicus. In: O argumento liberal. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1983.

MERQUIOR, José Guilherme. O Liberalismo: antigo e moderno. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Ed. Nova fronteira, 1991. 260 p. MERQUIOR, José Guilherme. Renascença dos liberalismos: a paisagem teórica. São Paulo: Revista Lua Nova. Cultura e Política. Vol. 04, n.º I, julho / setembro de 1987, n.º 13. MILLER, David (ed.). Liberty. Oxford University Press, Oxford, 1991.

MISES, Ludwig von. A ação humana. LVM Editora, 2017. MISES, Ludwig von. A mentalidade anti-capitalista. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio / Instituto Liberal, 1987a.

MISES, Ludwig von. Liberalismo: segundo a tradição clássica. Trad. Haydn Coutinho Pimenta. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio / Instituto Liberal, 1987b. MISES, Ludwig von. O mercado. Trad. Donald Stewart Jr.. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio / Instituto Liberal, 1987c.

MISES, Ludwig von. Socialism: An Economic and Sociological Analysis. Macmillan Company, 1951.

MISES, Ludwig von. Uma crítica ao intervencionismo. Trad. Arlette Franco. Rio de Janeiro: Ed. Nórdica / Instituto Liberal, 1977. RAWLS, John. Uma Teoria da Justiça. Trad. Almiro Pisetta & Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000. O original data de 1971.

SMITH, Adam. Uma investigação sobre a natureza e as causas da Riqueza das Nações. São Paulo: Ed. Hemus, 1981.

STEWART Jr., Donald. O que é o Liberalismo. 4ª ed.. Rio de Janeiro: Edição, Instituto Liberal, 1990.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Trad. Irene e Tamás Szmerecsányi. São Paulo: Pioneira Thompson Learning, 2005.

“Em defesa da família”: participação de grupos católicos em manifestações contra a “ideologia de gênero”

Rafael de Souza Bertante¹

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo observar posturas adotadas por grupos católicos em defesa de um modelo de família cristã. Noções de gênero e de sexualidade tem sido alvo de uma moralidade política conduzida, sobretudo, por uma parcela da direita conservadora, algumas vezes representadas por religiosos, principalmente cristãos, mas também por outros agentes seculares. Destes representantes, chama a atenção, a capacidade constituição e mobilização pública, seja na mídia, nos meios digitais ou em manifestações. A questão levantada por esses grupos é a “ameaça real” da desconstrução da família, que deveriam seguir as noções da heterossexualidade e de valores morais cristãos, de forma que o modelo de família deveria ser constituído por um homem, uma mulher e sua prole. O evento que despertou o interesse por esta pesquisa foi o “Ato em favor da família e contra a ideologia de gênero” diga não à desconstrução da família convocado pela Arquidiocese do Rio de Janeiro e ocorrido no dia 15 de novembro de 2016, na Praia de Copacabana. A manifestação não alcançou um número elevado de participantes, mas foi possível notar a presença de políticos, religiosos e de bandeiras de grupos católicos. Deste modo, percebemos que o tema nos leva a buscar a análise dos padrões atuais das relações entre religião e política, assim como a construção das alianças e conflitos no campo religioso, mas sem esquecer de observar a presença de grupos conservadores, que não têm uma ligação direta com a religião, apesar de incorporarem o combate à ideologia de gênero, colaborando assim para permanência do assunto nos embates políticos. Em suma, compreendemos que este assunto se trata de um fenômeno propriamente político, formado grupos heterogêneos, contudo, que se alinham a interesses convergentes. Para compreender este caso, desenvolvemos leituras bibliográficas da área e analisamos matérias e reportagens encontradas na mídia, a respeito da atuação de grupos católicos que se posicionam contra a ideologia de gênero e defendem a manutenção de um modelo de família.

Palavras-chave: Família cristã; conservadorismo; espaço público; ideologia de gênero;

Introdução

O recorte do assunto para este texto aconteceu a partir de um levantamento de fontes para uma outra pesquisa. Nesta, temos como objeto de estudo um grupo de leigos católicos denominado Liga Católica Jesus, Maria, José (LCJMJ), presente em boa parte do território brasileiro desde 1902. Nos relatos de fundação deste grupo, lemos que entre seus objetivos principais está o de constituir um meio que possa “facilitar a todos os homens a prática da verdadeira vida Cristã” (LEITE, s./d. p.21 e 31).

¹ Mestre em História Pela Universidade Federal de Juiz de Fora, cursa atualmente Doutorado em Ciência da Religião pela mesma instituição. E-mail: rbertante@gmail.com

Em outro trabalho, vimos que a LCJMJ também se articulava para preservar a estrutura familiar, como no caso que ocorreu no ano de 1912, quando uma carta foi entregue ao deputado federal João Penido Filho, dizendo que em defesa da família, se posicionavam contra a Lei do Divórcio, que estava sendo discutida no plenário. A justificativa era que a tal proposta poderia ser responsável por dissolver o vínculo da família e assim, ir contra os sentimentos da maior parte da população brasileira, identificada como católica (BERTANTE, 2018. p.849).

Recentemente, lendo jornais editados pelo próprio grupo, nos deparamos com uma reportagem tratando sobre a participação da LCJMJ no “Ato em favor da família e contra a ideologia de gênero “ diga não à desconstrução da família”, ocorrido na cidade do Rio de Janeiro, no dia 15 de novembro de 2016. (LIGA CATÓLICA J.M.J. jan. de 2017. p.6). A presença do grupo neste ato nos chamou atenção, pois, apesar de contextos distintos, mais uma vez estavam em meio público se manifestando contra atitudes que jugam ser contrárias ao bem-estar da família. Segundo a LCJMJ, o modelo ideal de família é o baseado na Sagrada Família, representada por Jesus, Maria e José, constituído, portanto, de pai, mãe e filhos. Logo, ações que ameacem o desmonte deste modelo, parecem chamar a atenção do grupo e os colocarem em cena.

1.0 Ato contra a “Ideologia de Gênero”

Após termos deparado com a reportagem, mencionada anteriormente, procuramos conhecer um pouco mais sobre o “Ato em favor da família e contra a ideologia de gênero – diga não à desconstrução da família”. Este episódio tratava-se de uma convocação da Arquidiocese do Rio de Janeiro para que cristãos se manifestassem contra à “ideologia de gênero”. Além do ato, ocorreu também um “Seminário sobre a ‘ideologia de gênero’”. O próprio Cardeal Orani João Tempesta, gravou um vídeo, convidando os fiéis a participar destes eventos. Neste ele disse:

Serão momentos importantes de apoio à família, para que cada vez mais os pais e as crianças sejam respeitados em seus direitos e em sua orientação. [A ideologia de gênero] é uma cultura que atrapalha a família e o futuro da humanidade. Para que não penetre em nossa sociedade, devemos buscar soluções para que o país respeite a liberdade das pessoas, dos pais e daqueles que orientam para a construção de um mundo de paz².

Ainda sobre a convocação dos católicos para o ato, o bispo animador da Pastoral da Família, Dom Antonio Augusto Dias Duarte, disse que:

Lutar contra a Ideologia de Gênero não é um retrocesso: é fazer com que se conheça a malícia e a virulência dessa ideologia para a família e para a educação da juventude. É importante para mostrar que a cultura moderna não pode ser imposta por grupos e pessoas que queiram introduzir nas pessoas valores que vão contra o bem da família e da sociedade³.

2 **IDEOLOGIA DE Gênero é contrária ao plano de Deus.** Disponível em: <<http://arqrio.org/noticias/detalhes/5067/ideologia-de-genero-e-contraria-ao-plano-de-deus>>. Acesso em 04 de maio de 2019.

3 **IDEOLOGIA DE Gênero é contrária ao plano de Deus.** Disponível em: <<http://arqrio.org/>>

Posições como essas têm aparecido cada vez mais em conjuntura nacional, sobretudo por parte de uma ala conservadora da sociedade que não se restringe a Igreja Católica, mas também são manifestadas por grupos evangélicos e pessoas que não se identificam publicamente como pertencentes a uma religião. As discussões sobre noções de gênero e de sexualidade passaram a se constituir como alvo de uma moralidade política, instituindo assim uma espécie de cruzada moral em favor da retirada dos conteúdos que fazem referência a gênero e à sexualidade (BORGES, 2018.p. 14). Deste modo, percebemos uma espécie de disputa pela moralidade pública onde, por exemplo, os religiosos buscam não apenas garantir proteção à moralidade e aos valores próprios ao seu grupo, mas querem garantir que tal moralidade a toda ordem legal do país (SANTIAGO 2016. p.226). Como as possibilidades de discussões sobre este assunto são amplas, neste trabalho, nos atentaremos a observar as manifestações a partir de representantes e grupos católicos.

2.Católicos contra a “ideologia de gênero”

O combate à chamada “ideologia de gênero” tem cada vez mais ganhado terreno não só no Brasil, mas em escala global. Normalmente, estas discussões tratam de assuntos que giram em torno da saúde reprodutiva das mulheres, da educação sexual ou do reconhecimento de identidades não heterossexuais, entre outras questões (MISKOLCI; CAMPANA. 2017, p.725). A ameaça a ordem e aos valores morais tradicionais ou pelo menos a parte deles, algumas vezes provocam pânico moral, ainda que não haja de fato provas de sua existência ou severidade, parece que se estabelece um ambiente de ansiedade, insegurança e medo na sociedade (SANTIAGO, 2016. p. 228).

Reis e Eggert vão dizer que:

Criou-se uma falácia apelidada de “ideologia de gênero”, que induziria à destruição da família “tradicional”, à legalização da pedofilia, ao fim da “ordem natural” e das relações entre os gêneros, e que nega a existência da discriminação e violência contra mulheres e pessoas LGBT comprovadas com dados oficiais e estudos científicos. No entanto, utilizou-se de desonestidade intelectual, formulando argumentos sem fundamentos científicos e replicando-os nas mídias sociais para serem engolidos e regurgitados pelos fiéis acríticos que os aceitam como verdades inquestionáveis (REIS; EGGERT, 2017.p.20)

O posicionamento de instituições religiosas contra avanço dos direitos sexuais e reprodutivos, não é recente. Desta vez veio com um nome específico, o combate à “ideologia de gênero”. No Brasil, tem-se a impressão que tal assunto está relacionado a grupos evangélico, vemos grandes repercussões destes assuntos na Bancada Evangélica, na Frente Parlamentar Evangélica e com destaques em seus meios de comunicação. Entretanto, há católicos empenhados em desarticular a “ideologia de gênero”, como vimos a Arquidiocese do Rio de Janeiro. Retornando um pouco na história, talvez seja possível encontrar as origens dessas ideias no seio da Igreja [noticias/detalhes/5067/ideologia-de-genero-e-contraria-ao-plano-de-deus](https://www.igrejaevangelica.org.br/noticias/detalhes/5067/ideologia-de-genero-e-contraria-ao-plano-de-deus)>. Acesso em 04 de maio de 2019.

Católica, mais especificamente nos textos do então cardeal Ratzinger, que, em 1997, escrevia:

Atualmente se considera a mulher como um ser oprimido; assim que a liberação da mulher serve de centro nuclear para qualquer atividade de liberação tanto política como antropológica com o objetivo de liberar o ser humano de sua biologia. Se distingue então o fenômeno biológico da sexualidade de suas formas históricas, às quais se denomina “gender”, mas a pretendida revolução contra as formas históricas da sexualidade ulmina em uma revolução contra os pressupostos biológicos. Já não se admite que a “natureza” tenha algo a dizer, é melhor que o homem possa moldar-se ao seu gosto, tem que se libertar de qualquer pressuposto de seu ser: o ser humano tem que fazer a si mesmo segundo o que queira, apenas desse modo será “livre” e liberado. Tudo isso, no fundo, dissimula uma insurreição do homem contra os limites que leva consigo como ser biológico. Se opõe, em seu extremo último, a ser criatura. O ser humano tem que ser seu próprio criador, versão moderna de aquele “serei como deuses”: tem que ser como Deus. (RATZINGER, 1997, apud MISKOLCI; CAMPANA. 2017 p.726).

A partir deste parágrafo, podemos perceber uma direção contraofensiva aos feminismos e suas propostas de reconhecimento e avanços em matéria de direitos sexuais e reprodutivos (MISKOLCI; CAMPANA. 2017 p.726). No ano seguinte, durante a Conferência Episcopal Peruana o Mons. Revoredo diz que a expressão “gênero” não é a penas a bipolarização da humanidade em homem e mulher, mas trata-se de uma ideologia que visa justamente “modificar o pensamento dos seres humanos acerca desta estrutura bipolar” (COELHO; SANTOS, 2016. p.30). Em 2007, vemos novamente esta discussão no meio católico, desta vez, durante a V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, desta vez, relacionando a “ideologia de gênero” ao enfraquecimento e menosprezo a vida familiar. No documento redigido a partir desta conferência, disseram que essa ideologia permite a livre escolha da orientação sexual, mesmo que isso não leve “em consideração as diferenças dadas pela natureza humana. Isso tem provocado modificações legais que ferem gravemente a dignidade do matrimônio, o respeito ao direito à vida e a identidade da família” (MISKOLCI; CAMPANA. 2017 p.727).

Portanto, percebemos na fala, dessas autoridades do meio católico, a rejeição a suposta “ideologia de gênero”, argumentando que estariam em defesa do conceito tradicional de família. Entretanto, percebemos que a defesa é para um grupo específico, os que compartilham do conceito tradicional de família, este, não engloba toda a sociedade. Assim, o que se nota é o esforço de impor uma moralidade a toda ordem legal do país, contestando as demandas e conquistas alcançadas por parte de movimentos sociais feministas e LGBT.

Faúndes e Vaggione dizem que:

O objetivo da Igreja Católica não é apenas defender uma moralidade sexual senão também evitar a sanção de direitos que outorguem certa legitimidade às condutas não heterossexuais. Para isso, articula uma política sexual que envolve tanto a hierarquia como os fiéis, particularmente nos documentos oficiais. Os mesmos têm como propósito defender uma ordem legal e ética heteronormativa por meio do chamado à ação da comunidade católica e do posicionamento público da instituição religiosa (FAÚNDES; VAGGIONE apud MISKOLCI; CAMPANA. 2017 p.733).

Deste modo, percebemos que há uma movimentação significativa por parte da Igreja Católica, contra a um relativismo moral que, segundo suas concepções, colocariam em perigo o modelo de família tradicional e mesmo o futuro da humanidade. Assim, ação destes vai além da confecção de documentos ou protestos de autoridades religiosas, mas também alcança meios públicos e mesmo organizações não governamentais de cunho conservador (MISKOLCI; CAMPANA. 2017 p.729).

Conclusão

As discussões acerca da chamada “ideologia de gênero” não devem cessar. Trata-se de um assunto complexo e justamente por isso precisa ser trabalhado por diversos prismas e frentes. Desta forma, a ideia deste artigo não é criar conclusões a respeito do tema, mas mantê-lo em pauta, chamando a atenção para a atuação de outros grupos que tratam do mesmo assunto. Muitas vezes observamos, nos veículos de comunicação e mesmo na política, as posturas adotadas por pessoas que se apresentam como pertencentes ao meio evangélico “ este que por sua vez é amplo e diverso. Entretanto, o assunto não restringe a eles, mas também envolve católicos e mesmo órgãos não relacionados diretamente a grupos religiosos. É preciso se atentar e analisar as diversas ações políticas, jurídicas e midiáticas que moldam discussões públicas alertando para os ditos “perigos sociais” que poderiam representar tal “ideologia” (MISKOLCI; CAMPANA. 2017 p.729).

Por ora, observamos que estamos passando por um momento de disputa de espaço, em que se quer implementar uma moralidade pública, que vai contra a chamada “ideologia de gênero”. Os que defendem essa moralidade se mostram mais próximos a setores de interesses conservadores. Desta forma, se colocam a distância das demandas e conquistas das várias possibilidades de movimentos feministas e LGBT e mesmo seus simpatizantes. Para poder breçar os avanços desde grupos, recorrem aos diversos veículos de comunicação e buscam assumir o controle dos meios de definições de políticas públicas, com o intuito de preservarem seus princípios morais.

Referências

ATO EM favor da família e contra a ideologia de gênero “ diga não à desconstrução da família. In: **Liga Católica J.M.J.** Campos dos Goytacazes, p.6, jan. de 2017.

BERTANTE, Rafael de Souza. Liga Católica Jesus, Maria, José: suas diretrizes e os reflexos na vida política de seus membros. In: **ANAIS do 31º Congresso Internacional da SOTER: Religião, ética e política.** Belo Horizonte, p. 845-850, 2017.

BORGES, Rafaela Oliveira; BORGES, Zulmira Newlands. Pânico moral e ideologia de gênero articulados na supressão de diretrizes sobre questões de gênero e sexualidade nas escolas. In: **Revista Brasileira de Educação.** Campinas, v. 23, p.1-23, 2018.

COELHO, Fernanda; SANTOS, Naira. A mobilização católica contra a “ideologia de gênero” nas tramitações do plano nacional de educação brasileiro. In: **Religare**. v.13, n.1, p.27-48, julho de 2016.

IDEOLOGIA DE Gênero é contrária ao plano de Deus. Disponível em: <<http://arqrio.org/noticias/detalhes/5067/ideologia-de-genero-e-contraria-ao-plano-de-deus>>. Acesso em 04 de maio de 2019.

LEITE, João Boaventura. **A liga católica Jesus, Maria e José no mundo e no Brasil**. Juiz de Fora: São José, [s.d.].

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. In: **Revista Sociedade e Estado**. v. 32, n. 3, set/Dez 2017.

RATZINGER, J. A. *La sal de la tierra*. Madrid: Libros Palabra, 1997. Apud MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. In: **Revista Sociedade e Estado**. v. 32, n. 3, set/Dez 2017

REIS, Toni; EGGERT, Edla. Ideologia de gênero: uma falácia construída sobre os planos de educação brasileiros. In: **Educ. Soc.**, Campinas, v. 38, nº. 138, p.9-26, jan.-mar., 2017.

SANTIAGO, Flávio; ARAÚJO, Nathanael; SILVA, Tiago. Ideologia de gênero? Notas para um debate de políticas e violências institucionais. In: **Temáticas**, Campinas, 24, (47/48): 223-246, fev./dez. 2016.

Entraves e avanços sociais da aceitação dos homossexuais no catolicismo contemporâneo

Aureo Nogueira de Freitas¹

Resumo: A homofobia continua a influenciar no ambiente sócio cultural. A pessoa homossexual pode ser condicionada à insegurança, angústia, sentimento de fuga, medo, inibição e solidão. Ao mesmo tempo, existem iniciativas de políticas sociais firmando a questão homossexual como uma experiência sociocultural contra o conjunto discriminatório social, valorizando reações e atitudes que contribuam para vencer a exclusão social dessas pessoas. No âmbito da religião, não é diferente. Se existem discursos e posturas que fundamentam a homossexualidade como doença ou “desordem moral” percebem-se iniciativas de ações que estão na política da acolhida, do respeito e da inclusão das pessoas homossexuais.

Palavras chaves: homossexualidade, sociedade, religião e catolicismo romano.

Introdução

As relações subjetivas e intersubjetivas hoje são permeadas pelos critérios da autonomia, da liberdade, da pluralidade, da democracia e da secularização. E, nesse quesito, as religiões podem contribuir para avançar na reflexão de modo adequado à realidade e à cientificidade, bem como, por outro lado, justificar uma leitura parcial, acrítica e preconceituosa da questão homossexual. Uma vez que elas estão nesse contexto, dele recebem e contribuem, através dos seus sujeitos de adesão ao seu credo, elas também são instigadas a se posicionarem diante dessas questões emergentes. A modernidade é uma realidade e a sociedade, bem como as instituições que não se posicionarem na perspectiva do diálogo com a cultura atual, correm sério risco de ficarem à margem desse processo, perdendo a chance de irradiar de forma responsável as suas convicções e contribuições para “viver a busca permanente de convergências na diversidade, ser terno e solidário no nível inter-humano e social” (MATTOS, 2002).

1 Homossexualidade e sociedade contemporânea

É inegável, na sociedade contemporânea, a construção de uma experiência sócio cultural em que o fenômeno da homofobia continua a influenciar a dinâmica social, contribuindo para produzir uma “convivência de rejeição, marginalização, intolerância, violência, que condiciona o

1 Professor do curso de teologia pastoral, doutorando no curso de Ciências da Religião e bolsista da Pontifícia Universidade Católica de Minas Geras. aureonogueira28@gmail.com

homossexual à insegurança, angústia, sentimento de fuga, inibição medo e solidão” (MATTOS, 2002).

Em 1973, a Associação Americana de Psiquiatria (APA) retirou a homossexualidade de seu Manual de Diagnóstico e Estatística de Distúrbios Mentais (DSM). No Brasil, em 1985, o Conselho Federal de Medicina passou a não considerar a homossexualidade como uma doença mental ou física. Em 1999, foi publicada uma resolução do Conselho Federal de Psicologia que normatizou a conduta dos psicólogos quanto à questão: [...] “Os psicólogos não colaborarão com eventos ou serviços que proponham tratamento e cura para as homossexualidades”.

Não obstante a isso, existem certos estereótipos que geram atitudes ambíguas, fundamentam uma antropologia sexual exclusivamente a partir do paradigma da heterossexualidade. Tal compreensão demonstra dificuldades e limites de compreensão da homossexualidade. Salvo melhor juízo, são no mínimo insuficientes para o trato da questão no âmbito da sinceridade científica.

Por outro lado, constata-se uma política nova em relação aos homossexuais. Tal fato se dá pela presença alta e qualificada destes em vários níveis da realidade social, política cultural e religiosa. “Em vários países os homossexuais assumem cargos importantes em todas as áreas e se testemunha o crescimento e a força de organizações homossexuais, as quais possibilitam a conquista de direitos iguais aos dos heterossexuais” (MATTOS, 2002).

2 Religião católica e homossexualidade

Falar dos homossexuais tange questões reais, fundamentais e atuais nos níveis também da religião, além da sociedade. É inegável a necessidade de se debater o assunto, estudá-lo cientificamente, compreendê-lo dentro da matriz religiosa judaica cristã que marca o arcabouço do paradigma da sociedade ocidental.

A religião, especificamente em se tratando do catolicismo romano, pode também tornar-se parceira do discurso de exclusão social, uma vez que a compreensão antropológica do ser humano a partir da tradição judaico-cristã, bem como da sexualidade humana, está fortemente presente no inconsciente arquetipo das pessoas na cultura ocidental e demais religiões monoteístas. Trata-se do “esquema normativo” que orienta a moral católica do “paradigma ético teológico”:

A ideia central é esta: a natureza humana é heterossexual. Homem é para a mulher e mulher é para homem. Ambos se destinam ao matrimônio e esse à procriação. Consequentemente atos homossexuais são contrários à natureza e contra a lei que se baseia nela (MATTOS, 2002).

Para o catolicismo, esses elementos constitutivos da antropologia são intrinsecamente relacionados à experiência de fé (religiosa): o que Deus criou foi o ser humano homem e mulher. Os atos homossexuais (entre iguais) entram na contramão do querer divino (pecado) e, portanto, são condenados, sem exceção. Essa fundamentação carrega consigo influências históricas, culturais, influências da cultura “pagã” e também de limites, podemos dizer hoje, da percepção do fenômeno aquém da evolução científica.

Tais elementos podem justificar uma sociedade cristã sexofóbica, onde esses conceitos são inquestionáveis, aceitos acriticamente, pois justificam-se em Deus, no livro sagrado, na religião. As consequências lógicas da compreensão das pessoas homossexuais no âmbito desse paradigma suscitam questões éticas intrigantes. Parece que quando alguém concretamente se descobre homossexual, é fadado a percorrer um caminho de solidão e sofrimento, recluso de uma experiência fundamental da vida humana que é a relação afetivo-sexual pela via do celibato, não como escolha, mas como condição de ser “normal”, “aceitável” para a sociedade e “perdoado” por Deus.

Sabemos que a homossexualidade não é um assunto convergente no catolicismo, mesmo com a clareza e importantes argumentos que os documentos da Igreja abordam a questão. Por um lado temos aqueles que aceitam totalmente essa postura e, por outro, muitos que até já entraram explicitamente na luta da chamada “causa gay”.

A religião, especificamente a católica, à qual me refiro e em que estou inserido na vivência e na prática, pode se tornar causa de grande sofrimento para as pessoas homossexuais, do ponto de vista do desenvolvimento de sua personalidade e caráter e do ponto de vista de seu equilíbrio psicoemocional. Esse drama é radicalizado pela rejeição e preconceito que sofrem por parte de familiares e amigos. Toma proporções extremamente sofridas quando a religião é usada como discurso de justificativa de que a homossexualidade se trata de uma “aberração da natureza” ou “desvio grave” da conduta normal da sexualidade.

Ao mesmo tempo, há pais que ficam surpresos e desolados quando descobrem que têm uma filha ou um filho homossexual. Muitos, pela formação religiosa, não aceitam seu filhos e filhas, sofrendo e fazendo sofrer mais ainda. Existe aquela pergunta típica diante da revelação, por parte dos filhos, de que são homossexuais: onde foi que erramos? E forma-se um infeliz paradoxo: nossos filhos têm o direito e necessitam muito do nosso amor, do nosso apoio, principalmente quando são diferentes da maioria, para enfrentar tão dura prova. Por outro lado, os pais cresceram e foram educados para ter filhos heterossexuais, vêm seus sonhos desmoronar, sentem-se culpados, envergonhados, ficam tristes, desesperados.

São muitas as situações que experimento no acompanhamento pastoral e no confessional desde quando fui ordenado presbítero. Comecei a perceber que, na realidade, a doutrina oficial da Igreja Católica a esse respeito gera muito sofrimento para essas pessoas e seus familiares. Passei a refletir de modo mais crítico e interpelado pela realidade sobre os argumentos que

“definem” a heterossexualidade como único paradigma de realização humana, afetiva e sexual e a homossexualidade como “desvio da natureza”. O concreto da vida amarga dessas pessoas me fez repensar alguns conceitos. Diante da teoria e da vida de uma pessoa me questionava: por que ser uma doença ou desvio se inúmeras pessoas, sem possibilidade de escolhas, se encontram e se experimentam nessa condição?

3 Diversidade sexual ou abstenção: tentativas inclusivas dos católicos homossexuais

Na práxis do catolicismo contemporâneo, temos basicamente três posturas com relação aos homossexuais que frequentam suas comunidades de fé: a primeira e mais comum atitude é de silêncio total sobre a questão; uma segunda postura é de ajudar essas pessoas a aceitarem-se como são mas, conforme o ensinamento da Igreja, vivendo o celibato e, uma terceira, mais atual, fortalecida, sobretudo a partir do pontificado de Francisco é de acolhida, acompanhamento e integração das pessoas homossexuais na sua condição plena e inseridas nos diversos serviços eclesiais como solteiras, namorando ou casadas.

No documento *Amoris Laetitia* é usado um tom terno e acolhedor dado pelo papa, sobretudo a situações mais exigentes, que ele classifica como “algumas situações complexas” (nn. 247-252). É o caso, por exemplo, das famílias que vivem a experiência de ter em seu seio pessoas com “tendência” homossexual. Embora se fale de “tendência” homossexual, o que o catolicismo entende com isso? Reconhecendo tratar-se de uma questão difícil tanto para os pais quanto para os filhos, no documento o papa mostra que a solução está na acolhida, e nunca na discriminação:

Desejo, antes de tudo, reafirmar que cada pessoa, independentemente da própria *orientação sexual*, deve ser respeitada na sua dignidade e acolhida com respeito, procurando evitar “qualquer sinal de discriminação injusta” e particularmente toda forma de agressão e violência (n. 250).

Para a moral católica e para outras religiões, a homossexualidade é um tema muito difícil. Tendo em conta a grande dificuldade e sofrimento de pais e filhos católicos, a Igreja Católica, pastoralmente, sempre buscou ser compreensiva para com os homossexuais. Os documentos, como o Catecismo da Igreja Católica, em seu artigo 2.358, por exemplo, pede “respeito, compaixão e delicadeza” para com os homossexuais, portanto, ensina combater o preconceito e a violência contra eles, como não poderia deixar de ser.

A Igreja católica diz que a pessoa homossexual pode e deve ser aceita e acolhida em casa, ser aceita e acolhida na Igreja. Porém, o ponto controverso está no fato de que, se a pessoa

homossexual quiser permanecer na Igreja, tem de se abster do ato sexual. Esse é considerado contra a natureza humana. É a prática da homossexualidade que é condenada pela Igreja, não o homossexual. Devemos perguntar: uma pessoa conseguirá abdicar de sua sexualidade? Mais que isso: da sua própria “natureza humana homossexual”? Isso vai muito além da sexualidade. Um ser humano pode abdicar de sentir afeto? De ser o que ele ou ela é? Existem hoje duas práxis nas comunidades católicas que se sensibilizam com a questão.

A primeira se define como “Courage”. É um apostolado da Igreja Católica, fundado em 1980 pelo padre John F. Harvey, presente no Brasil e em outros países. Tais grupos oferecem apoio pastoral a homens e mulheres que têm atração pelo mesmo sexo e que tenham escolhido viver uma vida casta. Em 28 de novembro de 2016 o Courage International recebeu o status canônico na Igreja Católica de associação pública clerical de fiéis, fazendo-o o único apostolado canonicamente aprovado de sua espécie.

O segundo grupo é chamado de pastoral da diversidade sexual. O trabalho é realizado com jovens, adultos, casais, namorados, tanto heteros como homossexuais e também trans. As reuniões do grupo são abertas a quem quiser participar. O objetivo é de ajudar a comunidade eclesial a aceitar e reconhecer as pessoas homossexuais em seu meio, e ao mesmo tempo proporcionar meios para que as mesmas saiam do seu anonimato, tornando-se participantes da comunidade eclesial.

Tais ações, dentro do catolicismo romano contemporâneo, podem fazer a instituição repensar a sua compreensão da homossexualidade? O que poderá ajudar a religião (católica) a abordar a homossexualidade evitando a postura de polarização ou o nivelamento do fato na vida das pessoas que são homossexuais e desejam viver essa fé?

É difícil prever. Pode-se, contudo, afirmar que pelo fato de existirem tais posturas de abordagem da questão, já se revelam inquietações e se provoca a necessidade de repensar a abordagem que parecia cristalizada. Daí a busca de práticas que sejam compatíveis com o princípio da dignidade de respeito da pessoa humana, independente da sua condição sexual.

Conclusão

Afirmamos, como outros pensadores, que o documento atual sobre as famílias no mundo contemporâneo, *Amoris Laetitia*, publicado sob a batuta do papa Francisco, tem um potencial teórico de revisão de aspectos importantes sobre a moralidade sexual católica, dentre esses, a abordagem da homossexualidade. Seus princípios podem criar uma práxis inclusiva. Em grande parte se desloca do caráter julgador e punitivo do passado para uma orientação da real acolhida das pessoas que assim se declaram.

Faz-se necessário perceber as possibilidades hermenêuticas dos textos e a experiência das pessoas em questão. Isso requer um esforço de postura científica e dialogal. Tentar levantar todo tipo de pré-julgamento ou bandeiras ideológicas.

Entendemos que o catolicismo não precisa fornecer todas as respostas. Porém, diante de sua função e presença na sociedade é imprescindível perceber os aspectos que nele ajudam a fundamentar a exclusão social e o sofrimento e enfatizar os que ajudam a reconhecer os estigmas dessas pessoas, auxiliando-as na sua integração e dignidade. Seja nos vários âmbitos da vida social bem como religiosa. É assim que se vai tecendo a história da evolução humana sobre a sua própria consciência da dignidade, princípio universal da ética.

Referências

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1992.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Persona humana: declaração sobre questões de ética sexual, 1975.

_____. Carta aos bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais, 1986.

ENDJISO, Dag Oistein. Sexo e Religião: do baile das virgens ao sexo sagrado homossexual. São Paulo: Geração, 2014.

HÄRING, B. Teologia moral para o terceiro milênio. São Paulo: Paulus, 1991.

JUNG, P. B.; CORAY, J. A. (org.). Diversidade sexual e catolicismo: para o desenvolvimento da teologia moral. São Paulo: Loyola, 2005. LEERS, B.; TRASFERETTI, J. Homossexualidade e ética cristã. Campinas: Átomo, 2002.

TRASFERETTI, J. A. Pastoral com homossexuais: retratos de uma experiência. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. (org.). Teologia e sexualidade. Campinas: Átomo, 2004.

_____, José. LEERS, Bernardino. Homossexuais e Ética Cristã. Campinas: Átomo, 2002.

VIDAL, M. Sexualidade e condição homossexual na moral cristã. Aparecida: Santuário, 2008.

Forma-de-vida e vontade negativa: referenciais para novas formas de fazer política no espaço público contemporâneo¹

Glauco Barsalini² Mariana Pfister³

Resumo: No desfecho do programa teórico sobre o *homo sacer* e o poder soberano, o filósofo Giorgio Agamben recupera a ideia de forma de vida dos franciscanos ligando-a com a proposta que traz em favor da destituição dos dispositivos contemporâneos de poder, sustentáculo do estado de exceção que, em sua perspectiva, é próprio do poder soberano atual. Diante do paradigma operativo Agamben apresenta, portanto, meios para destituir os dispositivos que aprisionam o viver humano criativo, e vislumbra na expressão forma-de-vida (por ele hifenada) a chave para uma liberdade em relação a determinado poder e a certas funções e operações instituídas no Estado secularizado. Forma-de-vida é a vida que jamais pode ser separada de sua forma e, nesse sentido, é capaz de esvaziar os mecanismos que separam ser e práxis. Pode tornar inoperosos os dispositivos que só funcionam mediante a efetividade de todo o conjunto ritualístico que sustenta o poder soberano eclesial ou secular e, por isso, ela implica na harmonização do ser à sua forma sem a conservação de quaisquer resíduos desse mesmo poder. A vida cuja forma não se separa da própria vida é fruto da vontade humana, uma vontade anterior e negativa pela qual se pode decidir por abdicar da vontade positiva de manter-se o ciclo de relações bipolares entre o poder que domina (poder soberano) e a potência que é dominada (todo e qualquer indivíduo submetido ao poder soberano). A presente comunicação pretende apresentar o conceito agambeniano de forma-de-vida, relacionando-o com a ideia de vontade negativa, fundamento último da teoria de Agamben. Para tanto, estabelecerá relações entre os livros *Altíssima Pobreza* (constitutivo do Programa *Homo Sacer*, e no qual o pensador perscruta a forma de vida dos franciscanos) e *Bartleby, ou da contingência* (anterior ao mesmo Programa, em que Agamben já revelava a centralidade, em sua obra, do debate sobre o problema da vontade). A compreensão da ligação entre uma vida destituente (forma-de-vida) e a vontade destituente (vontade negativa) ganha relevância para os que buscam pensar, a partir da ligação entre a teologia e a religião, novas formas de se fazer política no espaço público.

Palavras-Chave: *Giorgio Agamben; Franciscanos; forma-de-vida; vontade; negatividade*

1 Fragmento desta comunicação é originário da Dissertação de Mestrado de Mariana Pfister, intitulada *Oikonomia Trinitária na obra de Giorgio Agamben: entre O Reino e a Glória, Opus Dei e Altíssima Pobreza*.

2 Professor Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-Campinas. Pós-doutor pelo Departamento de Teologia da Loyola University Chicago – bolsa FAPESP [Processo 2018/05408-1 – Bolsa de Pesquisa no Exterior (BPE)]. Doutor em Filosofia, Mestre em Mídias, Bacharel e Licenciado em Ciências Sociais pela UNICAMP. Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela PUC-Campinas. Agradecimentos à FAPESP pelo financiamento da pesquisa.

3 Mestra em Ciências da Religião pela PUC-Campinas, com estágio no Departamento de Teologia da Loyola University Chicago. [Processo no. 2017/12524-5 – Bolsa de Mestrado - e Processo no. 2018/06711-0 - Bolsa de Estágio Pesquisa no Exterior/BEPE]. Bacharel em Ciências Sociais pela PUC-Campinas. Agradecimentos à FAPESP pelo financiamento da pesquisa.

Introdução

Ganha cada vez mais evidência, na contemporaneidade, a presença de discursos e tomadas de posição, na esfera pública, de lideranças políticas e de grupos sociais que revelam o entrelaçamento entre a religião e a política.

Referenciados na obra de Giorgio Agamben, os autores desta comunicação têm voltado suas pesquisas na busca pela compreensão sobre os alicerces e os desdobramentos dessa relação entre religião e política, teologia e poder soberano.

As causas do imbricamento entre a teologia e a política institucionalizada no mundo ocidental moderno e contemporâneo, conforme Agamben, vinculam-se a processos de transferência, para os Estados secularizados, das concepções formuladas no seio da Igreja Católica acerca dos poderes sobrenatural e natural (especialmente, da relação entre ambos), das liturgias e da visão hierárquica referentes à autoridade e ao governo, tanto de Deus quanto dos seres humanos. Ainda de acordo com o pensador italiano, é produto dessa mesma transferência a geração de um estado de exceção permanente, pois, na medida em que os governos estão, na sua gênese, constitutivamente ligados a um conceito teológico (e não verdadeiramente leigo) de soberania, a decisão do governante vincula-se à ideia de milagre, não se apresentando, em última instância, de fato, qualquer tentativa legal que vise colocar limites cabais à potência que ele tem de decidir, e, por consequência, à sua própria decisão.

Nesta comunicação não nos ocuparemos, todavia, da discussão sobre o que motiva o amalgamento entre a religião e o poder político e nem, tampouco, dos efeitos disso. Nosso intuito é explorar as saídas, os portais de fuga que Agamben enxerga como caminhos possíveis para a desconstrução do estado de exceção em que, na sua visão, nos encontramos. Aqui, os termos forma-de-vida (hifenado) e inoperosidade ganham relevância. Em nosso entendimento, ambos relacionam-se com a ideia de uma não vontade, ou, como denominamos no título acima, uma vontade negativa. É sobre esses termos e a sua relação com a ideia de não vontade que discorreremos a seguir.

A forma-de-vida e a inoperosidade (ou vontade negativa)

O debate filosófico e jurídico sobre uma forma de vida livre de quaisquer cânones institucionais (a que Agamben chama de forma-de-vida, entre hifens) tem a sua origem na Idade Média. Desde a época carolíngia a Igreja já vinha administrando, de certo modo, os mosteiros. Entretanto, quando parecia ter unificado a tensão entre essas “duas liturgias”, surge outra irman-

dade, ainda mais radical: o movimento de Francisco. Desde o século XI, os chamados “movimentos religiosos” espalharam-se pela Europa: Itália, França, Flandres e Alemanha, e sua peculiar reivindicação era “viver a vida evangélica”. Não propunham novas dogmáticas, interpretação das Escrituras, questões teológicas, mas, diversamente, buscavam “viver segundo a forma dos santos Evangelhos”. A pobreza foi reivindicada por todos esses movimentos, não como prática ascética ou de mortificação, mas simplesmente porque entendiam que ela fazia parte da vida evangélica e, por isso, deveria ser vivida com alegria,⁴ vivida, portanto, como *forma vitae* e não como *regra*, como vida e não enquanto “um sistema mais ou menos coerente de ideias e doutrinas”. (AGAMBEN, 2014, p. 99-100).

Para Agamben, o franciscanismo foi, dentre os movimentos religiosos disruptivos medievais, aquele que mais radicalmente instigou a vida na relação com sua própria forma, a ponto de criar uma “forma-de-vida”, ou seja, uma vida que não se fundamenta apenas por ser integralmente ofício e liturgia, mas:

“[...] precisamente em virtude de sua radical estranheza diante do direito e da liturgia” [...] *Altissima paupertas* [altíssima pobreza] é o nome que a *Regra bulada* dá a essa estranheza com o direito, mas o termo técnico que na literatura franciscana define a prática na qual ela se realiza é *usus* (*simplex usus*, *usus facti*, *usus pauper* [uso simples, uso de fato, uso pobre]). (AGAMBEN, 2014, p. 126).

O que os franciscanos fazem com sua *altissima paupertas* é propor a neutralização em relação a qualquer tipo de direito patrimonial, seja ele público ou privado. À medida em que os frades menores escolheram seguir a Cristo, eles devem aceitar com alegria a altíssima pobreza, o simples uso, o uso de fato, renunciando conseqüentemente à toda propriedade. “Pois é isto que possuem os frades menores: nada possuir de seu sob o céu. Este direito eles possuem: não ter nenhum direito às coisas passageiras” (HUGO DE DIGNE, *apud* AGAMBEN, 2014, p. 119).

Tal movimento aponta para a desativação do direito, ou seja, o de torná-lo inoperoso através do uso. A inoperosidade é entendida aqui como o ato de retirar do ofício ou, de modo geral, das atitudes destinadas a produzir um efeito exterior, por exemplo os sacramentos da Igreja Católica, seu poder como tal. No propósito franciscano, o efeito não deverá ser obtido mediante a operação ritual, mas é um estar acontecendo dia a dia, em cada momento, por isso a expressão agambeniana forma-de-vida hifenada, justamente por se tratar de uma vida que se completa inteiramente à sua forma; não é preciso haver rituais litúrgicos para acontecerem os efeitos, mas somente viver a vida para que eles aconteçam. Não é a norma que acorrenta a vida como reza o

4 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 perfeição evangélica” (FRANZ EHRLE *apud* AGAMBEN, 2014, p. 98).

paladino operativo, mas norma e vida harmonizam-se de tal modo que é impossível distingui-las. O fato de vida e norma tornarem-se indiscerníveis, aponta para um horizonte uníssono e não discordante entre esses dois polos.

Em *Bartleby, ou da contingência*, Giorgio Agamben reflete sobre o conto de Herman Melville intitulado *Bartleby, o escrevente*: uma história de Wall Street. Bartleby é um escrevente que, ao longo da história, nega-se a escrever. Sua negativa, todavia, não é propriamente reativa – como a que advém de alguém que visa contestar o *status quo* da sociedade de classes, ou como aquela que nasce de uma disputa pessoal. Trata-se de uma negativa ligada à *potência de não fazer*, na medida em que aparece na fórmula “preferiria não” e não na fórmula “não faço”. “Preferiria não” (fazer) consiste na negação da negação, ao passo que “não faço” revela a afirmação da negação. A primeira é, portanto, uma não vontade (ou vontade negativa), enquanto a segunda é uma vontade de não (ou vontade positiva de negar). Bartleby é, pois, a personagem do sábado, da inoperosidade.

Em nossa interpretação, a potência de não fazer liga-se à disposição por simplesmente usar. A gratuidade franciscana que está no simples uso das coisas – dadas por Deus, pela natureza e feitas pelos seres humanos – permite que se viva uma vida desprendida de necessidades artificiais, e, com isso, das obrigações de fazer ou de não fazer. “Preferir não fazer” é optar por não construir mundos, mas simplesmente viver no mundo. “Simplesmente usar” e “preferir não fazer” referem-se, pois, à potência de não construir projetos, de não edificar mundos, de não nutrir desejos e, por consequência, de simplesmente viver.

Considerações Finais

Agamben não propõe enfrentamentos sociais ou políticos como formas de saída para o estado de exceção permanente em que, na sua visão, estamos. Não se prende às discussões clássicas sobre regimes de governo ou sistemas políticos, não propugna por avanços no âmbito do direito e não pensa em fórmulas econômicas pelas quais se criem novos sistemas. Dedicar seus esforços em tentar diagnosticar as causas da exclusão (inclusiva) de seres humanos na modernidade e na contemporaneidade – a quem chama de *homo sacer*.

Sua perspectiva não é jurídica, econômica ou social. Agamben pensa em uma nova ética, pela qual se possa desmanchar os dispositivos de poder responsáveis pelo reaparecimento do *homo sacer*. É no espaço da negatividade que, para ele, podemos proporcionar um feliz encontro conosco mesmos, permitindo-nos ser, para além de reprodutores de uma vida primordialmente operativa, simplesmente inoperosos, meros usufrutuários “do que está aí”, apenas, sujeitos de potência.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. São

Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica. 2015

_____. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011.

Governo de condutas: uma leitura de Michel Foucault sobre o cristianismo

Fábio Gonzaga Gesueli¹

Resumo: A partir de 1978, a análise de Michel Foucault em seu curso *Segurança, território, população* será flexionada por uma operação genealógica que o levará até os escritos dos primeiros Padres da Igreja. Este acontecimento não é aleatório, visto que, desde 1976, o deslocamento causado pelo conceito de *biopolítica* faz com que Foucault passe a se preocupar com a questão do governo: Como pode-se governar as pessoas em todas as instâncias da sua vida? Qual é o exercício de poder, seus dispositivos e tecnologias, que buscam uma regulação da vida do sujeito e da população? Assim, a partir dessa preocupação com a episteme das artes de governo, Foucault deterá sua análise sobre o pastorado cristão em 1978, e no curso seguinte, *Do governo dos vivos*, fará uma análise das primeiras formas de vida monástica de cunho cenobítico. Esta análise do cristianismo primitivo, operada genealógicamente, mostrará que o exercício de condução de condutas dos sujeitos, característico de um exercício de poder biopolítico, pode ser encontrado nas primeiras formas de governo cristãs. Assim, o cristianismo primitivo pode ser um “pano de fundo” - como Foucault diz - para a governamentalidade moderna. O filósofo francês se debruçará sobre os textos dos primeiros Padres da Igreja para mostrar que a originalidade técnica do dispositivo do pastorado cristão e da instituição monástica, a saber, principalmente, a confissão, direção de consciência e exame de consciência, serão fundamentais para a compreensão das artes de governo modernas e de como o poder e suas relações são estruturas contemporaneamente.

Palavras-chave: Foucault, governamentalidade, pastorado cristão, instituição monástica, cristianismo

Introdução

Não é difícil encontrarmos referências à religião na obra de Michel Foucault, principalmente em relação ao conjunto temático da religião cristã. É correto afirmar, inclusive, que o fio condutor de suas pesquisas genealógicas sejam as práticas religiosas ocidentais provenientes do cristianismo. Como afirma Cesar Candioto (2012, p. 17), Foucault se interessará especialmente pelos processos de individualização, subjetivação e dessubjetivação. Dentro dessas práticas, o filósofo se entranhará em um campo de investigação referente aos dispositivos de poder-saber, encontrados no modelo do pastorado cristão, e nas práticas de si, desenvolvidas à partir de uma institucionalização da vida monástica e de um ascese do indivíduo consigo próprio, em um movimento que busca constituir e se reconhecer como sujeito de uma moral, seja essa moral do *desejo* ou da *confissão* (FOUCAULT, 2012).

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. fabiogesueli@gmail.com

Estas investigações acerca da religião cristã e de suas práticas não são um acontecimento aleatório na obra de Foucault. Elas acompanham um movimento no qual a analítica do poder da obra foucaultiana vai se deslocando para uma análise das formas de governo e, também, de uma genealógica da ética. O próprio conceito de poder vai ficando de lado, sendo quase que inteiramente eclipsado pelo conceito de *governamentalidade*, como aponta Michel Senellart (2008). Isto não quer dizer que exista uma diminuição na problemática do poder e de como ele se exerce em conjunto com os saberes estabelecidos, mas sim, que a *hipótese repressiva*, aquela que indica um poder supressor, adestrador, regulador, começa a ser deixada de lado. A análise que Foucault vinha desenvolvendo, explicitada principalmente em *A sociedade punitiva* e *Vigiar e punir*, vai perdendo foco em sua reflexão. Em uma entrevista realizada em 1977, Foucault (2017, p. 44) diz que

Quando se definem os efeitos do poder pela repressão, tem-se uma concepção puramente jurídica desse mesmo poder; identifica-se o poder a uma lei que diz não. O fundamental seria a força da proibição. Ora, creio ser essa uma noção negativa, estreita e esquelética do poder [...] Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não, você acredita que seria obedecido?

Nildo Avelino (2010) argumenta que ocorre um momento onde Foucault realiza uma inflexão de seu pensamento, ocasionando em uma passagem da guerra como operadora do conceito de poder, para o de governo. Disto resulta que o poder, na obra foucaultiana, passa a ser operado mais por uma noção de estratégia do que pela noção de batalha, que trazia junto de si noções de táticas punitivas, como “exclusão, compensação, marca e, particularmente, clausura” (AVELINO, 2010, p. 140).

Este novo momento é o da *governamentalidade*, no qual a noção de poder dirá respeito à um conjunto de estratégias empregadas nas relações de governo dos outros e de governo de si mesmo. Pois *governamentalidade* é, justamente, um “conjunto de relações de poder e técnicas que possibilitam o exercício dessas relações de poder” (FOUCAULT, 2018, p. 209). Nas palavras do autor

Poder é relações. Poder não é uma coisa. É uma relação entre dois indivíduos, e uma relação tal que um pode guiar a conduta do outro ou determinar a conduta do outro – determiná-la voluntariamente em função de diversos objetivos que são os seus. Em outras palavras, quando se olha o que é o poder, é o exercício de algo que se pode chamar governo [...] (FOUCAULT, 2018, p. 209)

O que Foucault busca analisar são as *racionalidades estratégicas* de determinadas traumas históricas, evidenciando a contingências das formas de governo dos homens, as particularidades e originalidades dos dispositivos de poder e seus resultados na figura do sujeito². Assim,

² De fato, Foucault e sua operação genealógica sempre buscaram mostrar que os problemas de constituição da figura de um sujeito, ou de sujeitos, só poderiam ser remetidos ao momento histórico do qual

quando Foucault se propõe estudar as formas de *governamentalidade*, ele quer saber de que forma pode-se conduzir a *conduta* dos sujeitos. E a palavra *conduta* bem descreve essa noção de *governamentalidade*, pois ela indica uma ambiguidade: aponta para o exercício de conduzir os movimentos de outrem, como também para o exercício da própria conduta daquele que se dirige (FOUCAULT, 2008, p. 255).

É a partir desta problemática em relação ao deslocamento operado na concepção de poder, que nosso trabalho de dissertação se insere. A operação genealógica de Foucault em *Segurança, território e população* é o começo de uma análise das formas de governamentalidade cristã, que estabelecem uma nova forma de sujeição em relação ao processo de verificação da verdade, como bem será colocado em *Do governo dos vivos*.

Foucault (2008, p. 166) afirma a ideia de que um governo dos homens, ou um primeiro modelo dessa forma de governo - um pano de fundo para formas de condução dos homens - deve ser buscada em um contexto que é o do Oriente cristão. O modelo de condução que o pastorado cristão desenvolverá está apoiado sob uma forma de direção de consciência, algo como uma direção das almas. Distanciando-se de uma tradição da historiografia francesa que buscava analisar o modelo cristão como uma “transição doce entre duas eras culturais” (CHEVALIER, 2012, p. 49), Foucault busca mostrar a grande diferença que reside entre a filosofia antiga e as formas de vida cristãs. Este movimento se insere dentro da crítica da verdade realizada pelo filósofo francês, em um âmbito mais geral de sua obra, dado que a história não é vista por Foucault como uma linha teleológica, e sim, por um movimento de continuidades e descontinuidades de determinadas práticas, saberes e dispositivos de poder.

Porém, não se pode dizer que o tema do poder pastoral surge apenas com o cristianismo. De fato, Foucault afirma que existe um intenso desenvolvimento dessa temática na cultura hebraica e, também, aponta a existência da figura do pastor no contexto helênico. O que irá diferenciar o pastorado cristão dessas outras formas de pastorado é o emergir de uma comunidade religiosa denominada como Igreja e que irá aspirar “ao governo dos homens em sua vida cotidiana” (FOUCAULT, 2008, p. 196). Essa condução cotidiana da vida dos homens terá apenas um objetivo: a salvação. O homem é imperfeito, nunca poderá ser perfeito – dada sua natureza decaída – e precisa ser salvo. O cristianismo, então, é uma religião que aspira pela salvação de toda a humanidade. Assim, o pastor será a figura que conduz as ovelhas para este objetivo. Segundo Gregório de Nazianzo (*apud* FOUCAULT, 2008, p. 200), o pastorado é a *técnica das técnicas*. Foucault (2008, p. 200) diz que é neste momento, de uma consolidação do corpo eclesiástico da Igreja, que a *arte das artes* passa a ser o pastorado e não mais a filosofia.

Essa mudança da *ars artium* é substancial para o início do que Foucault denomina *práticas de si* cristãs. Isto não quer dizer que essas práticas são técnicas originais do cristianismo, mas sim, que o pastorado cristão se apropriará de temas da vida filosófica grega e os retificará, inaugurando uma forma de condução da vida homens que é pautada em uma originalidade. Segundo fazem parte

[...] o pastorado deu lugar, no cristianismo, a uma rede institucional densa, complicada, compacta, rede institucional que pretendia ser, que de fato foi coextensiva à Igreja inteira, logo à cristandade, a toda a comunidade do cristianismo. (FOUCAULT, 2008, p. 218)

Dentre essas originalidades técnicas inauguradas pelo cristianismo primitivo e pelo pastorado cristão, Foucault os definirá como algo totalmente diferente à uma pedagogia ou a uma política. Assim, três pontos serão essenciais para a análise do filósofo francês: a questão da salvação, da lei e da verdade. É a partir destes três elementos que Foucault constituirá sua crítica em relação ao modelo de subjetivação do sujeito ocidental e das formas ocidentais de governo dos homens. Segundo suas análises, este modelo que deriva de um poder individualizante se insere no sujeito a partir uma identificação analítica em relação a salvação, formas de sujeição em relação a lei e formas de subjetivação em relação a verdade (FOUCAULT, 2008, p. 243).

Em relação à salvação, Foucault diz que o pastorado cristão tem uma responsabilidade global definida pela máxima latina *omnes et singulatim*. É uma arte com a função de “encarregar-se dos homens [...] ao longa de toda a vida deles e a cada passo da sua existência” (FOUCAULT, 2008, p. 219). Ao cuidar de todos os homens da terra, o pastorado desenvolve uma “economia dos deméritos e méritos” (FOUCAULT, 2008, p. 225-229). O pastor deverá se encarregar de uma minuciosa análise em relação a todas as ovelhas, conhecendo-o seu rebanho como um todo, mas também conhecendo as especificidades de cada animal. De forma que, o tema da salvação não seja original do pastorado cristão, porém, será operado a partir de uma relação paradoxalmente distributiva, já que uma ovelha não pode ser responsável pela danoção de rebanho restante.

Em relação à lei, Foucault diz que o cristianismo não se diz uma religião da própria lei quanto da vontade de Deus em relação a cada indivíduo e suas particularidades³ (FOUCAULT, 2008, p. 230). Essa vontade de Deus será uma originalidade do pastorado cristão, guiada pela ideia de obediência. Diferentemente do cidadão grego que aceitava ser conduzido pela lei ou pela retórica dos detentores das técnicas e das artes como os pedagogos, médicos e filósofos, ou do hebreu que aceitava a vontade global de Deus, o cristão é conduzido por outra instância. Instância essa que é a da submissão (FOUCAULT, 2008, p. 232).

3 É importante distinguir esta afirmação do cristianismo como uma “[...] uma religião da vontade de Deus, uma religião das vontades de Deus para cada um em particular” (FOUCAULT, 2008, p. 230), da ideia de cristianismo como uma religião da confissão. Philippe Chevalier (2012) nos mostra que a partir de *Do governo dos vivos* (1980), Foucault passará a tratar o cristianismo como um “conceito histórico unificado”, lhe atribuindo uma dimensão de exatidão até então inexistente, já que em *Segurança, território, população* (1978) Foucault diz que o cristianismo, “[...] o termo “cristianismo” não é exato, na verdade ele abrange toda uma série de realidades diferentes” (FOUCAULT, 2008, p. 196). Essa dimensão mais circunscrita do cristianismo a partir do curso de 1980 faz com que Foucault passe a assumir o cristianismo como uma “[...] religião da confissão [...]” (FOUCAULT, 2014b, p. 78). Esta perspectiva do cristianismo diz respeito ao que Foucault chama de uma “extraordinária tensão” entre duas formas de regimes de verdade, a saber, o regime da fé e o regime da confissão.

Já o pastorado cristão, a meu ver, organizou uma coisa totalmente diferente, que é estranha, parece-me, à prática grega, e o que ele organizou é o que poderíamos chamar de instância da obediência pura, a obediência como tipo de conduta unitária, conduta altamente valorizada e que tem o essencial da sua razão de ser nela mesma (FOUCAULT, 2008, p. 230)

Dessa forma, se obedece para atingir o status de obediência. O fim da obediência não é a efetivação de algo que foi prescrito por um superior e pela qualidade ou mérito daquele que fala, mas sim, a obediência em si mesma. É um *ethos* obediente, um estado de ser. Esta obediência é definida pelo conceito de *apatheia*, retificado pelo cristianismo e que almeja uma mortificação de si próprio. O resultado buscado por essa obediência que mortifica o sujeito é a destruição de sua vontade singular (MANICKY, 2012, p. 60). Assim, desloca-se a *pathos* grega referente as paixões para a *pathos* cristã, referente à vontade. A vontade orientada para si mesma torna-se a vontade que renuncia a si mesma (FOUCAULT, 2008, p. 236). Essa *apátheia* cristã, posteriormente, será retomada por Foucault em 1980 no curso *Do governo dos vivos*, onde veremos uma institucionalização da *apátheia* cristã na vida monástica, em função da relação com abades e superiores (FOUCAULT, 2008, p. 232).

Em relação à verdade, vemos uma substancialidade essencial para duas técnicas exercidas pelo cristianismo e que estarão muito presentes na institucionalização da vida monástica: o exame de consciência e a direção de consciência. Essas duas técnicas se tornaram obrigatórias e cotidianas dentro do cristianismo primitivo. De fato, elas são alicerces do que Foucault denomina em *Do governo dos vivos* como *regimes de verdade*.

Diferentemente do exame e direção de consciência exercidos no contexto helênico, que visavam uma autarquia sobre si, um estado de autonomia onde o indivíduo não precisasse mais de um mestre e se tornasse o mestre de si mesmo, no cristianismo será totalmente ao contrário. Ambas as técnicas estão diretamente relacionadas à questão da obediência e da salvação: o discípulo não examina mais sua consciência e se dirige a um superior buscando sua autonomia, mas sim, buscando ser obediente e proferir tudo sobre si a todo momento, de forma que o caráter facultativo e circunstancial das duas técnicas seja eliminado de suas práticas (FOUCAULT, 2014). O asceta cristão, que no modelo perfeito de salvação é a figura do homem monástico, se guiará pela *discretio*, um motor de regulação ascética que dirá respeito do controle de si mesmo, mas também do controle exercido pelo superior que realiza a direção de consciência. O ensino ministrado pelo pastor tem como objetivo constituir um discurso de verdade do indivíduo sobre si próprio

Assim, a preocupação de Foucault, como um filósofo que busca realizar a partir de um procedimento genealógico e uma história das problematizações, uma *história crítica da verdade* (CANDIOTTO, 2006), é justamente a de saber

Como o homem ocidental está vinculado à obrigação de manifestar em verdade o que ele próprio é? Como ele vinculou, de certo modo, a dois níveis e de duas formas, de um lado à obrigação de verdade, e em segundo lugar ao estatuto de objeto no interior dessa manifestação de verdade? Como eles se vincularam à obrigação de se vincular a si mesmos como objeto de saber? [...] Vamos [portanto] procurar abordar a questão, ou seja, o cristianismo focalizado do ponto de vista dos regimes de verdade, regimes de verdade que, em sua maioria, ele não inventou, mas pelo menos estabeleceu, ampliou, institucionalizou, generalizou. (FOUCAULT, 2014, p. 92-93)

Conclusão

Desta forma, o cristianismo será responsável por um *regime de verdade* no qual a subjetividade dos indivíduos foi indexada, de maneira que eles não se apresentem apenas como autômatos produzidos pelo poder, mas sim, como sujeitos ao mesmo tempo produzidos e produtores desse poder. Em *Do governo dos vivos*, Foucault (2014, p. 76) se pergunta sobre o porquê de existir uma exigência que faça com que o indivíduo vá além do “eis-me aqui, eu sou o que obedeço”, proferindo então “eis o que sou, eu que obedeço, aí está o que eu sou, o que eu vi e o que eu fiz”. Essa obrigação instaurada pelo cristianismo, que vinculou o sujeito em relação à verdade, a verdade de si próprio, é, para Foucault, consequência do ato de confissão, tanto na *exomologese* quanto na *exaugorese*.

Feitos os apontamentos a partir da obra de Foucault, a proposta de pesquisa se justifica pelo nosso interesse por investigar o cristianismo primitivo e a instituição monástica como peças centrais para a análise de Foucault, quando o filósofo desenvolve seu projeto acerca de uma genealogia das formas de *governamentalidade*.

Referências

- AVELINO, Nildo. *Governamentalidade e arqueologia em Michel Foucault*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 25, nº 74, p. 139-157, 2010.
- CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- CANDIOTTO, Cesar. *Foucault: uma história crítica da verdade*. Trans/Form/Ação, vol. 29, nº 2, pp.65-78, 2006.
- CANDIOTTO, Cesar. *Governo e direção de consciência em Foucault*. Natureza Humana, São Paulo, v. 10, p.89-113, 2008.
- CHEVALIER, Philippe. *O cristianismo como confissão em Michel Foucault*. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: curso dado no Collège de France (1979-1980)*. São Pau-

lo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. 13 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

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

MANICKY, Anthony. *Técnicas de si e subjetivação no cristianismo primitivo: uma leitura do curso Do governo dos vivos*. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 57-72.

Laicidade e confessionalidade: a compreensão dos batistas sobre sua participação na sociedade

Taciana Brasil dos Santos¹

Resumo: Sabe-se que os conceitos de laicidade e confessionalidade são importantíssimos na definição da forma como se dará a relação entre religião e espaço público. Porém, há que se considerar que a compreensão do significado destes termos também é fator primordial na forma como os mesmos serão aplicados. Esta comunicação tem por objetivo delimitar a compreensão batista de laicidade e confessionalidade, a partir da compreensão do grupo acerca das possibilidades e limites de sua participação na sociedade. Esta pesquisa considerou o período de implantação desta denominação no estado, no início do século XX, e estendeu-se até os dias atuais. Trata-se de uma pesquisa primordialmente documental, que considerou periódicos produzidos pela Convenção Batista Mineira e documentos do Colégio Batista Mineiro. Para efeitos de confirmação dos dados obtidos, recorrer-se-á à entrevista realizada com o coordenador de capelania do Colégio, que também é pastor da denominação. Concluiu-se, através da pesquisa, que a compreensão dos batistas acerca de sua participação na sociedade é muito peculiar. Embora valorizem a separação entre Estado e religiões, desejam afetar a ordem social existente, motivados por seu pensamento religioso. Porém, essa atuação não necessariamente representaria uma implantação em larga escala da fé de seu grupo religioso, mas sim de princípios sociais e civis que, de certa forma, também são característicos de seus princípios denominacionais.

Palavras-chave: Laicidade. Confessionalidade. Igreja Batista. Educação. Espaço Público.

Introdução

A relação entre religião e espaço público é sempre uma questão delicada, sensível aos sujeitos e instituições envolvidos. Nesta, infimas polêmicas podem ser geradas, pois determinados fatos ou ações podem ser compreendidos como supressão de direitos ou concessão de privilégios. Em toda sociedade que pretende ser democrática, uma ponderação adequada sobre as formas de relação com a religião é necessária.

Para construir essa reflexão, os conceitos de laicidade e confessionalidade são de fundamental importância. Eles ajudam a proteger as opções individuais frente à fé e às tradições religiosas, bem como as construções coletivas de religiões e tradições. Porém, há que se considerar que estes conceitos não dispõem de uma unanimidade quanto a seu efetivo significado, tornando sua interpretação relativa e variável. Determinados grupos podem concebê-los de uma

¹ Doutora em Ciências da Religião, PUC Minas, bolsista CAPES. E-mail: taciaanabrazil@yahoo.com.br .

forma mais abrangente ou mais excludente, o que afeta diretamente a concepção dos limites e possibilidades de atuação da religião na esfera pública.

Esta comunicação tem por objetivo apresentar e discutir acerca da evolução histórica da compreensão de laicidade e confessionalidade de um grupo específico: a Igreja Batista. Para alcançar o conhecimento necessário a esta análise, foi realizada uma pesquisa primordialmente documental, que considerou livros sobre a temática, um periódico produzido ininterruptamente desde 1920 pela denominação em Minas Gerais (O Batista Mineiro) e documentos do Colégio Batista Mineiro. Para efeito de confirmação dos dados obtidos, o coordenador de capelania do Colégio, que também é pastor da denominação, foi entrevistado.

Este trabalho se inicia com uma breve apresentação dos conceitos de laicidade e confessionalidade. A seguir, serão apresentados dois tópicos, que discutirão a partir de momentos distintos da história da Igreja Batista em Minas Gerais a compreensão destes conceitos pelo grupo. Almejou-se, através deste esforço, sintetizar esta evolução ao longo de pouco mais de um século de história.

Conceituando laicidade e confessionalidade

Este primeiro tópico se dedica a apresentar uma definição dos termos laicidade e confessionalidade. Para isso, foram consultados textos acadêmicos que discorrem sobre o assunto, enfocando preferencialmente concepções que se aproximam mais do que é previsto pela legislação brasileira, e experimentado (ou almejado) no espaço público deste país.

Laicidade é um termo de origem grega, que significa popular. Geralmente é utilizado para referir-se ao Estado cujo titular é o povo. Um Estado laico não pode adotar nenhuma corrente religiosa, mas também não deve ser contrário a elas. O povo deve ser reconhecido em sua identidade e diversidade, sem qualquer intromissão do Estado na religiosidade, por se tratar de uma questão de foro íntimo. Da mesma forma, as religiões e filosofias de vida também não devem interferir no Estado, por ser do âmbito público (GANEM, 2008).

O princípio da laicidade pode ser diretamente relacionado ao conceito de democracia. Em um Estado efetivamente democrático, não deve haver intolerância religiosa, pois a diversidade deve ser reconhecida e valorizada (GANEM, 2008). Espera-se que um Estado laico proteja o direito de os cidadãos viverem e expressarem sua opção religiosa, sem discriminação ou preconceito (DOMINGOS, 2010). Dessa forma, conclui-se que democracia e laicidade são conceitos que cumprem seus objetivos paralelamente.

Confessionalidade, por sua vez, está relacionada em seu significado a termos como concordar, reconhecer, admitir, declarar e prometer. Utilizado em contextos jurídicos, o verbo confes-

sar relaciona-se ao reconhecimento de que a declaração de um indivíduo está correta, ou mesmo à concordância de que uma penalidade será aplicada com justiça (BORGES, 2019).

Pode-se, portanto, definir confessionalidade como um conceito que faz referência às convicções de um grupo religioso e todas as suas particularidades. Sua expressão encontra-se nas práticas, costumes, doutrinas, rituais e forma de organização comunitária (ANJOS, 2011). Ela é parte integrante da dimensão religiosa do ser humano (BRANDENBURG, 2013). Trata-se de uma postura pessoal, que conduz a um modo específico de convivência. Por construir identidade, permite ao sujeito se entregar ao diálogo com quem lhe é diferente (JOSGRILBERG, 1998).

Conforme se pode perceber através da definição dos conceitos, laicidade e confessionalidade não são incompatíveis. Pelo contrário, a laicidade de Estado permite que cada indivíduo ou grupo tenha o direito democrático de exercer sua confessionalidade, sem perturbar ou ser perturbado por quem possui opinião diferente. E mesmo em ambientes confessionais, a laicidade pode se manifestar através da liberdade individual de escolha e crença.

Há, porém, que se considerar que a nem sempre a coexistência entre laicidade e confessionalidade é das mais pacíficas. Um Estado também poderia utilizar a prerrogativa da laicidade para limitar a liberdade religiosa ao impedir a pública manifestação dos cidadãos, alegando que tal prática consiste em confessionalismo. E grupos confessionais – ou mesmo Estados, em certos casos – podem restringir a liberdade de grupos minoritários, baseando sua imposição em argumentos fundamentalistas.

Conclui-se, portanto, que laicidade e confessionalidade podem coexistir. Ainda assim, a depender da interpretação que se confere aos termos, a forma como se relacionam pode variar consideravelmente.

Os batistas em Minas Gerais: período de inserção

Surgida durante o século XVII a partir da influencia anabatista sobre grupos anglicanos ingleses, a Igreja Batista é uma seita empírica protestante. Suas principais características são um calvinismo estrutural, o batismo aplicado exclusivamente a adultos como exigência para filiação ao grupo, e o governo democrático e descentralizado de suas congregações (NICHOLS, 1990).

Conforme descreve Gonzalez (1991), o processo de colonização dos Estados Unidos permitiu que muitos batistas se instalassem no Novo Mundo. Sua denominação encontrou maior crescimento numérico e influência social durante o Grande Despertar e a expansão para o Oeste, pois acreditavam ser uma missão divina implantar o cristianismo, segundo sua própria interpretação, em todo o mundo. Dessa forma, os batistas se tornaram importantes agentes do que é comumente chamado de Destino Manifesto, ou seja, “a convicção dos brancos norte-americanos

de que o seu país tinha um objetivo assinalado pela divina providência de guiar o resto do mundo nos caminhos do progresso e da liberdade” (GONZALEZ, 1991, p. 31-32).

Tal convicção fez com que os batistas se expandissem para outras partes do mundo, inclusive para o Brasil, onde seu mais importante ímpeto proselitista se deu a partir de 1881. Em Minas Gerais, especificamente, seu investimento de maior sucesso se deu a partir de 1911, quando decidiram se estabelecer na capital recém-inaugurada (PEREIRA, 1979).

É necessário, porém, observar que, nesse período, era comum que os missionários protestantes no Brasil almejassem não apenas a conversão espiritual da população, mas também sua transformação em conformidade com um modo de vida americanizado, mais afeito ao capitalismo e ao modelo de progresso experimentado naquele país. Dessa forma, a atuação dos missionários protestantes americanos, como descreve Nascimento (2007), não era apenas salvar almas, mas também educar, curar e salvar do atraso social e da miséria.

Pode-se perceber estes princípios na forma como os missionários batistas estabeleceram seu trabalho em Minas Gerais. Embora tenham estabelecido inicialmente uma igreja, seu maior esforço foi direcionado à criação de uma escola (1918) que se transformou em colégio (1920), e um periódico (1920) que fornecia formação e informação a todos que não mais se encontravam em idade escolar. De acordo com Ramalho (1976), a ênfase educativa do trabalho protestante servia ao propósito de exportação de um estilo de vida, visão de mundo e fundamentos éticos de vida, almejando a modernização do país a partir da formação de seus cidadãos.

Talvez, por essa razão, seja possível encontrar referências no periódico *O Batista Mineiro* à importância da instrução (referindo-se ao conhecimento oferecido pela escolarização) na aplicação adequada dos talentos e oportunidades (MALHEIROS, 1926), bem como do risco de pessoas se tornarem inúteis por não terem a ela acesso (BARBOSA, 1920). O analfabetismo é apontado como o principal inimigo dos brasileiros, contra quem o Colégio Batista Americano Mineiro deve lutar arduamente (OLIVEIRA 1927). Percebe-se ainda nas publicações do periódico que obter instrução não é algo necessariamente ligado à conversão religiosa, mas importante para a construção de uma vida valorosa (ALLEN, 1921).

Por outro lado, também é possível perceber nas publicações a ênfase na educação (referindo-se à formação de sentimentos e hábitos) como meio de tornar cada jovem um convertido, que será útil na difusão da mensagem religiosa da denominação (MAIA, 1927). Espera-se que a educação prepare o indivíduo para uma vida feliz (A EDUCAÇÃO CRISTÃ, 1926), aqui e no além (COLLEGIO BAPTISTA DE BELO HORIZONTE [sic], 1927). Embora seja clara a diferença entre educação e instrução, é importante ressaltar que os batistas esperavam que ambas operassem paralelamente e se complementassem (MALHEIROS, 1926).

É importante observar que, embora a educação pública laica fosse um tema recorrente à época da fundação do Colégio Batista Americano Mineiro, os batistas se isentaram da participação

no debate. As escolas existentes eram acusadas de serem partidárias do dogma, ou de uma moralidade sem Deus (BARBOSA, 1920) – portanto, inadequadas à educação das novas gerações.

Embora os termos laicidade e confessionalidade não apareçam diretamente nos discursos batistas, a partir dessas considerações é possível perceber que os mesmos consideravam inadequado um modelo de educação laica que baseasse sua moralidade em qualquer elemento não religioso – mas também consideravam imprópria a educação confessional propriamente dita. Conclui-se, portanto, que durante o período de implantação da proposta educacional batista em Minas Gerais, optou-se por um modelo de educação confessional, mas que considerava a possibilidade de que nem todos os indivíduos viessem a se converter a sua religião. Ainda assim, almejava-se que a atuação do indivíduo convertido na sociedade fosse um importante elemento em prol de sua transformação.

Os batistas em Minas Gerais: práticas contemporâneas

Atualmente, a educação escolar continua figurando como um dos principais objetivos dos batistas em Minas Gerais (CONVENÇÃO BATISTA MINEIRA, 2018a) – o que era esperado, uma vez que a instituição mineira se tornou a maior escola batista do Brasil (BRAGA, 2017). Embora a sociedade brasileira não careça mais de oferta de vagas na educação básica como acontecia no início do século XX, e o analfabetismo tenha diminuído consideravelmente, ainda assim a denominação mantém seu investimento no Colégio.

É importante ressaltar que a Convenção Batista Mineira tem permanecido parcialmente fiel aos propósitos originais do trabalho educativo de sua denominação. Em entrevista ao jornal O Batista Mineiro, o atual diretor da Rede Batista de Educação afirmou que o Colégio tem por objetivo o desenvolvimento do indivíduo nas dimensões corporal, cognitiva, socioemocional e transcendental-espiritual, e que sua atuação possui um “papel estratégico na expansão do Reino de Deus em Belo Horizonte, Minas Gerais e porque não dizer no Brasil” (BRAGA, 2017, p. 34). Percebe-se, portanto, que o anseio por uma educação que promova o desenvolvimento pessoal e conduza à escolha da fé batista permanece até os dias atuais.

Além disso, ao entrevistar o coordenador de capelania acerca da atuação do Colégio na atualidade, o mesmo afirmou que o Colégio Batista Mineiro é aberto ao diálogo inter-religioso. Ainda assim, percebe-se em seu discurso que a fé cristã é tratada nas práticas educativas como uma narrativa de sentido para a realidade, e motivadora de uma ética comportamental ligada à interação humana, à solidariedade e respeito pelo próximo. O entrevistado ressalta que os princípios éticos podem ser vivenciados por qualquer pessoa. No caso de pessoas cristãs, em especial batistas, estes apenas encontram na fé uma motivação para sua experiência.

Considerações Finais

Ao que se pode perceber, os batistas compreendem sua participação na sociedade de uma forma bastante peculiar. Por um lado, desejam alterar a ordem social, no âmbito público, implantando práticas e princípios que lhes são valiosos. Porém, há que se considerar que embora estes elementos sejam, em geral, laicos, possuem um significado e uma interpretação religiosos para o grupo. Assim, embora os batistas não almejem a conversão da totalidade da população, ambicionam a implantação de princípios aparentemente laicos, mas que possuem um fundamento confessional.

Tal fato leva a questionar os limites dos conceitos de laicidade e confessionalidade. Valores, princípios e ética aparentemente laicos, se experimentado por motivos religiosos, permanecem laicos ou tornam-se confessionais? A confessionalidade, enquanto princípio, está apta a conduzir um indivíduo ou grupo na busca pela laicidade? Estes questionamentos e outros tantos necessitam de maiores aprofundamentos para encontrar uma resposta adequada.

Referências

A EDUCAÇÃO cristã. **O Baptista Mineiro**. Rio de Janeiro, ano VII, n. 12, dez. 1926. p. 2.

ALLEN, J.R. O valor da instrução. **O Baptista Mineiro**. Belo Horizonte, ano II, n. 7, nov. 1921. p. 1-2.

ANJOS, Maurício Fabri dos. Teologia como profissão: da confessionalidade à esfera pública. In: SOARES, Afonso Maria Ligório; PASSOS, João Décio (Orgs.). **Teologia pública: reflexões sobre uma área de conhecimento e sua cidadania acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 122-133.

BARBOSA, Achilles. A campanha e a educação. **O Baptista Mineiro**. Belo Horizonte, ano I, n. 1, jan. 1920. p. 3-4.

BORGES, Inez Augusto. **O que é confessionalidade?** 2019. Disponível em: <<http://ultimato.com.br>>. Acesso em: 22 jun. 2019.

BRAGA, Valseni. **Entrevista professor Valseni Braga**. Belo Horizonte: O Batista Mineiro, ago./dez. 2017. Entrevista concedida a O Batista Mineiro. Disponível em: <<http://batistamineiros.org.br>>. Acesso em: 18 fev. 2018.

BRANDENBURG, Laude Erandi. A epistemologia do Ensino Religioso, suas limitações e abrangências: a confluência da educação e da religião na escola. **Interações**, Belo Horizonte, v. 8, n. 14, p. 221-229, jul./dez. 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-8478.2013v8n14p221>>. Acesso em: 28 maio 2018.

COLLEGIO Baptista de Bello Horizonte [sic]. **O Baptista Mineiro**. Belo Horizonte, ano VIII, n. 1, jan. 1927. p. 4.

CONVENÇÃO BATISTA MINEIRA. **Nossa História**. [Belo Horizonte]: Nossa Instituição, 2018a. Disponível em: <<http://batistasmineiros.org.br>>. Acesso em: 18 fev. 2018.

DOMINGOS, Marília De Franceschi Neto. Laicidade: o direito à liberdade. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 8, n. 19, p. 53-70, out./dez. 2010. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/issue/view/128/showToc>>. Acesso em: 28 dez. 2018.

GANEM, Cássia Maria Senna. Estado laico e direitos fundamentais. In: DANTAS, Pedro; CRUXÊN, Elaine; SANTOS, Fernando; LAGO, Gustavo Ponce de Leon (Orgs.). **Constituição de 1988 – O Brasil 20 anos depois: os alicerces da redemocratização** (vol. 1). Brasília: Senado Federal, 2008. p. 234-254.

GONZALEZ, Justo. **A era dos novos horizontes**. São Paulo: Vida Nova, 1991.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. Estruturas existenciais da confessionalidade na educação. **Revista de Educação do Cogeime**, São Paulo, v.7, n. 13, p. 21-39, jul./dez.1998. Disponível em: <www.redemetodista-edu.br/revistas/revistas-cogeime>. Acesso em: 03 maio 2019.

MAIA, Julieta Guimarães. Educação da criança. **O Baptista Mineiro**. Belo Horizonte, ano VIII, n. 12, dez. 1927. p. 5.

MALHEIRO, Astrogildo. Educação e Instrução. **O Baptista Mineiro**. Rio de Janeiro, ano VII, n. 10, out. 1926. p. 2.

NASCIMENTO, Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do. **Educar, curar, salvar: uma ilha de civilização no Brasil tropical**. Maceió: EDUFAL, 2007.

NICHOLS, Robert Hastings. **História da Igreja Cristã**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

OLIVEIRA, Maria de. Abertura das aulas do Collegio Baptista Americano Mineiro. **O Baptista Mineiro**. Belo Horizonte, ano VIII, n. 3, mar. 1927. p. 3. (CMCBM)

PEREIRA, José dos Reis. **Breve história dos batistas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1979.

RAMALHO, Jether Pereira. **Prática educativa e sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

Notas sobre o lugar da teologia política na crítica decolonial do universalismo religioso

*Douglas F. Barros*¹

Resumo: o objetivo da comunicação é apresentar algumas notas a respeito dos limites do universalismo filosófico e observar se há possíveis relações destes com tipos de colonialismos religiosos. Muita exploração e dominações políticas e religiosas se observaram na contemporaneidade em benefício da efetivação de princípios universais em face de experiências e realidades particulares. Pretendemos mostrar possíveis relações de uma compreensão da teologia política com a intenção do universalismo e mostrar esta se constitui numa perspectiva religiosa da colonialidade. Que relação poderia haver entre colonialidade e universalismo teológico-político?

Palavras-chave: universalismo, teologia política, colonialidade, religião, contemporaneidade.

Pensar a decolonialidade além do giro decolonial

As teses sobre a decolonialidade, o pensamento decolonial, a crítica decolonial, a descolonização do saber, entre outras chaves interpretativas, compõem um expressivo campo de revisão crítica das humanidades na contemporaneidade. Trata-se, na maior parte dos casos, de trabalhos que retomam a crítica da colonização desde o ponto em que a opressão e a exclusão, já debatidas e estudadas pelo pensamento emancipatório crítico de matriz europeia, foram ignoradas e desprezadas em várias de suas dimensões (SANTOS, 2010).

É fato que tal pensamento crítico europeu constituiu uma expressiva linhagem que remonta aos primórdios da modernidade –desde Maquiavel, Montaigne, Bacon etc.- e se consuma no século XIX com a defesa da liberdade, da revolução política, da emancipação das classes subalternas, da instauração da democracia e da república, da revisão dos princípios da moral centrada no cristianismo eurocêntrico, entre outros aspectos. Mas, afirma Santos (2010), muito desse repertório crítico não foi suficiente para reconhecer que novas perspectivas metodológicas e epistemológicas teriam que ser formuladas para que outras dimensões da colonização (modos de pensar, visões de mundo, concepções acerca de direitos etc.) pudessem ser pensadas segundo uma visão ainda mais crítica acerca da colonização, uma posição que revisasse os vestígios mais sutis da colonização acerca dimensões e práticas supostamente já emancipadas ou fundantes da

¹Douglas F. Barros (Faculty Member) é Professor de filosofia da Faculdade de Filosofia e do corpo permanente do PPG em Ciências da Religião na PUC-Campinas (Campinas-Brasil). Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Essa exposição é resultado de pesquisa financiada pelo CNPq, processo 428541/2016-0, instituição a qual agradeço especialmente. Email: douglasfbarros@gmail.com

emancipação. Tal é a pretensão do pensamento decolonial: promover e revitalizar as matrizes de pensamento, visões de mundo, formas de pensar e ordenar a vida coletiva que se instituíram distantes e fora do raio de abrangência eurocêntrico. Essas outras matrizes se apresentam como alternativas aos modos de vida, de conhecer, de ordenar a sociedade e as práticas de organização coletiva já estabelecidos pela tradição eurocêntrica e, como tais, poderiam projetar novos horizontes emancipatórios para sociedades ainda reféns dos efeitos da colonização ao longo dos séculos.

Um desafio para os que trabalham o tema do decolonialismo, além das várias acepções que o concernem (Cf. BALLESTRIN, 2013), é estabelecer o fio que o vincula às discussões sobre a descolonização e o pós-colonialismo e entender a formulação proposta pelos teóricos contemporâneos, que retomam o debate desde os primórdios da modernidade e projetam as novas críticas sobre os fundamentos e os contextos de colonização das Américas, da África e de partes da Ásia.

Ballestrin (2013) escreve que a noção de colonialidade do poder nos remete à formulação de desenvolvida por Aníbal Quijano, em 1989. O termo, diz, se refere às

relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo. O conceito possui uma dupla pretensão. Por um lado, denuncia 'a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial' (GROSFOGUEL, 2008, p.126).

A linhagem dos críticos decoloniais, desde Quijano, se estende a Bhabha (1989, 1991, 2007), Spivak (2010), Dussel (1994; 2000), Mignolo (2000; 2005), Maldonado-Torres (2018), Grosfoguel (2008), entre outros. No Brasil, Bernardino-Costa (2018), Ballestrin (2013). Desde a perspectiva crítica do pós-colonialismo não se pode deixar de mencionar Said (), bem como na teoria crítica, herdeira da escola de Frankfurt, Amy Allen (2015). A profusão de textos e pesquisas publicados na última década dificulta que explicitemos nessa comunicação as nuances que caracterizam a diversidade dos estudos que hoje compõem os estudos decoloniais.

O objetivo dessa breve exposição é localizar um aspecto da discussão sobre a teologia política no interior dos debates decoloniais. Concentramo-nos aqui no tema do universalismo religioso tal como mobilizado por uma teologia política específica e no modo como a crítica decolonial pode tomá-lo como um dos objetos, entre tantos outros, a ser revisitados e revisados pela crítica decolonial.

Religião, teologia política e exclusivismo

A teologia política na contemporaneidade é tema que ganha projeção a partir da obra de Carl Schmitt. Ao defender a estreita relação entre os conceitos teológicos medievais e aqueles da filosofia política moderna secularizada, esse autor entendeu que, por analogia, o Deus onipotente

e a “estrutura sistemática” do poder político estabelecidos no período Medieval mantêm sintonia com a doutrina moderna do Estado.² Haveria, segundo afirma Sá, “a continuidade entre um tempo pré-moderno, em que vigorava a autoridade de uma determinada teologia tida como ‘verdade’ auto-fundada, e um tempo moderno secularizado, em que o Estado assume agora a autoridade de fundar a própria ‘verdade’” (2012, p.70).

De acordo com Sá, ao estabelecer a correspondência entre a teologia política de um tempo pré-moderno e o conceito fundamental da política na modernidade -soberania- Schmitt assume implicitamente “uma posição política que se justifica em função dessa tese”. A posição política assumida pelo jurista contraria a tese da neutralidade do poder soberano em relação, por exemplo, à metafísica e às doutrinas que reivindicam valores e princípios de verdade abrangentes. Afirma Sá: “a defesa de que um Estado não pode ser metafísica ou, o que aqui é o mesmo, geologicamente neutra” (2012, p.90). A figura do soberano, que tem o poder de decidir sobre a exceção, justifica sua autoridade

através da remissão a uma ‘teologia’ ou ‘metafísica’ que seja tida já não como a ‘verdade’ em si mesma, mas como a ordem legitimante do exercício do poder político; através da evocação de uma ordem concreta de cuja estrutura ele seja a própria representação. Para Schmitt, o Estado surge sempre como depositário de um poder político soberano que não apenas representa a ordem jurídica, mas que só a pode representar na medida em que também representa uma ‘doutrina englobante’ que legitima e justifica a sua própria autoridade (2012, p.91).

Desse modo, que tipo de autoridade assentada numa verdade o Estado moderno poderia fundar? Tanto uma verdade de cunho secular -apartada do mundo religioso- quanto a própria verdade religiosa -não necessariamente de inspiração católica, como na Idade Média. Ambas podem reassumir a condição de verdade do Estado, desde que representem uma doutrina englobante, metafísica. Nessa condição, se colocam como alicerces os pressupostos que fundam e legitimam a autoridade política e a ordem jurídica sobre a qual o poder soberano se assenta.

Aqui é o ponto em que queríamos chegar: a atuação orientada pela teologia política assume que a sua posição é verdadeira porque encarnaria de modo mais nítido o poder político como poder juridicamente ilimitado e justifica o “poder político soberano através da evocação de uma ‘doutrina englobante’” (2012, p.92). Por doutrina englobante entenda-se aquela que se apresenta como o paradigma da perfeição, do verdadeiro, do inabalável entre outros adjetivos.

Temos chamado de atuação teológico-política exclusivista aquela em que o agente político busca ocupar a lugar do soberano –ou de lugares de poder compatíveis à posição do poder supremo- de tal modo que se veja no Estado como detentor legítimo do poder, mas não limitado pela ordem jurídica, e justifica a sua condição no poder político como portadora da verdade do

² Não é o caso aprofundarmos a tese fundamental defendida em *Political Theology*, a saber, “todos os conceitos significativos da política moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados” (2005, p.36). Schmitt defende que os conceitos da política moderna foram transportados de um arcabouço teológico para a doutrina do Estado. Nesse sentido pode-se entender que por analogia ou comparação aqueles conceitos que constituem o Estado moderno secular e secularizado não são nada distintos daqueles conceitos medievais.

poder. Nesta condição, aquele que ocupa o lugar da soberania, ou que, por analogia, assume essa condição nas instituições do Estado a se vê como a encarnação de uma verdade metafísica a qual ele acessa incondicionalmente, que, por sua vez, é inacessível aos cidadãos que se lhe opõem. Todo aquele a quem tal ocupante identifica como distinto, o seu adversário, pode então ser excluído porque não seria o portador da verdade encarnada por aquele ocupante da soberania. Ao gesto ou ato de separação e isolamento daquele cidadão diferente chamamos de atuação teológico-política exclusivista. Essa atuação teológico-político exclusivista seria derivada então desse movimento de apropriação da soberania política pelo portador da verdade metafísica –de caráter religioso ou não.

Considerações finais: teologia política, universalismo e decolonialidade

Nossa hipótese aventada nessa comunicação é que toda atuação teológico-política exclusivista se reveste de uma verdade cujo teor se apresenta como universal. A diversidade dos cidadãos que compõem o Estado e se sujeitam ao soberano reafirma a condição de particularidade dessa verdade. No entanto, a condição daquele que se apropria da posição do soberano é a de quem se legitima também pelo teor de verdade de que seus atos se revestem, verdade universal da qual ele seria o portador exclusivo.

Em que sentido o pensamento decolonial constituiria uma posição crítica em relação a tal perspectiva da teologia política? Uma teologia política exclusivista poderia nesse sentido ser considerada a antessala de uma posição política que pretende afastar, eliminar, deslegitimar os atos daqueles que não se ajustam à verdade do ocupante do lugar do soberano portador da verdade metafísica. O trabalho crítico da decolonialidade seria, então, de revisar essa posição, confrontá-la e devolver a todos os atores políticos a legitimidade de suas atuações e posições no contexto da conviência plural.

Referências

ALLEN, A. **The End of Progress** – decolonizing the normative foundations of the critical theory. New York: Columbia University Press, 2015.

BALLESTRIN, L. **América Latina e o giro decolonial**. *Rev. Bras. Ciênc. Polít.* [online]. 2013, n.11, pp.89-117. ISSN 0103-3352. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>.

BERNARDINO-COSTA, J. & MALDONADO-TORRES, N. & GROSFUGUEL, R. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. São Paulo: Autêntica, 2018.

BHABHA, H., & PAREKH, B. (1989). **Identities on Parade**. *Marxism Today*, 24-29.

_____. A questão do “outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In.: HOLLANDA, H. B. de. (Org.), **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

_____. Terceiro espaço. Entrevista a Jonathan Rutherford. In.: **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, 24, 1996. PP.35-41.

_____. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

CASTRO-GOMEZ, S. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. In.: LANDER, E. (Org.), **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000.

CHAKRABARTY, D. **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference**. Princeton: University of Princeton, 2000.

DUSSEL, E. 1492. **El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”**. La Paz, Bolivia: Plural Editores, 1994.

_____. Europa, modernidad y eurocentrismo. Em Edgardo Lander. (Org.), **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000.

MIGNOLO, W. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In.: LANDER, E. (Org.), **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: Clacso, 2000.

_____. **The idea of Latin America**. Blackwell Manifestos. USA: Blackwell Publishing, 2005.

QUIJANO, A. Colonialidade, Poder, globalização e Democracia. **Novos Rumos**, 17(37), 2002. pp.1-25.

SAID, E. **Orientalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, B. S. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Descolonizar el Saber, reinventar el poder**. Montevideo: Trilce, 2010.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Religião e Política: uma breve introdução acerca da Teologia Política

Patrícia A. de Almeida¹

Resumo: Em 1922, o jurista alemão, Carl Schmitt (1888-1985), publica a obra *Teologia Política*, cuja tese principal é a de que “todos os conceitos políticos modernos, seriam conceitos teológicos secularizados”. Apesar de não ser o precursor quanto à natureza deste debate entre política e religião (exemplos de antecessores: Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, entre outros), Schmitt é protagonista quanto à fundamentação do conceito de teologia política. Sendo assim, parte dos estudos contemporâneos, que abordam o termo, dificilmente não fazem referência à sua tese. Ainda que a aparição da obra ultrapasse de oitenta anos, no Brasil, é uma discussão relativamente recente, mas vem ganhando espaço, principalmente nas Ciências da Religião. Este trabalho visa apresentar, ao leitor, alguns elementos introdutórios acerca do tema, partindo de autores e artigos contemporâneos que, abarcando as abordagens clássicas, abrem, no entanto, espaço também para novas perspectivas e promovem, em certo sentido, a atualização do mesmo. Ainda, para elucidar a abordagem da teologia política, destacam-se alguns pontos da obra *Os dois corpos do rei* (1957), do historiador Ernst Kantorowicz (1895-1963), perpassando pelo que propõe a filósofa política Montserrat Herrero, no artigo “*On Political Theology: The Hidden Dialogue between C. Schmitt and Ernst H. Kantorowicz in The King’s Two Bodies*” (2015), no qual indica relação entre a obra de Kantorowicz e a de Schmitt.

Palavras-chave: *teologia política; secularização; soberania; direito.*

“Se a política parece, hoje, atravessar um eclipse permanente, no qual se apresenta em posição subalterna em relação à religião, à economia e até mesmo ao direito, isso é porque, na medida em que perdia consciência de seu estatuto ontológico, ela deixou de se confrontar com as transformações que progressivamente esvaziaram de dentro suas categorias e conceitos”.

Giorgio Agamben,
Meios sem fim

Introdução

Em 1922, o jurista alemão, Carl Schmitt (1888-1985), publica a obra *Teologia Política*, cuja tese principal é a de que “todos os conceitos políticos modernos, seriam conceitos teológicos secularizados”. Apesar de não ser o precursor quanto à natureza deste debate entre política e religião (exemplos de antecessores: Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, entre outros), Schmitt é

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCAMP), sob orientação do Prof. Dr. Glauco Barsalini. E-mail: patriciaalmeida_pe@hotmail.com. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

protagonista quanto à fundamentação do conceito de teologia política. Sendo assim, parte dos estudos contemporâneos, que abordam o termo, dificilmente não fazem referência à sua tese. Ainda que a aparição da obra ultrapasse de oitenta anos, no Brasil, é uma discussão relativamente recente, mas vem ganhando espaço, principalmente nas Ciências da Religião. Este trabalho visa apresentar, ao leitor, alguns elementos introdutórios acerca do tema, partindo de autores e artigos contemporâneos que, abarcando as abordagens clássicas, abrem, no entanto, espaço também para novas perspectivas e promovem, em certo sentido, a atualização do mesmo.

Teologia política

Religião e política entrelaçam-se ao longo da história ocidental. As principais transformações estruturais que definem o ocidente cristão, são marcadas pela relação entre ambos poderes, o religioso e o político, representados através da Igreja e do Estado. Na modernidade, seu rompimento é anunciado mediante a separação entre essas instituições, entretanto, essa premissa é colocada em dúvida, segundo a perspectiva que se abre a partir da *teologia política* (NEWMAN, 2018, p. 5).

Em um resgate histórico, observa-se que o termo *teologia política* é encontrado desde a antiguidade cristã. No período clássico, na leitura do romano Marcus Terentius Varro (117-27 a. C), realizada por Agostinho na obra *A cidade de Deus* (426 d. C), em que distingue *teologia civil* e *teologia mítica* ou *natural*, demonstrando, no entanto, a interligação entre ambas, ao apontar a função política dos mitos religiosos na constituição da cidade de Roma.

Muitos séculos adiante, no ano de 1670, o termo reaparece a partir da publicação do *Tratado teológico-político*, do filósofo holandês Baruch Spinoza; escrito em meio a um período de intensos conflitos religiosos na Europa, seu conteúdo consistia na tentativa de distinguir filosofia de teologia, e, portanto, sugeria a separação entre política e religião, Igreja e Estado (NEWMAN, 2019, p. 5).

Em 1871, o termo renasce através do teórico político russo “ principal fundador da tradição anarquista “ Mikhail Bakunin, no texto *A teologia política de Mazzini e a Internacional*. Aproximadamente cinquenta anos depois, o jurista alemão Carl Schmitt, em reação à obra do teórico russo, publica a obra *Teologia Política* (1922). É por meio desta obra que o conceito irá popularizar-se na modernidade, vindo a ser associado irrevogavelmente ao nome do jurista alemão. Em 1970, Schmitt publica, ainda, seu segundo volume, direcionando principalmente as críticas feitas pelo teólogo alemão Erik Peterson ao primeiro livro.

Intellectual conservador, adepto do regime nazista, a proposta de Schmitt se associa diretamente à sua biografia, remetendo, além da fundamentação de um conceito, ao seu posicionamento político. Em contraste com o teor da tese de Bakunin, cuja atribuição feita à religião era a de mistificar e distorcer a base material em que a política deveria estar calcada (CAVANAUGH; SCOTT, 2019), Schmitt concebe a associação entre teologia e política como indubitável, uma vez que, segundo sua hipótese: “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado

moderna são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2006, p. 35). Essa compreensão sustenta, segundo o autor, o conceito-chave da política moderna, definido em sua obra (*Teologia Política I*) pelo soberano que decide sobre o Estado de exceção (SCHMITT, 2006, p. 7). É sobre essa máxima que estabelece as analogias, entre Deus e o soberano, assim como, entre a exceção na jurisprudência e o *milagre* na teologia.

Ao afirmar que os conceitos políticos sobrepujam os teológicos, o soberano que é concebido por analogia como o poder absoluto terreno, assume, através de uma “transposição funcional e semântica” o papel de Deus (HERRERO, 2015), o que se justifica, pois:

“Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico [*dos conceitos - grifo nosso*], porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos.” (SCHMITT, 2006, p. 35)

Ou seja, mais do que um conceito, a *teologia política* é concebida pelo jurista alemão, como um campo teórico pertinente para compreensão sociológica dos conceitos jurídicos e políticos modernos (HERRERO, 2015).

Heinrich Meier (2002, p. 79; 82) no artigo *What is Political Theology?* enfatiza que, apesar do destaque atribuído ao jurista alemão ser pertinente, considerando que sua teoria inaugura um amplo horizonte de interlocuções e debates, a teologia política seria, no entanto, tão antiga quanto a fé na *revelação*. À medida que os conceitos – *revelação, autoridade e obediência* – relativos a teologia transpassam-se para a política, forjando suas categorias estruturantes, aí se assenta, na concepção de Meier, a principal definição acerca do que é a teologia política. Em sua leitura, pode ser entendida também, conforme foi utilizada, como teoria ou doutrina política que, ancorada, por exemplo, na fé na revelação divina, ou mesmo em sua negação, torna-se um conceito de auto-identificação de um Estado. Segundo Meier (2002), apesar da investigação em torno da polissemia deste conceito, aponta para a necessidade em deter-se também ao seu uso enquanto teoria/doutrina política, pois, conforme destaca, houvera um crescimento de distintas “teologias políticas” que, utilizando-se da definição corrente, fundamentam suas ações, vertendo seu posicionamento religioso para o espaço político.

Conforme aponta a filósofa política Monteserrat Herrero (2015), há ainda outras fendas abertas pelo debate em Schmitt, mais especificamente relacionada a hipótese geral de que os conceitos do Estado são conceitos teológicos secularizados, e estas se referem à tese da secularização e à teoria acerca de uma analogia estrutural. Com relação à analogia estrutural, Herrero (2015, p. 1166-1167, tradução nossa) reproduz a crítica de Hans Blumenberg à Schmitt, de que legitimar tais analogias não consistiria necessariamente na aceitação da tese da secularização, pois, conforme assinala: “[...] para legitimar analogias, basta reconhecer o caráter absoluto compartilhado entre os fenômenos teológicos e políticos”. Apesar de concordar com essa crítica,

a autora pontua que Schmitt assumiu o processo de secularização, ao passo que considerou as transferências dos conceitos em uma única direção, da teologia para a política, ponto que em sua perspectiva delimitou a leitura realizada pelo jurista apenas ao período moderno.

Em uma releitura ainda mais recente e crítica, Saul Newman² (2018, p. 4-5) descreve a teologia política como um termo enigmático e genérico, que se refere à interpenetração da religião e da política, mais especificamente, do modo como, conceitos, discursos e instituições políticas são moldados e sustentados por categorias teológicas. Newman discorre (2018, p. 6) que é no contexto, ao menos formal, de ruptura entre religião e política, Igreja e Estado, que o paradigma schmittiano parece de fato demonstrar seu sentido, pois, primeiro, as categorias políticas não poderiam ser concebidas como seculares completamente, visto que, sua origem é teológica, e, segundo, na modernidade secular, frente às ideologias (liberal, positivista, ateia, etc.) que insurgem confrontando o caráter transcendente atribuído à soberania estatal, haveria a necessidade de reforçar os atributos conferidos a esse poder, como sagrado, absoluto e perpétuo.

Herrero (2015, p. 1171) aponta que Schmitt teria considerado a teologia política apenas sob a perspectiva de um processo de secularização. Assim, ao colocar em questão o período medieval, no qual se apresentava um poder político que era diretamente embasado pelo poder religioso, a autora problematizara a delimitação da tese schmittiana, argumentando se na Idade Média teria existido uma *teologia política* diferente da empregada por Schmitt, por exemplo, enquanto projeção do dogma cristão na política, ou, se por outro lado, haveria pontos de convergência. Para tanto, a autora elenca a obra *Os dois corpos do Rei* (1957) do historiador Ernst Kantorowicz.

Na leitura que realiza de Kantorowicz, Herrero pontuara que as transferências dos conceitos entre as esferas religiosa e política, também ocorrem neste período:

Quando examinamos com mais profundidade a persistência de ideias teológicas no pensamento político medieval, temos que admitir que existe uma teologia política medieval no sentido que Carl Schmitt define, ou seja, as transferências entre o teológico e o político. A única diferença é que, na visão de Kantorowicz, as transferências funcionam em ambos os sentidos e não no sentido estrito de Schmitt. (HERRERO, 2015, p. 1171, tradução nossa)

Kantorowicz alerta, no prefácio, que sua obra “[...] ultrapassou consideravelmente seu projeto original, o de meramente destacar uma série de antecedentes ou paralelos medievais ao princípio jurídico dos Dois corpos do Rei” (KANTOROWICZ, 1998, p.10). Alçando, segundo ele, como exposto no subtítulo, um estudo sobre teologia política medieval. Segundo o historiador (1998, p. 22), era nítida a familiaridade entre as “especulações jurídicas” com o pensamento teológico, especialmente quanto às características atribuídas ao Corpo político do Rei. O autor associou a tarefa dos juristas elisabetanos à de teólogos, ao definirem um dogma, uma vez que: “Não era tarefa simples permanecer coerente quando se tinha de defender ao mesmo

2 Teórico político inglês.

tempo a união perfeita dos Dois Corpos do Rei e as capacidades muito distintas de cada corpo isoladamente” (KANTOROWICZ, 1998, p. 24).

Na Alta Idade Média, é incorporada à definição de realeza e de reino que vinha sendo construída, a teoria político-eclesiástica do *corpus mysticum*, em sua gênese atribuída à Igreja; considerada, na doutrina teológica e na lei canônica um corpo místico, em que a cabeça era Cristo. Essa concepção é transportada pelos juristas para a esfera estatal, passando a defini-la como uma “corporação”, na qual o rei seria a cabeça e seus súditos os membros. Decorrente desta máxima, o “corpo político” passa a confundir-se com o “corpo místico” e, mais especificamente, com o corpo de Cristo.

Kantorowicz (1998, p. 125) apresenta em sua minuciosa análise, as inter-relações e intercâmbios entre Igreja e Estado, indicando tal ocorrência por toda a Idade Média. A Igreja (romana) convertia-se como referência de “monarquia absoluta e racional sobre uma base mística”, enquanto o Estado indicava “uma corporação mística em uma base racional”. O conceito de *corpus mysticum*, que em contraponto ao *corpus Christi* fora associado à Igreja tardiamente, diferentemente desse, não possuía precedentes bíblicos. Seu emprego se referiu primeiramente à Eucaristia e, posteriormente, à Igreja em seu caráter institucional e eclesiológico.

Herrero (2015, p. 1171; 1173) identifica em Kantorowicz, que o modelo teológico político não se refere principalmente ao da “monarquia divina”, mas, ao contrário, remete a uma “cristologia política”, que através do conceito de trindade projeta-se para o campo da política, traduzindo-se como uma “teologia política eclesiológica”. Na obra, o historiador germano-polonês descreve detalhadamente o processo de legitimação do poder, que é amalgamado aos conceitos teológicos, que nessa época estavam em constante evolução.

Considerações finais

A autora conclui que a tese primária schmittiana a respeito da imagem teológica-metafísica, que forja e estrutura a organização política moderna, pode ser encontrada também na Idade Média. Assim, em sua concepção, a obra de Kantorowicz, poderia ser lida, em certo aspecto, em diálogo com a obra de Schmitt. Segundo a filósofa, o trabalho do historiador constituiria, mesmo que indiretamente: 1. uma defesa da teologia política de Schmitt (no debate com Peterson), apoiando-a como um campo de pesquisa; 2. atualização da tese schmittiana, demonstrando a pertinência desta leitura também no contexto político-teológico da Idade Média, e acrescentando ao debate a existência de uma “teologia política cristã”; 3. confrontaria a tese da secularização do intelectual alemão, ao questionar a secularização enquanto processo unidirecional, à medida em que evidencia que as transferências entre esses campos (teológico e político) ocorrem, em ambas as direções. Nesse sentido, acrescentou-se a suspeita de que não caberia referir-se à secularização enquanto processo (atrelando-a exclusivamente à modernidade), definindo-a unicamente pela razão das transferências entre os campos, pois estas ocorreram bidirecionalmente, confundindo-se por todas as épocas (HERRERO, 2015, p. 1177).

Herrero (2015, p. 1177, tradução nossa) escreve:

Os exemplos que Kantorowicz encontrou para a Idade Média e os possíveis exemplos que pudemos encontrar na Modernidade da teologia política do soberano moderno considerado por Carl Schmitt revelam que os primeiros cristãos tentaram estabelecer limites definitivamente entre os reinos secular e sagrado [...]. No entanto, é quase impossível alcançá-lo definitivamente na história e, assim, todo momento histórico experimenta tensão, tanto teórica quanto prática, entre as duas esferas.

Referências

HERRERO, Montserrat. On Political Theology: The Hidden Dialogue between C. Schmitt and Ernst H. Kantorowicz in *The King's Two Bodies*. *History of European Ideas*, v. 41, n. 8, p. 1164-1177, 2015.

KANTOROWICZ, Ernst Hartwig. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Companhia das Letras, 1998.

MEIER, Heinrich. What is political theology?. *Interpretation: A journal of political philosophy*. 2002.

NEWMAN, Saul. *Political theology: a critical introduction*. Cambridge: Polity Press. 2018.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCOTT, Peter; CAVANAUGH, William T. (Ed.). *The Blackwell companion to political theology*. Oxford: Blackwell, 2004.

Um panorama histórico entre sistema carcerário e a Igreja Católica no Brasil

Lucas H. P. Duarte¹

Resumo: A realidade carcerária constitui um dos grandes desafios para a humanidade do século XXI. A Igreja, atenta à experiência humana, não é indiferente a esse drama. No Brasil, a Pastoral Carcerária da CNBB (PCr-CNBB) é a presença evangelizadora no cárcere, além de ser uma das principais organizações de Direitos Humanos que lutam pela abolição da privação de liberdade. Nesta comunicação busca-se fazer uma breve reflexão sobre o sistema carcerário, destacando o apoio material e ideológico (teologia) da Igreja à prisão no Brasil. Assim, pretende-se incluir a teologia no debate público sobre as prisões. Para tanto, analisa-se a origem da privação de liberdade como pena, e seu desenvolvimento histórico, a partir das teorias modernas, dando ênfase à experiência brasileira. Demonstra-se a influência católica para consolidação das instituições penais no Brasil, através do fundamento teológico e moral, doação de propriedades e gestão de unidades. E, finalmente, aponta-se um contraponto da práxis da PCr-CNBB, a partir da virada hermenêutica do Vaticano II, enraizado na teologia latino-americana e na defesa intransigente da dignidade da pessoa humana.

Palavras-chave: Encarceramento; Prisões no Brasil; Igreja e Prisão; Pastoral.

*“Quanto sofrimento, quanta crueldade!
Mas será possível que nós homens,
criados à semelhança de Deus,
consigamos fazer estas coisas? Bem! As
coisas foram feitas...”*

(Papa Francisco, 29 de julho de 2016)

Introdução

O Brasil mantém pelo menos 812 mil pessoas privadas de liberdade, segundo o Conselho Nacional de Justiça (CNJ). Dado que coloca o país como o terceiro com maior população privada de liberdade do mundo, com uma média de 306,2 pessoas presas para 100 mil habitantes, enquanto a média mundial é de 144 pessoas presas por 100 mil. Especialistas apontam para uma política pública de encarceramento em massa² (SILVESTRE, 2012; MELO, 2012; GODOI, 2011; BIONDI, 2010; DIAS e SILVESTRE, 2009).

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Teologia (PPGT) da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). p.duarte@pucpr.edu.br.

² Encarceramento em massa é a categoria que expressa o fenômeno do crescimento global das populações carcerárias.

O presente texto busca fazer uma breve reflexão sobre o sistema carcerário, destacando o apoio material e ideológico (teologia) da Igreja Católica à prisão no Brasil. Assim, pretende-se incluir a teologia no debate público sobre as prisões. Para tanto, analisa-se a origem da privação de liberdade como pena, e seu desenvolvimento histórico, a partir das teorias modernas, dando ênfase à experiência brasileira. Demonstra-se a influência católica para consolidação das instituições penais no Brasil, através do fundamento teológico e moral, doação de propriedades e gestão de unidades. E, finalmente, aponta-se um contraponto da práxis da PCr-CNBB, a partir da virada hermenêutica do Vaticano II, enraizado na teologia latino-americana e na defesa intransigente da dignidade da pessoa humana.

1. Origens das prisões

Ainda no século XVI historiadores atestam a presença de celas eclesiásticas, instituídas pela Igreja Católica, para religiosos(as) infratores(as), e de Casas de Correções na Inglaterra e na Holanda havia uma instituição para homens (*Rasphuis*) e outra para mulheres (*Spinhuis*) (CARVALHO FILHO, 2002, p. 22). Porém, o cárcere só passa a ser uma medida penal com a sociedade burguesa do século XVIII. A privação de liberdade surge como uma opção “mais humana”, uma evolução dos costumes morais em detrimento das formas “medievais” de punir os indivíduos. A prisão torna-se assim a própria pena.

O cárcere deixa de ser apenas um espaço de custódia enquanto o processo penal não chega a um veredito. Na maioria das vezes, eram prisioneiros de guerra, prostitutas e pessoas escravizadas que aguardavam por dias, meses ou anos uma decisão judicial, que poderia ser morte, suplício, exílio, açoite, amputação de membros, galés, trabalhos forçados e confisco de bens (Ibidem, 2002, p.21).

A experiência brasileira de encarceramento remonta o período colonial, por isso é necessário identificar a raiz racista e autoritária que perpassa nossas instituições ao longo da história. Desde a colônia, passando pelo Império e República e suas reviravoltas, até o atual Estado Democrático de Direito de 1988, uma mesma lógica se repete (MAIA, 2005, p. 21): as unidades prisionais estão marcadas por inúmeras violações, arbitrariedades e ilegalidades contra rebeldes e revoltosos, majoritariamente pessoas da pele preta.

Ao longo da história enormes empreendimentos e projetos foram promovidos como a solução para a delinquência e a violência urbana, entretanto o cárcere brasileiro, de norte a sul, sempre se mostrou perpetuador da desigualdade social histórica, marca de nossa sociedade, bem como, promotor de novas e perenes violências. Por exemplo, as cadeias coloniais, onde o encarceramento era uma prática regulada mais pelo costume do que pela lei, com o único objetivo de armazenar corpos majoritariamente negros escravizados, a fim de puni-los, segundo o arbítrio

da autoridade local (CARVALHO FILHO, 2002, p. 37); a Casa de Correção do Rio de Janeiro, de 1850, que oferecia o trabalho como meio de correção de delinquentes brancos, pois o homem e a mulher negra eram incorrigíveis e estavam reclusos no calabouço; a Penitenciária do Estado de São Paulo, modelo penitenciário de século XX, (ENGBRUCH e DI SANTIS; CARVALHO FILHO, 2002, p. 42) sob o lema no *hall* de entrada: “aqui o trabalho, a disciplina e a bondade resgatam a falta cometida e reconduzem o homem à comunhão social”; e a Casa de Detenção de São Paulo que chegando a abrigar 8 mil pessoas privadas de liberdade, condenadas e processadas. (Ibidem, p. 43-44)

Nem mesmo, os governos pós 64, não conseguiram levar a cabo uma reforma substancial do sistema penitenciário. Tanto FHC (1994-2002) como Lula (2003-2010), e nos governos estaduais, a principal política de segurança pública foi a construção e ampliação de novas unidades e o endurecimento penal (ADORNO, 2006). Observa-se que um movimento de expansão e interiorização do parque penitenciário paulista como consequência do Massacre do Carandiru e o surgimento do Primeiro Comando da Capital (GODOI, 2017, p. 154). Além disso, iniciativas de privatização do sistema carcerário ganham espaço no debate atual.

2. A igreja e as prisões

Igreja e Estado mantiveram relações bastante estreitas, e muitas vezes confundiram suas funções sociais ao longo da história. A Idade Média é marcada pela presença da Igreja como a principal instituição na organização social. Deste modo, o cristianismo romano foi um subsídio material e ideológico para o surgimento da prisão moderna (BITENCOURT, 2022, p. 44). A Igreja possuía espaços próprios para a detenção de religiosos e religiosas. A própria noção católica de penitência como voltar-se para si, a fim de reconhecer o pecado cometido contra Deus e a Igreja (sociedade), a partir da oração que conduz ao arrependimento e reconhecimento da culpa, (CIC, §1491) serviu de inspiração para os primeiros penitenciaristas. A relação de pecado – crime e a reforma do delinquente estão no estio da prisão moderna e tem sua inspiração no ensinamento da Igreja de que a pena deve ter efeitos de compensação e expiação, e uma valor medicinal para a correção do culpado (CIC, §2266).

No Brasil, a prisão eclesiástica (Aljube) do Rio de Janeiro passou a receber presos civis, a partir de 1808. Mesmo com a Constituição de 1891, o cristianismo manteve forte influência na sociedade brasileira, sobretudo na zona rural. Com a proclamação da República, a hierarquia eclesiástica foi posta a margem da vida pública e social (AZZI, 2008, p. 11). A reconquista, veio com o governo de Getúlio Vargas, na década de 1930, que soube se aproveitar da influência religiosa para ganhar prestígio entre as classes populares predominantemente católicas. O Estado Novo será marcado pela união entre Nação e Fé (DELLA CAVA, R. apud ANDRADE, 2012, p. 221).

Nesta época, a Igreja que sempre esteve à frente de escolas, hospitais e orfanatos também estavam no sistema carcerário. O formato escolhido para as primeiras prisões de mulheres no Brasil privilegiou o resgate de elementos valorizados como sendo próprios do feminino e confiou a uma Congregação religiosa a missão de executá-lo. A Igreja Católica se mostrou uma grande aliada do Estado para resolver o problema da criminalidade e delinquência.

A Congregação de Nossa Senhora da Caridade do Bom Pastor facilitou a implementação do cárcere feminino em todo o território nacional, baseado no trabalho, disciplina, amor à família, saberes domésticos, discrição e caridade (Ibidem, p. 196-228). Gozando de grande prestígio, as irmãs do Bom Pastor administraram por mais de 30 anos unidades prisionais para mulheres no país. A primeira foi o Reformatório para Mulheres de Porto Alegre, em 1937, seguido pela Penitenciária de Mulheres de Bangu, em 1942, e o Presídio de Mulheres do Carandiru, em 1946.

Outra iniciativa em parceria com o Poder Público que nasceu na Igreja foi a APAC, em 1972, a partir da Pastoral Penitenciária, por iniciativa de Mário Ottoboni. O método APAC se baseia em doze elementos que visam *matar o criminoso e salvar o homem*, a saber, participação da comunidade; encarcerado ajudando encarcerado, trabalho; a religião e a importância de se fazer experiência de Deus; assistência jurídica; assistência à saúde; valorização humana; a família; o voluntário e o curso para sua formação; o Centro de Reintegração Social (CRS); o mérito e a jornada de libertação com Cristo (FUZATTO JESUS, 2008, p. 46). Apesar de possuir unidades pelo Brasil e no exterior – cerca de 50 – o método APAC atualmente divide opiniões sobre a eficácia de seu objetivo, além de ser questionável a substituição do Estado na aplicação da pena.

3. Pastoral carcerária-cnbb: a virada hermeneutica

A partir da década de 1970 a relação entre Igreja e Estado mudou, sobretudo com avanço da Teologia da Libertação impulsionado pelas Conferências Episcopais da América Latina e Caribe (CELAM) de Medellín (1968) e Puebla (1979), que fizeram surgir diversos movimentos populares e pastorais de contestação ao governo e às elites. Assim também nasceu a PCr-CNBB com o objetivo de evangelizar e promover a dignidade humana nos cárceres.

Depois do Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja Católica se abriu para o diálogo com o mundo moderno. No Brasil, vemos surgir ações de uma Igreja mais ao lado dos pobres do que dos poderosos, uma Igreja que problematiza questões sociais que por muito tempo ficaram no silêncio. As Campanhas da Fraternidade (CFs) é uma importante iniciativa da Igreja no Brasil nesse sentido. Em 1997, com o tema: Fraternidade e os encarcerados e o lema: Cristo liberta de todas as prisões, a CF trouxe para a reflexão das comunidades o problema das pessoas privadas de liberdade, com objetivos concretos, como o de despertar a sensibilidade e solidariedade para com os encarcerados, ajudando-as a perceberem a realidade carcerária do Brasil e a se

comprometerem na realização de mudanças.

A PCr-CNBB é a presença da Igreja no cárcere sem se furta do direito de acompanhar a pessoa presa por meio de atividades religiosas, como Círculos Bíblicos, novenas de Natal, CFs, celebrações litúrgicas e Eucaristia. Entretanto, seus agentes estão também atentos às violações de direitos e formas de violências dentro do cárcere. Em seu serviço, tudo começa com um aperto de mão. Porém, a pastoral compreende que sua missão não se reduz apenas à conversa amiga, ao acompanhamento, à formação cristã e ao monitoramento de violações de direitos (PASTORAL CARCERÁRIA NACIONAL, 2014, p. 30.). A PCr-CNBB se une a outras organizações para articular e fiscalizar políticas públicas nas esferas municipais, estaduais e federais; ocupa espaços de debates, como conselhos comunitários, de defesa dos Direitos Humanos e Penitenciários; e se engaja sobretudo na luta pela superação de toda e qualquer forma de cárcere. A PCr-CNBB entende que o desrespeito e violações no sistema carcerário são constantes e só terão fim com a eliminação de toda e qualquer forma de cárcere, pois este não é um espaço a ser humanizado, mas um lugar de desumanização. Por isso, se em um primeiro momento, a PCr trabalha visitando e acompanhando as pessoas presas, não obstante sua luta é para que a pena de privação de liberdade não exista, pois nenhuma forma de prisão defende e promove a vida. (PASTORAL CARCERÁRIA, 2014, p. 19)

Deste modo, a PCr não acredita na eficácia do cárcere e nenhum método ou prática carcerária capaz de ressocializar a pessoa presa, não por causa da natureza humana, mas bem por causa da própria natureza do sistema carcerário. Nesse sentido, afirma que não há sistema falido, (Ibidem, p. 30) já que as prisões desempenham muito bem seu objetivo de fazer “justiça”, pelo castigo, e ainda conservar os “indesejáveis” fora do convívio social. Assim, desde de 2014, a PCr-CNBB vem trabalhando na Agenda Nacional pelo Desencarceramento. Trata-se de uma contrapartida da sociedade civil organizada à política de encarceramento em massa, à degradação do sistema prisional e sua seletividade, a penalização de mulheres e familiares e a violação sistêmica do direito fundamental à presunção de inocência.

Considerações finais

Neste breve estudo histórico percebemos a proximidade da Igreja e do Estado sobre a as penas de privação de liberdade. Os pensadores e reformadores do Sistema Carcerário, muitas vezes inspirados pela prática cristã, nunca conseguiram humaniza-lo: para o problema da superlotação e, por conseguinte da falta de estrutura para o cumprimento da pena de privação de liberdade, se ampliam unidades e se constroem novas masmorras; para responder as exigências da opinião pública se endurecem leis e penas. Nesse processo, foi crucial a contribuição da Igreja e sua teologia para consolidação do sistema brasileiro. Apesar das posições críticas às práticas intoleráveis e sempre presente, as respostas dadas pela Igreja se demonstram insuficientes e

acabam por reproduzir violências.

Assim, a PCr-CNBB elabora uma crítica mais radical ao localizar o problema do sistema, não no déficit de vagas, pois a construção de novas unidades geraria apenas o aumento da pena de liberdade; tampouco na ineficácia estatal como faz a racionalidade liberalizante e entregá-lo a iniciativa privada seria uma solução para o sistema, mas no próprio sistema e sua lógica perversa. E aí reside sua virada hermenêutica.

Diante desta exposição histórica, resta-nos questionar o silêncio da teologia acadêmica diante do fenômeno do encarceramento em massa, que tem a prisão como centro da resolução dos conflitos da sociedade contemporânea. Se em uma época o pensamento teológico foi fulcral para ereção de uma instituição violenta e desumana em si mesma, é necessário, que a teologia se arrisque à crítica. Precisamos teologizar criticamente crime, violência, punição e justiça e as demais categorias que alicerçam o sistema carcerário, em diálogo com outras áreas e saberes. Em outras palavras, urge desnaturalizar o cárcere, por meio de uma teologia da abolição das penas.

Referências

Livros:

ANGOTTI, Bruna. **Entre as leis da ciência, do estado e de Deus: o surgimento dos presídios femininos no Brasil**. São Paulo: IBCCRIM - Instituto Brasileiro de Ciências Criminais, 2012.

AZZI, Riolando. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: tomo II/3-2: terceira época: 1930-1964*. Petrópolis: Vozes, 2008.

BITENCOURT, Cezar Roberto. *Falência da Pena de Prisão: causas e alternativas*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

CARVALHO FILHO, Luis Francisco. *A Prisão*. São Paulo: Publifolha, 2002.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). *A fraternidade e os encarcerados: Cristo liberta de todas as prisões – manual*. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

GODOI, Rafael. *Fluxos em cadeia: as prisões em São Paulo na virada dos tempos*. São Paulo: Editora Boitempo, 2017.

MAIA, Clarissa Nunes. et al. (org.). *História das prisões no Brasil – volume I*. Rocco Digital, 2015.

PASTORAL CARCERÁRIA NACIONAL. *Formação para agentes da Pastoral Carcerária*. São Paulo: Paulus, 2014.

SILVESTRE, Giane. *Dias de visita: uma sociologia da punição e das prisões*. São Paulo: Alameda, 2012.

Capítulo de livro:

HOORNAERT, Eduardo. A Igreja no Brasil. In: DUSSEL, Enrique (org.). *Historia libertationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, p. 122-153.

DIAS, Camila e SILVESTRE, Giane. Situação carcerária no estado de São Paulo. In: Souza, L. A. F. (org.). *Políticas de segurança pública no estado de São Paulo: situações e perspectivas a partir das pesquisas do Observatório de Segurança Pública da Unesp*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009, p. 91-105.

Artigos:

ADORNO, Sergio. Crimen, punición y prisiones en Brasil: un retrato sin retoques. *Revista Quórum*, n. 16, p. 41-49, 2006.

ENGBRUCH, Werner. e DI SANTIS, Bruno Moraes. A evolução histórica do sistema prisional e a Penitenciária do Estado de São Paulo. *Revista Liberdades*, n. 11, setembro-dezembro 2012.

GODOI, Rafael. Para uma reflexão sobre efeitos sociais do encarceramento. *Revista Brasileira de Segurança Pública*, v. 5, n. 1, p.138-154, 2011.

Documentos eletrônicos:

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CIC). Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html>. Acesso em 29 mai. 2016.

FUZATTO JESUS, Antônio Carlos de. Socialização no sistema prisional convencional e alternativo em Minas Gerais: estudo com encarcerados. (Dissertação de Mestrado)

Universidade Presidente Antônio Campos – UNIPAC. Barbacena, 2008. Disponível em <<http://www.unipac.br/site/bb/teses/fuzatto.pdf>>. Acesso em 20 jul. 2016.

PASTORAL CARCERÁRIA et al. *Agenda nacional pelo desencarceramento*. 2014. Disponível em <<http://goo.gl/eXZhPB>>. Acesso em 08 jul. 2016.

Utopia e religião: sobre o conceito de revolta apostática

Rodrigo de Abreu Oliveira¹

Resumo: Esta comunicação visa analisar a utopia como uma tentativa de substituição das estruturas religiosas, seguindo a análise da filosofia de Eric Voegelin, que denomina esse processo de Revolta Apostática. O problema que se anuncia é o de que a estrutura política da Modernidade estabelece um processo de racionalização da realidade e de negação da transcendência. Esse movimento inédito na história tem por consequência a bancarrota das dimensões transcendente e metafísica, dando origem ao que o que Lima Vaz (2012), em *Raízes da Modernidade*, denominou de movimento de autotranscendência que se desdobra na esfera da imanência. Pode-se, assim, compreender que as estruturas da teoria utópica se anunciam como uma tentativa de substituição de uma sociedade cristã pela secular, na qual os valores e princípios até então subjugados, como o enriquecimento, o poder, o prazer, passarão a ser exaltados. O objetivo, portanto, é explicar que a política imanente, a partir de um retorno à realidade material, é um processo que pode ser entendido também como utópico. A metodologia seguirá o exame dos fenômenos modernos a partir de um entendimento histórico-filosófico fundamentado por Eric Voegelin, que considera os movimentos da política moderna como essencialmente gnósticos.

Palavras-chave: Política Moderna; Revolta Apostática; Gnosticismo; Utopia; Religião

Introdução

O Estado moderno, fundamentado nos ideais de Maquiavel (1469-1527 d.C.) e Thomas Hobbes (1588-1679 d.C.), será erguido com a intenção de se estabelecer uma instituição que crie a moral ou ordene as paixões violentas por meio de um vínculo comum de interesses (*Commonwealth*). No entanto, não se trata de uma ordem que pressuponha qualquer influência extramundana. Há uma mudança em curso que destitui das relações humanas qualquer resíduo religioso que se enraíze no transcendente. Isso fará com que haja uma rejeição de ordem espiritual para que surja uma ordem radicalmente nova (FEDERICI, 2011). Esse processo, o qual Eric Voegelin denomina de *Revolta Apostática*, que possui em sua estrutura o *gnosticismo* (movimento que transforma a natureza humana e a própria existência por meio de um plano revolucionário de ação, ao tentar fazer baixar o Paraíso sobre a Terra [FEDERICI, 2011])², subverte os prin-

1 Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail para contato: rodrigodeao@gmail.com

2 De acordo com Henriques (2010, p. 171), a diferença em Voegelin entre o gnosticismo surgido na Antiguidade, que se transforma ao longo da Idade Média e emerge no séc. XIII "(...) como a mais poderosa fonte de perturbações e desordens no mundo ocidental" e sua forma Moderna é que, para os gnósticos helenísticos, o mundo é reduzido a nada diante do conhecimento de Deus, enquanto que o moderno coloca o peso da realidade no mundo: o resto é ficção. Ainda conforme Henriques (2010, p. 171), "ambos se reconhecem consubstanciais à plenitude do real e opostos às massas alienadas". É neste ponto que Voegelin se afasta da noção erudita de gnose, visto que "o fenômeno gnóstico coincide com o curso da

cípios que fundamentam a *escatologia cristã*, de modo que a salvação aconteça pelos esforços exclusivamente humanos, sem nenhuma intervenção divina. É interessante observar que esse anseio revolucionário pela completa independência humana se manifesta em diversas culturas e contextos. No mundo egípcio, de acordo com Voegelin (2002), Akhenaton se projeta como o deus-homem que estabelece uma espécie de reinado divino. Biblicamente, poderíamos citar a Torre de Babel — evento em que, pelo esforço próprio, os homens tentaram alcançar os céus. No universo grego, o mito de Prometeu desvela esse íntimo desejo humano de tomar a morada de Zeus. Na modernidade e, ato contínuo, na contemporaneidade, esse movimento permanece, mas como um fenômeno *tecnocientífico*, em que se acredita que o progresso técnico da ciência guiará o homem para uma sociedade perfeita, na qual todas as adversidades, sejam de ordem física, psíquica, moral ou político-institucional, serão superadas.

1. Modernidade e Apostasia

O problema que surge da revolta apostática, proveniente do *corpo místico das nações* que substitui o *corpo de Cristo*, para Eric Voegelin (2017), desencadeia um completo desenraizamento das relações políticas e existenciais com a *transcendência*. Lima Vaz (2012, p. 16), ao explicar a filosofia voegeliniana, assevera que há um esforço do indivíduo moderno para se colocar como fonte do movimento de “autotranscendência desdobrando-se na esfera da imanência: nas instituições do universo político, na construção do mundo técnico, na concepção autonômica do agir ético, na fundamentação teórica, enfim, da visão do mundo”. Mendro Castro Henriques (2010, p. 90) explica que “os movimentos modernos de desordem negam as origens noéticas da diferenciação da realidade”, de modo que o ser *eterno* passa a ser reduzido ao ser no *tempo*. A realidade temporal-imanente passa a ser a única referência, por ser considerada a única existente. Essa redução do *eterno* no *tempo* é a divinização da imanência com a finalidade de empreender uma inversão radical do movimento para a Transcendência (VAZ, 2012).

Há um otimismo que impulsiona o espírito progressista das sociedades modernas, que, além de desprezar a *ciência antiga*, por considerá-la insuficiente, falsa ou fantasiosa, fundamentará o Iluminismo e torná-lo antitradicionalista por excelência. Na perspectiva dos filósofos modernos, progresso significa desenvolvimento *tecnocientífico* e *tecnocrático*. Neste último caso, a política deixa de se fundamentar nas virtudes (ao abandonar a concepção antiga da *política das virtudes*) para fazer emergir a ideia de soberania. De toda forma, o anseio que está por trás desses esforços remonta a muitas características dos movimentos milenaristas (XII d.C), sendo a principal delas o desejo de viver em uma sociedade igualitária. Nessa ambição está também o sonho de se obter o completo controle da natureza por meio do método científico. Não é por

civilização ocidental posterior ao cristianismo, e não pode ser circunscrito a um só período; as correntes modernas de gnose são socialmente mais relevantes que as formas helenísticas; o movimento tem continuidade até o mundo contemporâneo” (HENRIQUES, 2010, p. 171).

acaso que a intenção baconiana de o conhecimento se apoderar da *physis* permaneça presente até hoje no âmbito científico. Um dos grandes sonhos modernos, portanto, será o de viver em um lugar que ofereça conforto físico e abundância material, para que ninguém sofra qualquer mal. Uma sociedade em que as pessoas vivam com a garantia de obter a felicidade.

Thomas More (1478-1535 d.C.), em sua ilha Utopia, sintetizará esse espírito que norteará sua época e os projetos modernos. A *utopia*, etimologicamente, pode significar tanto “lugar inexistente” quanto “lugar feliz”³. Uma das causas da felicidade, para More, bem como para diversas outras políticas modernas, será a *igualdade*. Entre os utopienses prevalece o comunitarismo. A propriedade privada é o princípio de desordem. More concordaria com o pressuposto rousseauniano de que a caixa de Pandora é o desejo de propriedade privada; que todas as desgraças surgem quando alguém cerca um determinado lugar e afirma “isso é meu!”. Se aqui, no nosso mundo, todas as coisas são privadas, lá, na Utopia, todas as coisas são compartilhadas (MORE, 2017). Sendo assim, uma República só poderá ser bem gerida se não houver bens particulares (MORE, 2017, p. 81):

(...) o mais sábio dos homens fácil previu um único e exclusivo caminho para o bem-estar de todos — a igualdade das coisas, que eu não sei se pode ser atin-gida quando os bens pertencem a particulares (...). Por isso, estou inteiramente convencido de que, a não ser que a propriedade privada seja abolida, não po-derá haver equidade e justa distribuição de bens, nem poderão ser geridos os assuntos morais de modo feliz.

É interessante notar que essa felicidade terrena se desvia do seu horizonte cristão. Pois se é possível ser feliz aqui, significa que o Paraíso, de alguma forma, pode ser construído; de que por meio de uma ordenação político-social poderemos corrigir os erros de Adão e Eva. Só depende de nós, seres humanos, extirpar o mal originário. É nesse ponto que Eric Voegelin enxerga na Utopia o início do *gnosticismo moderno*, por aspirar à alteração da estrutura da realidade. Há nessa obra uma inversão escatológica sendo proposta como projeto político que retoma os preceitos pelagianistas, ou seja, de que a subida aos Céus (ou a descida do Paraíso sobre a Terra) pode ser realizada pelos esforços exclusivamente humanos. Para Voegelin, Thomas More busca soluções dos problemas na imanência (MAIER, 2005). A ordem da qual o santo católico lança mão em sua Utopia não possui um enraizamento metafísico e muito menos religioso. Ela é exercida com soluções institucionais, semelhantes às propostas que vemos nas teorias maquiaveliana e hobbesiana. Eis o motivo, segundo Hans Maier (2005), de Eric Voegelin acusar More de ter traído a ordem transcendente. Suas soluções para os problemas espirituais, apesar de ser um cristão católico, 3 De acordo com o Dicionário de Política, de Norberto Bobbio, Nicola Metteucci e Gianfranco Pasquino (2004, p. 1285), o neologismo Utopia pode-se entender como “contração do grego οὐκ (e como substitutiva do uso mais correto de um α privativo e não mais como contração de εὐ). Enfim, ‘lugar inexistente’ ou ‘lugar feliz’?. No mesmo título Morus especificava que o objeto do *libellus* seria a busca de um ‘ótimo Estado’ e, na sextilha de Anemólio, este levará adiante a dialética dos contra-sensos, unindo o significado de inexistente e de feliz: ‘*Utopia priscis dicta (...), Eutopia merito sum vocanda nomine*’”.

são todas fundamentadas na experiência (MAIER, 2005). No projeto utópico de More — e não seria exagerado expandir essa definição para o conceito de *utopia* em si — , a natureza interfere em tudo, inclusive na inteligência, por se tratar também de uma qualidade natural (CACCIARI; PRODI, 2017). As soluções para os problemas passam a ser proporcionadas pela razão. Entrementes, não se trata de uma secularização em que se nega o sagrado. O que se presencia é um novo modo de sacralização, que se constitui como se fosse um enxerto religioso que se desliga da Cristandade (CACCIARI; PRODI, 2017).

Conclusão

Os propósitos políticos e existenciais modernos possuem um traço em comum: substituem a espiritualidade transcendente pelo que Voegelin denomina de *espiritualidade antiespiritual*. Thomas Hobbes, por exemplo, corta a ligação com Deus e deixa no lugar um Estado onipotente; Francis Bacon (1561-1626 d.C.) e Thommaso Campanella (1568-1639 d.C.) (não excluiria da lista René Descartes [1596-1650]) colocam na inventividade humana uma esperança redentora; Spinoza (1632-1677 d.C.) imanentiza o divino; John Locke reduz as leis divinas às leis naturais do entendimento; Rousseau (1712-1778 d.C.) coloca a *Vontade Geral* como manifestação do bem supremo; Voltaire considera a metafísica um mero entretenimento intelectual; David Hume (1711-1776 d.C.) propõe jogar às chamas os livros sobre metafísica e afirma que a moral é um problema de *gosto*; Kant (1724-1804 d.C.) propõe uma moral independente de qualquer heteronomia; Comte (1798-1857 d.C.) se coloca como arauto da nova era positiva; para Hegel (1770-1831 d.C.) a História é a manifestação do Espírito; e Nietzsche, por fim, (1844-1900 d.C.) afirma que Deus está morto. Os exemplos desse desencadeamento são vastos. Não seria, portanto, exagerado afirmar que o ser humano moderno possui pretensões divinas, pois, como explica Voegelin, a *fé metastática*, que presume ser possível corrigir defeitos da natureza ou de uma determinada época por meio da excelsa racionalidade científica, governa praticamente todas as suas ações. O que surge a reboque dessas intenções não são somente teorias, mas um sentido existencial *substitutivo* da fé religiosa. É a partir dessa substituição que podemos apontar o projeto da Utopia como uma pretensão de mudança axiológica que envolve todas as dimensões da vida⁴, principalmente a de ordem espiritual.

Referências

BOBBIO, Noberto; METTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004.

⁴ Como bem explica Eric Voegelin (1982, p. 56), “uma teoria não é apenas a emissão de uma opinião qualquer a respeito da existência em sociedade; é a tentativa de formular o sentido da existência, explicando o conteúdo de um gênero definido de experiência”.

- CACCIARI, Massimo; PRODI, Paolo. **Ocidente sem Utopias**. Belo Horizonte: Editora Âyiné,: 2017.
- FEDERICI, Michael P. **Eric Voegelin: a restauração da Ordem**. São Paulo: É Realizações, 2011.
- HENRIQUES, Mendo Castro. **A filosofia civil de Eric Voegelin**. São Paulo: É Realizações, 2010.
- MAIER, Hans. **Totalitarianism and political religions: concepts for the comparison of dictatorships**. Londo and New York: Routledge, 2005.
- MORE, Thomas. **Utopia**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia (v. VII): raízes da modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política**. Brasília, 1982.
- VOEGELIN, Eric. **As religiões políticas**. Lisboa: Vega, 2002.
- VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas (v. VI): Revolução e Nova Ciência**. São Paulo: É Realizações, 2017.

GT 14 - Questões Cristológico- Pneumatológicas



Coordenadores:

Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki, SJ – FAJE

Prof. Dr. Paulo Sérgio Carrara, CSSR – ISTA

Profª Dra. Áurea Marin Burocchi – PUC /MG

Prof. Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos, FAJE

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

Palavras-chave: Deus-Trindade. Cristologia. Pneumatologia. Diálogo Ecumênico e Inter-religioso. Inter e Transdisciplinariedade.



A Mariologia Personalística De Joseph Ratzinger

Joaquim Francisco Batista Resende¹

Resumo: Esta comunicação apresenta o pré-projeto de tese de doutorado cujo tema é o pensamento mariológico presente nos escritos de Joseph Ratzinger, cujo escopo é investigar se o conteúdo inserido no axioma cristológico da encarnação de Deus em Cristo origina verdadeiramente um sentido mariológico. O objeto formal da pesquisa é o elemento central da mariologia proposta por Ratzinger. O cristocentrismo é o núcleo principal da sua obra teológica. Interessa-nos os seus escritos que ressaltam o vínculo entre Cristo e a Igreja, e entre a Igreja e Maria. Esta visão unitária entre cristologia, eclesiologia e mariologia afigura-se como uma perspectiva interessante do pensamento ratzingeriano, pois Maria é vista não somente como a Mãe de Deus, mas também como “a primeira crente”, “mulher” e a “primeira igreja”. A compreensão da questão e as características específicas e a evolução desse seu pensar resultam em importante fonte para a teologia atual, bem como a forma como ele lida com a presença da piedade mariana dentro da experiência cristã, considerando que quando jovem teólogo tinha reservas a algumas formulações antigas referentes a Virgem Maria, que lhe pareciam exageradas, como a fórmula *De Maria nunquam satis*.

Palavras-Chaves: Mariologia, Ratzinger, cristologia, mulher

Introdução

O Concílio Vaticano II no capítulo VIII da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* - LG afirmou que Maria é um “membro eminente e inteiramente singular da Igreja, seu tipo e exemplar perfeitíssimo na fé e na caridade” (LG 53); asseverou, ainda, que Maria de Nazaré nos precede no caminho da santidade, pois, nela “a Igreja alcançou já aquela perfeição” (LG 65).

O Concílio ocorreu centrado na reconfiguração da vida cristã em Jesus Cristo e começa o processo de recuperação da identidade de Maria. Um novo caminho se abre. Inicia-se a diminuição do assim chamado maximalismo mariano e descortina-se um horizonte hermenêutico para uma compreensão renovada acerca da figura e do papel da Virgem Maria no mistério de Cristo e da Igreja, ela que é “sinal daquilo que todos nós seremos e a igreja toda será em Cristo Jesus” (cf. LG 52-69).

Ao caminharmos pelos escritos do Cardeal Joseph Ratzinger, depois Papa Bento XVI, descobrimos a lucidez e sobriedade de um pastor que estimula o seu rebanho a viver e anunciar o Reino de justiça e paz proposto pelo seguimento à Cristo.

¹Mestre em Teologia, Programa de Pós-Graduação em Teologia PPGT- PUCRJ

Esta comunicação apresenta o pré-projeto de tese de doutorado em que o objeto formal da pesquisa é o elemento central da mariologia presente nos escritos de Joseph Ratzinger, visando esclarecer se o conteúdo inserido no axioma cristológico da encarnação de Deus em Cristo origina verdadeiramente um sentido mariológico. Objetiva verificar se ocorre uma contribuição para a compreensão e assunção do que Ratzinger nominou de imperecível na fé mariana da Igreja.

A importância da pesquisa: “é somente sendo marianos que nos tornamos Igreja”

A importância teológica da produção intelectual de Joseph Ratzinger, como já registrado por vários pesquisadores, não se deve, por certo, a sua eleição, em 2005, como Sumo Pontífice da Igreja Católica com o nome de Bento XVI, nem tampouco à sua atuação como teólogo e perito do Concílio Vaticano II. Reside na decisiva contribuição da sua obra para a teologia da segunda metade do século XX em diante. Sua obra teológica é de grande amplitude intelectual e de uma “inteligência lúcida e analítica, ligada a uma forte capacidade de síntese” (BEINERT *apud* SEEWALD, 1997, p. 53), cuja contribuição é reconhecida no meio acadêmico e teológico. Exporemos as suas reflexões na esfera da mariologia, certos de que não se separam, mas não se confundem, o pensamento do Cardeal Ratzinger e o do Sumo Pontífice.

A Igreja não é um aparato, não é simplesmente uma instituição [...] Ela é Mulher. É mãe. É viva. A compreensão mariana da Igreja é o contraste mais forte e decisivo a um conceito de Igreja meramente organizacional ou burocrático. Nós não podemos fazer a Igreja, nós devemos ser Igreja [...]. É somente sendo marianos que nos tornamos Igreja. Nas origens, a Igreja [...] nasceu quando o *fiat* brotou na alma de Maria. Esse é o desejo mais profundo do Concílio: que a Igreja desperte em nossas almas. Maria nos indica o caminho (RATZINGER, 2005, p.231- grifo nosso).

Desde la humanización hubo ya Iglesia, certamente no institucional pues en María está personificada la Iglesia porque transmite el espíritu eclesial antes que esté organizada en Pedro. La maternidad de la Iglesia se hace clara y visible en el hecho y la manera de ser de María, la madre de Jesús. Ver a María es ver a la Iglesia. La Iglesia es primero – y este ‘primero’ es permanente – femenina, antes que com el ministerio eclesial reciba el lado masculino complementario (BALTHASAR et RATZINGER, 2006, p. 109-110).

Diante da amplitude e profundidade dessas afirmações e sendo Joseph Ratzinger um dos maiores teólogos do Século XX, e tendo se tornado papa, o conhecimento de sua mariologia é uma tarefa que se impõe. É neste campo que esta pesquisa pretende se posicionar.

Ratzinger asseverou que quando era um jovem teólogo, durante o Concílio Vaticano II inclusive, tinha certas reservas a algumas formulações antigas referentes a Virgem Maria, que lhe pareciam exageradas, como a fórmula *De Maria nunquam satis*, “Sobre Maria jamais se dirá o suficiente”. Este posicionamento devia-se, provavelmente, à forte influência exercida pela atuação do movimento litúrgico em solo alemão (2005, p. 66). Portanto, a compreensão da questão e as características específicas e a evolução desse seu pensar resultam em importante fonte para a teologia atual, bem como a forma como ele lida com a presença da piedade mariana dentro da experiência cristã. Na Introdução ao Cristianismo, ele afirma que “o sentido bem entendido do sinal divino do nascimento da virgem indica, ao mesmo tempo, qual é o lugar teológico de uma piedade mariana que se orienta na fé do Novo Testamento” (2011, p.207) e que “a doutrina da graça que forma um todo com a eclesiologia e a antropologia” é que deve ser considerada para uma correta compreensão de Maria, “Filha de Sião”, “imagem da Igreja, a imagem do homem de fé que só pode chegar à salvação e a si próprio pelo dom do amor, pela graça” (2011, p. 207-208).

Ainda como Cardeal, Ratzinger afirmou que “o surgimento de um sentido realmente mariológico é a medida para sabermos se o conteúdo cristológico está plenamente presente” (2005, p. 26-27) e que não há como dissociar Maria de Cristo, eis que “toda a sua vida está na luz do Senhor, no âmbito do nome e do rosto de Deus encarnado em Jesus” (2012). Assim, é importante avaliar a maneira como ele trata as fontes e como se dá a interação com o magistério e o diálogo com os outros teólogos, que tornaram a sua mariologia personalística.

Bento XVI lembrou que, como perito do Concílio, lidou com os vários modos e as diversas temáticas acerca da figura e do papel de Maria na história da Salvação e que o documento final “foi enriquecido com o capítulo sobre a Mãe de Deus, em que a figura de Maria aparece em toda a sua beleza e inserida nos mistérios fundamentais da fé cristã (2012) ”.

O Concílio Vaticano II, ao inserir um capítulo na Constituição *Lumen Gentium* sobre a Mãe do Senhor, incluindo-a na única mediação de Cristo, propicia uma nova reflexão, apresentando uma tendência eclesiológica em que Maria ocupa um lugar privilegiado no contexto do plano histórico salvífico de Deus. O caminho percorrido pela mariologia a partir do Concílio ressoa o sentimento que definiu a inserção do capítulo VIII, na LG?

É preciso evidenciar a construção desse pensamento em torno da importância da Virgem e o enriquecimento dessa compreensão da fé; e, na esfera da mariologia, o que Ratzinger disse ser imperecível na fé mariana da Igreja (RATZINGER apud LEAHY, 2005, p.231). Ele registrou no prefácio do seu livro *A Filha de Sião* que “após anos de declínio do culto mariano na Igreja” era preciso constatar “o que havia efetivamente permanecido da fé mariana, e o que deveria continuar a permanecer” (2013, p. 5) e depois afirma poder, com o seu livro, “contribuir para que aquilo que há de imperecível na fé mariana da Igreja seja novamente compreendido e assumido” (2013, p.6).

Ao apresentar Maria como peregrina na fé e discípula de Cristo, a LG dá uma orientação

geral de como deve ser o culto à Virgem. Destaca o comportamento e exemplo de Maria para o cristão na vida futura (LG 68) e a apresenta como elo pacificador, a mãe de todos os cristãos dentro de uma perspectiva nitidamente ecumênica (LG 69). Essa associação do papel de Maria como inspiração para a Igreja – dimensão eclesiológica - como modelo “daquilo que a Igreja deseja e espera ser” (SC 103), esclarece o papel singular desempenhado por Maria e como deve ser a relação dos fiéis para com ela. Maria “refulge a toda comunidade dos eleitos como modelo de virtudes” (LG 65).

Os textos de Ratzinger a respeito desse caminho sugerem como devemos colocar a mariologia e a devoção mariana dentro do complexo terreno da fé e da teologia. As suas reflexões, considerando o catolicismo alemão, alcançam também as pessoas fora do mundo cristão, permitindo uma alvissareira aproximação com pessoas das mais variadas crenças e um profícuo diálogo com o pensamento contemporâneo. Daí podermos traçar um paralelo com o pensamento de outros teólogos ou vertentes atuais no que diz respeito aos aspectos de Maria, mulher; peregrina na fé e discípula; e a contribuição de Maria na história salvífica, como inspiração para toda a Igreja.

Paulo VI já havia acentuado na *Marialis Cultus* - MC que Maria pode ser tomada como modelo pela mulher contemporânea exatamente por possuir um valor permanente, dinâmico e ativo, não atrelado à vida e nem ao ambiente sociocultural em que ela viveu. O sim consagrado a Deus, o abandono consciente à vontade divina, insere-se na história universal pleno de “energias libertadoras” (MC 37) para a sociedade como esse modelo perfeito do seguimento a Cristo, demonstrando que a religiosidade de Maria não era alienante, mas libertadora. Enquanto cooperadora ativa da história salvífica, Maria torna-se exemplo de como a mulher deve assumir o protagonismo de sua história. Ela é “o modelo acabado do discípulo do Senhor” (MC 37). É preciso investigar como esse traço aparece na obra de Ratzinger.

Na convivência com a comunidade eclesial, nota-se que a devoção à Virgem Maria é muito cara ao povo de Deus. A compreensão e o limite entre a devoção afetuosa e o culto propugnado pela Igreja às vezes se misturam, noutras concorrem. Às vezes, essa devoção é considerada um subproduto da Cristologia ou resultado da absorção de elementos advindos das diversas culturas religiosas. Embora não negue a existência de elementos ou de influências de origem não cristã como “reminiscências de antigússimos modelos da história das religiões” (2013, p.7), como dos mitos egípcios, do culto da Grande Mãe e de Diana de Éfeso; o problema estaria na afirmação equivocada de teólogos de que “na estrutura do Credo neotestamentário a Virgem-Mãe não possuía lugar algum (sic)” (id. 2013, p.7) e “a busca ansiosa de que também na religião a imagem da mulher como virgem e mãe possa ter um lugar” (2013, p. 8). Entretanto, é preciso, de pronto, refutar essa impressão e direcionar um permanente olhar para o todo, para a questão estrutural, afirma Ratzinger.

A relevância pastoral e eclesiológica do tema proposto à pesquisa pode colaborar, portanto, no processo de aprofundamento do conhecimento do princípio mariano na Igreja e a prática

da celebração eucarística. Ao celebrar os mistérios da redenção a Igreja venera os santos e, antes de tudo, a memória de santa Maria, a virgem Mãe de Deus. A Igreja ao fazer a memória de Jesus, faz também de sua Mãe. A comunidade ao venerar a Mãe de Deus, se coloca no seio do Sagrado, pois Maria “unida com laço indissolúvel à obra salvífica de seu Filho” é “uma imagem puríssima daquilo por que a Igreja anseia e espera ser” (SC 103, *apud* LLABRES, 2000, p. 199).

Metodologia

A pesquisa prospectada se concentra principalmente aos textos de J. Ratzinger anteriores a sua eleição pontifícia (2005), especificamente os que tratam da mariologia, mas também serão considerados textos, obras e as homilias proferidas pelo Papa Bento XVI nas festas marianas.

No que se refere aos objetivos, o tratamento a ser dado aos elementos teóricos da questão consiste em explorá-los quanto a seus fundamentos e sua presença na história da mariologia, de modo geral, na renovação teológica a partir dos movimentos pré-concílio, e na mariologia conciliar e pós-conciliar. A pesquisa fará uma abordagem qualitativa da teologia mariológica de J. Ratzinger e de suas mútuas relações.

Os dados encontrados nas pesquisas bibliográficas e documentais serão interpretados com o uso de métodos e formas empíricas de produção do conhecimento adotadas pelas diversas áreas da pesquisa científica. Adotaremos, a princípio, os procedimentos típicos da pesquisa bibliográfica, buscando:

a) compreender os fundamentos teológicos do vínculo entre Cristo e a Igreja, entre esta e Maria, sobrepunhando os aspectos de Maria, mulher; mulher de fé, crente e discípula; mulher no mistério de Cristo – a contribuição de Maria na história salvífica;

b) situar a mariologia com relação aos aspectos mais relevantes da renovação teológica da Igreja, a unidade entre os cristãos e o diálogo com o mundo de hoje conforme proposta pelo Concílio Vaticano II;

c) destacar as conexões – similitudes ou não - entre a mariologia de Ratzinger, o magistério do Concílio Vaticano II e dos Papas do período pós-conciliar e de teólogos, tais como Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Henri de Lubac, Stefano Meo, Bruno Forte, dentre outros.

Conclusão

É preciso investigar o que se poderia chamar de o legado de Ratzinger/Bento XVI, diante

da sua estatura intelectual e da sua constante busca pela verdade, da sua luta por um catolicismo cristão. É preciso mais que vislumbrar esse perfil mariano da Igreja – que ressoa o SIM de Maria a Deus; faz-se mister mergulhar em conteúdo tão profundo da renovação conciliar para que ancorados na riqueza da doutrina e na liberdade do pensar que vem da descoberta do amor-verdade consigamos compreender a exatidão, o significado das afirmações, e trilhar o caminho por Maria indicado.

As reflexões de caráter interdisciplinar, sem dúvida, mais amplas, tornam uma pesquisa mais abrangente fazendo com que o objeto da pesquisa transcenda a sua própria disciplina e desperte o interesse das demais ciências, daí porque estamos buscando verificar essas inflexões sobre o papel social de Maria, a mulher, crente e discípula. Não foram encontrados nos acervos das bibliotecas digitais dos programas de Teologia da FAJE BH, PUCGO, PUCMG, PUCPR, PUCRJ, PUCRS, PUCSP, UCSAL, UFT e UNICAP, além dos periódicos e artigos eletrônicos dos bancos de dados dos portais SCIELO, CAPES, Google Acadêmico, trabalhos que tratem da mariologia proposta por Joseph Ratzinger.

Dependendo da Igreja e da cultura a que pertencemos, construímos imagens de Maria. Ao partirmos de pontos de vista antropológicos e teológicos distintos, erigimos Maria com olhos e expectativas diferentes. Portanto, todo estudo que tenha a possibilidade de auxiliar, esclarecer ou apresentar dados que possam contribuir para uma melhor compreensão da fé, do lugar ocupado por Maria, é significativo para a comunidade eclesial. Assim, é salutar buscar explicitar pastoralmente esse papel, desmistificando, se for o caso, compreensões, ao tempo em que se estimule uma pastoral mais comprometida com a transmissão, vivência e testemunho da fé. Não se pode esquecer que os atos de louvor a Maria devem ser transformados em ato de louvor e ação de graças à Trindade e que não se deve perder de vista a natureza cristológica do culto, pois “Na Virgem Maria tudo é relativo à Cristo e tudo dele depende” (MC 25).

Referências

BENTO XVI. Homilia na Solenidade de Maria Santíssima, Mãe de Deus. Roma, 01.01.2012, disponível no sítio www.vatican.va. Consulta em 12.02.19.

CONCILIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Lumen Gentium. Constituição Dogmática sobre a Igreja.** 23ª ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

LLABRÉS, P. O culto a Santa Maria, Mãe de Deus. In: BOROBIO, D. (org.). *A celebração na Igreja: ritmos e tempos da celebração.* Vol. 3. São Paulo: Loyola, 2000.

LEAHY, Brendan. **O princípio Mariano na Igreja.** São Paulo: Cidade Nova, 2005.

PAULO VI. Exortação Apostólica **Marialis Cultus** do Sumo Pontífice Paulo VI para a reta ordenação e desenvolvimento do culto à Bem-Aventurada Virgem Maria. São Paulo: Paulus, 2012.

RATZINGER, J.; BALTHASAR H.U. **Maria, Primeira Igreja**. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2004. Versão espanhola *María Iglesia naciente*, 2ª edición. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.

_____. **A Filha de Sião. A devoção mariana na Igreja**. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. **Diálogos sobre a fé**. Entrevista realizada por Vittorio Messori. Lisboa: VERBO, 2005.

_____. **Introdução ao Cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico**. São Paulo: Edições Loyola, 2011

_____. **O Sal da Terra: o Cristianismo e a Igreja Católica no limiar do Terceiro Milênio: um diálogo com Peter Seewald**. Rio de Janeiro: IMAGO, 1997.

SESBOÜÉ, Bernard (direção). **Os sinais da salvação (séculos XII-XX) (III parte)**. São Paulo: Ed. Loyola, 2013

A oração de Jesus em Joseph Ratzinger e Ignace de La Potterie, um diálogo

Thadeu Lopes Marques de Oliveira¹

Resumo: O presente artigo apresenta os resultados de uma pesquisa que induz o diálogo entre teologia sistemática e teologia bíblica objetivando compreender a cristologia. Para tanto um teólogo sistemático, Joseph Ratzinger, e um teólogo bíblico, Ignace de La Potterie, foram utilizados como suporte teórico. A oração de Jesus foi explorada em diversas contribuições de Joseph Ratzinger à questão cristológica, onde abordou o tema e sua importância para a cristologia bíblica e sistemática. Sua principal obra usada foi: *Miremos al Traspasado*, onde desenvolve de forma sistemática o tema da oração de Jesus. Quanto ao suporte na teologia bíblica, foi usada a obra *La Oración de Jesús*, de Ignace de La Potterie. O objetivo é verificar a importância da oração de Jesus, como relatada nos Evangelhos Canônicos, para a cristologia bíblica e sistemática.

Palavras-chave: Cristologia; La Potterie; Oração; Ratzinger; Teologia Bíblica

Introdução

A oração de Jesus é uma das principais chaves de acesso à pessoa de Jesus como registrada nos evangelhos. Não apenas pelo fato de que Jesus orava e tudo o que dessa realidade se deduz, mas também, pela necessidade de o teólogo se colocar no mesmo ato, para adentrar o mais profundo de Jesus, que nos proporciona o acesso ao Pai (BILBAO, 2016, p. 25-55). “Um convite constante a olhar, contemplar, a Jesus orando em intimidade com Deus seu Pai; olhar ‘para o que transpassaram’; e reconhecer, em virtude de e por meio das relações trinitárias, como o Filho de Deus.” (TALÉNS, 2009, p. 67)

Na *Introdução ao Cristianismo*, Ratzinger aborda a oração de Jesus em conjunto com a problemática do termo “filho”. Dessa forma, pode-se observar que o autor tem esse dado da sua cristologia presente desde o início de sua carreira, como uma chave de acesso hermenêutico à pessoa de Jesus (RATZINGER, 2007, p. 166-170). Na obra *Jesus de Nazaré. Do batismo à transfiguração*, encontra-se uma afirmação capital: “na comunhão filial de Jesus com o Pai a alma humana de Jesus era envolvida no ato da oração.” (RATZINGER, 2017, p. 26). Essa afirmação será um dos fundamentos de toda essa obra e para a cristologia feita por Joseph Ratzinger. Esse artigo apresenta a oração como chave hermenêutica para a compressão da cristologia dos Evangelhos canônicos, como apresentada em *Pontos de referência cristológicos* e em *La Oración de Jesús* de

¹ Mestre em teologia pela PUC-RJ, bolsista do CNPq. E-mail: thadeufileto@gmail.com.

Ignace de La Potterie. O texto se divide em quatro seções. A primeira busca apresentar a oração como o centro da vida de Jesus em sua relação com o Pai a partir dos Evangelhos. A segunda seção busca demonstrar que a oração era o centro da vida de Jesus pelo fato de que morreu em ato de oração. A terceira apresenta a importância da oração de Jesus para a epistemologia própria da teologia, bem como a natureza e o caráter próprio da teologia. A quarta apresenta a oração como a chave de inserção na comunidade de Jesus, a Igreja, e a natureza eclesial de toda a teologia, bem como a importância da Tradição para o fazer teológico.

1. A oração de Jesus, centro da sua relação com o Pai.

“Segundo o testemunho da Sagrada Escritura, o centro da vida e da pessoa de Jesus é sua permanente comunicação com o Pai.” (RATZINGER, 2007, p. 14). Ratzinger e La Potterie justificam essa afirmação através da cristologia bíblica, interpretando as Escrituras como uma unidade, na qual cada texto é uma parte de um conjunto maior, que necessita do todo.

A Igreja Primitiva se viu confrontada com o desafio de nomear a Jesus, na busca de conhecê-lo profundamente. A confissão de Pedro, de que Jesus era o Cristo, o Messias, apesar de ser um guia inicial, não foi suficiente, visto a pluralidade de significados que a palavra Messias tinha no contexto linguístico da época. A multiplicidade de significados que o termo tinha deixava em aberto seu significado profundo (RUBIO, 1999, p. 111-115). Apesar de ter sido o ponto de cristalização da confissão acerca da pessoa de Jesus, aglutinou em torno de si os termos: profeta, sacerdote, Filho de Deus, Filho, no esforço pela compreensão (RATZINGER, 1986, p. 70-71). Apesar de toda a complexidade, esse processo de nomeação foi se concentrando nos termos: Cristo, Senhor e Filho de Deus. O termo “Filho” ganhou proeminência sobre os outros dois termos. O termo Cristo (Messias) fundiu-se com o nome próprio Jesus. Porém, fora do ambiente judaico, o termo tinha pouca significação. O termo Senhor tinha um significado menos preciso. O termo Filho abarca os outros dois e os reinterpreta de forma clarificante. Então, com o termo “Filho”, a comunidade eclesial se contenta (RATZINGER, 2007, p. 14-16).

Para Ratzinger, assumir o termo “Filho” como chave para a compreensão e interpretação de Jesus, não é, ao contrário do que os liberais diziam, um erro, mas sim assumir a postura que a Igreja teve ao responder às experiências históricas originárias feitas pelas testemunhas oculares nos testemunhos da vida de Jesus. Chamá-lo de Filho não é sobrecarregar Jesus com o produto tardio e helenizado do dogma, mas estar de acordo com o centro histórico da figura de Jesus, pois os evangelhos testemunham de forma unânime que as suas palavras e ações brotavam da intimidade com Pai. Segundo La Potterie, antes de ações fundamentais e essenciais, Jesus orava (1982, p. 33-39). O evangelista que expressou essa realidade com ênfase, foi Lucas. Para comprovar ele cita quatro exemplos do evangelho (RATZINGER, 2007, p. 17).

Primeiro: O chamado dos Doze Apóstolos, simbolicamente representantes das doze colu-

nas do novo povo de Deus (Lucas 6, 12-17). Ratzinger interpreta essa narrativa lucana como um simbolismo do início da Igreja. Na noite anterior a esse fato, Jesus passou toda a noite no monte em profundo diálogo com o Pai (RATZINGER, 1986, p. 72-73). Não só o chamado dos doze procede do seu relacionamento com o Pai, mas, de acordo com a exegese feita, a Igreja também é fundada a partir da oração de Jesus (RATZINGER, 2007, p. 18).

Segundo La Potterie, a confissão mais antiga a respeito de quem seria Jesus, feita por Simão, após ser indagado pelo mestre, a respeito de quem os homens diziam que ele era, constitui a pessoa e o ministério de Pedro, bem como a ligação da Igreja ao primado de Pedro. Essa confissão de fé é a vida da Igreja, que abre o mistério completo do ser humano, da Igreja, de Jesus e de Deus. Essa confissão de Pedro é narrada por Lucas no seguinte contexto: a pergunta decisiva, feita por Jesus, aconteceu assim que os discípulos mais próximos foram iniciados nos mistérios do ocultamento e do silêncio da oração de Jesus (POTTERIE, 1982, p. 70-72). Desse modo, o evangelista deixa patente que Pedro compreendeu e expressou, a partir dessa realidade, a verdade da pessoa de Jesus, pois contemplou seu mestre orando, em total comunhão de ser com o Pai, ou seja, compreendeu Jesus a partir do seu relacionamento com o Pai (RATZINGER, 1986, p. 73-74). Segundo Lucas, só foi possível compreender Jesus ao testemunhar seu ato de entrega ao Pai em oração (Lucas 9-18-20; Mateus 16, 13-20). Por isso, a confissão cristã procede da participação no ato de Jesus, na sua inclusão, participando, como crentes, do mais íntimo do seu ser “A Igreja surge da participação na oração de Jesus” (RATZINGER, 2007, p. 18-20).

Terceiro: A transfiguração de Jesus. Na tradição dos evangelhos, o monte significa o lugar de oração, do ser com o Pai. Jesus levou para o monte Pedro, Tiago e João (POTTERIE, 1982, p. 72-76). Enquanto Jesus orava, transformou-se. Lucas mostra assim que só pode ver essa realidade de Jesus aquele que o acompanha em oração, e, assim, participa no resplendor da luz de Deus, bem como na manifestação do verdadeiro significado do Antigo Testamento e da história da salvação (RATZINGER, 1986, p. 74). A transfiguração é uma espécie de antecipação da ressurreição e de *parousia*. A transfiguração mostra que Jesus não poderia permanecer morto. Para Ratzinger, Lucas quer expressar que: “todo o falar de Cristo, a cristologia, não está em outra coisa que na explicação de sua oração: toda a pessoa de Jesus está compreendida em sua oração” (RATZINGER, 2007, p. 20-21).

Quarto: Ratzinger cita outros textos dos evangelhos para corroborar a importância da oração para a compreensão da pessoa de Jesus. O primeiro texto é a oração de Jesus no Monte das Oliveiras (Lucas 22, 39-46; Mateus 26, 36-46; Marcos 14, 32-42), no início de sua paixão, o monte da solidão (RATZINGER, 1986, p. 75). Nesse relato Jesus chama a Deus com o vocativo “*abba*”, transmitido pelo Evangelho de Marcos em aramaico. Essa forma de dirigir-se ao Pai, a Deus, supera toda a forma de oração usada até então, pela tradição judaica. Esse termo exprime um novo e extraordinário modo de relação com Deus, que só poderia ser expressada, na realidade de Jesus, com o nome “Filho”. Ratzinger afirma que na tradição evangélica, Jesus nunca chamou os discípulos, ou outros homens, de “filhos”, da mesma forma como ele fazia consigo mesmo. Da

mesma forma distinguiu claramente a alocação “meu Pai” da paternidade geral de Deus que vale para todos (RATZINGER, 2007, p. 131). O tratamento “Pai nosso” é pensado para os discípulos que rezam no “nós” da comunidade, mostrando que em conjunto com Jesus a comunidade se dirige a Deus como Jesus, pois o faz em nome Dele. Até mesmo a própria relação de comunhão na Igreja está fundada na relação de Jesus com o Pai (RATZINGER, 1986, p. 75).

2. Ápice da oração de Jesus, sua morte na cruz

“Jesus morreu rezando. Na última ceia, Ele havia antecipado sua morte, enquanto se deu e repartiu a si mesmo transformando a partir de dentro a morte em uma ação de amor, em glorificação a Deus.” (RATZINGER, 2007, p. 24). Ratzinger reconhece valor da exegese histórico-crítica ao salientar que os relatos evangélicos das últimas palavras de Jesus divergem entre si em alguns detalhes, mas, concordam que Jesus morreu rezando, mas que pela concordância central de dois aspectos entre os quatro evangelhos pode ser fundada toda interpretação teológica (RATZINGER, 1986, p. 7).

Sua morte não foi apenas um ato de adoração, mas de oração. Segundo Mateus e Marcos Jesus gritou as palavras do salmo 21: “Deus meu, Deus meu! Por que me abandonaste?” (Mc 15,34; Mt 27,46). Ambos os Evangelhos afirmam que os presentes não compreenderam esse brado, pensando que Jesus chamava Elias. Só pela fé é possível compreender que esse salmo, bradado por Jesus na cruz, se referia às esperanças messiânicas. Para a cristandade primitiva, esse texto tornou-se uma chave cristológica, donde surgiam a compreensão do mistério da Eucaristia que procede da cruz (POTTERIE, 1982, p. 93-102). Jesus, ao gritar esse salmo, interpretou de forma mais profunda a sua própria morte, revelando o mistério profundo do seu ser. Com a ressurreição, esse fato se cumpre, passando a ser compreendido como a verdadeira palavra de Jesus, a palavra do Antigo Testamento é cumprida na morte e ressurreição de Jesus. O que era anônimo tornou-se realidade concreta na carne de Jesus (RATZINGER, 2007, p. 24-26).

Ratzinger afirma que todos os evangelistas concordam que as últimas palavras de Jesus foram a expressão de sua doação ao Pai, permanecendo em constante diálogo, no mais profundo do seu ser e da sua pessoa. Sua morte foi um ato de oração, citando as palavras da Escritura. Assim, inseriu sua morte na Palavra de Deus. A morte, que segundo sua essência é o fim, a destruição de toda comunicação, é transformada por Ele em um ato de comunhão, em um estar em mútua comunicação. E isto é a redenção dos homens, pois significa que o amor vence a morte. Também podemos expressar o mesmo desde outro ponto de vista dizendo que a morte, que é o fim das palavras e o fim do sentido, se transforma ela mesma, em palavra e deste modo em morada do sentido que se doa a si mesmo (RATZINGER, 2007, p. 27-28). O acontecimento da morte de Jesus, donde surge a eucaristia, o ato de entrega, foi realizado em oração.

3. A oração como chame hermenêutica e epistemológica para a cristologia

“Porque a oração é o centro da Pessoa de Jesus, a participação em sua oração é o pressuposto para conhecer e compreender Jesus” (RATZINGER, 2007, p. 28). Segundo sua essência, o conhecer funda-se em certa configuração ou assimilação de quem conhece com o objeto conhecido. Pessoalmente e espiritualmente, para que haja conhecimento é necessário certo grau de simpatia pelo qual a realidade espiritual correspondente se faz uma só coisa com a outra, tornado capaz de compreendê-la. Ratzinger afirma que o ato principal da religião é a oração, que, na religião cristã, possui uma determinação especial. Só é possível conhecer a Pessoa de Jesus de forma real ao assumir a mesma atitude de oração que Ele (RATZINGER, 1986, p. 112-113). A participação na oração de Jesus, que é um ato de amor, de entrega, é o que abre a verdadeira natureza do conhecimento de Deus, que é relacional. Cristologia não é simplesmente sistematização de conteúdos bíblicos, mas conhecimento real e espiritual de Deus através de Cristo (RATZINGER, 2007, p. 28-30). Ratzinger encontra, nas páginas do Novo Testamento, uma teoria teológica do conhecimento, ligada à oração, no exemplo de Ananias que foi enviado a Paulo, a fim de recebê-lo na Igreja (Atos 9, 10-19). A prova que Ananias teria da verdade sobre Paulo é que ele estaria em oração. Ao rezar, Paulo se liberta da cegueira e caminha em direção à visão espiritual. Ratzinger afirma que aquele que reza começa a ver. A oração é o olho que ama. Por isso, os verdadeiros avanços da cristologia nunca vieram de uma pura teologia escolar, tampouco da moderna teologia escolar, a história dos dogmas, a antropologia orientada segundo as ciências humanas, etc... Todo isto é importante, tão importante quanto é a escola. Porém não basta: deve agregar-se à teologia dos santos, que é teologia da experiência. Todos os avanços teológicos reais têm sua origem no olho do amor e em sua força visual (RATZINGER, 2007, p. 30-31). Nesse ponto é possível observar Ratzinger salientar a natureza espiritual da teologia, bem como os elementos de fé da epistemologia teológica.

4. A oração de Jesus como inserção na comunidade eclesial

A comunhão com a oração de Jesus inclui a comunhão com seus irmãos. O ser o estar com sua Pessoa, que surge do participar em sua oração, constitui então essa companhia, esse ser-com abarcador e entranhável, que Paulo denomina “Corpo de Cristo”. Por isso, a Igreja – o “Corpo de Cristo” – é o verdadeiro sujeito do conhecimento de Jesus. Em sua memória o passado se faz presente, porque nela Cristo está vivo e presente (RATZINGER, 2007, p. 31). Jesus ensinou seus discípulos a orar dizendo: “Pai nosso” (Mt 6,9). Nenhum homem pode referir-se a Deus como Jesus, apenas na comunidade que ele inaugurou, pois todos são criados por Deus uns para os outros, assumir a paternidade de Deus é reconhecer esse fato (RATZINGER, 1986, p. 76). A verda-

deira invocação humana de Deus como Pai só é feita se cada um está realmente voltado para o seu próximo (RATZINGER, 2007, p. 31).

Ratzinger entende que ainda que Jesus tenha tido uma relação única com o Pai, ele não abandonou o modelo religioso de caráter comunitário, viveu, como mostram os evangelhos, a tradição de fé do povo judeu. Nesse diálogo ele superou a letra e abriu o espírito do Antigo Testamento, para revelar o Pai no Espírito, mas essa superação não destruiu a tradição religiosa, levou-a à sua profundidade e cumprimento, renovando o povo de Deus, abrindo o acesso ao Pai para todos (RATZINGER, 1986, p. 115). Ser com Jesus, por isso, pressupõe comunhão em e com o sujeito da tradição viva que a ele está ligada, a Igreja, afirma Ratzinger. Sem ela, a mensagem de Jesus não poderia sobreviver e gerar vida nos tempos futuros da história humana. O Novo Testamento como livro pressupõe a Igreja como sujeito, pois cresceu nela e a partir dela, a fé da Igreja é responsável pela sua unidade interna e também com os escritos do Antigo Testamento. A união entre Tradição e conhecimento se faz visível nas páginas do Novo Testamento (RATZINGER, 1986, p. 116).

Essa união do conhecimento religioso, do conhecimento de Jesus e de Deus com a memória comunitária da Igreja não separa nem dificulta de modo algum a responsabilidade pessoal da razão. Cria, melhor, o lugar hermenêutico da compreensão racional, ou seja, conduz ao ponto de fusão entre o eu e os demais, e assim se transforma no âmbito da compreensão. Essa memória da Igreja vive por ser enriquecida e aprofundada pela experiência do amor que adora, porém também pode ser purificada sempre de novo pela razão crítica. A eclesialidade da teologia, segundo resulta do dito, não é, portanto, nem coletivismo teórico cognoscitivo nem uma ideologia que viola a razão, sim um espaço hermenêutico que a razão necessita simplesmente para poder atuar como tal (RATZINGER, 2007, p. 37).

Conclusão

A partir da exposição feita pode-se afirmar que tanto para Ratzinger, quanto para La Potterie a oração é um elemento de suma importância para a cristologia. Através desse elemento é salientado o valor da Igreja e o caráter eclesial da teologia, o valor da Tradição. Além disso é também melhor explicada a natureza epistemológica própria da teologia. Através da oração de Jesus, pode-se, de acordo com Ratzinger e La Potterie, encontrar no Jesus relatado pelos Evangelhos canônicos uma figura coerente, e essa mesma oração, em círculo hermenêutico é a chave de leitura que clarifica de forma mais profunda a cristologia. Do breve artigo conclui-se parcialmente que a oração de Jesus é uma chave hermenêutica para uma compreensão mais profunda da cristologia bíblica e sistemática.

Referências

BILBAO, Gabino Uríbarri. Para uma interpretação teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger – Benedicto XVI. In TERRAZAS, S. M., El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa. Madrid: San Pablo. 2009, p. 25-66.

_____. La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa. Líneas maestras de una cristología espiritual, In: I. Catela Marcos (ed.), La oración, fuerza que cambia el mundo, Madrid: La Biblioteca de Autores Cristianos 2016, s. 25-55.

DE LA POTTERIE, Ignace. La oración de Jesús. Madrid: PPC, 1992.

RATZINGER, Joseph, Cristo e sua Igreja. In: RATZINGER, J., O caminho Pascal. São Paulo: Loyola, 1986, p. 112-131.

_____. Introdução ao Cristianismo. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. Jesus de Nazaré. Do batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta, 2007.

_____. Puntos de referencia cristológicos. In: RATZINGER, J. Miremos al traspasado. Santa Fe: Fundación San Juan, 2007, p. 11-57.

_____. Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem. In: RATZINGER, J. O Caminho Pascal. São Paulo: Loyola, 1986, p.70-82.

RUBIO, Alfonso García. O encontro com Jesus Cristo Vivo. São Paulo: Paulinas, 1999.

TALÉNS, JoséVidal. Mirar a Jesus e “ver” al Hijo de Dios; hecho hombre para nuestra Redención. Aportación de J. Ratzinger a la Cristologia contemporânea. In: TERRAZAS, S. M., El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa. Madrid: San Pablo. 2009, p. 67-100.

A “Relacionalidade” do Absoluto Em torno da “relatividade radical” em Raimon Panikkar

Luiz Carlos Sureki¹

Resumo: Dentre os teólogos mais recentes, Raimon Panikkar (1918-2010) é certamente um dos mais fascinantes. Tal fascínio não advém da descoberta e aplicação de um novo método filosófico ou teológico para a teologia sistemática atual, mas antes brota de uma intuição fundamental de caráter místico. Em outras palavras, trata-se de uma “visão” que considera a realidade constitutivamente relacional entre três polos distintos, porém inseparáveis. Com isso, a concepção trinitária cristã de Deus é recolocada sob nova luz, a saber, não somente Deus é trinitário, mas a realidade última é trinitária: ela é divina, humana e cósmica. Esta visão não monista nem dualista da realidade total exige rever a compreensão daqueles conceitos clássicos tais como o Absoluto, o Ser, o Uno e até mesmo o de Deus do monoteísmo. Iniciaremos por algumas reflexões em torno do problema do ‘absoluto’ e da relação do Uno com o Múltiplo. Em seguida, aludiremos ao problema da relação entre “Ser” e “Deus” e destacaremos a noção bíblica de criação. Após uma breve menção à compreensão teológico-trinitária de Deus no cristianismo, concluiremos com a implicação central da “relatividade radical” de Panikkar quando aplicada ao fazer teológico.

Palavras-chave: Absoluto; Uno; Ser; Deus; Trindade Radical.

1. A questão do ‘Absoluto’ e o problema da relação entre o Uno e o Múltiplo

Afirmar a relacionalidade do absoluto é predicar sua relatividade. Isso parece, no mínimo, um contrassenso, já que o absoluto não pode (por definição) ser relativo.

Razões filosóficas e teológicas nos fazem sentir um certo incômodo com o uso do termo “absoluto”. Aplicado a Deus soa algo como: ‘só Deus é absoluto’. Normalmente damos por evidente que assim o deva ser e, com isso, evitamos adentrar àquela selva conceitual da tradição filosófico-teológica onde “absoluto”, “ser”, “ente”, “essência”, “existência”, “subsistência”, “autossubsistência”, “substância”, “natureza”, “unidade”, “necessidade”, “ato”, “potência”, “causa”, “efeito”, entre outros, surgem inevitavelmente trazendo grande complexidade à questão.

O absoluto tudo abarca. Conceber o que quer que seja fora do absoluto é uma *contraditio in terminis*. Por isso, o absoluto deve ser Uno, e, como tal, sequer pode ter um nome, pois nomes

¹Mestre em Teologia Sistemática e doutor em Teologia Fundamental pela Leopold-Franz Universität -Innsbruck, Áustria; professor e pesquisador no Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia da FAJE e Coordenador Adjunto da Pós-Graduação em Teologia na mesma instituição. A presente reflexão é resultado do Grupo de Estudos de Cristologia da FAJE. [luizsureki@hotmail.com].

designam existentes particulares. Todos os termos para dizer do absoluto são designações procedentes do homem; e este sabe que não é o absoluto, não é o Uno (cf. PANIKKAR, 2016, p. 148).

“Conhece-te a ti mesmo”, dizia a inscrição na entrada do templo dedicado a Apolo em Delfos. A mensagem do aforisma pode ser entendida assim: “conhecerás os deuses e o universo se a ti mesmo conhecesses, ou seja, tu não és um deus, tu não és o universo”. Com efeito, para o homem não bíblico, o axioma dos axiomas de sua experiência fundamental da realidade soa justamente assim: “eu não sou o absoluto, não sou o todo, não sou o Uno; e o que, nesse sentido, sei de mim mesmo, sei também de todos os seres do mundo” (BALTHASAR, 1974, p. 27). O problema surge, então, quando a consciência de não ser o Uno coloca imediatamente o homem numa distinção para com o Uno, em contraposição ao Uno: não sou o Uno, porque não sou o Todo, mas também não sou o Outro em relação ao Uno porque não posso estar fora do Todo que o Uno representa.

Ao longo da história, a problemática relação entre o Uno e o Múltiplo foi pensada de várias maneiras. Uma delas tomava unicamente o Uno como real, como Ser (em sentido forte), e o Múltiplo como aparência (BALTHASAR, 1974, p.27). Nesse sentido, o múltiplo não é realmente, não tem consistência, não tem subsistência em si mesmo. É apenas sombra, imagem, cópia. O que chamo “eu” não é em si mesmo e por si mesmo. Uma outra maneira via o múltiplo já contido no Uno, e tomava as contradições como se elas não existissem realmente (BALTHASAR, 1974, p. 27-28). Aqui não faz sentido dizer: “eu não sou o todo”, mas tampouco faz sentido dizer: “eu sou o todo”, já que sem referências ao não-eu, ao tu, ao outro, não haveria sequer a consciência do Eu.

2. Ser e Deus

Quando o absoluto é associado a Deus, coloca em Deus a impossibilidade do estar-em-relação, estar em contado-com. O Absoluto não depende de nada nem de ninguém para ser o que é. Em outras palavras, é o absolutamente Livre, o Incondicionado, o Indistinto, o que não tem contraposto.

Contudo, a tradição bíblica não pensava assim. O axioma dos axiomas para o homem bíblico acerca da (sua) realidade soava assim: “eu não sou Deus” (BALTHASAR, p. 26). Curiosamente, isso não gerava uma contradição. Na célebre passagem da sarça ardente Ex 3,14, Deus se apresenta como “Aquele que é”, “Jahweh”: “eu sou o que sou”, ou ainda “sou o que sempre serei”. Essa autoapresentação de Deus foi tomada e interpretada literalmente: só Deus é (em sentido próprio), tudo o mais que é (que existe), existe porque recebeu o ser de/por Deus, ou seja tem ser porque foi posto na existência por Deus. Assim ficava claro que a existência cobre um campo mais reduzido que o Ser. O que existe, o existente, é sempre algo objetivo, nominável, que se aplica ao campo dos entes (para dizer filosoficamente), ou ao âmbito da criação (para dizer teologicamente).

Acerca da autodenominação de Deus, Jahweh, como “Aquele que é”, escreve Santo Tomás:

“A designação “Aquele que é”, é um nome mais apropriado para Deus do que o nome “Deus” se tivermos em vista de onde esse nome foi tomado, a saber, do Ser; também o é quanto ao seu significado e ao que ele cossignifica. Porém, se tivermos em vista para que o nome é usado, “Deus” é o nome mais apropriado, porquanto ele visa significar a natureza divina; e o nome ainda mais próprio é o tetragrama (forma hebraica do nome de Deus, composta de quatro letras JHWH: Jahweh/Javé) que foi introduzido para significar a essência incomunicável e, por assim dizer, singular (única) de Deus” (STh. I, q. 13, a.11. ad 1).

Os nomes “Ser” e “Deus” são relacionados à mesma coisa/realidade. Há uma inter-relação que aponta para a problemática da revelação da autodeterminação do ser subsistente que acontece com a história do nome “Deus” (cf. PUNTEL, 2007, p. 109). Deus, para Santo Tomás, é *ipsum esse per se subsistens* (STh. I, q.4, a.2, ad 3). “Aquele que é” é o nome mais excelente para Deus. Mas esse nome, como tal, é indeterminado, de modo que Tomás é forçado a fazer a pergunta pela determinação aprofundada de Deus, o ‘singular’ de Deus que o tetragrama alude YHWH.

Excetuando Deus, coisa alguma é em si subsistente. Tudo o que não tem existência por si mesmo foi, conseqüente e logicamente, posto na existência por aquele que subsiste em si mesmo. Daí se segue que o que foi posto na existência por Deus não é Deus, não possui a natureza divina. Isso permite ao homem bíblico dizer “eu não sou Deus”, “o mundo não é Deus”, e ainda “sou porque Deus é”, “o mundo é *de* Deus”, e, conseqüentemente, “Jahweh é Adonai, o Senhor do mundo”, “meu Senhor”. Deus não é o Uno, mas o Único. Se o Uno designa o todo da realidade, segue-se que Deus, de algum modo, não está contido nessa mesma realidade, mas a antecede como (seu) criador. Aqui não é o princípio de causalidade que rege o pensamento. O vir-a-ser (existir) do mundo e do homem no mundo não procede do Deus único ao modo de efeito necessário de uma causa necessária. Dizer que Deus é a causa da existência do mundo não significa que o mundo seja um desdobramento ou emanção de Deus, que tenha sido gerado de Deus, que tenha a mesma natureza divina. Não há panteísmo na tradição bíblica.

2.1- A noção bíblica de criação

Na tradição bíblica a noção de causa e efeito dá lugar à de Criador e criatura. Tal noção se resume assim: tudo o que não é Deus mesmo, é criatura de Deus. A criação não se opõe à Deus porque Deus, livre e soberanamente, é quem a põs na existência. Inácio de Loyola, no início dos seus Exercícios Espirituais, formula a questão deste modo: «O homem é *criado* para louvar, reverenciar e servir a Deus, Nosso Senhor, e assim alcançar sua salvação. As outras coisas sobre a face da terra são *criadas* para o ser humano e para o ajudarem a atingir o fim para o qual foi *criado*”

(cf. BALTHASAR, 1974, p. 27).

Dado que o Deus único, Criador, não tirou a criação de si mesmo (panteísmo), segue-se conseqüentemente que Ele a fez do nada (*ex-nihilo*). E, contudo, o discurso acerca de Deus Criador não teria lugar sem a criação efetivamente criada. Sem a noção de criação, o homem não poderia ver-se como criatura. Se não se visse como criatura, não poderia ter um Senhor de sua vida e de todas as coisas. Ainda que o tornar-se um deus fosse tomado por um ideal da vida humana, tal não poderia realizar-se, porque na ausência de Deus não haveria no homem sequer a ideia de divinização. O que temos antes do evento Cristo poderia ser resumido com uma dupla impossibilidade: é impossível uma humanização de Deus, pois isso implicaria no desaparecimento do único Deus; é impossível uma divinização do homem, pois isso implicaria no desaparecimento do próprio homem como tal. Criador e criatura aqui não estão em pé de igualdade ontológica, as naturezas são radicalmente distintas. O problema das duas naturezas de Cristo gerou muitas controvérsias nos primeiros séculos do cristianismo.

E é também por isso que o evento Cristo é um *novo* com relação à criação, pois este não pode simplesmente ser deduzido da criação. A criação não exige por si só a encarnação divina, a redenção. Esta não é um prolongamento da evolução natural do mundo, não pode ser pensada antes de ser acontecida. O que se tinha, porém, é que o Deus Absoluto pode criar e manter-se totalmente livre (ab-solto) frente à sua criação, mas não poderia apresentar-se na criação sem sucumbi-la ou sucumbir-se. Ou a relação permanece numa distância insuperável, ao modo do dualismo, segundo o qual Deus é o absolutamente Outro, ou ela não existe concretamente, e tudo é Deus/Mesmo, ao modo do monismo, segundo o qual não haveria distinção desde o ponto de vista da criatura. O que já se pode notar é que somente um Deus trinitário pode criar e apresentar-se na criação, e assim estabelecer uma nova relação com ela, comparável a uma nova criação.

3- A Trindade divina no Cristianismo

Na tradição cristã o Absoluto tem uma denominação concreta: “O Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo”. A ele Jesus chamou de “Pai” e “Deus” e nos ensinou a chamá-lo do mesmo modo. É certo que os nomes “Pai” e “Deus” não são apropriados para o Absoluto; são simplesmente os nomes com os quais o *designamos*. É *nosso* Pai e *nosso* Deus; é Pai e Deus *para nós*. Independente de nós, a pergunta pelo Pai e por Deus sequer faz sentido, já que não haveria perguntante (cf. PANIKKAR, 2016a, p. 148). Na terminologia cristã o absoluto não está fundido nem confundido com o todo da realidade nem precisa reduzir a realidade ao status de mera aparência para que ele, assim e só assim, absolutamente pudesse reinar como o Único. A criação *do nada* não significa que a criação nada seja. Criador é um termo relacional que, como tal, não existe sem criatura. Igualmente “Pai” é um termo relacional.

Se o *Θεός* é designado pelo vocábulo “Πατέρ”, segue-se que Deus não é o absoluto dos gregos nem pura e simplesmente o *monotheós* judaico ou islâmico, mas é essencialmente relação; e não somente relação em si mesmo (já que “Pai” não existe sem o por ele gerado, o Filho), mas relação com o todo da realidade, na qual o homem e também o cosmos estão inseridos (PANIKKAR, 2009, p. 99). Um puro ser transcendente é uma ilusão total (cf. PANIKKAR, 2016a, p. 177). Esse “Pai” é antes de tudo “o Pai de Jesus Cristo”. Tudo o que o Pai é o transmite ao Filho; e tudo o que o Filho recebe ou entrega, por sua vez, ao Pai. Essa doação em Deus é o Espírito Santo. O Filho manifestou o Pai ao homem, como homem, no mundo. “O sentido da Trindade está intimamente relacionado com o dogma central do cristianismo: a encarnação” (PANIKKAR, 2016b, p. 395).

A partir daí fica mais claro que homem sem mundo, mundo sem homem, mundo sem Deus, Deus sem mundo, homem sem Deus, Deus sem homem são somente abstrações da nossa mente, separáveis apenas mentalmente, mas não realmente (cf. PANIKKAR, 2016a, p. 177-179). O homem só é homem na relação com Deus e com o mundo; Deus só é Deus na relação para com o homem e para o mundo (é *nosso* Deus – o Criador do céu e da terra); o mundo, por sua vez, só é mundo na consciência do homem habitante deste mundo, com o mundo igualmente criatura (em ato contínuo) de Deus (PANIKKAR, 2009, p. 103).

Dizer que Deus na relação para conosco corresponde ao que Deus é em si mesmo significa ter compreendido o axioma de Karl Rahner, segundo o qual “a Trindade econômica é a Trindade imanente, e vice-versa” (RAHNER, 1979, p. 169-171). Dizer que Trindade não é uma exclusividade de Deus revelada pelo evento Cristo, mas que inclusive o Deus trino não pode ser percebido nem experimentado como tal senão pelo homem, no mundo, significa aprofundar o caráter místico da realidade total a partir da relacionalidade absoluta (PANIKKAR, 2016b, p. 268).

4- A “relatividade radical” ou “trindade radical” de Panikkar

“Trindade radical” não se refere imediatamente a Deus, mas alude à realidade tomando-a como um todo tripolar em radical relação. Deus, que em si mesmo é relação, não está fora da realidade-em-relação (como se tivesse um dia se retirado de sua criação), mas constitui o propriamente divino como parte no todo realidade (PANIKKAR, 2016b, p. 273). Com efeito, jamais chegaríamos à Trindade imanente sem que houvesse relação desta com o homem e o mundo (cf. PANIKKAR, 2016a. 88; 2016b, p. 213, 217).

Deus, o ser humano e o cosmos não são substâncias separadas que, como indivíduos isolados, entraram em relação num belo dia protológico, mas antes significa que cada um deles só tem alguma realidade no interior da relação. No princípio era a relação; e a relação estava com Deus, e Deus era relação. A relação constitui o todo da realidade pela palavra que estabelece e

revela o estar-em-relação-com, e a realidade como um todo se converte na relação do estar-em-outro pelo amor. Quem não ama, não está em relação, não escutou a palavra, e, por isso, tampouco conhece a Deus (cf. 1Jo 4, 8.16). E quem não conhece a Deus tampouco está em condições de decifrar existencialmente o adágio do templo de Delfos: “conhece-te a ti mesmo”.

O maior desafio para a teologia trinitária consiste em quebrar o “feitiço do ser” para libertá-lo do casulo ontológico, inserindo-o na relação que lhe é constitutiva. Precisamos pensar *na* relação (no sentido de desde dentro da relação) e não *a* relação (ao modo de objeto), pois quando pensamos a relação, comumente a ontologizamos, a substantivamos e passamos a emitir predicados acerca de sujeitos isolados, acerca de Deus, do homem e do mundo, como se a relação entre esses polos da realidade viesse a posteriori, ao invés de lhes ser constitutiva antes mesmo de qualquer predicado. Se percebêssemos isso, veríamos que não há uma teologia, uma antropologia e uma cosmologia puras, pois todas essas realidades só são explicitadas pelo *logos* reflexivo-discursivo do homem no mundo aberto ao mistério absoluto, inefável, incompreensível e envolvente *que chamamos Deus* (cf. RAHNER, 1999, p. 18, 29, 175, 223, 258, 259, 372, 459, 464, 467, 494).

Conclusão

O todo da realidade como *trindade radical* não anula o Ser da realidade, mas antes a concebe como uma pericoresis (PANIKKAR, 1998, p. 90), não simplesmente ontológica, mas ôntica. Ela revela que o ser de cada um dos polos só se afirma na relação para com os outros dois polos da realidade. Nenhum dos polos tomados isoladamente (caso isso fosse possível) é o todo da realidade. O discurso de uma filosofia sistemática, bem como da teologia sistemática, busca ser coerente e ter sentido para o ser humano, que é o articulador do discurso e do sistema. Mas quer seja ele movido pela luz da razão quer pela luz da fé não pode constituir discurso nem sistema algum com coerência e com sentido prescindindo de si mesmo, ignorando que o estar-em-relação não é um adendo posterior à sua constituição humana, mas antes o seu próprio modo de ser, que é ser-com-os outros-no mundo, com os pés na terra, a contemplar o céu, como ser de linguagem, liberdade e transcendência, conceitos estes que sem a relação com o mundo e com o outro não fazem o menor sentido.

Referências

BALTHASAR Hans Urs von. Das unterscheidend Christliche der Gotteserfahrung. In: _____. Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974.

PANIKKAR, Raimon. Iconos del Misterio. La experiencia de Dios. Barcelona: Península, 1998.

PANIKKAR, Raimon. La puerta estrecha del conocimiento. Sentido, razón y fe. Barcelona: Herder, 2009.

PANIKKAR, Raimon. Religión y Religiones. In: _____. Obras Completas II. Milán: Herder, 2016.

PANIKKAR, Raimon. Visión trinitaria e cosmoteándrica. Dios-Hombre-Cosmo. In: _____. Obras Completas VIII. Barcelona: Herder, 2016.

RAHNER, K. Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo. Barcelona: Herder, 1979.

O “devir negro do mundo” e sua incompatibilidade com o Deus revelado em Jesus Cristo

Elias Fernandes Pinto¹

Resumo: O capitalismo se funda na busca do lucro sem levar em consideração os meios e as consequências para se chegar a esse objetivo. Jesus Cristo proclama o valor do ser humano, o amor ao próximo, a dignidade e a fraternidade. São formas de ver e pensar o ser humano profundamente incompatíveis. Para evidenciar essa incompatibilidade, partiremos do conceito de “devir negro do mundo” de Achille Mbembe, mostrando que o capitalista para se enriquecer produz vítimas. A partir da constatação dessa desumanização e destruição produzidas pelo sistema capitalista, refletiremos sobre a incompatibilidade entre Deus e o dinheiro evidenciada pelo teólogo espanhol José Ignacio González Faus, sobretudo nos ensinamentos de Jesus sobre a temática. Mostraremos, em chave conclusiva, que o que Achille Mbembe constata como “devir negro no mundo” é profundamente incompatível com o projeto de Jesus Cristo de eliminar a produção de vítimas, ou seja, a desumanização do ser humano.

Palavras-chave: Achille Mbembe, González Faus, “Devir negro do mundo”, Práxis de Jesus.

Introdução

A revelação de Deus em Jesus Cristo também nos revela o valor irrenunciável do ser humano. Nessa lógica, servir a Deus passa inevitavelmente pelo serviço ao ser humano, especialmente os mais fragilizados. Ser discípulo de Jesus se apresenta nesse sentido como ter fé, confiança em Deus e na sua misericórdia, e como viver a fraternidade e o amor entre nós e toda a criação.

Pretende-se nessa comunicação, mostrar, brevemente, o que Achille Mbembe entende pelo seu complexo conceito de “devir negro do mundo”, para, em seguida, mostrar a incompatibilidade entre o Deus revelado em Jesus e o dinheiro, evidenciada por González Faus. Finalmente, mostraremos, em chave conclusiva, a incompatibilidade entre o “devir negro do mundo”, a desumanização do ser humano, e o Deus revelado em Jesus em seu projeto de humanização.

1. O conceito de “devir Negro do mundo” de Achille Mbembe

¹Mestrando em Teologia sistemática pelo programa de Pós-graduação da FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, bolsista FAPEMIG. E-mail: eliasfp@hotmail.com.br

Achille Mbembe, nascido em 1957 em Camarões, é historiador, pensador pós-colonial e cientista político. Estudou na França na década de 1980 e depois ensinou na África do Sul, Senegal e Estados Unidos. Para refletir sobre o tema “devir Negro do mundo”, Mbembe parte da ideia de que vivemos em um período histórico no qual a Europa já não é mais o centro gravitacional do mundo. Isso é o que ele chama de experiência fundamental de nossa época. No entanto, estamos apenas no início desse acontecimento e ainda não sabemos quais serão seus efeitos. Tal contexto implica riscos e novas possibilidades para a reflexão crítica. Examinar criticamente esse novo contexto é o que o autor se propõe na obra *Crítica da razão negra*.

Para perceber os riscos e possibilidades desta experiência, é preciso destacar que “o pensamento europeu sempre tendeu a abordar a identidade não em termos de pertencimento mútuo (copertencimento) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo com o mesmo, do surgimento do ser e da sua manifestação em seu ser primeiro” (MBEMBE, 2014, p. 10). Como consequência dessa lógica, negro e raça tem sido sinônimo no imaginário europeu.

Negro não designa uma raça, mas um conceito produzido pelo delírio europeu. Por este termo designamos várias coisas ao mesmo tempo: imagens do saber, um modelo de exploração e depredação (MBEMBE, 2014, p. 25). Esse delírio se manifesta primeiro no fato de que o negro é este ou aquele ser que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender. Segundo, pelo fato de que ninguém - nem aqueles que o inventaram e nem os que foram englobados nesse nome - gostaria de ser um negro ou, na prática, de ser tratado como tal (MBEMBE, 2014, p. 10-11).

O Negro não existe, no entanto, enquanto tal, é constantemente produzido. Produzir o Negro é produzir um vínculo social de submissão e um corpo de exploração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor, e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento (MBEMBE, 2014, p. 40). De um ponto de vista estritamente histórico, a palavra “Negro” remete, em primeiro lugar, para uma fantasmagoria (MBEMBE, 2014, p. 77).

A experiência negra pode ser resumida pelos termos expropriação material e empobrecimento ontológico (MBEMBE, 2014, p. 140). O corpo e o ser vivo foram reduzidos a uma questão de aparência, de pele e de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico. Isso tem sido a causa de devastações psíquicas assombrosas e de incalculáveis crimes e massacres. Para Achille Mbembe, três momentos marcam esse vertiginoso conflito.

Primeiramente o momento da espoliação organizada, quando, em proveito do tráfico atlântico do século XV ao XIX, os africanos foram transformados em homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda. O segundo momento corresponde ao nascimento da escrita e tem início no final do século XVIII, quando, por meio de seus próprios traços, os negros, esses

seres capturados por outros, conseguiram articular uma linguagem própria, reivindicando o estatuto de sujeitos plenos do mundo vivo². O terceiro momento teve início no século XXI com a da globalização dos mercados, o neoliberalismo e a crescente complexificação da economia financeira, e das tecnologias eletrônicas e digitais (MBEMBE, 2014, p. 12-18).

Observa-se que nesse terceiro momento, o substantivo negro, pela primeira vez na história humana, deixa de remeter unicamente aos povos de origem africana, como na primeira fase do capitalismo. “A essa nova condição fungível e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização pelo mundo inteiro, chamamos o “devir Negro do mundo” (MBEMBE, 2014, p.18).

Concluimos essa sessão com a tese central de Achille Mbembe, como bem elaborou Ingrid Robyn, professor da *Universidade de Nebraska-Lincoln*, Nebraska, EUA.

A ideia de que o liberalismo - tanto econômico, como político - não é incompatível com a escravidão e o racismo; ao contrário, é o liberalismo que cria o negro e a noção de “raça”, indissociável desta figura. Para Mbembe, ao mesmo tempo que o Estado moderno surge com e para o mercado global - é a máquina de guerra do Estado moderno que permite a empresa colonial, isto é, a escravidão em massa, o sistema de plantação e a acumulação primitiva de capital -, o liberalismo é a ideologia que justifica esta operação (ROBYN, 2017, p. online).

2. A incompatibilidade entre o dinheiro e o Deus revelado em Jesus Cristo

O teólogo espanhol José Ignacio González Faus, na obra *Herejías del catolicismo actual*, apresenta a negação da incompatibilidade entre Deus e o dinheiro como uma das heresias do catolicismo na contemporaneidade. Isto porque essa negação desfigura nada menos que a identidade do Deus bíblico, revelado em Jesus Cristo. Deus se revela sempre ao lado dos pobres e marginalizados. O profeta Jeremias evidencia que conhecer a Deus não é especular, mas praticar a justiça. A boa nova de Jesus é para os pobres e marginalizados (FAUS, 2015, p. 85-86).

2.1. Jesus e o dinheiro

De todos os ensinamentos de Jesus, talvez o mais radical, não no sentido de extremo, mas de raiz, se encontra numa das frases mais primitivas do evangelho que a tradição reservou na 2 “Pontuado por inúmeras revoltas de escravos, pela independência do Haiti em 1804, por combates pela abolição do tráfico, pelas descolonizações africanas e pelas lutas pelos direitos civis nos Estados Unidos, esse período se consumou com o desmantelamento do apartheid nos últimos anos do século XX” (MBEMBE, 2014, p. 12-13).

fonte Q: “Não se pode servir a Deus e ao dinheiro” (Mt 6,24; Lc 16,13). Esse ensinamento se situa em um contexto de incompatibilidade total: ninguém pode servir a dois senhores. No contexto de Jesus, servir tem um significado de totalidade. É o caso em que um escravo não podia pertencer a dois senhores (FAUS, 2013, p. 17-18).

A palavra *Manôn*, usada para designar dinheiro, não aparece no Antigo Testamento, e no Novo Testamento só aparece nos lábios de Jesus. Tal palavra tem as mesmas consoantes do verbo *hemin*, do qual procede o crer, aceitar confiadamente. Daí a incompatibilidade entre Deus e o dinheiro (FAUS, 2013, p. 18). E ainda, expressa a ideia de totalidade, o fato de que Mateus introduz essa frase junto com outra palavra de Jesus muito conhecida: “Onde está o teu tesouro, aí estará também o teu coração” (Mt 6,21). Lucas, por sua parte, contextualiza a frase de Jesus em uma reflexão sobre a fé e a fidelidade. “Quem é fiel nas coisas mínimas, é fiel também no muito [...]. Portanto, se não foste fiéis quanto ao Dinheiro iníquo³, quem vos confiara o verdadeiro bem?” (Lc 16, 10-11).

Em toda a Bíblia, a riqueza comunitária é considerada uma benção e um dom de Deus. Mas, a riqueza, enquanto apropriação excludente da abundância, é, para Jesus, algo que se serve ou se adora como a Deus. Por isso, é impossível servir a Deus e à riqueza (FAUS, 2010, p. 71).

O caráter de idolatria do dinheiro é bem expresso na análise do economista John M. Keynes: “A função do religioso sempre foi assegurar o futuro, tão inseguro para o ser humano. E essa segurança que dava antes a religião a proporciona hoje o dinheiro (KEYNES apud FAUS, 2013, p. 21). O dinheiro é sem dúvida uma fonte de confiança, a qual o ser humano tem fome. No entanto, essa segurança foi desmascarada pela parábola do rico insensato em Lc 12, 13ss. Ainda mais, o dinheiro é fonte de poder, e a luta pelo poder, constitui a maior tentação e a fonte dos desastres humanos. O dinheiro também expressa um meio de onipotência, pois com ele se tem acesso a outros meios (FAUS, 2013, p. 21-22). Na interpretação de Faus (2-13, p. 23), a conclusão lógica das palavras de Jesus é que com a nossa atitude em relação ao dinheiro estamos jogando nada menos que com a verdade ou a falsidade de Deus.

Faus (2013, p. 90) destaca que a expressão mais dura dos evangelhos, *ouai* – ai de vós, é dirigida aos ricos: “Ai de vós, os ricos” (Lc 6, 24-25). Contextualizando, são palavras ditas como contrapartida a outras muito positivas: “Felizes os pobres, os que tem fome, os que choram (Lc 6, 20-25). A Reino de Deus se dirige a pessoas nessa situação. A fé pós-pascal, vendo a Cristo pobre, humilhado e perseguido, compreenderá que o Reino de Deus é destes porque Jesus recapitula todo o sangue injustamente derramado desde o início do mundo, como bem expressou santo Irineu (IRINEU, Livro V, 14,1).

Com isso se chega ao ensinamento de Jesus difícil de se camuflar: “É impossível um rico se

³ Quer dizer, um bem exterior ao homem: a riqueza (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2010, Nota c, referente a Lc 16, 12).

salvar” Mc 10, 17-21). A seriedade desse ensinamento vem sublinhada pela reação dos discípulos ante a comparação da salvação do rico como camelo passar pelo buraco de uma agulha: “Então, quem pode ser salvo? Jesus fitando-os, disse: Aos homens é impossível, mas não a Deus, pois para Deus tudo é possível” (Mc 10, 26). Como bem observa o comentário de São Jerônimo, isso não significa que a salvação acontece por um milagre realizado por Deus de o rico entrar no Reino retendo suas riquezas de forma egoísta, mas significa que Deus faz possível a renúncia às riquezas o que para o homem parece impossível (FAUS, 2010, p. 76-77).

Esse ensinamento não é um legalismo da pobreza, pois nada seria mais contrário a Jesus que a salvação pela lei. E ainda evidencia que a riqueza só salva a curto prazo, embora possa destruir a longo prazo porque não sacia (FAUS, 2010, p. 76-77). Nesse contexto, Faus evidencia que a verdade desse ensinamento de Jesus não pode ser falsificada pelo conceito de “Pobre de espírito”. Estes não são aqueles que conservam suas riquezas com o coração desprendido, mas que, precisamente, por ter um coração desprendido, não põe obstáculo para ajudar os outros. Por isso, se traduz melhor como “Pobres pelo Espírito” ou “Pobres no Espírito”. Pois esse desprendimento é obra do Espírito (FAUS, 2013, p. 28). “No Espírito: refere-se o evangelista ao Espírito de Deus e não meramente a dimensão imaterial do ser humano [...] Com isso, Mateus quer dizer simplesmente bem-aventurados os que amam os pobres, optam pelos pobres ou se identificam com eles” (FAUS, 2010, p. 100-101).

O desejo de Jesus em relação ao rico que pretende segui-lo precisa ser bem compreendido hoje: “Fitando-o, Jesus o amou e disse: uma coisa te falta: vai, vende o que tens, dá aos pobres e terás um tesouro no céu. Depois, vem e segue-me” (Mc 10, 21). Hoje, o vender tudo não teria sentido literal, pois seria irracional. Atualmente, a melhor maneira de dar é abrir possibilidades de ter. Isso não muda o que pede Jesus em sua radicalidade. Seria os empresários e os donos de grandes riquezas investirem o que possuem, não para enriquecer a si mesmos, mas para dar possibilidades aos outros (FAUS, 2013, p. 28-29).

Assim, se mantém o ensinamento fundamental de Jesus: “a riqueza está para sustentar quem não a tem, não para desfrutar egoisticamente dela” (FAUS, 2013, p. 29). A opção pelos pobres, como afirmou Bento XVI em Aparecida, não é apenas uma questão ética, mas cristológica. Os Padres da Igreja afirmavam que quando alguém socorre um pobre, não está fazendo caridade, mas justiça. Está devolvendo aquilo que pertence ao pobre. Na doutrina social da Igreja, o direito de propriedade privada é secundário e tem a missão de garantir o destino comum dos bens da terra que é direito de todos os homens (FAUS, 2013, p. 30-31).

3. O “devir negro do mundo” e sua incompatibilidade com o Deus de Jesus Cristo

O que Achille Mbembe chama de “dever negro do mundo” tem a ver com uma ficção útil criada pelo liberalismo econômico para desumanizar, reduzir o ser humano a coisa, objeto tendo em vista o lucro. A partir da criação fantasmagórica do “Negro” podemos pensar em todas as vítimas do sistema econômico atual: os migrantes, as pessoas que vivem em pobreza extrema, os que não tem onde morar. Isso é o que Mbembe chama de universalização da condição negra.

A partir da crítica de Mbembe é possível falar que no desenvolvimento do capitalismo há um uso, no mundo social, de estruturas categoriais herdadas do mundo animal que visa viabilizar a coisificação dos humanos, até a condição mercantil de escravo (SAFATLE, 2018, p. online). Para González Faus, o ensinamento de Jesus sobre o dinheiro, em um contexto de ecumenismo do humano, pode ser reformulado na frase: “não é possível servir ao homem e ao dinheiro” (FAUS, 2013, p. 32). Isso, tendo em vista a implicação do homem na revelação que Deus faz de si mesmo e a inseparabilidade do primeiro e do segundo mandamento (FAUS, 2015, p. 89).

Segue-se que é contrário ao projeto de Jesus e, portanto, contra a vontade de Deus, um sistema econômico em que o dinheiro tem mais direitos que o humano. E é coerente com o projeto de Jesus buscar uma mudança no sistema tendo em vista outro mais justo, onde seja o ser humano, e não o dinheiro e o capital, o verdadeiro sujeito dos direitos. Não se trata de discutir se se trata de buscar um novo sistema ou de uma reforma radical no atual. Se trata de superar este sistema edificado sobre a paixão pelo dinheiro e a busca do máximo benefício possível. Tal sistema só produz ricos às custas dos pobres cada vez mais pobres (FAUS, 2013, p. 32).

A busca da riqueza a todo custo produz vítimas, enquanto o projeto de Jesus é eliminar a criação de vítimas sistêmicas. Portanto, a criação de vítimas sistêmicas, a desumanização que Achille Mbembe chama de “dever negro do mundo”, realizadas pelo sistema de exploração, reduzindo o ser humano em inumano é completamente incompatível com o ensinamento de Jesus e com o Deus revelado nele, pois, Deus se coloca ao lado dos pobres. Podemos dizer que Deus se coloca ao lado dos que vivem a “condição Negra”, no sentido exposto por Mbembe, para restitui-los a dignidade humana. Portanto, o cristianismo tem muito a dialogar com a sociedade atual, se realmente assumir sua função de defensor dos pobres, dos marginalizados e das vítimas sistêmicas.

Conclusão

O que Mbembe chama de “dever Negro do mundo” é a desumanização do ser humano realizada pelo capitalismo, reduzindo-o a coisa, objeto, mercadoria. Tal forma de pensar e atuar é completamente incompatível com a práxis de Jesus, isto é, a identidade do Deus bíblico que se coloca ao lado dos pobres e marginalizados convidando-nos a viver a justiça, o amor e a fraternidade.

nidade.

Portanto, há uma profunda incompatibilidade entre o servir a Deus, no sentido de entrega total, e servir ao projeto de exploração para adquirir riquezas de forma egoísta. Acolher o dom de Deus em nós, nos possibilita uma vinda desprendida, colocando-nos a serviço uns dos outros, realizando o projeto do ser humano como filho de Deus em Jesus e, portanto, irmão de seu semelhante.

Referências

FAUS, José Ignacio González. *As dez heresias do catolicismo atual*. Petrópolis: Vozes, 2015.

FAUS, José Ignacio González. *El amor en tiempos de cólera... económica*. Madrid: Khaf, 2013.

FAUS, José Ignacio González. *Otro mundo es posible... desde Jesús*. España: Sal Terrae, 2010.

FAUS, José Ignacio González. *Vigários de Cristo: os pobres na teologia e espiritualidade cristãs – Antologia comentada*. São Paulo: Paulus, 1996.

IRINEU, Santo. *Livro IV*. São Paulo: Paulus, 1995.

MBEMBE, Mbembe. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

ROBYN, Ingrid. *Capitalismo, esquizofrenia e raça. O negro e o pensamento negro na modernidade ocidental*. Topoi. vol.18 n.36 Rio de Janeiro. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2237-101X2017000300696>. Acesso em: 03 julho. 2019.

SAFATLE, Vladimir. *O devir-negro do mundo*. Instituto Humanitas Unisinos, 2018. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/578170-o-devir-negro-do-mundo>>. Acesso em: 03 julho. 2019.

GT 15 - Religião, patrimônio cultural e turismo religioso



Coordenadores:

Prof. Dr. Aurino José Góis (PUCMinas)

Prof. Dr. Josimar da Silva Azevedo (PUCMinas)

Prof. Doutorando Dener Antônio Chaves (UFMG)

Prof. Dr. Rui Aniceto Nascimento Fernandes (UFRJ)

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 modos de vida, ou seja, enquanto experiência plural e complexa. Resulta que, preservar um patrimônio cultural significa salvaguardar a arte manifesta materialmente e garantir as condições para que o grupo de pertença apresente e expresse o seu modo particular de existir. Este é o objetivo deste Grupo de Trabalho 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 as potencialidades relacionadas ao desenvolvimento humano e social dos grupos envolvidos, seguidos de ações sociais e políticas que garantam sua valorização, reconhecimento e promoção. O GT 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), organismo do Centro de Formação Avançada (ANIMA) e do Departamento de Ciências da Religião da PUCMinas.



A proteção e conservação da paisagem cultural brasileira

Altino Barbosa Caldeira¹

RESUMO: As áreas urbanas e rurais brasileiras apresentam exemplos notáveis de Patrimônio Cultural e Natural que precisam, não só serem preservados, mas também devem ser considerados e promovidos como fator de competitividade e crescimento sustentável e inclusivo. Apesar de sua importância para a vida das comunidades urbanas e rurais e do seu potencial e valor turístico, este patrimônio é muitas vezes relegado e a maioria destas áreas enfrentam problemas econômicos, sociais e ambientais, resultando em desemprego, desengajamento, despovoamento, marginalização ou perda destes recursos culturais, biológicos e outros componentes da diversidade da paisagem. Considera-se que na maioria dos casos, o patrimônio cultural tangível e intangível está ameaçado. Já demonstramos, por meio de projetos de pesquisa realizados anteriormente, que existe um potencial patrimonial para o crescimento sustentável, tanto no nosso entorno imediato quanto no território de Minas Gerais e do Brasil, e que nossa atitude frente a esta condição pode transformar e reafirmar este potencial a serviço das populações que habitam este território. O Santuário Digital pode ser utilizado com o objetivo de valorizar e promover a regeneração das áreas urbanas e rurais. O Santuário Digital é uma multiplataforma (biblioteca digital, portal e aplicativos) para cadastro, armazenamento, localização, identificação, divulgação e promoção dos bens naturais e culturais. Integra os dados oficiais já existentes, ou seja, os bens protegidos pelas instituições como a UNESCO (Patrimônio Mundial), o IPHAN (patrimônio nacional), o IEPHA/MG, assim como as instituições equivalentes de outros Estados do Brasil e, também, os bens culturais de cada município do nosso grande país. O mais importante, no entanto, são os bens que ainda não estão sob a salvaguarda de nenhuma destas instituições e cujos valores e benefícios podem ser potencializados para toda a sociedade, voltados, especialmente, para a educação ambiental e patrimonial, a partir de sua inclusão social, a serviço de uma cultura cidadã. Tratam-se dos bens existentes no território, tanto naturais, quanto materiais e imateriais.

Palavras-chave: Santuário digital. Proteção do patrimônio cultural. Áreas urbanas e rurais. Projeto CRER. Crescimento sustentável e inclusivo.

Introdução

Os bens existentes no território podem ser classificados como naturais, materiais e imateriais. Os bens naturais são aqueles que foram agenciados pela Natureza e que fazem parte do ambiente nos quais o ser humano encontra-se imerso. É utilizado para a nossa sobrevivência quando a terra, por meio das atividades de produção como a agricultura e a pecuária, produz alimentos e quando a água dos rios é utilizada para irrigar e abastecer as pessoas que vivem isoladas ou em comunidade. Há, ainda, os recursos extraídos do solo e da biodiversidade composta pela riqueza da flora e da fauna que habita este singular Universo. Estes recursos são utilizados

¹ Arquiteto, professor do curso de Arquitetura e Urbanismo da PUC Minas. PhD

para o desenvolvimento da civilização e o conforto da sociedade, porém, devem ser utilizados de modo sustentável, pois, apesar de serem renováveis são finitos. O ser humano também utiliza dos bens naturais para lazer, recreação e contemplação, neste último caso quando o bem natural é agenciado de forma especial pela Natureza. Os bens materiais, por sua vez, são aqueles derivados das atividades que permeiam a existência humana, as suas criações individuais e coletivas, desde que os primeiros hominídeos exerceram sua presença neste planeta, construindo suas moradias e suas aldeias, expressando-se pela linguagem e pela arte e transformando a paisagem a partir dos recursos naturais, com as suas invenções e seus artefatos, que vão desde uma pequena agulha, até uma megalópole do presente. Além disso, recebemos como herança os feitos notáveis de nossos antepassados, que espelham na paisagem construída a sua capacidade criativa, os seus feitos científicos, as suas crenças e suas variadas formas de viver. No meio de todo este aporte cultural, com suas diversas manifestações e expressões que variam de um lugar para outro em razão de suas origens étnicas, suas situações históricas, e os ambientes geográficos que embasaram e contribuíram para a formação de cada sociedade, encontra-se o patrimônio imaterial, intangível, que se cultiva por meio do espírito pela transferência dos costumes, dos hábitos, das tradições e dos modos de ser e fazer de cada sociedade. Para Machado (2012), a paisagem constitui tema central para compreender os diferentes aspectos da organização espacial: os aspectos físicos formam os quadros naturais aos quais os grupos humanos imprimem transformações maiores ou menores, segundo o grau de tecnologia alcançada e os valores atribuídos a eles.

O Santuário Digital está associado ao Projeto CRER – Caminho Religioso da Estrada Real - um território de 1032 km de espiritualidade, natureza, história e cultura, que integra peregrinos, caminhantes e turistas com as origens, memórias e identidades de 65 localidades, entre o Santuário de Nossa Senhora da Piedade, em Caeté, Minas Gerais, e o Santuário de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, em Aparecida, São Paulo. Tanto na Europa como em países da América Latina, várias boas práticas demonstraram que o Patrimônio Cultural e Natural pode se tornar um fator de desenvolvimento e competitividade através da introdução de soluções sustentáveis e ambientalmente inovadoras. Mesmo que exista uma tradição mais longa na promoção do patrimônio no contexto urbano, o reconhecimento das áreas rurais como pólos de excelência em capitalização patrimonial permitirá superar os desequilíbrios urbano-rurais tradicionais e poderá levar ao reconhecimento do Brasil como líder mundial na promoção do uso inovador do patrimônio para a regeneração das cidades e do ambiente rural. Esta apresentação procurará demonstrar as práticas capazes de apontar os caminhos a serem seguidos.

De acordo com a proposta do Grupo de Trabalho 15 – GT15, que trata dos assuntos acima indicados, a saber, **Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso**, serão apresentados aqui os estudos e as pesquisas desenvolvidas e orientadas prioritariamente para a compreensão dos fenômenos relacionados a estas três realidades, as possíveis articulações entre elas e as potencialidades relacionadas ao desenvolvimento humano e social dos grupos envolvidos, seguidos de ações sociais e políticas que garantam sua valorização, reconhecimento e promoção.

Religião é 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. A religião provém do fato do ser humano ter necessidade de explicar para si mesmo a sua origem e a razão de ser de sua existência. A religiosidade é uma experiência cultural que pode dar sentido às indagações sobre a finitude da vida, o significado da morte e pode trazer aos indivíduos um alívio a respeito de diversas questões existenciais.

O **Patrimônio Cultural** pode ser compreendido como um produto resultante do esforço de um determinado grupo para dar sentido à sua existência. Todas as atividades exercidas pelos indivíduos tem como consequência algo que os identificam como produtores daqueles bens. A Cultura de um determinado grupo inclui o conhecimento, a arte, as crenças, as leis, os costumes e todos os hábitos e aptidões adquiridos por aqueles que fazem parte de uma sociedade da qual é membro. Assim sendo, pode-se dizer que cada porção de um território tem a sua própria cultura, que é influenciada por vários fatores, entre os quais os fatores ambientais, como aquele povo tornou-se apto a se fortalecer como grupo, a história que o identifica com sua origem e o progressivo desenvolvimento alcançado.

O **Turismo Religioso**, por sua vez, pode ser entendido como uma atividade desenvolvida por pessoas que se deslocam para fortalecer a sua fé ou para participar de eventos que tenham relação com a espiritualidade. Compreendem peregrinações, romarias, visitas à locais considerados sagrados, pelo caráter simbólico ou religioso, que incluem manifestações relacionadas com as festas dedicadas às expressões religiosas e espetáculos de cunho místico. Em nível mundial, o turismo religioso movimentava entre 300 e 330 milhões de pessoas por ano, gerando receitas de 15 a 18 mil milhões de euros. De acordo com o Censo de 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), há no Brasil seguidores da fé cristã, católica, protestantes, evangélica e espírita, do candomblé, umbanda, judaísmo, islamismo, hinduísmo, budismo e tradições indígenas, entre outras. A preservação do patrimônio cultural e religioso de um grupo específico é fundamental para a compreensão da evolução da humanidade, pelas diferentes experiências e modos de vida de cada grupo ou de uma sociedade, pois elas refletem os modos de viver e agir em relação às condutas morais, éticas, filosóficas que encerram ideias sobre si mesmo e os outros, sobre as relações familiares, sociais e políticas, enquanto experiência plural e complexa.

1. Aportes legais

A Constituição Brasileira de 1988, Seção II, DA CULTURA determina que:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, e incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

A nossa Constituição estabelece as formas de preservação desse patrimônio: o registro, o inventário e o tombamento. O registro trata da documentação, da identificação do bem cultural. O inventário designa quais bens devem ser considerados de interesse cultural e o tombamento permite tornar um bem cultural protegido por lei.

O **§ 1º do Artigo 216** dessa Constituição estabelece que:

O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

2. Pesquisas anteriores

2.1. www.atlasdigital.com.br

A elaboração de um Atlas Digital atualizado do acervo histórico e cultural de Minas Gerais possibilita o conhecimento da herança cultural do Estado, por meio de uma leitura visual e interativa dos itens tombados, que são apresentados por meio de mapas, fotografias, desenhos e documentos específicos.

As informações permitem uma avaliação permanente das condições físicas desse patrimônio, com o propósito de protegê-lo e divulgá-lo. Caracteriza-se, também, por seu caráter abrangente, uma vez que reúne o conhecimento de diversas áreas como Arquitetura, Geografia, História, Arqueologia, Sociologia, Política, Artes Plásticas, entre outras, o que torna mais rico o teor de suas informações.

Além dos aspectos abordados, o Atlas Digital é um instrumento útil para pesquisadores especialistas de diversas áreas, contribuindo para uma maior valorização e uma melhor divulgação de bens tombados no Estado de Minas Gerais. Com isso, torna-se fator relevante na área de turismo e, ainda, cumpre seu papel no âmbito da pesquisa, atendendo, assim, aos objetivos da FAPEMIG quando financia projetos voltados para a evolução do conhecimento e o desenvolvimento da economia e do bem estar social.

Figura 1 – Página inicial do Atlas Digital dos bens tombados pelo IPHAN em Minas Gerais



O mapeamento dos bens móveis e imóveis, realizado com o uso de tecnologia digital sofisticada, organiza-se na forma de vários layers (níveis) de informação, que permitem ao usuário entender o processo de construção cultural em cortes cronológicos, geográficos e artísticos, individuais ou sobrepostos. Dessa forma, obtém-se um sistema de informações organizado em função do tempo e do espaço, o que permite a localização precisa da cada bem ou conjunto tombado.

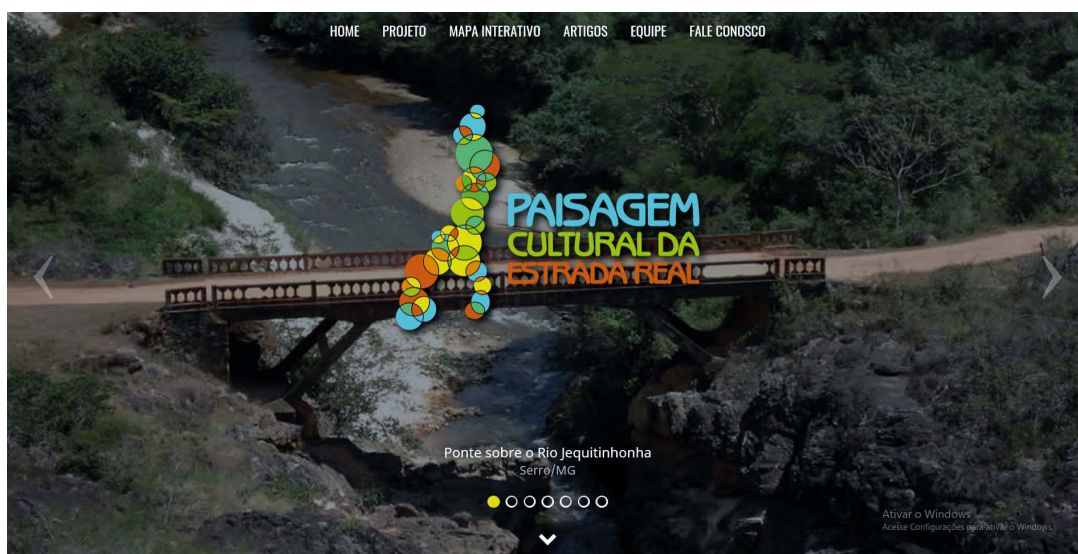
2.2. www.paisagemestradaareal.com.br

O objetivo deste projeto de pesquisa é compartilhar informações sobre a distribuição espacial do território conhecido como Estrada Real, constituído por 199 municípios que cobrem uma área de 80.000 km². O mapa utilizado como objeto de estudo, mostra a diversidade cultural deste território, em constante transformação. Os Sistemas de Informações Geográficas (SIG) permitiram a análise espacial dos dados de acordo com a sua posição, acrescida das informações relativas a cada item estudado.

Segundo Delphim (2008), a Estrada Real formou-se de forma análoga a uma bacia hidrográfica. Diferentes sítios naturais e assentamentos humanos instalaram-se pelos desníveis dos terrenos que a circundam, gerando uma *bacia cultural*, uma rede cuja medula espinhal é o cordão representado pela estrada, ramificando-se pelas áreas mais altas e mais baixas do território no qual se insere, e incluindo tudo aquilo que ali existe de representativo, sob o ponto de vista

lato senso de patrimônio cultural, conforme definido pela Constituição Federal. O Mapa Interativo permite ao usuário ter acesso aos bens distribuídos pelos municípios dos Estados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro que fazem parte dos diversos Caminhos, a saber, Caminho Velho, Caminho Novo, Caminho dos Diamantes e Caminho de Sabarabuçu, conectando e relacionando-os de acordo com as suas referências à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos que formaram a sociedade brasileira.

Figura 2 – Página inicial do site sobre a Paisagem Cultural da Estrada Real



O conjunto de municípios da Estrada Real abriga uma paisagem constituída de relevos diferenciados, traduzindo-se em diversos fatores físicos e climáticos, permitindo diversas apropriações e usos da terra e do espaço.

O Decreto nº 6.040 regulamenta grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social e ocupação do território e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural.

Assim, de acordo com Vitte (2007), “a paisagem emerge na análise geográfica carregada de simbolismo, sendo responsável pela constituição do imaginário social que atua na condição da ação dos atores sociais, ao mesmo tempo em que mediatiza a representação do território por estes atores”.

2.3. www.santuariodigital.com.br

Somos uma multiplataforma digital para armazenar, localizar, identificar, divulgar e promover os bens naturais e culturais, integrando dados oficiais com as percepções das comunidades locais. Nosso objetivo é salvaguardar e promover o patrimônio natural e cultural, potencializando seus benefícios para toda a sociedade, voltados especialmente para a educação ambiental e patrimonial, a serviço de uma cultura cidadã.

Figura 3 - Página inicial do projeto de pesquisa sobre o Santuário Digital



O nome **Santuário Digital** está relacionado à importância do “ambiente” e da “memória” para a humanidade, no sentido de um *locus*, um bem especial, sagrado, sublime; uma riqueza preciosa do mundo real, comunicada de forma virtual, que precisa ter seus benefícios protegidos para toda a sociedade. O slogan “Nossa Memória, Nosso Bem” faz referência às lembranças coletivas e à sua importância enquanto herança cultural, quando se trata de um bem precioso, profundamente relacionado aos projetos de vida dos diversos grupos humanos, que pode ser repassado, apreendido e reincorporado pelas novas gerações.

Amplia-se, assim, os conceitos estabelecidos nas Cartas Patrimoniais, publicadas por Cury (2004), onde podem ser encontradas as recomendações, diretrizes, normas e critérios estabelecidos nos encontros, congressos, conferências, fóruns, assembleias e seminários onde se discutiram os conceitos e as práticas de intervenção para a proteção e conservação dos bens culturais.

Conclusão

O resultado do esforço para a construção desta plataforma demonstra que para preservar um patrimônio cultural precisamos identificá-lo, revelar a sua importância cultural para um determinado grupo e protegê-lo por meio de uma justificativa legal. Deste modo, podemos salvar as manifestações, tanto naturais, quanto materiais ou imateriais geradas por esta cultura e, desse modo, garantir as condições para que um determinado grupo social e as comunidades que habitam um determinado espaço possam apresentar e documentar seus bens e as expressões referentes ao seu modo particular de existir. Consideramos que, para isto, é fundamental que o lugar e as características que os identificam sejam protegidos e preservados, tornando-se fonte de enriquecimento espiritual, cultural e material.

As áreas urbanas e rurais brasileiras apresentam exemplos notáveis de patrimônio cultural e natural que precisam, não só serem preservados, mas também devem ser considerados e promovidos como fator de competitividade e crescimento sustentável e inclusivo. Apesar de sua importância para a vida das comunidades urbanas e rurais e do seu potencial e valor turístico, a maioria destas áreas enfrentam problemas econômicos, sociais e ambientais, resultando em desemprego, desengajamento, despovoamento, marginalização ou perda de recursos culturais, biológicos e da diversidade de paisagem.

Considera-se, portanto que, na maioria dos casos, o patrimônio cultural tangível e intangível está ameaçado. Nesta oportunidade foi demonstrado, por meio de projetos de pesquisa realizados anteriormente, que existe um potencial patrimonial para o crescimento sustentável, tanto no nosso entorno imediato quanto no território de Minas Gerais e do Brasil, e que nossa atitude frente à esta condição pode transformar e reafirmar este potencial a serviço das populações que habitam este território. O Santuário Digital pode ser utilizado, por meio de suas intenções, interpretações e ações, em prol da valorização e regeneração das áreas urbanas e rurais.

Acreditamos que o patrimônio cultural e natural pode se tornar um fator de desenvolvimento e competitividade através da introdução de soluções sustentáveis e ambientalmente inovadoras. Mesmo que exista uma tradição mais longa na promoção do patrimônio no contexto urbano, o reconhecimento das áreas rurais como pólos de excelência em capitalização patrimonial permitirá superar os desequilíbrios urbano-rurais tradicionais e poderá levar ao reconhecimento do Brasil como líder mundial na promoção do uso inovador do patrimônio para a regeneração tanto das cidades quanto do ambiente rural.

Referências

_____. BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CURY, Isabelle (org.) **Cartas Patrimoniais**. 3ª. Ed. IPHAN, Rio de Janeiro, 2004.

DELPHIM, Carlos Fernando de Moura. **Estrada Real**. Rio de Janeiro: IPHAN/DEPAM, 2008.

_____. ICOMOS. Carta dos Itinerários Culturais. Comité Científico Internacional dos Itinerários Culturais (CIIC). **16ª Assembleia Geral do ICOMOS**. Québec: 2008.

_____. IPHAN. Portal do Iphan. <http://portal.iphan.gov.br>. Acesso em 12/10/2016

MACHADO, Lucy Marion Calderini Philadelpho. **Percepção da Paisagem**: conceituação, observação, descrição, vivência. UNESP/UNIVESP: 2012

VITTE, Antonio Carlos. **Mercator**, Revista de geografia da UFC, ano 06, número 11, 2007

As iniciativas da Arquidiocese de Belo Horizonte na formação em conservação preventiva em prol de seus acervos culturais.

Dener Antônio Chaves¹

Resumo: O artigo versa sobre as iniciativas, na área de conservação preventiva dos bens culturais realizada pela PUCMinas em relação às necessidades do patrimônio cultural eclesial da Arquidiocese de Belo Horizonte MG. Serão apresentadas três iniciativas que fazem parte de um programa a curto e médio prazo de formação em conservação preventiva para capacitação técnica dos responsáveis pelos bens culturais materiais da Arquidiocese e o conhecimento sobre o tema da comunidade socialmente envolvida. Discutiremos a criação, desenvolvimento e implementação de três projetos desenvolvidos pelo NEPAC – Núcleo de Estudos em Pastoral da Cultura da PUCMinas em consonância com os interesses da Comissão Episcopal Pastoral para os Bens Culturais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). As três iniciativas referem-se à Especialização Semipresencial em Conservação Preventiva de Bens Culturais Móveis Eclesiásticos, o projeto de formação de jovens Guardiões do Patrimônio Cultural e o curso de 60 horas em Conservação Preventiva de Bens Culturais Móveis em Templos e Memoriais.

Palavras chaves: Conservação preventiva, acervos eclesiais, arquidiocese de Belo Horizonte.

1 A Conservação Preventiva e a Igreja

As bases da conservação moderna foram lançadas quando, em 1930, o Escritório Internacional de Museus da Liga das Nações (criado em 1919) promoveu o primeiro encontro internacional para tratar dos princípios científicos da restauração, pela primeira vez utiliza-se a expressão “método científico” com respeito ao ofício da restauração nesse período. No encontro de outubro de 1930, duzentos diretores de museus, historiadores da arte e cientistas reuniram-se em Roma para a conferência internacional. Sob os auspícios do Escritório Internacional de Museus da Liga das Nações, esta conferência propôs o estabelecimento de estudos dos métodos científicos para o exame e a preservação de objetos, monumentos e sítios arqueológicos, históricos e artísticos. Ao final de uma semana de debates intensos, os participantes assinaram um documento confirmando a indispensabilidade dos laboratórios de pesquisa, tanto quanto dos estudos de história da arte e museologia. A Ciência a serviço da arte foi reconhecida e os primórdios da conservação moderna, pautada por estudos laboratoriais e pelo conhecimento dos materiais e das

¹ Doutorando em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável ARQ/UFMG. E-mail: denerschaves@gmail.com.

tecnologias construtivas, acabara de nascer (LEVIN, 1991 apud FRONER e ROSADO, 2008, p. 8).

O avanço das pesquisas e da utilização de novos métodos científicos de análise do patrimônio artístico e cultural começa a provocar uma mudança na metodologia usada pelos profissionais da área, passando a utilizar a ciência da conservação em suas interpretações (FRONER e ROSADO, 2008, p. 8). As décadas de 1950 e 1960 teremos a influência significativa de Paul Philippot e Cesare Brandi que contribuíram para o desenvolvimento da conservação preventiva colaborando para o enfraquecimento da tendência de reconstrução generalizada (CALDEIRA, 2006, p. 97).

É possível observar que diversos cientistas tentam empregar seus estudos sobre materiais e técnicas para suporte às análises de historiadores da arte, mas até a década de 1970 essa metodologia interdisciplinar utilizada pelos cientistas da conservação não havia tomado corpo entre as instituições universitárias e museológicas (FRONER e ROSADO, 2008, p. 11). Concomitantemente outras instituições que salvaguardam bens culturais, como a Igreja Católica, estavam em condições piores se partimos do princípio que a academia - onde o pensamento crítico e científico deveriam reinar - e os museus - instituições que primam pela preservação dos bens - não estavam amparadas pelos conhecimentos científicos dessa época para a conservação de seus bens culturais.

Nos anos de 1970 abrem cursos de formação em restauração de bens culturais móveis, em Ouro Preto pelo restaurador Jair Afonso e em Belo Horizonte na UFMG pela professora do departamento da Escola de Belas Artes, Beatriz Coelho. Porém a ênfase na conservação preventiva é explorada na especialização da UFMG que formará boa parte dos conservadores-restauradores do país, embora voltado para a atuação na restauração de bens culturais móveis. O primeiro curso de graduação na área foi aberto em 2008, na mesma instituição possibilitando a formação de bacharéis, projetos e grupos de pesquisa e alunos para o mestrado e doutorado possibilitando a ampliação e engajamento dos educandos em áreas específicas como a conservação preventiva dos bens culturais (COELHO e QUITES, 2014, p. 24).

Se as universidades estatais que primam pela pesquisa e extensão e, em último caso, são o suporte dos órgãos estatais na preservação dos bens culturais do país, tiveram seus cursos plenos de conservação e restauração, no sentido da graduação, pós-graduação e pesquisa, apenas no século XXI o que dizer das universidades privadas onde a demanda do mercado tem um peso significativo? Na PUC Minas, universidade de prestígio e tradição em Minas Gerais, o curso de Arquitetura e Urbanismo foi criado apenas na década de 1990 e não há outros cursos ligados às belas artes que abrigariam as pesquisas sobre bens culturais móveis. Contudo, desde o início do século XX a Igreja Católica no Brasil e em particular em Minas Gerais, já se mostrava preocupada com a preservação de seus bens culturais como podemos observar na Carta Pastoral do Episcopado Mineiro ao clero e aos fiéis de suas dioceses sobre o Patrimônio Artístico (1926) que é assinada por 14 bispos e arcebispos. Na carta temos as leis canônicas e as normas a serem seguidas, acompanhadas das punições passíveis de serem impostas aos desviantes. Ademais, o

documento trazia também uma perspectiva do que seriam as artes “superiores” a serem seguidas e as que deveriam ser evitadas.

Os autores da Carta inserem, em suas páginas iniciais, um discurso de valorização dos bens culturais como as obras dos primeiros cristãos deixadas nas catacumbas, e que desde o início da igreja cultivavam as artes. O texto discute, também, o trabalho do pontificado em restaurar monumentos e os esforços do papado na conservação da biblioteca de Roma, a mais antiga biblioteca moderna. Trata de várias igrejas reconstruídas, dos manuscritos conservados e copiados. Lembra que Leão X (1475-1521) nomeou Raphael de Sanzio (1483-1520) prefeito das ruínas antigas e decreta que tudo que for encontrado deveria ser enviado até ele, pois havia notícias de serrar ou cinzelar pedras ornadas de desenhos ou letras naquele período. Raphael responde com um minucioso relatório sobre as ruínas de Roma. Tudo isso para demonstrar quão são importantes para a Igreja os bens móveis e imóveis, históricos e artísticos. Contudo os exemplos apresentados iniciavam na antiguidade clássica e saltavam para o final da idade média e início da idade moderna, que convencionamos chamar de renascimento, sem que discutisse a arte maneirista, também chamada barroca, rococó e do século XIX e início do XX.

Após essa introdução histórica, a Carta trata de Pio X (1835-1914), que fez publicar a Sagrada Congregação Consistorial em 31 de dezembro de 1909 pelo qual institui convenientes inovações sobre a atuação dos bispos e seus relatórios que deveriam fazer do estado de suas dioceses. Substituindo as instruções da Sagrada Congregação do Concílio em 1725, no qual era um desdobramento da Constituição do *Sixto V Romanus Pontifex* de 20 de dezembro de 1535. A Carta já apresenta o termo “inventário”, porém no sentido de registro escrito do bem, ou seja, inventariar nada mais seria que registrar a existência de um determinado objeto. Nota-se em seguida a citação da Epístola de 12 de dezembro de 1907 quanto aos arquivos, monumentos e objetos artísticos, emitida por Pio X, que melhor descreve e organiza os procedimentos administrativos quanto aos bens culturais da igreja. Ao analisar-se a citação desse documento compreende-se que a carta é mais uma resposta à Epístola que uma iniciativa específica e original da Arquidiocese, essas observações e recomendações soam mais como ordenação obrigatória.

Tem-se a partir dessa ordenação a necessidade de instituir um comissariado permanente para assegurar e melhorar a conservação, um catálogo detalhado dos bens culturais, com cópia para diocese, que deveria ser atualizado assim que houvesse modificações. Essa epístola afirma que caberia a esse comissariado fiscalizar as condições do patrimônio, descrevendo a origem de quem deveria fazer parte desse comissariado e a criação e utilização de manuais e compêndios sobre as normas a serem seguidas, assim como uma preocupação significativa com o extravio dos bens por diversas formas inclusive a venda.

O texto afirma que Pio XI, em 1923, instituiu a Comissão Permanente para a tutela dos monumentos históricos e artísticos da Santa Sé para obter não só maior unidade e continuidade de direção nos trabalhos de conservação e restauração dos monumentos de arte e história dependentes da Santa Sé, assim como repartição mais razoável das competências e responsabi-

lidades. Apresenta as leis mais recentes como o nº. 879 do Concílio Plenário da América Latina dos Arcebispos e Bispos brasileiros, que em 1915 determinaram o nº. 795 que seria proibido aos párocos e mais administradores de igrejas e capelas deslocar e substituir altares, modificar paramentos ou tudo aquilo que pela antiguidade ou tradição se devesse conservar.

Nota-se a preocupação da publicação quanto às interferências danosas aos objetos artísticos da igreja que não foram impedidas por parcela do clero. O concílio plenário 878 já informava que, para se ampliar e restaurar igrejas, era necessário a aprovação e licença do bispo. O número 881 do supracitado ainda orientava aos sacerdotes que adquirissem conhecimentos dos princípios de arqueologia sacra, arte cristã e jurisprudência canônica para que não ocorressem erros e defeitos nos procedimentos de restauração. Essa passagem sugere, já nesse período, a melhor formação do clero quanto aos conhecimentos necessários à salva guarda dos bens da Igreja. O texto destaca uma organização legal mais robusta em relação ao tratado da Constituição *Providentíssima Mater Ecclesia*, de 27 de maio de 1917 de Bento XV, que acautelam o patrimônio artístico das igrejas, como se observa no cânon 383, onde novamente reforça-se a necessidade de registro dos bens utilizando-se o termo inventário.

A carta também coloca em pé de igualdade o inventário dos bens da Igreja com outros livros de registro importantes como os livros de batismo, crismas, matrimônio e óbitos. Para salvaguardar os interesses dos particulares, da história, da sociedade, segundo determina o cânon 470 § 3. É de se notar que a Carta indica a necessidade dos clérigos em consultar especialistas antes da realização de construções e restaurações de templos, uma vez que para a edificação ou restauração das igrejas ordena o Código no cânon 1.164, cuidado da parte dos clérigos, ao qual, se for necessário, deve ouvir o conselho de peritos para que se observem as formas, da tradição cristã e as leis da arte sacra, segundo o texto. Há uma significativa preocupação com a venda de bens da Igreja ao ponto de citarem o cânon 2.347, que excomunga os que alienarem esses bens artísticos.

Nos últimos parágrafos da Carta têm-se diretrizes mais diretas sobre como devem se comportar o clero em relação aos bens culturais da Igreja como não alienar pinturas, esculturas, alfaias, móveis, joias, paramentos, etc. Pede-se também que não alterem os templos com restaurações sem a prévia autorização do bispo. É reiterada a importância do registro dos bens culturais e as possíveis penas que aqueles que o não fizerem podem incorrer e os procedimentos necessários quanto a esses livros de registro. Interessante observar que a Carta já se preocupa com o desvio do próprio livro de inventário dos bens.

Uma importante indicação é feita no penúltimo parágrafo da Carta quanto à formação dos clérigos seria um breve curso de arte para se ter amor “às coisas da arte”, aparentemente para que pudessem despertar a admiração e assim possibilitar que tenham mais cuidado, mas não há menções à estudarem sobre como melhor conservarem esses bens e sua transmissão para a posteridade.

Deve-se considerar essa descrição pormenorizada pelo fato de ser, naquele período, o

principal documento com as diretrizes a serem seguidas na manutenção do Patrimônio cultural da Igreja em Minas Gerais, embora tratasse apenas dos bens culturais móveis e imóveis, os religiosos e leigos deveriam seguir essas orientações ainda que de difícil avaliação a sua real implementação.

Em 1971 a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) publicou o Documento-base sobre a Arte Sacra, uma resposta aos resultados catastróficos para o patrimônio pela interpretação equivocada do Concílio Vaticano II, onde igrejas centenárias foram demolidas e os interiores de outras igrejas foram alterados considerando as modificações na liturgia. Esse comunicado apresentava elementos para a preservação conservação e restauração dos bens arquitetônicos, esculturais, mobiliários, dentre outros. Tendo o inventário mais uma a preponderância. Na década de 1980 a constituição apostólica *Pastor Bonus* cria a Comissão Pontifícia para a Conservação do Patrimônio Histórico e Artístico da Igreja, que advém da Comissão Pontifícia de Arte Sacra na Itália, com o objetivo de cuidar do patrimônio histórico e artístico da Igreja, na década de 1990, muda seu nome para a atual Pontifícia Comissão para os Bens Culturais da Igreja. O intento dessa comissão era chamar a atenção para a salvaguarda do patrimônio cultural da Igreja, algo que até pouco tempo não havia sido explorado. Diversas publicações foram realizadas nesse intento nos anos de 1990, com ênfase que, na formação dos presbíteros, fosse indispensável conhecimento sobre arquivos, bibliotecas e museus eclesiásticos assim com a documentação pormenorizada dos acervos da Igreja (BERTO, 2016, p. 6 a 8).

2 Os cursos em conservação preventiva dos bens culturais

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 Católica no Brasil. 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 (CHAVES, 2017, p. 1348).

Conforme o documento aprovado no período a Comissão Episcopal Especial para os Bens Culturais foi instituída a fim de fomentar o cuidado com o patrimônio material e imaterial da Igreja no Brasil, em diálogo com os órgãos governamentais e eclesiais especializados. A PUC Minas, com seu Núcleo de Estudos em Pastoral da Cultura, um órgão ligado ao Instituto de Filosofia e Teologia Dom João Rezende Costa, responsável pela formação acadêmica dos seminaristas de diversas dioceses em Minas Gerais, passou a dar o apoio técnico à Comissão Episcopal e dentre outras iniciativas propôs a organização de seminários e a criação de cursos curta duração e especializações na área específica de conservação preventiva de bens culturais móveis.

O primeiro seminário ocorreu em Outubro de 2017, onde se pode constatar que as insti-

tuições católicas tinham poucos especialistas na área de conservação preventiva, uma vez que a maioria dos palestrantes era das universidades federais, notadamente a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Nesse mesmo ano a Prefeitura de Belo Horizonte lançaria seu edital da Lei de Incentivo a Cultura com uma área específica da preservação do patrimônio. Elaborou-se um curso de 60 horas, com o nome Conservação Preventiva de Bens Culturais em Templos e Memoriais, que foi aprovado com recursos vindos diretamente do fundo.

O curso previa 120 vagas gratuitas com direito ao material de uso, apostila, certificado e uma insígnia termocolante. As inscrições foram realizadas através do site da Arquidiocese de Belo Horizonte enquanto que o curso seria realizado em quatro sábados nas instalações da PUC Minas campus Coração Eucarístico. Inicialmente havia uma expectativa negativa quanto à possibilidade de não conseguirmos a quantidade de inscrições suficientes para o preenchimento das vagas, considerando outros cursos realizados pela a Arquidiocese parecidos quanto ao público e duração. Surpreendentemente foram realizadas mais de 600 inscrições, além de um número significativo de pessoas que souberam do curso tardiamente, não conseguindo realizar suas inscrições a tempo.

Outro projeto importante foi o Programa Agentes Jovens da Comunidade / Guardiões do Patrimônio Cultural. O Projeto Guardiões do Patrimônio Cultural, abrigado no interior da Pastoral da Cultura, está profundamente associado ao Programa lançado pelo Papa Francisco, através da Instituição Pontifícia *Scholas Occurrentes*, em 2013, onde pede que a educação saia dos muros, construa pontes e vá às periferias; transforme-se por meio da arte, do esporte e da cultura; integre jovens de realidades diferentes para que possam estudar, viver juntos, aprender a dialogar, mostrar e compartilhar seus valores, praticar a alteridade, exercitar a tolerância e a paz, harmonizar a linguagem da cabeça, do coração e das mãos, de tal forma que um jovem seja capaz de pensar o que sente e o que faz, sentir o que pensa e o que faz, fazer o que pensa e o que sente, e, assim, protagonizar um novo modelo civilizatório, um novo humanismo (Conferência do Papa Francisco no IV Congresso do Scholas Occurrentes). São Jovens, entre 15 e 25 anos, de diferentes realidades socioculturais, preparados para atuarem em suas comunidades locais, na Pastoral da Cultura da Arquidiocese de Belo Horizonte, com formação para exercer a cultura cidadã, a cultura do encontro, a cultura da paz e empreender na área cultural, social e do Turismo, com foco em Conservação Preventiva do Patrimônio Cultural.

No início de 2018 criou-se a especialização em Conservação Preventiva de Bens Culturais Móveis Eclesiásticos, mas que por diversos fatores não conseguiu o número suficiente de alunos para iniciar as aulas. Dentre esses fatores podemos destacar a crise econômica do país no período, como também o formato em aulas aos sábados, uma vez que os cultos e celebrações ocorrem exatamente nos finais de semana comprometendo a participação dos religiosos. No final de 2018 foi alterado formato do curso se transformando em semipresencial, com aulas concentradas em julho e dezembro e um módulo à distância. Nesse último formato conseguiu-se iniciar os trabalhos no primeiro semestre de 2019. Os educandos participam de aulas teóricas e visitas técnicas

onde podem compreender a materialidade das esculturas e os processos de degradação, além de obter os conhecimentos necessários para a implementação de projetos de conservação preventiva.

Considerações

Há uma diversidade de problemas que envolvem a conservação preventiva do patrimônio cultural eclesial que vai desde a necessidade de recursos para sua manutenção à formação daqueles que devem cuidar desse importante testemunho da arte e da cultura nacional. Esse artigo apresentou as iniciativas da Arquidiocese de Belo Horizonte em envolver as pessoas em processos de aprendizagem e ações em prol da conservação preventiva desse patrimônio. Acredita-se que a educação patrimonial é fundamental para o sentimento de pertença e de cuidado com o patrimônio, mas que conserva-lo e mantê-lo, com intervalos cada vez maiores entre processos de restauração, só são possíveis se as comunidades e os responsáveis tenham os conhecimentos e as ferramentas adequadas para tal. Ainda há muito por fazer.

Referências

AUGUSTIN, Raquel F. G. A gestão de acervos como etapa para a difusão da informação em museus. *Revista Eletrônica Ventilando Acervos*, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 07-22, nov. 2017.

BERTO, João P. A preservação de bens culturais sacros: os museus de arte sacra e suas especificidades. VIII Seminário Nacional do Centro de Memória – Unicamp, Campinas, Julho de 2016. Disponível em: <<https://www.cmu.unicamp.br/viii-seminario>> Acessado em maio de 2019.

CALDEIRA, Cleide Cristina. Conservação Preventiva: histórico. *Revista CPC*, São Paulo, v.1, n.1, p. 91-102, nov. 2005/ abr. 2006. Disponível em: <http://www.revistasusp.sibi.usp.br/pdf/cpc/n1/a06n1.pdf>. Acesso em: Abril de 2019.

CAMARGO, H. L. Patrimônio Histórico e Cultural. São Paulo: Aleph, 2002.

CARTA Pastoral do Episcopado Mineiro ao clero e aos fiéis de suas dioceses sobre o Patrimônio Artístico. Imprensa Oficial: Belo Horizonte, 1926. Disponível em: <[http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/uploads/arquivos/patrimonio_](http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/uploads/arquivos/patrimonio_artistico.pdf)

[artistico.pdf](http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/uploads/arquivos/patrimonio_artistico.pdf)> Acesso em: 24 set. 2018.

COELHO, Beatriz; QUITES, Maria Regina Emery. Estudo da escultura devocional em madeira. Editora Fino Traço, Belo Horizonte, 2014.

FONSECA, M. C. L. O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.

FRONER, Yacy Ara. Memória e Preservação: a construção epistemológica da Ciência da Conservação. Rio de Janeiro: Fundação Casa Rui Barbosa, 2007. Disponível em: http://www.casaruibarbosa.gov.br/template_01/. Acesso em: Abril de 2019.

FRONER, Y; ROSADO, A. Princípios históricos e filosóficos da conservação preventiva. Belo Horizonte: Laticor – EBA – UFMG, 2008.

JALUSKA, T. T. Educação patrimonial em espaços sagrados: o patrimônio artístico religioso como recurso educativo. Educere - XII Congresso Nacional de Educação, Curitiba. 2015. p. 28426-28438.

KÜHL, Beatriz Mugayar. Preservação do Patrimônio Arquitetônico da Industrialização. Problemas teóricos de restauro. Cotia, Ateliê / FAPESP, 2009, pp. 59-65.

PINHEIRO, M. L. B. William Morris e a SPAB. Rotunda (UNICAMP), Campinas, v. 3, p. 22-35, 2004.

ROSADO, Alessandra. História da Arte Técnica e Arqueometria: uma contribuição no processo de autenticação de obras de arte. 19&20, Rio de Janeiro, v. III, n. 2, abr. 2008. Disponível em: <http://www.dezenovevinte.net/obras/obras_arqueometria.htm>.

VIOLLET-LE-DUC, Eugène Emmanuel. Restauração. São Paulo, Ateliê, 2001.

O patrimônio cultural católico no Acordo Brasil Santa Sé

Tiago Tadeu CONTIERO¹

Wagner MONTANHINI²

Resumo: Desde 2010, a situação jurídica da Igreja no Brasil está regulamentada por um acordo bilateral firmado entre o Estado brasileiro e a Santa Sé. Tal acordo fora pautado pelas regulamentações internacionais típicas de duas nações soberanas, esclarecimento que se mostra fundamental para evitar qualquer pressuposto de que se trata de um acordo entre o Estado brasileiro e uma religião específica. O Acordo Brasil-Santa Sé supre um vácuo histórico deixado pela separação da Igreja e Estado, ocorrida ainda em decorrência da Proclamação da República, no final do século XIX, em que a Igreja Católica Apostólica Romana perdeu privilégios que detinha desde a era colonial. Dentre diversas outras questões de grande relevância tratados no Acordo Brasil-Santa Sé, a presente comunicação se propõe a discutir a maneira como a mesma aborda a preservação dos bens culturais da Igreja, sejam eles materiais ou imateriais. Parte-se do pressuposto que boa parte do patrimônio histórico-cultural brasileiro possui alguma relação com o catolicismo, o que por si só já se configura em um motivo mais do que suficiente para que haja uma preocupação em se preservar e recuperar esse patrimônio e, principalmente, colocá-lo a serviço de toda a sociedade. Feitas essas considerações, o objetivo dessa comunicação é efetuar uma breve análise histórica do Acordo Brasil-Santa Sé, bem como indicar seus elementos gerais, tendo um foco mais detalhado nos Artigos VI e VII, que versam sobre os bens culturais. Fundamentando-nos em diversas referências bibliográficas das áreas de História, Teologia e também do Direito, acreditamos que será possível contemplar adequadamente o tema proposto, obviamente sem ter nenhuma intenção de esgotá-lo, reforçando sua importância e a necessidade de tornar não apenas o acordo conhecido em âmbito nacional, mas também a urgência em se cuidar do Patrimônio histórico religioso.

Palavras-chave: Patrimônio Cultural. Acordo Brasil-Santa Sé. Catolicismo.

1. Introdução

A história da Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil teve seu ponto de partida com a chegada das primeiras caravelas, em 1500. O catolicismo do Império Português, que fora

¹ **Tiago Tadeu Contiero.** Doutor e Mestre em Ciência da Religião pela Pontifícia Católica de São Paulo (PUC). Bacharel e Licenciado em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), *campus* de Franca. Professor e tutor de diversas disciplinas na área de História e Teologia do Claretiano – Centro Univeritário. *E-mail:* <tiagocontiero@claretiano.edu.br>.

² **Wagner Montanhini.** Doutor em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP). Mestre em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), *campus* de Assis. Licenciado em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), *campus* de Assis. Licenciado em Pedagogia pela Universidade Estadual Paulista (UNESP), *campus* de Rio Claro. Professor e tutor de diversas disciplinas na área de Educação do Claretiano – Centro Univeritário. *E-mail:* <wagnermontanhini@claretiano.edu.br>.

construído a partir do combate contra os mouros sendo, portanto, uma religião militante, foi transportado quase que integralmente para o Novo Mundo. São inegáveis suas marcas na construção cultural e social de todo território brasileiro.

Compreender a história brasileira passa necessariamente pelo reconhecimento que a mesma possui uma ligação intrínseca com o catolicismo, algo que se manteve inalterado até a o final do Império, principalmente pelo exercício do Padroado por parte dos dois imperadores que tivemos pós proclamação da independência.

A importância do catolicismo nesses primeiros séculos de história da do Brasil se comprova ainda pelas incontáveis obras de arte ligadas de alguma maneira ao universo religioso e que hoje constituem um esmagador percentual do patrimônio histórico-cultural brasileiro, seja esse patrimônio material ou imaterial.

Desde a Proclamação da República, passa-se por uma nova fase histórica, onde há um necessário afastamento da Igreja e do Estado, algo inexistente durante todo período imperial em que Estado e Igreja se confundiam e por vezes eram entendidos como uma única instituição. Essa separação gerou (e ainda gera) diversas controvérsias, incluindo no aspecto jurídico, uma vez que a Igreja é também um Estado soberano, governado pelo Papa.

Passados mais de cem anos desde que a República fora proclamada, o Estado brasileiro e a Igreja, essa última entendida aqui enquanto um Estado soberano, sentiram que um reconhecimento jurídico se fazia necessário para o adequado relacionamento entre ambos, bem como para a regulamentação das práticas e ações católicas que até então muitas vezes careciam dessa confirmação legal. Fora essa consciência que levou ao Acordo assinado entre o governo brasileiro e a Santa Sé, estabelecendo assim um estatuto jurídico para a atuação da Igreja Católica Apostólica Romana, no Brasil.

Dentre os diversos artigos e assuntos que o Acordo estabelece, destaca-se para as finalidades de nossa comunicação, a relevância atribuída à necessidade de se preservar o patrimônio cultural católico, entendendo aqui que os mesmos possuem grande importância para a sociedade brasileira como um todo.

Desse modo, nossa comunicação se propõe a efetuar uma primeira abordagem acerca da maneira como o patrimônio cultural é abordado no Acordo Brasil-Santa Sé. Conscientes da impossibilidade de se esgotar o tema, apresentaremos alguns dos principais elementos históricos desse Acordo, focando-nos mais detalhadamente nos Artigos VI e VII que tratam dos aspectos referentes aos bens culturais da Igreja, assunto que, como veremos, mostra-se de grande importância para nossa sociedade atual, onde muito do patrimônio está em risco.

Partimos do princípio que o conhecimento de sua própria história é fundamental para qualquer sociedade e que a preservação do patrimônio é fundamental para que a sociedade atual e futura possa ver e viver seu passado. Essa clareza fundamenta a necessidade de se preservar os bens culturais da Igreja e, mais do que isso, colocá-los a serviço da comunidade para que toda a sociedade possa conhece-los e, dessa maneira, resgatar suas origens históricas e sociais.

2. Breves apontamentos sobre patrimônio histórico

Para que possamos analisar especificamente a compreensão de patrimônio cultural presente no Acordo Brasil Santa Sé, faz-se necessário alguns breves apontamentos sobre o que chamamos de patrimônio histórico, posto que analisaremos os artigos do Acordo que versam sobre a questão patrimonial, algo que se relaciona diretamente também com a preservação da memória histórica.

Ressaltamos, porém, que trazemos breves indicações oriundas quase que exclusivamente da historiografia, sem nenhuma intenção de esgotar a conceitualização de patrimônio cultural, mas sim oferecer um direcionamento inicial para enriquecer nossa discussão, ainda que em nível teórico, relacionando o patrimônio com a Memória Histórica.

Nesse sentido, uma importante contribuição para compreensão do que entenderemos como memória histórica nos é dada por Le Goff (2003, p. 473) que, ao citar Nora (1993), afirma a amplitude dos locais onde a memória deve ser preservada. Le Goff cita locais físicos (2003), como bibliotecas e museus, entre outros, sem ignorar ainda a memória imaterial, como comemorações, festas religiosas, etc.

Trazemos essa contribuição de Le Goff (2003) uma vez que o Acordo Brasil-Santa Sé prevê a preservação do patrimônio católico que pode perfeitamente se enquadrar nessa visão um tanto quanto mais ampla estabelecida pelo historiador francês. O Acordo, como veremos mais adiante, estabelece não apenas a preservação e o cuidado para com os bens materiais, mas também com os imateriais, algo que demanda um trabalho criterioso por parte dos historiadores e demais especialistas.

Definindo mais propriamente a Memória Histórica, Le Goff (2003) afirma que a mesma pode ser considerada como a capacidade de conservar certas informações, recorrendo, em primeiro lugar, a um conjunto de funções psíquicas. Essa definição de Le Goff (2003) se mostra, assim como a anterior, muito pertinente para nosso estudo, uma vez que é justamente pelas funções psíquicas que somos capazes de atualizar impressões ou informações anteriores.

Feitos esses apontamentos, não seria incorreto considerarmos que a memória histórica pode ser definida como uma espécie de presença do passado no nosso presente e é esse passado que precisa ser preservado justamente para que nossa geração e as gerações futuras possam conhecê-lo.

Isso se mostra muitas vezes uma preocupação secundária de uma sociedade que tende cada vez mais a ignorar e esquecer a importância de sua própria história. Tal perspectiva leva ao não reconhecimento o valor do passado o que impede a correta compreensão do presente que vivemos. Como consequência direta dessa situação, temos a memória relegada a um lugar secundário, o que resulta, por fim, na gradativa deterioração e destruição do patrimônio material e imaterial. Essa deterioração e destruição é algo visível em nossa sociedade que muitas vezes sequer compreende os interesses por detrás dessa aniquilação histórica.

Essa definição mais ampla de patrimônio não deve ficar restrita apenas aos bens materiais,

uma vez que boa parte da Memória é constituída por patrimônios imateriais.³ Ademais, é importante ressaltamos também que todas essas definições dialogam diretamente com o conceito de cultura. É justamente tendo em vista essa amplitude conceitual que a historiadora Déa Fenelon (1992) nos oferece uma ótima definição de cultura ao afirmar que a mesma:

[] é mais do que as belas-artes. É memória, é política, é história, é técnica, é cozinha, é vestuário, é religião etc. Ali onde os seres humanos criam símbolos, valores, práticas, há cultura. Ali onde é criado o sentido do tempo, do visível e do invisível, do sagrado e do profano, do prazer e do desejo, da beleza e da feiura, da bondade e da maldade, da justiça e da injustiça, ali há cultura (FENELON, 1992, p. 67).

Feitas tais considerações, sempre que abordarmos cultura e patrimônio ao longo desse texto, teremos essa visão mais ampla, contemplando não apenas elementos materiais, mas também tudo relacionado à memória de um povo, de um grupo em si, uma vez que, sem isso, a compreensão ficaria deficitária.

3. Elementos históricos do acordo Brasil – santa sé e aspectos gerais do acordo

Antes de qualquer análise, é necessário ressaltamos que o Vaticano é um Estado soberano e, como tal, tem por prática estabelecer acordos bilaterais com outros Estados. É justamente dentro desse contexto próprio das relações internacionais que se situa o Acordo firmado em 13 de novembro de 2008, pelo governo do então presidente Luiz Inácio Lula da Silva e pontificado de Bento XVI.

Esse Acordo internacional, cumprindo os trâmites legais estabelecidos pela nossa Constituição Federal, foi ratificado pelo Congresso Nacional Brasileiro em 07 de outubro de 2009, entrando efetivamente em vigor em 2010, quando finalmente ocorreu sua promulgação por parte do presidente da República.

O Acordo sofreu diversas críticas por parte de setores da sociedade que entendiam que o mesmo feria o princípio constitucional de laicidade do Estado. Contudo, não se trata de um acordo entre um Estado e uma religião, mas sim um acordo entre dois Estados autônomos e independentes, algo ratificado pelas normas internacionais. Desse modo, é correto dizermos que o documento tem o caráter de ser um instrumento de direito internacional.

Como afirmamos anteriormente, desde o descobrimento do Brasil até a Proclamação da República, a Igreja Católica Apostólica Romana se manteve como religião oficial do Estado brasileiro e o Padroado exercido pelos Imperadores assegurava ao poder civil autoridade sobre a Igreja em todo território nacional.

³ Reconhecemos que a distinção de patrimônio material e imaterial muitas vezes já não se mostra a mais adequada. Contudo, para as intenções que aqui apresentamos, optamos por não nos aprofundarmos nessa discussão, fazendo uso dessa distinção que ainda é amplamente utilizada até mesmo entre especialistas.

Essa situação foi alterada pela implantação da República, onde a Igreja Católica perdeu sua relação com o Estado. Entretanto, nenhum documento oficial estabeleceu o estatuto jurídico da Igreja no Brasil, algo que assegurasse o cumprimento de sua missão apostólica e pastoral, ao mesmo tempo em que estabelecesse também suas obrigações legais para com o Estado e a sociedade como um todo, incluindo aqui o acesso ao seu patrimônio material que reflete as etapas e momentos históricos da nação.

Com a Proclamação da República, o governo provisório, chefiado pelo Marechal Deodoro da Fonseca, promulgou uma lei em que proibia a intervenção da autoridade federal e dos Estados em assuntos religiosos e declarou extinto o patrocínio ao catolicismo, estabelecendo dessa forma a liberdade de todos os cultos religiosos e atribuiu-lhes, indistintamente, uma personalidade jurídica genérica, com a possibilidade de realizar alguns atos legais (DE SOUZA, 2003).

Nesse momento, após quase 400 anos de relação direta com o Estado que lhe garantia diversos privilégios e exclusividades, a Igreja Católica Apostólica Romana passou a ser considerada, como todas as outras confissões religiosas, uma entidade de direito privado. Porém, essa conjuntura ignorava o fato de que o Vaticano é um Estado soberano e que possui, de certa maneira, autoridade sobre a Igreja o que, conseqüentemente, levava a necessidade de acordos específicos para com a Igreja dentro desse aspecto jurídico.

Essa constatação não tardou a ser notada, o que pode ser provado pelas várias tentativas de se estabelecer acordos bilaterais entre Santa Sé e Brasil durante os 118 anos que separam a Proclamação da República e o Acordo em si, mas sem nenhum resultado, muito em função da conjuntura sócio-política conturbada do século XX.

A guisa de exemplos, podemos citar que nos anos 80, a Conferência Episcopal Brasileira (CNBB) intensificou seus esforços para alcançar um *status* legal adequado às demandas de sua missão, algo que se materializou na década de 1990, com um pedido oficial à Santa Sé, algo que não foi à frente até 2003 quando várias reuniões foram realizadas entre os governos por meio de seus embaixadores.

Contudo, considera-se o dia 12 de setembro de 2006 como sendo o início oficial das negociações a fim de definir um texto. Fora nessa data que a Nunciatura Apostólica, em nome da Santa Sé, em conjunto com o presidente da República e seus ministros, apresentou uma proposta escrita a ser submetida à apreciação dos vários ministérios envolvidos.

A grosso modo, essa proposta inicial já apresentava os pilares que constituiriam o documento final do Acordo, principalmente no reconhecimento da personalidade jurídica específica da Igreja no Brasil, algo que já era compreendida na prática, mas ainda carecia de um reconhecimento legal em forma de lei assegurada pela comunidade internacional.

O Acordo Brasil – Santa Sé deixa claro que seu conteúdo se refere ao estatuto da Igreja Católica no Brasil, reconhecendo que a Santa Sé é a autoridade suprema da Igreja Católica Apostólica Romana e que a mesma é governada pela lei canônica. Trata-se de um Estado autônomo, independente como o Brasil, mas que cooperam na construção de uma sociedade junta, pacífica e fraterna. Desse modo, ambas as partes reconhecem suas respectivas responsabilidades a serviço

da sociedade e do bem integral à pessoa humana.

Apenas para apontar alguns elementos amplos do Acordo, podemos indicar, à guisa de exemplo, o reconhecimento da liberdade da Igreja em fundar e delimitar territórios eclesiais e circunscrições de natureza religiosa; a não necessidade da Igreja em informar ao governo civil a indicação de bispos ou demais autoridades eclesiais (na prática, é comum o Núncio efetuar essas notificações); o reconhecimento do casamento civil realizado em consonância com o casamento religioso (algo que já existia na prática a muito tempo) ou ainda a obrigatoriedade da Igreja em indicar bispos residentes no Brasil (em consonância também com o Código de Direito Canônico).

4. Elementos sobre preservação dos bens culturais da igreja no acordo Brasil – santa sé

Dentre os assuntos abordados nos artigos do Acordo, destaca-se aqueles que dizem respeito aos bens culturais da Igreja. Nesse aspecto, as partes concordaram com a necessidade de ambas protegerem e salvaguardarem os bens móveis e imóveis da Igreja Católica Apostólica Romana, que pertencem ao patrimônio histórico, cultural e artístico da Igreja, uma vez que os mesmos integram o patrimônio cultural do Brasil.

O conjunto desses bens inclui não apenas os prédios e estruturas históricas de grande porte, mas também todos os documentos históricos que a Igreja guarda em seus arquivos e bibliotecas, incluindo aqui os preciosos registros de batizados que até o final do século XIX eram praticamente o único documento de nascimento no Brasil.

Do mesmo modo que ocorre em boa parte das nações do Ocidente, no qual se inclui a América Latina, são numerosos os bens pertencentes a pessoas jurídicas eclesiais que fazem parte também do patrimônio cultural da nação como um todo. Por esse motivo, não podem ficar apenas restritos ao contexto eclesial por se constituírem em elementos essenciais para compreensão da história e da sociedade daquele local.

Como já dissemos anteriormente, o Acordo Brasil-Santa Sé aborda os bens culturais da Igreja em dois artigos específicos: o VI e VII. No primeiro, define o que o Acordo entenderá como bens culturais eclesiais. Assim, afirma-se que os mesmos são todos aqueles que possuem um valor artístico especial, histórico, religioso, isto é, todos os bens materiais e/ou imateriais que tenham uma importância religiosa primeira, voltada para a evangelização, mas que historicamente vai além, tornando-se um bem de grande relevância para compreensão da história e da sociedade.

Ressalta-se que a proteção dos bens culturais é do interesse do Estado, independentemente de se tratar ou não de um patrimônio religioso. De fato, mesmo que fossem bens não eclesiais, como coleções de arte ou documentários de uma fundação ou universidade, o Estado certamente estaria interessado em alcançar acordos ou composições com os proprietários sobre os cuidados, conservação e gozo público desses bens. Afinal, a finalidade de um patrimônio, seja ele material ou imaterial, é ser colocado à disposição da sociedade por conter elementos essenciais para a

compreensão da história, da sociedade e da cultura em geral.

Nesse sentido, a Igreja compartilha do mesmo interesse na defesa do patrimônio e dos bens culturais que ela possui. Isso se dá, entre outros motivos, porque a Igreja reconhece que não tem mais os meios para resguardar, preservar ou restaurar seu patrimônio, consciência que parece crescer dia após dia. Feita essa constatação, do ponto de vista cultural, ambas as entidades (Estado e Igreja) encontram um campo de interesse comum que justifica a colaboração.

No Acordo, o Estado reconhece algo que é óbvio até mesmo a partir de uma análise mais simples: boa parte do patrimônio histórico brasileiro tem alguma relação direta com a Igreja Católica, uma vez que a mesma exerceu um papel hegemônico durante os primeiros quatrocentos anos da história do Brasil. Com isso, seria impossível contar a história do país sem levar em consideração o patrimônio e a memória que está sob o cuidado da Igreja, pertencendo a ela.

Sempre que falamos sobre o patrimônio religioso, temos que considerar de imediato um elemento essencial: que os mesmos possuem uma finalidade primeira que é dedicada ao culto, voltada ao Sagrado, o que envolve não apenas elementos culturais, mas também diz respeito à fé de um número elevado de pessoas. Isso justifica o tratamento concordante (ou acordo mútuo) a respeito dos bens culturais por parte do Estado para com a Igreja.

Em outras palavras, há uma incalculável quantidade de bens materiais e imateriais que são essenciais para o conhecimento da cultura brasileira que pertencem a Igreja, ou seja, são considerados bens eclesiásticos e podem ter ainda alguma finalidade religiosa na atualidade, ser objeto de culto ou para outros fins e atividades estritamente eclesiais (da vida religiosa, pastoral, formativa, etc.).

O fato de que essas finalidades religiosas precisam ser respeitadas pela sociedade poderia gerar ainda alguns conflitos de interesse entre a Igreja e o Estado, ou ainda entre a Igreja e pesquisadores laicos que não poderiam não compreender a finalidade primeira do patrimônio eclesiástico. Disso deriva a necessidade de um acordo comum sobre os mesmos.

Vejamos então o que nos traz o Artigo VI, do referido Acordo:

As Altas Partes reconhecem que o patrimônio histórico, artístico e cultural da Igreja Católica, assim como os documentos custodiados nos seus arquivos e bibliotecas, constituem parte relevante do patrimônio cultural brasileiro, e continuarão a cooperar para salvaguardar, valorizar e promover a fruição dos bens, móveis e imóveis, de propriedade da Igreja Católica ou de outras pessoas jurídicas eclesiásticas, que sejam considerados pelo Brasil como parte de seu patrimônio cultural e artístico.

§ 1º. A República Federativa do Brasil, em atenção ao princípio da cooperação, reconhece que a finalidade própria dos bens eclesiásticos mencionados no caput deste artigo deve ser salvaguardada pelo ordenamento jurídico brasileiro, sem prejuízo de outras finalidades que possam surgir da sua natureza cultural.

§ 2º. A Igreja Católica, ciente do valor do seu patrimônio cultural, compromete-se a facilitar o acesso a ele para todos os que o queiram conhecer e estudar, salvaguardadas as suas finalidades religiosas e as exigências de sua proteção e da tutela dos arquivos (BRASIL, 2010, [n.p.]).

Conforme descrito no excerto acima, o Estado Brasileiro reconhece a importância do patrimônio histórico, artístico e cultural da Igreja Católica como parte integrante do patrimônio

cultural brasileiro, motivo pelo qual se move a preocupação do Estado, não apenas para com a preservação desses bens, mas também para que os pesquisadores possam ter acesso aos mesmos, a fim de conhecê-los e estudá-los.

O patrimônio só cumpre efetivamente seu papel social no momento em que se abre àqueles que desejam conhecê-lo, estudá-lo para compreender a sociedade e a cultura como um todo ou em alguma de suas partes, possibilitando o conhecimento da história não apenas eclesial, mas de uma localidade, de uma paróquia, diocese ou até mesmo de uma nação e é nesse aspecto que reside a importância do Acordo para com o patrimônio eclesial.

Contudo, como frisamos anteriormente, é fundamental termos clareza das finalidades religiosas do patrimônio que precisam ser resguardadas para assegurar que a fé e a devoção de um grande número de pessoas não sejam ofendidas. Posto de maneira mais clara, as finalidades primeiras do patrimônio religioso não podem simplesmente ser ignoradas em prol de pesquisas científicas, sob o risco de não se compreender o patrimônio ou ter uma visão tendenciosa sobre o mesmo.

Entretanto, como consta em seu segundo parágrafo, o Acordo determina que a Igreja, estando também ciente da relevância de seu patrimônio, comprometa-se a torná-lo acessível para os fins de pesquisa e também de conhecimento cultural, facilitando o acesso ao mesmo por parte de pesquisadores, historiadores, etc. Desse modo, entende-se que é obrigação da Igreja e do Estado resguardar o patrimônio e torná-lo público para que toda a sociedade possa usufruir daquilo que, por lei, está sob a custódia da Igreja, mas é de toda sociedade brasileira.

Isso é facilmente evidenciado por um simples debruçar na história do nosso país. A Igreja era elemento constituinte da cultura de Portugal quando os portugueses aqui chegaram e construíram culturalmente o Brasil por meio da religião católica. Afirma-se, desse modo, que a Igreja Católica modelou a cultura nacional e hoje segue resguardando esse patrimônio cujo valor cultural é impossível de ser calculado.

Seguindo, vejamos abaixo o Artigo VII do Acordo Brasil-Santa Sé que complementa e embasa a afirmação que fizemos acima:

A República Federativa do Brasil assegura, nos termos do seu ordenamento jurídico, as medidas necessárias para garantir a proteção dos lugares de culto da Igreja Católica e de suas liturgias, símbolos, imagens e objetos culturais, contra toda forma de violação, desrespeito e uso ilegítimo.

§ 1º. Nenhum edifício, dependência ou objeto afeto ao culto católico, observada a função social da propriedade e a legislação, pode ser demolido, ocupado, transportado, sujeito a obras ou destinado pelo Estado e entidades públicas a outro fim, salvo por necessidade ou utilidade pública, ou por interesse social, nos termos da Constituição brasileira (BRASIL, 2010, [n.p.]).

O Artigo VII, segundo a abordar o Patrimônio, estabelece que cabe ao Estado resguardar os bens da Igreja e protegê-los. Novamente cabe reiterar que não se trata de um favorecimento ao catolicismo, mas sim o reconhecimento de que os bens pertencentes à Igreja Católica são, na verdade, de todos os brasileiros, independentemente da religião professada, uma vez que diz respeito à história e à cultura do nosso país.

Assim, estando ou não tombado por órgãos governamentais, os edifícios e bens da Igreja não podem ser demolidos ou alterados sob nenhuma hipótese sem que se consulte previamente instituições que tenham condições de garantir que nenhum bem cultural será afetado a bel prazer. Nos dias atuais, esse alerta se mostra ainda mais importante, posto que muitas vezes essas recomendações são ignoradas.

Isso vale para os dois lados: padres e bispos não podem simplesmente colocar uma Igreja abaixo, ou alterar o seu interior, sem aval de historiadores e técnicos competentes para garantir que não haja uma perda de história e cultura. Ao mesmo tempo, o Estado não pode tomar posse de bens eclesiais ou utilizá-los para outros fins sem o aval expresso da Igreja. Interessante notarmos que esse Artigo do Acordo cria uma segurança maior não para o Estado ou para a Igreja, mas para o patrimônio eclesial em si.

Isso se mostra um ganho de segurança considerável para toda a sociedade, uma vez que os bens patrimoniais da Igreja são testemunhas de diversas épocas históricas, foram construídos de acordo com o avanço cultural do Brasil e nisso reside sua grande importância cultural, refletindo épocas, conceitos, estilos arquitetônicos, vestuários, entre diversos outros elementos.

Assim, afirmamos que não se pode conhecer a história do nosso país sem levar em conta o patrimônio que é resguardado pela Igreja Católica e isso fica evidenciado a partir do Acordo Brasil-Santa Sé. É a partir do reconhecimento desse valor histórico que se defende três obrigações: 1) a conservação dos bens eclesiais, incluindo aqui uma necessária conservação preventiva; 2) a valorização pública desses bens; 3) retomada ou recuperação de bens que foram desfeitos por negligência ou ação deliberadamente criminal.

Por fim, à guisa de conclusão desse tópico, devemos recordar que historicamente a Igreja Católica é a instituição que mais zelou pelos bens culturais e que mais lutou por sua construção e preservação. Não se trata, em hipótese alguma, de uma impressão fundamentada no senso comum, ao contrário, basta uma análise simples e imparcial da História para que concluamos que nenhuma outra instituição fez tanto pela arte ou pela cultura, como a Igreja Católica fez em seus dois mil anos de existência.

A prova material dessa afirmação se vê facilmente entrando em uma Igreja que é, por si só, uma construção artística incomparavelmente bela desde sua estrutura arquitetônica até as obras de arte que são guardadas em seu interior, incluindo aqui os objetos litúrgicos destinados ao culto divino.

Considerações finais

Concluimos essa exposição reiterando que a assinatura de acordos bilaterais é prática comum entre Estados soberanos independentes e é nesse sentido que se enquadra o Acordo Brasil-Santa Sé que versa sobre a situação jurídica da Igreja Católica no Brasil, tendo em vista que a mesma está ligada diretamente ao Estado do Vaticano, sujeita, portanto, não apenas às leis brasileiras, mas também ao Código de Direito Canônico, que rege a Igreja no mundo todo de

onde deriva a necessidade de estabelecer os limites e amplitudes de cada parte.

O Acordo em si apresenta inúmeros aspectos de grande relevância que precisariam ser detalhadamente estudados para que se possa compreender a sua importância para o Estado brasileiro e para a Igreja em si, algo que não temos condições de efetuar dentro dos nossos objetivos para esse momento. Dessa maneira, nosso foco se manteve restrito à abordagem da importância que o Acordo apresenta sobre a questão dos bens materiais e imateriais da Igreja, presente nos seus Artigos VI e VII.

Com o Acordo, é possível ter um olhar diferenciado sobre a importância do patrimônio católico, construído no Brasil desde a chegada dos primeiros colonizadores no século XVI até hoje, ampliando assim as possibilidades de compreensão desse patrimônio. Preservar esses bens não é uma questão de favorecimento ao catolicismo, mas sim o reconhecimento da importância dos mesmos para a compreensão histórica e cultural do Brasil.

Como reforçamos ao longo da exposição, não podemos ignorar que os bens da Igreja foram produzidos para atender primeiramente a finalidade do culto, ou seja, remetem inicialmente ao Sagrado, algo que não pode ser simplesmente ignorado em uma pesquisa histórica. Entretanto, apesar disso, esses bens precisam estar à disposição da sociedade para que possam ser estudados e conhecidos, atendendo assim sua finalidade social, tão importante para que conheçamos nossa história.

Entendemos que ainda há um longo caminho a ser percorrido visando à preservação dos bens materiais e imateriais da Igreja, mas um novo e importante passo foi dado com o Acordo Brasil-Santa Sé e no momento em que o mesmo começa a ser melhor conhecido e implantado, avanços tendem a ocorrer, agora embasados em aspectos legais do Direito Internacional.

Referências

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010. *Diário Oficial [da] República*, 11 fev. 2010. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7107.htm>. Acessado em: 01 ago. 2018.

BURKE, P. História como memória social. In: SASAKI, S. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 67-89.

DE SOUZA, N. (Org.). *Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

FENELON, D. R. Políticas Culturais e Patrimônio Histórico. In: CUNHA, M. C. P. (Org.) *O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania*. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico, 1992. p. 29-33.

LE GOFF, J. *História e memória*. 5. ed. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

NORA, Pierre. Entre Memória e História. A problemática dos lugares. In: Projeto História. São

Paulo: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados e do Departamento de História da PUCSP, no. 10, dezembro de 1993.

PAULO VI (PAPA). *Mensagem do Papa Paulo VI na conclusão do Concílio Vaticano II aos artistas*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo-concilio-artisti.html>. Acesso em: 01 ago. 2018.

PASSOS DO CRER: experiências e perspectivas de um programa de turismo religioso de caminho

*Camilo de Lelis Oliveira Santos Ribeiro **

Resumo: Caminho Religioso da Estrada Real – CRER, é um caminho turístico de peregrinação e meditação que liga o Santuário Estadual da Serra da Piedade, no Estado de Minas Gerais, ao Santuário Nacional de Aparecida, no Estado de São Paulo. O CRER, como é denominado, será um roteiro integrado de turismo religioso de caminho destinado à peregrinação e meditação, com conceito e sinalização turística baseados no Caminho de Santiago de Compostela. O percurso de mais de 1.000 km abrange um total de 34 municípios, e 65 localidades. Os territórios situados, tanto nas localidades da Rota Principal quanto na área de influência do CRER, e o programa Passos do CRER, são os objetos desta pesquisa.

Palavras-chave: Turismo Religioso – Peregrinação - Turismo de Caminho - Caminho Religioso

INTRODUÇÃO

O Caminho Religioso da Estrada Real - CRER é um território de 1032 km de espiritualidade, natureza, história e cultura, que integra peregrinos, caminhantes e turistas com as origens, memórias e identidades de 65 localidades, entre o Santuário de Nossa Senhora da Piedade, em Caeté MG, e o Santuário de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, em Aparecida SP.

A **Maior Rota de Turismo Religioso do Brasil**, abrange trinta e dois Municípios mineiros e seis paulistas, três Arquidioceses e três Dioceses, pode ser percorrida a pé, de bicicleta, a cavalo ou 4x4 Off-Road, passando por importantes cidades históricas, estâncias hidrominerais, parques, unidades de conservação, riquíssimo patrimônio cultural e exuberante paisagem natural.

Inspirado no consagrado Caminho de Santiago de Compostela, entre a França, Portugal e Espanha, o CRER tem como objetivo promover um Turismo Religioso à serviço de uma sociedade do Bem Viver, que envolve desenvolver e estruturar o segmento de turismo religioso a partir da

¹ Mestre em teologia, Professor do Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Camilo@pucminas.br

formatação de produtos turísticos que associem experiências turísticas à religiosidade, vivências culturais e integração com a natureza.

1. A HISTÓRIA

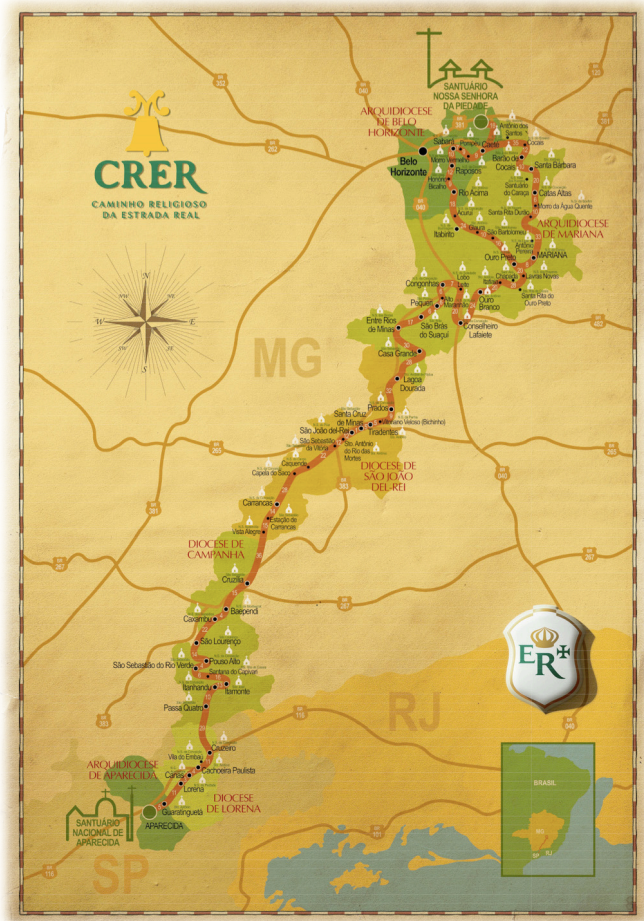
O CRER é, antes de tudo, fruto da peregrinação histórica dos bandeirantes, movida pela fé devocional e busca de riquezas, que, mesmo por descaminhos, fundou cidades históricas e edificou um rico Patrimônio Cultural, entre Minas Gerais e São Paulo.

Em 2001, dois caminhantes Claudio Leão e Claudio Gil, com suporte financeiro do Instituto Estrada Real/FIEMG e suporte logístico, do então Diretor Geral, Eberhard Hans Aichinger, percorreram, em 36 dias, toda a Estrada Real, caminho histórico dos Bandeirantes, identificando as principais necessidades para sua consolidação. Entre 2002 e 2004, depois de rigoroso levantamento e demarcação, foram fixados os marcos sinalizadores, por Claudio Leão, contratado da FIEMG, instalando oficialmente a Estrada Real.

Claudio Leão, posteriormente à experiência de peregrinação, de 6.014 km, pelos principais caminhos religiosos europeus, trouxe à luz o Caminho Religioso da Estrada Real – CRER, entre a Padroeira de Minas Gerais e a Padroeira do Brasil, inicialmente pensado a partir do Santuário do Caraça.

Em 2006, o então projeto CRER, depois de pesquisado sua viabilidade, com apoio do Instituto Estrada Real, sob a direção do Sr. Eberhard, foi refinado e planejado em detalhes. A partir de 2008, a SETUR o assumiu como um projeto importante, de desenvolvimento econômico e integração regional, para todo o Estado de Minas Gerais.

Entre os dias 22 de maio e 1 de setembro, de 2016, os caminhantes e amigos José Eustáquio de Souza e Edésio Martinho de Oliveira, com apoio do Setor Cultura da CNBB, do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Pastoral da Cultura – NEPAC PUC Minas, da Pastoral da Cultura da Arquidiocese de Belo Horizonte e da SACRUM Brasilidades, fizeram a primeira peregrinação à Pé por toda a Rota do CRER, 820 km, em 40 dias.



2. O LANÇAMENTO

No dia 3 de setembro de 2017, com a “Romaria 550”, que celebrava os Jubileus do Santuário da Piedade (250 anos de devoção) e do Santuário de Aparecida (300 anos do aparecimento da Imagem), o CRER foi instalado oficialmente. Neste dia foi dada a largada da Romaria 550 com peregrinos a pé e um cavaleiro, seguidos dos cicloturistas, dia 24 de setembro, e Jipeiros, dia 01 de outubro. A praça central de Guaratinguetá foi o ponto de encontro, no dia 8 de outubro, de onde todos saíram para o *gran finale* na Basílica de Aparecida no dia 9 de outubro, quando todos foram recebidos com missa solene, instalando o CRER como uma romaria oficial de peregrinação à Aparecida.

A peregrinação a pé foi acompanhada, em quase todo o percurso, por jovens, das comunidades locais, que acompanhavam um trecho, durante um dia, com apoio da prefeitura local. Com o objetivo de sensibilizar os jovens para que “vestissem” a camisa do CRER, o estilista mineiro Ronaldo Fraga, com patrocínio da FIEMG, produziu uma arte especial falando de caminho, pássaros e sementes, exibidas orgulhosamente, durante a caminhada, pelos participantes.

A inserção dos jovens na Romaria 550 está associada ao Projeto Sustentável de Desen-

volvimento e Cultura Cidadã, “Guardiões do CRER”, idealizado para garantir o envolvimento das comunidades locais, igreja e governo na formação das novas gerações no espírito e objetivos do CRER. Os Guardiões do CRER são Jovens voluntários, entre 15 e 25 anos, responsáveis por informar e cuidar de peregrinos, romeiros e turistas do CRER, em trânsito, bem como zelar e contribuir pela realização dos objetivos CRER na localidade.

Foram mais de 300 jovens e 55 peregrinos fixos (4 caminhantes | 1 cavaleiro | 7 ciclistas | 42 Jipeiros).

As comunidades locais deram um show de acolhida, com verdadeiros banquetes, emocionantes celebrações, momentos de reflexão e muitas bênçãos pelo caminho.

Fez parte do evento de lançamento do CRER, em nível internacional, a peregrinação a pé, organizada e realizada pelo Claudio Leão, acompanhada por mais 6 caminhantes, por 215 km do Caminho de Santiago de Compostela, entre as cidades de Ponferrada e Santiago de Compostela, na rota francesa deste caminho, imediatamente após a Romaria 550. Evento que deve se repetir todos os anos, integrando os caminhos e os santuários do CRER, Santiago de Compostela e Fátima (Portugal).

3. O PROGRAMA

O CRER constitui um Programa de Turismo Religioso, envolvendo ações estratégicas que devem ser desenvolvidas, em todo o percurso e regularmente, para consolidação dos seus objetivos:

- 1.1. A Romaria CRER Padroeiras:** uma Romaria, nas quatro modalidades (a pé, bicicleta, a cavalo e 4X4 Off-Road, que celebra, todos os anos, entre os meses agosto e outubro, a religiosidade e as riquezas culturais das localidades.
- 1.2. O Salão Nacional do Turismo Religioso – SANTUR:** é um evento, estratégico e itinerante, para troca de experiência, reflexão e ações conjuntas, entre gestores de caminhos religiosos e romarias, organizações da sociedade civil, religiosas e governamentais, instituições de ensino superior e empresas.
- 1.3. “Agentes Jovens da Comunidade – Guardiões do CRER”:** é um projeto de formação e intervenção social com Jovens, entre 15 e 25 anos, de diferentes realidades socioculturais, preparando-os para atuarem em suas comunidades locais, com formação para exercer a *cultura cidadã*, a *cultura do encontro*, a *cultura da paz* e empreender na área cultural, social e do turismo, com foco em Conservação Preventiva do Patrimônio Cultural e em serviços e produtos no CRER.

- 1.4. O CRER Bike Tur:** é um pedal livre pelas estradas, trilhas, serras e vales do CRER, orientado pelo APP TRAILFORKS, que pode ser feito de uma só vez ou por etapas.
- 1.5. O Desafio CRER de Mountain Bike - DCMTB** é uma competição de mountain bike disputada em **Rotas previamente definidas no percurso do CRER**, por **equipes de 2 ciclistas**, amadores ou profissionais, com premiação para os melhores tempos, por Rota e na classificação geral.
- 1.6. Passos do CRER:** O Passos do CRER[®] é um programa original e exclusivo da SACRUM Brasilidades, empresa gestora do Caminho Religioso da Estrada Real – CRER, que percorre todo o seu território com ênfase nas riquezas do caminho e do caminhar. Tem ainda a espiritualidade como grande diferencial em suas caminhadas. O programa divide o CRER pedagogicamente em 3 Vias (as 3 virtudes teológicas) e em 63 trechos (os valores humanos). As caminhadas, guiadas e motivadas por especialistas, são o palco de ricas experiências, interações com a comunidade e vivências de espiritualidade onde o turista/peregrino interage, cria vínculos e elabora seu “diário de viagem” (podendo ou não compartilhar). A partir da caminhada o turista/peregrino está oficialmente credenciado no CRER e recebe um passaporte onde pode carimbar e registrar seu deslocamento. Entre seus inúmeros objetivos o Passos do CRER procura vivenciar o Turismo de Caminho em todo o território do CRER a partir de pequenos trechos de caminhada; Comprovar a exequibilidade do Turismo de Caminho no CRER; Promover a inclusão do maior número de pessoas no território do CRER; Aprofundar no conteúdo das 63 temáticas dos trechos (Passos do CRER) a partir de sua metodologia e conteúdos próprios; Favorecer o contato do turista/peregrino com a natureza, a cultura, os monumentos sagrados e as comunidades; Incentivar o empoderamento das comunidades e serviços que se encontram ao longo de todo o caminho do CRER; Testar, alimentar e potencializar o super aplicativo Gwatah (aplicativo de primeira tela) em sua fase de aperfeiçoamento e colaborar com o crescimento integral do turista/peregrino.

A GESTÃO

A SACRUM Brasilidades é a empresa gestora do CRER, administradora da marca, responsável por integrar, ações e instituições, para a realização dos seus objetivos: salvaguardar e desenvolver a identidade religiosa do caminho; viabilizar a infraestrutura, fluxo de peregrinos e turistas e as condições necessárias para a experiência religiosa; desenvolver o tecido empresarial, os setores econômicos e políticas públicas relacionadas ao turismo; criar e desenvolver, nos municípios, uma *cultura do turismo*, capaz de gerar apropriação, engajamento e pertencimento ao CRER; criar e desenvolver mecanismos de gestão e promoção do CRER, em nível, local, regional, nacional e internacional; disponibilizar todas as informações necessárias para que o caminho

seja percorrido.

CONCLUSÃO

Cresce, a cada ano, no Brasil e no mundo, o número de turistas (caminhantes, peregrinos, romeiros, ciclistas, motociclistas e Jipeiros, entre outros), que querem fazer um Turismo de Experiência, no caminho, de forma autônoma, criativa e compartilhada. Com o programa Passos do CRER facilita o acesso ao caminho para todos que tem como prioridade, de viagem, fazer uma experiência, no caminho, de forma autônoma, criativa e compartilhada.

www.caminhoreligiosodaestradaareal.com

contato@sacrumabrazilidades.com

AGENTES JOVENS DA COMUNIDADE – AJC / GUARDIÕES DO PATRIMÔNIO CULTURAL

Pastoral da Cultura com Cultura Cidadã aplicada à formação dos Guardiões do Patrimônio Cultural na Arquidiocese de Belo Horizonte. UNI+ON - “Um mundo melhor começa por minha comunidade”

Josimar da Silva Azevedo¹

Camilo de Lelis Oliveira Santos Ribeiro²

INTRODUÇÃO

O presente texto trata de um projeto de Intervenção Social para formação de “*Agentes Jovens da Comunidade – Guardiões do Patrimônio Cultural*”, realizado na Arquidiocese de Belo Horizonte, com jovens dos municípios de Sabará (Paróquia Nossa Senhora da Conceição), Santa Luzia (Paróquia de Santa Luzia), Raposos (Paróquia Nossa Senhora da Conceição) e Caeté (Paróquia Nossa Senhora do Bom Sucesso), no Estado de Minas Gerais. Foram mobilizados jovens para dois Pontos de Guardiões, com sede nas cidades de Brumadinho e Sabará, mas apenas o de Sabará se instalou. Uma experiência que teve 29 inscritos, 19 que participaram na primeira aula e 14 jovens que se formaram, durante oito meses, em cidadania, cultura do encontro, cultura da paz, direitos da mãe terra, empreendedorismo sociocultural, com foco na qualificação técnica em Conservação Preventiva do Patrimônio Cultural, preparando-os para atuarem na promoção dos Bens Culturais e de uma sociedade do Bem Viver em suas comunidades locais.

Esta experiência piloto é fruto de um pacto educativo que integra a iniciativa ousada da Arquidiocese de Belo Horizonte, através da Pastoral da Cultura, do Memorial, do Vicariato para a Comunicação e Cultura – VECC, do Vicariato Pastoral – VEAP e do Vicariato Missionário – VEAN, a Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, através do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Pastoral da Cultura – NEPAC/ANIMA PUC Minas, o Instituto Casa Comum – ICC, através do projeto UNI+ON e o Setor Cultura da Conferência Nacional dos Bispos Brasil – CNBB, todos em favor da construção de um novo humanismo e da edificação de uma sociedade do Bem Viver.

¹Prof. Dr. josimarazevedo@yahoo.com.br

²Prof. Ms. camilo@pucminas.br

AGENTES JOVENS DA COMUNIDADE – AJC

Agentes Jovens da Comunidade corresponde à uma ação educativa, voltada para a formação civil e cidadã de jovens, um serviço-aprendizagem nos campos da cultura, artes, comunicação, ambiente, lazer e cidadania. Mobiliza e interliga jovens e organizações comunitárias locais. Promove o intercâmbio de saberes em favor de um desenvolvimento social integral, da cultura do encontro, da cultura da paz e de uma sociedade do Bem Viver. O resultado desta ação são jovens atuando em rede, criando, semeando e cultivando soluções para suas próprias comunidades.

A PASTORAL DA CULTURA

O Projeto Guardiões do Patrimônio Cultural, abrigado no interior da Pastoral da Cultural, está profundamente associado ao Programa lançado pelo Papa Francisco, através da Instituição Pontifícia Scholas Occurrentes, em 2013, onde pede que a educação saia dos muros, construa pontes e vá às periferias; transforme-se por meio da arte, do esporte e da cultura; integre jovens de realidades diferentes para que possam estudar, viver juntos, aprender a dialogar, mostrar e compartilhar seus valores, praticar a alteridade, exercitar a tolerância e a paz, harmonizar a linguagem da cabeça, do coração e das mãos, de tal forma que um jovem seja capaz de pensar o que sente e o que faz, sentir o que pensa e o que faz, fazer o que pensa e o que sente, e, assim, protagonizar um novo modelo civilizatório, um novo humanismo (FRANCISCO. Mensagem no encerramento do IV Congresso Mundial do Schola Occurrentes).

A Pastoral da Cultura, como ação evangelizadora da Igreja, está voltada para do diálogo da Igreja com as diferentes expressões da Cultura, pois “todas as culturas são um esforço de reflexão sobre o mistério do mundo e, em particular, sobre o mistério do homem: é uma maneira de dar expressão à dimensão transcendente da vida humana. O âmago de cada cultura é constituído pela sua aproximação ao mistério mais excelso: o mistério de Deus”. “Uma fé que não se torna cultura é uma fé não de modo pleno acolhida, não inteiramente pensada e nem com fidelidade vivida (CONSELHO PONTÍFICIO PARA A CULTURA. Para um Pastoral da Cultura, Nº 1)

O convite do Papa Francisco foi acolhido, no Brasil, no interior da Pastoral da Cultura da Arquidiocese de Belo Horizonte e da Pastoral da Cultura promovida pela Comissão Episcopal Pastoral para a Cultura e Educação, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, como missão juntos aos jovens, em parceria com o Instituto Casa Comum – ICC, através do projeto UNI+ON.

POR UMA CULTURA CIDADÃ

O Papa Francisco, em homilia, referindo-se à cidade de Roma, em 31 de dezembro de 2013, reivindica **mais cidadania para combater a pobreza e o desemprego**: “Muitas pessoas não encontram trabalho ou realizam trabalhos mal pagos e às vezes indignos. Quem está investido de autoridade tem maior responsabilidade, mas cada um é corresponsável, no bem e no mal”. “Todos têm o direito a serem tratados com a mesma atitude de acolhimento e equidade, porque cada um é portador de dignidade humana”, salientou o papa, que acrescentou: “Depende tudo de nós”. Uma cidade que oferece um “patrimônio espiritual e cultural extraordinário”, continua a haver “muitas pessoas marcadas pela miséria material e moral, pessoas pobres, infelizes, sofredoras, que interpelam a consciência não só dos responsáveis públicos, mas de cada cidadão”. A cidade “será melhor se não houver pessoas que olham de longe” e “que olham a vida só do camarote, sem se envolverem em tantos problemas humanos, problemas de homens e mulheres” que, “queiramos ou não, são nossos irmãos”, apontou. “Como vivemos o tempo que Deus nos deu? Usámo-lo sobretudo para nós mesmos, para os nossos interesses, ou sabemos gastá-lo também com os outros?” (FRANCISCO. Homilia. 31 de dezembro de 2013)

Uma cultura cidadã, como conteúdo necessário para a formação das novas gerações, protagoniza uma ação pastoral sem fronteiras geográficas, culturais ou religiosas, comprometida com a salvaguarda das referências e necessidades básicas de toda e qualquer humanidade.

POR UMA CULTURA DO ENCONTRO

No dia 13 de setembro de 2016, nas meditações matutinas na santa missa celebrada na capela da casa Santa Marta, o Papa Francisco fez um convite para se trabalhar pela Cultura do Encontro: “não só vendo, mas olhando; não apenas ouvindo, mas escutando; não só cruzando-se com as pessoas, mas detendo-se com elas; não só dizendo ‘que pena, pobrezinhos!’, mas deixando-se arrebatado pela compaixão; e, depois aproximar-se, tocar e dizer: ‘Não chores’ e dar, pelo menos, uma gota de vida”. Trata-se de um convite para todos os homens de hoje, demasiado “habitados com uma cultura da indiferença” e, por isso, necessitados de “trabalhar e pedir a graça de fazer uma cultura do encontro, um encontro fecundo, um encontro que restitua à cada pessoa a sua dignidade de filho de Deus, a dignidade de um ser vivo” (FRANCISCO. Por uma cultura do Encontro, 13 de setembro de 2016)..

A cultura do encontro, proposto pelo Papa Francisco, postula um novo humanismo, na contramão do modelo civilizatório atual, na direção de uma sociedade do Bem Viver, onde o menos é mais, onde a conversão antropológica e religiosa é uma condição necessária.

POR UMA CULTURA DA PAZ

O Papa Francisco, em sua primeira mensagem por ocasião do 47º Dia Mundial da Paz, sob o tema “*Fraternidade, fundamento e caminho para a Paz*”, formula:

“... a todos, indivíduos e povos, votos duma vida repleta de alegria e esperança. Com efeito, no coração de cada homem e mulher, habita o anseio duma vida plena que contém uma aspiração irreprimível de fraternidade, impelindo à comunhão com os outros, em quem não encontramos inimigos ou concorrentes, mas irmãos que devemos acolher e abraçar”. “Na realidade, a fraternidade é uma dimensão essencial do homem, sendo ele um ser relacional. A consciência viva desta dimensão relacional leva-nos a ver e tratar cada pessoa como uma verdadeira irmã e um verdadeiro irmão; sem tal consciência, torna-se impossível a construção duma sociedade justa, duma paz firme e duradoura. (...) A família é a fonte de toda a fraternidade, sendo por isso mesmo também o fundamento e o caminho primário para a paz, já que, por vocação, deveria contagiar o mundo com o seu amor”. “O número sempre crescente de ligações e comunicações que envolvem o nosso planeta torna mais palpável a consciência da unidade e partilha dum destino comum entre as nações da terra. Assim, nos dinamismos da história – independentemente da diversidade das etnias, das sociedades e das culturas –, vemos semeada a vocação a formar uma comunidade feita de irmãos que se acolhem mutuamente e cuidam uns dos outros” (FRANCISCO. Mensagem por ocasião do 47º Dia Mundial da Paz, 1 de janeiro de 2014).

Francisco denuncia a “globalização da **indiferença**, que lentamente nos faz habituar ao sofrimento alheio, fechando-nos em nós mesmos”, “a grave lesão dos direitos humanos fundamentais, sobretudo dos direitos à vida e à liberdade de religião”, “as novas ideologias, caracterizadas por generalizado individualismo, egocentrismo e consumismo materialista, que debilitam os laços sociais, alimentando aquela mentalidade do ‘descartável’ que induz ao desprezo e abandono dos mais fracos, daqueles que são considerados ‘inúteis’”.

Francisco, citando papas anteriores, reforça que “a fraternidade é fundamento e caminho para a paz, o “desenvolvimento integral o novo nome da paz” (PAULO VI. *Populorum Progressio*, nº) e que “a paz é fruto da solidariedade” (JOÃO PAULO II. *Sollicitudo Rei Socialis*, nº).

A Pastoral da Cultura, na Igreja do Brasil, acolhe o chamado do Papa Francisco e assume a *cultura cidadã*, a *cultura do encontro* e a *cultura da paz*, como a programática de sua formação para os Jovens, um projeto comprometido com um **pacto educativo**, em favor de um **humanismo renovado** e uma **sociedade do Bem Viver**.

O PARADIGMA DO BEM VIVER

Processos de Transformação só são sustentáveis quando potencializadores de processos de autonomia e protagonismo sociocultural, promovendo mudanças efetivas, apropriadas pelas comunidades e realizadas de “dentro para fora”, de “baixo para cima”. A proposta é que os Jovens sejam Agentes Jovens da Comunidade e que atuem dentro de suas comunidades, prestando um serviço-aprendizagem, com horas dedicadas à formação e horas dedicadas à ação social, a partir de uma **Metodologia do Bem Viver**.

No início de 2016, a Editora Autonomia Literária e a Editora Elefante lançam ***O Bem Viver – Uma oportunidade para imaginar outros mundos***, escrito pelo político e economista equatoguiano Alberto Acosta, com o apoio da Fundação Rosa Luxemburgo.

O Bem Viver – Uma oportunidade para imaginar outros mundos propõe a construção de novas realidades políticas, econômicas e sociais a partir de uma ruptura radical com as noções de “progresso” e “desenvolvimento”, que, em nossa análise, são pautadas pela acumulação de bens e capital, pelo crescimento infinito e pela exploração inclemente dos recursos naturais – o que, como demonstram os climatologistas, está colocando em risco a sobrevivência dos próprios seres humanos sobre a Terra.

“Necessitamos outras formas de organização social e práticas políticas”, propõe o autor. “O Bem Viver é parte de uma longa busca de alternativas forjadas no calor das lutas indígenas e populares. São propostas invisibilizadas por muito tempo, que agora convidam a romper com conceitos assumidos como indiscutíveis. São ideias surgidas de grupos marginalizados, excluídos, explorados e até mesmo dizimados.”

Com uma linguagem simples e muitas referências a pensadores consagrados e contemporâneos, Alberto Acosta revisa a história política e econômica para explicar que o Bem Viver não se trata de mais uma alternativa de desenvolvimento – não é mais um “sobrenome” do desenvolvimento, tal qual “desenvolvimento humano”, “desenvolvimento sustentável” ou “etnodesenvolvimento”. É uma alternativa ao desenvolvimento. Segundo Acosta “mais do que nunca é imprescindível construir modos de vida baseados nos Direitos Humanos e nos Direitos da Natureza, que não sejam pautados pela acumulação do capital”.

O Bem Viver, neste contexto, corresponde a um novo paradigma civilizatório, orientado pela aposta em um novo humanismo, novas formas de encontro entre as pessoas, novas formas de relação com a natureza, uma nova cosmovisão, pautada pela ousadia de reinventar o olhar, a vida e a história; um desafio para a educação das novas gerações (ACOSTA. *O Bem Viver*. 2016)

GUARDIÕES DO PATRIMÔNIO CULTURAL

São Jovens, entre 15 e 25 anos, de diferentes realidades socioculturais, preparados para atuarem em suas comunidades locais, na Pastoral da Cultura da Arquidiocese de Belo Horizonte, com formação para exercer a *cultura cidadã*, a *cultura do encontro*, a *cultura da paz* e empreender na área cultural, social e do Turismo, com foco em Conservação Preventiva do Patrimônio Cultural.

OBJETIVO GERAL

Sensibilizar, integrar e habilitar jovens, entre 15 e 25 anos, como agentes transformadores de suas comunidades, por meio de atividades relacionadas à Cultura Cidadã, Turismo, Cultura e Meio Ambiente, com foco em serviços e empreendedorismo cultural e social relacionado à Conservação Preventiva do Patrimônio Cultural.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Instalar uma rede de Agentes Jovens da Comunidade para atuarem como Guardiões do Patrimônio Cultural
- Promover ações empreendedoras que promovam uma economia de base comunitária, sustentável e solidária, capaz de salvaguardar e promover o Patrimônio Cultural da comunidade local
- Desenvolver atividades de cultura cidadã, voltadas para a promoção de uma sociedade do Bem Viver
- Promover, pela Pastoral da Cultura, ações evangelizadoras que potencialize os cuidados com a **Casa Comum** e os **Projetos de Vida** das comunidades locais

ORIENTAÇÃO PEDAGÓGICA

A **Pedagogia do Bem Viver**, aplicada **pela Pastoral da Cultura** na formação dos **Guardiões do Patrimônio**, prima pelas seguintes **orientações**:

- **Participativa**, que cultiva um permanente aprendizado, para todos, ao mesmo tempo que promove possibilidades para que cada pessoa possa se desenvolver;

- **Afetiva**, desenvolvendo competências sócio-emocionais, princípios de tolerância e respeito à diversidade humana, onde cada ser humano é visto como uma promessa de um novo humanismo;
- **Comunitária**, onde cada jovem aprende junto com a sua comunidade e para a sua comunidade;
- **Pluricultural e ecológica**, pensada e sentida a partir do respeito aos povos originários, à diversidade cultural e à natureza, comprometida com a manutenção de um planeta sustentável e harmônico;
- **Protagonizadora de uma economia de base comunitária**, sustentada nos princípios da solidariedade e reciprocidade, responsabilidade, integralidade, harmonizadora do ser humano consigo mesmo, dos seres humanos entre si, com o Patrimônio Cultural e com a natureza, onde a satisfação das necessidades atuais são sustentáveis e não comprometem as possibilidades das gerações futuras. Valoriza a produção, o consumo e o serviço local.

PERÍODO E ETAPAS

- **12 Meses**
- **Etapas:**
 - **1ª Etapa: sensibilização e organização – 2 meses:** sensibilização das lideranças religiosas, gestores públicos, jovens e comunidades envolvidas

Atividades:

- Definição das comunidades envolvidas; reuniões com as lideranças (pais, gestores públicos, lideranças jovens, outros); sensibilização da comunidade local pelas lideranças locais; seleção dos jovens;
- Definição da entidade comunitária que atuará como Ponto de Encontro para o serviço-aprendizagem dos Agentes Jovens da Comunidade.
- Definição e organização, infraestrutura, professores e calendários das aulas e práticas comunitárias;
- Realização do evento de instalação do Ponto de Encontro e apresentação para a sociedade, instituições e governo local, com participação de todos os envolvidos: promotores, coordenadores, professores, comunidades e jovens.

- **2ª Etapa:** 128 horas de serviço-aprendizagem – 8 meses - 4 horas semanais, uma vez por semana.

Atividades

- 64 horas de aprendizagem intercalados com 64 horas de serviços comunitários.

Serviço-aprendizagem:

- **32 horas de Cidadania, Cultura de Paz, Cultura do Encontro, Patrimônio Cultural e Direitos da Mãe Terra: Cidadania, Cultura da Paz e Cultura do Encontro:** o que é, o que significa e o que podemos fazer para promover? **Direitos da mãe terra e Patrimônio Cultural:** o que é, o que significa e o que podemos fazer para salvaguardar e promover? **Vida Comunitária, histórias, memórias e identidade:** Qual sua importância para a vida local? Quais principais organizações locais? O que podemos fazer para promovê-las? **Para um Futuro Social do Bem Viver:** que cidade e cultura queremos? Como podemos construir?
- **Agentes de Deterioração do Patrimônio Cultural:** Os agentes de deterioração do patrimônio cultural e suas implicações. Fatores climáticos, antrópicos, com ênfase na biodegradação (fungos, bactérias, insetos, roedores) e os métodos utilizados na prevenção e controle de pragas. Princípios básicos de conservação preventiva. Roteiros e diretrizes a serem seguidas para a manutenção correta que possam evitar danos ao patrimônio. Análise de riscos e planejamento de medidas para emergência/segurança dos acervos.
- **32 horas de Empreendedorismo cultural e social:** Terceiro setor, organizações empresariais e políticas públicas. Negócios sociais. Relação com os públicos. Elaboração e gestão de projetos. Captação de recursos. Inovação social, cultural e sustentável. Pensamento sistêmico e novas economias. Visão empreendedora.
- **32 horas de Cotidiano e Práticas de Conservação do Patrimônio Cultural:** os agentes de deterioração do patrimônio cultural e suas implicações. Fatores climáticos, antrópicos, com ênfase na biodegradação (fungos, bacté-

rias, insetos, roedores) e os métodos utilizados na prevenção e controle de pragas. Princípios básicos de conservação preventiva. Roteiros e diretrizes a serem seguidas para a manutenção correta que possam evitar danos ao patrimônio. Análise de riscos e planejamento de medidas para emergência/segurança dos acervos.

Serviços Comunitários:

- 16 períodos de 4 horas, organizados a partir das **demandas da aprendizagem e das comunidades locais:**
 - ❖ Áreas de atuação: patrimônio cultural material e imaterial, meio ambiente e vida comunitária.

- **3ª Etapa: Instalação do Programa Agentes Jovens da Comunidade/Guardiões do Patrimônio Cultural – 2 meses:**

Atividade:

- Definição e organização do serviço remunerado dos Guardiões do Patrimônio Cultural, com a identificação da fonte de recursos, das atividades e rotina dos serviços.

INFRAESTRUTURA BÁSICA

Uma sala, com recurso de mídia, para reunir 25 jovens, por um período de 4 horas, uma vez por semana, durante oito meses.

RECURSOS HUMANOS

- Um coordenador do Ponto de Encontro local, com perfil de liderança, para reunir, integrar e animar o grupo;
- Representantes de grupos de alunos, por localidade;
- Quatro professores com disponibilidades para atuar 4h, uma vez por mês, durante 4 meses.

PROMOÇÃO

- Pastoral da Cultura, VEEC, VEAP e VEAM da Arquidiocese de Belo Horizonte
- Núcleo de Estudo em Pastoral da Cultura – NEPAC/ANIMA PUC Minas
- Setor Cultura da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB
- Instituto Casa Comum - ICC

COORDENAÇÃO CONJUNTA

- Núcleo de Estudo em Pastoral da Cultura – NEPAC/ANIMA PUC Minas
- Vicariato Episcopal Missionário – VEAM
- Vicariato para a Comunicação e Cultura / Memorial da Arquidiocese de BH
- Vicariato Pastoral – VEAP
- Secretariado Arquidiocesano da Juventude - SAJ
- Paróquia Nossa Senhora da Conceição – SABARÁ/MG
- Paróquia Nossa Senhora da Conceição – RAPOSO/MG
- Paróquia Nossa Senhora do Bom Sucesso – CAETÉ/MG
- Paróquia Santa Luzia – Santa Luzia/MG

RESPONSABILIDADES:

- **Setor Cultura da CNBB/ICC/Pastoral da Cultura e Memorial da Arquidiocese de Belo Horizonte**
 - Acompanhamento da seleção de jovens e do Ponto de Encontro: sua implantação, metodologia da aprendizagem e dos serviços comunitários, indicadores e avaliação dos resultados
 - Manter a unidade e articulação do projeto com o Programa Pontos de Encontro, em nível nacional e internacional
 - Divulgação.

- **NAPAC/ANIMA PUC Minas:**

- Elaboração e atualização do Projeto Pedagógico
- Acompanhamento da seleção de jovens e do Ponto de Encontro: sua implantação, metodologia da aprendizagem e dos serviços comunitários, indicadores e avaliação dos resultados
- Seleção dos professores
- Certificação
- Manter a unidade e integração do projeto com o Programa Pontos de Encontros, em nível nacional e internacional
- Garantir a continuidade e ampliação do Programa em outras localidades e paróquias.
- Divulgação

- **Vicariatos Episcopais – VEAM/VEAP/VECC e Memorial da Arquidiocese de Belo Horizonte**

- Mobilização da comunidade local e integração das instituições envolvidas no projeto
- Seleção dos jovens
- Seleção e acompanhamento do Coordenador do Ponto de Encontro
- Inscrição dos jovens
- Acompanhamento dos jovens
- Organização do Evento de Instalação do Ponto de Encontro
- Programa
- Recursos financeiros para o projeto
- Instalação da 3ª etapa: Programa Agentes Jovens da Comunidade – Guardiões do Patrimônio Cultural, com serviço regular remunerado (definir: local de atuação, salário, acompanhamento com formação continuada).
- Divulgação

- **Paróquias locais:**

- Acolher e conhecer o programa
- Colaborar na seleção e acompanhamento dos jovens
- Garantir traslados e lanche, para os jovens, no dia do serviço-aprendizagem;
- Organizar, em parceria com os professores, o serviço-comunitário dos jovens na comunidade: definir local e atividade
- Acompanhar a aprendizagem dos jovens
- Preparar e organizar a comunidade local para acolher os serviços (remunerados) dos jovens após o término do serviço-aprendizagem.
- Dar continuidade ao projeto, com novas turmas.
- Divulgação

MEIOS DE COMUNICAÇÃO

- Redes sociais

EXPERIÊNCIA PILOTO

- Ponto dos Guardiões em envolvendo os Municípios de Sabará, Caeté, Santa Luzia e Raposos, em Minas Gerais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Investir na formação de Agentes Jovens da Comunidade – Guardiões do Patrimônio Cultural é apostar nas novas gerações e na força transformadora da cultura para a edificação de um novo humanismo e uma sociedade do Bem Viver.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver – Uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Editoras Autonomia Literária e Elefante, 2016.

CONSELHO PONTÍFICIO PARA A CULTURA. Para um Pastoral da Cultura. In: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_pc-cultr_doc_03061999_pastoral_po.html. Retirado em 19 de Agosto de 2019.

FRANCISCO. **Mensagem no encerramento do IV Congresso Mundial Scholas Occurrentes**. Cidade de Roma, 5 de fevereiro de 2015. In: <http://www.umbrasil.org.br/2015/02/mensagem-do-papa-francisco-no-encerramento-do-iv-congresso-mundial-scholas-occurrentes/>. Retirado em 19 de agosto de 2019.

FRANCISCO. **Homilia na celebração das primeiras vésperas da solenidade de Maria Santíssima Mãe de Deus e recitação do Te Deum**. Roma, 31 de dezembro de 2013. In: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20131231_te-deum.html. Retirado em 19 de Agosto de 2019.

FRANCISCO. **Por uma Cultura do Encontro**. Meditações matutinas na Santa Missa celebrada na capela da casa Santa Marta. *L'Osservatore Romano, ed. em português, n. 37 de 15 de setembro de 2016*.

FRANCISCO. **Fraternidade, fundamento e caminho para a Paz**. Mensagem do Santo Padre Francisco para a Celebração do XLVII dia mundial da paz. 1 de janeiro de 2014. In: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/papa-francesco_20131208_messaggio-xlvii-giornata-mondiale-pace-2014.html. Retirado em 19 de Agosto de 2019.

LINKS INSTITUCIONAIS

www.institutocasacomum.com

<http://www.scholasoccurrentes.org>

Anexos

PONTO DOS GUARDIÕES EM SABARÁ

PROJETO PILOTO

Plano de Trabalho

I. CONTEÚDO PARA APRENDIZAGEM

✓ **CIDADANIA, CULTURA DA PAZ, CULTURA DO ENCONTRO, PATRIMÔNIO CULTURAL E DIREITOS DA MÃE TERRA**

Cidadania, Cultura da Paz e Cultura do Encontro: o que é, o que significa e o que podemos fazer para promover? **Direitos da mãe terra e Patrimônio Cultural:** o que é, o que significa e o que podemos fazer para salvaguardar e promover? **Vida Comunitária, histórias, memórias e identidade:** Qual sua importância para a vida local? Quais principais organizações locais? O que podemos fazer para promovê-las? **Para um Futuro Social do Bem Viver:** que cidade e cultura queremos? Como podemos construir?

✓ **AGENTES DE DETERIORAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL**

Os agentes de deterioração do patrimônio cultural e suas implicações. Fatores climáticos, antrópicos, com ênfase na biodegradação (fungos, bactérias, insetos, roedores) e os métodos utilizados na prevenção e controle de pragas. Princípios básicos de conservação preventiva. Roteiros e diretrizes a serem seguidas para a manutenção correta que possam evitar danos ao patrimônio. Análise de riscos e planejamento de medidas para emergência/segurança dos acervos.

✓ **COTIDIANO E PRÁTICAS DE CONSERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL**

Os agentes de deterioração do patrimônio cultural e suas implicações. Fatores climáticos, antrópicos, com ênfase na biodegradação (fungos, bactérias, insetos, roedores) e os métodos utilizados na prevenção e controle de pragas. Princípios básicos de conservação preventiva. Roteiros e diretrizes a serem seguidas para a manutenção correta que possam evitar danos ao patrimônio. Análise de riscos e planejamento de medidas para emergência/segurança dos acervos.

✓ **EMPREENDEDORISMO SOCIAL E CULTURAL**

Terceiro setor, organizações empresariais e políticas públicas. Negócios sociais. Relação com os públicos. Elaboração e gestão de projetos. Captação de recursos. Inovação social, cultural e sustentável. Pensamento sistêmico e novas economias. Visão empreendedora.

II. EDUCADORES

- **Aurino José Góis**

Concluiu o doutorado (2011) em Geografia do Tratamento da Informação Espacial, com tese sobre o espaço e território das religiões de matrizes africanas: candomblé e umbanda. Bacharel (1992). Especialista em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1997). Mestrado em Ciências Sociais Gestão das Cidades (2003), pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Professor Adjunto IV do Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Leciona as disciplinas Fenômeno Religioso, Pessoa e Sociedade (Graduação), Geografia da Religião (Lato Sensu em Ciências da Religião) e Ética Ambiental (Lato Sensu em Estudos de Impacto e Licenciamento Ambiental em Mineração e Grandes Empreendimentos). Coordenou o Curso Gestão de Projetos Culturais com ênfase em Pastoral da Cultura na PUC Virtual e leciona nesse mesmo curso a disciplina: Culturas Tradicionais, Memória e Identidade. Coordenou projetos de Extensão. Participou da Coordenação Colegiada de Cursos e foi membro do Comitê de Ética da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade. Atualmente estuda e pesquisa as religiões de Matrizes Africanas e Ameríndia, o catolicismo popular, os Movimentos religiosos e as Filosofias espiritualistas de diferentes matrizes culturais. É membro da associação brasileira de história das religiões - ABHR e membro associado da sociedade de teologia e ciências da religião (SOTER). Integra a equipe de pesquisadores do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Pastoral da Cultura (NEPAC), Órgão do Sistema Avançado de Formação da PUC Minas

(ANIMA).

- **Camilo de Lelis Oliveira Santos Ribeiro**

Possui graduação em teologia pelo Instituto santo Tomás de Aquino (1996), graduação em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2001) e mestrado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2005). Atualmente é professor pos-graduado de Ética e Bioética da Residência multiprofissional em Neonatologia e da Residência em Enfermagem e Obstetrícia do Hospital Sofia Feldman, professor assistente III do Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, assessor do NEPAC no Centro Avançado de Formação da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e membro do Conselho de Ética em Pesquisa do Hospital Sofia Feldman em Belo Horizonte. Tem experiência na área de Teologia, Filosofia, Ética e Bioética, com ênfase em Formação Humana e Teoria da Complexidade.

- **Josimar da Silva Azevedo**

Possui graduação em Teologia - Faculdade Dehoniana (2011), mestrado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (1994) e doutorado em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2008). Atualmente é professor da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC Minas, assessor do Setor Cultura da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB, Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisa em Pastoral da Cultura - NEPAC PUC Minas, Coordenador da Pastoral da Cultura da Arquidiocese de Belo Horizonte e líder do Grupo de Pesquisa "Religião, Patrimônio Cultural e Turismo Religioso". Tem experiência em inventário de Patrimônio Cultural, docência em Teologia e assessoria nos seguintes temas: cultura, religiosidade, patrimônio cultural, entre outros.

- **Dener Antônio Chaves**

Doutorando em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável pela ARQ/UFMG. Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (2005); Especialização *loto sensu* em História do Brasil Contemporâneo UNI-BH (2002); Bacharel em Conservação e Restauração-UFMG (2017) Licenciatura em História / FUOM (2001) Pesquisador do NEPAC PUC Minas; Pesquisador no grupo de pesquisa RELIGIÃO, PATRIMÔNIO CULTURAL E TURISMO RELIGIOSO / PUC Minas / CNPQ; Coordenou as

especializações lato sensu Educação Ambiental e Psicopedagogia / Pitágoras (2009). Lecionou nas faculdades PUC Minas e Pitágoras, Sociologia e Antropologia, dentre outras (2007-2014) É professor da Prefeitura Municipal de Betim como professor de História e exerce o cargo de vice-diretor (2002 a presente data). Lecionou História, Filosofia e Sociologia na Escola Berlaar São Pascoal (2015 -2016) É Editor executivo da Editora São Jerônimo, pesquisador da Unilivrecoop e diretor da Revista Patrimonium. Coordenou o Diagnóstico da Criança Adolescente e Jovem de Belo Horizonte, 2013. Coordenou o Seminário Conservação Preventiva dos Bens Culturais da Igreja do Brasil PUC Minas (2017) Tem experiência nas áreas de História, Filosofia, Sociologia, Educação, Conservação-restauração e Editoração; Artigos publicados nos seguintes temas: Conservação-restauração; Design de livros; Crianças, Jovens, Geração de Emprego e Renda; Poder Local e Políticas Públicas; Educação e Livros didáticos.

- **André Luiz de Andrade**

Profissional em Conservação Restauração de Bens Culturais, pela Universidade Federal de Minas Gerais - (2016), licenciado em Artes Visuais, pelo Centro de Ensino Superior de Uberaba - (2007). Atua como Técnico em Conservação Restauração no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, IPHAN em Minas Gerais, no setor de Bens Móveis e Integrados, trabalhando com variada gama de atividades de preservação do Patrimônio Cultural. Com experiência em Conservação Restauração iniciada em 2007, intercalando atuação profissional e acadêmica, desenvolve interesse em técnicas científicas de diagnóstico de obras de arte, aprendizado adquirido através de colaborações em projetos de centros de pesquisa, tais como Laboratório de Ciências da Conservação - LACICOR - UFMG, voltado para análises científicas de obra de arte.

- **Robert Jonas de Andrade**

Graduado em Comunicação Social com ênfase em Produção Editorial, pós-graduado em Projetos Editoriais Impressos e Multimídia. No Instituto Oksigeno trabalha com educação ambiental, desenvolvimento socioambiental, cultural e esportivo, com gestão e elaborações de projetos. Atua na área de edição e editoração de texto e imagem em diversos suportes. Em Marketing digital, tem experiência em criação e gestão de campanhas de Adwords, ranqueamento orgânico no Google, com produção de conteúdo, gestão de links, estudos de navegabilidade. Possui conhecimento na realização de pesquisa no campo de linguagem, arte e comunicação, com ênfase no mercado editorial.

III. CRONOGRAMA DE ATIVIDADES

ATIVIDADES	MÊS	RESPONSÁVEL
Apresentação do Projeto para a comunidade local	Outubro	Coordenador Geral
	Sabará: dia 2, 20	Prof. Josimar Azevedo
Aulas Cidadania, Cultura do Encontro, Cultura da Paz, Patrimônio Cultural e Direitos da Mãe Terra – CPMT	Outubro a janeiro	Prof. Josimar Azevedo
		Prof. Camilo Ribeiro
		Prof. Aurino Góis
Aulas Agentes de deterioração do PC – ADPC	Outubro a janeiro	Prof. Dener Antônio Chaves
Aula Cotidiano e Práticas de Conservação do PC – CPCP	Fevereiro a maio	Prof. André Luis de Andrade
Empreendedorismo social e cultural - ECS	Fevereiro a maio	Prof. Robert de Andrade

IV. CALENDÁRIO 2018-2019

PONTO DE ENCONTRO DE SABARÁ 2018	
SERVIÇO-APRENDIZAGEM	Sábado, 14h às 18h
Aulas Cidadania, Cultura do Encontro, Cultura da Paz, Patrimônio Cultural e Direitos da Mãe Terra – CPMT	Dia 6 de outubro – Prof. Josimar Azevedo
	Dia 17 de novembro – Prof. Aurino Góis
	Dia 22 dezembro – Prof. Josimar Azevedo
	Dia 26 janeiro - Prof. Camilo Ribeiro
Serviço Comunitário de CCPC	Dia 20 de outubro - Prof. Josimar
	Dia 24 de novembro – Prof. Aurino
	Dia 5 de janeiro – Prof. Josimar
	Dia 2 fevereiro - Prof. Camilo
Agentes de Deterioração do Patrimônio Cultural – ADPC	Dia 27 outubro – Prof. Dener
	Dia 01 dezembro – Prof. Dener
	Dia 12 de janeiro – Prof. Dener
	Dia 09 fevereiro – Prof. Dener
Serviço Comunitário – ADPC	Dia 10 novembro – Prof. Dener
	Dia 15 de dezembro – Prof. Dener
	Dia 19 janeiro – Prof. Dener
	Dia 16 de fevereiro – Prof. Dener
PONTO DE ENCONTRO DE SABARÁ 2019	
SERVIÇO-APRENDIZAGEM	Sábado, 14h às 18h

Cotidiano e Práticas de Conservação do Patrimônio Cultural - CPPC	23 de fevereiro – Prof. André
	30 de março - Prof. André
	04 de maio – Prof. André
	01 de junho - Prof. André
Serviço Comunitário de CPPC	9 de março – Prof. André
	6 de abril – Prof. André
	11 de maio – Prof. André
	8 de junho - Prof. André
Empreendedorismo Social e Cultural - EPSC	16 de março – Prof. Robert
	13 de abril - Prof. Robert
	18 de maio – Prof. Robert
	15 de junho – Prof. Robert
Serviço Comunitário – EPSC	23 de março – Prof. Robert
	27 de abril – Prof. Robert
	25 de maio – Prof. Robert
	22 de junho - Prof. Robert

RELAÇÃO DOS GUARDIÕES DO PATRIMÔNIO CULTURAL - CONCLUÍNTES

ITEM	ALUNOS	Cidade Paróquia	Status
	Gabriel José dos Santos	Sabará N. S. da Conceição	Guardião representante de Sa- bará
	Carlos Alberto Raimun- do	Sabará <i>N. S. do Rosário</i>	Guardião
	Eliane Batista Raimundo	Sabará N. S. da Conceição	Guardiã
	Isabela Maria dos Santos Ribeiro	Sabará N. S. da Conceição	Guardiã
	Lincoln Jerônimo Dantas Felipe	Sabará <i>N. S. do Rosário</i>	Guardião
	Carolina Assis de Car- valho	Raposos N. S. da Conceição	Guardiã coordenadora do Pon- to dos Guardiões de Sabará e representante dos Guardiões de Raposos

	Humberto Luis Peixoto	Raposos N. S. da Conceição	Guardião
	João Leandro Almeida	Raposo N. S. da Conceição	Guardião
	Rita de Cassia Horacio	Raposos N. S. da Conceição	Guardiã
	Sandra Regina Lucas da Silva	Raposos N. S. da Conceição	Guardiã
	Natália Aparecida Lopes Dias	Caeté N. S. do Bom Sucesso	Representante dos Guardiões de Caeté
	Eduarda Gonçalves dos Santos	Caeté N. S. do Bom Sucesso	Guardiã
	Wellington Rodrigo Moreira Corrêa	Santa Luzia Par. Santa Luzia	Representante dos Guardiões de Santa Luzia
	Rodrigo Martins dos Santos Barbosa	Santa Luzia Par. Santa Luzia	Guardião

LISTA DE PRESENÇA

06 de outubro – Prof. Josimar Azevedo

Cidadania, Cultura do Encontro, Cultura da Paz, Patrimônio Cultural e Direitos da Mãe Terra

LISTA DE PRESENÇA

ITEM	ALUNOS	PRESENTE
	Carlos Alberto Raimundo	
	Eliane Batista Raimundo	
	Gabriel José dos Santos	
	Lincoln Jerônimo Dantas Felipe	
	Isabela Maria dos Santos Ribeiro	

	Carolina Assis de Carvalho	
	Humberto Luis Peixoto	
	João Leandro Almeida	
	Rita de Cassia Horacio	
	Sandra Regina Lucas da Silva	
	Natália Aparecida Lopes Dias	
	Eduarda Gonçalves dos Santos	
	Wellington Rodrigo Moreira Corrêa	
	Rodrigo Martins dos Santos Barbosa	

LISTA DE ATIVIDADE

20 de outubro – Prof. Josimar Azevedo

Cidadania, Cultura do Encontro, Cultura da Paz, Patrimônio Cultural e Direitos da Mãe Terra

SERVIÇO COMUNITÁRIO

ITEM	ALUNOS	Realizado	Não Realizado
	Carlos Alberto Raimundo		
	Eliane Batista Raimundo		
	Gabriel José dos Santos		
	Lincoln Jerônimo Dantas Felipe		
	Isabela Maria dos Santos Ribeiro		
	Carolina Assis de Carvalho		
	Humberto Luis Peixoto		
	João Leandro Almeida		
	Rita de Cassia Horacio		
	Sandra Regina Lucas da Silva		
	Natália Aparecida Lopes Dias		
	Eduarda Gonçalves dos Santos		
	Wellington Rodrigo Moreira Corrêa		
	Rodrigo Martins dos Santos Barbosa		

Obs: a coordenadora do Ponto de Encontro marca com X se o guardião realizou ou não a atividade.

RESPONSABILIDADES DOS JOVENS GUARDIÕES

❖ Responsabilidades da Coordenadora do Ponto dos Guardiões

1. Ser a referência das informações sobre as atividades do Ponto de Encontro
2. Preparar, com antecedência, o lugar e os recursos necessários para o desenvolvimento das atividades do Ponto de Encontro
3. Confirmar, antes do evento (aprendizagem e serviço comunitário), a participação de cada guardião do Ponto de Encontro
4. Conferir as assinaturas de presença dos alunos no dia de formação
5. Conferir o registro de realização das Atividades de Serviço Comunitário, dos guardiões do Ponto de Encontro, na lista de atividades
6. Animar e integrar os guardiões, entre eles, entre os grupos e com os professores
7. Avaliar o desempenho dos representantes dos grupos.

❖ Responsabilidades dos representantes dos grupos locais

1. Ser a referência das informações do grupo local e sobre as atividades do Ponto de Encontro para o grupo local
2. Confirmar, antes do evento (aprendizagem e serviço comunitário), a participação de cada guardião do grupo local
3. Recolher Assinatura de Presença dos guardiões do grupo no dia formação
4. Registrar a Realização das Atividades de Serviço Comunitário, do grupo local, na lista de atividades.

❖ Responsabilidade de cada guardião

1. Presença e participação nos encontros formativos
2. Realização das atividades de Serviço Comunitário na localidade.

IDENTIFICAÇÃO DOS GUARDIÕES

CAMISA



CREDENÇIAL



Fóruns Temáticos (FTs)



FT 1 - Juventudes e espiritualidades: religião, política e o bem-viver



Coordenadores:

Prof. Dr. Igor Adolfo Assaf Mendes – UFMG/MG
Prof. Me. Joilson de Souza Toledo – PUC/GO
Prof. Me. Bruno Marcio de Castro Reis – PUC/MG
Prof. Me. Helder de Souza Silva Pinto – FAJE/MG

As juventudes são ao mesmo tempo unidade e diversidade complexas. Percebe-se unidade quando compreendemos a juventude sob um mesmo aspecto, como uma fase da vida, como indivíduos e sujeitos que compartilham de uma mesma faixa etária. E percebemos sua diversidade, quando reconhecemos que são plurais os modos de ser jovem. Os jovens são agentes de mudança e trazem consigo grande potencial de transformação. A diferença geracional e seus olhares desacostumados estranham e recolocam os saberes estabelecidos e construídos na Academia. Os jovens convidam-nos a reconhecer o novo que se apresenta como emancipação no cotidiano da vida. Inspirados pelo sínodo “os jovens, a fé e o discernimento vocacional” e pelo compromisso solidário nas lutas pela emancipação diante da realidade atual do Brasil e pela busca do bem comum, este FT pretende acolher pesquisas que investigam a interação entre juventudes e espiritualidades, nas relações com a política, as religiões e as propostas atuais de enfrentamento da desumanização buscando os coletivos de bem-viver, em vistas do bem comum. O FT quer ser ponte para as pesquisas que nos ajudam a ouvir, ver e conferir as novidades reveladas nas juventudes e em suas realidades plurais, em constante mudança.



Juventudes e instituições religiosas: desafios em transmitir o que os antepassados chamavam de espiritualidade

Jonathan Félix de Souza¹

Resumo : Hoje as instituições religiosas enfrentam desafios em transmitir aos jovens o que os antepassados chamavam de espiritualidade. A própria palavra, por diversas vezes, é sinal de afastamento e/ou incompreensão do que as sociedades anteriores compreendiam sobre o que é a espiritualidade. Ao longo do tempo, as instituições religiosas deixaram de ser condutoras das normas orientadoras da vida das pessoas, e isso não poderia ser diferente com as juventudes. Afetada pela dinâmica acelerada das tecnociências, a busca por espiritualidade aparece como caminho necessário para o enfrentamento da desumanização por meio da construção de Projetos Axiológicos Coletivos (PACs) em vista do bem comum. Um padrão que exige que as instituições passem do modelo de sociedades hierárquicas e patriarcais para o de sociedades não hierárquicas. Essa comunicação pretende dialogar com a teoria do epistemólogo Marià Corbí, conhecida como Epistemologia Axiológica, que analisa os modelos de organização das sociedades agrárias, industriais e do conhecimento. O autor busca compreender como cada sociedade constrói seus Projetos Axiológicos Coletivos (PACs), segundo padrões de interpretações, formando seus sistemas de valores humanos. Sua teoria apresenta a espiritualidade como uma dimensão constitutiva do ser humano, um dado antropológico, que independe das religiões, e propõe substituir o termo por Qualidade Humana Profunda. A comunicação pretende apresentar o desafio das instituições religiosa em transmitir a espiritualidade para as novas gerações, apontando o padrão que tem alterado as formas de pensar, de sentir e de agir.

Palavras-chave: Juventudes; Espiritualidade; Qualidade Humana Profunda; Marià Corbí; Epistemologia axiológica.

Introdução

As juventudes são muitas e diversas. Esse amplo universo de vivências que formam a cultura juvenil compõe um mosaico que para ser compreendido precisa ser analisado com o auxílio dos diversos campos científicos. Dayrell (2007, p. 4) diz que “na realidade, não há tanto uma juventude e sim jovens, enquanto sujeitos que experimentam e sentem segundo determinado contexto sociocultural onde se inserem”.

Quando se trata especificamente do tema espiritualidade, esse campo também é diverso, repleto de experiências que são vividas a partir de lugares distintos e inseridos na cultura. Partimos aqui da compreensão que a juventude é uma categoria dinâmica e que “vem se modificando

¹ Mestrando em Ciências da Religião, Bolsista CAPES no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Editor-Chefe da Revista Senso. E-mail: jonathanfelixadm@gmail.com

ao longo do tempo e nas diferentes sociedades” (CORREA, 2014, p.12). Essa comunicação versa dialogar com esse movimento dinâmico das juventudes inseridas nas sociedades afetadas pela dinâmica acelerada das tecnociências, a partir da pesquisa em andamento sobre a espiritualidade não religiosa.

O caminho que iremos percorrer será a abordagem de Marià Corbí que apresenta a espiritualidade como uma dimensão constitutiva do ser humano, um dado antropológico, que independe das religiões, e propõe substituir o termo por Qualidade Humana Profunda (QHP). Corbí compreende o momento atual como o tempo de uma crise de valores e sentidos, ele aponta que “é um problema mais sério que uma simples crise religiosa para a humanidade do século XXI” (CORBÍ, 2015, p. 21, tradução nossa), é uma crise axiológica. Vieira, pesquisador sobre espiritualidade não-religiosa, que estudou o pensamento de Corbí, comenta que essa crise acontece porque “o homem é um ser infundado que carece de um sistema fixo e universal de valores que [lhe] auxilie na leitura do mundo e na tomada de suas opções” (VIEIRA, 2014, p. 22).

A teoria de Corbí, conhecida como Epistemologia Axialógica, analisa os modelos de organização das sociedades agrárias, industriais e do conhecimento. O autor busca compreender como cada uma constrói seus Projetos Axialógicos Coletivos (PACs), segundo padrões de interpretações, formando seus sistemas de valores humanos. A partir dessa compreensão, ele desenvolve a teoria que interpreta a axiologia e a religião como frutos da cultura, que são gerados a partir dos modelos de vida de cada época.

Corbí compreende que a comunicação, a perpetuação e o desenvolvimento acontecem por meio da fala. “A fala (a competência linguística) é um invento biológico, mas o modo concreto de falar é uma construção cultural” (CORBÍ, 2015, p. 41, tradução nossa)². A cultura é fundamentalmente um fenômeno humano, transmitida historicamente pela fala, que vem repleta de interpretações do mundo e de valores. É essa capacidade linguística que permite ao animal humano construir projetos axiológicos que dão sentido à própria existência e à perpetuação da espécie. O antropólogo Gertz compreende, nessa mesma direção, explica que o conceito de cultura

denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GERTZ, 2017, p. 66)

O animal humano constrói códigos linguísticos que modelam a sua realidade, seu jeito de ser, pensar, agir e se organizar. Esses códigos linguísticos são estimulantes da espécie e recebem um valor intrínseco, que gera sistemas valorativos. A partir da compreensão da estrutura do campo semântico que os sistemas culturais foram organizados, é possível perceber o valor que os su-

² El habla (la competencia lingüística) es un invento biológico, pero la forma concreta de hablar es una construcción cultural.

jeitos criaram para ele, que estarão expressos por uma forma de ser, agir, pensar e seu modo de organizar. O autor procura compreender como acontece a formação valorativa humana, e, para essa compreensão, faz opção pelos estudos linguísticos.

Essas sociedades estabelecem uma metáfora central que podemos chamar de “padrão ou paradigma, [que] se articulará e se estenderá a todos os aspectos da vida coletiva, ao que os linguistas chamam de “códigos”” (CORBÍ, 2013, p. 281, tradução nossa)³. Identificar os códigos que formulam os paradigmas de cada sociedade ajudará a compreender o sistema de interpretação e valorização da realidade, os PAC’s, que expressam um modo de pensar, sentir, organizar e agir.

As religiões foram geradas a partir de um núcleo antropológico que pode ser compreendido por quatro elementos. O primeiro é a nossa condição de falantes; o segundo a nossa dupla experiência do real (consequência da de nossa condição de falantes); o terceiro as condições pré-industriais de vida; e, por último, a programação coletiva mediante os mitos, os símbolos e os rituais. O autor explica os dois primeiros são pontos inalteráveis, sendo condição especificamente do vivente humano e presente em qualquer condição cultural concebível, o terceiro e quarto só estão presentes nas sociedades pré-industriais (CORBÍ, 2010).

Isso porque, o autor compreende a religião como:

um conjunto de narrações sagradas, de símbolos, mitos e rituais que geram e suportam um sistema de crenças – sistema que tem como resultado um projeto de vida coletiva e individual, e que, ao mesmo tempo, é um sistema de representação e de iniciação à dimensão absoluta da existência. Todo esse conjunto é tido como revelado por Deus, sendo, portanto, intocável e inalterável (CORBÍ, 2010, p. 18).

Essa categoria de análise da religião nos ajuda a compreender duas questões. A primeira, é que os viventes humanos criam sistemas de representação e iniciação à dimensão absoluta da existência (o que compreendemos como espiritualidade). Esses sistemas de interpretação da realidade, modelam formas de pensar, sentir e agir coletivamente e individualmente em sociedade, criando PACs. Corbí (2017) explica que esses PACs são construções linguísticas nos quais os coletivos se auto programam de acordo com as condições de sobrevivência.

A segunda é a que as religiões foram geradas nas sociedades pré-industriais (CORBÍ, 2017), mediadas por um conjunto de narrações sagradas, mitos, símbolos e rituais, considerados intocáveis e inalteráveis, pois são revelações divinas ou legado dos antepassados sagrados.

Nos mitos, nos símbolos e nos rituais – que são o procedimento de interpretação e de avaliação das sociedades pré-industriais e seu sistema de programação

³ patrón o paradigma, articulará y se extenderá a todos los aspectos de la vida colectiva, a lo que los lingüistas llaman “códigos”.

-, presentifica-se o duplo nível humano de significação e de experiência do real: o da significação ou experiência primeira, ordenada à nossa sobrevivência, e o da significação e da experiência segunda ou absoluta do real, que o mito deixa transparecer e exprime em seus pontos centrais (CORBÍ, 2010, p. 135).

O autor explica que essa dupla experiência do real é o que nos constitui como viventes humanos. Ela é geradora de significados e experiências do real, que modelam a realidade do humano, a primeira é uma experiência de significação que está ligada às nossas necessidades de sobrevivência, chamada Dimensão Real (DR). A segunda, chamada de Dimensão Absoluta (DA), é uma experiência do real em si mesmo absoluta, não ligada às nossas necessidades de sobrevivência, é esvaziada de categorização e “que nos engole e nos inclui em sua raridade” (CORBÍ, 2015, p. 36, tradução nossa).

Quando se cultiva a DR e a DA, está se cultivando a Qualidade Humana (QH), e quando esse cultivo é feito de forma intensa proporciona Qualidade Humana Profunda (QHP). Esse processo humano de indagação, proporcionado pela fala, “abre as portas para a investigação do grande mistério do existir, o que nossos ancestrais chamaram de espiritualidade e religião, e que teremos que chamar profundidade do existir humano ou qualidade humana profunda” (CORBÍ, 2013, p. 31, tradução nossa)⁴. A DA, que é o acesso à QHP, permite que o vivente saia do enclausuramento binário da espécie e tenha uma notícia⁵ do absoluto da realidade com seus sentidos, mente e ação.

É essa especificidade humana que nos permite compreender que o que gerou o núcleo das religiões “não é religioso nem tem uma explicação religiosa, sendo simplesmente um núcleo antropológico gerador de formas. Em si, ele não possui nenhuma sacralidade” (CORBÍ, 2010, p. 135). Esse é o primeiro passo para compreendermos a possibilidade de uma espiritualidade não religiosa, que independe da religião, pois é vivenciada a partir da nossa condição de falantes que possuem uma dupla experiência do real.

A forma de vivenciar essa dupla experiência é modelada ao longo da mudança das sociedades. Por isso, com a chegada da industrialização os mitos, os símbolos e os ritos, deixam de modelar a realidade. Ali, a programação (mitos, símbolos e rituais) era construída tendo como base a revelação divina. Nas sociedades industriais, as ideologias (capitalismo, socialismo, liberalismo) passam a ser as programadoras das sociedades e, nas SC, a dinâmica da aceleração e inovação, marcam essa modelação de programação, que está baseada na coesão e motivação, e a busca está em nós mesmos (CORBÍ, 2017).

A industrialização do trabalho marca a mudança para um novo padrão de sociedade, as 4 [...] abre las puertas a la indagación del gran misterio del existir, lo que nuestros antepasados llamaron espiritualidad y religión, y que nosotros tendremos que llamar profundidad del existir humano o cualidad humana profunda.

5 Corbí (2017) assume o conceito notícia no lugar de experiência. Para o autor, a notícia é um dado da DA que convida a um interesse pela realidade e a uma autêntica indagação livre à própria existência. Ela é sutil e está para além de sua modelação entre a direção e à realidade.

industriais. Esse período é marcado pela substituição dos trabalhos manuais por máquinas, e a industrialização passa a fazer parte de vários âmbitos da vida. Nesse tempo, as teorias filosóficas, com sua pretensão de descrever a realidade como ela é, assumem o papel de criação dos programas coletivos. Inicialmente com duas funções: libertar os animais humanos do poder dominante, que era a classe autoritária aliada ao poder eclesiástico; e depois, o de substituir os mitos e a religião por ideologias (CORBÍ, 2015, p. 23-24).

A religião, à medida que a industrialização avança, se enfraquece. Crescem e se fortalecem ao longo desse período as ideologias liberal e socialista. Vive-se nesse período uma sociedade de projetos mistos, com crenças religiosas e leigas. A religião organiza os aspectos familiares, coletivos e morais, que são reveladas por Deus. E as ideologias programam as ciências, a economia e a política. Vive-se

[...] um duplo discurso constitucional: o mítico-simbólico, próprio das sociedades pré-industriais, e o ideológico, defendido pelos setores industriais, por seus patrocinadores filosóficos e científicos, pelos partidos políticos e pelos sindicatos (CORBÍ, 2010b, p. 155).

Esse duplo discurso influenciou na reconfiguração dos novos padrões de vida, formando as sociedades industriais. A força dessa industrialização passa a dominar vários aspectos da vida humana, desde atividades comuns, que são características das sociedades pré-industriais, como a pecuária e a agricultura, até a formas de comunicação e lazer. Corbí chama essa substituição acelerada de industrialização generalizada.

O discurso da industrialização é padronizado pelas ideologias que criam o cenário que leva para elaboração dos paradigmas que, à medida que avançam, substituem as metáforas anteriores que eram construídas com sistemas mítico-simbólicos e religiosos de programação, ou seja, “as narrações sobre os antepassados e deuses foram substituídas por teorias”⁶ (CORBÍ, 1996, p. 48, tradução nossa).

A industrialização generalizada com características como rapidez e dinamismo, leva ao desenvolvimento de uma nova sociedade, a do conhecimento. Ela é caracterizada como a segunda grande onda da industrialização, com processos automatizados, alteram a dinâmica social, econômica e política, que passam de um sistema de produção de bens para um sistema de produção de novos conhecimentos e tecnologias que originam novos bens e serviços. Como fazer mais?

Os grupos que vivem da criação de conhecimento são chamados ‘sociedades de conhecimento’, não porque tenham uma sabedoria maior que as sociedades que os precederam, mas porque o procedimento para criar todo tipo de bens é a criação de conhecimento em termos de ciências e de tecnologias (CORBÍ, 2010b, p. 158).

6. Se sustituyeron las narraciones sobre antepasados y dioses por teorías.

A grande marca dessa sociedade é a rapidez das mudanças que não são estáticas como nas primeiras sociedades. Elas são dinâmicas, onde tudo acontece em um grau muito mais acelerado, sendo fundamental construir estratégias de sobrevivências em um mundo hiperconectado e globalizado. Exige-se dos sujeitos, aprendizagem e mudança contínua, tendo como grande característica a capacidade de inovação, criatividade e trabalho em equipe.

Corbí (2010b) explica que antes de chegarmos às sociedades do conhecimento, baseávamos nossas construções coletivas em crenças religiosas ou leigas, compreendendo que as ciências e as tecnologias mudariam pelos princípios básicos das ideologias, e que o restante das coisas era inamovíveis. O novo padrão traz a inovação e mudança como características centrais em todos os âmbitos da vida, não sendo possível ter nada fixo, imutável.

Isso nos leva a uma transformação da ideia de certeza. Os indivíduos e os grupos já não viverão das certezas recebidas de Deus, da própria natureza das coisas ou das ciências. Terão de viver das certezas, das seguranças e das motivações que, de uma forma ou de outra, eles mesmos construirão. O indivíduo cria suas próprias certezas e, além disso, está consciente disso (CORBÍ, 2010b, p. 160-161).

Os sujeitos e os grupos assumem o papel de gestores da sua existência, onde o conceito de verdade intocável, não mais é possível. A incerteza gerada pela rapidez das mudanças exige desenvolver estratégias constantes de sobrevivência que sejam flexíveis e móveis. “Perdemos todos os sistemas absolutos de referência – os sagrados, os naturais e os científicos -, e isso aconteceu precisamente quando acabamos de nos inteirar de que temos em nossas mãos o destino global” (CORBÍ, 2010b, p. 164), quebrando a heteronomia dos projetos coletivos anteriores.

Nas sociedades pré-industriais, os PAC's eram os mitos, nas sociedades industriais as ideologias. A sobrevivência aqui nas duas é marcada pela produção de bens, já na sociedade do conhecimento, a riqueza depende da criatividade científico-técnica, que deve ser gerida com rapidez e inovar constantemente, onde a riqueza está no saber. As sociedades que vivem do conhecimento são impelidas a produzir novidade e inovação em quatro ordens: inovações científicas, tecnológicas, organizativas e axiológicas (CORBÍ, 2010b).

O autor ressalta que a QH e QHP são necessárias para criatividade que as sociedades do conhecimento necessitam. A QHP é uma forma peculiar de despertar o interesse pela realidade e indagar sobre a própria existência. A chave para o seu cultivo está em um caminho da própria criação e ação, que ele chama de IDS-ICS (interesse, distanciamento e silenciamento, mais, indagação, comunicação e serviço) (CORBÍ, 2017)

O caminho proposto pelo autor para o desenvolvimento dessa capacidade é despertar o Interesse (I) pela realidade e por tudo o que nos rodeia, o Distanciamento (D) dos desejos e o Silenciamento (S) de todas as nossas interpretações e valorações da realidade. A QHP é a liberda-

de de todas as formas e moldes. Esse caminho de silenciamento está a serviço de um interesse investigativo pelo real, que deve estar ligado a uma Indagação (I) em equipe, seguida de uma Comunicação (C) entre seus membros e indissoluvelmente ligada a um Serviço (S) pleno aos outros.

Estamos iniciando o trânsito de uma espiritualidade concebida e vivida desde a submissão para uma QHP concebida e vivida como uma livre investigação e como uma criação livre. É a transformação mais séria que a humanidade sofreu em sua história neste assunto (CORBÍ, 2017, p. 130, tradução nossa)⁷.

Referências

CORBÍ, Marià. A qualidade humana e qualidade humana profunda nas sociedades afetadas pela dinâmica acelerada das tecnociências. IN: SENRA, Flavio; LOTT, Henrique; CAMPOS, Fabiano (Orgs). **Religião e Contemporaneidade: Atualidade do fenômeno religioso**. São Paulo, Fonte Editorial, 2017b.

CORBÍ, Marià. **El cultivo de la cualidad humana profunda en las sociedades de conocimiento globalizadas. Principios de Epistemología Axiológica 4**. Edició: Ed. Bubok, 2015.

CORBÍ, Marià. **La construcción de los proyectos axiológicos colectivos**. Principios de Epistemología Axiológica. Barcelona: Bubok, 2013.

CORBÍ, Marià. **Las sociedades de conocimiento y la calidad de vida. Principios de Epistemología Axiológica 5**. Edició: Ed. Bubok, 2017.

CORBÍ, Marià. **Para uma espiritualidade leiga**. Sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010b.

CORBÍ, Marià. **Religión sin religión**. Madrid: PPC, 1996.

CORREA, Lycinia Maria; ALVES, Maria Zenaide; MAIA, Carla Linhares (Org.). **Culturas Juvenis e tecnologias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

DAYRELL, Juarez. **A escola faz juventude? reflexões em torno da socialização juvenil**. Educação & Sociedade, Campinas, v. 28, n. 100, p. 1105-1128, out. 2007).

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. 1.ed. – [Reimpr.]. Rio de Janeiro: LTC, 2017.

VIEIRA, José Álvaro Campos. **Autora de uma espiritualidade sem religião: análise dos sem religião a partir da concepção de espiritualidade não religiosa de Marià Corbí**. 2014.150f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte, 2014

⁷ Estamos iniciando el transito de una espiritualidad concebida y vivida desde la sumision, a una CHP concebida y vivida como una indagacion libre y como una creacion libre. Es la transformacion mas grave que ha sufrido la humanidad en toda su historia en esta materia.

Um estudo das Expressões Juvenis Católicas Brasileiras: cenários, modelos, tendências e bricolagens em perspectiva.

Denny Junior Cabral Ferreira¹

Resumo: A proposta da comunicação é de apresentar, de forma sucinta, um estudo de teor comparativo e sistemático das Expressões Juvenis Católicas Brasileiras, utilizando das categorias de análise eclesiológicas tendo como base os cenários de Igreja - cuja proposta utilizamos do trabalho de João Batista Libânio; modelos - proposta aventada por Marcelo Carmuça; tendências, utilizando uma dinâmica gramsciana aplicada por Flávio Munhoz Sotiafi e Michel Lowy e a possibilidade de bricolagem - tendo a obra de Zigmunt Baumam como que caracterizariam uma realidade pós-moderna os diversos perfis de juventudes engajadas nos mais de sessenta e cinco expressões organizadas nacionalmente e representadas na Coordenação da Pastoral Juvenil Nacional (CNPJ), órgão da CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil responsável pela articulação da dimensão juvenil no organograma da mesma, tendo como ponto a viabilidade de um Pastoral Juvenil aos moldes defendida pela CNBB. A metodologia adotada foi a pesquisa bibliográfica e qualitativa com base em dados preliminares de outras fontes de pesquisa e da própria CNBB. A conclusão que se defende é ademais as propostas revisionistas como a Pastoral Juvenil e o Setor Juventude “ pautadas e justificadas pela CNBB devido á conjuntura diversa, plural, fragmentada e multicultural da juventude brasileira - e que na prática, acaba por ceder aos diversos grupos de interesse no interior do catolicismo, cuja bricolagem se tornaria uma vantagem competitiva como instituição. Todavia o que chama a atenção é que aproximar, no sentido de buscar uma unidade articuladora, expressões juvenis católicas de matrizes tão diferentes, em que na maioria dos casos, o único ponto em comum que partilham são o mesmo público; pois apesar de possuir como objetivo a evangelização juvenil “ a própria compreensão do que vem ser a evangelização é diferenciada, pois parte de sociabilidades diferentes, na forma de ser jovem católico e cujas pedagogias são naturalmente incompatíveis em diversos aspectos, inviabilizando o modelo proposto, pois o que acarreta na prática é há um crescente perfil católico no sentido de um *ethos* modernizador-conservador em curso nas dioceses brasileiras em detrimento de um perfil progressista e que pode prejudicar ou inviabilizar propostas atuais de enfrentamento da desumanização buscando os coletivos de bem-viver, em vistas do bem comum dos próprios jovens brasileiros.

Palavras-chaves: Culturas juvenis. Catolicismo. Bricolagem. Pastoral Juvenil.

Introdução

Os jovens da atualidade mantêm as principais características dos jovens dos anos 1990.

¹ Mestre em Ciências da Religião – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará – PPGCR/UEPA. Mestrando em Estado, Gobierno e Políticas Públicas – Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais – FLACSO. Especialista em Juventude no Mundo Contemporâneo – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE /Rede Brasileira de Institutos Juvenis.

A novidade está na crescente adesão aos movimentos religiosos, principalmente às igrejas e correntes do pentecostalismo católico e evangélico. A religião se consolidou como uma das principais formas de organização grupal da juventude nos tempos atuais. Aproximadamente 20% dos participantes dos grupos de oração do movimento carismático católico e dos cultos das igrejas pentecostais são jovens (PRANDI, 1998, p. 164). Pesquisas recentes apontam que os jovens são organizados principalmente pelas instituições religiosas. No entanto, apenas uma pequena parcela da juventude brasileira (15%) está organizada em alguma associação ou entidade.

Sofiati (2012), defende que a juventude dos anos 2000 é socializada principalmente nos movimentos religiosos, principalmente os carismáticos (na Igreja Católica), pentecostais e neopentecostais, em sua manifestação mais recente chamada de “terceira onda”, sendo o *lócus* onde se articula majoritariamente a juventude brasileira no presente, ao lado de movimentos culturais, ligados ou não a Igrejas, assumindo gradativamente no caso do campo católico, um espaço antes de predomínio das Pastorais da Juventude, cuja gênese ideológica é mais alheia ao Movimento Pentecostal, enquanto que outras expressões juvenis católicas: os movimentos de encontro; organizações juvenis pautadas no carisma de ordens religiosas, dos tradicionais movimentos jovens internacionais e das Novas Comunidades Católicas, todas estas últimas mais receptivas ao pentecostalismo católico, especialmente midiático.

Tal tendência se crise agravada no campo institucional, segundo Aubrée (1996, p. 78), é “sobretudo no campo religioso que se deu a maior expressão desses ‘movimentos comunitários’ que, em muito diferem dos ‘movimentos sociais’”. Ou seja, o modelo pastoral progressista-reformador-libertador é gradualmente suplantado por um modelo comunitário-intimista-personalista supostamente mais adaptadas e receptivas ao atual cenário simbólico-religioso e na administração dos bens religiosos, em especial o fiel jovem.

Há o reflexo da nova subjetividade religiosa, seja como forma de relativizar o tradicional, seja como forma de viver uma espiritualidade militante, mas de teor intimista e protecionista frente à diversidade secular de nosso tempo. A Igreja Católica deu sinais de upgrade mediante o cenário de crescimento dos evangélicos com a ascensão meteórica que teve a RCC e o movimento gospel no início dos anos 90 do século XX, expoentes de movimentos mais “adaptados” a essa nova cultura juvenil, que na avaliação de Libânio “trata-se do perfil juvenil cristão predominante no atual contexto” (LIBÂNIO, 2013, p. 41).

1. Taxinomia das expressões juvenis católicas

A proposta de tipificar as diversas expressões juvenis católicas é um desafio, pois segundo a própria Comissão Episcopal da Pastoral Juvenil (CEPJ) da CNBB, existem mais de sessenta e cinco expressões juvenis organizadas nacionalmente e representadas na Coordenação da Pastoral

Juvenil Nacional (CNPJ), composta por 10 representantes das variadas expressões juvenis do país². A CNPJ apresenta o seguinte formato: quatro representantes das pastorais, dois representantes dos movimentos, dois das novas comunidades e dois das congregações religiosas que trabalham com juventude. O modelo proposto pela CEPJ é identitário e orgânico. A proposta é agregar mais dois representantes dos grupos de jovens paroquiais ao atual organograma da CNPJ.

Os Movimentos Internacionais de Jovens se caracterizam por carismas individuais de seus fundadores, a exemplo do Movimento Gen, ala jovem do Movimento Focolares (de origem italiana), sua relativa independência financeira e administrativa em relação as dioceses em que estão lotadas. São relativamente recentes, todos surgidos no século XX e possuem relativa inserção no meio católico, tendo seu boom nos anos 1970, ocupando o espaço deixado pela Ação Católica Especializada e a ascensão dos movimentos de encontro.

Quanto as Expressões Juvenis ligadas as Congregações que trabalham com jovens, apesar de algumas já serem centenárias, caso dos Salesianos de Dom Bosco e Franciscanos, observou-se revitalização ou mesmo criação de setores especializados internamente é em sua maioria relativamente recente, a exemplo da JUFRA – Juventude Franciscana, que chegou ao Brasil em 1973³, da Articulação da Juventude Salesiana – AJS, ano de 1984⁴, ou Pastoral Juvenil Marista, anos de 2005⁵. Assim como os Movimentos Internacionais, possuem relativa independência, carisma próprio segundo o fundador/a da ordem, sendo assessorados e financiados por seus pares adultos, todavia há característica de trânsito entre seus agentes e agentes da Pastoral da Juventude (das comunidades), por normalmente ocuparem os mesmos espaços paroquiais, notadamente.

Verifica-se também o surgimento das Novas Comunidades Católicas, geralmente são oriundas ou receberam influências da RCC. Por isso, em sua maioria tem uma espiritualidade pentecostal. Normalmente, elas se diferem dos demais movimentos eclesiais católicos basicamente pela união de três peculiaridades: a vivência comunitária, a utilização de símbolos ou vestimentas em comum, e o fato de consagrarem seus membros ser semelhante aos das congregações e ordens religiosas católicas. No Brasil, já seriam em 2017 em número de 44⁶, sendo que 19 delas participam da CEPJ da CNBB. Carranza et al (2009) atesta o fenômeno das Novas Comunidades Católicas fruto do dinâmico e rápido processo de reconfiguração que o catolicismo está experimentando desde o fim do século XX, cujas forças desencadeadoras dessas mudanças são inicialmente externas ao campo religioso. Segundo os autores, essa recomposição do catolicismo acontece em um contexto de secularização, concorrência e pluralismo e que se exterioriza em novas expressões grupais, comunitárias e midiáticas da fé católica apostólica romana onde, até poucas décadas, a novidade eram as Comunidades Eclesiais de Base, inclusive

2Vide <http://jovensconectados.org.br/coordenacao-nacional-de-pastoral-juvenil-diversidade-na-unidade>. Acesso: 01 de fev de 2019.

3 Vide <http://www.jufrabrasil.org/2011/07/fbj-e-fundacao-da-fraternidade.html>. Acesso: 01 de fev de 2019.

4 Vide <http://www.salesianos.com.br/ajs/historia-da-ajs/>. Acesso: 01 de fev de 2019.

5 Vide <http://pjmgrupomarista.org.br/sobre-a-pjm/historia/>. Acesso: 01 de fev de 2019.

6Vide <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/566507-novas-comunidades-numeros-e-desafios>. Acesso: 01 de fev de 2019.

com o aparecimento de comunidades resultantes tanto de movimentos de feições conservadoras, como a italiana Opus Dei.

As Pastorais da Juventude, possuiriam reunidas mais de 80 mil grupos de jovens no Brasil. Possuem duas características fundantes herdadas da ACE: a organização em pequenos grupos de jovens (grupos de base) e o protagonismo juvenil como princípio à organização. À essas duplas identidades somasse à uma leitura da Teologia da Libertação (TdL), fundamentada na opção pelos pobres promulgada na Conferência Episcopal de Medellín (ano de 1968) e posteriormente pelos jovens, este na Conferência Episcopal de Puebla (ano de 1979) e Santo Domingo (ano de 1992); acrescenta-se o método dialético e indutivo vivido pelas Ceb's e a pedagogia da autonomia de Paulo Freire. Sofiati (2012) defende que as Pastorais da Juventude, no campo juvenil, correspondem à reatualização de uma corrente histórica da Igreja Católica que teve seu início nos anos 1950 com a ACE, que contribuiu para o surgimento da TdL e, nos dias de hoje, está presente na forma um novo discurso teológico.

Há ainda àqueles grupos de jovens católicos, de organização autônoma, de atuação paroquial, e que não se identificam a nenhuma expressão específica de juventude, ou seja, não têm uma identidade e/ou espiritualidade diretamente ligada a uma das quatro grandes categorias de trabalhos pastoral preconizadas pela Igreja Católica no Brasil acima citados. Este fenômeno, que recentemente chamou a atenção da própria CNBB, por meio da sua CEPJ que recentemente realizou um mapeamento e três encontros nacionais com representantes destes grupos entre 2017 e 2019. Dando início ao processo de representatividade dessa realidade na coordenação nacional de jovens da Pastoral Juvenil⁷. Nessa perspectiva, a CEPJ possui metas de acompanhamento para esse segmento, além de promover a representatividade institucional dos grupos paroquiais, dentro da estrutura da Coordenação Nacional da Pastoral Juvenil⁸, atualmente o modelo de trabalho pastoral adotado pela CNBB para evangelização da juventude brasileira. Grupos de jovens católicos de atuação paroquial, de organização autônoma e sem filiação a uma expressão juvenil já organizada, são conhecidos no cotidiano das comunidades católicas Brasil afora. Contudo, há um aparente crescimento e manutenção desse fenômeno, o que nos leva pensar em sobre suas causas e desdobramentos para a vida da Igreja Católica e, conseqüentemente, para a compreensão do universo já dinâmico e multifacetado que é o catolicismo brasileiro, mais especificamente no que esse recorte na perspectiva juvenil pode sinalizar sociologicamente, pastoral e teologicamente.

O processo analisado aqui traz à luz a questão dos motivos que levaram os jovens a mudarem seu perfil de organização, em relação à Igreja Católica. É preciso entender os motivos que levaram os jovens católicos, que nos anos 1980 participavam ativamente das pastorais sociais e da juventude ligados à TdL e nos dias atuais aderirem em massa aos grupos de oração, comunidades de vida e aliança do movimento carismático católico e a pertença das Novas Comunidades Católicas, por exemplo.

7 Jovens Conectados, notícia de 13 de março de 2017 in: www.jovensconectados.org.br.

8 Sobre a Pastoral Juvenil, cf. CNBB, Pastoral Juvenil no Brasil – Identidade Horizontes, p. 95.

Uma das respostas seria afirmar que nos anos 1970 e 1980 predominavam os movimentos sociais como referência para grande parte da juventude organizada. Nesse período as Pastorais da Juventude tinham uma identificação e uma organização muito vinculada aos principais setores sociais da esquerda brasileira. Nos anos 1990 e 2000 há um predomínio dos movimentos comunitários cuja característica principal, segundo Aubrée (1996, p. 77), é “a afirmação pública de um conjunto de valores referentes a uma identidade particular e não mais a cidadania enquanto afirmação de direitos civis para todos”, quadro que era predominante dos movimentos sociais. Desde os anos 1990/2000, Camurça et al (2009) aponta a crescente “pentecostalização católica” promovida pela RCC; paralelo ao surgimento de um catolicismo midiático (observe o exemplo da Canção Nova) e o esforço da RCC de escolher o ambiente universitário como um campo missionário - a exemplo de sua experiência com os GO – Grupos de Oração, dois circuitos em que os grupos progressistas e institucionais católicos pouco adentram, como fundamentais para se entender o sucesso do perfil católico modernizador-conservador na leitura defendida por Sofiati.

2. Leitura de igreja versus culturas juvenis

Camurça (2013) propõe uma leitura de teor etnográfico de que divide os fiéis católicos entre *carismáticos, paroquianos, membros das CEBs e das novas comunidades*.

Libânio por sua vez, utiliza-se de *cenários institucionais*, e propõe inicialmente que no Brasil há quatro: Igreja Institucional, Igreja da Pregação, Igreja da Práxis Libertadora e a Igreja Carismática (LIBÂNIO, 1999). Ao atualizar sua obra, Libânio (2012) atentou sobre um quinto cenário: o de uma Igreja plural, fragmentada, pós-moderna, e que corresponderia a uma bricolagem ou simbiose dos quatro cenários anteriores postulados, onde “o novo cenário consista precisamente em nova maneira de viver o conflito, preferindo prescindir das tensões a enfrentá-las bem no espírito pós-moderno”(LIBÂNIO, 2012, p. 10)

Sofiati (2012) apropriando-se do referencial de Löwy e Gramsci, utiliza o termo *tendência* em vez de cenário proposto por Libânio, um conceito que indica movimento social: nesse caso, os grupos ligados à TdL como as Ceb’s, Pastorais Sociais e PJ’s são nomeados como radicais, ao lado dos reformistas, tradicionalistas e modernizadores-conservadores.

Categorizar ou delimitar as diferentes expressões católicas juvenis variaria conforme a taxinomia empregada, todavia é possível perceber entre as citadas (além de outras não citadas aqui por uma questão de espaço) e quais relações e implicações possíveis. É possível aliar a interpretação dinâmica de inspiração gramsciana utilizado por Sofiati ou enquadrá-las no modelo de cenário estanque de Libânio, fazendo jus, por exemplo o fenômeno dos grupos de jovens paroquiais que, a princípio estariam num modelo institucional de igreja quando é possível lê-los no de um uma igreja plural, fragmentada e pós-moderna.

Considerações finais

Essa mudança de contexto influenciou no método e nas opções de organização dos jovens católicos que passaram de uma organização predominantemente política, preocupada com a questão da cidadania (a exemplo das CEB's e pastorais de juventude e sociais) para uma organização comunitária voltada para a identidade e vida pessoal, presentes nas comunidades de vida e aliança da RCC e mais recentemente das Novas Comunidades Católicas. Ou seja, o modelo pastoral progressista-reformador-libertador é gradualmente suplantado por um modelo comunitário-intimista-personalista que passa a desacreditar toda uma estrutura historicamente constituída em torno de um modelo de pastoral e evangelização católico, reposicionando a hierarquia católica que, estrategicamente, passou a apoiar e incentivar o *modus operandi* dessas organizações católicas supostamente mais adaptadas e receptivas ao atual cenário simbólico-religioso.

Independente da leitura eclesiológica feita “ Martins (2009, p. 128) postula que há na conjuntura uma forte concorrência religiosa, da emergência de práticas cada vez mais individualistas entre os fiéis, do relativo empoderamento do leigo católico, do livre acesso a informação e ao consumo promovidos pela internet e seu papel convergente na cultura moderna e da massificação nas comunicações e relações, aliados a um cenário globalizante. O catolicismo tende a se tornar mais diversificado e menos controlável em termos de trocas simbólicas com outras religiões e até mesmo com a cultura midiática, um catolicismo mais plural na forma, todavia conservador no conteúdo.

Referências

- AUBRÉE, Marion. “Tempo, História e Nação (o curto-circuito dos pentecostais)”. **Religião e Sociedade**, nº 17 (1-2), p. 77-88, Rio de Janeiro, 1996.
- CAMURÇA, Marcelo; CARRANZA, Brenda; MARIZ, Cecília Loreto. **Novas comunidades católicas: em busca do espaço pós-moderno**. Aparecida: Ideais e Letras, 2009.
- CAMURÇA, Marcelo A. (2013), “O Brasil religioso que emerge do CENSO de 2010: consolidações, tendências e perplexidades” In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Religiões em movimento: o CENSO de 2010**. Petrópolis-RJ: Vozes.
- CNBB. **Pastoral Juvenil no Brasil: Identidade e Horizontes**. Brasília: Edições CNBB, 2013.
- LIBÂNIO, J.B. **Cenários da Igreja**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- LIBÂNIO, J.B. **Cenários da Igreja num mundo plural e fragmentado**. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. Coleção Faje.
- LIBÂNIO, J.B. **Linguagens sobre Jesus: as linguagens das juventudes e da libertação**. São Paulo: Paulus, 2013.
- MARTINS, Andrea. “Catolicismo contemporâneo: tratando da diversidade a partir da experiência religiosa dos fiéis”. In: E. de C. Gomes (Org.). **Dinâmicas contemporâneas do fenômeno**

religioso na sociedade brasileira. São Paulo: Ideias & Letras, 2009.

PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do espírito:** a renovação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: EDUSP, 1998.

SOFIATI, Flávio Munhoz. **Juventude Católica:** o novo discurso da Teologia da Libertação. São Carlos: EDUSFCar, 2012.

FT 2 Ação pastoral: as fases da inclusão social à religiosa da diversidade auditiva no Brasil



Coordenadores:

Prof. Dr. Alberto da Silva Moreira – PUC/GO

Prof. Ma. Érica Nelcina, da Silva – UEG/GO

A religião pode articular a sociedade e as populações excluídas, principalmente os surdos. Sendo assim interessa-nos investigar se o fenômeno religioso em relação às práticas de inclusão desenvolvidas pelas comunidades religiosas nos templos católicos contempla a diversidade auditiva com eficiência e eficácia. Subsidiar o embasamento teórico deste trabalho autores clássicos e contemporâneos como Durkheim (1989), Weber (1983), Berger (2010), Geertz (2001) e outros das Ciências da Religião, documentos do Concílio do Vaticano II, em especial “Gaudium et spes” (Constituição da Pastoral), Campanha da Fraternidade de 2006, a legislação inclusiva: Decreto nº 5.626/05 que regulamenta a Lei 10.436/02 (LIBRAS), Lei 13.146/15 (inclusão) e outras. Realizaremos uma pesquisa bibliográfica interdisciplinar, abordando três categorias que nortearão a reflexão: religião, inclusão e Pastoral do Surdo. Espera-se com este trabalho uma análise teórico-prática que proporcione conhecimento acerca do processo de inclusão do surdo, produção de informações, dados, questionamentos e reflexões que contribuam para subsidiar políticas públicas e religiosas de atitudes práticas de inclusão e de solidariedade em relação aos surdos, no enfrentamento de uma questão importante – a participação ativa do surdo e ainda aguçar a consciência para a necessária solidariedade com indivíduos com deficiência, em especial, a surdez.



FT 3 Bioética na terminalidade da vida: Práticas emancipatórias extensionistas



Coordenadores:

Prof. Dr. Paulo Franco Taitson – PUC/MG – Hospital São Francisco de Assis/MG

Prof. Dr. Júlio César Batista Santana – PUC/MG – UNIFEMM/MG

Prof. Dr. Rogério Jolins Martins – PUC/MG

Este fórum temático visa discutir a terminalidade da vida, as narrativas e os procedimentos vinculados a elas em contexto contemporâneo bem como a construção de sentidos das posturas adotadas. Em bioética alguns referenciais são pertinentes ao tratar o tema da morte. Um deles é o da autonomia no cuidado aos doentes, quando tratados de forma paternalista e assimétrica. Por outro lado, em alguns casos, o próprio profissional se sente limitado na sua real capacidade de decidir sobre as intervenções propostas em hospitais que podem possibilitar prolongamento da vida. Tal pressuposto requer que o referencial da vulnerabilidade seja considerado nessas relações para que a autonomia tenha seu êxito alcançado. Vista desse modo, a autonomia é ampliada ao considerar os fatores heterônomos como o conhecimento técnico, as convicções morais, as emoções que, ao invés de instrumentalizar, devem habilitar o paciente e o profissional para tomada de decisões, diante das opções existentes em cada situação. Essas aproximações possibilitam entender a morte como parte integrante da vida e levam à superação de conceitos e práticas ultrapassados, e reorienta a relação de pacientes e profissionais e coletividades para construção de ações emancipatórias nas tomadas de decisões.



FT 4 Ética Teológica nas feridas e fronteiras contemporâneas



Coordenadores:

Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos – CUSC/SP

Prof. Dr. Vicente de Paula Ferreira – FAJE/MG

A pós-modernidade, no declinar das verdades absolutas, torna-se tempo do pluralismo cultural, horizonte possível para a globalização da fraternidade, da defesa dos menos favorecidos. No entanto, o retorno de totalitarismos ou o crescimento do relativismo, em estruturas centradas no domínio e no poder do capital, colocam em questão a paz universal, o aumento da injustiça social e da violência. As feridas humanas, individuais e coletivas, são ainda mais agudas em tragédias criminosas, como as de Brumadinho, de Mariana ou nas situações existenciais de milhões pessoas feridas em sua dignidade, que vivem às margens da sociedade. Soma-se a isso a exploração, sem limites, do planeta, que exige a defesa da ecologia como tema central da atualidade. Pensar a Ética Teológica, portanto, a partir dessas novas fronteiras e chagas sociais é urgente para que se construam caminhos de emancipação. Para isso, a vulnerabilidade não será entendida como fracasso, mas como lugar teológico essencial de promoção da história da vítima e de seu protagonismo nos processos de decolonização.



Uma visão ética na *Laudato Si'*: a mãe terra e a esperança

Luigi Turato

Por onde começar a refazer o caminho desgastado da casa comum e da condição dos pobres, sendo que nenhuma das duas situações se podem sustentar, mas podem se tornar fontes de catástrofes? Como reverter essa orientação errada da humanidade para uma mais inclusiva e amiga da Terra? O percurso não vai ser fácil, mas cada vez mais é conclamado por muitos: uma ética mínima que possa ser aceita e perseguida pela maioria dos povos mundiais. Segundo a espiritualidade inaciana: “Não ser constrangido ao máximo, mas ser contido no que é mínimo, é divino”.¹ O papa Francisco, com um termo mais bíblico, propõe uma conversão ecológica que abranja todos os aspectos da vida: o pessoal, o social, o político.

Nesta comunicação, vamos focar a atenção nas implicações éticas que a encíclica *Laudato Si'* oferece. De fato, a carta toca nas questões da criação, na doutrina da criação, toca na salvação que deve ser respondida. É quando entram a tarefa responsável e as implicações éticas que podem surgir e serão apresentadas.

A conversão ecológica

A crise ecológica na qual a humanidade está mergulhada pede uma mudança radical e os cristãos encontram, no seu percurso de fé, as motivações para enfrentá-la com coragem e confiança. A longa tradição cristã propõe, na sua mística, os motivos para se tornar guardiões da criação assim como foi confiada por Deus ao ser humano. O encontro com “o Evangelho (...) tem consequências no nosso modo de pensar, sentir, viver” (LS n.216) e leva a um compromisso maior com o mundo. O que falta a quem se manifesta passivo ou se furta às preocupações com o meio ambiente? “Uma *conversão ecológica*, que comporta deixar emergir, nas relações com o mundo, todas as consequências do encontro com Jesus” (LS n.217). O modelo proposto, mais uma vez, é São Francisco de Assis, em sua mudança radical. A conversão do coração é um processo interior que vai moldando as atitudes individuais a partir do reconhecimento dos próprios erros e pecados para chegar a uma mudança de vida. Mas para o Papa Francisco, não é suficiente o passo individual, se não for integrado com uma conversão comunitária de redes que sustentam e aplicam a realidade da conversão. É esta convicção profunda na capacidade do ser humano,

¹ BORGHESI, *Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual, dialética e mística*, p.136. Aqui o autor se refere a uma citação própria do Papa Francisco que se encontra no livro de Antonio Spadaro: “La mia porta è sempre aperta”. Borghesi procura, numa síntese, fazer uma aproximação entre a espiritualidade inaciana e o pensamento de Romano Guardini, presente na *Laudato Si'* que poderia ser resumida assim: tentar ser melhor no mínimo e assim garantir a parte do trabalho que cabe a cada um.

animado pela graça de Deus, de poder mudar o rumo para um mundo mais justo e capaz de guardar a criação como um dom recebido, que anima a encíclica do cuidado com a natureza.

Apesar de não ser uma encíclica de ética, *Laudato Si'* se propõe como um caminho para fundar uma ética comum a partir da possibilidade humana de viver a conversão.

Necessidade de uma ética

A reflexão que se quer desenvolver, se funda na constatação que o agir atual da humanidade não está voltado ao bem de todos, mas se limita ao bem-estar de alguns, criando desigualdades entre as pessoas e os povos. A natureza também está em sofrimento, como que esquecida pela humanidade. Por isso se quer sinalizar quais podem ser os princípios mínimos aceitos por todos que ofereçam orientação para a ação humana.

Procurar princípios para que sejam colocados no papel e assim estabelecer um “nominalismo” formal não é o caminho que se quer trilhar. Por isso, será essencial que o ponto de partida não seja construir uma ética sobre os seres humanos, mas sim lembrar *qual* é o ponto do qual se parte: uma grande parte de humanidade sofredora² e o estado doente da Terra. Desses rostos se apresenta, neste trabalho, a proposta de uma ética mundial³ como é desenvolvida por Leonardo Boff.

O autor, enquanto desenvolve essa nova ética, lembra, como elemento prévio, que a Mãe Terra se anuncia como um macro-organismo vivo e por isso dotada de subjetividade. São os povos tradicionais que trazem à tona essa concepção, mas também as descobertas das ciências modernas.⁴ Os primeiros porque chamam o planeta de Mãe Terra ou Pachamama, e se voltam para ela com atitudes de reverência e sacralidade. E depois as ciências modernas relatam que todos os seres participam de uma origem comum na sua materialidade e todos estão desenvolvendo um papel de contínua relação com os outros: na dependência e no desenvolvimento do futuro da Terra. Por isso se pode afirmar que a Terra é um sistema vivo aberto, em que todos os elementos “têm história, complexidade e interioridade”⁵ (o autor usa a palavra “interioridade” em sentido analógico, porque tudo na natureza evolui para um bem maior e mais complexo que não prevê a autodestruição). Colocar como premissa a subjetividade da Terra ajuda em uma compreensão diferente de natureza, que tem uma riqueza enorme:

2 Estácio Diniz Alves (professor titular na Escola Nacional de Ciência Estatísticas ENCE/IBGE) em um artigo publicado em outubro 2018 no Portal EcoDebate, comenta a publicação do World Data Lab, com sede em Viena. No mundo, cresceu a população da classe média e rica, superando pela primeira vez 50% do total. O pesquisador se pergunta quem vai pagar este benefício. O sistema atual de consumo é predatório dos bens da terra e é ela mesma que vai pagar a conta mais alta. Permanece o fato que a sociedade capitalista conseguiu levar a uma diminuição da pobreza mundial (pessoas com renda diária inferior aos 11\$), ainda que não deixe de ser igualmente muito alta.

3 BOFF, *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*.

4 Id., *Ética e Espiritualidade: como cuidar da casa comum*, p.22-6.

5 Id., *Ethos Mundial*, p.91.

diversidades que se articulam numa unidade dinâmica; encontramos um sentido de direção em vista do crescimento da complexidade (...); encontramos na natureza a convivência, a adaptação, a tolerância e a solidariedade entre todos; encontramos na natureza possibilidades de regeneração, (...) ausência de dejetos, (...) e a manifestação do todo na parte e da parte no todo.⁶

A natureza assim considerada apresenta ao ser humano a forma com a qual ela mesma desenvolve o cuidado com as plantas, os seres vivos (entre eles, o homem e a mulher) e abióticos (como as pedras). O cuidado⁷ faz parte da “essência” do ser humano enquanto não pode existir uma vida humana sem o cuidado de alguém. Chega a ter um valor intrínseco, valorizado pela narrativa do Gênesis quando é entregue ao ser humano a tarefa de guardião ou jardineiro da criação. A partir dessas poucas palavras, pode-se mais uma vez confirmar que a ética também não se funda exclusivamente na razão instrumental, mas, sim, enraíza seus princípios numa razão emocional que leva em conta a compaixão e a ternura como modalidade de conhecimento da realidade.

A visão apresentada por L. Boff da natureza marca o caráter de inter-retorrelacionamento de todos os elementos que a compõe. Daqui pode-se vislumbrar uma ética da solidariedade e da responsabilidade: se tudo está interligado e o movimento é a favor do outro e para uma complexidade maior, faz-se mister a abertura para a solidariedade universal. Desse modo, cuidar do outro, tomar conta do seu bem, manifesta uma atitude de responsabilidade, isto é, de resposta ativa e interativa às necessidades alheias, tanto entre seres humanos, quanto com todos os outros seres, e mesmo com as gerações futuras.

Uma nova ética mundial deverá ter o diálogo e a libertação como orientações. O diálogo como capacidade de ouvir a outra pessoa e assim considerá-la como sujeito que pode trazer novidade e uma contribuição ao processo de esclarecer os princípios comuns da ética. Até chegar a sua forma mais periférica, quando o diálogo se torna instrumento de libertação, de maneira particular para os pobres e excluídos de nosso planeta: os que não tem voz nas decisões que direcionam o andamento das economias e do uso dos bens da terra. Sim, a ética mundial deve ser um instrumento que aproxima os seres humanos, superando as divisões e favorecendo as diversidades.

A Carta da Terra se torna uma das mais importantes ações de convergência para o estabelecimento de uma ética mundial. L. Boff foi um dos que participaram da constituição desse documento que tem nos princípios apresentados até agora sua base e referências. Foi um trabalho que envolveu um grande número de pessoas e representantes e começou como uma proposta da ONU. Infelizmente não foi assumida pela Cúpula da Terra Rio-92, mas continua

⁶ BOFF, *Ethos Mundial*, p.39.

⁷ Id., *Saber cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra*.

sendo usada como uma carta constituinte da questão ecológica integral da humanidade.⁸ Na *Laudato Si'*, o papa Francisco, no item 207, recolhe o apelo para uma “consciência universal” que a Carta da Terra quer despertar. Respeitar e cuidar da vida; integridade ecológica; justiça social e econômica; democracia, não violência e paz são os títulos principais que encontramos nela.⁹ Urge uma mudança para uma nova consciência.

“Tudo está interligado” é o que se volta a repetir: essa expressão que se encontra na *Laudato Si'* é também o que manifesta a rede de conexões de uma ética mundial, reconhecida como holística. Tudo está conectado com tudo: trata-se da interligação das ciências (saberes) e das sabedorias (religiões). De fato, a urgência não é aquela de oferecer princípios que orientem a vida humana, mas sim provocar uma consciência e uma mudança a favor da vida, do planeta e das gerações futuras.

Mas L. Boff se pergunta: “Podem tais instâncias (a razão e a nova compreensão da natureza) exigir algo de absoluto e incondicionado? Um imperativo verdadeiramente categórico?”¹⁰. A tradição das religiões indica um absoluto que precisa ser reconhecido e que não está diretamente evidente pela razão instrumental, mas sim pela dimensão espiritual e mística da existência. Elas recolhem as perguntas que o ser humano se faz diante dos maiores desafios da vida, do sentimento de incomensurabilidade diante da natureza e por se sentir aberto ao infinito nos seus desejos mais profundos. Por isso, espiritualidade e mística subjazem à ética: para que não se reduza a uma apresentação de princípios, mas ao cumprimento de uma lei amorosa.

Assim, a *Laudato Si'* constata uma ampliação na educação ambiental, que não permanece centrada na informação científica, mas “deveria predispor-nos para dar este salto para o Mistério, do qual uma ética ecológica recebe o seu sentido mais profundo” (LS n.210). Para o papa, a ética ecológica não se autoriza por si mesma, mas recebe da abertura ao Mistério sua razão mais profunda. E com um toque mais voltado para um discurso que fique bem ligado à concretude, acrescenta:

É necessário voltar a sentir que precisamos uns dos outros, que temos uma responsabilidade para com os outros e o mundo, que vale a pena sermos bons e honestos. Vivemos já muito tempo na degradação moral, descartando a ética, a bondade, a fé, a honestidade; chegou o momento de reconhecer que esta alegre superficialidade de pouco nos serviu. (LS n.229)

As consequências da aproximação da proposta ética de L. Boff com a do Papa Francisco levam a considerar que por diferentes caminhos se impõe a necessidade de uma redescoberta da ética. Se o descaso ambiental e as fortes desigualdades entre os seres humanos são os chamados urgentes para uma ética mínima, esta também requer ser pensada e formulada como um fundamento que encontra na interligação de tudo com tudo, na superação da razão instrumental,

8 BOFF, *Ethos Mundial*, p.70-3.

9 Ibid., p.117-23.

10 Ibid., p.103.

no cuidado e na abertura ao Mistério os eixos da solidariedade e da responsabilidade.

Ética e esperança

É inevitável, ao se debruçar sobre a questão ecológica, ficar com um sentimento de impotência, quase como quem está frente a um desafio superior às próprias forças e se perguntar se a humanidade está interessada em enfrentar este desafio. De fato, o cenário que se impõe, reforçado pelas análises de muitos cientistas, pelo andamento do mercado e pelas escolhas políticas mundiais, traça um futuro muito obscuro. *A Laudato Si'* confia no ser humano guiado por Deus: “os seres humanos, capazes de tocar o fundo da degradação, podem também superar-se, voltar a escolher o bem e regenerar-se” (LS n.205). É muito bom constatar que no momento da crise migratória do povo venezuelano as comunidades cristãs de Roraima abrem as portas para uma primeira acolhida¹¹, assim como muitos outros sinais de esperança que fazem apelo a uma ética que saiba superar os desafios.

O cristão fundamenta sua esperança na pessoa de Jesus. O anúncio do Reino de Deus foi uma das suas preocupações principais, que motivavam o seu agir. Muito mais, o Reino está ligado à própria pessoa de Jesus: “pois eis que o Reino de Deus está no meio de vós” (Lc 17,21). Ele de fato age para que possa realizar na sua época: manifesta sua proximidade aos pobres, cura os doentes, oferece o perdão... Os sinais de Jesus mostram o projeto do Reino que já desponta, mas que vai se completar num futuro que somente o Pai conhece (Mc 13,32). O agir de Jesus antecipa a vontade do Pai na realidade de suas falas e encontros, mas esperando uma realização plena.

Não é somente o exemplo e a vida de Jesus que inspiram o cristão no seu agir, mas também o dom da ressurreição dele. Nela o Pai revela, pela força do Espírito, o seu desenho de amor incondicional para seu Filho, para a criação e para a humanidade. É a partir desse futuro luminoso e cheio de esperança que se pode pensar um agir humano ético – ou como Moltmann interpreta: “Nos perigos do tempo, a ética vive da esperança da vinda de Deus”¹². Esses perigos (como o perigo da destruição da natureza), de fato, podem causar o medo que paralisa e fecha o ser humano, ou podem fazer desabrochar novas oportunidades na crise. Por isso será importante, no agir concreto, relacionar a possibilidade com a realidade.

Quando Jesus se encontra no Getsêmani, pede aos seus discípulos: “Vigiai e orai para não cair em tentação” (Mc 14,38). Não pede somente que orem, mas sim *orar* e *vigiar*. A oração

11 A crise econômica e política da Venezuela abriu para um forte fluxo migratório para o exterior a partir do ano 2016. O estado de Roraima é a primeira porta de entrada no Brasil. Além das grandes dificuldades de acolhida, o povo das igrejas está se organizando para oferecer o indispensável para esses migrantes que saem da própria terra sem nenhum ponto de apoio. Na crise é evidente como a criatividade oferece uma ajuda imediata. Artigo no IHU On-line. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/582588-diocese-de-roraima-uma-igreja-samaritana-a-servico-dos-imigrantes-venezuelanos>>. Acesso em: 20 nov 2018.

12MOLTMANN, *Ética da esperança*, p.18.

mantém viva a esperança nos momentos de dificuldade mais intensos da vida. Mas acrescenta o vigiar como atitude necessária para que a oração desperte os sentidos. Orar e vigiar é como um movimento único do coração que espera. São Paulo o expressa na interpretação da ressurreição de Cristo: “A noite avançou e o dia se aproxima” (Rm 13,12) como o despertar de um novo dia. Quem se abre para o novo dia vive uma esperança nova: “Saber esperar significa também não se adequar às condições desse mundo de injustiça e de violência”¹³. Moltmann, ao esperar acrescenta, a partir do sentir bíblico, o apressar para a “nova terra” na qual irá “morar” a justiça: “Não aceitar as coisas como elas são hoje, mas vê-las como podem ser naquele futuro e realizar agora esse poder-ser, significa fazer jus a esse futuro”¹⁴.

A ética da esperança envolve diretamente uma ética da terra, porque a criação se encontra em perigo e clama por uma libertação maior. Para fundar uma ética da criação dentro do horizonte da esperança e animada por ela, Moltmann faz uso constantemente de imagens e referências bíblicas e de elementos que se encontram na sociedade de hoje. A seguir faremos uma breve análise das ideias do teólogo alemão.

Parece que nos encontramos num dilema: se escolher cuidar da natureza, o ser humano se torna estático frente ao progresso; se o centro for o ser humano, a natureza parece destinada a contínuos e sempre mais duros ataques. Como sair disso? “Toda teologia parte da ideia de que nem a natureza, nem o ser humano, mas Deus é o centro do mundo que representa sua criação.”¹⁵ Isso leva a superar aquele que parece um conflito sem solução: o fundamento do agir não está em salvar um lado com dano ao outro, mas sim fazer parte todos de sua aliança. Noé recebe as palavras que sigilam a aliança que o Criador fez: “Eis que estabeleço minha aliança convosco e com os vossos descendentes depois de vós, e com todos os seres animados que estão convosco” (Gn 9,9-10). Com Noé, a aliança de Deus se estende: aos seres humanos, aos seus descendentes e a toda criação (todos os seres animados). É importante frisar que essa perspectiva bíblica coloca todos os seres como parceiros da mesma aliança, mas com direitos particulares. Por isso, todos os seres vivos devem estabelecer uma aliança entre eles para favorecer a vida e salvar a natureza. Vai ser reconhecido o lugar especial do ser humano na sua responsabilidade com a natureza. E assim como o ser humano tem os seus direitos humanos reconhecidos, a natureza tem o direito à proteção de seus direitos intrínsecos.

Surge de modo espontâneo a pergunta de qual seria uma modalidade que pudesse realizar isso nos nossos dias. Moltmann sinaliza alguns pontos centrais e oferece algumas linhas para um estilo de vida alternativo ao atual, que já esgotou o seu modelo. Depois de ter analisado o estilo consumista como fruto dos elementos ancestrais do medo do niilismo e da morte, faz uma consideração muito interessante a respeito da relação que o ser humano tem hoje com seu próprio corpo. Os relacionamentos vividos pelos meios de comunicação com base na internet proporcionam uma separação sempre maior entre o corpo e o espírito: “o corpo foi silenciado e o

13 MOLTSMANN, *Ética da esperança*, p.20.

14 Ibid., p.22.

15 Ibid., p.171.

espírito está descolado”¹⁶, afirma o teólogo. Por isso será necessário que o estilo de vida alternativo tenha em nova consideração o corpo e apreenda uma “unidade diferenciada de ser humano e terra”¹⁷. Os sentidos também têm que fazer parte do estilo de vida alternativo, valorizando mais os de proximidade quais o tato, a gustação e o olfato, respeitando os da distância (captam uma comunicação mais de longe) quais a vista e a audição.

O tempo assume um significado muito particular nos nossos dias – acelerado. Este modo de viver o tempo ligado ao relógio oferece vantagem para uma vida de consumidores, mas não consegue alcançar o chamado tempo de vida vivida, isto é, o tempo necessário para assimilar os conteúdos, para viver os afetos, para admirar a natureza na sua beleza de diversidade... Enfim, o teólogo alemão se pergunta quem estaria disposto a pagar a conta de um estilo de vida alternativo: na realidade, parece sim que algumas renúncias serão inevitáveis para formar uma maior justiça, lembrando que “a felicidade de uma vida bem-sucedida depende das relações sociais e da autorreferência, não do excesso de bens materiais”¹⁸.

O destaque que se quis dar com essa contribuição do Moltmann para uma ética da esperança foi seletivo da obra do teólogo, com o objetivo de estudar o discurso ético com a lente da esperança teológica. Em todo caso, isso não pode ficar como um discurso argumentativo separado da realidade, por isso faz esta proposta luminosa de um estilo de vida alternativo que tem suas consequências diretas na ética ecológica.

Laudato Si’ é encíclica social e quer oferecer uma contribuição na questão ecológica atual. Depois de apresentar a situação atual, as raízes da crise ecológica e sua inseparabilidade da questão da pobreza, propõe a conversão como caminho para um real enfrentamento da situação. Leonardo Boff e Jürgen Moltmann vêm nos fortalecer com a contribuição deles para que o percurso ético tenha uma direta ligação com a concretude da realidade e seja uma resposta de cuidado e de esperança com o mundo. Por isso vem se delineando uma ética baseada no cuidado e na responsabilidade que fazem da esperança o motivo animador da encíclica do Papa Francisco.

Referências

BOFF, Leonardo. **Ethos mundial**: um consenso mínimo entre os humanos. Rio de Janeiro: Record, 2009.

_____. **Ética e Espiritualidade**: como cuidar da casa comum. Petrópolis: Vozes, 2017.

_____. **Saber cuidar**. Ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

BORGHESI, Massimo. **Jorge Mario Bergoglio**: uma biografia intelectual, dialética e mística. Petrópolis: Vozes, 2018.

16 MOLTSMANN, *Ética da esperança*, p.182.

17 Ibid., p.183.

18 Ibid., p.186.

FRANCISCO. **Laudato si'**. Lettera enciclica sulla cura della casa comune. Testo integrale e commento de La Civiltà Cattolica. Introduzione di Antonio Spadaro. Milano: Ancora, 2015.

MOLTMANN, Jürgen. **Ética da esperança**. Petrópolis: Vozes, 2012.

FT 5 - Práticas Religiosas, Imagens de Deus e Fé Cristã



Coordenadores:

Profa. Dra. Léa Freitas Péres – UFMG/MG

Prof. Dr. Edmar Avelar de Sena – PUC/MG

A perspectiva do pensamento decolonial na América Latina faz frente às permanências da concepção de colonialidade global, tanto em nível privado como público. A superação da concepção de colonialidade é um desafio a ser considerado pelas ciências sociais, pela teologia e pelas ciências da religião. Diante deste desafio, este fórum propõe uma reflexão sobre a realidade cultural de religiões, consideradas popularmente como “de fora”, como as religiões de matriz africana e o islamismo, no Brasil. Para essa finalidade, abre-se um diálogo com pesquisadores que encontram nessas religiões movimentos de oposição ao etnocentrismo e ao eurocentrismo no intuito de decolonizar a ideia de identidade religiosa, alinhado às perspectivas da subalternidade. Nesse sentido, buscar-se-á deslocar olhares discriminatórios e estigmatizantes sobre essas religiões para o campo do diálogo. Essa atitude rompe a lógica da colonialidade e abre espaço para uma discussão acadêmica necessária atualmente, uma vez que discursos e práticas colonizadoras desvelam-se em miríades de situações no campo político, religioso, institucional e pessoal.



Escapulário do Carmo: um clássico histórico, suas resistências e esperanças

Renê Augusto Vilela da Silva¹

Resumo: O presente texto buscará apresentar o Escapulário do Carmo entendido como um clássico religioso e que é enquadrado numa perspectiva histórica. Buscar-se-á realizar uma hermenêutica crítica, uma releitura desse sinal religioso retirando seus excessos e apresentando-o como um elemento histórico e por isso passível de uma releitura.

Palavras-chave: Escapulário do Carmo. Hermenêutica crítica. Clássico.

Introdução

Compreendendo o Escapulário do Carmo como um clássico religioso, devemos dá-lo seu *status* de histórico, visto que por muitos anos apresentou-se apenas sua perspectiva enquanto um sinal religioso. Busca-se neste artigo um estudo sobre a historicidade do Escapulário do Carmo e suas transformações enquanto sinal, visto que se mantém sua mensagem originária, mas que permite uma releitura.

1 Escapulário do Carmo como um sinal material e espiritual

O Escapulário enquanto parte da veste dos carmelitas é uma faixa que perpassa a frente e as costas da pessoa, tendo a função de um avental ou proteção da roupa principal e somente depois, historicamente esta veste ganhou sentido espiritual e protetivo com os filhos do Carmelo.

Em seu sentido espiritual, o Escapulário é “uma realidade sensível que revela em si mesma uma carência e remete a outra realidade ausente ou não presente de igual modo” (SARTORE, 1992, p.1143), isto é, algo material que faz referência a uma proteção transcendental. Esse sinal iniciou como uma experiência carmelita, tornando-se representação de filiação a Ordem do Carmo, porém com o tempo passou ser usado por diferentes pessoas, mesmo que não integradas

¹ FAJE - Bolsista Capes - Mestrando em Teologia

aos Carmelitas.

São inúmeras as histórias e os relatos em consonância com a aparição e com os benefícios do Escapulário, destacamos três relatos de Nossa Senhora trazendo ou apresentando o Escapulário:

1) São Simão Stock em 16 de julho de 1251, na Inglaterra, quando a Ordem do Carmo passava por dificuldades e por perseguições quanto à confirmação de sua existência enquanto Instituição. O então superior geral, Stock, em oração e em súplicas a Maria pediu amparo e proteção para a Ordem.

2) Este sinal de proteção recebeu mais um aporte com a visão do papa João XXII que relatou a aparição de Nossa Senhora em 1314. A mensagem de Nossa Senhora dita ao Sumo Pontífice foram expressas na *Bulla Sabbaina* expedida em 3/2/1322.

3) Entre os últimos relatos de aparições de Nossa Senhora, temos a aparição de Fátima, Portugal (1917). Na última aparição em Fátima, Nossa Senhora veio revestida pelo Escapulário e trazendo nas mãos *naipes* (figura do Escapulário), trazendo o pedido de intensa oração por parte dos cristãos na busca de conversão e de paz. O que marca as aparições de Fátima, é que são resgatados dois sinais dados no passado em momentos de tormenta: o Rosário e o Escapulário. Novamente são apresentados aos cristãos pedindo que rezem nos momentos difíceis.

Quando discorreremos sobre as aparições, percebemos que estão em contextos difíceis, e por consequência é comum o conselho de permanecer em estado de oração.

Tendo ocorrido à proliferação do Escapulário, essa difusão não foi acompanhada de uma catequese. Vê-se que foi propagada uma crença ingênua do uso do Escapulário como veste que traz a salvação e livramento do Purgatório, deixando falha a instrução que não se trata apenas de um amuleto, ou filiação a Nossa Senhora. Visto que o Escapulário do Carmo não é apenas um aparato ou um enfeite, traz em si uma mensagem por meio de uma linguagem (Cf. FORTE, 1995, p.117-125); ele relembra o propósito batismal de nos revestirmos de Cristo e é sinal de confiança no auxílio de Maria Mãe de Deus nos propósitos do Evangelho.

2 Escapulário: suas transformações no decorrer dos anos

Ao falarmos sobre o Escapulário do Carmo, entendemos que pertence a história da Ordem do Carmo, que se tornou um Sacramental da Igreja. Para que possamos aprofundar esse sinal, devemos passa-lo no crivo de uma hermenêutica crítica, para atualizar sua mensagem no mundo contemporâneo. Nisso buscamos delinear traços históricos e simbólicos desse sinal e inseri-lo dentro de uma proposta que seja de diálogo, visto que este sinal confessional não se esgota em

um fechamento religioso, mas transborda seu sentido ao ganhar sentido como uma identidade.

Conforme sabemos: “a fé cristã não é obra puramente humana, nem produto da história. Mas, por sua vez, não há fé que não se situe em um contexto sociocultural e não tome corpo em uma história” (RUBENS, 2002, p. 225). Por isso é tarefa da teologia buscar interpretar a fé diante do mundo atual, responder os problemas e desafios atuais e ao mesmo tempo confrontar-se às mais diversas propostas. E entendendo o Escapulário como um clássico, religioso carmelita, vemos que ele depende da interpretação.

Devemos interpretar o próprio processo de compreensão desse sinal, que é histórico, nisso até mesmo o colocando sob suspeita para de fato levar uma reflexão da Realidade Última (Cf. TRACY, 1999, p.136). E se tratando do Escapulário devemos levar em conta a hermenêutica que nos possibilita reconhecer a interpretação entendida como mediação entre passado e presente na busca resgatar seus significados (Cf. TRACY, 2006, p.141). Aceitando assim uma finitude e historicidade, visto que um clássico revela uma expressão pública e não se fecha em algo particular, trazendo a compreensão passada para o presente aprofundando sua história.

Quando se trata de um clássico, devemos reconhecer seus excessos de sentido, o que demanda uma interpretação, essa que ocorreu em um tempo com seres finitos, mas feita constantemente por leitores que se deixam provocar, buscando compreender a realidade, descobrindo novas afinidades, sensibilidades para o dia a dia.

O Escapulário do Carmo é a expressão do comprometimento com a realidade vivencial de cada local e tempo, por isso o mesmo sinal passou por diferentes gerações e por várias transformações, mas se firmou como um instrumental dos que se comprometem com a realização do Reino de Deus, com a paz, com justiça e com o Amor. Não se trata de objeto abstrato, mas um distintivo de inserção da proposta evangélica dentro da sociedade, que representa uma experiência do humano que se deixa conduzir por Deus.

3 Entender o Escapulário como sinal dado para união

Ao tomarmos a Revelação divina realizada em Cristo, entendemos que é algo inteligível e que por meio das experiências humanas se tornam expressas em sinais e em símbolos. Nisso considerando que Deus se faz presente na existência individual ou de um grupo, seu desvelamento ou sua manifestação ocorre por meio da utilização da linguagem e do sinal como forma de adesão ao seu ao seu projeto (Cf. TORRES QUEIRUNGA, 2010, P. 170).

Sabemos que as manifestações divinas precisam ser clareadas, pois não pertencem apenas a uma subjetividade humana, mas se tornam sinal ou mesmo patrimônio de um grupo, vis-

to que “Deus está realmente presente em todos os seres humanos; estes, em sua experiência religiosa, captam sua presença como revelação ativa e salvadora” (TORRES QUEIRUNGA, 2010, p. 175). Desde Abraão, profetas, apóstolos até chegar aos crentes em Cristo (Cf. Hb. 11,1-40), a comunicação de Deus com o homem é um convite a abrir-se a uma vida nova, um êxodo que leva a um futuro inesperado. Por isso, a fé é elemento chave para dar uma resposta, e é sempre memória, não presa ao passado, mas confiança na promessa e na esperança para o futuro (*Lumen Fidei* n. 9).

A tarefa da teologia é partir da nova experiência histórica da Igreja reinterpretar, mostrando a pluralidade dos caminhos que levam a Deus e a vontade universal de salvação. Nisso a história universal é junto com a história da procura por parte do homem do Absoluto que nós chamamos Deus, e a procura por parte do homem de Deus. A tarefa de uma teologia das religiões é, portanto, a de procurar pensar a multiplicidade dos caminhos em direção a Deus (Cf. GEFFRÉ, 2005, P. 328-329). Nesse contexto o Escapulário do Carmo, pode-se ser compreendido como uma possibilidade de encontro com Deus.

E ao dizermos que a linguagem diz algo em relação a um evento e também a um testemunho, vemos que “nosso conhecimento é sempre interpretativo, pois não temos acesso direto à verdade” (GEFFRÉ, 2004, p. 94), e isso não se resume apenas a interpretação da Palavra, mas também as realidades de fé que não devem receber uma interpretação fundamentalista, com definições inadequadas, pois tanto a Palavra, como os clássicos devem estar abertos a outras interpretações.

4 Símbolos como expressão de seguimento de um projeto

“As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser” (ELIADE, 1991, p.8-9). Os símbolos trazem uma lógica que pode ser traduzida, mesmo se tratando de experiências transcendentais, pois transformam essas realidades em racionais.

Os sinais ao serem expressos materialmente são usados pelos humanos para se comunicar com Deus, na realidade, vai ao encontro de um despojamento das coisas materiais e mesmo de ligações sentimentais do mundo material para ir ao encontro do Absoluto. É um sentir limitado e frágil, mas que possuem um desejo de entrar em comunhão com o transcendente. E em união a esse amor que ultrapassa os sentidos palpáveis algo de divino passa transformar o cotidiano e a vontade de quem se entrega a Deus (Cf. BINGEMER, 1998, pp.82-86).

Por isso, a teologia deve compreender o Escapulário como uma manifestação da fé cristã servindo-se de representações culturais, não caindo num proselitismo e fundamentalismo religioso, mas procurar dialogar com os novos paradigmas numa busca de falar com e de Deus. Na qual a hermenêutica teológica conduz a uma ação, um convite à reinterpretação.

5 As demandas do cotidiano e a experiência de fé

Devemos tomar o uso do Escapulário do Carmo dentro de sua extrapolação dos limites de uma Instituição, visto que se tornou um objeto devocional e uma forma de expressar o projeto de Deus. O Escapulário por ser fruto histórico e posterior à revelação plena que é Cristo, sendo um modo a mais de compreender a relação com a divindade. Deus não deseja que o humano viva em um mundo egoísta, propõe uma sociedade humana e fraterna, na qual todo indivíduo faz parte da criação. O humano ao compreender o sentido de Deus, passa a ter a experiência de consciência, integrando todo o ser, intelecto, vontade, afetividade, isto significa conhecer a realidade humana e comprometer-se com a criação.

Na cultura da globalização vemos que sujeitos se aproximam por empatias e por ideais, crescendo a concepção de indivíduos e de subjetividades, surgindo uma tensão entre o global e o local. E em meio ao mundo globalizado e com uma diversidade religiosa, muitos procuram uma nova criação, uma identidade que possa ser de encontro com o outro, e não pelo antagonismo (SANCHIS, 1995, p. 84). O que não significa um relaxamento na fé e no seguimento da Igreja, mas uma ampliação da visão da fé, busca de uma identidade religiosa que faz ir além da cognitividade, mas integra o indivíduo no social.

“O Escapulário é um símbolo claramente relacional” (O’DONNELL, 2000, P. 108), o que pode ajudar na atualidade na qual a humanidade está em busca de algo, e o sagrado está nesse ritmo de mudanças, mesmo mantendo seus valores, emergem paradoxos (QUEIROZ, 1996, p.15), na busca de um diálogo que sirva como busca de um ética global que ajude a todos quanto a generosidade, numa nova atitude de tolerância e liberdade (Cf. GEFFRÉ. 2005. p. 320-321).

Sabe-se que não há conhecimento teológico da verdade de fé sem participação ativa na verdade mesma de Deus, por mais que seja especulativa a linguagem teológica, ela é também linguagem especulativa que depende do testemunho. A linguagem teológica terá sempre um alcance prático, pois testemunha uma verdade que não cessa de advir ao coração do mundo, trazendo novas perspectivas para a Igreja e sociedade.(GEFFRÉ, 1989, p. 82)

Conclusão

O uso do Escapulário deve ser visto no mundo contemporâneo como um modo transformação de paradigmas e para isso não podemos tomar a manifestação divina como uma ortodoxia, mas como ortopraxia (Cf. TORRES QUEIRUNGA, 2010, p.98). Sabe-se que o Escapulário passou por transformações enquanto objeto de consagração, tornando-se um Sacramental da Igreja, que esse sinal traz o sentido batismal em função do Evangelho, na qual os fiéis contam com o auxílio de Nossa Senhora.

O Escapulário extrapolou seu sentido de pertença a Ordem do Carmo e tornou-se expressão de um revestir-se de Cristo. Mas deve ainda ser incorporado como um sinal de diálogo. Por isso deve-se ser interpretado sempre por um sujeito social, interpretando os clássicos e o Escapulário é algo público mediante uma esperança, de expor seus limites, colocar sob suspeita suas pretensões e denunciar as injustiças (Cf. TRACY, 2006, p.171).

Contudo esses símbolos e sinais expressam uma relação com Deus e que sempre são renovadas pelas gerações e sempre construindo seu sentido teológico e conscientizando os fiéis quanto a pertença e compromisso com a mensagem de Deus. E entendendo o Escapulário como um clássico, permitimos ao mesmo que seja reinterpretado diante das diferentes realidades, e que possa cumprir seu papel de comunicar a relação entre o humano e o divino.

Referências

BINGEMER, Maria Clara L. *A Sedução do Sagrado*. In. CALIMAN, Cleto. *A Sedução do Sagrado*. O fenômeno religioso na virada do milênio. 2º ed. Rio de Janeiro. Vozes, 1998, p.79 -115.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FORTE, Bruno. *Teologia da História: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. São Paulo: Paulus, 1995.

FRANCISCO. *Lumen Fidei*. 2013: Carta Encíclica aos bispos, aos presbíteros, aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre a fé. São Paulo: Paulinas, 2013.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. Petropolis: Vozes, 2004.

_____. Para uma nova teologia das religiões. In: GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Aparecida: Santuário, 2005.

O'DONNELL, Christopher. *Uma presença amorosa: Maria e o Carmelo. Um estudo da herança Mariana na Ordem.* Melbourne – Austrália: Comunicações Carmelitanas, 2000.

QUEIROZ, José J. *As Religiões e o Sagrado nas encruzilhadas da Pós-Modernidade.* In. QUEIROZ, José J. *Interfaces do Sagrado em véspera de milênio.* São Paulo: Olho D'água/CRE PUC-SP, 1996, p.9-22.

RUBENS, Pedro. A teologia fundamental como hermenêutica da esperança. In: GASDA, Elio (Org.) *Sobre a Palavra de Deus.* Hermenêutica bíblica e teologia fundamental. Petrópolis: Vozes, 2002

SANCHIS, Pierre: *O Campo Religioso será ainda hoje o campo das religiões?* In. HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe 1945 -1955 – O debate metodológico.* Petrópolis: Cehila/Vozes, 1995, p.81-131.

SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille. *Dicionário de liturgia.* São Paulo: Paulinas, 1992, p. 1142 - 1151.

THOMPSON, E. P.. *Introdução: costume e cultura.* In. *Costumes em Comum.* Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.p.13-24.

TORRES QUEIRUNGA, Andrés. *Repensar a revelação: a revelação divina na realização humana.* São Paulo: Paulinas, 2010.

TRACY, David. *Pluralidad y ambigüedad: hermenéutica, religión, esperanza.* Madrid: Trotta, 1997

_____. *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo.* São Leopoldo: UNISINOS, 2006

Quando o preto crescer: relações étnico-raciais e educação

Alessandra Maria da Silva Gomes¹

Resumo: Em uma articulação entre os temas relativos à Educação que perpassam este trabalho, aqui se faz importante a discussão de questões ligadas às Relações Étnico-Raciais e definições ideologicamente eurocentristas. Neste campo, conteúdos como o racismo e o preconceito reforçam um modelo de sociedade eurocêntrica e capitalista, onde as questões de poder, hierarquização de saberes e produção de diferenças estão diretamente ligadas aos conceitos formadores do racismo no Brasil. É seguindo a perspectiva de Machado (1999, p.57) “a escola, como aparelho ideológico do Estado, na sua prática, tende a ignorar os valores culturais negros, seu universo simbólico, inculcando nas crianças os padrões e estereótipos da ideologia do branqueamento”, que se propõe tal discussão. Para entender a colonialidade melhor, estabelece-se aqui sua distinção do colonialismo, a fim, de explicar a continuidade das formas coloniais de dominação e expor como as estruturas de poder e subordinação passaram a serem reproduzidas pelos mecanismos do sistema capitalista - o colonial-moderno. Nesta reflexão, seguindo Quijano (2000) sobre a forma de dominação “colonialidade do poder”, ressalta-se que esta não se limita somente à repressão física, mas também em conseguir naturalizar o imaginário europeu como a única forma de relacionamento com a natureza, com a sociedade e a subjetividade, isto é, uma colonização epistêmica, na qual, outros saberes e formas de interpretação de mundo são desautorizados e classificados como epistemologias da periferia do ocidente. Assim, mesmo que nas bases epistêmicas que regem nossos conteúdos nacionais de ensino, muito embora existam avanços no que tange as diretrizes e bases da educação nacional, ainda é difundido o epistemicídio na sua estrutura, nos seus aspectos dialéticos, teórico-práticos compostos provavelmente na perpetuação do racismo. Como estratégia de produção de inferioridade, o epistemicídio caracteriza-se pela subjugação, invalidação dos diversos modos de produção de conhecimento e de representações da realidade que pertencem às populações submetidas como as indígenas e africanas. Considerando, portanto, o exposto, e se tratando da atualidade, de tal discussão surge a problemática central desta proposta que é à desigualdade educacional - sob viés étnico-racial - nos ambientes escolares e as ações que reverberam deste cenário. Desta maneira, tal pesquisa aborda comportamentos de exclusão e de diminuição de questões relacionadas à matrizes africanas, tais como religiosas, comportamentais, estéticas, literárias, simbólicas, etc; considerando-as ilegítimas, folclóricas e inferiores frente a outras características culturais clássicas e eurocêntricas.

Palavras-chave: Diversidade.Cultura. Educação.Relações Étnico-Raciais

Introdução

¹ Em uma articulação entre os temas relativos à Educação que perpassam este trabalho, 1 Mestranda do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação e Formação Humana da Universidade do Estado de Minas Gerais e orientanda do Prof. Dr. José Eustáquio de Brito. E-mail: alessandra@medicina.ufmg.br.

aqui se faz importante, abrangência de questões como as Relações Raciais. Neste campo, conteúdos como o racismo e o preconceito são abordados como reforço de um modelo de sociedade eurocêntrica e capitalista, onde as questões de poder, hierarquização de saberes e produção de diferenças estão diretamente ligadas aos conceitos formadores do racismo no Brasil. Acredita-se, aqui, na necessidade de discorrer sobre as atuais interpretações que versam sobre os termos raça, racismo, preconceito e discriminação e como a ideia da descolonização epistêmica passa pela fundamentação da ideia de raça.

O termo “raça”, aqui usado e fundamentado na pesquisa bibliográfica efetuada, é atribuído a um significado político construído, considerando as dimensões históricas e culturais e não do conceito biológico usado em contextos de dominação. Por conseguinte, se apresenta nesta pesquisa em uma separação feita a partir da cor/raça das pessoas, permitindo uma forma de classificação social “baseada na atitude negativa frente a certos grupos sociais e informada por uma noção específica de natureza” (GUIMARÃES, 1999, p. 09), ou seja, o racismo configura-se como uma forma de naturalizar a vida social, de explicar diferenças (tomadas como naturais) de modo hierarquizante.

Seguindo ainda, no decorrer desta pesquisa e dos autores estudados, a perspectiva de Guimarães sobre a noção de cor, traz a existência de uma perspectiva racializada onde se assume o conceito de raça como conceito social, que aparecem os determinantes das hierarquizações e desigualdades. Segundo a Profa. Nilma Lino Gomes:

Podemos compreender que as raças são, na realidade, construções sociais, políticas e culturais produzidas nas relações sociais e de poder ao longo do processo histórico. Não significam, de forma alguma, um dado da natureza. É no contexto da cultura que nós aprendemos a enxergar as raças”. (GOMES, 2005, p. 49)

Para completar a discussão, Hall, neste sentido, nos oferece importante contribuição:

A raça é uma categoria discursiva e não uma categoria biológica. Isto é, ela é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas – cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais, etc. – como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro. (HALL, 2004, p. 63).

Assim em uma idéia de que há raças e de que elas são naturalmente inferiores ou superiores a outras, em uma ideologia de dominação, as características fenotípicas são a justificativa para atribuição de valores positivos ou negativos de alguns em relação a outros.

Por conseguinte, assumir o conceito de raça como conceito social determinante de hierarquizações e desigualdades, coloca como princípio fundamental para o entendimento da maneira como as relações raciais no Brasil se estabelecem e prosseguem, moldando as formas de discriminação religiosa contra comunidades tradicionais de terreiro.

Desta forma, chegamos a partir desta discussão ao problema do racismo em uma abordagem intelectual, e por sua vez, a violências praticadas contra as comunidades religiosas ligadas a esta questão:

[...] O racismo é por um lado, um comportamento, uma ação resultante da aversão, por vezes, do ódio, em relação a pessoas que possuem um pertencimento racial observável por meio de sinais, tais como: cor da pele, tipo de cabelo, etc. Ele é por outro lado um conjunto de ideias e imagens referentes aos grupos humanos que acreditam na existência de raças superiores e inferiores. O racismo também resulta da vontade de se impor uma verdade ou uma crença particular como única e verdadeira. [...]. (GOMES, 2005, p. 52).

Portanto, o racismo aqui coloca sob discussão, em uma ampla e complexa atuação, pode se manifestar de diferentes formas, com atitudes individuais ou em relações estruturais e institucionalizadas, podendo caracterizar ações concretas de discriminação racial ou mesmo atitudes de omissão frente a injustiças decorrentes da condição étnico-racial. Consequentemente torna-se possível de ser reconhecido como um sistema, uma vez que se organiza e desenvolve através de estruturas políticas, práticas e de normas capazes de definir oportunidade e valores para o sujeito e para a população a partir de sua aparência, desta maneira atuando a níveis pessoal, interpessoal e institucional.

Desta forma, tal proposta se torna necessária devido ao seu caráter social e histórico diante das relações já estabelecidas em sociedade e que vem sendo reproduzidas ao longo dos anos. Características corpóreas que se ressaltam entre as multidões como exotismo acabam por definir o sujeito preto e seu espaço de desenvolvimento social. Tais comportamentos são puramente consequências de um país que cresceu - e ainda cresce - sob uma lógica eurocêntrica e branca. Sendo assim, é necessário discutir sobre esta relação que segue como dominante desde a Casa Grande, no qual a cultura do preto não se torna importante de modo a não transmiti-la e cuidá-la, sendo subjugado e colocado em condição de demonização ou insuficiente quanto ao aprendizado e historicidade.

1 As camadas do racismo

Aspectos culturais, como os ligados ao pertencimento religioso, que neste caso, evocam uma ascendência negra, podem ser caracterizados como elementos ativadores de práticas racistas. Neste viés, ao considerar os conhecimentos adquiridos no terreiro e a escola como insti-

tuição do estado, observam-se estruturas e peculiaridades segregacionistas conforme explicita Machado (1999, p. 57) *“a escola, como aparelho ideológico do Estado, na sua prática, tende a ignorar os valores culturais negros, seu universo simbólico, incutindo nas crianças os padrões e estereótipos da ideologia do branqueamento”*.

Nesta perspectiva, podemos nos apoiar também nas afirmações de Gomes:

(...) “a discriminação racial e o racismo existentes na sociedade brasileira se dão não apenas devido aos aspectos culturais dos representantes de diversos grupos étnico-raciais, mas também devido à relação que se faz na nossa sociedade entre esses e os aspectos físicos observáveis na estética corporal dos pertencentes às mesmas”. (GOMES, 2005, p. 45).

Assim, é na expressão do racismo institucional que se revelam em diversos espaços públicos e privados, por vezes contido nas relações de poder instituído e expresso através de atitudes discriminatórias e de violação de direitos, naturalizando, diversas práticas cotidianas institucionais, que tornam procedentes comportamentos e ideias preconceituosas.

Neste sentido, é necessário entender o surgimento do racismo institucional. Primeiramente definido pelos autores do livro *Poder Negro*, cognominados Stokley Carmichael e Charles Hamilton, em 1967,

“trata-se de falha coletiva de uma organização em prover um serviço apropriado e profissional às pessoas por causa da sua cor, cultura ou origem étnica. No Brasil pelo *Programa de Combate ao Racismo Institucional* (PCRI) em 2005, foi definido que ele se manifesta em normas, práticas e comportamentos discriminatórios adotados no cotidiano do trabalho, os quais são resultantes do preconceito racial, uma atitude que combina estereótipos racistas, falta de atenção e ignorância. Esta forma de racismo, sempre coloca pessoas de grupos raciais ou étnicos discriminados, em situação de desvantagem no acesso a benefícios gerados pelo Estado e por demais instituições e organizações”. (CRI, 2006, p. 22).

Para Jurema Werneck, o racismo institucional é

“um modo de subordinar o direito e a democracia às necessidades do racismo, fazendo com que os primeiros inexistam ou existam de forma precária, diante de barreiras interpostas na vivência dos grupos e indivíduos aprisionados pelos esquemas de subordinação desse último”, (WERNECK, 2013, p.18).

Em uma reflexão no âmbito desta pesquisa, observando sob a ótica dos conflitos étnicos religiosos que surgem no espaço escolar, onde predomina a proliferação da crença dominante

cristã e marginalização das outras religiões, em um contexto proselitista, tornam necessário, a escuta de crianças e adolescentes, possíveis vítimas da discriminação racial dentro do contexto onde é negada a sua identidade e o direito de ser e de viver sua cultura. Crianças e adolescentes cujo racismo já se nota simplesmente por pertencerem a uma religião originariamente negra, mesmo que sejam de pele branca. O racismo, neste caso, estrutural, é sintetizado por meio de uma história de longa exploração colonial, que, no entanto, não é reconhecido nas relações do cotidiano escolar.

2 ÈṢÙ² nas escolas

Tal pesquisa ressalta os relativos às Relações Étnico-Raciais, cuja situação social encontra-se subjacente, revelando concepções teóricas que pode constituir-se em obstáculos, que associados a ideologias inerentes à sociedade brasileira, comprometem o processo de escolarização, tornando frágil a vivência de práticas de ensino-aprendizagem mais próximas dos saberes, códigos e valores da população. Estas práticas, muitas vezes, mostram-se pautadas em linguagens e valores ancorados numa cultura de embranquecimento e que podem promover recalque à própria formação da identidade do educando.

Considerando o exposto, ainda é importante entender que associado aos conceitos de raça/etnia, o racismo se revela como um diferente aspecto do preconceito, que em análise, é cunhado como um julgamento antecipado, muitas vezes sem fundamentação concreta, baseado em estereótipos, que se faz contra uma pessoa, um grupo de indivíduos ou povos em decorrência de sua origem, religião, cultura. Portanto, a prática do Candomblé e outras religiões vinculadas à herança cultural dos negros, inserida em um julgamento sem fundamentação concreta, muitas vezes é alvo fácil de preconceito. A partir deste entendimento, foi necessário trilhar novos caminhos para compreender a realidade do racismo de forma teórica.

Surge então, em um processo de articulação entre racismo e preconceito, o preconceito racial. Este pode se manifestar por meio de omissão quando há o silêncio frente a violações de direitos e à manutenção de privilégios de uns em detrimento dos direitos de outros, ou por uma ação direta – a discriminação.

A discriminação quando aplicada à religião, e mais propriamente às religiões de matriz africana, se liga ao racismo por se situar na gênese negra da própria religião constituída também por indivíduos de pele branca, ao discriminar a parte pelo todo e o todo pelas partes em um conceito sinedóquico ao racismo. No ambiente da escola, portanto, é importante a aborda-

² A palavra Èṣù, em iorubá, significa 'esfera'. Exu é um orixá da mitologia iorubá, cultuado em religiões de matriz africana, como o candomblé, e representa movimento e comunicação, sendo sua função sua função a de mensageiro entre o Orun (o mundo espiritual) e o Aiye (o mundo material).

gem de religiões de matriz africana em perspectiva que coloca a sociedade munida de preconceitos - instituição também responsável por silenciar essa herança cultural.

Todavia, a Discriminação racial ou étnico-racial foi definida pelo Estatuto da Igualdade Racial (2010) como:

Toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em igualdade de condições, de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública ou privada (BRASIL, 2010).

Desta maneira a Discriminação racial pode ser considerada como a prática do racismo e a efetivação do preconceito. Enquanto os dois últimos termos encontram-se no âmbito das doutrinas e dos julgamentos, das concepções de mundo e das crenças, a discriminação é a adoção de práticas que vão efetivá-los.

Considerações finais

Portanto, e em diálogo com teóricos como Muniz Sodré em “A Verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil” (1983) e “O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira” (1988), tal proposta ressalta o cenário de que no Brasil existe um convívio democrático, do ponto de vista racial, hipócrita de renegar as diferenças operantes na sociedade, tornando secundária, nos espaços de construção e valorização do sujeito e sua historicidade/ancestralidade (os espaços escolares), características não eurocêntricas.

As percepções, pesquisas, considerações de terceiros, fundamentação teórica, e etc; se unem em fala nesta pesquisa a fim de contribuir, a partir desta proposta, para diminuição das experiências escolares de (in)tolerâncias, (pre)conceito, discriminação, racismo institucional, intolerância religiosa e entre outras questões discriminatórias que acabam por ancorar-se nessas situações.

Referências

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. 2 ed. São Paulo: Pioneira, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A educação como cultura. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para

o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana. Brasília: Ministério da Educação/ Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial / Instituto nacional de estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2004.

CACCIATORE, O. G. Dicionário de cultos afro-brasileiros: com a indicação da origem das palavras. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Antropologia do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CAMPELO, Marilú Márcia. Religiões de matriz africana: questão racial e educação. I Seminário de Igualdade Racial no Brasil: avanços e perspectivas. Belém: Castanhal, 2012.

CAPUTO, Stela Guedes. Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com as crianças de candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CAPUTO, Stela Guedes. Aprendendo yorubá nas redes educativas dos terreiros. In. Revista Brasileira de Educação. Rio de Janeiro, ANPEd, v. 20. N. 62. Jul.-set. 2015.

CARDOSO, Denise Machado. Diálogos da Antropologia com a Ética, Seminário Ética e Sociedade: Reflexões sobre a violência e sobre a paz. Belém, 2011.

CAVALLEIRO, Eliane. Racismo e Anti-racismo na Educação Repensando nossa Escola. São Paulo: Selo Negro, 2001.

DAMATTA, Roberto. Relativizando; uma introdução a antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

FANON, Franz. Os condenados da terra. Juiz de Fora: MG: Ed. UFJF, 2005.

FANON, Franz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: Edufba. 2008.

FAZZI, Rita de Cássia. O drama racial de crianças brasileiras: socialização entre pares e preconceitos. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FLICK, Uwe. Uma introdução à pesquisa qualitativa. 2 ed. Porto Alegre: Bookman, 2004.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da tolerância. São Paulo:UNESP, 2004.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: HENRIQUES, Ricardo. (Org.). Educação antirracista: caminhos abertos pela lei Federal nº 10.639/03. Brasília: SECAD/MEC, 2005.

GOMES, Nilma Lino. Educação e Identidade Negra. Aletria (UFMG). Belo Horizonte, nº 9, 2003. p. 38-47. 121.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Racismo e antirracismo no Brasil. 2ª Edição, São Paulo: Editora 34, 2005.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

MACHADO, M. N. M. Entrevista de pesquisa: a interação entrevistador / entrevistado. Tese. Belo Horizonte: 1991.

MUNANGA, Kabengele, Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional, versos identidade Negra. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MUNANGA, Kabenguele (Org.). Superando o racismo na escola. 2ed. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

NASCIMENTO, Abdias do. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo(org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, 2005a, pp.118-142.

SODRÉ, Muniz. O terreiro e cidade.: a forma social negro-brasileira. Salvador: Secretaria da cultura e turismo/Imago, 2002.

SODRÉ, Muniz. A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil. São Paulo: DP&A, 2005.

WERNECK, Jurema. Racismo institucional: uma abordagem conceitual. Geledés-Instituto da mulher negra. Brasil: Ibraphel Gráfica, 2013.

FT 6 A herança de Ricoeur: filosofia, teologia e religião



Coordenadores:

Prof. Dr. René Dentz – Université de Fribourg/Suíça

Prof. Dr. Adriani Milli Rodrigues – UNASP/SP

Prof. Dr. Paulo Couto Faria – PUC/MG

Paul Ricoeur sempre procurou delimitar bem os temas filosóficos e teológicos e constantemente negar a nomeação de “filósofo cristão”, mantendo equidistante a sua confissão de fé e o procedimento filosófico. Parece, dessa forma, ser a filosofia a grande tarefa e o instrumento do filósofo francês. Por outro lado, o mesmo abordou temáticas que são, por ele mesmo, chamadas de fronteiriças, tais como a Esperança e o Mal. Trata-se de temas que darão suporte a uma preocupação tardiamente estruturada por Ricoeur, aquela referente à problemática do perdão. Este também se mostra como um tema de fronteira e como um horizonte de sua obra. A Esperança é abordada em *Histoire et Vérité* (1955) como uma “afirmação originária”, ou seja, há uma primazia ontológica do ser sobre o nada ou da afirmação sobre a negação. Todavia, a função da esperança é apenas de impacto, não podendo ter nenhum papel substantivo na reflexão filosófica. Filosofia e Teologia são discursos irreduzíveis um ao outro e, por isso mesmo, devem manter as suas diferenças epistemológicas claras. Além disso, Ricoeur menciona alguns problemas que se põem no ponto de interseção entre o filosófico e o teológico e que, para o primeiro, constituem ao mesmo tempo uma fonte e um tema. Entre eles, há dois temas aos quais deu uma atenção particular através de toda a sua obra: o desafio do mal e o da esperança. É justamente devido à sua reflexão sobre a esperança que o filósofo francês propõe renovar o problema da relação entre filosofia e teologia, posto comumente em termos de razão e fé. O problema da esperança, que representa, a um tempo, uma fonte e um tema da hermenêutica e da crítica filosóficas concerne, também e sobretudo, à finalidade mesma da tarefa filosófica, como a da teologia. Com efeito, a esperança é o ponto de fuga e o horizonte do cumprimento das duas disciplinas.



O último Ricoeur: deus sem absoluto e a morte

René Dentz¹

Resumo: Em sua obra póstuma, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, publicada em 2007, Paul Ricoeur se define na condição de “filósofo sem absoluto”, uma mudança imprimida a partir da “filosofia sem absoluto” de seu amigo Pierre Thévenaz. É uma afirmação de atitude agnóstica diante da morte que se aproxima e, em um primeiro olhar, paradoxal a um filósofo que se intitulava como “filósofo e protestante”. No entanto, afirmamos que a crítica ao absoluto é justamente algo que aproxima Ricoeur de uma “postura pós-moderna”.

Palavras-Chave: Absoluto; Morte; Agnosticismo; Luto; Vida.

Introdução

Nos “Fragmentos”, essa atitude agnóstica diante da morte é ancorada na retomada do pensamento de Pierre Thévenaz, que foi primeiramente abordado por Ricoeur em *Lectures 3*. O mais importante na expressão “sem absoluto” é que trata de uma atitude coerente com todo percurso de nosso autor, seja de inspiração confessional ou filosófico.

Na tentativa de não misturar os dois gêneros, Ricoeur procura estruturar seu pensamento, paralelo a um “sem absoluto”, em torno da noção de “promessa”. Ela atesta que o estilo filosófico ricoeuriano não separa as dimensões falante e atuante da condição humana. Esse estilo significa um ato de responsabilidade para manter o si-mesmo em toda circunstância através da obra escrita. O caráter de engajamento é implicitamente compreendido no prefácio de *Soi-même comme un autre*.

1 Ricoeur face à morte: a *atitude agnóstica* e as suas ramificações na obra póstuma *Vivo até à Morte*

Aquilo que surge quando Hamlet se encontra face à morte, é uma questão. A formulação pode até mudar mas, quando o homem se encontra cara a cara com a morte, a disposição de questionamento é quase uma constante. E como poderia esse questionamento não se encontrar na articulação entre, por um lado, uma experiência íntima e pessoal de vida e, por outro, uma especulação sobre noções muito mais gerais, como o que está para lá da morte, ou a própria morte – ou, ainda, a sobrevivência? Essa articulação convida-nos a refletir sobre o uso da vida, sobre as formas de viver ou, ainda, sobre a questão da fé religiosa. Foi isso o que se passou com

1 UNIPAC-Mariana, e-mail: dentz@hotmail.com, Doutor em Teologia FAJE, Psicanalista

Ricœur: a sua obra *Vivo até à Morte*², deixada inédita por causa do desaparecimento de Ricœur e que, por isso, só foi publicada após a sua morte, é um testemunho, graças às suas numerosas sugestões de pensamento, de um questionamento vivo que se manteve presente até aos últimos momentos da vida de Ricœur.

Essa obra póstuma é composta por duas partes. A primeira contém dois documentos de arquivo: o primeiro intitulado “Até à morte. Do luto e da boa disposição” e o outro simplesmente “A morte”. No primeiro, Ricœur reflete sobre o testemunho dado por Jorge Semprun da sua experiência do “sobreviver”³. Aí reflete-se a experiência pessoal do filósofo que acompanhou a sua esposa até à morte. “Exorcizar” o imaginário da morte é então uma forma de visar uma forma de existir vivo e de “sobreviver” depois da morte do nosso ente querido. No segundo documento de arquivo, “A morte”, desenvolvem-se especialmente duas linhas de reflexão sobre o imaginário da sobrevivência, no seio da visada “exorcista” invocada na primeira parte. E é nessas duas linhas para pensar o imaginário da sobrevivência – o desprendimento *perfeito* e o *imperfeito* – que se desenvolve o esforço ricœuriano visando uma difícil reconciliação entre o filosófico e o religioso ao pensar os seus limites respetivos, ou até a sua fronteira comum. Aquilo que aqui nos propomos fazer é elucidar esse esforço de reconciliação e colocar a questão da sua interpretação.

Para entrar nessa questão, precisamos de, em primeiro lugar, recordar que Ricœur tinha em geral o cuidado de, na sua obra escrita, traçar uma clara linha de demarcação entre a sua obra filosófica e a sua convicção confessional. A obra ricœuriana contém vários textos meditando sobre a distinção entre a hermenêutica bíblica e a hermenêutica filosófica⁴. Contudo, Ricœur também sublinhava frequentemente o quão difícil e complexo é fixar essa fronteira⁵. Assim, a articulação entre o filosófico e o teológico acentua-se por volta dos anos 1990 e continua a ser feita até ao final da sua vida⁶. E o desenvolvimento da questão dessa articulação não significa apenas o de considerações sobre a distinção e a independência dessas duas abordagens: pelo contrário, supõe também pensar as suas interseções, as quais definem limites ambíguos. Um dos temas de reflexão a propósitos dos quais Ricœur *experimenta* mais claramente esse duplo aspeto da articulação é o do ato de *filosofar*.

2 A postura de um “agnosticismo cristão” do último Ricoeur

Em Ricœur esse ato está ligado a uma atitude *agnóstica*, como aparece claramente explicitado no prefácio de *Soi-même comme un autre*, publicado em 1990⁷. Pode-se considerar típica, no prefácio, a decisão de não integrar nesse livro⁸ os dois últimos estudos das *Gifford Lectures* “Le soi mandaté” e “Le soi dans le miroir des écritures”, que tinham estado na base do

2 Ricœur (2011). De ora em diante, referimo-nos a este livro como *VM*.

3 *VM*, pp. 42-59.

4 Veja-se Bühler e Frey, eds. (2011, pp. 7-12) e Gisel (2012, pp. 158-178).

5 Abel (2007).

6 Veja-se a “Note éditoriale” de Mongin em Ricœur (2006 [1994], p. 7-11), obra, *Lectures 3*, a que a partir de agora nos referimos como *L3*; Mongin (2003 [1994], pp. 200-2014) e Dosse (2017 [2008], caps. 51 e 52, pp. 507-530).

7 Ricœur (1996 [1990]). A partir de agora referimo-nos a este livro como *SA*.

8 *SA*, pp. 11-38.

livro. O pano de fundo dessa abordagem, o do rumor, do preconceito negativo que o atingira nos anos 1980, de ser um cripto-teólogo ou um filósofo cristão, terá sido uma das razões fulcrais na base dessa decisão. Tomando como exemplo a discussão com Bouchindhomme, Ricœur declara que “a fé no Deus da Bíblia não consta entre os pressupostos das minhas pesquisas filosóficas” e que se encontra próximo da “‘filosofia protestante’ como filosofia sem absoluto” de Thévenaz⁹. O prefácio de *Soi-même comme un autre* reflete, sem dúvida, esse contexto¹⁰.

Em ligação com a proximidade entre Ricœur e o pensamento de Pierre Thévenaz, encontramos, ao longo dos anos 1990, uma série de afirmações semelhantes àquela que acabámos de citar. Elas são o testemunho de uma atitude *agnóstica* que será resumida de forma breve no “Fragmento 0(1)”, um dos últimos escritos de Ricœur, e que viria a ser publicado em *Vivo até à morte*¹¹. Alguns desses fragmentos foram escritos, e depois postos de lado, desde 2004 até à morte do filósofo em 2005. E poderia parecer que esse fragmento não passaria de uma nota com pouca importância, se comparada com as grandes obras de Ricœur; porém, uma leitura atenta permite nele discernir uma retomada necessária e coerente do pensamento de Ricœur, face à questão da morte do si-mesmo. Esse curto texto poderia portanto ser lido como um dos últimos testemunhos de um pensamento, posto de lado para *nós, os leitores*. Assim, não poderá ele ser mesmo considerado como um convite a que se *releiam* as outras reflexões respeitantes à atitude agnóstica, e que se encontram nos textos dos anos 1990 e até *Vivo até à morte*?

Ler assim esse fragmento e “acompanhá-lo” com outros textos na nossa leitura é, forçosamente, proceder por conjeturas: com efeito, esses escritos póstumos, nos confins da filosofia, do testemunho e das notas pessoais, não foram editados pelo próprio Ricœur, o que deixa os leitores a braços com numerosos questionamentos relativos àquilo em que se tornam os principais temas do pensamento ricœuriano nesses escritos inacabados. Nesse contexto de incerteza editorial, contentar-nos-emos, primeiro, em estabelecer a existência de alguns ecos, algumas ligações entre fragmentos cujo agrupamento é, no entanto, arbitrário. Será esse o ponto de partida da nossa reflexão.

3 Ricoeur e a morte

Esses cruzamentos devem permitir trazer aqui à luz uma *filosofia sem absoluto* como pressuposto do pensamento do último Ricœur. Sobre essa base, ser-nos-á possível esclarecer o segundo documento de arquivo que citamos relacionando-o com a experiência do “sobreviver” em Semprun, bem como mostrar a influência de Whitehead e da *Process Theology* nas linhas de força do pensamento do último Ricœur sobre o imaginário da sobrevivência.

A declaração “permanecer vivo até a morte” e não “para a morte”, contrasta com o tema do “ser para a morte” de Heidegger. Aos olhos de Ricoeur, o “para” a morte de Heidegger parece enfraquecer as diversas possibilidades do ser. Por isso, coloca um acento diferente do filósofo

9 Bouchindhomme e Rochlitz (eds.) (1990, p. 211).

10 A propósito de outro contexto, veja-se Vincent (2009, p. 263).

11 Veja-se Yamada (2014).

alemão pela expressão “até” a morte. Há uma tríade de aceitações da morte, que deve tomar o caminho proposto pelo “até” a morte. Essa tríade é composta da morte do si, dos próximos, dos outros. A morte do si é primeiramente confrontada pelo desejo de viver contra a morte singular, em seguida a morte dos próximos é atrelada à antecipação da morte de si mesmo, enfim a morte dos outros está relacionada à morte violenta. Através dessa tríade da morte, chegamos à banalidade, assumida, do “morre-se”.

No fragmento de *Vivant jusqu'à la mort* consagrado a Jacques Derrida, a vontade de viver é expressada como “se tornar vivo até a morte”. Nosso filósofo propõe a síntese do percurso de reconciliação entre a recusa e o consentimento da morte. É através de uma forma de linguagem que imprime os termos dos votos de Ricoeur, sem ceder ao imaginário tocando os mortos. A transmissão da vida passa pelo traço da escrita, deixado como testemunho de um “já ocorrido” dos outros, aos sobreviventes. Acompanhando um trabalho de luto, Ricoeur chega a transferir aos outros do amor da vida. O “religioso” se funda sobre essa transferência. A renúncia a seguir leva ao desprendimento diante da morte, que não é a perda do si, nem o fim da vontade de viver, mas a condição necessária de libertação para a alegria.

[...] A melancolia não é coisa que se deveria a todo preço se livrar, porque ela faz parte da nossa condição, de tal modo que nosso real, para ser vivo, deve também comportar a ausência daquilo que não pode mais ser (Abel, Olivier in RICOEUR, 2007, p. 14).¹²

O trabalho de luto é primeiramente chamado a lutar contra o imaginário dos mortos. Sob o nome de tarefa nominal da reflexão filosófica, a clarificação conceitual dos estatutos dos mortos tem um “valor terapêutico”. É necessário exorcizar a interrogação sobre a sorte dos mortos e seu investimento afetivo. O esforço ricoeuriano é a batalha contra dois imaginários dos mortos. É primeiramente, a imagem de mortos de amanhã na condição de futuro antecipado, em seguida, a questão da sequência dos mortos, como espera da ressurreição, enfim a mortalidade como “dever-morrer” um dia ou “ter que morrer”.

Na segunda situação a questão da sequência dos mortos, Ricoeur distingue o “agonizante” do “moribundo” para se livrar da antecipação interiorizada. Para o “agonizante”, “ainda vivendo” afirma a emergência da mobilização dos recursos mais profundos da vida a se afirmar ainda. Ela é por assim dizer, o “Essencial” na trama do tempo da agonia. O “Essencial” é um sentido religioso, ou religioso em comum, que transpassa as limitações das culturas. O “Essencial” é afirmado como o “fundamental”, a mobilização de recursos mais profundos da vida é a “coragem de ser vivo até a morte”.

12(...) *la mélancolie n'est pas chose dont il faille à tout prix être délivré, car elle fait partie de notre condition, de telle sorte que notre réel, pour être vivant, doit aussi comporter l'absence de ce qui n'est plus mais qui a été.*

Referências

RICOEUR, Paul. *Le philosophe en face de la confession des péchés*. Paris: La confiance, 1957.

RICOEUR, Paul. *Finitude et culpabilité*. V.1 (l'homme faillible). V.2 (la symbolique du mal). Paris: Aubier, 1960.

RICOEUR, Paul. Préface. In Nabert, Jean. *Éléments pour une éthique*. Paris: Aubier, 1962.

RICOEUR, Paul. *Histoire et Vérité*. Paris: Seuil, 1964.

RICOEUR, Paul. *De l'interprétation, essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.

RICOEUR, Paul. La Parole, instauratrice de liberté. *Cahiers universitaires catholiques*, n. 10, juillet, 493-507, Paris, 1966.

RICOEUR, Paul. Mythe et proclamation chez R. Bultmann. *Cahier du centre protestant de l'ouest*, n. 8, juillet, 21-33, 1967.

RICOEUR, Paul. Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole. *Revue de théologie et de philosophie*, n. 18, 333-348, 1968a.

RICOEUR, Paul. L'événement de la parole chez Ebeling. *Cahier du centre protestant de l'ouest*, n. 9, 23-31, 1968b.

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique I*. Paris: Editions du Seuil, 1969.

RICOEUR, Paul. Manifestation et Proclamation. *Archivio di Filosofia*, n. 44, 57-76, Roma, 1974.

RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975a.

RICOEUR, Paul. La philosophie et la spécificité du langage religieux. Paris: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n. 55, 13-26, 1975b.

RICOEUR, Paul. Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics. *Studies in Religion. Sciences religieuses*, n. 5, 14-33, 1975c.

RICOEUR, Paul. Parole et symbole. *Revue des sciences religieuses*, n. 49, 142-161, 1975d.

Um deus Kenótico: pensando teologicamente em uma época pós-metafísica

Matheus Bonifácio de Souza Saldanha¹

Resumo: Na contemporaneidade, o âmbito do pensamento possui marcas profundas. Estas marcas são oriundas da crítica as bases conceituais da filosofia ocidental, as quais possuem em Nietzsche e Heidegger seus maiores proponentes. Percebe-se, em conjunto com outros pensadores, a necessidade de uma reflexão filosófica e teológica que seja de outra forma norteadada, algo que se mostre como possibilidade de um pensar pós-metafísico, que vá em direção contrária a uma ontoteologia, como problematizada por Heidegger. Neste sentido, a hermenêutica ricoeriana, a qual nos abre espaço para pensarmos um *Deus Kenótico* e uma *ontologia da possibilidade* se destaca como sendo de grande utilidade neste empreendimento. Em Ricoeur analisaremos brevemente a questão relacionada à ontologia do nome divino e como este pensador percebe nas narrativas e formas de discurso bíblicos um caminho no qual o nomear Deus se coloca como aporte para se pensar a questão de Deus de um ponto de vista tanto filosófico como teológico. Sendo assim, o objetivo deste trabalho se configura por meio da seguinte pergunta: “é possível um pensar teológico que se direcione de forma pós-metafísica?” Nossa metodologia de trabalho será a revisão bibliográfica de textos tanto de Heidegger quanto de Paul Ricoeur e outros pensadores, tendo como foco a reflexão em direção a uma teologia pós-ontoteológica ou pós-metafísica a qual poderia ser caracterizada como sendo uma teologia narrativa.

Palavras-chave: Deus, Metafísica, Hermenêutica, Ontoteologia, Ricoeur.

Introdução

Pensar teologicamente na presente época se mostra como um desafio a ser aceito e enfrentado. Críticas têm sido feitas a maneira como o cristianismo tradicionalmente pensou a questão de Deus e sua relevância na vida hodierna². Contudo, a partir da interpretação heideggeriana dos fundamentos da filosofia ocidental que encontramos a mais estruturada crítica a concepção de Deus, própria tanto do pensamento filosófico quanto teológico.

Contudo, Ricoeur, nos apresenta a possibilidade de se pensar Deus em nossa época. Mesmo imersos no contexto de uma época caracterizada como pós-metafísica, as nomeações bíblicas de Deus podem ser vistas e entendidas da perspectiva de uma teologia narrativa, a qual pretende

¹ Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP-EC). Bacharel em Enfermagem pela Faculdade Adventista da Bahia (FADBA). E-mail: saldanha.017@gmail.com.

² Para um panorama não exaustivo das críticas a questão de Deus no âmbito do pensamento filosófico-teológico ver: VANHOOZER, K. *Há um significado nesse texto? Interpretação bíblica e os enfoques contemporâneos*. Editora Vida, 2005.

percorrer um caminho oposto a pura conceituação abstrata, proveniente da racionalidade humana. O pensador vê nas narrativas sobre Deus o *lócus* onde o pensamento teológico pode encontrar novo fôlego, pois, nos textos religiosos da tradição judaico-cristã o Deus que ali se revela já se apresenta nomeado, permitindo assim uma experiência de fé mediada pelos diversos discursos escriturísticos.

A preocupação de Ricoeur se volta também para a possibilidade de se pensar uma ontologia bíblica. Esta também estaria ancorada nos diversos discursos bíblicos sobre Deus (poesia, metáfora, narrativa, escritos sapienciais), ao invés de uma interpretação do ser em sentido (como explicitou Heidegger) ontoteológico. Sendo assim, Ricoeur nos abre espaço para pensarmos a questão de Deus por meio de uma *ontologia da possibilidade*, ou seja, de um Deus em abertura a relação com o ser, um *Deus kenótico*, o qual, por conta de seu deliberado esvaziamento, se encontra com o homem em sua abertura ao ser (*Dasein*) e que na temporalidade narrativa das escrituras se faz relevante a esse *homem capaz* de um relacionamento com Deus na concretude da experiência histórica.

Metafísica e ontoteologia em heidegger.

Faz-se necessário antes de prosseguirmos com a análise do pensamento teológico de Ricoeur acerca da nomeação de Deus, meditarmos brevemente sobre a crítica heideggeriana ao fundamento da filosofia ocidental, ou seja, a metafísica como ontoteologia, pois, é neste conceito que, segundo o filósofo alemão, encontra-se o problema referente à questão de Deus no âmbito do pensamento cristão, pois, desde a escolástica medieval, Deus tem sido vinculado conceitualmente a estrutura ontoteológica, tendo em teólogos como Duns Scotus e Tomás de Aquino sua principal vinculação dentro do cristianismo.

Heidegger argumenta que a filosofia, tendo na metafísica seu cerne é a atividade mais própria do homem, pois, ao se perceber no mundo, o filosofar se torna ação intrínseca desse ente lançado em relação com o ser. Por *ser-aí-no-mundo*, o ser humano filosofa, pois, filosofia “acontece no *fundo* do ser-aí humano” (HEIDEGGER, 2011, p. 9). Esse acontecimento tem como objetivo abarcar a realidade em sua essência, pois a existência do homem no mundo sempre se da em uma relação de alteridade. A pergunta pelo “o que” das coisas se estabelece levando o pensamento ao questionamento sobre o cerne da própria realidade. Desta forma, a metafísica se configura como “o pensamento que se movimenta no cerne do conceito nesse duplo sentido: indo até a totalidade e transpassando conceitivamente a existência” (HEIDEGGER, 2011, p. 13).

A metafísica transpassa a existência em direção aquilo que define essencialmente a própria existência.³ É neste ponto que nos deparamos com a questão de Deus. Ian Thomson argu-
3 “[...] a meta-física é trans-empírica, enquanto para entender o ente que se apresenta em nossa experiência, ela ultrapassa o campo da realidade material e sensível para a esfera do imaterial e puramente

menta que

O ponto principal de Heidegger é que a metafísica pensa teologicamente quando pensa na totalidade das entidades como tal [...] no que diz respeito à entidade suprema [...]. Desde o início da metafísica ocidental, essa “entidade suprema” foi concebida como a base última do ser das entidades (embora, em uma ampla variedade e de maneiras diferentes). Heidegger sustenta, assim, que a metafísica é teologia sempre que determina a entidade suprema como uma “entidade fundadora”, seja como um “motor imóvel” ou “causa auto-causada” (isto é, uma “causa *sui*”, que Heidegger caracteriza como “o conceito metafísico de Deus”), ou se este “fundamento supremo” é concebido, como em Aristóteles, como uma “causa primeira”. (THOMSON, 2005, p. 15, tradução nossa).

Instaura-se então no âmbito do pensamento o conceito de um ente absoluto como fundamento do real. Este ponto para Heidegger é o que torna a metafísica problemática, pois, existe aqui uma entificação do ser, o qual será interpretado na idade média cristã como o Deus único, porém, tomando outras formas discursivas ao longo da modernidade. Contudo, este raciocínio comprometeria, segundo o pensador, o aspecto ontológico, pois, Deus pensado como ente supremo seria a expressão mais radical do princípio de razão suficiente, ou seja, “Trata-se da pretensão da razão de dar uma explicação absoluta da realidade no seu todo. Deus se torna então algo exigido pela razão humana, [...]. Enquanto resposta à pergunta da razão ele se torna subordinado a seu desejo de verdade, concebido nos limites do pensar representativo.” (MAC DOWELL, 2016, p. 333).

Com isso, o mistério divino se esvai e perde seu sentido. No âmbito da abstração filosófica, Deus é um instrumental da racionalidade para que esta tenha sua legitimidade garantida.⁴

A perspectiva hermenêutica de Ricoeur

Para pensarmos a questão de Deus através das lentes de Ricoeur devemos nos direcionar a mediação dos textos onde Deus é nomeado. Nas Escrituras, não encontramos um caminho especulativo sobre a natureza do Deus que ali se manifesta, pelo contrário, existe um caminho

inteligível, distinção já proposta por Platão com a introdução da noção de *idea* e *ousia*, distinção assumida a seu modo também por Aristóteles e por toda a tradição filosófica do Ocidente.” (MAC DOWELL, 2016, p. 325)

⁴ Heidegger escreve: “No limite, pode-se dizer: Deus existe somente à medida que o princípio de razão é válido [...] Todo efeito exige, contudo (segundo o princípio de razão) uma causa. Ora, a causa primeira é Deus. Assim o princípio de razão é válido porque Deus existe. Mas Deus somente existe porque o princípio de razão suficiente é válido. A curva se fecha e o pensamento transforma-se num círculo.” (HEIDEGGER, 2000, p. 13). A afirmação de Thomson (2005), citada anteriormente no corpo do texto, de que o pensamento aristotélico se torna teológico ou ontoteológico ao formular seu conceito da *causa-sui* é confirmado na afirmação feita por Heidegger quando escreve: “Esta é a causa como *causa-sui*. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia. A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da *causa-sui*, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode diante deste Deus, tocar música e dançar.” (HEIDEGGER, 1973, p. 399).

traçado em direção ao conhecimento de Deus por meio de gêneros literários diversos. “Todos estes gêneros falam sobre Deus – e é por este “dizer Deus” variado, característico em cada gênero, que há a possibilidade de uma crítica interna e externa presente na Bíblia” (SOUZA, 2013, p. 60).

Ricoeur escreve que “[...] a narrativa da parceria entre Deus e Israel é, enquanto tal, não só aberta e inacabada, mas insondável e indizível. Neste ponto, o caráter da metanarrativa como o que não pode ser contado, coincide como tema teológico da inefabilidade de Deus.” (RICOEUR, 2017, p. 292, 293). Este aspecto nos apresenta algo interessante sobre a hermenêutica ricoeuriana. Ela busca preservar o aspecto do mistério, daquilo que, ao ser narrado, não esgota em essência a relação da coisa com o ser. Estabelece-se então uma perspectiva ontológica por meio de uma hermenêutica fenomenológica dos textos sagrados.

As raízes fenomenológicas da hermenêutica não se limitam a essa afinidade muito geral entre a compreensão dos textos e a relação intencional de uma consciência com um sentido que lhe é anterior. [...]. É a resposta de um ser jogado no mundo que é orientado nele, projetando suas próprias possibilidades. A interpretação, no sentido técnico de interpretação nos textos, é apenas o desenvolvimento, a explicitação, dessa compreensão ontológica. (RICOEUR, 2000, p. 202, tradução nossa).

O instrumental hermenêutico fenomenológico com o qual o pensador busca se direcionar ao texto o distanciará de uma discursividade dogmática, pois seu interesse não é circunscrever a mensagem bíblica a uma série de dogmas referentes a Deus, pois isso “impediria a percepção de outras interpretações, outras reinterpretações, outras reformulações, como uma teologia do nome divino” (SOUZA, 2013, p. 60).

Tal hermenêutica se coloca como uma atitude de abertura em relação ao texto e em relação ao que o texto pode ser na fundação de uma experiência religiosa legítima com o Deus ali encontrado. Constitui-se então, nas diversas narrativas bíblicas, um conjunto de *expressões-limite*⁵, as quais qualificariam o discurso teológico, já que “a linguagem religiosa funciona como um “modelo” em relação ao conjunto da experiência humana” (RICOEUR, 2017, p. 192). Estas expressões-limite nos levariam posteriormente aos *conceitos-limite* e por fim as *experiências-limite* às quais seriam o resultado apropriado da experiência fundamental do ser-aí-no-mundo em sua constituição religiosa.

Tal perspectiva possui um interessante paralelo com a reflexão heideggeriana no que tange a abordagem fenomenológica, a qual podemos encontrar em sua obra *Fenomenologia da vida religiosa*, onde o pensador aponta a necessidade de se vivenciar a filosofia como “comportamento conhecedor” (HEIDEGGER, 2014, p. 16), pois “experimental” não significa “tomar conhe-

⁵ Em Ricoeur, *expressões-limite* seriam expressões “em virtude da qual as diferentes formas de discurso, empregadas pela linguagem religiosa, são modificadas, e pelo fato mesmo convergem para um ponto último que se torna seu ponto de encontro com o infinito” (RICOEUR, 2017, p. 194).

cimento”, mas o “confrontar-se com” (idem, p. 14). Instaure-se então o conceito de *experiência fática da vida*, vivenciada “enquanto “mundo”, não como “objeto”. “Mundo” [*Welt*] é algo no qual se pode *viver*” (idem, p. 16). Fazendo conexão com Ricoeur, esse mundo pode ser caracterizado como o mundo dos textos e formas narrativas das Escrituras, pois estes tem a capacidade de fundar a experiência limite da vida religiosa a qual possui seu cerne em Deus. “A ênfase da vida cristã é sempre realizadora: 1Ts 3,3; 5,9. Todos os complexos realizadores primários⁶ conduzem a Deus e se realizam diante de Deus. [...]. Somente a partir desses complexos realizadores é possível entender o sentido do ser de Deus” (HEIDEGGER, 2014, p. 105).

Tanto os complexos realizadores de Heidegger quanto os tipos de discursos narrativos das Escrituras estão fundamentados textualmente e no encontro do leitor com o texto. “A narrativa que carrega metáforas, símbolos e sentidos profundos se situa na interpretação capaz de revelar a experiência ontológica que é a relação do ser humano com aquilo que constitui, i.e., o foco do sentido” (SOUZA, 2013, p. 62), ou seja, o próprio Deus, o qual manifesta sua relação com o ser no *mundo do texto* onde seu nome se apresenta a nós desvelado em sentido não objetável.

Um deus Kenótico: ser e nomeção divina.

A hermenêutica, em contraste com categorias metafísicas advindas da matriz ontoteológica, privilegia noções de verdade que se configuram como revelacionais ou manifestativas. “Além disso, a hermenêutica é caracterizada por sua concentração em textos, e Ricoeur, em particular, concentra-se na estrutura de textos em termos de gênero e estilo” (BLUNDELL, 2010, p. 41, tradução nossa), os quais “fazem afirmações concretas sobre a auto-manifestação de Deus na pessoa de Jesus Cristo” (ibidem.), tendo nos evangelhos, segundo Ricoeur, os textos de caráter mais histórico dessa manifestação divina na realidade humana.

Contudo, devemos ser conscientes de que é dever nos posicionarmos em uma atitude de humildade frente à própria perspectiva hermenêutica ricoeriana, pois podemos, sem perceber, elevarmos a própria abordagem a um patamar que não há pertence. “A hermenêutica não é um projeto auto-fundador que englobe toda a existência humana” (BLUNDELL, 2010, p. 51, tradução nossa).

A hermenêutica, embora reconhecendo a fé como sua “origem não hermenêutica”, insiste, todavia, que “a fé bíblica não pode ser separada do movimento de interpretação que a eleva ao nível da linguagem”. Isso protege a teologia de qualquer tentativa triunfalista. (ibidem.).

⁶ O conceito de complexos realizadores seriam atributos que potencializam, capacitam a “realização da experiência cristã da vida”, sendo um destes (ou o maior destes, como escreve Paulo aos coríntios) o amor. Heidegger escreve que “Ο δέξασθαι ἀγάπην (amor como realização) ἀληθείας [verdade] significa um complexo realizador que capacita para ο δοκιμάζειν [provar] do divino” (HEIDEGGER, 2014, § 29, p. 101).

Neste sentido, Deus manifesto e mediado pelas Escrituras revela o sentido de sua relação com ser na originalidade do próprio acontecimento revelacional, pois, o que se manifesta é a proposição de um mundo de possibilidades (RICOEUR, 1977). Assim, os nomes de Deus manifestos nas Escrituras são desdobramentos que falam não apenas de Deus, mas também comunicam ao homem sua própria condição de abertura, de capacidade, de possibilidade dentro de uma relação com o Deus bíblico. Nessa condição de abertura, o homem se percebe também em um caminho contrário, ou seja, o caminho da não-possibilidade frente ao mistério divino. Diferentemente do *cogito* moderno capaz de apreender todas as coisas metodicamente, um pensar teológico que se volte para uma perspectiva hermenêutica deve possuir a “consciência de que é possível conhecer as nomeações e revelações de Deus, mas que não é possível conhecer todas totalmente” (SOUZA, 2013, p. 63).

A consciência dual da possibilidade e abertura ao conhecimento do divino e, ao mesmo tempo, da não-possibilidade do esgotamento, nos coloca diante da necessidade de pensarmos uma hermenêutica que caminha em sentido contrário ao pensamento metafísico e até mesmo de sua planificação na era da técnica, como escreveu Heidegger. Tal ontologia configura e evidencia o atributo da capacidade tanto divina quanto humana, já que a mera abstração teológico-filosófica (em sentido ontoteológico) não se faz mais relevante em uma condição de proximidade fenomênica entre Deus e o homem na mediação textual. “A nomeação do divino é um novo horizonte. A vida mediada pela narrativa bíblica é uma vida que traz em si um horizonte esperançoso” (idem, p. 66).

Esta esperança advém da própria condição da narrativa bíblica a qual traz as promessas divinas para o hoje da *experiência fática da vida* cristã. O passado existe no hoje por meio da memória. O futuro (também inserindo o sentido escatológico) existe no presente por meio da esperança (RICOEUR, 1994). Essa esperança, vinculada à possibilidade de ser abre espaço para um pensar teológico norteado por um *Deus Kenótico*, que se fez e se faz histórico, se permitindo narrar nas codificações linguísticas do ser humano. Uma *ontologia da possibilidade* marca o ponto onde “o *Eu posso* do homem capaz encontra seu eco no Tu podes do Deus capaz – capaz de ser nomeado -, e vice-versa” (SOUZA, 2013, p. 68), comportando assim, uma relação dinâmica, fluida na conjuntura histórico-temporal do homem a qual abre espaço para pensarmos a questão de Deus em sua relevância na concretude da própria história, e que, sendo marcadamente narrativa, nos direciona o pensamento as Escrituras como *lócus* fundamental para se pensar teologicamente e de forma pós-metafísica.

Considerações finais.

A crise referente à concepção metafísica de Deus foi apontada por Heidegger. Desde en-

tão, faz-se necessário o exercício em direção à outra forma de se pensar teologicamente no âmbito de tal época, a qual é marcadamente pós-metafísica para a teologia cristã. Ricoeur então nos auxilia na árdua tarefa de exercitar um pensar sobre Deus que não esteja circunscrito as amarras de uma ontoteologia. Sua proposta teológica, a qual possui o texto bíblico como cerne e fundamento e que recorre ao instrumental hermenêutico para compreender o Deus revelado nas Escrituras é de fundamental importância. Nomear Deus, ou melhor, conhecer o Deus já nomeado pelas Escrituras é, em diálogo com o próprio Heidegger e seu conceito de uma experiência fática da vida, um caminho que nos abre possibilidades, tanto para uma sempre aberta e inacabada compreensão de Deus, que não se porta arrogantemente no sentido de esgotar o mistério divino, quanto para o homem em sua condição de capacidade para ouvir e receber do Deus bíblico o conteúdo de sua própria revelação.

Referências

BLUNDELL, Boyd. **Paul Ricoeur between theology and philosophy: detour and return**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2010.

DE MORI, Geraldo. Paul Ricoeur e a teologia. In: **Theoria: Revista eletrônica de Filosofia**, vol. 6, nº 15, p. 47-71, 2014.

HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. In: **Conferências e Escritos Filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1973, p. 387-400.

_____. **Fenomenologia da vida religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2014.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Trad. Marco António Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. **O princípio do fundamento**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

MAC DOWELL, João A. Até que ponto a metafísica de Tomás de Aquino pode ser classificada como ontoteológica? In: **Sofia**, vol.5, nº 2, p. 322-351, ago-dez, 2016.

THOMSON, Iain. **Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education**. New York: Cambridge University Press, 2005.

RICOEUR, Paul. **A Hermenêutica Bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

_____. Entre filosofia e teologia II: nomear Deus (1977). In: **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. Narratividade, fenomenología y hermenéutica. In: **Anàlisi 25: Quaderns de comunicació i cultura**. Trad. Gabriel Aranzueque. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. 2000, p. 189-207.

_____. **Tempo e Narrativa (tomo 1)**. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

SOUZA, Vitor Chaves de. Uma teologia do nome divino em Paul Ricoeur. In: **Notandum**, nº 33, p. 59-70, set-dez 2013.

FT 7 Fronteiras da alteridade e da diversidade: o Ensino Religioso/ Educação na construção de valores morais



Coordenadores:

Prof. Dr. Amauri Carlos Ferreira – PUC/MG – ISTA/MG

Prof. Dr. Anderson Marinho Maia – FACISA/MG

Profa. Dra. Patrícia Simone do Prado – ISTA/MG

Profa. Dra. Sônia Missagia de Mattos – UFES/ES

A morada da ética na tradição contemporânea tem sido o outro nas variadas formas de alteridade. Compreender o outro em sua singularidade na construção e reconstrução do ethos tem sido um desafio para o campo educacional e religioso. Temos constatado uma ausência de discussões sobre valores na formação de professores. Decidimos estabelecer diálogos profícuos na área da educação e do ensino religioso buscando compreender a necessidade de uma sociedade que pense o outro mediante um ethos diverso. Acolheremos comunicações que abordem a dinâmica do ethos mediante experiências concretas ou formulações teóricas que contribuam no entendimento da alteridade e da diversidade na formação de valores que podem ser advindos de saberes reconfigurados pelas epistemologias do sul.



A Responsabilidade como resposta à interpelação do Rosto, a primeira linguagem.

Adilson do Nascimento Ferreira¹

Resumo: A prática da intolerância e da violência tem aumentado nos últimos anos, segundo dados estatísticos. Nesta trilha, segue também o aumento da violência motivada pela intolerância religiosa. É possível educar para a valorização do humano e diminuir a violência utilizando uma pedagogia que tenha como referência a categoria de Rosto, presente no pensamento de Emmanuel Levinas? Esta comunicação visa responder a esta pergunta. Pretende, assim, analisar a importância do diálogo inter-religioso em ambientes escolares, a partir do conceito de responsabilidade em termos levinasianos, e pensar como a prática pedagógica que valoriza a alteridade pode contribuir com o resgate do humano para a construção de uma cultura da paz para além dos limites do pensamento religioso colonialista. Este estudo faz parte da Dissertação de mestrado desenvolvida no Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião/ PUCMINAS e a participação em uma pesquisa mais ampla sobre a tolerância e a promoção da cultura de paz em algumas escolas públicas de Ensino Fundamental da periferia da cidade de Belo Horizonte/ MG. Partindo da coleta de dados dos Projetos Políticos Pedagógicos, observações no cotidiano da escola e entrevistas com membros da comunidade escolar foram identificados vestígios de intolerância religiosa e a influência de membros de “Igrejas Evangélicas” nos diferentes discursos presentes no ambiente escolar. A categoria de Rosto, extraída do pensamento de Emmanuel Levinas, foi utilizada como parâmetro para análise dos dados. Urge um processo educacional pautado pela valorização da alteridade que perpassa disciplinas, projetos e temas transversais. Esta comunicação se estrutura apresentando vestígios de intolerância religiosa identificados, que são desafios a serem superados para a construção da paz no contexto de ensino público de um Brasil colonizado, e a apresentação de balizadores para a implementação de ações pedagógicas pautadas pela responsabilidade e pelo cuidado para superação do contexto histórico de violência imposto pela cultura colonialista que obstaculiza o diálogo inter-religioso. Quer uma educação guiada pela valorização da alteridade que contemple critérios que orientem o combate ativo à intolerância na medida em que desenvolve os aspectos cognitivos da construção do conhecimento nos diferentes momentos do processo educacional.

Palavras-chave: Educação; Tolerância; Cultura colonialista; Diálogo inter-religioso; Alteridade; paz.

Introdução

Esta comunicação visa apresentar a proposta pedagógica construída a partir da categoria de Rosto, de Emmanuel Levinas, como possível caminho para superação das situações de violência causadas pela intolerância religiosa em ambientes escolares de educa. Utiliza como referência dados coletados na Pesquisa Nacional de Saúde do Escolar (PNSE) 2015, publicada pelo IBGE,

¹ Mestrado em Ciências da Religião diaconopermanentebhadilson@gmail.com

o relatório sobre o balanço das denúncias registradas no Disque 100, sob a responsabilidade do Ministério da Mulher e Direitos Humanos e a dissertação apresentada no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia em maio de 2019². A categoria de Rosto, contida no pensamento de Emmanuel Levinas, foi utilizada como referencial teórico para propor ações pedagógicas orientadas à valorização da alteridade, tendo por base a noção de responsabilidade pelo Outro, e a adoção de estratégias para superação da cultura colonialista, mediante a construção e a solidificação de espaços de diálogo inter-religioso nos ambientes escolares, diminuindo situações de intolerância religiosa. Postulamos que o itinerário pedagógico seja balizado pelos conceitos de acolhimento, proximidade e responsabilidade social extraídos do pensamento levinasiano.

1. Identificação de situações de intolerância religiosa a partir de dados estatísticos.

Segundo os dados da Pesquisa Nacional de Saúde do Escolar (PNSE/2015), divulgados pelo IBGE³, 4,2% dos estudantes de 13 a 17 anos foram vítimas de humilhação na escola em razão de sua religião. A opção religiosa foi identificada como a quarta principal razão das provocações feitas pelos colegas. A aparência do corpo, a raça e a cor foram apontadas como as principais causas das agressões verbais nos ambientes escolares, seguidas pela opção religiosa e, posteriormente, pela orientação sexual e a região de origem.

As situações de agressão em razão da intolerância religiosa também motivaram denúncias, conforme o Relatório sobre o balanço de registros no Disque 100, publicado no site do Ministério da Mulher e Direitos Humanos⁴. Os dados apontam o aumento de denúncias de situações e casos de intolerância religiosa no Brasil. A partir da análise das denúncias de intolerância religiosa registradas no *Disque 100*, telefone da Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos, no ano de 2017, constata-se que o ambiente escolar aparece como um dos cenários atos e ações de violação ao direito à liberdade religiosa.

Este quadro de intolerância também foi comprovado em diferentes pesquisas acadêmicas registradas no portal da CAPES⁵, inclusive a desenvolvida no Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, que serviu de base para a dissertação Identificação de vestígios de intolerância religiosa a partir da categoria de Rosto, de Emmanuel Levinas: estudo de caso em uma escola pública. Foi possível constar elementos de intolerância religiosa nos diferentes

2 Identificação de vestígios de intolerância religiosa a partir da categoria de Rosto, de Emmanuel Levinas: estudo de caso em uma escola pública. Disponível em http://www.sistemas.pucminas.br/BDP/SilverStream/Pages/pg_ConstItem.htm

3 Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9134-pesquisa-nacional-de-saude-do-escolar.html?=&t=downloads>. Consulta em 20/10/2018.

4 <https://www.mdh.gov.br/informacao-ao-cidadao/ouvidoria/dados-disque-100/relatorio-balanco-digital.pdf>. Acessado em 23/10/2018

5 Para fins de formulação do Projeto de Pesquisa apresentado no PPGCR Puc Minas, consulte a plataforma disponibilizada pela CAPES e identifiquei diferentes dissertações e teses que constataram situações de intolerância religiosa em ambientes escolares públicos que ofertam educação básica.

discursos que perpassam o ambiente da escola pública pesquisada no período de 2017/2018.

A pesquisa demonstrou que o quadro de intolerância não se mantém apenas com as ações conduzidas por professores e diretores, mas é o resultado de diferentes situações, conduzidas pelos atores sociais presentes na comunidade escolar. Os grupos evangélicos, de cunho fundamentalista, são os principais promotores das situações que podem ser caracterizadas como intolerância religiosa. Normalmente as ações são permitidas pela direção escolar e pretendem coibir a manifestação das expressões religiosas dos cultos afro-brasileiros. Este comportamento não é percebido pela comunidade escolar como afronta à laicidade do estado ou ofensa ao direito à liberdade religiosa.

2. A Pedagogia e a valorização da Alteridade

O pensamento ocidental, segundo Levinas (2017) é centrado na valorização do Ego e relega o Outro à condição do objeto manipulável. A exacerbada valorização do Eu ignora a alteridade e estabelece uma relação tendente à homogeneização. Este pensamento cria e sustenta diferentes mecanismos para coibir e eliminar a diferença, incluindo a instituição de modelos pedagógicos assumem Outro como campo a ser cultivado com a semente gerada pelo Eu. O ato de ensinar é visto como transmissão de conhecimento de alguém que sabe (professor) para o Outro que não sabe (aluno). A relação Professor Aluno é vertical descendente. A pedagogia é vista como instrumento para adequar o conteúdo à realidade do Aluno. Levinas (2017) entende que esta visão não respeita o Outro como fonte de saber, deve ser considerada ardilosa, injusta e violenta. Para ele, a pedagogia deve ter como fonte a noção hebraica de hospitalidade. Acolher o Outro é abrir-se ao discurso que emitido pelo Rosto. A expressão do Rosto desperta o sentido ético da existência e possibilita um duplo movimento, quais sejam: desprendimento e acolhimento. O verdadeiro encontro com o Outro é possibilitado pela ação de desprendimentos dos conceitos pré-estabelecidos. O vazio que nasce do desprendimento é porta de entrada para acolher a Alteridade. O Rosto, segundo Levinas, é o primeiro discurso que interpela e demanda resposta, exigindo o seu acolhimento. Nesta linha de pensamento, a ética tem como fundamento o Rosto e não a consciência ou a reflexão. O Rosto estabelece as linhas divisórias do comportamento ético. Ética vivenciada sem o interesse, ou seja, doação, atitude de respeito e acolhimento ao Outro, sem a exigência de reciprocidade. Nesta perspectiva, os processos educacionais devem gravitar em torno da necessidade do Outro. A necessidade do Outro não pode ser presumida ou pensada de forma abstrata. Sua origem deve ser o Outro concreto que se aproxima e existe independentemente da vontade de outrem.

Os atores envolvidos no processo pedagógicos são considerados a partir de suas ipseidades e não dos rótulos: Professor Aluno, alteridades que se relacionam e se impactam. Na perspectiva de Levinas (2017, p. 89), o ensino não transmite simplesmente um conteúdo abstracto e geral mas o modo de ser no mundo, o modo ético de se comportar em relação ao Outro. O educador

deve assumir sua condição de Mestre, não oferecendo ao Outro um saber objetivo, mas ensinar pelo modo de ser presença junto ao aluno, preparando-o para conviver de forma sadia com a Alteridade (Levinas, 2017).

Os educadores são convidados a desenvolver processos pedagógicos que evidenciem o respeito à Alteridade, construindo e executando estratégias contínuas de desconstrução do pensamento focado na valorização do ego, direcionando a ação pedagógica para o Outro, como centro e princípio da responsabilidade. Os envolvidos no processo pedagógico, na perspectiva de Rosto, não podem ser pensados de forma abstrata, mas considerados a partir da sua condição de manifestação do infinito. Uma vez que o Rosto está presente na sua recusa de ser conteúdo (LEVINAS, 2017, p. 188), o professor deve tentar estabelecer uma relação que supere a relação estanque Professor x aluno, que reduz o segundo termo da relação a um rótulo (aluno). A relação deve ser de pessoa com pessoa, haja vista que a existência do Outro não é condicionada ao Eu. O Rosto existe por si. Não tem sua existência condicionada pelo eu, conforme expresso por Levinas:

Outrem não é outro de uma alteridade relativa como, numa comparação, as espécies, ainda que fossem últimas, que se excluem reciprocamente mas que se colocam ainda na comunidade de gênero, excluindo-se pela sua definição, mas apelando umas para outras mediante a exclusão através da comunidade do seu gênero. A alteridade de outrem não é depende de uma qualquer qualidade que o distinguiria de mim, porque uma distinção dessa natureza implicaria entre nós a comunidade de gênero, que anula a alteridade (LEVINAS, 2017, p. 188).

O processo educativo deve ser marcado de forma indelével pela atitude vigilante de escuta do Outro. O escutar permite estabelecer o verdadeiro diálogo. Escutar o Outro é valorizar as diferentes tradições culturais e fomentar ações de abertura à Alteridade. Criar espaços de superação das ações preconceituosas e segregacionais, superando os discursos retóricos e vazios que são emitidos de forma impessoal. O processo contínuo de escuta e diálogo fecunda e atualiza continuamente o Projeto Político Pedagógico, que se torna instrumento eficaz na produção do saber da comunidade escolar.

3. Pedagogia e Proximidade

Levinas propõe o conceito de Aproximação na relação do Eu com Outro, para evitar que a tendência racionalista, que estabelece o Ego como fundamento, diminua a categoria de Rosto e reduza o Outro a um objeto passível de ser plenamente conhecido. Levinas entende que o Rosto abriga o infinito, que jamais pode ser plenamente compreendido. O Outro, apesar de todo processo de aproximação, permanece no campo do mistério a ser continuamente revelado. A distância entre o conhecimento possível do Outro e o desconhecido jamais pode ser plenamente superado. Não é possível captar toda sua extensão ou desfazer a distância entre o conhecido e o desconhecido em relação ao Outro. Esta pressuposição nos impõe a obrigação de aceitar a

impossibilidade de captar o Outro em toda sua extensão. A relação intersubjetiva não está na ordem do conhecimento racional, mas da proximidade propiciada pela contemplação.

A abertura dos olhos para ver o Outro abre janelas que não podem ser fechadas para a desilusão causada por uma cultura autocentrada no ego. Sendo assim, o conteúdo do Outro é mais amplo do que a visão mediada pelo rótulo (aluno). Nas palavras de Levinas:

A ideia do infinito em mim, que implica um conteúdo que transborda o continente, rompe com o preconceito da maiêutica sem romper com o racionalismo, dado que a ideia do infinito, longe de violar o espírito, condiciona a própria não-violência, ou seja, implanta a ética. O Outro não é para a razão um escândalo que a põe em movimento dialético, mas o primeiro ensinamento. (LEVINAS, 2017, p. 182).

As atividades pedagógicas devem manifestar a diaconia na relação intersubjetiva entre os atores envolvidos no processo educacional. O Outro deve ser assumido como responsabilidade minha e não apenas como cliente. A ação escolar não pode se omitir ou ficar silente com relação a situações de conflitos gerados pelas diferenças e a tentativa de redução do Outro ao Mesmo, que se manifestam em atitudes de intimidação ou violação do direito à manifestação e expressão da liberdade religiosa, haja vista que o ato de violência visa sempre a ofensa ao Rosto (LEVINAS, 2017).

4. Pedagogia e responsabilidade social

As relações pedagógicas, baseadas no pressuposto ocidental de dominação e colonização, têm como suportes de ação de poder institucional e a confiabilidade do professor como portador do Saber aceito como verdadeiro (HERMANN, 2014). Nesta linha, pressupõe-se que o docente tem o poder de definir o conteúdo a ser ministrado e validar o saber apresentado pelo aluno. Na relação ensino-aprendizagem, é esperado que o professor valora as ações e imponha um padrão cultural, definindo aquilo que deve ser considerado correto ou errado. Esta lógica é aplicada tanto para a análise dos conteúdos acadêmicos, como para os comportamentos aceitos no ambiente escolar. Neste processo o professor pode negar ou agir de forma a contribuir para o reconhecimento do outro (HERMANN, 2014).

Segundo Paulo Freire (1985), o processo educativo está conectado estruturalmente com a opção ética do docente. Sempre marcado pela dimensão política, portanto, o ato educativo está vinculado a uma realidade social e histórica. Como ato, pode reproduzir a realidade atual ou pode visar mudanças, transformações sociais. Paulo Freire compreendia que as transformações poderiam ocorrer se as mudanças fossem assumidas como possíveis, ou seja, a mudança da realidade inicia-se nas mentes, chegando ao extremo de dizer que só reconhecia a existência de um lá por que há a existência de um aqui. E não há como chegar lá, a não ser partindo de um aqui (FREIRE, 1985, p. 21). Esta dimensão teleológica da Educação não reduz o processo pedagógico como ferramenta auxiliar para a aquisição de conhecimentos técnicos, mas abre-

se para a possibilidade da formação integral da pessoa humana, evidenciando que os diversos saberes possuem valores intrínsecos, relativos e relevantes. Possibilita que o jovem perceba que não existe hierarquia entre as opções religiosas. Cada modo de interação com o sagrado possui valor intrínseco. Esta perspectiva pedagógica pressupõe que o traço identificador da pessoa humana não está na ação de dominar e subjugar o mundo e as pessoas, mas no processo de se assumir responsável pelo Outro que convive comigo:

A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que humanamente não posso recusar. Este encargo é uma suprema dignidade do único. Eu, não intercambiável, sou eu apenas na medida em que sou responsável. Posso substituir a todos, mas ninguém pode substituir-me, tal é a minha identidade inalienável de sujeito (LEVINAS, 2013, p. 84).

Pensar a dinâmica escolar sob a perspectiva levinasiana de Rosto, implica em responder efetivamente o apelo que nasce do Rosto e se dirige de forma imperativa a mim. Este Outro que se impõe a mim, a respeito de minhas iniciativas e escolhas, portanto, o currículo e todo o planejamento escolar nasce do olhar do Outro e se direciona a ele.

Conclusão

A escola integra o corpo social, influenciando e sendo influenciada pela ética vivenciada na sociedade. Neste sentido os discursos construídos no seu interior, afetam diretamente seu contexto, quer para sustentar ou modificá-lo. A construção e a solidificação de discursos de valorização da alteridade, além de assegurarem o direito à liberdade religiosa no interior do espaço escolar, pode contribuir para mudança da atual realidade social, fortalecendo o combate à intolerância e reduzindo situações de violência motivadas pelo pensamento totalitário colonialista.

Pensar uma pedagogia sob o viés da ética levinasiana pressupõe incentivar no ambiente escolar o acolhimento do Outro, construindo processos relacionais baseados na valorização a alteridade, despertando o senso de responsabilidade pelo Outro. Solidificando processos pedagógicos baseados na relação entre pessoas, com processos históricos distintos, mas válidos, estabelecendo o itinerário pedagógico de forma dinâmica e não estática, refletindo a aceitação dos pontos de partida de cada sujeito presente no cenário educacional.

Referência

- Balanço Anual Ouvidoria 2017. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Disponível em <https://www.mdh.gov.br/informacao-ao-cidadao/ouvidoria/dados-disque-100/relatorio-balanco-digital.pdf>. Acessado em 23/10/2018
- CAPES Disponível <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>. Acessado em 02/02/2017
- HERMANN, Nadja. **Ética e Educação: outra sensibilidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- FERREIRA, Adilson do Nascimento. **Identificação de vestígios de intolerância religiosa a partir da**

categoria de Rosto, de Emmanuel Levinas: estudo de caso em uma escola pública. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. PUCMINAS. Belo Horizonte, 2019. Disponível em http://www.sistemas.pucminas.br/BDP/SilverStream/Pages/pg_ConstItem.htm
LEVINAS, Emamuel. **Totalidade e infinito**. 3. ed. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2017.

Pesquisa Nacional de Saúde do Escolar PeNSE. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. Disponível em <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9134-pesquisa-nacional-de-saude-do-escolar.html?=&t=downloads>. Acessado em 20/10/2018.

Diálogo e tolerância: contribuições de Foucault e Freire para um horizonte de decolonização

José Pascoal Mantovani¹

Resumo: Este texto apresenta as contribuições de Michel Foucault (2018) e Paulo Freire (2017) para o esboço de uma Pedagogia que vise a decolonização de subjetividades. A hipótese deste artigo é que o conceito ético de Foucault entrelaçado com os pressupostos de diálogo e tolerância de Freire despertam mecanismos valiosos para a reestruturação da constituição das subjetividades. Os objetivos deste texto são: (i) expor os conceitos de *parrhesia*, escuta e *stultitia* em Foucault (2018); (ii) explicar a proposta freireana (2017) sobre a ideia da pedagogia da tolerância e; (iii) apresentar o conceito de decolonização e, conseguinte, articular com a noção de educação, criando, assim, um mecanismo de decolonização das subjetividades. Como *corpus*, este artigo contará com a pesquisa bibliográfica de Foucault e Freire, bem como textos que dialogam com estes autores. O eixo teórico deste trabalho são: o texto “Hermenêutica do Sujeito” (2018) de Michel Foucault; a obra “Pedagogia da Tolerância” (2017) de Paulo Freire; e os artigos de Ribeiro (2018) e Torres (2016) ao que se refere ao conceito de decolonização. Espera-se, com este artigo, apresentar pistas que auxiliem a Filosofia da Educação à guisa da constituição da decolonização de subjetividade, bem como uma pedagogia pautada no diálogo e na tolerância. A proposição deste artigo é encadear conceitos foucaultianos e freireanos os quais dispõem pistas para a reconstituição de subjetividades que foram colonizadas. A metodologia que pautou este trabalho passou pelo crivo da análise bibliográfica.

Palavras Chave: *Michel Foucault; Paulo Freire; Decolonização; Educação; Subjetividade.*

Introdução

Pensar em diálogo em tempos monofônicos e de totalitarismo ideológico é um esforço de transgressão e resistência. Transgressão porque é uma tentativa de suprimir as cadeias limítrofes do senso comum e, ao mesmo tempo, de resistência, ao passo que se impõe o paradigma de consciência livre e autônoma. Outro aspecto presente na contemporaneidade é a crise de narrativas e de sentido que acompanha o sujeito hodierno, ou seja, o ato de narrar foi solapado pela tendência homogeneizadora dos discursos unidimensionais, ao mesmo tempo que a pluralidade presente no sentido fora substituída pela ideia de pura descrição inerente ao significado.

Potencializar o diálogo em tempos de monólogos é colocar em cena narrativas não consensuais, que são, inclusive, antagônicas, a fim de encontrar em vez da quantificação dos dissensos – os quais são diversos em uma sociedade marcada pela verdade – mas, a qualificação das

¹Mestre em Ciências da Religião Programa de Pós-Graduação da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). e-mail: jose.junior20@metodista.br. Titulação: Mestre em Ciências da Religião Programa de Pós-Graduação da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). e-mail: jose.junior20@metodista.br

possíveis consonâncias entre os atores que assumem, não poucas vezes, vias antagônicas. Esta é, pois, uma tentativa para encontrar vias para a decolonização das subjetividades a partir do diálogo e da tolerância. A educação, portanto, será o dispositivo que ampliará este horizonte mundo.

Nesta empreitada investigativa e hermenêutica, a noção de *stultitia*, escuta e *parrhesia* desenvolvida por Foucault na obra “Hermenêutica do Sujeito” (2018) será posta em dialética com a proposta freireana de tolerância do livro “Pedagogia e Tolerância” (2017) a fim de encontrar possíveis contribuições para a educação brasileira contemporânea que é desafiada a encontrar vias de alteridade em um cenário plural, heterogêneo e diverso, porém, paralelamente, constrangida pela força inerte e castradora da intolerância. Tanto Foucault como Freire apontam para um “*ethos*” que tangencia a constituição da subjetividade e da autonomia, os quais podem colaborar, significativamente, para a práxis da educação que é desafiada a um processo de ressignificação pelas vias da alteridade e da decolonização.

1 – Foucault: Sinceridade, escuta e ignorância

As provocações foucaultianas variaram nas mais de três décadas que o autor investiu em sua carreira acadêmica, contudo, a temática que sempre esteve em cena em suas reflexões foi o sujeito. Diversificando entre as abordagens fenomenológica, arqueológica, genealógica ou ética, o sujeito ocupou o mote investigativo de Foucault. Os conceitos de *parrhesia*, escuta e *stultitia* ganham destaque na obra “Hermenêutica do Sujeito” (2018), em que o autor se atém, sobretudo, no tema do cuidado de si. Para Foucault, o cuidado de si não é tarefa fácil, haja vista as diversas contingências que fazem com que o sujeito se atenha as demandas externas da existência, em vez de ater-se ao que realmente importa: a si mesmo.

Por cuidado de si o texto foucaultiano parte da premissa de uma técnica que o sujeito aplica sobre si mesmo a fim de transformar sua subjetividade, em linhas gerais é a maneira como o sujeito estabelece relação consigo mesmo (CASTRO, 2004). Segundo Revel, o cuidado de si “indica, na verdade, o conjunto das experiências e das técnicas que o sujeito elabora e que o ajuda a transformar-se a si mesmo” (2011, p. 138), portanto, é por meio do cuidado de si, da técnica sobre a vida que o sujeito estabelece o exercício da constituição de sua subjetividade.

Se em um primeiro momento parece que a noção do cuidado de si é uma experiência individual, todavia, sua premissa está em outro fundamento, pois este retorno à si não exclui o outro, pelo contrário, na abordagem foucaultiana, só existe o cuidado de si porque há uma relação com o outro. Como destaca Foucault “o outro ou o outrem é indispensável na prática de si a fim de que a forma que define essa prática atinja efetivamente seu objeto, isto é, o eu, e seja por ele efetivamente preenchida” (2018, p. 115). É neste entrelaçamento do sujeito com o outro que saltam os conceitos de *stultitia*, *parrhesia* e escuta os quais serão explicados suscintamente a seguir.

Por *stultitia* Foucault compreende como “agitação de pensamento” ou irresolução de si mesmo, ou seja, “a *stultitia* é alguma coisa que a nada se fixa e que em nada se apraz [...] ninguém está suficientemente em boa saúde para sair sozinho desse estado” (FOUCAULT, 2018, p. 118), logo, só se deixa a condição de *stultitia* em relação com o outro. A condição de *stultitia* priva o sujeito de encontrar-se consigo, de cuidar de si mesmo, bem como de perceber a ipseidade do outro e pôr-se, assim, em um processo dialógico e relacional.

Cuidar de si é abrir-se para o relacionamento com o outro e neste encontro que a sinceridade, fala franca, ou o que Foucault denomina como *parrhesia*. Foucault classifica, por *parrhesia*, a ação pautada na que o sujeito realiza sobre si e com o outro, “é a abertura do coração, é a necessidade, entre os pares, de nada esconder um ao outro do que pensam e se falar francamente” (FOUCAULT, 2018, p. 124). Esta ação de desnudamento de si em relação com o outro é uma postura ética em Foucault, haja vista que “a *parrhesia*, traduzida em geral por franqueza, é uma regra de jogo, um princípio de comportamento verbal que devemos ter para o outro na prática da direção de consciência” (2018, p. 148). A *parrhesia* é, portanto, a verdade que se escondida causa risco de morte ao destinatário e ao ser dita coloca em risco de morte o próprio locutor, haja vista que a verdade é incomoda, mas, simultaneamente, necessário para a estética da existência.

O conceito de escuta para Foucault não é uma postura passiva do sujeito, é, em vez disso, a postura ativa de resignificação de si mesmo. Para Foucault, “pode-se dizer que escutar é, com efeito, o primeiro passo, o primeiro procedimento na ascense e na subjetivação do discurso verdadeiro, uma vez que escutar, em uma cultura que sabemos bem ter sido fundamentalmente oral, é o que permitirá reconhecer o “*logos*”, recolher o que se diz de verdadeiro” (2018, p. 297). Escutar é, em linhas gerais, ouvir a si e o outro, a fim de que a voz do sujeito seja pautada na autenticidade.

O estigma da contemporaneidade é uma sociedade marcada pela poluição sonora, em que os gritos ideológicos arbitrários e autoritários forjam o aceitável e elegem o intolerável; Tempos de colonização da subjetividade, em que se nota a crescente postura de normalização de barbáries e ações que trilham rumos contra a vida; período em que a educação assumiu um viés exclusivamente tecnicista, esquecendo-se da complexidade intrínseca a humana; destacar a escuta como mecanismo do cuidado de si, pautado na *parrhesia*, isto é, na sinceridade a fim de solapar a condição de ignorância ou *stultitia*, pode ser um caminho construtivo no projeto de decolonização da subjetividade. Antes, porém, de apresentar o conceito decolonial, destacaremos a contribuição freireana.

2 – Freire: Pedagogia e Tolerância

Os textos freireanos carregam a densidade da atemporalidade: por mais que correspon-

dam a contingências de seu tempo, são textos que transitam para além de seu contexto. A obra “Pedagogia da Tolerância” (2017), por exemplo, destaca como a tolerância demanda do sujeito mais do que o autocontrole em relação ao diverso e controverso. Para Freire, em um relato autobiográfico, “o que a tolerância autêntica demanda de mim é que respeite o diferente, seus sonhos, suas ideias, suas oposições, seus gostos, que não o negue só porque é diferente. O que a tolerância legítima termina por me ensinar é que, na sua experiência, aprendo com o diferente” (2017, p. 26). Fica evidente que o oposto não é inimigo, é, apenas, parte do todo que exerce complementaridade.

Em tempos que possuir características anômicas é estabelecer sinonímia com o ilegítimo ou criminoso, é comum, em subjetividades colonizadas, desclassificar ou até mesmo descartar o diferente. Freire demonstra que posturas bárbaras é fruto de um processo de aprendizagem. Tal práxis está ligada diretamente com a noção da educação, logo, se é possível aprender barbáries, é possível, também, aprender a humanizar-se. Nessa ótica Freire aponta “é nesse sentido que a tolerância é virtude a ser criada e cultivada por nós enquanto a intolerância é distorção viciosa. Ninguém é virtuosamente intolerante assim como ninguém é viciosamente tolerante” (2017, p. 27). A tolerância se desenvolve na educação em um processo dialético de complementaridade, contudo a educação pode, de modo assustador, cultivar certas práxis bárbaras, como Freire destaca “Não há, realmente, prática educativa que não seja um ato de conhecimento e não de transferência de conhecimentos. Um ato de que o educando seja um dos sujeitos críticos”. (2017, p. 292)”

Em perspectiva freireana, cabe a educação ensinar o sujeito a ler a si mesmo e sua relação com mundo. Tal leitura só é possível ao passo que a autonomia seja parte constituinte do sujeito: enquanto o sujeito estiver no patamar de autômato, toda leitura de mundo será colonizada, parcial e acomodada. Tal proposta de educação está fincada em um fundamentalismo que manufatura a barbárie. É um projeto tecnicista e pragmático que sedimenta tanto o fetichismo como a reificação, como destaca Freire:

Nada de sonhos que os nossos já nos fizeram demasiado mal. Nada de leituras de mundo. Treinamento técnico em si, sem análises políticas, pois que estas só fazem atrapalhar. Isso sim é o que se impõe agora. Deixemos os educandos em paz, às voltas apenas com o seu próprio técnico. Qualquer outra preocupação pode representar não apenas uma perda de tempo, mas um obstáculo à boa marcha de seu ‘adestramento’. (2017, p. 292).

A provocação freireana se dá diante da tensão entre: ou se educa para o mercado ou se educa para a humanização. O mercado só sobrevive por meio da concorrência, a humanidade só acontece em relação. Paralelamente à proposta de uma educação pragmática, tecnicista e funcional, a qual castra sonhos, priva a criatividade e, sobretudo, eleger os estranhos que serão des-

qualificados, há, também, uma proposta de educação que se fundamenta na transformação de si e das contingências vivenciais. Tal fenômeno está baseado em um devir constante da percepção, da reflexão e ressignificação do mundo e da apropriação deste novo paradigma estabelecido. A educação cumpre seu papel transformador por meio da conscientização que afeta o sujeito, ou seja, as lentes interpretativas são alteradas significativamente.

A educação, na proposta de Paulo Freire, tangência a vontade por liberdade. A consciência de si e seu papel no mundo não é algo dado ou herança adquirida, é, em vez disso, um processo constante de lutas e conquistas, como enfatiza Freire: “penso que a liberdade, como gosto necessário, como impulso fundamental, como expressão de vida, como anseio quando castrada, como ode quando explosão de busca, nos vem acompanhando ao longo da história. Sem ela, ou melhor, sem luta por ela, não é possível criação, invenção, risco, existência humana (2017, p. 200-201). A liberdade provocada pela educação não é individual, todavia, sua aura abrange a coletividade, uma coletividade marcada pelas distinções, especificações, peculiaridades, enfim, pela ipseidade. A pluralidade se faz na especificidade que se fortalece na pluralidade.

Na ótica freireana “a libertação é o processo permanente de busca da liberdade que não é ponto de chegada, mas sempre de partida” (2017, p. 201), e tal empreitada só é possível em companhia, é um esforço contra o individualismo excludente, típico do sectarismo contemporâneo. Para Freire “o sectário, por sua vez, qualquer que seja a opção de onde parte, na sua irracionalidade que o cega, não percebe ou não pode perceber a dinâmica da realidade ou a percebe equivocadamente” (2017, p. 268), ou seja, o sectário é aquele que dá vazão aos discursos colonizadores; que não se percebe como instrumento nas mãos de um dispositivo violento e abusador; que se adepta às condutas homogeneizadoras, justamente por ter uma consciência heteronômica e colonizada.

Solapar a barbárie típica de consciências colonizadas em vias freireanas é, acima de tudo, estabelecer uma cultura que potencialize a aprendizagem em vias duplas, transitivas, haja vista que “educar faz parte do processo de conhecer. É o ato de ensinar mais o ato de aprender” (FREIRE, 2017, p. 324), e nesta equação – ensinar/aprender – que se rubrica o horizonte decolonial, o qual será abordado especificamente, em diálogo com Foucault e Freire a seguir.

3 – Por um horizonte decolonial: A educação como via constitutiva da subjetividade dialógica e tolerante

Diante das contribuições de Foucault e Freire, chega-se a ideia de que a técnica sobre si só se viabiliza por meio da sinceridade, da escuta e da superação da ignorância, assim, engendra-se um processo de decolonização das subjetividades, isto é, entendendo por decolonização a postura de resistência, como destaca Ribeiro “o decolonial indica uma desobediência epistemológica”

(2018, p. 475), isto é, uma postura de descentralizar os discursos que fraguaram a construção das verdades, que, de um lado, dá voz àqueles que foram silenciados e, de outro, destaca-se como enunciado de denúncia aos sistemas dominadores, na perspectiva de Ribeiro:

A tarefa decolonial consiste em construir a vida a partir de outras categorias de pensamento que estão para além dos pensamentos ocidentais dominadores. Trata-se de uma postura e atitudes permanentes de transgressão e de intervenção no campo político e cultural, na incidência as culturas subalternizadas e invisibilizadas, nas quais se pode identificar, visibilizar e incentivar lugares de exterioridade e de construções críticas alternativas e plurais. (p. 2018, 476).

O conceito decolonial vem sendo tratado como um esforço de reorganizar as leituras históricas, bem como os acontecimentos que acompanharam as nações que foram, de alguma maneira, invadidas e violadas por culturas imperialistas e dominantes. Como destaca Bernardino-Costa e Grosfoguel “a decolonialidade consiste também numa prática de oposição e intervenção, que surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492” (2016, p. 17), mais do que o foco antropocêntrico, o que chama a atenção dos holofotes do mundo é a racionalidade humana. Na verdade, o sujeito é apêndice ao “*logos*”: se instaura o despotismo cartesiano.

Quanto a este período histórico – a modernidade – Foucault (2018) traz uma contribuição significativa ao interpretar a racionalidade presente desde o renascimento e que passou toda a modernidade, sob o cintilar do iluminismo. O *cogito* cartesiano é ponto limítrofe neste processo reflexivo, pois a ciência é vista como a única capaz de balizar e legitimar a noção de verdade, bem como a eleição dos inimigos passa a ser fator decisivo para justificar invasões, massacres, perseguições, dentre outros aspectos, os quais quando não feitos em nome de Deus, são realizados sobre a égide do capital.

A proposta arqueológica foucaultiana (CASTRO, 2004) demonstra como os discursos se consolidam nos contextos dominados, isto é, os poderes imperialistas dominadores impõem determinada narrativa que, além de apropriadas pelos dominados, constituem a colonização de subjetividades dos sujeitos. Pensar, pois, no conceito de decolonização é refletir, sobretudo, nas contingências que colidem na realidade do sujeito, haja vista que “o projeto da decolonialidade não é fundado no discurso acadêmico, tampouco trata de uma inovação intelectual, mas faz emergir conhecimentos que sempre existiram e que não encontravam espaço de apreciação, invisibilizados pelos saberes acadêmicos eurocentrados” (REIS; ANDRADE, 2018, p. 6). Ainda neste viés conceitual, vale o destaque para a distinção entre decolonial e pós-colonial, como segue:

Aqui reside uma importante diferença entre o projeto decolonial e as teorias pós-coloniais. Essas tematizam a fronteira ou o entrelugar como espaço que rompe com os binarismos, isto é, onde se percebe os limites das ideias, que pressupõem essências pré-estabelecidas e fixas. Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também *loci* enunciativos de onde são formulados os conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos

subalternos. O que está implícito nessa afirmação é uma conexão entre o lugar e o pensamento. (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 19)

A espacialidade na perspectiva decolonial é importante, à vista de que é no espaço que se forja os dispositivos que circunscreverá a subjetividade do sujeito. O delineamento do projeto decolonial é a tomada de conscientização do sujeito em relação a si mesmo, bem como das complexidades que tangenciaram, bem como manipularam o alicerce existencial do sujeito, como destaca Cunha:

A teoria da decolonialidade é tanto um discurso crítico que traz para o primeiro plano o lado colonial do sistema mundial moderno e a colonialidade do poder embutida na própria modernidade, quanto um discurso que altera a proporção entre os locais geohistóricos e a produção de conhecimentos. A relação entre a localização geográfica e localização epistêmica assinalam como essa relação é estabelecida pela diferença colonial e colonialidade do poder. (2017, p. 713)

Mas em que aspecto Foucault e Freire se relacionam com a proposta decolonial? A *stultitia* foucaultiana pode ser analisada como resquício de subjetividades colonizadas, ao passo que o sujeito não tem como projeto o si mesmo. A *stultitia* tem como âmago a não preocupação consigo mesmo, tanto a sinceridade como a escuta são suprimidas pela acomodação existencial. Permanecer na *stultitia* é menos custoso, pois não exige o ato de conscientização. É por esta via que Freire reaparece. Superar a condição de *stulto* é trilhar as vias da conscientização, isto é:

A conscientização não era outra coisa senão o esforço crítico de produção da compreensão do mundo histórico-social sobre o que está intervindo ou se pretende intervir politicamente. O mesmo ocorre com a compreensão de um texto de cuja invenção os leitores não podem escapar, embora respeitando o trabalho realizado, neste sentido, por seu autor (FREIRE, 2017, p. 292).

A conscientização freireana se entrelaça com a proposta de decolonização descrita por Torres que afirma como a “atitude decolonial encontra suas raízes nos projetos insurgentes que resistem, questionam e buscam mudar padrões coloniais do ser, do saber e do poder” (2016, p. 88), a conscientização de si é o eixo primordial para a transição de um patamar colonial para um horizonte decolonial. É por meio desta postura de conscientização que o sujeito se lança ao mundo de modo crítico, pois:

O pensamento decolonial objetiva problematizar a manutenção das condições colonizadas da epistemologia, buscando a emancipação absoluta de todos os tipos de opressão e dominação, ao articular interdisciplinarmente cultura, política e economia de maneira a construir um campo totalmente inovador de pensamento que privilegie os elementos epistêmicos locais em detrimento dos legados impostos pela situação colonial. (REIS; ANDRADE, 2018, p. 3).

Se a *parrhesia* foucaultiana é a ética da palavra, a conscientização em Freire, por sua vez, é a abertura do sujeito para o interior do exterior a qual alvorece o devir existencial do sujeito pois o interno e o externo são constituídos dialeticamente. Este duplo é responsável por um salto do sujeito para sua interioridade. Conscientizar-se de de si não se resume a um solilóquio, todavia

uma abertura narrativa para o mundo:

Em verdade, o homem que disse sofrer agora, porque agora tem consciência dos fatos concretos, expressa ainda, de um lado, um momento da consciência oprimida, o em que, iniciando sua emersão da realidade opressora, se sente como que perdido ante a força da própria situação; de outro, por faltar ou por não haver divisado, na estrutura social em que se constitui, canais para seu compromisso. (FREIRE, 2017, p. 268).

A educação freireana, por sua vez, se aproxima da proposição decolonial pois faz da liberdade um projeto ininterrupto do sujeito, sempre atento aos possíveis alçozes que se revelam no desdobrar histórico, haja vista que “o que ameaça a liberdade não é, porém, o limite de que precisa para ser e sem o qual, deixando de ser, vira licença. O que ameaça a liberdade é o arbítrio que, despótico, se faz autoritarismo. Há sempre ameaças rondando a liberdade que, por isso mesmo, precisa estar desperta” (FREIRE, 2017, p. 201). Este aguçamento da subjetividade só é possível quando a escuta é atenta, fortalecida pela franqueza típica da *parrhesia*.

Considerações Finais

E a educação? Aonde se encaixa nesse jogo hermenêutico? A educação é a matriz para o despertar de uma cultura pautada no diálogo e na tolerância. Esses dois elementos solapam a condição da *stultitia* para a construção de um horizonte decolonizado, ao passo que a escuta da fala franca desperta o si mesmo para a conscientização existencial de si em relação com o mundo. A educação pode ser mecanismo de dominação e adestramento, mas sem educação não há o despertar crítico e de resistência típico da decolonização.

Potencializar um horizonte decolonial por meio da educação não é assumir paradigmas externos como resoluções internas, também não é fazer do outro, que se assemelha em suas diferenças, inimigo por não ecoar na a autoimagem dos colonizadores; a contribuição que a educação pode dar: (i) é oferecer pistas para a construção de uma cultura decolonial; (ii) é gerir lentes críticas que alimentem o ser de autoconsciência e alteridade; (iii) é equacionar a escuta sincera com a conscientização de si mesmo e do outro, a fim de um compromisso para além das contingências cotidianas.

Referências

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonidade e perspectiva negra. Revista Sociedade e Estado – Volume 31, numero 1, jan./abril 2016. Disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00015.pdf> > Acesso em 10 de maio de 2019.

CASTRO, Edgarbo. Foucault: uma introdução. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CUNHA, Carlos Alberto Motta. Teologia, Direitos Humanos e Pensamento Decolonial. Dossiê: Religião, Direitos Humanos e Direitos da Natureza. Belo Horizonte: v. 15, n. 47, p. 697-718, jul./ set. 2017. Disponível em <<file:///C:/Users/Matovani/Downloads/15140-56701-2-PB.pdf>> acesso em 10 de maio de 2019.

FOUCAULT, Michel. Hermenêutica do Sujeito. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FREIRE, Paulo. Pedagogia da Tolerância. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

MEGLIEVICH-RIBEIRO, Adélia. Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. Dossiê: Diálogos do Sul. Civitas: Porto Alegre: v.14, n. 1, p. 66-80, jan./ abril de 2014. Disponível em: <[file:///C:/Users/Matovani/Downloads/16181-65755-2-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Matovani/Downloads/16181-65755-2-PB%20(1).pdf)> acesso em 10 de maio de 2019.

REIS, Maurício de Novais; ANDRADE, Marcileia Freitas Ferrazde .Disponível em < <file:///C:/Users/Matovani/Downloads/41070-185045-1-PB.pdf>>. Acesso em 10 de maio de 2019.

RAVEL, Judith. Foucault: Conceitos essenciais. São Carlos: Editora Clara Luz, 2002.

RIBEIRO, Claudio Ribeiro. Espiritualidade Integral e Ecológica e o princípio pluralista. Revista Perspectiva Teológica. Belo Horizonte: v. 50, n. 3, p. 473-489, Set/Dez. 2018. Disponível em < <http://oaji.net/articles/2019/6000-1546456866.pdf>> Acesso em 10 de maio de 2019.

TORRES, Nelson Maldonado. Transdisciplinaridade e Decolonidade. Revista Sociedade e Estado. Volume 31, n. 1, jan./ abril. 2016. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00075.pdf>> Acesso em 10 de maio de 2019.

Perspectivas en la filosofía y teología de la liberación e historia de las ideas

Propuestas para propiciar una educación descolonial

*Carlos Francisco Bauer*¹

Resumen: Este trabajo propone un recorrido pedagógico, por medio de una serie de propuestas que abordan elaboraciones críticas de pensadores des-coloniales y liberacionistas, que han contribuido a marcar el rumbo del nuevo camino que seguirán las ciencias sociales en *Abya Yala* (América Latina), como fuentes metodológicas y epistémicas desde donde podemos deconstruir los proyectos de educación colonial y, a la vez, avanzar en la proposición de una educación y una práctica para la liberación de dichas estructuras de dominación. Una de las principales funciones teórico-práctica de la filosofía de la liberación es propiciar una educación para la descolonización y la liberación cultural, epistémica, política, económica, ecológica, espiritual de América.

Palabras Claves: Filosofía de la liberación, Teología de la liberación, Interculturalidad, historia de las ideas

1. Introducción: Arturo Andrés Roig sobre la historia del nosotros y de lo nuestro

El sujeto latinoamericano no puede ser redefinido desde el sujeto opresor, ya que este sujeto desde la historia de su sí mismo ha negado rotundamente nuestra historia. Esto no está expresado de manera liviana, ya que lo que ha sucedido de manera fáctica, a lo largo de la historia, es la definición de lo que el sujeto latinoamericano debe ser desde las estructuras que el sujeto opresor ha impuesto. Cuando el sujeto latinoamericano ensayó, en diferentes regiones, proyectos de identidad propias, estos fueron castrados. El sujeto latinoamericano tampoco puede ser redefinido desde una especie de trascendencia abstracta, sino que dicho sujeto histórico debe saber y poder ejercer un proceso pedagógico de resemantización inmanente, interno y que, a la vez, pueda trascender dichas estructuras coloniales y neocoloniales que ejercen, en el seno de su humanidad, una negación práctica y ontológica.

Será el hombre latinoamericano el que puede y debe autodenominarse como sujeto. La identidad como problema es heredado de la tradición eurocéntrica y no es intrínseco al estatus existencial y ontológico de América, a la vez, desde aquí se puede practicar una trans-ontología respecto a la "unidad" opresora del eurocentrismo. Es un problema, también que hunde sus raíces en el tema de la diversidad cultural negada por este eurocentrismo a lo largo de toda la historia colonial. Por lo tanto, no solo atañe a un problema de identidad latinoamericana, sino mundial. Se reacciona ante la diversidad desde la

¹ Dr. en Filosofía, Profesor de Filosofía Latinoamericana en Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA), carlosfrancisco120@yahoo.com.ar

mismidad de la comprensión de la unidad ontológica, unívoca y cerrada. Desde este ángulo epistémico no se considerará a la diversidad cultural, espiritual, filosófica como un don, como una maravilla de la expresión de la vida, ni como posibilidad de ejercer acciones conjuntas múltiples, sino como un problema, como un caos a resolver.

2. Horacio Cerutti Guldberg y la indagación sobre la metodología de la historia de las ideas de América Latina

En primera instancia, al abordar este tema es necesario aclarar que hay una intención pedagógica explícita consistente en intensificar el estudio de nuestras tradiciones filosóficas. Es fundamental multiplicar los proyectos, los programas, las disciplinas, los trabajos de campo, etc., dentro del ámbito de estudios latinoamericanos para cobrar mayor presencia e intensificar la senso-conciencia (C. Bauer, 2016). Para Guldberg la epistemología es el estudio de los modos de producción del conocimiento. Este punto es importante, ya que embebido de una influencia marxista, es posible abrirse a la diversidad en la producción del conocimiento filosófico.

Desde esta perspectiva se puede afirmar que la filosofía proporciona algún tipo de conocimiento de sí misma y de la realidad en la que surge, pero también se puede cuestionar el supuesto eurocéntrico de que la filosofía es la ciencia privilegiada por excelencia y en donde radican las verdades. Se trata de una visión opuesta al modelo Kantiano respecto a la condición *a priori* del conocimiento. Guldberg, en cambio, se inclina a afirmar las condiciones *a posteriori*, porque se parte de la experiencia, por eso la respuesta la encontramos después. La experiencia, por ejemplo, histórica para América Latina es fundamental para sus estructuras ontológicas y trans-ontológicas. La experiencia es un término modal. Esto es muy importante ya que va a determinar la posibilidad de que surjan diferentes modos, y en este caso lo que podemos, tal vez, llamar como **modo latinoamericano**. América tiene una experiencia distinta y no puede ser totalizada por la filosofía europea.

Entonces, la metodología dentro de este contexto mayor no puede ser una sola, unívoca, o un marco teórico para aplicarlo a la realidad, sea cual fuere el fenómeno que estudia la filosofía, el mismo se entronca con la historia y con la política. Se debe ubicar su relación entre la persona y el ente cultural como dimensión compleja y relacional, no como un *a priori*. En este caso se trata de una reconstrucción racionalista sistematizada *a posteriori* de los pasos y caminos que efectivamente se ha recorrido en la producción de la filosofía Latinoamericana. En este apartado, desde mi interpretación, lo que podemos llamar filo-sociohistoria es la que va a distinguir entre filosofía y filosofar. El filosofar es una acción práctica que parte de la experiencia y, a la vez que puede valerse de la filosofía tradicional también puede y debe de-construirla en sus cierres absolutos. Por otro lado, en lo que hace al sujeto de este filosofar hay que afirmar que no hay algo así como un pueblo incontaminado que exista y reproduzca fuera del sistema, en la exterioridad. Guldberg está discutiendo aquí con la tradición analéctica-ética del pensamiento latinoamericano en la versión de Dussel. No voy a desarrollar el debate en este escrito pero es posible indagar qué entiende Dussel por exterioridad en una obra de mi autoría (Bauer, Prometeo, 2019). Guldberg confunde aquí el concepto de exterioridad referido a una especie de sustancia externa al sistema, por ejemplo, de tipo levinasiana, pero Dussel no habla en este sentido, podemos decir de manera ligera, que

exterioridad se trata de una metáfora para indicar lo que fue excluido por el sistema y conservar de alguna manera esa condición permanente de explotación como exterior o estar fuera de los beneficios, no tenido en cuenta de manera alguna para la economía política, por lo que para la historia, en sentido de resiliencia, será siempre un residuo y elemento marginal en potencia subversiva al interior del sistema mismo.

3. Günter Rodolfo Kusch investigando sobre una antropología filosófica americana

Veremos algunos puntos que han sido de relevancia en esta indagación de Kusch en la que se ocupa de una fenomenología de la afirmación. Por ejemplo, *Grund* significa, algo es pensamiento, acto de concesión o condensación, determinando un campo de objetos como área de clasificación. La objetividad como modo de pensamiento, la claridad, el área de coherencia, y desde este aspecto hasta qué punto la coherencia se da. Desde este ángulo necesito afirmarme a mismo para referirme a una proposición afirmativa, es decir, adecuar el pensamiento a la cosa.

La fórmula explícita sería me afirmo afirmando, siguiendo la secuencia causa/efecto. La determinación filosófica, la claridad, qué es circunstancial con objeto y precisión. El anti-discurso, entonces, significaría por otro lado abrirse a lo indeterminado, es decir a lo *Ab-Grund* que para Kusch significaría, algo está como indeterminación filosófica y simbólica. Sería un **qué** sin objeto como plantea en el tomo III de las *Obras Completas*. Lo que puede tornar ambiguo dicho procedimiento y la relación con la vida. Pero dicha ambigüedad es la que abre a lo indeterminado y no controlado por el sujeto, aún más como un animarse a vivir. ¿Qué es lo más profundo y qué es lo circunstancial que se logra captar? El fundamento no se logra aprehender, mal que le pese a la tradición eurocéntrica, dicho fundamento se esconde y se diluye en lo impensable y en lo indefinido. No es intimidante porque carece de objeto, sino que por no ser circunstancial se repite. Y podemos decir que al repetirse convierte lo que se afirma en un juego frustrante. El "es" se disuelve en el estar y eso ocurre porque recupero la diversidad. El símbolo como intermediario entre la realidad y la alteridad invierte la dirección de mi afirmación. Pero si hay vacío es porque está y si está es porque hay vacío.

Analizar el estar es ambiguo pero esa ambigüedad es la que posibilita mantener los canales de la senso-conciencia abiertos, acompañando la dinámica de la vida y aceptándola en su gravedad. En cambio Heidegger excluye el estar del lenguaje filosófico, justamente lo hace por su ambigüedad. De todos modos la vida en Kusch no se define, sino que se transita entre el estar y el es. El estar en Kusch funciona como la vida, la cual también se desempeña como símbolo. La misma por un lado, se refiere a la no vida como acabamiento y como un estado especial que se llama muerte; y por otro lado, habiendo un antes, es decir, una instalación de la alienidad. Es un regreso a la alienidad que da la vida e incluso la muerte. Dicha vida transita un área que va de lo impensable a lo pensable donde se desenvuelve el pensamiento práctico. Abarca lo que va desde lo desalbergador del simple estar hasta su concreción en los circuitos de acción arquetípicos, que satisfacen el hambre y cumplen con una economía cotidiana de amparo con la lógica colectiva e individual de ganarse la vida salvándose de lo inestable que atenta contra dicha vida.

3.1. El estar y el estar-siendo como categorías pedagógicas descoloniales

El estar-siendo es propuesto por Kusch como estructura existencial de América y como decisión cultural americana. El estar es el que nos marca la distinción, es un pre-recinto o hueco pre-ontológico, y hasta pre-filosófico, puedo agregar, frente al sentido tradicional, pero filosófico al fin cuando se trata de reconocer otra dimensión de sabiduría posible con sus oscuridades y sus luces. Implica desde aquí no la reflexión de un ser constituido, sino sobre la previa experiencia originadora del ser, es reconocer una combinatoria y una operatividad básica y propia del sujeto americano como particular frente al fondo insondable y tenebroso del estar como campo siempre abierto y vivo.

Una comunidad que posibilita el filosofar y el vivir es una comunidad portentosa. Muy difícil y casi imposible de engañar. Una comunidad que considera el estar se mueve en una polarización en donde ser-nada son dos momentos equivalentes aunque abstractos. La nada es negatividad que participa del es. Se relega lo negativo a un problema de astucia de la razón. No se trata de la negatividad en general, sino de una negatividad reducida en su aspecto que la vincula con el ser. El sujeto del *cogito* del *ego* es el sujeto constituido por la presión de lo racional. Pero desde el sujeto des-constituido lo negativo ya no es un simple llegar a ser otro como lo equivalente. Ahí no hay equivalencia entre lo negativo y lo positivo, sino la quebradura racional, área de la sorpresa de la afección de la alternancia entre oposiciones, lo radical no es llegar a ser otro como desconstitución sin continuidad, sino con la asunción de lo absoluto y como sorpresa en la circunstancia. Se pasa del área donde se postula el ser al área del estar. Es ubicarse más allá y también más acá de la realidad como ser-*ego*. Es un estar sin más, desconstituido pero con una constancia sólida en la vida.

El reconocimiento del estar al margen del ser implica un saber de algo y un darse en este estar, al margen del *cogito* del *ego*, en medio de la quebradura racional que trasciende el pensar hacia la radical negatividad. En lo inmediato se conmueve toda constitución; se plantea así la total desconstitución del *ego*-sujeto; por eso al sujeto americano no le va el ser en su ser, sino en su modo de estar. Lo circunstancial del estar sustituye el imperio racional por el imperio de la negación. El diálogo (dialéctica) es el enfrentamiento con la negatividad, esfuerzo por encontrar un *logos* salvador sobre la quebradura de la razón poseída por la negatividad, por ejemplo, adivinación (forma de diálogo) con esta se dan respuestas desde un sentido cubierto más allá de lo negativo. No hay más astucia de la razón que cubrir esta quebradura, con la presencia de la negatividad y por consiguiente el diálogo con ella en requerimiento de lo absoluto.

4. Juan Carlos Scannone y la propuesta de su nuevo punto de partida en la Filosofía Latinoamericana

J. C. Scannone propone partir de la sabiduría popular latinoamericana, por la que considera el nosotros como equivalente al concepto pueblo. No termina en un resultado ni en un sistema estático ni en una dialéctica, sino en una abierta circularidad vivificante. Entonces podemos decir que para Scannone la filosofía como ciencia se torna equivalente a la filosofía como sabiduría popular latinoamericana. Si no tiene incorporada la sabiduría popular no sería considerada ciencia. Es una fuerte apuesta esta perspectiva descolonizadora, porque desde el punto de vista del paradigma moderno eurocéntrico nada relacionado a

lo popular es considerado ciencia.

Entonces ¿cómo se accede a dicha ciencia? Para Scannone se accede a través de la mediación pero no intermediaria, ni dialéctica, sino analéctica. En la mediación analéctica inter-juegan, por un lado, la mediación simbólica; por otro, la analógica; y en último término la ética-histórica. Las categorías fundacionales de esta nueva filosofía son las de estar, nosotros, mediación simbólica y analógica. Y entre ambas puede darse una intermediación, una *circumincisión* que marque una dinámica propia.

Por su lado, Raimon Panikkar habla de la intuición cosmo-teándrica que admite el triple juego de inter-independencia de la trascendencia de la realidad divina, humana y cósmica en una *perichôrêsis* no determinada, que es lo libre. Funciona como imperativo intercultural que acepta la diferencia. Entre las tres, como expresión y forma de una filosofía que piensa especulativamente a partir de la sabiduría (*logos* sapiencial, simbólica, ético-histórica) popular y en vivificante tensión con ella. Es interesante trabajar también aquí con la noción de ideología como la aborda Ignacio Ellacuría. Para él la ideología es una cosmovisión en función liberadora, mientras que la ideologización es una falsación. Por lo tanto lo propuesto por Scannone dentro de la filosofía de la liberación puede ser interpretado como ideología en sentido de Ellacuría, es decir, como cosmovisión o visión de mundo. Un nuevo punto de partida en la Filosofía Latinoamericana debe considerar estos aspectos de la visión de Scannone. Otro de los puntos centrales es el mestizaje cultural que debe estar apuntalado por las categorías propuestas, algunas de ellas mestizas por excelencia como la de nosotros y la de pueblo. El **pueblo nuevo** es resultado del mestizaje entre aborígenes, europeos y africanos. El concepto de estar es el que posibilita, como instancia previa, o espacio de libertad que se abre como posibilidad de conjugar diferentes elementos culturales y filosóficos para poder conformar un proceso identitario propio y auténtico. En esta concepción debemos precisar la visión teológica de Scannone un poco más adelante.

En ella se conjugan los horizontes del ser, del acontecer y del estar. Pero también podemos plantear el nuevo punto de partida como lo hace C. Cullen, como un no absoluto con el concepto de Nosotros-estamos. Scannone propone cuatro conceptos para relacionarse con el nosotros-estamos, y los mismos son los de alteridad, misterio, gratuidad y novedad. De la fecundación mutua entre el *logos* griego y la fe cristiana en la creación gratuita nace la comprensión tomista de la *analogía entis*. Se trata de un ser diversificado por la fe cristiana popular, y no totalizado como acontece con la imposición de la iglesia conquistadora y dominadora.

Se trata de incorporar y no negar el elemento vivo de la fe popular dentro de la filosofía y de la realidad de la cultura. El horizonte del estar como un “nosotros estamos” es una experiencia inmediata que no puede ser totalmente medida ni cuantificada por la reflexión autoconsciente, sino que es opuesto al *ego cogito* (cartesiano) y al ser-en-el-mundo (Heideggeriano). Propone dos caminos para comprender el nosotros-estamos; por un lado seguir los pasos de una fenomenología de la sabiduría que allí encuentra su punto de partida. Y por otro, un camino más abstracto, analítico y apropiado para una nueva aproximación.

5. A modos de conclusión: Raúl Fonet Betancourt y la transformación intercultural de la filosofía

Aunque complementaria a las demás propuestas Fornet nos obliga, sino a cambiar el ángulo, sí a explicitar, focalizarnos y desarrollar un aspecto determinante. Para Fornet y su propuesta de transformación intercultural de la filosofía se trata de aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas. Es no solo un impulsor teórico, sino práctico de dicho diálogo. Por ejemplo, en México del 6 al 10 de Marzo de 1995, se llevó a cabo el Primer Congreso Internacional de Filosofía Intercultural como lanzamiento de una plataforma internacional para el fomento de una nueva manera de filosofar cuya práctica debe influir en el horizonte de la filosofía tradicional comprendida, y ello para propiciar la realización de la transformación de la filosofía.

Es la posibilidad de rehacer la filosofía desde nuevas experiencias de inter-fecundación entre las distintas filosofías de la humanidad y que hoy exige el diálogo de las culturas, como mayor requisito para su efectivización. Es un programa de trabajo filosófico de largo aliento en el que ya hay importantes primeros pasos. En la fase social se trata de poner a la filosofía a la altura de las exigencias del diálogo de las culturas, sin malentendidos culturistas abstractos u ontologismos cerrados, opresivos o que obliguen a una conversión hacia su sí mismo. Por eso la transformación no es una meta en sí mismo, sino para contribuir a un mundo en la práctica transformado interculturalmente y que desde ahí se lo pueda planificar colorido, pluri-cromático, pluri-forme y pluri-sensorial. Se trata de una mejor filosofía para combatir la globalización que opera como civilización uniformadora y como único proyecto de la “humanidad” que no tolera diferencias culturales, como planos alternativos.

Referencias

BAUER, Carlos: **“Acerca de Guldberg...”**. Córdoba. Revista La Vigía Nº 2, 2007.

BAUER, Carlos: **“Necesidad-contingencia en la antropología social y cultural y descolonización de la economía política”**, en **“La construcción discursiva de la identidad: la emergencia de la voz indígena”**. Córdoba. Colección Sentido y Performatividad, UNRC, 2011.

BAUER, Carlos: **“El vuelo del colibrí. América honda. América entrecultural. Superación interior del capital. Vademécum de una filosofía orbital”**. Goiânia. Editorial Phillos. 2019.

BAUER, Carlos: **“Analéctica latinoamericana. Un pensamiento descolonizador para el siglo XXI”**. Buenos Aires. Editorial Prometeo. 2019.

BETANCOURT, Raúl Fornet: **“Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica al contexto de la globalización”**. Bilbao. Editorial Descleé de Brouwer. 2001.

BOFF, Leonardo: **“Teología del cautiverio y de la liberación”**. Madrid. Ediciones Paulinas. 1980.

CERUTI GULDBERG, Horacio: **“Para una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) de América Latina”**. Universidad de Guadalajara. 1986.

FANON, Franz: **“Sociología de la Liberación”**. Buenos Aires. Ediciones Testimonios. 1970.

HEGEL, Georg: **“Lecciones sobre la filosofía de la historia universal”**. Madrid. Editorial Alianza. 1997.

KUSCH, Günter Rodolfo. **“Obras completas”**. Tomo I, II, III, IV. Rosario. Editorial Fundación Ross. 2000.

ROIG, Arturo Andrés: **“Teoría y crítica del Pensamiento Latinoamericano”**. México. Editorial Fondo de Cultura Económica. 1981.

SCANNONE, Juan Carlos: **“Nuevo punto de partida en la Filosofía Latinoamericana”**. Buenos Aires. Editorial Guadalupe. 1990.

FT 8 - Interculturalidade, religião e violência racial



Coordenadores:

Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito – PUC/SP

Prof. Dr. Roberto Ervino Zwetsch – EST/RS

Profa. Dra. Selenir Corrêa Gonçalves Kronbauer – FMTL – EST/RS

O processo de estigmatização em curso nas sociedades atuais, particularmente no Brasil, tem gerado medidas extremas de violência contra certas parcelas da população transformadas em “bodes expiatórios” e “inimigos”, por vezes até com argumentos religiosos. Criminalizados pelo poder soberano, pela governabilidade neoliberal, pela militarização da vida cotidiana, esses grupos estão sujeitos à desqualificação moral, à instrumentalização prática, ao trabalho semi-escravo e escravo e até à morte. Compreender e viver a interculturalidade nos dias de hoje se constitui num antídoto a esse horizonte de guerra não declarada ou de baixa intensidade, como alguns autores afirmam, além da crescente militarização do cotidiano. A dinâmica da interculturalidade favorece construir representações de alteridade como alternativa às imagens pelas quais moradores(as) das periferias das grandes cidades e megalópoles são nomeados e com frequência tratados como inimigos indesejáveis, em casos extremos sujeitos ao extermínio. A biopolítica neoliberal e a violência do Estado desafiam a reflexão e a prática de Teólogos/as e Cientistas da Religião. Este Fórum Temático quer abrir espaço para contribuições que debatam esse fenômeno social e cultural abrangente que ultrapassa as fronteiras nacionais.



Origem e permanência colonial na Ciência da Religião: silenciamento e violência

Claudio Santana Pimentel^{1}*

Resumo: Esta comunicação discute como a racionalidade ocidental colonial e imperialista tem caracterizado a Ciência da Religião desde seu surgimento como disciplina filológica, no século XIX, naquele momento situando-se inserida numa lógica eurocentrada de divisão internacional do trabalho científico. Contemporaneamente, a Ciência da Religião, em que se considere sua reorganização como uma ciência interdisciplinar, empírica e que analisa as diferentes religiões tratando-as como sistemas de conhecimento formalmente idênticos, pode se perceber severa dificuldade em discutir e recepcionar a crítica da origem e da permanência colonial, portanto da colonialidade que se encontra em seu discurso e práticas. As críticas pós-colonial e decolonial têm a contribuir para uma nova compreensão da pesquisa sobre religião, mais independente em relação aos valores eurocêntricos, tendência que, ao menos em parte, tem sido acolhida em recentes desenvolvimentos da Teologia. O silenciamento dessa crítica necessária, que ainda se encontra por fazer, implica na continuidade epistêmica de uma violência simbólica em relação a sujeitos e tradições religiosas historicamente marginalizados e negligenciados.

Palavras-chave: Ciência da Religião; Decolonialidade; Permanência Colonial; Teoria Pós-Colonial.

Introdução

O surgimento da pesquisa em Ciência da Religião e sua subsequente institucionalização em cátedras europeias coincide com o período de expansão/intensificação do colonialismo/imperialismo europeu na África e na Ásia, entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do XX (cf. Torres-Londoño, 2013). Ao mesmo tempo em que as antigas colônias americanas obtinham sua emancipação política, ainda que, em muitos casos, estabelecendo novos vínculos de dependência econômica com suas ex-metrópoles, e em particular com o Reino Unido, principal potência econômica, política e militar da época.

A hipótese desta comunicação é a de que não se trata de uma mera coincidência histórica, mas sim que o surgimento e desenvolvimento inicial da Ciência da Religião insere-se em um

¹Doutor em Ciência da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: pimentelclaudio@live.com

contexto de realização do empreendimento imperialista e colonial, que contribuiu para formatar a divisão internacional de produção do conhecimento, e que se revela nas ciências humanas, mediante suas especificidades metodológicas e teóricas, em particular no que se refere à escolha de seus “objetos de investigação”.

Complementa esta hipótese a ideia de que, embora a Ciência da Religião tenha se modificado significativamente desde então, pode se falar em uma permanência colonial em sua forma de produção de conhecimento, o que passa pelo não reconhecimento de sua origem colonial, e, também, da dificuldade que se encontra em recepcionar elementos da crítica pós-colonial e decolonial.

Ciência da Religião e divisão internacional do trabalho intelectual

Podemos esboçar a divisão internacional do trabalho intelectual no século XIX da seguinte maneira: de um lado, as ciências da natureza, tendo a física e a matemática à frente, propõem um modelo do mundo natural, a partir de leis universais e necessárias, válidas independentemente da época e do lugar. Esse modelo desenvolveu-se a partir do século XVII, tendo a filosofia da natureza de Isaac Newton como seu principal expoente. De outro lado se encontram as ciências humanas, ou ciências do espírito, resultantes do processo de fragmentação do conhecimento filosófico.

É interessante notar que essa fragmentação que pode, ao olhar ingênuo, pretensioso de uma pureza científica, ser tomada como tão somente resultante de uma divisão metodológica e teórica, pode ser reveladora da divisão de mundo levada à efeito pelo empreendimento colonial/imperialista: a filosofia, como reflexão sobre o próprio pensamento, restrita ao Ocidente – auto-compreendido como única parte do mundo em que o pensamento conceitual teria se realizado plenamente; a sociologia, como investigação a respeito das transformações impostas mediante o processo de modernização e urbanização, sob o impacto da derrocada do Antigo Regime e das formas tradicionais de organização das sociedades ocidentais, vigentes desde ao menos os últimos séculos da Idade Média. A história, enquanto disciplina documental, ou seja, dos povos com escrita, sendo fundamentalmente uma história europeia e das conquistas europeias de além-mar. Desde os primeiros contatos com os povos autóctones das Américas e com os povos não islamizados da África, surgiram as bases para uma futura ciência sobre as humanidades “sem escrita”, “sem história”: a antropologia.

Os contatos com os povos do “Oriente” colocaram aos europeus outro desafio: compreender sociedades mais próximas, ao mesmo aparentemente, das suas próprias formas de organização, com sistemas simbólicos e rituais, burocracias, códigos escritos, e que, portanto, não podiam

ser simplesmente reduzidos às facilizações proporcionadas por “conceitos” tais como animismo e fetichismo, que haviam sido colados às cosmovisões ameríndias e africanas negras.²

Mediante o desafio proporcionado por sociedades não europeias dotadas de escrita, especialistas em filologia passaram a ser requisitados para gramaticalizar e traduzir para as línguas ocidentais os saberes dos povos do Oriente. Surge um novo ramo da filologia, do qual resulta a coleção *The Sacred Books of the East*, editada por Friedrich Max Müller, considerado o criador da Ciência da Religião.

O que permite afirmar, em que pese as constantes afirmações de uma ciência desinteressada dos problemas práticos, voltada para si mesma e, quando muito, disposta a um debate exclusivamente acadêmico, que a ciência da religião nascente, a exemplo da etnografia e da antropologia, se constituiu como um instrumento da expansão e dominação colonial, em particular, nessa fase inicial, em relação às regiões da Índia, China, ao Extremo Oriente, e, claro, ao mundo islâmico.

Desde então, muito mudou. De uma ciência da religião de perfil filológico, levada a curso por especialistas em línguas orientais e antigas, passou-se a uma disciplina de perfil histórico, desenvolvida a partir de contribuições da história e da antropologia, mas com um corte interpretativo filosófico: a fenomenologia da religião de Rudolf Otto e de Mircea Eliade, para ficarmos em seus mais conhecidos expoentes (cf. Gasbarro, 2013). Caracterizada por uma leitura das religiões a partir de um esquema teórico que privilegia uma interpretação filosófico-teológica, aspecto exaustivamente criticado, é verdade, mas para o qual se passa ao largo de seu aspecto colonial (cf. Pimentel, 2016). A partir da segunda metade do século XX, a ciência da religião se reformula, buscando afastar-se de pressupostos filosóficos-teológicos, afirmando-se como uma ciência interdisciplinar, empírica, e que procura interpretar as religiões como sistemas de conhecimento formalmente idênticos (cf. Usarski, 2006).

Os estudos pós-coloniais, a crítica pós-colonial e a decolonialidade

Os estudos pós-coloniais surgem em um contexto intelectual bastante politizado, marcado sobretudo devido ao processo de independência dos países africanos e asiáticos, a partir da Segunda Guerra Mundial, estendendo-se até os anos 1970, com a independência das últimas colônias portuguesas.

De maneira simplificada, pode se considerar, nas origens da perspectiva da decolonialidade, os trabalhos seminais de Aimé Césaire (1913-2008) e Frantz Fanon (1925-1961), e que encontra atualmente nos integrantes do Grupo Colonialidade/Modernidade seus principais represen-

² Para a crítica dos pseudoconceitos de animismo e fetichismo, cf. Antonacci, 2013.

tantes; na perspectiva dos estudos pós-coloniais, Edward Said (1935-2003), e, desde a década de 1970, o Grupo de Estudos Subalternos, constituído a partir da necessidade de pensar o processo de independência da Índia para além do discurso oficial britânico (cf. Mandair, 2017).

Na perspectiva decolonial, que destaco aqui, a ênfase encontra-se no processo de colonização do continente americano, como condição mesma de desenvolvimento da modernidade. Dito de outra maneira, a modernidade, como projeto europeu, não seria possível sem a conquista e a colonização da América.

Decolonialidade e religião

Arvind Mandair chama a atenção para o fato de que os próprios estudos pós-coloniais e decoloniais negligenciaram a construção moderna e eurocentrada do conceito de religião como um componente fundamental para se compreender a colonialidade e a modernidade.

Esta talvez seja uma pista que permita compreender a relativamente pouca atenção dada na ciência da religião desenvolvida no Brasil aos estudos pós-coloniais e decoloniais. Ainda assim, encontra-se na teologia uma abertura possivelmente fecunda à recepção dos estudos pós-coloniais e decoloniais, caso dos trabalhos dos professores Lauri Emílio Wirth sobre o protestantismo latino-americano, em diálogo principalmente com Walter Mignolo, (Wirth, 2008) e Claudio de Oliveira Ribeiro, discutindo as noções de entre-lugar e fronteira, desenvolvidas por Homi Bhabha, e sua contribuição à epistemologia teológica (Ribeiro, 2012).

Recentemente, mestrandos e doutorandos em ciência da religião têm acolhido, em suas pesquisas, sobretudo no contexto dos estudos das religiões afro-brasileiras, o diálogo com categorias elaboradas a partir dos estudos pós-coloniais e decoloniais.³

Desafios

Entre os desafios que se pode apontar para a ciência da religião em relação aos estudos pós-coloniais e decoloniais, encontra-se o de reconhecer a própria permanência colonial presente em seus métodos e procedimentos epistêmicos. Desafio que, em parte, passa pelo reconhecimento dos sujeitos religiosos, em particular aqueles vinculados a religiões historicamente subalternizadas, como produtores de conhecimento sobre suas próprias tradições.

Perceber a decolonialidade como condição para a análise da necropolítica (cf. Mbembe,

³ A esse respeito, consultar os levantamentos de dissertações e teses sobre temática afro realizados pelo Grupo de Pesquisa Veredas – Imaginário Religioso Brasileiro, da PUC-SP (cf. Brito et al, 2018; 2019).

2018), inclusive na medida em que essa é praticada/fomentada pela própria religião. Para tanto, é preciso lembrar que as populações originárias/indígenas remanescentes, assim como as comunidades afrodescendentes, são as testemunhas vivas do processo violento e criminoso – ainda em curso – da colonialidade/imperialismo/modernidade.

O desenvolvimento de uma ciência que enfrente o desafio, nos estudos das religiões, da exigência epistêmica ao corpo, negligenciado na tradição ocidental (cf. Antonacci, 2014). Perspectiva que pode ser bastante fecunda, por exemplo, nos estudos sobre o pentecostalismo e as religiões afro-brasileiras.

O desenvolvimento de abordagens do ensino religioso que acolham efetivamente as religiões não hegemônicas, não somente como um objeto sobre o qual se fala, mas como repositórios de saberes e fazeres autônomos (cf. Vergne, 2019).

E, talvez principalmente, a necessidade de elaborar um vocabulário que permita expressar as formas de pensar das tradições não hegemônicas, cujos estudos acadêmicos continuam a empregar a linguagem herdada/impostos pela teologia e ciência ocidentais (cf. Natalino, 2018).

Referências

- ANTONACCI, M. A. Expressões culturais e religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, p. 525-537.
- ANTONACCI, M. A. Memórias ancoradas em corpos negros. 2. Ed. São Paulo: Educ, 2014.
- BRITO, Ê. J. C.; PIMENTEL, C. S. Relação de dissertações sobre temática afro-brasileira. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 17, n. 52, p. 462-504, 2019.
- BRITO, Ê. J. C.; PIMENTEL, C. S.; SANTANA, U. M. S. Os estudos afrodiaspóricos no Brasil: levantamento de teses (2000-2017). **REVER-Revista de Estudos da Religião**, v. 18, n. 1, p. 301-327, 2018.
- GASBARRO, N. M. Fenomenologia da religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, p. 75-99.
- MANDAIR, A. Postcolonialism. In: STAUSBERG, M.; ENGLER, S. (Ed.). **The Oxford Handbook of the Study of Religion**. Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 177-194.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- NATALINO, G. J. **Quem disse que Exu não monta?** Abdias do Nascimento, o cavalo do santo no

terreiro da história. 363f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

PIMENTEL, C. S. **Memória brasileira em Áfricas**: da convivência à narrativa ficcional. Jundiaí, SP: Paco, 2016.

RIBEIRO, C. O. “Fronteiras”, “entre-lugares” e lógica plural: a contribuição dos estudos culturais de Homi Bhabha para o método teológico. **Estudos de religião**, v. 26, n. 43, p. 12-24, 2012.

TORRES-LONDOÑO, F. História das religiões. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, p. 217-229.

USARSKI, F. **Constituintes da ciência da religião**: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

WIRTH, L. E. Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais. **Estudos de religião**, v. 22, n. 34, p. 105-125, 2008.

VERGNE, S. A. G. Educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. **Identidade!**, v. 24, n. 1, p. 07-28, 2019.

Invisibilidade e presença de uma romancista negra (-Século XIX)

Ênio José da Costa Brito¹

Resumo: *Úrsula*, publicado em 1859/1860, é o primeiro romance de autoria feminina negra no país, escrito pela maranhense Maria Firmino dos Reis, professora, musicista e escritora. Trata-se de um romance escrito por uma professora de primeiras letras da Vila de Guimarães, impresso em data muito precoce em comparação a romances escritos por mulheres no Brasil. O romance inaugura a temática antiescravista na literatura oitocentista, bem antes da campanha abolicionista (1868-1888). A comunicação recorre à Teoria Pós-colonial para revisitar esta obra literária, que permaneceu na periferia dos processos de canonização literária por quase um século. A Teoria Pós-Colonial possibilita explicitar a presença da escravidão na literatura brasileira do oitocentos, apontando seus ecos nos debates políticos e revelando o contexto de violência senhorial, violência de todos os tipos: psicológica, física e moral. A mentalidade colonial permanece presente nas pessoas na sociedade, nas instituições e nas estruturas sociais, religiosas e literárias. Tendo presente a temática do romance *Úrsula*, afirmamos que ele de certa maneira antecipa a dinâmica presente na epistemologia pós-colonial.

Palavras-Chave: Maria Firmina, *Úrsula*, Teoria Pós-Colonial, Romance, Escravidão.

Introdução

Meu ponto de partida ou mote para esta comunicação é uma breve passagem do *Dicionário da Escravidão e Liberdade*, do verbete “Literatura e Escravidão” de Sidney Chalhoub:

É preciso relativizar a percepção de que a literatura brasileira do século XIX pouco se ocupava do tema da escravidão. Parte do problema é a fixação em autores e obras canônicas sem atenção devida ao que ficou *legado ao esquecimento* ou *à periferia do processo de canonização literária – processo esse*, aliás, que *carece de estudos* (2018, p.304) (Grifos meu, EB).

Concordo com Sidney Chalhoub e colho duas menções, a primeira se refere ao “esquecimento” e a segunda à necessidade de se rever o “processo de canonização literária”, para explicitar o que tais afirmações escondem. Nesta breve comunicação, contextualizo e comento o romance *Úrsula* de Maria Pires dos Reis, que permaneceu esquecido por quase um século, para em seguida refletir sobre o processo de canonização literária à luz da teoria pós-colonial².

¹Doutor em Teologia, professor titular do PPG em Ciências da Religião da PUC/SP.

² A inspiração para esta comunicação veio da bela apresentação do romance feita por Maria Helena Pereira Toledo Machado na edição da Companhia das Letras. Devo a ela um agradecimento muito especial.

1 – Perfil da autora

O romance *Úrsula* foi descoberto na década de 1970 pelo bibliógrafo e colecionador Horário de Almeida:

Não foi sem surpresa que o bibliógrafo constatou ter em mãos uma publicação preciosa: tratava-se de um romance escrito por professora de primeiras letras da vila de Guimarães, impresso em data muito precoce em comparação a romances escritos por mulheres no Brasil (1858-60), e que trazia vários aspectos instigantes (MACHADO, 2018, p.8).

Uma publicação em fac-símile, pelo Estado do Maranhão, celebrou os 150 anos da autora, em 2009. Maria Firmina dos Reis nasceu em São Luís, em 11 de outubro de 1925³ e morreu em 11 de novembro de 1917. Negra, filha ilegítima e de família modesta, mesmo assim conseguiu fazer-se presente no seleto grupo de letrados da cidade. Entre suas obras – romances, contos, músicas, poesia uma diário intitulado *Álbum* –, o romance *Úrsula* se destaca entre outras razões por ser um romance de uma escritora feminina negra e pela temática. Para Machado, o romance

combinava um enredo ultrarromântico, centrado num par trágico de jovens brancos enamorados, com abordagem crítica à escravidão e à sociedade escravista patriarcal, além de pôr em relevo personagens africanos e afro-brasileiros escravizados que refletiam sobre o mundo que os rodeava de injustiças, sobre a tirania das relações escravistas e sobre suas próprias históricas (MACHADO, 2018, p.8).

José Nascimento Morais Filho, no seu livro *Maria Firmina, fragmentos de uma vida*, afirma que ela deu personalidade literária à mulher maranhense (1975, p.19). Mas, para uma avaliação mais densa da importância do romance, faz-se necessário ter presente tanto o contexto histórico como o literário da época.

2 - Contexto histórico

No final da década de 1850, período no qual o romance estava sendo escrito, a tensão crescia na sociedade brasileira escravista, com os primeiros sinais da emergência do movimento abolicionista brasileiro. A guerra do Paraguai mobilizara inúmeros batalhões de ex-escravos, proporcionando ocasião de fugas, deserções e a constituição de quilombos (GOMES, 2018, p.219)⁴.

³ Pesquisas atuais corrigem essa data de nascimento que se encontra nos escritos sobre a autora para 11 de março de 1822.

⁴ Ver SILVA, Eduardo. *Dom Obá D'África, o príncipe do povo*. Vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. O livro relata a saga de Dom Obá, ex-combatente da Guerra do Paraguai. Para um resenha ver BRITO, Ênio José da Costa. *Leituras Afro- Brasileiras*. Resignificações Afrodiaspóricas diante da condição escravizada no Brasil. Jundiaí: Paco Editorial, 2018, p.81-87.

Angela Alonso, em *Flores, votos e balas. O Movimento Abolicionista brasileiro (1868-1888)*, “reconstrói a trajetória da grande, estruturada e duradoura rede de ativistas, associações e manifestações públicas anti-escravistas que, a exemplo de outros países, conformou um movimento social nacional – o primeiro no Brasil de seu gênero (2015 ,p.17). Na fase das flores (1879-1878), o movimento ganha o espaço público dos centros urbanos, na fase dos votos (1879-1885) a luta se desloca para a esfera política institucional, visando a criar leis abolicionistas, e na fase das balas (1885-1888), tendo os abolicionistas perdido as eleições e o Imperador nomeado um gabinete escravista, abolicionistas e republicanos mergulham na clandestinidade⁵.

A tensa atmosfera política se fazia presente não só nas capitais das provinciais, mas também nas pequenas cidades, como Guimarães. No Maranhão, o jornal *O Paiz* acompanhava não só a guerra do Paraguai como também o desenrolar da guerra civil norte-americana. São Luís, com uma população negra escrava maior que a livre, respirava o perigo de uma revolta iminente, que rondava a cidade, como nos relembra o presidente da província Lafaete Rodrigues (1865). Em 1867, ocorreu a revolta quilombola de Vianna (MA) e, em 1869, a capital já contava com a Sociedade Manumissora 28 de julho (Cf. GOMES, 128-220).

Esse clima abolicionista encontrou eco na jovem professora, que ocupava a Cadeira de Instrução Primária, na vila Guimarães e que em 1880 fundou uma escola de primeiras letras mista e gratuita, escandalizando a pequena elite da cidade. (Cf. FILHO, 1975, p.20). Ao longo de sua vida, Maria Firmina demonstrou forte empatia para com os cativos (as), não só teoricamente, pois criou vários filhos(as) de escravizadas. “O fato de ter vindo a falecer na casa de uma filha de escravos, mãe de um dos seus filhos de criação, evidenciam os laços de proximidade que manteve com quem se identificava, mas que eram também testemunhas de sua origem socialmente desclassificada (MACHADO, 2018, p.23-24).

3 - Contexto Literário

Maria Firmina dos Reis, para realizar sua função social como mestra e escritora, teve de abrir brechas no restrito círculo de letrados de São Luís, isto é, teve de romper barreiras raciais, sociais e gênero. Não se pode esquecer que no período o romance era visto como muito perigoso, especialmente para leitoras (Cf. FILHO, 1975, p.19). Consciente dos problemas relacionados com a recepção do romance, ao lançá-lo, a autora assinou “uma maranhense”, como que pedindo desculpas pela ousadia. Mas acrescentou: “sei que pouco vale esse romance, porque escrito por uma mulher, e mulher brasileira” (REIS, 2018, p.47).

Ao explicar as características e qualidade de *Úrsula*, os estudiosos/as, pesquisadores/as não cansam de realçar o seu pioneirismo. Para José Nascimento Morais Filho, importante
5 Ver BRITO, Ênio José da Costa. O primeiro grande movimento social brasileiro: a campanha abolicionistas (1868-1888). In: *Horizonte*, v. 15, n. 47, p. 1056-1073, jul- set. 2017.

estudioso da obra da contemporânea Maria Firmina, o pioneirismo da obra constela três pontos: ser um romance escrito por uma mulher; ser precursor da literatura abolicionista e ser fundador da literatura afro-brasileira (Cf. MORAIS FILHO, 1975, p.25).

A construção narrativa de *Úrsula*, ao reconhecer as pessoas escravizadas como autênticos seres humanos, que tem consciência de sua situação opressora e a criticam, como ocorre com Tulio e Susana no romance, resgata da humanidade deles/as, sempre negada pela sociedade escravista brasileira.

Para Sidney Chalhoub, “o romance de Maria Firmina dos Reis distancia-se de outras obras ao dar voz aos cativos, usando o recurso de tornar a mente do escravo transparente ao leitor e dotar o escravo Túlio de uma história coletiva compartilhada por seus pares” (2018, p.300). O romance aborda criticamente a escravidão e a sociedade escravista e patriarcal ao ressaltar personagens africanas e afro-brasileiras, que pensam sobre as injustiças presentes no dia-a-dia.

Maria Helena T. Machado aponta para a forte presença no texto de uma “linguagem abolicionista sentimental, linguagem já introduzida no contexto brasileiro por Nísia Floresta (Dionísia Gonçalves Pinto (1810-1885), ao publicar, em 1855, *n’O Brasil Ilustrado* o romance abolicionista *Páginas de uma vida obscura*. Tanto em Nísia Floresta como em Maria Firmina a influência da literatura sentimental abolicionista de matriz anglo-americana, especialmente via *A cabana do Pai Thomás* de Harriet Beecher Stowe, se faz presente. Para Machado, “a leitura de *Úrsula* sugere que Maria Firmina absorveu características importantes do vocabulário sentimentalizado de Stowe, criando porém, uma narrativa mais complexa” (MACHADO, 2018, p.34)⁶. Analisar essa literatura sentimental abolicionista ajuda-nos a perceber sua dupla face, de um lado exalta a autoimolação, sacrifício, mansidão dos escravizados/as; do outro critica a escravidão e aponta pistas para superá-la.

4 - Processo de canonização

A leitura que tem sido muitas vezes feita da literatura de Gabriel Garcia Marques serve como introdução para nosso próximo tópico. A retórica do cânon ocidental pensa ser o “realismo mágico” fruto de mentalidades latino-americanas que confundem o real e a fantasia, a ficção e a realidade. Daí se recorrer à expressão “mera literatura” para designá-la, pois proporciona apenas fruição estética, negando a forte dimensão política presente nessa literatura. Por não se enquadrar no “processo de canonização literária eurocêntrico”, o realismo mágico é reduzido a “mera literatura”, no entanto, muitos estudiosos/as da obra de Gabriel Garcia Marques afirmam que ela traz no seu bojo uma releitura de perfil pós-colonial dos cânones da cultura dominante

6 Em 1852, “Harriet Beecher Stowe lança em livro *A cabana do Pai Tomás*, romance que em 1851 fora publicado em quarenta capítulos no jornal abolicionista norte americana. O romance *A cabana do Pai Tomás* aparece publicamente em português, pela Casa Rey & Belhar The Nacional Era, circulando sobretudo em Portugal e, em menor escala, no Brasil (GOMES, p. 217)

(ACERO, 2015, p.183-185).

Dentre os objetivos da teoria pós-colonial enumeramos dois: refletir sobre a herança do colonialismo nas sociedades periféricas. Objetivo mais que relevante, no caso brasileiro, dado o nosso longo período de colonização com suas mazelas, especialmente, a escravidão que deixou marcas profundas nas instituições brasileiras e no tecido social. O segundo objetivo, tão importante quanto o primeiro, é o de deslocar o *locus* de enunciação do centro para as margens do discurso. Deslocamento que possibilitará o estabelecimento de um cânon literário capaz de acolher a produção literária local. O pressuposto é que, ao assumir o desafio de pensar e estabelecer um cânon que acolha a produção literária de um país subalternizado, se geste uma identidade capaz de posicionar-se frente ao discurso/cânon dominante ou eurocentrado.

A observação de Franz Fanon se aplica bem ao campo literário, quando ele afirma que a colonização se implantou como um processo violento, que impôs uma identidade inautêntica. A imposição de um cânon eurocentrado replica no campo literário a mesma dinâmica, isto é, a imposição de uma identidade literária inautêntica, que tende a subordinar e considerar como superficial a literatura subalterna.

Úrsula, romance escrito por uma bastarda, pobre e negra, na pequena vila de Guimarães, interior do Maranhão, carregava todos os marcadores de desclassificação literária aos olhos do cânon clássico. Fato que explica em parte o seu esquecimento por 150 anos, além de trazer temas negados pela sociedade hegemônica e escravocrata.

É o que concretamente a teoria pós-colonial aponta no sentido de uma preservação da literatura gestada em países colonizados. Como primeiro movimento, trata-se de preservar e documentar a literatura produzida pelos povos subalternizados, visto com preconceitos pelos países hegemônicos. À preservação e documentação, sugere-se a real valorização de manifestações “culturais nativas” vistas pelos olhos eurocêntricos como inferiores. Ter presente que “nossa raiz primordial” é a tradição oral e sua potencialidade no âmbito literário, além de questionar sistematicamente visando à eliminação gradual dos fundamentos masculinos do cânon literário eurocêntrico, tão internalizado pelos escritores/as subalternizados.

A descolonização do cânon literário eurocêntrico vem sendo realizada principalmente por escritoras que tem na linguagem sua ponta de lança (BONNICI, 2000). Nesse sentido, o romance *Úrsula* é exemplar ao tecer uma escrita embebida de sentimentos que acolhe a voz do escravizado/a, engendrando um outro tipo de narrativa. Mostra “sua criatividade e sua capacidade de arquitetar uma trama densa e totalmente alheia a qualquer código literário” (MACHADO, 2018, p.42), de modo especial o código clássico europeizado.

Conclusão

Úrsula é o primeiro romance abolicionista maranhense publicado em 1859/1860, mas que permaneceu no esquecimento por décadas. Esta comunicação aponta alguns dados que nos ajudam a compreender a razão de tal esquecimento e descaso. Entre as razões, enumeramos o fato de ser um romance escrito por uma mulher, não uma mulher qualquer, mas negra e pobre; por escrever sobre a escravidão, ainda quando estava vigente no país, e por resgatar a dignidade de escravizados/as. Túlio, personagem do livro, pensando na “amargura da escravidão” relembra que o corpo pode ser escravizado, não “a Mente!. Isso sim ninguém pode escravizar (REIS, 2018, p.66). Por contraditório que possa parecer, a experiência da escravidão está na base da concepção de liberdade continuamente ressignificada

com as novas condições sociais e demográficas advindas do surgimento e da estrutura de uma sociedade escravista madura no momento histórico pós-extinção do tráfico, e com o recrudescimento da tensão antiescravista externa e interna nos anos 1860, a liberdade foi re-significada na prática de senhores e escravos (SALLES, 2008, p.289).

Entre conhecimento e poder há uma relação estreita que não pode ser esquecida. O eurocentrismo como parte da colonialidade das relações de poder tende a organizar os modos de ver o mundo, em especial no âmbito do conhecimento. E uma expressão icônica dessa dinâmica é o cânon literário clássico/europeu. Daí, apontarmos, também, a relação entre literatura e colonização como uma das causas do esquecimento. O cânon literário elaborado e gestado no primeiro mundo tem em pouca conta as produções literárias dos países periféricos/subalternos. A literatura dos povos que viveram a experiência colonizadora não está livre de manipulações coloniais, imperiais, modernas que as degradam. Frente a isso, a gestação de um cânon com potencialidade para absorver particularidades estéticas se faz necessário. Não se trata de negar a estética eurocêntrica, mas de gestar uma capaz de levar em conta as especificidades locais. A comunicação finaliza apontando alguns passos necessários a serem dados para se construir tal estética

Referências

ACERO, Carlos Jose Beltrán. **Uma narrativa pós-colonial:** Gabriel Garcia Márquez, secular criticism e teologia feminista tricontinental. Tese de Doutorado em Ciências da Religião – Universidade Metodista. São Bernardo do Campo, 2015, p.183-185.

BONINI, Thomas. **O pós-colonialismo e a literatura:** estratégias de leitura. Maringá: Eduem,

2000.

CHALHOUB, Sidney. Verbete “Literatura e Escravidão”. In: SCHWARTCZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio dos Santos. **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p.298-304.

FILHO, José Nascimento Moraes. **Maria Firmina, fragmentos de uma vida**. São Luís: Imprensa do Governo do Maranhão, 1975.

GOMES, Flávio dos Santos. Cronologia – Contextualização Atlântica. In: **Úrsula**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

MACHADO, Maria H.P. Toledo. Introdução. Maria Firmina dos Reis: invisibilidade e presença de uma romancista negra no Brasil do século XIX a XXI. In: **Úrsula**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

PIRES, Maria Firmina dos. **Úrsula**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SALLES, Ricardo. **E o vale era o escravo**. Vassouras, século XIX. Senhores, e escravos no coração do Império. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

BELO MONTE: A VILA QUE BUSCAVA VIVER EM SOCIEDADE

José Rocha Cavalcanti Filho¹

RESUMO: Belo Monte, na Bahia, conhecida por Canudos, se constitui como símbolo do povo que luta contra a opressão e por apresentar espírito de resistência bem como significativa força mística. Historicamente, convergiam para a região pessoas mal-aventuradas que acabaram de sair da escravidão para a indigência ou possuíam poucos bens, mas esperanças e sonhos. O cenário retrata um conjunto de monopólio de poder capaz de ceifar vidas e ameaçar sonhos. Mas Antônio Conselheiro, uma das lideranças mais populares da história, é capaz de sensibilizar aos mais ignorantes quando usa o discurso religioso em detrimento das perseguições dos coronéis. O seu discurso é mais forte do que o dos religiosos do lugar e ele articula sua fala para edificar a cidade em busca da salvação. Tem como prática o discurso que ampara os mais desvalidos e o senso comunitário é alimentado constantemente. Como naquela época, nossos dias não estão diferentes. O desenvolvimento econômico é pensado às custas dos mais pobres. E Conselheiro vai de encontro aos poderosos, assim como algumas lideranças do Brasil atual. Este artigo busca abordar o perfil social-religioso de Conselheiro a partir da obra de Pedro Vasconcelos, **Antonio Conselheiro por ele mesmo**, lançada em 2017.

Palavras-chave: Canudos. Conselheiro. Religiosidade Popular.

INTRODUÇÃO

Antônio Vicente Mendes Maciel, conhecido por Antônio Conselheiro, foi um beato, líder religioso e social. Nasceu em Quixeramobim (CE), no dia 13 de março de 1830 e faleceu em Canudos (BA), no dia 22 de setembro de 1897. Para as autoridades civis nordestinas era considerado um fora da lei. Para a Igreja era um fanático. Mas foi uma das lideranças mais populares de nossa história. Peregrinando pelo sertão do Nordeste, marcado pela seca, conhece a fome e miséria que assola a região. Em sua trajetória leva mensagens religiosas e conselhos às populações mais carentes. Devido à visão que se tinha do Conselheiro, a obra **Os Sertões**, de Euclides da Cunha, afirma que suas ações fariam sentido se ele tivesse nascido no século II.

Porém, Pedro Vasconcellos, após a leitura dos escritos deixados por Antônio Conselheiro, o redescobre e estabelece outro perfil humano: era um homem letrado, de caligrafia bonita, que sabia latim e francês, citava Santo Agostinho e São Jerônimo, tinha conhecimentos de Teologia, lia a Bíblia e refletia sobre ela em suas pregações. Publicou um *box* contendo dois volumes: o primeiro com os escritos de Antônio Conselheiro por ele mesmo, em sua própria caligrafia; o se-

¹Doutor em Ciências da Religião – PUC – SP, participante do grupo de estudos Veredas – PUC – SP; e-mail: rocha-cp@uol.com.br.

gundo, uma análise desses escritos o que permitiu valiosa contribuição para desmistificar o que fora dito sobre o Conselheiro.

Para Vasconcellos, se Euclides da Cunha tivesse lido os escritos, provavelmente teria chegado a outro pensamento sobre Antônio Conselheiro – um homem de escrita elaborada e cuidada. Ao comentar os “Apontamentos” de autoria de Conselheiro, Pedro Vasconcellos percebe que o material apresenta reflexões sobre os Dez Mandamentos, episódios, personagens e leis da Bíblia. E conclui que Antônio Conselheiro interrompeu a transcrição da Bíblia no capítulo 12 da Carta aos Romanos porque o capítulo 13, impõe a obediência dos cristãos a todas as autoridades. “Como o Conselheiro era contra a República, proclamada seis anos antes, e continuava fiel ao imperador D. Pedro II, julgou que o capítulo 13 de Romanos prejudicaria sua pregação”, observou Vasconcellos.

1. CANUDOS E BELO MONTE

Canudos é hoje uma cidadezinha pacata, com traçado planejado e ruas retas. Fica a 410 km de Salvador, junto ao açude Cocorobó, região nordeste do estado. O município foi criado na década de 1980 e tem apenas 13.800 habitantes. Mas sua história vem do final do século XIX, com acontecimentos que abalaram o país. Um dos pontos turísticos mais visitados do sertão da Bahia, o município e a região foram palco de um dos episódios mais marcantes da História da Bahia: a Guerra de Canudos.

Tudo começou quando o beato Antônio Conselheiro encerrou sua peregrinação pelo sertão e fundou o povoado de Belo Monte, na Fazenda Canudos, em junho de 1893. Dois meses antes, seus seguidores foram atacados pela polícia baiana e o conflito resultou em mortes dos dois lados. A partir daí, milhares de fiéis foram ao encontro do novo Messias na “Terra Prometida”.

O Conselheiro anunciava para breve o fim do mundo e não reconhecia o governo terreno da República recém-proclamada. Em apenas três anos Belo Monte transformou-se na segunda maior aglomeração urbana do estado, com 25 mil habitantes, só perdendo para Salvador. Levas de sertanejos pobres continuavam a abandonar as fazendas para ir viver no povoado, rezar, fazer penitência e esperar o juízo final. E o fim daquele mundo não tardou. Pressionado pelos coronéis e pela Igreja, o governo chamou o Exército para dissolver a comunidade mística.

A tarefa não foi fácil. O Conselheiro e o arraial também se preparavam para se defender de um ataque do governo. Sua guarda era formada por jagunços convertidos. Por subestimar o poder de fogo dos sertanejos, o Exército foi derrotado na primeira, na segunda e na terceira tentativa. Quase dois mil soldados foram rechaçados e o comandante da penúltima expedição foi morto em combate.

As forças federais e municipais, com armas de repetição, metralhadoras e canhões, não conseguiram tomar o povoado. A defesa era feita com espingarda de carregamento lento, facões e ferros de manejar gado. Só depois de mobilizar mais cinco mil soldados, tendo à frente dois generais, o Exército conseguiu tomar o povoado, que resistiu até o fim. Belo Monte foi completamente destruída em outubro de 1897.

Passados alguns anos, as pessoas começaram a retornar e reconstruíram o lugarejo, que passou a ser chamado de Canudos. Mas, em 1968, como que cumprindo a profecia atribuída a Conselheiro de que o sertão iria virar mar, Canudos foi invadida pelas águas represadas do Rio Vaza Barris. Hoje está a 40 metros de profundidade, sob os 250 milhões de metros cúbicos de água do açude Cocorobó.

Os números de Canudos até hoje permanecem imprecisos. Sabe-se que morreram no mínimo 10 mil pessoas, das 25 mil que viviam em Belo Monte. O Exército teve mais de duas mil baixas, entre mortos, feridos e desertores. Independentemente da tragédia humana ocorrida na Canudos de 1897, a verdade está expressa no testemunho vivo de Euclides da Cunha, na obra *Os Sertões*: “Canudos não se rendeu. Exemplo único em toda a História, resistiu até o esgotamento completo. Expugnado palmo a palmo, na precisão integral do termo, caiu dia 5, ao entardecer, quando caíram os seus últimos defensores, que todos morreram. Eram quatro apenas: um velho, dois homens feitos e uma criança, na frente dos quais rugiam raivosamente cinco mil soldados”².

2. ANTÔNIO CONSELHEIRO – QUEM ERA

Como líder do Arraial de Canudos, Antônio Conselheiro é personagem da história republicana e lembrado por Euclides da Cunha em *Os Sertões*. Os escritos recuperados estão sendo estudados e publicados, cento e vinte anos depois (desde 1895) e permitem enxergar um homem diferente daquilo que fora publicado sobre ele anteriormente. Dentre os textos encontrados estão “Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a salvação dos homens”, datado de 24 de maio de 1895. Esses apontamentos têm a finalidade de contribuir e ensinar o caminho para a salvação, e afirmam que Belo Monte deveria ser preservada das contaminações do mundo, no que diz respeito ao modo de viver e de pensar, e tinha em vista a salvação após a morte.

É possível observar que Conselheiro registra o seu pensamento não para que seja publicado, mas para transmitir ensinamentos ao povo de Belo Monte. É um testemunho literário dos ideais que ele pretendeu que o povo de Belo Monte concretizasse. O povo de Belo Monte são os mal-aventurados que encontram no lugar um espaço de alento e possibilidades efetivas de viver dignamente no seu cotidiano com o horizonte na salvação eterna.

² Disponível em <http://www.bahia.com.br/roteiros/canudos/> Acessado em 07 jul 19.

Para o Conselheiro a República quer escravizar a todos. Ela experimenta a precarização da vida da gente mais simples, mais pobre. Belo Monte acolhe essas pessoas, que tinham sido libertadas da escravidão. O Conselheiro foi o porta-voz da população rural mais enfraquecida. Em suas muitas faces poder-se-ia destacar um perfil revolucionário. O Conselheiro é aquele que desagrada autoridades religiosas, civis e latifundiários, seja por divergir em relação ao governo ou pregar contra as injustiças sociais.

De acordo com Bovo (2007), em 1882 o arcebispo de São Salvador da Bahia, D. Luís José dos Santos, envia circular ao clero do centro, proibindo que os vigários mantivessem entendimentos com o Bom Jesus Conselheiro, impedindo suas pregações. Mas muitos vigários do interior não cumpriram a ordem do arcebispado.

Conforme Bovo (2007) ao citar Levine (1995), a primeira tentativa de impedir as atividades do Conselheiro coincide com a decisão tomada em conjunto por Cícero Dantas Martins – futuro barão de Geremoabo – e pelo arcebispo de Salvador para neutralizar sua crescente influência sobre o povo. A carreira do barão simboliza a complexidade das relações da elite regional.

Conselheiro também foi um líder religioso. Segundo observa Bovo (2007), os habitantes de Canudos viviam uma vida muito dura, tinham que ser pessoas práticas e manter contato direto com a realidade que os esmagava, para cuidarem somente da alma, da salvação no céu, como se tentava fazer crer. A vida exigia que fossem homens frios e implacáveis com o inimigo, para poderem lutar com vantagem pela própria sobrevivência (FACÓ, 1965, p. 121s)

De acordo com Moniz (1987) apud Bovo (2007), Canudos foi a tentativa de estabelecer uma sociedade socialista no sertão da Bahia, tendo em vista o fato da burguesia unir-se aos latifundiários quando se apossou do poder político com a proclamação da República, em vez de efetivar a reforma agrária, tarefa histórica que lhe competia realizar. Os camponeses de Canudos não lutaram contra o regime republicano que, para eles, não se distinguia do monárquico. Lutavam contra a burguesia em ascensão que se unira aos grandes proprietários rurais.

Antônio Conselheiro, conhecedor da Bíblia e da **Utopia**, de Thomas More, dos filósofos da Igreja e dos autores clássicos, projeta-se na história não só pela fluente oratória, mas pelas excepcionais qualidades no comando militar da guerra de Canudos. (MONIZ, 1978, p. 11s)

Em sua obra, Nogueira (1978) apud Bovo (2007), questiona francamente a qualidade de fanático atribuída, ao longo da história, a esse homem. Segundo a leitura das anotações do peregrino, ele não era nem fanático religioso, nem fanático político. O fanatismo vinha sim da parte dos que o seguiam, mas porque todo chefe suscita sempre, em todas as épocas e lugares, esse tipo de sentimento em relação a sua pessoa.

Para o autor, Belo Monte ia ganhando população, o êxodo para Canudos era dos descontentes, dos inseguros, dos pobres, dos desamparados. Ninguém podia entrar ou sair do arraial sem o consentimento de Antônio Conselheiro, e ninguém ousava desobedecê-lo. Seu sucesso

como líder era fruto de seu espírito prático, tal a capacidade de organização, da disciplina que impunha aos outros e a si próprio, além da coragem.

Segundo Nogueira, Conselheiro, além de tudo, mantinha boas relações também fora do arraial, o que lhe aumentava ainda mais a importância política. Procurava impor suas ideias não pela força, mas por meio da palavra, da doutrina. A identidade que suscitava nos sertanejos conquistava-lhes a confiança e obediência. Passou a representar o inconformismo e a rebeldia dos sertanejos diante da sua sorte cruel.

Admirá-lo e segui-lo era expressar a insatisfação com o poder estabelecido. Canudos, assim, podia ser considerada uma comunidade feliz. O Conselheiro deu às pessoas a possibilidade de se alimentar bem e viver em paz, o que era apenas sonho no sertão miserável e violento³.

Segundo Mário Maestri (1997), apud Bovo (2007), os sertões nordestinos eram trilhados por dezenas de andarilhos que visitavam tanto as comunidades desprovidas de párocos quanto aquelas que os possuíam. Esses beatos e beatas não eram figuras “exóticas ou tresloucadas”, mas personagens sociais harmoniosamente inseridas no mundo do sertão, com funções e atribuições aceitas e delimitadas. Ser beato ou conselheiro era uma forma de inserir-se na comunidade, de “ascender socialmente”. Os padres conviviam pacificamente com essas figuras.

Antônio Conselheiro era um deles. Tudo indica que ele não havia planejado isso, mas circunstâncias várias concorreram para que tomasse esse caminho. Mas se destacou dos outros, tornou-se O Conselheiro, para o que muito provavelmente contribuiu o fato de ser “letrado”. E começou a incomodar. A imprensa, o governo, os intelectuais e o povo do litoral, de modo geral, o veem como um fanático. Entretanto, se tomarmos trechos de depoimentos, cartas, enfim, fragmentos de registros das pessoas que conviveram bem de perto com o beato, percebemos uma visão diferente.

Num dos poucos registros escritos de Antônio Conselheiro (fora os manuscritos encontrados em Belo Monte), uma carta enviada a Felizberto de Moraes, datada de 26 de abril de 1893, podemos perceber o tom humilde com que se dirigia aos amigos ou colaboradores: “Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo... Peço-lhe que faça-me a caridade de mandar uma rês de que tenho precisão. Creia, nutro a esperança que não terei recorrido de balde à sua benevolência, acolhendo com caridosa intenção a satisfação de meu pedido e de cuja caridade lhe ficarei muito agradecido (*Apud* Moniz, 1978, p.45).

Mesmo em suas tão famosas pregações, até quando se volta contra a República⁴, não poderia ser considerado louco ou fanático, já que não há nada de incoerente em suas informa-

³ **Caros Amigos**, Coleções, fascículo 2, p. 53. (Ano???)

⁴ É evidente que a República permanece sobre um princípio falso e dele não se pode tirar consequência legítima: sustentar o contrário seria absurdo, espantoso e singularíssimo; porque, ainda que ela trouxesse o bem para o país, por si é má, porque vai de encontro à vontade de Deus, com manifesta ofensa de sua divina lei. Como podem conciliar-se a lei divina e as humanas, tirando o direito de quem tem para dar a quem não tem? Quem não sabe que o digno príncipe, o senhor dom Pedro II, tem poder legitimamente constituído por Deus para governar o Brasil?”

ções. Sendo assim, a expressão mais adequada a Antônio Conselheiro é aquela escolhida por ele mesmo: peregrino.

CONCLUSÃO

É importante ressaltar que Belo Monte foi o nome usado pelos seus habitantes, enquanto Canudos foi o nome utilizado pelos invasores.

Antônio Conselheiro, por conta de sua preocupação com o povo escravizado e simples do lugar, entendeu ser necessário reerguer um povoado no sertão ressequido do nordeste da Bahia, para que valores fundamentais que davam sentido a seu peregrinar e ao do grupo que o acompanhava permitissem direcionar as atividades diárias.

Para Conselheiro, algumas das mudanças estabelecidas pela República causavam profundo impacto na vida dos mais sofridos, ou seja, boa parte recém-saída da escravidão para a indigência e, ocasionalmente, o retorno à escravidão.

As palavras do Conselheiro, ecoavam no sertão e, ao serem replicadas, atraíam muitos à terra prometida, “onde corre um rio de leite e os barrancos são de cusuz de milho”.

Vários foram os esforços para dissolver pacificamente o arraial, visto desafiar coronéis e padres. Nesse período, enquanto Antônio Conselheiro estava a copiar o Novo Testamento até o fim do capítulo 12 da carta de Paulo aos Romanos, chega mais uma missão ao arraial que provoca interrupção em seus escritos.

A missão dura três dias e os responsáveis começam a regressar, o que faz Conselheiro retomar a escrita anteriormente interrompida, desta vez tecendo seus *Apontamentos dos Preceitos da Divina Lei de Nosso Senhor Jesus Cristo, para a Salvação dos Homens*.

Para ele, continuar transcrevendo o texto sagrado se tornou um impasse por causa da passagem em que exigia submissão aos poderes constituídos. Conhecedor dos caminhos da salvação, ele busca edificar uma cidade que, em seu cotidiano, encarnasse princípios e valores que viabilizassem a salvação eterna tão anunciada: a atenção aos mais pobres e abandonados, o amparo aos desvalidos, o senso comunitário alimentado a todo tempo, as rezas e as regras.

Ele desejava ver Belo Monte como espaço em que os mais sofridos pudessem circular e concretizar suas demandas cotidianas e mínimas por decência e dignidade. Mas, infelizmente, “a elite brasileira se acostumou a governar o Brasil de costas para o Brasil”.

REFERÊNCIAS

BOVO, Ana Paula. **Antônio Conselheiro, os vários**. Dissertação de mestrado na área de Literatura Brasileira, apresentada ao curso de Teoria e História Literária, do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, 2007.

CAVALCANTI FILHO, José R. Uma linguagem contraditória da narrativa referente a Antônio Conselheiro. Belo Horizonte: SOTER, 2018 (livro ou artigo???)

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e Fanáticos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

(faltou registrar aqui)

MONIZ, Edmundo. **A guerra social de Canudos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

NOGUEIRA, Ataliba. **Antônio Conselheiro e Canudos**. São Paulo: Nacional, 1978.

VASCONCELOS, Pedro. **Antônio Conselheiro por ele mesmo**. 2 volumes. São Paulo: É Realizações, 2017.

<https://pt.wikipedia.org/wiki/Canudos>. Acesso 07 jul 2019.

<http://www.bahia.com.br/roteiros/canudos/>. Acesso 07 jul 2019.

A CARNE MAIS BARATA: RELIGIÃO E ELIMINAÇÃO DO CORPO NEGRO NO RIO DE JANEIRO

Sandra Aparecida Gurgel Vergne¹

Resumo: O presente artigo analisa as lacunas intencionalmente constitutivas do papel das pessoas negras no Brasil na contemporaneidade, diante ao projeto de segregação, controle e eliminação da população negra. Após muitas conquistas históricas, ainda se faz necessária a luta constante pelo reconhecimento da existência do racismo, devido a negações de práticas racistas, por vezes incorporadas ao discurso hegemônico de cordialidade. A intolerância religiosa para com as religiões tradicionais e, em particular, as de matrizes africanas, em 2019, segundo a Comissão de Intolerância Religiosa, registrou mais de 100 casos que demonstram a intensificação de atentados aos terreiros por parte de neopentecostais radicais e por traficantes, que exigem o fechamento de várias casas religiosas, no Estado do Rio de Janeiro. Nas margens da hegemonia de discursos de demonização das religiões afro-brasileiras, deixa-se de lado a memória perigosa e transgressora da possibilidade de um Cristo negro, a partir de uma pedagogia libertária, no sentido freireano. Como resistência, a busca de estratégias para produzir fissuras no plano de negação do ser negro é constante. Para compreensão deste processo de resistência e combate a opressão, faço um percurso através do pensamento de várias procedências intelectuais, como: BENJAMIN, EVARISTO, CESAIRE, HAMPÂTÉ BÂ, BOSI, APPIAH, HALL, WALSH, GILROY, HOMI BHABHA, dentre outras autoras/es pós-coloniais. A esses se juntam os referenciais teóricos da Ciência da Religião, permitindo uma tessitura que leve à compreensão do campo que enreda religião e política. Assim articulam-se as áreas do poder, da política e da economia, no estabelecimento de práticas segregativas, de violência consentida nos territórios de favelas e regiões de periferia demarcada pela cor da pele, no cenário contraditório do Estado do Rio de Janeiro. Hoje emergem questões antes subterrâneas de uma ideologia colonial, provocando o deslocamento para a superfície de questões que estavam introjetadas no pensamento e na conduta social. O lugar conceitual da geografia corpórea do Atlântico contemporâneo e subjetivo que perpetua a desumanização do corpo negro como carne barata a ser descartada. Neste contexto, a educação tem se mostrado como uma ferramenta de silenciamento, mas também, um elemento que possui o potencial real de construção de uma episteme que permita estratégias de libertação social.

Palavras chave: Violência, Racismo, Intolerância Religiosa, Educação e Decolonialidade.

Introdução

As tramas das narrativas de eliminação do que é considerado demoníaco atravessam áreas do poder, da política e da economia, no estabelecimento de práticas segregativas, de vio-

¹ Doutoranda em Ciências da Religião na PUC/SP - Assessora do Núcleo Desenvolvimento Linguagens Artísticas - SME Maricá - Afroencantamento - IPFER - Professora de Educação Básica - SEEDUC/RJ.

lência permitida nos territórios de favelas e regiões de periferia demarcada pela cor da pele, no cenário contraditório atual do Estado do Rio de Janeiro. Podemos observar o reemergir da ideologia colonial, provocado pelo deslocamento para a superfície do que parecia estar submerso, mas nunca ausente, no pensamento social.

O passado escravista e punitivo através do chicote e do abuso, se necessário até a morte, ainda não foi superado. O lugar conceitual da geografia corpórea desenhada no trânsito atlântico entre África e Brasil se perpetua na desumanização do corpo negro como carne barata a ser descartada, mas jamais sem a resistência negra.

Para compreensão deste processo de resistência e combate à opressão, faço um percurso através do pensamento de diferentes intelectuais como BENJAMIN, MBEMBE e FANON, dentre outros/as autoras/es pós-coloniais, mas também tomando os referenciais teóricos das Ciências da Religião, para uma mais ampla compreensão da tessitura que leve à compreensão do campo que enreda a religião e a necropolítica que torna a carne negra a mais barata a ser descartada, especialmente em regiões de favelas e periferias do Estado do Rio de Janeiro.

Quanto vale uma vida

A morte é vivida e sentida de forma diferente nas ruas dos bairros pobres da grande metrópole do Rio de Janeiro. Se nos bairros da Zona Sul da cidade fica a permanente ameaça de assaltos, na outra extremidade, e fora de seus muros, “maus comportamentos” podem ser facilmente punidos com a morte. A facilidade de produção da morte de negros aparece na banalidade das notícias de jornal e dos noticiários locais de televisão.

A insistência no discurso da meritocracia é mais um elemento invisibilizante da condição histórica imposta às populações negras brasileiras, submetidas a um projeto de eliminação, negação e apagamento. A “normalidade” das políticas de eliminação e extermínio de pessoas negras e pobres nos leva a conclusões inevitáveis. Na contemporaneidade carioca, a *necropolítica* hoje em curso nos desafia a pensar na escrita de Achille Mbembe {sugiro que a autora faça uma nota de rodapé dizendo o que se entende hoje por este termo chave}. No contexto atual, esta política estabelece que os que estão no poder tem autoridade para determinar quem vai viver ou morrer, pois quem está no poder determina os lugares de suspeição e subalternidade, marcados pela cor da pele.

E quando falamos de religiões de matriz africana e de religiões dos povos tradicionais, nos referimos a comunidades e grupos que vem enfrentando violências aos membros e invasão dos terreiros tradicionais que mantinham a história e a identidade perdidas naquelas comunidades da Baixada Fluminense e de regiões de periferia do Estado do Rio de Janeiro. Em 2019, verifica-se intensificação de práticas de expulsão de seus terreiros e seus ícones religiosos, seguidamente

quebrados por traficantes e/ou milicianos evangélicos convertidos a “Jesus”.

O Rio de Janeiro se apresenta assim como um lugar de construção dos cárceres corpóreos, de uma geografia de segregação do Atlântico contemporâneo, que é subjetivo e impregnado pelos conceitos eurocêntricos, seja na escola, praças, ruas, esquinas, igrejas ou shoppings, situação trágica que tem também o objetivo de provocar aprendizado e imposição do silêncio a corpos negros atingidos pela violência esperada. Como se lê num informe sobre violência contra jovens negros:

No atual cenário, enquanto está em curso a mais profunda transição demográfica de nossa história, rumo ao envelhecimento da população, a alta letalidade de jovens gera fortes implicações, inclusive sobre o desenvolvimento econômico e social. De fato, a falta de oportunidades, que levava 23% dos jovens no país a não estarem estudando nem trabalhando em 2017, aliada à mortalidade precoce da juventude em consequência da violência, impõem severas consequências sobre o futuro da nação (*Atlas da Violência*, 2019, p. 6).

O *Mapa da Violência 2019* traz os seguintes dados: 59,1% do total de óbitos de homens entre 15 a 19 anos de idade são ocasionados por homicídio, sendo a maioria de jovens negros. São vidas ceifadas de corpos negros potentes, onde não se percebe que os cadáveres abatidos pelo incentivo de uma política necrófila. Os números são contundentes como se pode constatar:

A criminalidade violenta vem sendo fortemente relacionada ao sexo masculino e ao grupo etário dos jovens de 15 a 29 anos. Observando especificamente o grupo dos homens jovens, a taxa de homicídios por 100 mil habitantes chega a 130,4 em 2017. Dos 35.783 jovens assassinados em 2017, 94,4% (33.772) eram do sexo masculino. (...) A presente edição do Atlas da Violência indica que houve um crescimento dos homicídios femininos no Brasil em 2017, com cerca de 13 assassinatos por dia. Ao todo, 4.936 mulheres foram mortas, o maior número registrado desde {completar a frase!}. No período de uma década (2007 a 2017), a taxa de negros cresceu 33,1%, já a de não negros apresentou um pequeno crescimento de 3,3%. Analisando apenas a variação no último ano, enquanto a taxa de mortes de não negros apresentou relativa estabilidade, com redução de 0,3%, a de negros cresceu 7,2%. (*Atlas da Violência*, 2019. P. 27; 49)

No entanto, são encontradas justificativas para mortes de pobres e negros, e hoje o desejo de morte e eliminação é abertamente falado por muitos através das redes sociais. Como se ouviu do próprio atual governador do Estado do Rio de Janeiro, Wilson Witzel: “O correto é matar o bandido que está de fuzil. A polícia vai fazer o correto: vai mirar na cabecinha e... fogo! Para não ter erro”. Trata-se de racismo imposto a bala como mediador de conflito, com o consentimento e incentivo de ações armadas dentro das favelas. Mesmo igrejas evangélicas neopentecostais passam a ser um passaporte para que negros pobres circulem em território de favelas e periferia do Rio de Janeiro. Mbembe (2015) nos ajuda a compreender esta realidade quando escreve:

Lidar com a morte é, portanto, reduzir o outro e a si mesmo ao status de

pedaços de carne inertes, dispersos e reunidos com dificuldade antes do enterro. Nesse caso, trata-se de uma guerra corpo a corpo. Matar requer a aproximação extrema com o corpo do inimigo. Para detonar a bomba, é preciso resolver a questão da distância, por meio do trabalho de proximidade e ocultação (MBEMBE, 2016, p. 143).

As sucessivas negações de tais práticas genocidas e racistas criaram um discurso hegemônico de cordialidade como marca emblemática do carioca². Algo que não facilita a compreensão da segregação violenta de favelados e da distribuição espacial demarcada pela cor da pele, que permite a morte de 13 jovens no **morro Fallet-Fogueteiro em uma operação da Polícia Militar**³. Nestes territórios a morte é oficialmente consentida:

E/ou marca a presença com o uso da força e da repressão, principalmente por meio da ação policial. Reforça-se, assim, a visão predominante de que favelas e periferias são locais de ausência, carência, onde predomina a “vagabundagem”, ou a narrativa do assistencialismo, em um espaço considerado território de “pobres coitados” (FRANCO, 2014, p. 15).

Os comentários dos “fies adoradores” das pessoas de bem aplaudem tais ações, pedindo condecoração aos policiais e que Deus abençoe operações que limpem a cidade dos marginais, solicitando ainda atenção a outros bairros para o “cancelamento de CPFs”⁴, cobrando o uso de mais drones para aumentar o abate de corpos invisibilizados. Não se pode imaginar maior grau de crueldade de classe do que nestes comentários racistas.

Conclusão

Talvez hoje possamos mostrar com mais tranquilidade ou cinismo o país que somos. Negros continuam a ser o alvo preferencial da violência, embora a “nova política” tenha intensificado e até sofisticado suas estratégias de eliminação e morte. O cenário é bastante nebuloso. Por outro lado, parece que saímos da região de sombra da ocultação desta política de estado. É

2 Designação dada aos nascidos na Cidade do Rio de Janeiro, porém muitas vezes adotadas por moradores de outras cidades. Esta separação se deve à história da cidade, antes capital brasileira, e dos moradores das cidades em seu entorno, no Estado do Rio de Janeiro, cujos nascidos em seu território são denominados “fluminenses”.

3 Para a notícia a respeito das mortes no Rio de Janeiro, cf. em <https://www.bbc.com/portuguese/geral-47311996>. Acesso em 18/05/2019.

4 Cancelamento do CPF (situação: “**titular falecido**”) no ato do registro de óbito. https://twitter.com/wilsonwitzel/status/1095804260992905216?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E1095804260992905216&ref_url=https%3A%2F%2Fodia.ig.com.br%2Frio-de-janeiro%2F2019%2F02%2F5619815--acao-legitima---afirma-witzel-sobre-mortes-em-operacao-da-pm-no-fallet.html

necessário, portanto, que também a defesa da vida saia do lugar segregado socialmente. Não se trata de uma questão de favelados e negros, se trata de vida, de fé, de direito de ser diferente, que pode ser determinante para o mundo que desejamos, onde a morte do outro, seja ele quem for, não se dê ao sabor das notícias de uma geração pautada pela morte, como nos campos de concentração nazistas.

No entanto, o silêncio desejado através do recado para mulheres negras e periféricas para saírem do jogo e voltarem para o que os setores dominantes acham que seria o lugar natural para mulheres, como no caso Marielle Franco, negra, simpatizante do candomblé, lésbica assumida, não aconteceu. No momento desse facismo religioso e político ela se tornou um alvo natural. Mas sua morte não ficou sem resposta. Pois a cada dia nascem mais flores no jardim da resistência, nos vários movimentos de resistência e preservação da vida humana dos corpos negros alvos da violência. A esperança renasce das cinzas, sempre.

Referências

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. 2ª ed. São Paulo: Educ, 2014.

BENJAMIN, W. **Obras Escolhidas - Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Volume 1. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987

HEGEL, G. W. F. O Espírito do Cristianismo e o seu Destino. **Revista Opinião Filosófica**, [S.l.], v. 4, n. 1, fev. 2017. Disponível em: <<http://periodico.abavaresco.com.br/index.php/opiniaofilosofica/article/view/219>>. Acesso em 19/06/ 2019.

FANON, F. **Pele Negra, Máscaras Brancas**, Salvador: EDUFBA, 2008.

FRANCO, Marielle. **UPP - A redução da favela a três letras: uma análise da política de segurança pública do Estado do Rio de Janeiro**. Dissertação de Mestrado em Administração. UFF. Niterói. 2014. Disponível em <https://app.uff.br/riuff/bitstream/1/2166/1/Marielle%20Franco.pdf>. Acesso em 15/06/2019.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, [S.l.], n. 32, mar. 2017. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>>. Acesso em 19/06/2019.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.

VERGNE, Celso de Moraes. O desejo de ordem e a morte: a produção cotidiana do consentimento genocida no Rio de Janeiro. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 10, n. 24, p. 16-39, fev. 2018. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/572>>. Acesso em 16/06/2019.

VERGNE, Sandra A. Gurgel. Corpos negros: religião, silêncio e subjetividade no cotidiano do Rio de Janeiro. **Ciberteologia**. Edição 59 - Ano XV - Janeiro/Abril 2019. Disponível em <https://ciberteologia.com.br/post/artigo/corpos-negros-religiao-silencio-e-subjetividade-no-cotidiano-do-rio-de-janeiro>. Acesso em 19/08/2019.

FT 9 - Interface Bioética, Saúde e Espiritualidade



Coordenadores:

Prof. Dr. Waldir Souza – PUC/PR

Profa. Ma. Thereza Cristina de Arruda Salomé D’Espíndula – FPP/PR

Profa. Ma. Marcia Regina Chizini Chemin – PUC/PR

O conceito de saúde, que abrange a totalidade do ser humano e a dimensão espiritual que a integra, tem particular relevância em nossos tempos. As práticas para o cuidado espiritual, especialmente em Cuidados Paliativos, pedem a contribuição da Teologia e da Bioética de modo a promover a qualidade de vida e a dignidade na morte. Em tempos de pluralidade e interculturalidade, assim como os cuidados médicos, o voluntariado e a atividade pastoral das confessionalidades religiosas precisam de fundamentos e de propostas críticas que subsidiem um atendimento espiritual preparado e profissionalizado. Assim como todas as medicinas, o cuidado com a questão do espírito deve ser oferecido com o máximo de qualidade. Esse contexto corresponde às pretensões da Política Nacional de Humanização (PNH), que considera a integralidade do cuidado como um de seus princípios e que tem como diretriz o acolhimento. Este Fórum Temático pretende reunir pesquisadores que atuem a partir dessa perspectiva, direcionando o debate e a ampliação das ações que reflitam uma ética do cuidado. Portanto, “que sejam ultrapassadas as fronteiras, muitas vezes rígidas, dos diferentes núcleos de saber/poder que se ocupam da produção da saúde” (BRASIL, 2004) e sejam elaborados fundamentos bioéticos na atividade profissional guiada pelo prisma da fraternidade.



A fé e a espiritualidade cristã no contexto da vida urbana segundo o Papa Francisco

Rivael de Jesus Nascimento¹

Resumo: O presente artigo tentará responder a seguinte inquietação: será que é possível viver a espiritualidade, a mística, a fé, na dinâmica, no tempo presente? A resposta se dá no agir da cidade, no seu caos e nas suas contribuições que oferecem ao ser humano um contraste entre luzes e sombras. Uma publicação clássica da Teologia dentro da dinâmica da vida na cidade é a obra de José Comblin: “Pastoral urbana e o dinamismo na evangelização”. O texto foi publicado pela Editora Vozes em 1987 e nos anos que se seguiram muitos fatos aconteceram, mudando muito o cenário urbano, como o aumento populacional que ocorreu em todas as capitais brasileiras e no mundo todo. A base teológica de estudo será o texto de Jorge Bergoglio publicado em 25 de agosto de 2011, no I Congresso Regional de Pastoral Urbana, em Buenos Aires com o tema: Deus vive na cidade. O autor destaca o encontro de Jesus Cristo como meio de conversão e transformação diante do caos urbano. Os cristãos de hoje são chamados a viver a espiritualidade no meio da “urbe”, e assim tentar encontrar elementos culturais que favoreçam o encontro com a vida em Deus, com o mistério. O presente texto é centrado em três partes fundamentais para uma análise da teologia na vida urbana, que é o objetivo deste artigo. Apresentará com a introdução do tema, com um olhar na cidade, um segundo momento os elementos inspiradores que estão na última Exortação Apostólica do Papa Francisco, *Christus Vivit* (2019) precisamente no IV capítulo da exortação, e na terceira parte, as ações para que se possa viver a fé e a espiritualidade dentro da cidade.

Palavras-chaves: cidade; pastoral urbana; espiritualidade; Igreja em saída; cultura do encontro; proximidade.

Introdução

Jesus vive na cidade; eis uma afirmação que necessita ser pensada. No seu protagonismo Jesus se encontrou com pessoas e as levou a um encontro com Deus Pai como em Zaqueu (19, 5-6), Bartimeu (Mc 10, 46-52), e outros tantos doentes, como a hemorroísa (Mt 9, 18-26). Seus encontros levaram a uma verdadeira transformação na vida das pessoas. No tempo presente, no cenário das grandes cidades há espaço para a vida interior, para a ascese que leva a um autêntico encontro com Cristo?

Para a compreensão do texto se destaca a palavra urbe que se entende como aglomerado de pessoas que se transformam socialmente e culturalmente. Seu radical vem do grego *urbs* que se contextualiza com subúrbio, cidade, urbano, o qual se contextualizara durante o desenvolvimento do texto. Com essa temática do urbano, se desenvolve o tema da espiritualidade cristã, na dinâmica da fé, no mundo urbano, onde tudo se inicia a partir de Cristo.

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Mestre em Teologia Pastoral. Graduado em Teologia. E-mail: perivael@gmail.com

Como Zaqueu (Lc 19, 5-6), o cristão no mundo de hoje é chamado a ajudar o seu semelhante para que ao sair de si encontre Jesus, que nesse encontro ele possa perceber algo que o desperte para a realidade e como orienta o Documento de Aparecida se deparará com uma cultura plural (n. 509) e com novas linguagens (n.510). O Documento de Aparecida aponta para as sérias mudanças deste tempo com transformações na economia, cultura, política e religiosa (n° 511). O cristão não deve se fechar para o mundo urbano, é chamado a ser “fermento” diante dos grandes problemas da cidade, ampliando as relações interpessoais. Na vida da cidade surgem muitas dificuldades, problemas que interpela uma mudança de mentalidade na vida do ser humano. É necessário um novo olhar sobre a cidade:

a cidade não merece a censura que se lhe fez, em destruir as relações sociais. Ao contrário, permite multiplicá-las a tal ponto que se deve reconhecer, entre a vida social rural e a vida urbana, um nível diferente. O que destrói a vida social é o desenvolvimento anárquico do ‘modo de vida urbano’, sem a cidade a tendência individual a aproveitar as vantagens que a cidade criou, rejeitando a própria cidade. [...] Por isso é necessário salvar a cidade das forças centrífugas que tentam dispersá-la. (COMBLIN, 1991 p. 175).

O que seriam essas forças centrífugas para um desenvolvimento de ações nesse tempo? O ser humano do tempo presente é chamado a conhecer a realidade e transformá-la, sendo sal da terra e luz do mundo, sendo fermento na massa, reconstruindo a história no meio de uma massa anônima. Se entende dessa maneira essas “forças centrífugas”, como aponta Comblin (1987). Para isso é necessário um olhar de fé, na superação da crise do tempo, que agita a vida das pessoas sempre, que reclamam da falta de sentido da vida e falta de tempo, seus relógios sempre estão acelerados, e “tempo é dinheiro”. O ritmo cada vez mais é intenso e se caminha para uma vida urbana cada vez mais acelerada com seus prazeres, mas também a suas dores. Onde encontrar a fé na vida da cidade tão acelerada e marcas da indiferença? Como suscitar a crítica e a profecia?

A resposta se dá na fé em comunidade, no recuperar o seu sentido, para uma maior participação e para a comunhão das comunidades cristãs:

a fé cristã é sempre uma fé com e em comunidade. Esta dimensão comunitária pode transformar-se em sua maior força de atração diante do individualismo reinante. Ele é a ideologia dominante. A ideologia moderna é individualista – sendo o individualismo definido sociologicamente do ponto de vista dos valores globais (LIBANIO, 200, p.158).

Neste contexto o sacrifício não tem lugar, nem a renúncia ou uma disciplina mais rigorosa, para uma vida plena em comunidade e reina sempre o prazer individual, que muitas vezes finda a participação, a comunhão, a solidariedade. A vida em comunidade para o encontro com Cristo não se dá com pessoas egocêntricas e centradas em si mesmas, torna-se quase impossível. Não nascem forças para uma experiência mais forte da fé em Cristo e sua proposta de seguimento e, porque não dizer para a felicidade. A fé e a vida em comunidade levam a felicidade plena no serviço para a comunhão e para a promoção do

Elementos inspiradores na exortação *Christus Vivit* para uma espiritualidade na cidade

Neste sentido se verificam alguns elementos contextuais que estão presentes em *Christus vivit* (FRANCISCO, 2019), para que se possa entender a fé e a importância da espiritualidade no mundo da cidade. A análise será centrada na estrutura do IV capítulo de sua última exortação, publicada em 25 de março de 2019. No magistério do Papa Francisco há inúmeros elementos inspiradores sobre o tema do mundo urbano e espiritualidade. Mas aqui se destacará *Christus vivit* (Francisco, 2019), como ponto de partida com seus elementos teológicos e implicações para a espiritualidade no mundo urbano.

O capítulo IV de *Christus vivit* (FRANCISCO, 2019) aponta um grande anúncio para a juventude, compreende-se que esses mesmos elementos são decisivos para a evangelização na sociedade urbana, para a contemplação e a vida espiritual, ou seja para todos os cristãos e até para os não cristãos, pois a lógica de Jesus sempre é a linguagem do amor e sua doação, ou seja, o dom da gratuidade. Quais seriam esses elementos? Aqui se apresentará de forma sintetizada.

O primeiro seria a compreensão de um Deus que é amor – o ser humano é convidado a lançar-se nos braços de Deus Pai. Sempre Deus procura estar ao lado daqueles que o procuram (Sl 145, 18). Na vida urbana cada vez mais é frequente a solidão e o tédio. Neste cenário o ser humano busca muitas compensações para preencher sua vacuidade. O Papa Francisco oferece um elemento essencial para a espiritualidade, o amor de Deus, a experiência de um Deus amoroso faz suprir muitas necessidades (FRANCISCO, 2019). A citação de Oséias se encaixa dentro deste contexto: “eu os lancei com os laços de amizade e os amarrei com as cordas de amor: fazia com eles como quem pega uma criança no colo (Os 11, 4). Ainda como o amor de mãe que jamais se esquece de seu filho: “pode uma mulher esquecer de seu filhinho, a ponto de não se compadecer do filho de suas entranhas? Mesmo que ela se esquecesse eu, contudo, não me esqueceria de ti” (Is 49, 15). O ser humano, no caos da vida urbana, é chamado a descobrir que é valioso para Deus, que é obra de suas mãos, esta obra pautada no puro amor que Deus o amou desde sempre e no amor veio a este mundo e por amor voltará nos braços de Deus no término de sua existência terrena:

é um amor ‘que não esmaga, é um amor que não marginaliza, que não se cala, um amor que não humilha, nem subjuga. É o amor do Senhor, um amor de todos os dias, discreto e respeitoso, amor de liberdade e para a liberdade, amor que cura e que levanta. É o amor do Senhor que sabe mais levantar-se que de quedas, de reconciliação que de proibição, de dar oportunidade que de condenar, de futuro de que de passado’. (FRANCISCO, 2019 n. 116).

O segundo elemento, presente no IV capítulo da exortação é a verdade que Cristo salva. Ele se entregou por amor na cruz para salvar a humanidade. Ele salvou toda a humanidade do pecado como destaca Francisco em *Christus vivit*, no n. 121, ao citar João:

Seu perdão e sua salvação não são algo que compramos ou que temos que adquirir com nossas obras ou com nossos esforços. Ele nos perdoa e nos liberta gratuitamente. Sua entrega na Cruz é algo tão grande que não podemos, nem devemos pagar, só temos que receber com imensa gratidão e com a alegria de ser tão amados antes que pudéssemos imaginar: “ele nos amou primeiro’ (1Jo 4, 19).

A terceira máxima de fé apontado por Francisco é que Jesus vive e diante da correria do tempo, da agitação febril que impera nos centros urbanos, Jesus não pode ser considerado algo do passado, como alguém que partiu há dois mil anos. O que leva o ser humano a acreditar e viver na firme esperança é a vida em Jesus no presente, na força do sobrenatural que ele está vivo. Aqui São Paulo afirma: “E se Cristo não ressuscitou, a vossa fé é ilusória” (1 Cor 15, 17).

se Ele vive, isso é uma garantia de que o bem pode fazer caminho em nossa vida e de que nossas fadigas servirão para algo. Então podemos abandonar os lamentos e olhar em frente, porque com Ele sempre se pode. Essa é a segurança que temo. Jesus é o eterno vivente. Apegados a Ele, viveremos e atravessaremos todas as formas de morte e de violência que se escondem no caminho (2019, n.127).

Essa é a experiência fundamental da fé e no texto o Papa Francisco (2019) deixa claro que Cristo está presente no concreto da vida das pessoas e assim sendo, Jesus não é somente ideia, mas razão de um novo horizonte de uma mudança de vida.

Ainda no quarto elemento se compreende o ser humano na vida urbana, completo pelo Espírito que dá a vida. O Espírito Santo enviado do Pai por Jesus se torna um manancial de vida a todos. No Espírito Santo se encontra a força para superar todas as dores da vida presente e na rotina do tempo. Nesse contexto, percebe-se a plenitude da vida, que não é acumular bens deste mundo, mas a verdadeira plenitude é viver o amor de Deus e de seu espírito, o amor de Deus “derramado em vosso coração” (Rm 5, 5).

Os quatro elementos apontados pelo Papa Francisco em *Christus vivit* (2019), ajudam o ser humano a ter outros olhares na busca da superação da perda do sentido da vida, a pensar diferente com o olhar da fé direcionado a Deus. Em Deus, em sua plenitude há a certeza da Salvação que Ele oferece e se dá em Jesus. Na força do Espírito Santo, o cristão se transforma para não ter olhares relativizados e se revelar na cidade como “fermento no meio da massa” (Mt 13, 33). Assim o ser humano sai de sua abstração, sai do seu vazio interior e da tristeza que paralisa e escurece sua existência. É um olhar para clarear sua visão do real e de si mesmo, para superar uma visão unilateral de sentidos em uma cidade marcada pela indiferença e incredulidade.

a cidade dá origem há uma espécie de ambivalência permanente, porque ao mesmo tempo em que oferece aos seus habitantes infinitas possibilidades, interpõe numerosas dificuldades ao pleno desenvolvimento da vida de muitos. Essa contradição provoca sofrimentos lancinantes. Em muitas partes do mundo, as cidades são cenários de protestos em massa, onde milhares de habitantes reclamam de liberdade, participação, justiça e várias reivindicações que, se não foram adequadamente interpretadas, nem pela força poderão ser silenciadas. (FRANCISCO, 2013 n. 75)

A Exortação *Evangelii gaudium* (FRANCISCO, 2013) torna evidente a cidade como palco de contrastes, de realizações, num cenário de angústias e misérias. Tudo se torna válido no mundo urbano, podendo acontecer que o ser humano viva na indiferença para não discriminar e se distancie da verdade. Entretanto, não pode ser assim de acordo com a espiritualidade cristã e na expressão de sua fé (FRANCISCO, 2013). O Deus que vive na cidade e se mistura em sua vida cotidiana não discrimina e nem relativiza. A sua verdade é a do encontro que descobre rostos e cada rosto é único e aí está a beleza de Deus, cria cada um em particular e pleno de seu amor (FRANCISCO, 2013)

Nessa dinâmica de Deus presente nas ações de Jesus o amor é gratuito e se encontra com a força do Evangelho e ajuda a olhar a verdade se desviando das “miragens do tempo”, das ideologias, sejam elas quais forem. O Evangelho em sua força kerigmática continua sendo atual e o testemunho dos cristãos deste tempo são uma força para a superação de lacunas e dores. Não se pode perder de vista o olhar da proximidade que transcende e supera limites.

Ações para viver a espiritualidade dentro da cidade

A grande ação para desenvolver a espiritualidade na vida da cidade é colocar Jesus no centro de tudo, assim o Papa Francisco chama a atenção em *Evangelii gaudium* no desejo de uma nova evangelização: “recuperemos e aumentemos o fervor de espírito, a suave e reconfortante alegria de evangelizar, mesmo quando for preciso semear com lágrimas!” (2013, n.10). Eis o grande desafio diante de uma sociedade plural e de uma vida urbana enfatizada somente na técnica e informação, onde se fazem necessárias ações proféticas, para que o ser humano se descubra e com seu olhar compassivo e atento, olhe para seu semelhante.

A Teologia pode contribuir com o resgate das verdades de fé no mistério da Trindade, da Encarnação e da Páscoa e muitos não se deixam mais tocar pela beleza e o mistério que a fé, nesses elementos, pode oferecer e nem se deixam vivê-los com o ardor da felicidade o mistério que a Salvação oferece. Neste sentido, deve-se sempre recordar a Tradição da Igreja, que se difere de tradicionalismo, pois este se apega a um passado desaparecido e a Tradição sempre recorda a memória de um Deus presente que é amor e se renova na história da humanidade (FRANCISCO, 2013).

Diante de tantas situações diferenças sociais a fé cristã continua sendo reposta para o alívio de tantas dores. O que a Igreja necessita é de homens e mulheres que apliquem a teologia do Concílio Vaticano II e mesmo passado mais de 50 anos ainda há muito para ajudar na promoção do bem e da caridade neste tempo. Há uma urgência no testemunho da caridade, pois toca temas de relevância para a sociedade como: direitos humanos, ecumenismo, diálogo inter-religioso, reconciliação com a cultura e a história. Como orienta Francisco, na *Christus vivit* (2019) o ser humano descobrindo que é ser para os outros, no dom de sua vida e em sua missão.

O ser humano sempre é chamado a desenvolver suas capacidades para o benefício do outro e do serviço da sociedade (FRANCISCO, 2019). Fé, família e trabalho precisam ser focados com o olhar cristão, que faz crescer e conduz a plenitude do amor de Deus, este amor na ótica da vida em comunidade que leva ao comprometimento da justiça e da solidariedade, da felicidade em testemunhar do bem ao próxi-

mo, na luz do que lhe é próprio do mistério de Deus (FRANCISCO, 2019). E assim um abrir-se para o outro no testemunho da fraternidade, na vida pessoal, na família e no trabalho.

Uma ação importante é redescobrir o mistério de Deus na família, para a superação do provisório, da indiferença ou a falta do compromisso, tão expressados nas músicas deste tempo e na cultura. Todo o cristão é chamado a desenvolver a capacidade de amar e optar pela família, pelo dom do Matrimônio:

é necessário preparar-se para o Matrimônio, isso requer educar, desenvolvendo as melhores virtudes, especialmente o amor, a paciência, a capacidade de diálogo e de serviço. Implica também educar a própria sexualidade para que seja cada vez menos um instrumento para usar os outros e cada vez mais uma capacidade de doar-se plenamente a uma pessoa, de maneira exclusiva e generosa (FRANCISCO, 2019, n. 265).

Este elemento é importante no desenvolvimento do tema deste artigo, pois a vida na cidade leva o ser humano a amargar a solidão e viver isolado e descuida-se da sua primeira vocação que é a santidade nos caminhos de Jesus (FRANCISCO, 2019)

Outro aspecto é o mundo do trabalho com seus inúmeros contrastes. O trabalho deve favorecer a vida cristã (FRANCISCO, 2019) São Francisco de Assis desenvolveu grande admiração pelo trabalho (FRANCISCO, 2019). Atualmente muitas máquinas tiraram a mão de obra que resulta em um desemprego. As pessoas vivem angustiadas com medo de perder o emprego e os empregados sempre trabalhando demais (FRANCISCO, 2019)

Na espiritualidade cristã surge a vontade para que todos colaborem com a vocação que foram chamados e desenvolvam suas habilidades. Sua vida de oração e espiritualidade se dá com a força do trabalho, com uma resposta de si para contribuir com o bem dos outros, com a liberdade e o sentido de vida pleno em Jesus:

Na figura de Jesus acentua-se cada vez mais sua liberdade. A autoridade que os judeus reconheciam em Jesus e não nos fariseus vinha precisamente da liberdade. É uma volta da origem da Boa Nova de um Deus amor e de liberalidade. A salvação é um mistério de maior pessoal, de libertação. Deus necessita dos homens para ser Deus dos homens. Deus que se torna o futuro do ser humano (LIBANIO, 2003, p 220).

No cenário urbano a contemplação de um Deus presente que faz emergir a fé com o dom da gratuidade e a superação do medo (FRANCISCO, 2019). A fé sugere viver bem a liberdade, um contraste que paira ao lado do medo que a sociedade vive, um medo de tudo e de todos.

Considerações finais

Para a superação de tantas lacunas no momento presente provocada pela subjetividade, um pensar em si mesmo, e uma filosofia pragmática e relativista, interpela somente o momento e o tempo presente. A fé irá colaborar para a superação dos limites que estes conceitos provocam. Na Exortação apostólica pós sinodal do Papa Francisco *Christus vivit* em que o Papa Francisco se dirigiu aos jovens e a todo o Povo de Deus, percebe-se elementos que favorecem uma espiritualidade em ascensão e em direção ao próximo e assim vale todo o esforço para superar as divisões e o medo que imperam nas cidades:

A concepção de tempo como valor econômico – *time is money* - e com grande produtividade reduz os espaços de gratuidade, condição indispensável de todo o encontro realmente humano. A concentração urbana rompe definitivamente os espaços humanos de relacionamento. Com efeito na cultura rural, nas pequenas cidades, predominavam relações primárias nos negócios, na política. As pessoas conheciam-se pelo nome, pelas famílias. Criavam-se olhos de encontro, onde expandiam-se as necessidades e os anseios afetivos. A cidade grande rasga esse tecido de encontros, separa as pessoas, isola-se em bairros, conjuntos habitacionais superpopulosos. O anonimato torna-se uma defesa necessária, ameaçada pela proximidade de tantos vizinhos. (LIBANIO, 2003, p. 230)

Para isso, para um aprofundamento da fé e para a superação do anonimato faz-se necessária uma cultura do encontro com Deus e o comprometimento fraterno com o próximo. Um compromisso ético de superar a miséria desse tempo. Uma miséria que dilacera o ser humano em sua fé e razão, mas que na transcendência, na busca pela imagem e presença de Deus é cultivado a esperança de dias melhores, na luz que brilha no horizonte:

o Senhor nos chama a acender as estrelas da noite [...], nos convida a olhar os verdadeiros astros, esses sinais tão variados que Ele nós dá para que não fiquemos parados, mas imitemos o Salvador que olhava estrelas para poder arar o campo. Deus nos acende estrelas para que sigamos caminhando. As estrelas brilham alegres, cada qual em seu lugar. Deus chama e elas respondem: 'Aqui estamos' (Br 3, 34-35). Mas o próprio Cristo é pano nós a grande luz e esperança e orientação em nossa noite, porque Ele é a 'brilhante estrela da manhã' (Ap 22, 16b). (FRANCISCO, 2019 n. 33).

A ação humana deve brilhar na escuridão da noite como sempre brilhou, desde os tempos antigos e que prevalece com no tempo da história. E assim todos os cristãos se tornam candeeiros diante dos apagões existências na humanidade.

Referências

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. 6ª edição. São Paulo: Paulinas, 1993.

COMLIN, José. *Pastoral Urbana. O dinamismo da Evangelização*. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Teologia da Cidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulinas, 2007.

LIBANIO, João Batista. *As Lógicas da cidade. O impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *Olhando para o futuro. Prospectivas teológica do Cristianismo na América Latina*. São Paulo: Loyola, 2003.

FRANCISCO [Papa]. *Exortação Apostólica Christus Vivit: Para todos os jovens e para todo o Povo de Deus*. [ChV]. São Paulo: Paulus, 2019.

_____. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. A alegria do Evangelho: Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. *Só o amor nos salvará*. São Paulo: Canção Nova, 2013.

A percepção do “ser e do ter” quanto à bioética nos profissionais da saúde

Luis Fretto¹

Simoni Maria Teixeira Ricetti²

Resumo: Atualmente as crises econômicas, sociais e culturais obrigam os seres humanos a procurar novas modalidades de existência, provocando-os a reconsiderar novos modos de compreensão em relação a sociedade e ao indivíduo. Uma sociedade que se encontra dominada pelo capitalismo estabelece formas de lucrar, e para isso acontecer, necessita que o indivíduo ultrapasse seus limites e se torne o melhor custe o que custar, fator este que repercute negativamente na sua identidade do “ser” para com o “outro”. A marca pelo capitalismo tem contribuído com o nascimento de profissionais da saúde descompromissados com os valores éticos e relacionais. Na *práxis* do cuidado integral, a ética e a moral são dois temas fundamentais que precisam “ser” vivenciados em sua plenitude, pois a Bioética como ética do “ser” está envolvida em todo o processo existencial dos seres humanos. Diante disto, este trabalho tem como objetivo revelar a percepção entre o ser e o ter quanto à ética e à Bioética nos profissionais de saúde. O método utilizado foi revisão de literatura. Debruçar-se sobre o tema cuidado exige muito além de um conhecimento bioético. O filósofo Erich Fromm denunciou uma sociedade que seria deslumbrada por possuir bens, prevendo que uma cultura levada pelo mercantilismo como a que vivemos hoje, condenada a orientação do ter, levaria à insatisfação e a uma sensação de vazio. Ele observou que os seres humanos tinham duas orientações básicas o “ter” e o “ser”, porém, não se referiu ao “ser” ou “ter” como certas qualidades distintas de um sujeito, como “ter um carro” ou “ser feliz”. Referiu-se a duas maneiras diversas de manifestar-se ante si e perante o mundo, dois tipos diversos de estrutura do caráter, cujas respectivas preeminências determinariam a totalidade dos pensamentos, sentimentos e ações de uma pessoa. Fromm, não se refere de forma direta com o tema da Bioética, mas suas análises oferecem indícios em ordem à diferença que se coloca entre “ser” um profissional de saúde em Bioética, ou só “ter” um conhecimento bioético. Um profissional da saúde que pratica seu conhecimento bioético na modalidade de “ser” para com o outro tem como *práxis* dialogar, partilhar, ser solidário e ser qualidade no cuidado com o outro. Este modelo de profissional geralmente vive seu tempo presente iluminado por uma espiritualidade que orienta as suas ações. De outro modo, aquele que exerce seu trabalho como profissional de saúde somente “possuindo” um conhecimento bioético, é muito possível que veja o “outro” como um objeto numa ideia de coisificação. Os resultados apontam que a Bioética exercida com responsabilidade promove a dignidade tanto na vida pessoal quanto na vida profissional do agente em saúde, marcando seu perfil humano. A *práxis* integrada e qualitativa no sentido do “Ser” para com o “Outro” denota que o exercício da alteridade é essencial no cuidado em saúde. Considera-se que a partir deste estudo científico sejam reveladas novas contemplações epistemológicas que clarifiquem os conceitos fundamentais do “Ser” e do “Ter”, em perspectiva à Bioética

¹Licenciado em Filosofia (CLARETIANO). Especialista em Ensino de Filosofia e Sociologia (FACEL). Graduado em Teologia (PUCPR). Mestrando em Teologia (PUCPR). E-mail: luisfrettomassoterapia@yahoo.com.br

²Licenciada em Pedagogia (UTP). Especialista em Pedagogia (IBPEX). Mestre em Bioética (PUCPR). Doutoranda em Teologia (PUCPR). E-mail: simoniricetti@gmail.com

* Pesquisa Financiada pela CAPES

no exercício integral do cuidado da pessoa pelos profissionais da saúde.

Palavras-chave: Profissional da Saúde. Ser. Ter. Bioética.

Introdução

O presente artigo pretende apresentar o alinhamento da Bioética como ética do “Ser”, uma ética comprometida em todo o processo existencial dos seres humanos. Entende-se que um dos comportamentos da ética como filosofia é investigar as relações humanas tanto individuais como sociais, através de leis morais que regulamentam o comportamento humano. A Bioética como categoria fenomenológica criada dentro de uma cultura moderna na metade do século XX, vem cumprindo a função de “ética da vida”. Através do seu conhecimento científico-humanitário a mesma permite aos seres humanos encontrar respostas esclarecedoras que ajudem a repensar os valores humanos mergulhados nas incertezas de uma pós-modernidade ideologicamente capitalista.

Desta forma, a Bioética é apresentada neste artigo como uma inspiração proposital ética perante um dos maiores problemas atuais resultantes, entre a revolução científica e a crise existencial de valores sociais e individuais, atentando para sua profunda conotação no espaço e nas relações interpessoais dos profissionais da saúde.

Erich Fromm (1900-1980), especializado em Psicanálise, doutor em Psicologia e Filosofia pela Universidade de Munique, dedicou seus estudos principalmente na verificação da influência da cultura e sociedade no indivíduo, notoriamente influenciado por Marx e Freud. Considerado um dos principais expoentes do movimento psicanalista do século XX, o mesmo afirma que, a personalidade de uma pessoa é resultado de fatores culturais e biológicos (FROMM, 2017).

No livro de sua autoria, “Ter ou ser”, Erich Fromm, com o objetivo de proporcionar uma melhor compreensão a respeito da diferença entre ter e ser, faz uma análise psicológico-empírica e social acerca dos dois modos básicos de existência, o modo ter e o modo ser. Desse modo, evidencia a imprescindibilidade e a necessidade de dar início a um novo humanismo na atual sociedade tecnológica, que se encontra próxima a um declínio total produzido na atualidade, pelo modo de “ter” existencial.

Segundo o autor, a necessidade de uma mudança humana profunda surge não apenas como uma exigência psicológica decorrente da natureza nociva de nosso caráter social atual, mas também, como uma condição para a simples sobrevivência da existência humana.

Erich Fromm (2017), pretende esclarecer as diferenças que existem entre o “ter” e o “ser” afirmando tratar-se de dois modos fundamentais de existir, determinados a partir das diferenças estipuladas pelas características dos indivíduos e dos diversos tipos de caráter social. Se a so-

cidade for centrada em torno de pessoas, compreende-se que tenha sua orientação no modo “ser”. Pelo contrário, se essa sociedade estiver centrada em volta de coisas, será regida pelo modo “ter”.

Na atualidade, nossa sociedade revela elementos que definem configuradamente, uma sociedade industrial ocidental. Para Fromm (2017, p.81): “Vivemos numa sociedade que repousa na propriedade privada, no lucro e no poder, como pilares de sua existência”. São fortes as evidências que confirmam essa hipótese caracterizada pela procura da propriedade privada, do poder e do lucro, elementos essenciais que sinalizam a existência do “ter”. Já, as sociedades tribais africanas são notadas pelos aspectos no modo do “ser”. Com isso, Fromm deixa claro quais as bases que moldam o caráter dos integrantes de uma sociedade, que a partir de seu funcionamento por normas vão delineando seu caráter social. Numa sociedade industrial regida pelo modo “ter” prevalece como foco existencial o móvel da propriedade e do lucro. Isso sem dúvida, produz nos indivíduos avidez em dominar outras pessoas mantendo a superioridade e controlando a propriedade privada em busca de uma felicidade lavrada pelo poder sem medida. Já em sociedades onde prevalece o modo ser é valorizada a experiência humana, pois a felicidade para estes indivíduos consiste em amar, participar e doar.

Erich Fromm já havia anunciado que a nossa sociedade seria deslumbrada por possuir bens, prevendo que uma cultura levada pelo mercantilismo como a que vivemos hoje, condenada a orientação do ter, levaria à insatisfação e a uma sensação de vazio. Ele observou que os seres humanos tinham duas orientações básicas o “ter” e o “ser”, porém não se referiu ao “ser” ou “ter” como certas qualidades distintas de um sujeito, como “ter um carro” ou “ser feliz”. Referiu-se a duas maneiras diversas de manifestar-se ante si e perante o mundo, dois tipos diversos de estrutura do caráter, cujas respectivas preeminências determinariam a totalidade dos pensamentos, sentimentos e ações de uma pessoa.

1 Uma reflexão bioética sobre o “ser” e o “ter”

Na sua literatura, Erich Fromm não faz alusão relacional na problemática do “ser” e do “ter”, ligada à Bioética e nem tampouco à saúde. Porém, a partir da responsabilidade que reveste todo ser humano que exerce a função como profissional da saúde, há de fato através de seus atos um modo de “ser” no comprometimento com a vulnerabilidade do “outro”.

Colocando em estudo todos os conceitos que foram nomeados e analisados sobre o “ser” e o “ter” nesta pesquisa nos resta pensar sobre a ideia mercantilista que envolve atualmente a nossa sociedade tecnológica. Tendo-se desenvolvido através de todo um processo histórico-político-econômico a partir dos séculos XVII e XVIII, atestando sua característica primordial na valorização do “ter” como preferência em relação ao fundamento do “ser”. Fica evidente que

esta ideologia, hoje conhecida como capitalismo pode, de alguma maneira ter contribuído com o nascimento de profissionais descompromissados com os valores éticos e relacionais no cuidado aos seres humanos.

Os valores do “ser” na evolução do ser humano são indispensáveis na práxis do cuidado integral a toda pessoa em estado de vulnerabilidade total, tanto física quanto espiritual. O cumprimento do dever profissional é um “dever ser” que torna o agente de saúde responsável pela total atenção do “outro” como “ser em vulnerabilidade”. O profissional da saúde é chamado a ser um “ser em *práxis*” vivo e eficaz, que busca ser pela alteridade participante da reestruturação à dignidade humana de qualquer pessoa em estado de vulnerabilidade. Diante disso foi tecido como objetivo deste artigo: “Revelar a percepção entre o “ser” e o “ter” quanto à ética e à Bioética nos profissionais de saúde”.

2 O “ser” como um fundamento para além de um imperativo ético

Dado a esse ensaio sua devida importância por refletir sobre a responsabilidade do “ser” no profissionalismo em saúde, como também, sobre o legado científico-humanitário na formação de profissionais em saúde, faz-se necessário um entendimento que não basta apenas “ter” um conhecimento bioético, o “ser” se apresenta como muito além de um imperativo ético no cuidado do outro.

Na atualidade, no campo de desenvolvimento social Pessini e Zacharias (2011, p. 7), percebem a existência de muitas incertezas, a começar pelas incertezas que geram as mudanças axiológicas “atingindo o éthos mundial e, ao mesmo tempo, transformando vidas e valores em sua essência”. Também se apresentam indeterminações no campo social-econômico, que conforme Fromm (1987, p. 26-27) “são incertezas que fazem parte de um sistema político-econômico, cuja atuação provocam constantes situações de crise na própria sociedade”. Poder-se-ia pensar que os traços de caráter engendrados pelo sistema atual socioeconômico, segundo Fromm (1987, p. 29) “compreendem modos de vida que geram, no sentido patogênico, pessoas doentes e, por conseguinte, uma sociedade doente”.

A ideologia deste sistema econômico que tem grande influência no agir da pessoa e no comprometimento social é o atual sistema capitalista, que se baseia no máximo consumo de bens e serviços produzidos, quanto na equipe de trabalho rotinizado. Como também, é determinante em ditar os modos e formas de lucrar incentivando o indivíduo a ultrapassar seus limites e se tornar o melhor custe o que custar, fator este que repercute negativamente no processo de vida ética da pessoa, colocando em risco a identidade do “ser para com o “outro”.

Ante tantas incertezas “a Bioética torna-se ainda mais relevante quando se percebe que todo o avanço biotecnocientífico **não está desarticulado de uma proposta de sociedade e participa, como agente poderoso do jogo de** ideologias e poder da sociedade” (SANCHES, 2004, p.16).

No atual momento vivido percebe-se que é factual a existência de uma crise mundial, e que por causa disto são necessárias mudanças fundamentais. Seguindo o pensamento de Fromm (1987, p. 185), ao referir-se sobre as condições para mudanças humanas e os aspectos do novo homem, o mesmo admite que “é certa a premissa de que só uma mudança fundamental no caráter humano, de uma preponderância do modo “ter” para um modo de existência predominantemente “ser”, pode salvar-nos de uma catástrofe psicológica e econômica”.

3 Diferenças importantes nos conceitos “Ser” e “Ter”

No livro “Teologia da Ternura: Um “Evangelho” a Descobrir, Rocchetta chama a atenção para diferenças importantes nos conceitos “Ser” e “Ter”, desunidades essas que, no cuidado em saúde afetam diretamente a relação dos profissionais de saúde com seus pacientes.

<p>Ser ↔ processo ↔ transformação não substância</p>	<p>Ter ↔ incorporar ↔ consumir</p> <p>Eu sou ↔ o que tenho e o que consumo</p>
<p>Subjetivação (<i>sou com, para</i>)</p> <p>Personalização do outro (<i>Estou em diálogo com</i>)</p> <p>Primado do ser (<i>Tenho para ser</i>)</p> <p>Partilha (<i>Tenho para dar</i>)</p> <p>Qualidade (<i>Mais sou, mais tenho</i>)</p> <p>Atividade (<i>domino a realidade</i>)</p> <p>Solidariedade/amor (<i>Eu/tu/nós</i>)</p> <p>Alegria profunda (<i>Afirmção da vida</i>)</p> <p>Presente (<i>Historicidade</i>)</p>	<p>Objetivação (<i>Tenho algo</i>)</p> <p>Coisificação do outro (<i>Tenho como posse</i>)</p> <p>Primado do ter (<i>Sou aquilo que tenho</i>)</p> <p>Poder (<i>Sou porque tenho</i>)</p> <p>Quantidade (<i>Mais tenho, mais sou</i>)</p> <p>Passividade (<i>A realidade me domina</i>)</p> <p>Antagonismo/ódio (<i>Homo homini lúpus</i>)</p> <p>Prazer efêmero (<i>Medo da morte</i>)</p> <p>Passado/futuro (<i>Alienação</i>)</p>

Rocchetta, 2006, p. 69.

O quadro desenvolvido pelo autor chama a atenção pela lacuna ética que se estabelece quando o profissional da saúde atende seus pacientes apenas “tendo” um conhecimento bioético. As diferenças colocadas por Rocchetta corroboram com o pensamento de From. A partir disso, as palavras-chaves desta reflexão serão o verbo “ser”, em contraposição ao “ter” pelo viés da Bioética.

“Ser” exprime a experiência vital do “eu” (eu sou) em diálogo com o outro (sou contigo), supondo uma atitude altruísta (eu sou para dar). Na sua forma mais elevada, o fato de a Bioética ser uma escolha existencial fundada no “ser”, constituindo-se um estilo de vida permanente e configurando-se numa “riqueza de humanidade” através da categoria do “encontro”. Etimologicamente, “encontro” deriva do latim in-contra (quando usado com verbos de movimento) e significa um movimento para. Então, a Bioética cria a vontade de se fazer próximo do outro para cuidá-lo, afirmá-lo e promovê-lo, considerando que o outro é irreduzível, tem um rosto único e sagrado, que me interpela e me provoca – seu rosto me revela o Absolutamente Outro.

Considerações Finais

Pessini, Sganzerla e Zanella (2018, p. 71) “propõe um movimento mundial baseado em uma moral aberta e evolutiva subordinada à rubrica da bioética global”. Além da competência o ensino da Bioética deve desenvolver nos profissionais da saúde valores como humildade, responsabilidade e compaixão, pois acredita-se que existe uma conexão entre a resposta moral das pessoas e o que elas acreditam “ser”.

Um profissional da saúde que pratica o seu conhecimento bioético na modalidade do “ser” para com o outro tem como *práxis* dialogar, partilhar, ser solidário e ser qualidade no cuidado com o outro. Este modelo de ser profissional geralmente vive seu tempo presente iluminado por uma espiritualidade que orienta as suas ações. De outro modo, aquele que exerce seu trabalho como profissional de saúde somente “possuindo” um conhecimento bioético, é muito possível que veja o “outro” como um objeto numa ideia de coisificação. Para Ribeiro:

A síndrome do desgaste profissional não tem muito a ver com a rotina profissional, com a falta de tempo ou com o excesso de pacientes, mas com a incapacidade dos profissionais para manejar adequadamente conflitos de valor. Não se trata, então, de um problema diretamente patológico ou psiquiátrico, pelo menos no sentido que usualmente se dá a esses termos, e sim de uma questão mais sutil, muito mais importante: o modo como nós, profissionais, manejamos o universo dos valores; é, pois, um problema de valor. Esse problema só será corrigido com a melhoria da educação dos profissionais e da sociedade em geral, para que esses possam manejar corretamente os valores (2010, p.15).

Para tanto, a de se considerar conceitualmente a Bioética como “ética da vida”, e de *práxis* supor que a função da ética é defender a vida. Conforme Sanches (2004, p. 18) “a vida será defendida pelo médico que receita o medicamento correto a um paciente, mas também pela enfermeira que lhe dispensa cuidados, pelo amigo que o visita, pelo político que prioriza a saúde pública, por quem se dedica a pesquisa científica e assim por diante”.

Desse modo, a própria Bioética se apresenta de maneira aberta e se articula com diferentes temas.

Para Fromm (1987, p.30) a necessidade de uma mudança humana profunda surge “não apenas como um imperativo ético ou religioso, não apenas como uma exigência psicológica decorrente da natureza patogênica de nosso caráter social de hoje, mas também como uma condição para a simples sobrevivência da espécie humana”.

Ou seja, viver corretamente não é só um mandamento de valor ético ou religioso, mas a sobrevivência física da raça humana vai depender de uma mudança radical do coração humano. Assim, espera-se que a partir de uma visão ética e prática da vida fundamentada no “ser” para com o “outro”, transformações econômicas e sociais aconteçam dando à humanidade a oportunidade de mudança. Por conseguinte que os cuidados em saúde sejam praticados pela categoria “ser”, para tanto espera-se novas epistemologias na formação em saúde entendendo que “o objetivo final da educação ultrapassa o aperfeiçoamento das noções escolares, pois a educação nos prepara para um agir autônomo, digno e responsável diante do outro e diante da vida” (RICETTI, 2016, p. 159).

Referências

FROMM, Erich. **Ter ou ser?** Rio de Janeiro: LTC, 2017.

PESSINI, Leo; SGANZERLA, Anor; ZANELLA, Diego Carlos. (Orgs.). **Van Rensselaer Potter: Um bioeticista original.** São Paulo: Loyola, 2018.

PESSINI, Leo; ZACHARIAS, Ronaldo (Orgs.). **Ser e educar: teologia moral, tempo de incertezas e urgência educativa.** São Paulo: Santuário, 2011.

RIBEIRO, Diaulas Costa. **A relação médico-paciente: velhas barreiras, novas fronteiras.** São Paulo: São Camilo, 2010.

RICETTI, Simoni Maria Teixeira. **Bioética e Arte: encontro da subjetividade e do reconhecimento do outro.** In: RENK, Valquíria Elita; RAULI, Patrícia Maria Forte (Orgs.). **Bioética e educação.** Curitiba: CRV, 2016.

ROCCHETTA, Carlo. **Teologia da ternura: um “evangelho” a descobrir.** São Paulo: Paulus, 2006.

SANCHES, Mário Antônio. **Bioética ciência e transcendência.** São Paulo: Loyola, 2004.

Teologia e saúde mental: uma contribuição paulina para o tratamento de doentes de depressão

Fernanda Tramontini dos Santos

Resumo: Trata-se de interpretação hermenêutica de 1Co12, 22-27 com o objetivo de responder se as fontes espirituais da depressão apontadas pelo senso comum - “falta de fé” e “possessão demoníaca” - são a melhor resposta teológica para socorrer os milhões que padecem da doença e que papel os doentes, tão diminuídos de sua autoestima, conseguiriam exercer em suas comunidades, de modo a serem aceitos (e se aceitarem) por ela como necessários para sua edificação. Para tanto, foi realizada revisão bibliográfica sobre quatro pilares: (I) fontes espirituais da depressão; (II) posicionamento do Magistério; (III) o sentido de “fraqueza” (*astheneia*) e “corpo” (*soma*) nesses versículos; e (IV) Agostinho e a Trindade do Amor (IV). As conclusões: afirmar que depressão se trata de falta de fé ou de demônio é, no mínimo, uma imprudência que pode agravar o quadro doentio; as fontes espirituais estão mais relacionadas com vazio existencial ou com uma “religiosidade pervertida”, rica de um Deus ausente ou acusador; a Igreja pode estar falhando em seu papel de oferecer sentido de vida, seja pela omissão em transmitir sua mensagem ou por permitir que alcance seus destinatários com interferências nocivas; o deprimido cristão é local especial da manifestação divina e revela que o vazio existencial ganha espaço na Igreja; refletindo a Trindade do Amor, os depressivos (fracos) podem cumprir o papel de amados em suas comunidades e os cuidadores assumir o de amantes; e é necessário reconhecer neles a condição de “rosto da Igreja”, cuja acolhida poderá restaurar da saúde espiritual de todos.

Palavras-chave: Teologia; saúde mental; depressão; falta de fé; Paulo.

Contextualização, objetivos e método

A Organização Mundial de Saúde (2018, p. 1) alerta que em 2015 no mundo, 322 milhões de pessoas, dentre eles, 11,5 milhões de brasileiros, sofriam de depressão. Trata-se da doença emocional que “causa máxima destruição do eu e o máximo de sofrimento”, esgotando o esforço interior e a identidade humana (DRANE, 2015, p. 17). Com ela, “existe quase sempre uma diminuição da autoestima e da autoconfiança e, frequentemente, ideias de culpabilidade e ou de indignidade”(CID 10, F30-F39).

Segundo Dalgalorrondo (2018, p. 16), a espiritualidade, por ser fonte de “significação e ordenação da vida, de seus reveses e sofrimentos, é objeto privilegiado na interlocução com a saúde e os transtornos mentais”. Ocorre que, não raro, ouve-se que falta de fé e a possessão demoníaca são suas causas “espirituais”, prejudicando o acolhimento dos doentes e podendo

agravar o quadro doentio. Mas será que esses argumentos são o melhor que os cristãos, a Teologia e as Sagradas Escrituras têm a oferecer? Que papel pessoas tão diminuídas de sua autoestima conseguiriam exercer, de modo que sejam aceitos (e se aceitem) por ela como necessários para sua edificação?

Para que as conclusões sejam um caminho de esperança e não um juízo ou diagnóstico, partiu-se do olhar distorcido que os doentes têm de si. Daí surgiu Paulo, aquele que se considera fraco (1Co2,3, 1Co 9,22 etc.) e moribundo (2Co 6,9), para dialogar com eles a partir de uma interpretação hermenêutica de 1Cor12,22-27. Sem propor o esforço individual quase sobre-humano de Jó ou a necessidade de interpelação divina, como no caso de Elias (1Rs 19,5-7), apontam para uma solução de cuidado e acolhimento salutar para o tratamento pois, “se a abstração distorcida é parte da doença, a interpretação melhorada tem de ser parte da cura” (DRANE, 2015, p. 155).

Para tanto, fez-se revisão bibliográfica sobre quatro pilares: (I) as fontes espirituais de depressão; (II) posicionamento do Magistério; (III) o sentido de “fraqueza” e “corpo” nesses versículos; e (IV) Agostinho e a Trindade do Amor (IV). Essa estrutura pretende atender às regras hermenêuticas de Clodovis Boff (2014, p. 42): escuta obediente e orante da Palavra; contextualizá-la historicamente; fixar o sentido originário; considerar a Tradição e o Magistério.

2 Revisão Bibliográfica

As fontes espirituais da depressão¹

Possessão demoníaca. Mazzali (2017, p. 53) afirma que os exorcistas mais conceituados apontam que entre 90 a 95% dos casos que parecem ser possessão são desordem psicológica ou psiquiátrica. Cita o Catecismo da Igreja Católica para afirmar que exorcismo busca expulsar demônios e as doenças psíquicas que devem ser tratadas pela medicina. Isso numa obra que visa afirmar que a existência de possessão demoníaca como fato. Logo, não afastada totalmente a hipótese da existência do mal, fica claro que não é regra, mas exceção.

Vazio existencial. Frankl (2016, p. 101) afirma que a causa principal da depressão é sensação de falta de sentido para a vida (vazio existencial), originada de uma neurose sociogênica (não patogênica nem noogênica) e manifestada no desinteresse pelo mundo ou por mudá-lo. Para ele, sentido para a vida é a mais humana das necessidades, mas é frustrado pela sociedade industrializada que desvincula cada um de suas tradições e valores. A esse respeito, Sanches (2004, p. 32-33) pondera que não existe um único sentido para a vida, sendo que a falta dele pode levar os indivíduos a negarem a vida. Fala também que a necessidade de sentido é intrínseca a

1 Depressão envolve fatores físicos, psíquicos, sociais e espirituais que se retroalimentam. Não é objetivo desse estudo distinguir dentre eles quais são “causa(s) primeira(s)” ou gatilhos (desencadeadores), mas os elementos espirituais que interferem no quadro de sintomas, doravante chamados “fontes espirituais da depressão.”

cada um, mas ele é atribuído a partir da realidade cultural e precisa transcendê-la. Recordando *Fides et ratio*, o teólogo frisa que a cultura pós-moderna, sob o signo do provisório e do efêmero, enfrenta uma crise de sentido: se antes as pessoas sentiam-se possuidoras do controle e de forte identidade, hoje, percebem-se controladas e transitórias.

Religiosidade pervertida. As religiões podem agravar os sintomas, aflorando sentimentos de culpa, impotência e vergonha (DALGALORRONDO, 2008, p. 190). O mesmo fala Servan-Schreiber (*apud* Pessini, 2008, p. 57): se produzir um estado de calma, amor e senso de presença, a espiritualidade pode ser positiva, mas se for moralista, não é necessariamente saudável. Logo, a doença pode ser provocada pela “religiosidade pervertida”: a fé dos aflitos e sobrecarregados pelas tradições religiosas e pelas exigências da lei, a quem justamente Jesus prometeu descanso (GERSTEMBERGER; SCHAREGE, 2007, p. 127).

O Magistério e a depressão

João Paulo II. Se num documento anterior, associa a doença à negação de Cristo², o santo Papa passou a descrevê-la como uma enfermidade ligada a situações que prejudicam as relações humanas, relacionada ao consumismo e ao materialismo. Não raro, é “acompanhada por uma crise existencial e espiritual, que leva a não perceber mais o sentido da vida”. Para ele, o papel dos cuidadores é recuperar a autoestima, a confiança, o interesse pelo futuro e o desejo de viver dos doentes a quem é preciso estender a mão, para que provem da ternura de Deus”, sintam-se amados e se deixem guiar por Cristo (JOÃO PAULO II, 2003, p. 1).

Francisco. O atual Pontífice exorta aos Missionários da Misericórdia, especialmente no sacramento da reconciliação, que não deixem de “misericordiar” e tomem a iniciativa (“primerear”) de encontrar os afastados. Pede que ajam como o pai da parábola: sem esperar desculpas do filho, “simplesmente o abraça”. Reconhece que sentir-se abandonado por Deus leva à “por vezes, ao desespero, e às diversas formas de depressão”, mas a misericórdia “pega pela mão” e reinsere na comunidade (FRANCISCO, 2018, p. 1).

Sobre os temas fraqueza e corpo em Paulo

Fraqueza. Para os fracos, fiz-me fraco a fim de ganhar os fracos (1Cor 9,22). Conforme Black (2017, p. 572), para Paulo, a fraqueza (*astheneia*) é o “maior sinal do seu apostolado, porque o identifica com o Senhor crucificado”, capacitando-o a superar as próprias debilidades. Diz ainda que no sentido antropológico, demonstra a dependência humana de Deus, incluindo ² “Quando excluimos ou negamos Cristo, a visão da nossa meta humana esmorece; e quando reivindicamos e aspiramos a algo que é menos do que isto, a esperança cede o caminho ao desespero, e a alegria à depressão”. (JOÃO PAULO II, 2001, p.1).

a incapacidade de alcançar a graça por mérito próprio; sob a ótica cristológica, é o meio pelo qual o poder de Cristo se revela; já pelo viés da ética, fala do controle da liberdade dos “fortes” em respeito ao desejo dos fracos (escrupulosos) de amar a Cristo, recusando-se a comer certos alimentos. Não, obstante, fala ainda que Deus “busca os fracos, incrédulos e hostis para redimi-los e equipá-los com sua força”.

Corpo. Fung (2017, p. 292) diz que corpo (*soma*) é a soma de todos os cristãos, que são os membros, “envolvidos em uma solidariedade de experiência e unidade de destino”, onde sentimentos de inferioridade ou arrogância diante do próprio papel são descabidos. Bem assim, Dunn (2008, p. 632) diz não haver distinção entre ministrantes e ministrados. Se Barclay (2018, p. 381) apoia uma ética social rearranjada em Paulo, em que a existência das hierarquias persiste, porém, o primeiro é aquele que primeiro prestigia os outros, para Arbiol (2018, p. 95-99), ele construiu uma “pequena teologia do corpo” em que Cristo, esvaziado na cruz, fez dos estigmas humanos lugar especial da revelação divina. Assim, os que possuíam “inconsistência de status” (pobres, doentes etc.), por seus sofrimentos, puderam se identificar com Ele. Assim, essa “teologia paradoxal” pede uma Igreja cujo rosto sejam os loucos, os debilitados e os pobres, refletindo o Deus do Crucificado.

Agostinho e a Trindade do Amor

Conforme Soares (2018, p. 236-238), a personalidade e as circunstâncias da vida de Agostinho aproximam-no de Paulo. Para ambos, “o que define a vida do cristão não é a pureza dos eleitos, incapazes de misericórdia, mas a acolhida da graça salvadora mediante a fé”, assim, “Agostinho é o segundo momento paulino, decisivo para a redefinição do cristianismo”.

Para Agostinho, uma vez feito à imagem e semelhança de Deus (Gn1,26), o ser humano contém realidades trinitárias (tríades) imperfeitas para sinalizar a existência do Criador. Na tríade do Amor (Deus-Pai é o Amante; Deus-Filho, o Amado; Deus Espírito Santo, o Amor recíproco e derramado em Pentecostes) é quando melhor descreve a Trindade enquanto suas relações (DANTAS, 2013, p. 151-153).

Discussão dos resultados e interpretação hermenêutica

Sem desconsiderar os componentes biológicos e psíquicos da doença, resta evidente que raríssimos casos são de origem demoníaca (MAZZALI, 2017) e muitos se trata de vazio existencial (FRANKL, 2016; JOÃO PAULO II, 2003), provocado pela falta de resposta eficaz por parte da cultura à necessidade humana de sentido (SANCHES, 2004; FRANKL, 2016) que está em crise (*Fides et*

ratio, apud SANCHES, 2004). Além disso, nem sempre é salutar a espiritualidade que a Igreja vem oferecendo, podendo ser rica de um Deus moralista (DALGALORRONDO, 2008; SERVANSCHREIBER, apud PESSINI, 2008) ou que abandona (FRANCISCO, 2018), chegando a ser pervertida (GERSTEMBERGER; SCHRAGE, 2007). Desse modo, associar depressão à falta de fé é, senão um erro, ao menos imprudência, pois a perda de sentido para a vida está mais associada com não haver de algo sólido para se crer ou na sua distorção. É uma doença do mundo!

E mesmo que, por um momento, o Magistério tenha sugerido que a depressão pudesse estar relacionada com “a negação de Cristo” ou, em outras palavras, à falta de fé (JOÃO PAULO II, 2001), logo depois adotou uma postura de acolhimento (JOÃO PAULO II, 2003), consonante com as ideias de Frankl (2016). Então, mesmo sem voltar a falar da doença como tema central, veio oferecer uma solução que não parte do doente (impossibilitado de “primerear”), mas da Igreja que “simplesmente o abraça” (FRANCISCO, 2003).

Considerando que todos têm “seu carisma” a desempenhar no corpo de Cristo, que é a Igreja (FUNG, 2017), mesmo que não ativamente (DUNN, 2008), e que o fraco tem local privilegiado na hierarquia paulina (BARCLAY, 2018), resta responder que carisma um deprimido se sentiria apto de exercer dentro de sua comunidade de modo que seja aceito (e se aceite) como necessário para a edificação dela. Ora, se unida essa imagem de Deus-Filho como Amado (AGOSTINHO apud DANTAS, 2013) à proposição de que a *kénosis* permite a identificação dos de “caráter inconsistido” (ARBIOL, 2018) com Ele, tem-se que os deprimidos, com suas cruzes, podem assumir no “corpo” o papel de amados, constituindo, ao lado dos pobres e loucos, o rosto da Igreja (ARBIOL, 2018).

Diante do exposto, tem-se que 1Cor 12,22-17³ pode ser lido assim: os doentes de depressão podem se perceber fracos ou menos honrados (v.22), mas, experimentando as cruzes da depressão, são muito necessários, porque neles Deus manifesta sua força e por revelarem que a cultura pós-moderna está adoecida de vazio existencial. Cabe à comunidade a iniciativa de cuidar⁴, sem julgamento, simplesmente abraçando-os, para que, percebendo-se amados, os doentes redescubram a alegria e a esperança, recuperem a autoestima e o desejo de viver e se deixem guiar por Cristo. Os esforços dos amantes revelam uma hierarquia misericordiosa em que o primeiro é o primeiro a servir (v.25), sem que isso seja causa de arrogância ou de sentimento de inferioridade, mas sinal de mútua independência e pertença ao Corpo de Cristo. E, à medida que vão acolhendo e reinserindo os amados de volta ao seio da comunidade, também eles são paulatinamente curados (v.26). Aprove a Deus amar igualmente os membros do Corpo do Seu

3 Pelo contrário, os membros do corpo que parecem mais fracos são os mais necessários, 23 e aqueles que parecem menos dignos de honra do corpo, são os que cercamos de maior honra, e os membros que são menos decentes, nós os tratamos com maior decência; 24 os que são decentes não precisam de tais cuidados. Mas Deus dispôs o corpo de modo a conceder maior honra ao que é menos nobre, 25 a fim de que não haja divisão no corpo, mas os membros tenham igual solicitude uns com os outros. 26 Se um membro sofre, todos os membros compartilham o seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros compartilham sua alegria. 27 Ora, vós sois o corpo de Cristo e sois seus membros, cada um por sua parte.”

4 No v.24, a partícula “tal” torna a expressão “cercamos de maior honra” análoga ao substantivo “cuidado”.

Filho, sejam eles o rosto que revela o Crucificado, seja os braços e mãos acolhedores, que revelam a hierarquia do Reino (v.27).

Considerações finais

Não se trata de endemoniados ou abominadores de Cristo! Os deprimidos apenas mostram que hoje todos vivem num mundo que já não oferece sentido sólido para viver. Tornaram-se os mais necessários por evidenciarem que algo em toda a sociedade pós-moderna líquida precisa ser curado. São inúmeros os fiéis e religiosos hoje deprimidos e a Igreja pode estar falhando por não oferecer sentido condizente com a novidade de Cristo ou por pregar um Deus-Pai tirânico, pecadocentrista e sexista, que os acusa culpados, sempre culpados. Por outro lado, contém outros inúmeros fiéis aptos a serem amantes, os braços que acariciam o rosto de Cristo. É preciso conectá-los, para que, sob a ação do Espírito Santo, todos se curem e redescubram a alegria e esperança. É essa a resposta que a moral católica pode oferecer: amados precisam de amantes, o amor quer amar.

Referências

- BARCLAY, J. M. G. **Paulo e o dom**. Trad. F. Z. Catenassi, F. Beckert e J. Zeferino. São Paulo: Paulus, 2018.
- BIBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2012.
- BLACK, D. A. Fraqueza. *In*: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (org). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus; Vida Nova; Loyola: 2008. p. 571-573.
- BOFF, C. **Teoria do método teológico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- CID-10. **Classificação estatística internacional de doenças e problemas relacionados à saúde**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997.
- DALGALORRONGO, P. **Religião, psicopatologia & saúde mental**. Porto Alegre, RS: Artmed, 2008.
- DANTAS, J. P. de M. **Deus uno e trino: uma introdução à Teologia Trinitária**. Aquiraz, CE: Shalom, 2013.
- DRANE, J. F. **Alvío para o sofrimento e a depressão**. O papel da compreensão e da fé. Trad. A. Sobral. São Paulo: Paulus, 2015.
- ARBIOL, C. La cruz y el Imperio en el proyecto de Pablo: el contexto social de la innovación teológica. *In*: FIGUEIREDO, T.J.A.; CATENASSI, F. Z. (org) **Paulo: contextos e leituras**. São Paulo: Paulinas, 2018. p. 59-103.
- FRANCISCO, Papa. **Discurso aos Missionários da Misericórdia**. (10/abr/2018). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/april/documents/papafrancesco_20180410_missionari-misericordia.html. Acesso em 09/out/2018.

FRANKL, V. E. **A presença ignorada de Deus**. Trad. Walter O. Schlupp e Helga H Reinhold. São Leopoldo, RS: Sinodal; Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

FUNG, R.Y.K. Corpo de Cristo. *In*: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (org). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus; Vida Nova; Loyola: 2008. p. 289-303.

GERSTENBERGER, E. S.; SCHRAGE, W. **Por que sofrer?** O sofrimento na perspectiva bíblica. Trad. I. Kayser. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2007.

JOÃO PAULO II, Papa. **Discurso aos participantes na conferência internacional sobre “a depressão**(14/nov/2003). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/johnpaul-ii/pt/speeches/2003/november/documents/hf_jp-ii_spe_20031114_pchlthwork.html. Acesso em: 02/out/2018.

_____. **Carta do Santo Padre ao Mestre-Geral dos Padres Pecadores (Dominicanos) por ocasião do Capítulo Geral**. (28/jul/2001). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/johnpaulii/pt/letters/2001/documents/hf_jpii_let_20010711_order-preachers.html. Acesso em: 09/out/2018.

MAZZALI, A. **Demonologia e Psiquiatria**. Do real ao imaginário. Campinas: Ecclesiae, 2017.

OPAS/OMS Brasil. **Aumenta o número de pessoas com depressão no mundo**. Disponível em: https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5354:aumenta-o-numero-de-pessoas-com-depressao-no-mundo&Itemid=839. Acesso em: 02/out/2018.

PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. DE P. DE (org). **Buscar sentido e plenitude da vida**. São Paulo: Paulinas, 2008.

SOARES, S.A.G. Reler Paulo: perene desafio! *In*: FIGUEIREDO, T.J.A.; CATENASSI, F. Z. (org). **Paulo: contextos e leituras**. São Paulo: Paulinas, 2018. p. 229-245.

FT 10 Gênero, religião e violências: questões contemporâneas



Coordenadores:

Profa. Dra. Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon – PUC Camp/SP

Profa. Dra. Maria Cristina S. Furtado – PUC-Rio/RJ

Profa. Dra. Cassia Quelho Tavares – UFRJ/RJ

Este Fórum é um espaço de debate transdisciplinar abrangendo os diversos campos da teologia, das ciências da religião, da psicologia, da pedagogia, da sociologia, da antropologia, da história e da filosofia, com a finalidade de abrir diálogo entre essas ciências e promover estudos sobre a violência e demais demandas de gênero, incluindo a diversidade sexual, na atualidade. Assim, objetiva-se com os trabalhos a serem apresentados fazer a reflexão das diversas temáticas trazidas na modernidade, entre elas, ética, política e direitos humanos. Também se buscará descobrir novas práticas emancipatórias e fontes de pesquisas nessas áreas, seja em espaços públicos, privados, religiosos ou não. Este FT propõe-se a discutir as questões ligadas a gênero e religião, abrindo novas perspectivas para a Área de Ciências da Religião e Teologia tanto no campo acadêmico como na vivência comunitária e pastoral, a partir das mais diversas áreas do conhecimento. Quer discutir questões diversas que proporcionam a pesquisa e o debate sobre diferentes aspectos ligados a gênero e religião, de acordo com a temática do congresso e do nosso eixo temático.



Apocalipse na história: remate da teoria mimética

Edevilson de Godoy¹

É por isso que o movimento do apocalipse consiste em inverter todas as fundações humanas: unidade da vítima voluntária; dualidade da guerra; explosão iminente da totalidade. Não são mais os homens que fabricam deuses, é Deus que veio tomar o lugar da vítima. (...) Esse Deus (...) destrói todo o sistema (GIRARD, 2011, p. 175).

Resumo : A teoria mimética foi desenvolvida pelo antropólogo franco americano René Girard de 1961 com a publicação de *Mensonge Romantique et Verite Romanesque* à **2007 com *Achever Clausewitz***, estendendo-se até dezembro de 2015 com a morte do Imortal de l'Académie française. Sua obra explica-se pelos *insights* decorrentes de ampla pesquisa na cultura geral; o primeiro nasceu da literatura moderna e definiu o homem como ser fundamentalmente mimético, o segundo fundou-se na classicidade greco-romana e explicou a origem do sagrado e da religião nos primórdios da humanidade, o terceiro voltou-se à tradição judaico-cristã e explicou a revelação bíblica como desocultamento do mecanismo sacrificial escondido na cultura humana. Esta comunicação relata o quarto insight do pensamento girardiano. Nesse, o antropólogo francês abre-se para uma leitura escatológica da história. O Apocalipse é o remate da teoria mimética.

Palavras chave: Apocalipse, Escatologia, Modernidade, Rene Girard, Teoria Mimética.

Introdução

O Apocalipse é o remate da obra girardiana, o ponto final da teoria mimética. Encaixa-se nas palavras de Paulo: “O tempo se fez curto” entre a ressurreição do Cristo e sua segunda vinda gloriosa. No caso da teoria mimética seria entre o desvelamento da projeção sacrificial e o risco da destruição planetária (escalada aos extremos). O cristianismo revelou as verdades internas do homem, seu mistério de iniquidade. No entanto, o mal traduzido em mimetismo nocivo permanece enlacrado na natureza humana, muito bem escondido nas grandes pautas da modernidade. O racionalismo moderno contém novas formas de violência, que causou uma escalada para os extremos; cria excessos na direção dos polos; radicalização do bem e do mal, da paz e da guerra. Portanto, o apocalipse é a falência da modernidade.

¹Doutorado em Ciências da Religião. Instituto São Paulo de Ensinos Superiores – ITESP. pe.edigodoy@uol.com.br. Este texto corresponde à tese de Doutorado que será defendida em outubro de 2019 na PUCSP.

1. Modernidade, Secularismo e Violência

O processo de secularização moderna marcada pela dessacralização torna-se cada vez menos cristão e, concomitantemente, mais imitador de rivalidades. O Apocalipse não é metáfora linguística sobre o sentido das coisas internas do mundo. Mas, é a revelação do fim como realização da história na dimensão escatológica transcendental; manifestação divina sobre o sentido pleno da vida em que se liga todo o processo evolutivo, condensando passado e presente num futuro eterno, definido pelo teólogo Karl Rahner como “futuro de Deus”. O fim do mundo não é metáfora, tão pouco um ato violento. Igualmente não é o paraíso do consumista capitalista no sentido elaborado por Francis Fukuyama na sua tese “O Fim da História”, nenhuma construção cultural imanente; mas revelação de uma nova verdade. Nesse sentido, o apocalipse é o “abraço” transcendente em que o drama dialético do homem desde o pecado original ao hoje do mundo é condensado. Essa revelação apocalíptica corresponde à parusia cristã, à consumação do reino de Deus.

O cristianismo é a única religião que previu seu próprio fracasso. Essa presciência se chama apocalipse. Na verdade, é nos textos apocalípticos que a Palavra de Deus é mais forte, repudiando os erros que são inteiramente culpa dos seres humanos, que são cada vez menos inclinados a reconhecer os mecanismos da sua violência.

(...) Duas guerras mundiais, a invenção da bomba atômica, inúmeros genocídios e uma catástrofe ecológica iminente não bastaram para convencer a humanidade, e os cristãos em primeiro lugar, que os textos apocalípticos, ainda que não tivesse nenhum valor preditivo, diziam respeito ao desastre em curso.

(...) A violência está hoje presente em todo planeta, provocando aquilo que os textos apocalípticos anunciavam: uma confusão entre os desastres causados pela natureza e os desastres causados pelos homens. (...) é nessa obsessão doentia com a contradição e com a inovação que não consegue nem sequer compreender que a realidade vem confirmar essa verdade. O paradoxo é que, quanto mais nos aproximamos do ponto alfa, mais caminhamos para o ômega. Quanto melhor compreendemos a origem, vamos percebendo (...) que é essa origem que caminha em nossa direção. (GIRARD, 2011, pp. 22-23).

Para a teoria mimética não tem saída, ou a humanidade imita Cristo ou caminhará na direção do fim do mundo, devido à intensificação de sentimentos miméticos (orgulho, arrogância, vaidade, desejo de consumir...). Esses causam uma falsa onipotência baseada numa liberdade ilusória.

A dessacralização moderna expulsou o sagrado violento convertendo-se, ficando à *mercê* dessa escalada aos extremos. A modernidade libertou-se do mitológico sacrificial através do cristianismo, mas sacralizou a ilusão da própria onipotência, por isso, recai nos espaços dionisíacos. O apocalipse é a destruição causada pela revolta com os desdobramentos da modernidade, responsáveis por uma violência caótica em todas as direções, como por exemplo, entre grupos

étnicos, políticos e religiosos; de maneira geral entre o ocidente e o oriente.

O hipermodernismo causa indiferenciação geral cuja consequência é violência, ódio, ressentimento, intolerância e fundamentalismo. O sujeito moderno sente raiva por não ascender ao projeto burguês capitalista. O padrão consumista é apresentado como modelo existencial, no entanto, torna-se cada vez mais excludente. Ou seja, nessa sociedade, a felicidade está no consumo, sendo a elite modelo; contudo, essa exige a supremacia metafísica. O modelo burguês encanta a todos, mas está disponível para um grupo restrito da sociedade, isso gera revoltas e desordens sociais. Como o sagrado mitológico foi pregado na cruz cristã, não pode mais equacionar essas crises como o fez outrora com louvor. Por isso, a modernidade está sendo corroída pela ausência do sagrado. O anticristão não é uma pessoa, mas a ideologia secularista, resultado direto da dessacralização. Espécie de rejeição da cruz, uma má imitação da proposta cristã. Na correnteza weberiana o secularismo é produto histórico do cristianismo, ao mesmo tempo, em que sua superação é descrita como “desencantamento”. O mundo desencantado é a má imitação do cristianismo, o desvio da verdadeira natureza evangélica. Nessa investida para criar uma sociedade perfeita através da racionalidade e pactos sociais retirando a cruz do cristianismo mostrou-se caótica.

Cristo apresenta o modelo do reino de Deus para ser imitado. No entanto, o homem moderno insiste em permanecer na violência do pecado original, mimetismo nocivo. O apocalipse é a revelação de um fim em que se abrem as portas do novo começo: a consumação do reino de Deus e a realização definitiva do homem completamente livre da sua natureza mimética agressiva. Por um lado, a modernidade situou a violência mítica num plano novo, isto é, escondido no humanismo cuja religião é separada da fé. O moderno considera-se livre da necessidade de imitar Cristo. O iluminismo e o secularismo são filhos do cristianismo; não obstante, o mimetismo nocivo esconde-se atrás das bandeiras modernas, justificando-se no engodo da autonomia, liberdade e democracia. O mundo contemporâneo não está cimentado nas relações sacrificiais de outrora, mas na moral secular, elaborada na narrativa da preocupação com a vítima e na rejeição do sacrifício, mas o moderno não reconhece esse mimetismo nocivo; considera-o superado.

1.1- Apocalipse: remate da teoria mimética

(...) não enxergam que seu próprio ceticismo é um subproduto da religião cristã. Se é excelente livrar-se das bobagens sacrificiais do passado, (...) também é verdade que essas bobagens sacrificiais eram aquilo que nos impedia de aperfeiçoar cada vez mais nossos meios de nos assassinar uns aos outros. Paradoxalmente, são elas que mais fazem falta agora (GIRARD, 2001, pp. 22-23).

Girard apocalíptico acredita que a democracia contém perigos caóticos na ilusão de ser livre ou de ter controlado a violência. Para ele o projeto da construção do mundo perfeito pelos esforços humanos é ilusão luciferiana. A natureza mimética está viva no mundo como sempre esteve, atua, dinamicamente, nas estruturas internas do homem, nas instituições, muito bem escondida nas pautas modernas. Os ressentimentos brotam de todos os lados, esses são a mina dos fundamentalismos. As estruturas de contenção não dão conta de dissimular o mal mimético em ação.

A teoria mimética não é uma crítica à democracia. Pelo contrário, a constatação das fraquezas do secularismo moderno, sua incapacidade de gerir todas as contradições sociais desprevenindo-se do religioso, os *insights* miméticos seriam uma ferramenta importante na compreensão dos limites da modernidade, espécie de abertura da consciência para o domínio daquilo que está presente, mas não é reconhecido. A sociedade de consumo capitalista tornou-se grande fonte de ódio e ressentimento. Isso funciona como combustível para fundamentalismos. Seria uma espécie de retorno ao paganismo com caricaturas modernas.

A teoria explica a cruz pelo sentido antropológico, bloqueando qualquer interpretação sacrificialista. O niilismo moderno é resultado do cristianismo histórico. As instituições modernas decorrem da superação do sacrifício e da responsabilidade para com as vítimas, em que a narrativa da vítima inocente revelada na cruz é fundamental para a construção moderna. A desmistificação sacrificial é a raiz do secularismo, a ética autônoma, as instituições democráticas, o estado de direito e as bases para a solidificação do capitalismo encontram-se no cristianismo. O individualismo moderno representa uma tentação da autonomia do desejo, o subjetivismo procura, de todas as formas, esconder a natureza mimética do homem; difunde a explicação do ser como liberdade radical de escolha sem nenhuma mediação. O indivíduo é apresentado como único responsável pelo presente e pelo futuro; espécie de onipotência do sujeito, completa ilusão da independência total diante do mundo e das pessoas. A fantasia de sentir-se o único responsável pela construção da realidade.

A globalização e o capitalismo mundial focado no consumo e no individualismo moderno tornam-se sempre mais uma ameaça. Pela primeira vez somos uma aldeia global; surgiu uma “mediação interna” planetária. O homem é sempre dialético, carrega consigo a interface do bem e do mal, das luzes e das sombras, do amor e do ódio. Tem diante de si a liberdade de escolha, ou seja, a teoria mimética não vê o homem como vítima inerte do seu lado sombrio ou “pecaminoso”. A humanidade está a caminho; sempre trava uma interminável luta para ser melhor, mais humana, como descrevemos largamente no capítulo terceiro e no início do quarto; a revelação judaico-cristã foi uma revolução tornando o homem mais conhecido para si mesmo. Apesar disso, o mistério da iniquidade impõe sempre seu poder caótico; ele é a natureza mimética. O Apocalipse é a plenitude da revelação escatológica, não acreditamos mais na culpa do bode expiatório. Ocorre que a violência tende para os extremos, no entanto, não temos um mecanismo de controle dela, por isso, há o risco de uma destruição planetária. Atualmente trata-se da dis-

puta entre nações amplamente militarizadas, entre ocidente e oriente, não mais entre pequenos grupos pré-históricos. A política é a única barreira de contenção da violência. Porém, mostra grandes limites nessa tarefa, ela não consegue substituir o mecanismo antigo do bode expiatório; a democracia política não tem tido a eficácia necessária na contenção do ódio. Neste sentido, o Apocalipse é um caminho de esperança. Paradoxalmente, relewa os alcances planetários da violência em potencial, e também a realização definitiva do gênero humano no plano escatológico.

A cruz revelou as estruturas internas da condição humana. Ao mesmo tempo, o ressuscitado profetizou sua segunda vinda no fim do mundo. Apenas com a intervenção divina na história de cada homem haverá a libertação total do mimetismo nocivo que o empurra para o mal e para o ódio. A nível intra-histórico a humanidade, por si mesma, não o vencerá, ainda que progrida sempre, carregará nas costas os estigmas da mancha original. O fim revela a origem e os segredos ocultos da travessia; finalmente o alfa e ômega amarram suas pontas.

Todos os meus livros foram escritos desde uma perspectiva cristã. Foi minha conversão que me colocou na pista mimética, e foi a descoberta do princípio mimético que me converteu. Dizer que meus dois primeiros livros formam um todo – porque neles sou relativamente discreto quanto à revelação cristã – e que todos os outros devem ser jogados fora é um pouco demais! Contudo, é uma atitude comum. Meus leitores, mesmo os benevolentes, continuam a não me seguir em minha convicção de que somente o judaísmo-cristianismo e a tradição profética podem dar conta do mundo em que hoje estamos. Existe uma sabedoria mimética – que não tenho a intenção de encarnar – e é dentro do cristianismo que devemos todos procurá-la. Pouco importa se sabemos disso ou não. Foi a Crucificação que fez surgir diante de nós o mecanismo vitimário, e que explicou a história. É porque todos os “sinais do tempo” hoje convergem para que não podemos mais insistir na loucura das rivalidades miméticas (nacionais, ideológicas, religiosas). Cristo disse que o Reino não era desse mundo. É isso que explica a espera pelo fim do mundo entre os primeiros cristãos, como testemunham as duas Epístolas aos Tessalonicenses. É preciso aceitar a ideia da finitude essencial da história: somente essa perspectiva escatológica devolve ao tempo seu verdadeiro valor (GIRARD, 2011, p. 258).

Conclusão

A revelação na antropologia mimética segue o desenvolvimento interno e gradativo na direção do Apocalipse; verifica-se um deslocamento das categorias mitológicas para o judaico-cristão, culminando na abertura escatológica. Deus já se revelava na pré-história, no entanto, os homens devido à finitude da liberdade não conseguiam captar sua luz. O sagrado violento não é coisa do céu, mas sim da terra, condutas humanas e nunca divinas. A partir do judaísmo a humanidade avança grandemente na compreensão e acolhimento dessa revelação. No evento histórico, Jesus de Nazaré, atinge-se a plenitude da face íntima de Deus e, ao mesmo tempo, da face íntima do humano. A paixão e ressurreição esclarecem quem fomos, quem somos e o que poderemos nos tornar. No entanto, o homem novo, livre e salvo do drama mimético é escatológico. Toda a história individual e coletiva

caminha na direção desse Deus que está para além do intra-histórico e imanente, a imitação perfeita de Cristo se dará no *eskaton* da vida, assim, a imaginação apocalíptica é o remate da teoria mimética, a plenitude da revelação do drama dialético da humanidade na história num panorama escatológico.

Referências

GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1990.

_____. *Eu Via Satanás Cair do Céu Como Um Raio*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p. 186.

_____. *O Bode Expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 25-30, 154, 215-239, 244, 254, 268.

_____. *Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo*. São Paulo: Paz e Terra, 2008, p. 211-212, 255, 259, 266, 268, 313, 315, 318-319, 321.

_____. *Aquele Por Quem o Escândalo Vem*. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 94, 106.

_____. *Rematar Clausewitz: além da guerra*. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 22-23, 31, 175, 298.

_____. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. São Paulo: É Realizações, 2011.

Decolonizar a Teologia do Corpo de João Paulo II

Suzana Regina Moreira¹

Resumo: Há dez anos, aproximadamente, as catequeses de João Paulo II vêm sendo mais difundidas no Brasil devido à sua grande contribuição para entender os ensinamentos da Igreja sobre a sexualidade humana e o verdadeiro valor do corpo dentro do plano divino. O conteúdo de tais catequeses, que o próprio João Paulo II veio a intitular de Teologia do Corpo, se fundamenta em noções ontológicas e antropológicas cristãs. Contudo, ao ser difundida pelo Brasil afora, acaba sendo divulgada quase como um modelo moral-catequético e não como uma maneira de se teologizar e refletir sobre o corpo. A falta de conhecimento teológico por parte daqueles que ensinam a Teologia do Corpo nas paróquias, mesmo os que estudam as catequeses há anos, evidencia a lacuna existente para se fazer uma teologia do corpo a partir do contexto em que está se insere: Brasil, América Latina. A chave de compreensão de João Paulo II, por ser ontológica europeia, acaba sendo extremamente limitada e não aplicável para a realidade latino-americana brasileira, especialmente diante da população pobre e que constitui a grande maioria de nosso país. Diante desta problemática, como decolonizar a Teologia do Corpo? As catequeses de João Paulo II podem ser aplicáveis à realidade brasileira? Como se pensar o corpo teologicamente a partir da América Latina? Buscaremos aqui aprofundar estas questões, dando uma visão geral da Teologia do Corpo de João Paulo II, e pontuando alguns aspectos da realidade brasileira e da teologia latino-americana que colocam em xeque suas catequeses.

Palavras-chave: corpo; teologia do corpo; teologia latino-americana; antropologia teológica; decolonialidade

Introdução

Diante de um tema abrangente e complexo como o corpo dentro da reflexão cristã, é importante delimitar por onde traçaremos nosso percurso. Faremos este caminho em dois passos. Primeiramente, será exposto de maneira sucinta os principais pontos da Teologia do Corpo (TdC) de João Paulo II e seu embasamento teórico. Em um segundo momento, veremos algumas provocações teológicas segundo o pensamento de determinados teólogos da América Latina que vão de encontro à TdC de João Paulo II em sua maneira de interpretar o ser humano e a Criação. Desta forma, esperamos evidenciar a rica existência de uma diversidade de pensamentos sobre o corpo que poderiam ajudar a decolonizar aquilo que ainda possa se aproveitar da reflexão deste antigo Papa.

As questões surgem a partir de uma constatação pessoal da limitação existente na difusão dos ensinamentos de João Paulo II como sendo tudo o que há para se pensar em uma teologia

1 Mestranda em Teologia Sistemática pela PUC-Rio, bolsista CAPES/PROSUC, suzaregi@gmail.com

sobre o corpo. As perguntas, portanto, não serão tratadas a fim de serem respondidas, já que se trata de uma temática abrangente e complexa, mas serão usadas como motor de impulso para motivar mais pesquisas nesta área, para que deste modo haja mais teologia sobre o corpo em uma perspectiva integral dentro da Igreja, de diversos pontos de vista e locais de fala, que não vise somente as reflexões de um determinado Pontífice ou apenas a discussão em âmbito moral.

Como decolonizar a TdC? Entendemos a decolonialidade como um processo necessário de superação dos padrões de pensamento e consequências estruturais da sociedade segundo parâmetros do ocidente que durante séculos foram apenas a partir da perspectiva europeia, branca, patriarcal e machista²². Primeiro é preciso ver em que consiste a TdC. João Paulo II, em seus estudos sobre a família e o amor humano, atualiza a Boa Nova sobre o corpo ressaltando a profundidade da compreensão sobre a dignidade do ser humano, pois a mulher e o homem foram criados e queridos por Deus. Sua abordagem personalista influencia a concepção antropológico-teológica do ser humano. Deste modo, entende-se o corpo e a sexualidade humana como bons e criados por Deus, sendo assim também parte essencial da dinâmica relacional do ser humano e, portanto, intrínsecos à dignidade humana de ser.

1. Aspectos principais da Teologia do Corpo de João Paulo II

Toda a reflexão sobre a sexualidade e corporeidade nas catequeses de João Paulo II tem seu ponto de partida nos relatos da criação. A discussão se inicia já citando as palavras de Gn 1,1, que o próprio Jesus Cristo utiliza em seu diálogo sobre o matrimônio no Evangelho de Mateus e Marcos (cf. JOÃO PAULO II, 2006, p. 131).

A abordagem de João Paulo II é, em seu próprio modo, pastoral, sem seguir os métodos de pesquisa bíblicos, lendo os textos de acordo com o contexto interpretativo da unidade das Sagradas Escrituras (KURZ, 2006, p. 27-28), segundo sua preocupação de buscar uma resposta para as crises morais da revolução sexual. Para discutir sobre o sentido unitivo do corpo humano, a visão integral sobre o ser humano, ele analisa sua experiência original na criação, recorrendo aos relatos de Gn 1,1–3,24 para chegar a conclusões ontológicas da condição humana como foi criada e querida por Deus (cf. JOÃO PAULO II, p. 116; KURZ, 2006, p. 28). Ele observa que, ao serem reconstruídos os elementos constitutivos da experiência humana original, os relatos bíblicos da criação devem ser entendidos em seu sentido fundacional, sendo uma pré-história teológica e não científica (cf. JOÃO PAULO II, p. 171).

Dois aspectos essenciais podem ser ressaltados sobre a Teologia do Corpo desenvolvida por

²² A noção de decolonialidade começa a ser desenvolvida aproximadamente na década de 90 com um grupo hoje nominalmente conhecido como Modernidad/Colonialidad, composto por sociólogos, antropólogos e outros especialistas. Para um aprofundamento sobre a decolonialidade segundo um dos pensadores desse coletivo, ver a obra de Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.

João Paulo II: o personalismo e o sentido esponsal do corpo. A abordagem filosófica personalista do Pontífice é chave de leitura essencial para a compreensão de seus ensinamentos sobre a dignidade da criação do homem e da mulher em suas relações de reciprocidade e complementaridade. O corpo é testemunha da criação como um dom fundamental, portanto testemunha do Amor como fonte desta doação (cf. JOÃO PAULO II, 2006, p. 183).

João Paulo II insiste que a perspectiva personalista é o caminho próprio para todas e quaisquer discussões sobre a moral sexual (WEST, 2008, p. 71). Sendo consciente de seus atos, o ser humano é capaz de experimentar o bem objetivo que o realiza enquanto pessoa, e o mal que o prejudica. Dentro desta dinâmica da experiência pessoal, a norma objetiva não pesa desde fora sobre o ser humano, mas cresce desde seu interior pela vontade de se conformar com a verdade (WEST, 2008, p.72).

Seu modo de interpretar as Sagradas Escrituras é limitado. As catequeses não utilizam todas as evidências bíblicas relevantes ao tópico, não lida com certas dificuldades presentes nos textos selecionados (por exemplo, a *porneia* a qual Jesus se refere em Mt 19,3-9), além de optar por um salto enorme da leitura de narrativas antigas diretamente para conclusões ontológicas sobre a condição humana essencial (TIMOTHY, Luke, *apud* KURZ, 2006, p. 28).

João Paulo II ressalta que, para compreender o sentido esponsal do corpo hoje, é preciso entender o contexto em que se vive em relação à história salvífica. Apesar de que somente Adão e Eva, que simbolizam o ser humano original, verdadeiramente viveram este sentido esponsal, Cristo estabelece indiretamente uma ideia de continuidade e conexão entre o estado original e o estado caído, que é a realidade do ser humano histórico (JOÃO PAULO II, 2006, p.179-180). Deste modo, Cristo, o próprio Deus encarnado, possibilita que o ser humano hoje possa voltar ao seu estado original de inocência.

Contemplando o “outro” no mistério da diferença sexual, o ser humano é capaz de perceber o dom e a dignidade de seu corpo (JOÃO PAULO II, 2006, p.179-180). O sentido esponsal do corpo, portanto, consiste na capacidade de expressar o amor, amor capaz de reconhecer e acolher o próximo como dom, se fazendo dom também. Deste modo, a pessoa se realiza como ser humano, cumpre com o sentido de sua existência (JOÃO PAULO II, 2006, p.186).

2. Caminhos para uma decolonização da TdC

As catequeses de João Paulo II podem ser aplicáveis à realidade brasileira? Como se pensar o corpo teologicamente a partir da América Latina? Estes dois questionamentos estão interligados, pois para refletir se as catequeses de JP II são aplicáveis à realidade brasileira, é preciso ver como a teologia inserida nessa realidade, no contexto latino-americano, desenvolve teologicamente a questão do corpo. Trataremos de expor pontualmente algumas interpelações e provoca-

ções a partir da antropologia teológica da América Latina.

A teologia latino-americana se diferencia de maneira especial a partir da década de 70, com o desenvolvimento da Teologia da Libertação que surge pela preocupação com a realidade do continente latino-americano. Vendo o contexto de injustiças e pobreza, os teólogos reconheceram a opção preferencial pelos pobres como categoria teológica e necessária para o desenvolvimento e reformulação das diversas áreas do saber teológico.

A parcialidade da boa nova para com os pobres supõe-se que deve ser clara, se admitimos realmente o mistério da Encarnação. Esta parcialidade é revelada de modo especial na pessoa se Jesus Cristo que “se rebaixou duplamente: em sua encarnação transcendente e em sua encarnação histórica no mundo dos pobres” (SOBRINO, J., 1992, p. 163). Isto quer dizer que a kênose de Cristo, ou sua Encarnação, se deu em dois níveis, optando por despojar-se sem se apegar à condição divina e assumindo a condição humana (cf. Fl 2,6-7) sem optar por uma realidade social de poder ou soberania em sua época. Se Deus foi parcial em sua escolha de encarnar-se como homem pobre, todo aquele/a que busque segui-Lo e conhecer Sua vontade deve também entrar no processo de encarnação do Reino caminhando com os pobres e a partir dos pobres. Na prática e na própria história de nossa Igreja, vemos que nem para todos está clara tal parcialidade.

O maior desafio, talvez, seja decolonizar a noção de verdade. Tratar sobre uma parcialidade pode soar como um relativismo extremo para aqueles que se fundamentam em noções de uma verdade metafísica, estática. João Paulo II, apesar de focar em uma leitura que aponta para as consequências ontológicas da humanidade, o faz com a noção de uma verdade absoluta suprema sobre o corpo e a sexualidade. Esta percepção não possibilita a noção de que, enquanto parte do processo da história, o corpo também se desenvolve ao longo do tempo e, por meio dele, a maneira como Deus se revela. A dinâmica entre a verdade e a boa nova, supõe um processo de aprendizagem para concretizar a verdade de Deus, sensível a como a verdade se manifesta ao longo da história. Essa é a grande boa nova da verdade, que apesar de ser absoluta não pode ser absolutizada pelos seres humanos, e se revela cada vez mais e de acordo com as especificidades de cada época, deste modo mantendo-se sempre como verdade universal.

Avançado ainda mais no caminho traçado pela teologia latino-americana e suas consequências para a antropologia teológica, as noções sobre o ser humano inserido no plano divino da Criação prezam pela relacionalidade com o meio-ambiente. Diferentemente da TdC de João Paulo II, a ecoteologia que vem sendo desenvolvida na América Latina entende a “necessidade de ser desenvolvida uma dialética de *inclusão* entre aspectos positivo da realidade humana (sujeito-corporeidade-meio ambiente), o que exige uma relação de integração” (RUBIO, 2011, p.542). Não basta pensar teologicamente o corpo em relação às interações humanas e questões sexuais, mas é preciso fazê-lo também em relação às interações e cuidado com a natureza. A integralidade ecológica aponta para a interdependência entre a sociedade e os ecossistemas³.

³ a partir deste contexto Boff aprofunda sobre a ecoespiritualidade, caminho prático-místico da comunhão ou inter-ligação da humanidade com a Terra-Gaia, ver *Ecologia*, p.377-405.

Conclusão

As catequeses de João Paulo II podem ser aplicáveis à realidade brasileira? João Paulo II reconhece as limitações de suas catequeses, porém, não questiona o seu próprio embasamento antropológico e filosófico. A opção que ele faz na maneira de interpretar as Escrituras, partindo do pressuposto de uma verdade absoluta e estática segundo as noções filosóficas europeias, deixando de lado as contribuições exegéticas e não abordando outras passagens sobre o corpo e suas questões morais, evidenciam como seus ensinamentos não dão conta daquilo que ele mesmo propunha que fosse: uma resposta integral para as crises da revolução sexual. É por esta razão que suas conclusões para o entendimento do corpo segundo o amor humano inserido no plano divino partem de premissas tendenciosas. João Paulo II opta por uma leitura simplista dos relatos bíblicos a partir da qual salta diretamente a conclusões ontológicas e existenciais sobre o ser humano e sua condição de corporeidade.

Este tipo de interpretação e abordagem bíblica se torna um obstáculo para uma leitura a partir do contexto em que o ser humano existe e se relaciona, em nosso caso, no Brasil. Para João Paulo II, basta a noção de uma verdade absoluta sobre o corpo para que todo ser humano encontre seu sentido nela e se submeta a ela. Porém a verdade absoluta que seus ensinamentos sustentam, dizem respeito a um ser humano ocidental “civilizado” e, portanto, não pode ser considerada como verdadeiramente absoluta e universal.

Ao optar por uma leitura movida somente pela preocupação em dar uma resposta cristã ética-moral para o fenômeno da revolução sexual, João Paulo II limitou o escopo de sua reflexão teológica. Dentro de seu contexto europeu, de fato, não havia interpelações humanas para além daquilo que a teologia europeia tradicionalmente entendeu como vontade divina e dom da Criação. A teologia latino-americana traz uma riqueza e um desafio ao pensamento teológico justamente por isso: as interpelações humanas da realidade pobre e esquecida desse continente subdesenvolvido impulsionam a teologia para além das maneiras europeias de se ver e se pensar o mundo e o ser humano.

A TdC de João Paulo II parece não ser suficiente para dizer algo aos nossos pobres. Apesar de reconhecer os relatos da criação não como história literal, mas uma “pré-história teológica”, o Sumo Pontífice mantém a lógica de que havia um ideal para o ser humano e a sua redenção, mesmo sendo formulada como nova, ainda é pautada pela referência anterior. Isso acaba gerando uma expectativa sobre a realidade atual do ser humano, sobre sua maneira de entender e se relacionar com o corpo, que não consegue admitir os processos de evolução e ver como a realidade concreta relacional da corporeidade hoje ainda tem algo a dizer e revelar sobre a ação criadora de Deus.

Seria preciso rever a interpretação de “No princípio não era assim” – o ponto de partida para toda a leitura que João Paulo II faz dos relatos da Criação e, portanto, o embasamento fun-

dacional para toda a sua reflexão sobre o corpo – para então reformular os diversos aspectos em que sua teologia falha em seu desenvolvimento antropológico sobre o corpo no pensamento cristão. A maneira como a antropologia teológica latino-americana se desenvolveu, entendendo o dom da evolução e progresso como parte do ato criador de Deus, teve implicações profundas na maneira de se abordar o corpo dentro do pensamento cristão. Vendo a realidade dos corpos massacrados, julgados pelos preconceitos da sociedade, esquecidos e injustiçados, a teologia deste continente traz uma luz, todavia mais profunda sobre o entendimento do corpo humano e da Revelação. Deus não só criou o ser humano enquanto corpo e ser relacional, como também assumiu um corpo, e um corpo pobre. Há um vasto horizonte para se fazer o aprofundamento de uma TdC decolonizada a partir da compreensão da opção preferencial pelos pobres e da relação com o meio-ambiente; aprofundamento este que também se faz cada vez mais necessário à medida em que os ensinamentos de João Paulo II são ensinados no Brasil com pouca contextualização social.

Referências

BOFF, Leonardo. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*. São Paulo: Ática, 1995.

JOÃO PAULO II. *Exortação Apostólica Familiaris Consortio* [...] sobre a função da família cristã no mundo de hoje. Libreria Editrice Vaticana. 22 de novembro de 1981. <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_198111_22_familiaris-consortio.html>. Acesso em 19 de agosto de 2019.

JOÃO PAULO II. *Love and Responsibility*. Boston: Pauline Books & Media, 2013.

JOÃO PAULO II. *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. Boston: Pauline Books & Media, 2006.

KURZ, William. The Scriptural Foundations of The Theology of the Body. In: John Gavin, John M. McDermott (eds.). *Pope John Paul II on the Body: Human, Eucharistic, Ecclesial: Festschrift Avery Cardinal Dulles*. Philadelphia: St. Joseph's UP, 2006. p. 27-46.

RUBIO, Alfonso García. *Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs*. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 2011.

SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da libertação: estrutura e conteúdos*. São Paulo: Loyola, 1992.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2010.

WEST, Christopher. *Theology of the Body Explained: A commentary on John Paul II's Man and Woman He Created Them*. Boston: Pauline Books & Media, 2008.

Leigos (as) sujeitos eclesiais em perspectiva mariológica. Quebrando estruturas clericalizadas.

Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon¹

Robert D. Landgraf²

Resumo: O presente artigo tem por objetivo refletir sobre a condição dos leigos (as) na Igreja. Para isto num primeiro momento buscou pesquisar como a Ecclesologia do Concílio Vaticano II entende a condição do leigo (a) dentro hierarquia realizando uma análise do tema presente nos principais documentos conciliares. Posto isto, num segundo momento, procura compreender o laicato como discípulo (a) missionário (a) a partir do documento de Aparecida bem como a responsabilidade dos leigos (as) para a transformação das realidades de morte presente no continente latino americano e caribenho. Em seguida tendo em vista a grande devoção mariana presente entre os leigos (as) o texto versa sobre o papel tipológico de Maria como aquela que serve de referência para todos os que desejam viver o compromisso secular e realizar o projeto de Deus no mundo.

Palavras chaves: Leigos (as), Protagonismo, Concílio Vaticano II, Documento de Aparecida, Maria.

Introdução

Ao apresentar a Igreja como Povo de Deus, o Concílio Vaticano II (1962-1965) chama a atenção para a totalidade dos batizados, superando a visão de uma Igreja com uma estrutura piramidal, valoriza a presença dos leigos (as) em seu interior, que passaram a ser vistos como aqueles (as) que participam ativamente em toda obra e missão da Igreja. Esta igualdade entre os batizados é fundamental e muito mais importante do que todas as diferenças.

A ecclesologia do Concílio Vaticano II trouxe, portanto, uma gama de novas perspectivas para a vida pastoral da Igreja, especialmente para os leigos (as). Nesta nova perspectiva eclesial apresentada neste artigo mostra que há uma preocupação de fazer com que os leigos (as) sejam cada vez mais responsáveis dentro da estrutura eclesial, procurando incorporá-los de maneira ativa e afetiva na vida e nas atividades da Igreja. Essa valorização laical levou a entender que os leigos(as) são pelo Batismo, eclesialmente “qualificados” para testemunhar o Evangelho, isto é,

¹ Doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2009)

² Graduado em Filosofia e Teologia pela Puccamp e mestre em Ciências da Religião pela mesma instituição.

para ser Igreja no mundo.³

Essa valorização dos leigos (as) está relacionada com o anseio da Igreja de entrar em diálogo com o mundo atual. Por isso se objetivou, neste texto dividido em três partes, fortalecer a característica dos leigos (as) a serem aqueles que mantêm a instituição em diálogo aberto e constante com o mundo, por estarem mais inseridos e próximos deste contexto. Ao apresentar no primeiro item a Igreja como Povo de Deus, na segunda parte do texto aborda a presença dos leigos e leigas no Documento de Aparecida e no último item trata da perspectiva mariológica como contribuição para a reflexão.

Nesse sentido, o Concílio Vaticano II abre portas para as Conferencias Latino Americanas e chama a atenção para o protagonismo de todos os batizados inseridos nos seus contextos eclesiais, superando a visão de uma Igreja com uma estrutura piramidal, valoriza a presença dos leigos (as) que passaram a ser vistos como aqueles (as) que participam ativamente em toda obra e missão da Igreja.

1.A Igreja Povo de Deus no Concílio Vaticano II

O principal paradigma da Igreja nos documentos do Concílio Vaticano II é o de “povo de Deus”. A Igreja Povo de Deus é o modelo que o Concílio encontrou para superar a visão de tipologias cristãs, de divisões, ou seja, entre clérigos e leigos(as), e com isso se recupera a dimensão bíblica de história, de aliança, de consagração e missão e de peregrinação rumo ao Reino Escatológico.⁴ O povo de Deus é um povo sacerdotal pois a partir do único sacerdócio de Cristo é afirmado o sacerdócio comum dos fiéis, recebido pelo sacramento do batismo, que por sua vez não entra em oposição ao sacerdócio ministerial ou hierárquico, mas sim de uma complementaridade entre ambos e de participação no sacerdócio de Cristo. Assim a *Lumen Gentium* afirma:

O sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial ou hierárquico, apesar de diferirem entre si essencialmente e não apenas em grau, ordenam-se um para o outro; de fato, ambos participam, cada qual a seu modo do sacerdócio único de Cristo. O sacerdócio ministerial, pelo poder sagrado de que é investido, organiza e rege o povo sacerdotal, oferece o sacrifício eucarístico na pessoa de Cristo em nome do povo; por seu lado os fiéis em virtude do seu sacerdócio régio, tem também parte na oblação eucarística, e exercem o sacerdócio na recepção dos sacramentos, na oração e na ação de graças, no testemunho de uma vida santa, na abnegação e na caridade operante.⁵

³ SILVA, Antonio José. *O vaticano II e o laicato na Igreja*. p. 50-51.

⁴ BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo. Eclesiogênese: A Igreja que nasce da fé do povo*. p.47-51.

⁵ LG, n.10

Na Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LG) todo o capítulo IV trata dos leigos (as) afirmando seu papel ativo e co-responsável que eles têm a desenvolver. Neste documento os padres conciliares reconhecem que os leigos são a maioria dos fiéis, que pelo batismo incorpora-se a Cristo em seu ministério e se tornam, a seu modo partícipes do *múnus* sacerdotal, profético e régio de Cristo. Dessa maneira tornam-se responsáveis pela missão da Igreja, com parte no anúncio e construção do reino de Deus na história. O documento assevera:

Os fiéis que por haverem sido incorporados em Cristo pelo batismo e constituídos em povo de Deus, e por participarem a seu modo do *múnus* sacerdotal, profético e real de Cristo, realizam na Igreja e no mundo na parte que lhes compete, a missão de todo o povo cristão (LG, n.31).

Isso significa que cada batizado é chamado a assumir sua vocação própria e administrar e ordenar as coisas temporais, em busca do Reino de Deus. Estão inseridos no mundo, onde pela vida familiar e pelo trabalho são chamados a viver de maneira evangélica e de ser fermento de santificação.⁶

Um dos pontos importantes da *Lumen Gentium* foi inserir dentro de um mesmo contexto tanto os clérigos quanto os leigos (as), na qual a sua pertença não se faz mais em meio a uma função eclesial específica, mas pelo Batismo.

Os Padres conciliares, depois de terem evocado o apostolado que incumbe a todos os fiéis sem exceção, em virtude do batismo como participação na própria missão salvífica da Igreja afirmam que os leigos (as) podem, de diversos modos, ser chamados a uma cooperação mais imediata com o apostolado da hierarquia, à semelhança daqueles homens e mulheres que ajudavam o apóstolo Paulo no Evangelho, trabalhando muito no Senhor (cf. Fl 4,3; Rm 16,3ss.). E estão aptos a serem designados pela hierarquia para algumas funções eclesiais a serem exercidas para um fim espiritual.⁷

O Decreto *Ad Gentes*, aprovado em 7 de dezembro de 1965, um dia antes do encerramento do Concílio, afirma que a Igreja é por natureza missionária. Ela se origina da missão Filho e da missão do Espírito Santo, segundo a vontade de Deus Pai.⁸ Esta missão é entendida como a manifestação ou epifania dos desígnios de Deus e a sua realização no mundo e na sua Igreja, na qual Deus, pela missão, manifestamente vai tecendo a história da Salvação.⁹ Os padres conciliares afirmaram e reconheceram neste documento a importância dos leigos(as) na atividade missionária da Igreja afirmando:

6 KUZMA, C. *Leigos e Leigas: força e esperança da Igreja no mundo*. p.71.

7 Ibid. n. 33.

8 AG, n. 2.

9 Ibid. n. 9.

“A Igreja não está fundada verdadeiramente, nem vive plenamente, nem é sinal perfeito de Cristo entre os homens se um laicato autêntico não se junta e trabalha com a hierarquia. De fato, sem a presença ativa dos leigos, o Evangelho não pode gravar-se profundamente nos espíritos, na vida e na atividade de um povo. Por isso, é necessário desde a fundação de uma Igreja prestar grande atenção à formação de um laicato cristão amadurecido”¹⁰

Em seguida declara que os leigos fazem parte do povo de Deus e à sociedade civil: pertencem, em primeiro lugar, à nação em que nasceram, de cujos tesouros culturais participam e que cooperam com o seu esforço nas suas profissões, cujos problemas sentem e procuram resolver como próprios, mas também existe a pertença a Cristo, porque foram regenerados na Igreja pela fé e pelo Batismo, a fim de serem de Cristo pela renovação da vida e ação, para que em Cristo tudo seja submetido a Deus, e, enfim, Deus seja tudo em todos. Afirma que é dever dos Cristãos leigos (as) dar testemunho de Cristo pela sua vida e palavras, na família, no grupo social, no meio profissional, ou seja, onde for possível, devem estar prontos a cumprir, em colaboração com a hierarquia, a missão de anunciar o Evangelho e comunicar a doutrina Cristã, afim de tornarem mais vigorosa a Igreja nascente.¹¹

2. O laicato como discípulo (a) missionário (a) a partir do documento de Aparecida

O Documento de Aparecida (DAp) afirma que os fiéis leigos são discípulos e missionários de Jesus, luz do mundo e em continuidade com o Concílio Vaticano II estão incorporados a Cristo pelo Batismo, que formam o povo de Deus e participam das funções de Cristo: sacerdote, profeta e rei. Realizam segundo sua condição, a missão de todo o povo cristão na Igreja e no mundo. São homens e mulheres da Igreja no coração do mundo, e homens e mulheres do mundo no coração da Igreja.¹² Neste sentido o documento encontra no laicato uma expressividade nova, pois não se pode pensar a ação da Igreja e o futuro da mesma sem que se considere a vocação e a missão dos leigos(as).¹³

Os leigos (as) como “Luz do Mundo”, são chamados a participarem da ação pastoral da Igreja, dando testemunho de coerência entre fé e vida; em segundo lugar participarem das ações litúrgicas e atividades locais de suas comunidades.¹⁴ Porém para que essa missão dos leigos(as) seja eficaz é necessário a valorização da formação teológica dos mesmos. Assim diz:

¹⁰Ibid. n. 21.

¹¹ Ibid. n. 21.

¹² DAp, n. 209.

¹³ KUZMA, C. *Leigos e Leigas: força e esperança da Igreja no mundo*. p.83.

¹⁴ Ibid. n. 211.

Para cumprir sua missão com responsabilidade pessoal, os leigos necessitam de sólida formação doutrinal, pastoral, espiritual, e adequado acompanhamento para darem testemunho de Cristo e dos valores do Reino no âmbito da vida social, econômica, política e cultural. (DA, n. 174).

A valorização da formação pelo DAp, tem como objetivo apresentar os leigos(as) como “verdadeiros sujeitos eclesiais e competentes interlocutores entre a Igreja e a sociedade, e entre a sociedade e a Igreja”.¹⁵ Ao definir os leigos(as) como sujeitos eclesiais, a Conferência de Aparecida assume a autonomia e a especificidade desta vocação, num caminho processual de formação, maturidade e espiritualidade.¹⁶

O DAp faz uma importante valorização da vocação laical, ao possibilitar que os leigos(as) participem com voz ativa do discernimento, da tomada de decisões, do planejamento e da execução dos projetos diocesanos de pastoral.¹⁷ Este é um ponto novo e sério que apareceu em Aparecida, pois coloca leigo(as) dentro das decisões diocesanas e não apenas paroquiais.¹⁸

Outra preocupação do DAp, foi com a santidade dos leigos (as) e por conta disso apresentou um novo caminho de espiritualidade. Este caminho tem característica própria, alicerçado e alimentado pela comunidade de fé, mas vivido em sintonia com o mundo secular, local eclesial de sua missão.¹⁹

Assim, o DAp convoca os leigos (as) , bem como seus pastores, a assumirem a atitude permanente de conversão pastoral pois ela possibilita a renovação missionária das comunidades e faz com que a Igreja esteja sempre atenta aos sinais dos tempos, para anunciar de maneira mais eficaz o Boa Nova do Evangelho.²⁰

3. Maria como modelo do protagonismo dos (as) leigos (as)

Mais do que um modelo, pode-se dizer de Maria como uma pessoa tipológica, ponto de referência, desafio provocativo para o povo de Deus portanto para o leigo (a), que deve viver o compromisso secular e realizar o projeto de Deus no mundo. Ao cristão não é solicitado que copie materialmente Maria em todos os seus detalhes. Nesses termos, uma “*imitatio Marie*” não seria possível; aliás assim concebida, não seria possível nem a “*imitatio Christi*”. Mas qual é a razão e qual é o nível da exemplaridade de Maria em relação a todos os cristãos, e , portanto também aos leigos ? Ela é exemplo para todas as vocações pessoais na radicalidade, na plenitude, na integra-

15 Ibid. n.496.

16 KUZMA, C. *Leigos e Leiga: força e esperança da Igreja no mundo*. p. 237.

17 DAp, n. 371.

18 KUZMA, C. *Leigos e Leiga:: força e esperança da Igreja no mundo*. p.87.

19 Ibid. p. 139.

20 Ibid. n. 365-366.

lidade da sua resposta vocacional; portanto, da exemplaridade de Maria cada uma das vocações pessoais de todos os cristãos recebem a solicitação, o desafio- provocação, para darem uma resposta radical, plena, integral a Deus que chama. A “*imitatio Marie*” é possível e praticável, porém há que se respeitar a originalidade vocacional, ou seja, o que Maria tem a ensinar a cada estado de vida presente dentro da Igreja e dando –se a atenção à criatividade e à peculiaridade da resposta que os cristãos individualmente dão ao chamado divino²¹.

A Conferência de Aparecida traz como um dos conceitos fundamentais o termo Discípulo missionário. E apresenta a pessoa de Maria como a “imagem perfeita da discípula missionária.”²² No DAp, Maria é o *locus* onde “ocorre a máxima realização da existência cristã como viver trinitário de “filhos no filho” através de sua fé (cf. Lc 1,45) e obediência à vontade de Deus (Cf. Lc 1,38)” e por sua meditação da Palavra e das ações do seu Filho Jesus (Cf. Lc, 2,19.51), é a discípula mais perfeita do Senhor.²³

O primeiro aspecto a ser destacado do itinerário discipular de Maria que deve ser seguido por todo leigo (a) que deseja seguir o caminho discipulado e da missionariedade é a crença dessa mulher. Ela supera os crentes da primeira aliança, porque a sua fé se desenvolveu em um sentido cristão (DAp, n.266,271). Ela assumiu o chamado de Deus pronunciando seu consentimento pleno e definitivo: “Eu sou a serva do Senhor, faça-se em mim segundo a tua Palavra” (Lc 1,38).²⁴ Neste sentido cada fiel leigo(a) é chamado a olhar para Maria, como uma pessoa onde há uma anterioridade de fé com relação aos demais seguidores de Jesus, isso é verificável na sua resposta positiva ao anúncio messiânico do anjo Gabriel (Lc 1,38), como na passagem das Bodas de Caná onde transmite aos servidores sua confiança em seu Filho (Jo 2,1-12). A total confiança no poder de Jesus pode ser apresentada com duas características: não é uma fé fraca como aquela dos apóstolos e dos discípulos que foram lentos para crer. (cf. Lc 24,25), mas uma fé, um crer, firme, convicto que impulsiona a prima Isabel a exclamar: “ Feliz aquela acreditou” (Lc 1,45), é uma fé que cresce e persevera até o final, como pode ser testemunhado no calvário onde ela está de pé junto a cruz de Jesus (Jo 19, 25) e no cenáculo, perseverante na oração, a espera do Espírito Santo (Cf. At 1, 13-14).²⁵

Maria é a mulher da Palavra, pois “Maria, contudo, conservava cuidadosamente todos estes acontecimentos e os meditava em seu coração” (Lc 2,19; cf.2,51), dessa maneira ensina que todo leigo(a) discípulo-missionário deve ter como primazia em sua vida a escuta atenta da Palavra, assim suas palavras e seus pensamentos serão norteados por Ela de tal modo que a Palavra de Deus se faz a sua palavra e a sua palavra nasce da Palavra de Deus, posto isso é possível dizer que como Maria, o querer do discípulo missionário é o querer junto com Deus.²⁶

21 FIORES, Stefano; MEO, Salvatore. *Dicionário de Mariologia*. p.701.

22 DAp, n. 364.

23 Ibid. n. 266.

24 IWASHITA, K. Pedro. *Maria, Discípula Missionária*. p.74.

25 FIORES; Estefano. *María, madre y discípula, formadora de los discípulos y misioneros de Jesu Cristo, en La teología postconciliar*. p.18-19.

26 DAp, n. 271.

Maria é inspiração para os leigos (as) desenvolverem a missão sacerdotal. A Igreja é inteiramente sacerdotal, por isso a sua missão é inteiramente sacerdotal. É o tema do sacerdócio comum dos fiéis que se realiza pela participação conferida pelo Batismo e pela Crisma ao sacerdócio de Cristo (LG, 34). Na Igreja povo inteiramente sacerdotal, alguns que possuem o sacerdócio comum (batizados e crismados) são vocacionados para o sacramento da ordem. Entretanto também os leigos (os) são chamados sacrifícios espirituais agradáveis a Deus e a interceder pela salvação do mundo: *“Do mesmo modo, também vós, como pedras vivas, prestai-vos à construção de um edifício espiritual, para um sacerdócio santo, a fim de oferecerdes sacrifícios espirituais aceitáveis a Deus por Jesus Cristo”* (1Pd 2,5). Maria não pertence à ordem sacerdotal, como mãe de Cristo, Sumo e eterno Sacerdote, associada em toda obra sacerdotal e sacrificial da redenção, participa do místico sacerdócio que S. Pedro reconhece para todos os fiéis: *“Mas vós sois uma raça eleita, um sacerdócio real, uma nação santa, o povo de sua particular propriedade, a fim de que proclameis as excelências daquele que vos chamou das trevas para sua luz maravilhosa...”* (Cf. 1Pd 2,9ss). Posto isso é possível dizer que Maria torna-se para os leigos(as) um exemplo de associação a Cristo oferente, como também um exemplo de fazer o existir um culto espiritual.²⁷

Apontamentos conclusivos

O Concílio Vaticano II entendeu que o diálogo da Igreja com o mundo ocorre quando ela se faz presente nas diversas áreas de atuação da sociedade. Esse diálogo torna-se possível à medida em que os leigos (as) como Povo de Deus atuante, assumem um compromisso evangelizador tornando-se assim corresponsáveis na missão evangelizadora, dessa maneira ocorre a superação de um modelo clericalizado, para uma visão onde o leigo (a) torna-se sujeito eclesial. A Igreja chama os cristãos leigos (as) a testemunhar Cristo em todas as circunstâncias da vida, unindo as atividades terrenas numa síntese vital todos os esforços humanos, domésticos, profissionais, científicos ou técnicos com os valores religiosos, sob os quais tudo se ordena para a glória de Deus.²⁸

A Conferência de Aparecida em sintonia com o Concílio Vaticano II, valoriza a vocação laical de maneira que os leigos (as) são também chamados de discípulos (as) missionários (as) que realizam segundo sua condição, a missão de todo o povo cristão na Igreja e no mundo. São homens e mulheres da Igreja no coração do mundo, e homens e mulheres do mundo no coração da Igreja. Neste sentido o documento encontra no laicato uma expressividade nova, pois não se pode pensar a ação da Igreja e o futuro da mesma sem que se considere a vocação e a missão dos leigos (as). Afirma também a necessidade de formação dos leigos (as) para poderem responder as exigências do momento atual e até mesmo para combater o clericalismo que sempre insiste em retornar em momentos de crises.

Os leigos (as) tem um grande carinho e devoção por Maria, mãe de Jesus. Dessa maneira

²⁷ FIORES, Stefano; MEO, Salvatore. *Dicionário de Mariologia*.p.702.
²⁸GS, n. 43.

ela torna-se uma figura tipológica, ou seja, como um sinal para o rompimento de estruturas clericalizadas. Ela é exemplo para todas as vocações pessoais na radicalidade, na plenitude, na integralidade da sua resposta vocacional; portanto, da exemplaridade de Maria, cada uma das vocações pessoais de todos os cristãos recebem a solicitação, o desafio- provocação, para darem uma resposta radical, plena, integral a Deus que chama. Ela é a primeira evangelizada e se tornou a primeira discípula, a primeira missionária que passa por regiões montanhosas, carregando no ventre o Messias para visitar sua Prima Isabel. Assim Maria personifica a figura do leigo (as) discípulo missionário.

Referências

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002

BOFF, Clodovis. *Mariologia Social: O significado da virgem para a Sociedade*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2006. (Col. Teologia Sistemática)

BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez povo. Eclesiogênese: A Igreja que nasceu da fé do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

CIPOLINI, Carlos Pedro. *A identidade da Igreja na América Latina: As "Notas" da verdadeira Igreja na Eclesiologia Latino-Americana*. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

FIORES, Stefano; MEO, Salvatore. *Dicionário de Mariologia*. Trad. Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco, Isael F.L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995. (Col. Dicionários)

_____. Maria, Madre y discípula, formadora de los discípulos y misioneros de Jesu Cristo, en La teología postconciliar. p.1-29. Disponível em: <https://www.celam.org/documentacion/doc_04.doc>. Acesso em 6.set.2018.

KUZMA, Cesar. *Leigos e leigas: força e esperança da Igreja no mundo*. São Paulo: Paulus, 2009. (Col Comunidade e missão)

IWASHITA, Pedro. Maria, Discípula Missionária. Revista de cultura teológica. São Paulo: Paulinas. v.18, n.72, p.65-80, out/dez. 2010. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br>> Acesso em 15.out.2018

SILVA, Antonio José. *O Vaticano II e o laicato na Igreja*. Revista de cultura teológica. São Paulo: Paulinas, v.19, n.76, p. 47-62, out./dez.2011. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br>> Acesso em 2. Out.2018

Documentos da Igreja.

Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Org. Lourenço Costa. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje *Gaudim et Spes*. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. Decreto Apostolicam Actuositatem sobre o apostolado dos leigos. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja. 4.ed. São Paulo: Paulus, 2007.

Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino –Americano e do Caribe. Trad. Luiz Alexandre Solano Rossi. 7.ed. São Paulo: Paulus, 2008.

Reconhecimento das uniões estáveis homoafetivas como prática emancipatória; direitos humanos: perspectivas bioética e teológica

Albina Lurdes Mattana Minozzo¹

Resumo: A partir do princípio de que as relações entre pessoas do mesmo sexo constituem um fato juridicamente legal, o estudo pretende deduzir a intervenção lícita que lhes é conferido pela estruturação jurídica brasileira, tendo em vista a inexistência de norma expressa. O objetivo deste opúsculo é analisar as implicações subjetivas da escolha do afeto no reconhecimento das uniões estáveis de pessoas do mesmo sexo, como forma de eliminar a discriminação dos direitos sexuais do indivíduo, confrontando com a dignidade inerente à pessoa, e os direitos humanos, numa perspectiva Bioética e Teológica. Objetiva igualmente, analisar as visões conflitivas, sobre a possibilidade de pares homoafetivos serem ou não contemplados a partir no instituto jurídico “família”. O Código Civil Brasileiro reconhece como entidade familiar a união estável entre o homem e a mulher, configurada na convivência pública, contínua e duradoura e estabelecida com o objetivo de constituição de família. A união homoafetiva, regulamentada em 2002, por princípios bioéticos teve o reconhecimento como entidade familiar denominada de “união estável”, porém, sem as prerrogativas da heteroconjugabilidade. Sob o viés da Bioética e da Teologia, as discussões consequentes às polêmicas que envolvem o reconhecimento social e jurídico das uniões homossexuais, como instituições familiares parecem ser permanentes. Propõe-se, portanto, refletir sobre os direitos civis do ser humano à luz do pensamento cristão, seguindo as premissas do Evangelho.

Palavras-chave: homoafetividade, uniões estáveis, práticas emancipatórias, dignidade, direitos humanos.

Introdução

As reflexões deste estudo abordam as uniões entre pessoas do mesmo sexo, que tenham por características o afeto, a solidariedade, a estabilidade, duração e intenção de constituir família.

Faz-se necessário desconstruir, as opiniões contrárias ao casamento homossexual, com argumentações que evidenciam a justeza de se estender direitos iguais aos casais do mesmo sexo, inclusive o reconhecimento legal da união civil.

¹ Graduação em Enfermagem, Graduação em Bacharelado em Teologia, Especialização em Sexualidade Humana. E-mail: albinaminozzo@yahoo.com.br

Para Bunchaft (2012), “o debate sobre os direitos das uniões homoafetivas constitui um dos tópicos mais controversos do direito constitucional”.

Não é possível falar em homossexualidade sem falar em afeto” e “as uniões de pessoas do mesmo sexo nada mais são do que vínculos de afetividade” (DIAS, 2000).

Na definição de família e no texto jurídico, o direito homoafetivo, busca localizar seu fundamento no afeto. O amor familiar entre os envolvidos é o principal elemento a ser considerado quando se visa o reconhecimento de uma relação. Ou, tem-se que a afetividade está na concepção das relações familiares devendo-se garantir proteção às diversas formas e entidades familiares fundamentadas no afeto, visto que o ponto comum entre todas as famílias é o amor.

O movimento LGBTs (Lésbicas, *Gays*, Bissexuais, Travestis e Transexuais) dominante, usa a ideia de homoafetividade de forma estratégica, mas tem afirmado com clamor crescente a necessidade de reconhecimento desse afeto.

No enfrentamento à homofobia e luta pela cidadania homossexual (AMORIM & AGUIAR JUNIOR, 2015) referem que apesar do reconhecimento jurídico das uniões homoafetivas, a homossexualidade ainda é tratada como forma de orientação sexual inferior à heterossexualidade, e isso se traduz em lacunas legislativas sobre o direito à livre vivência e manifestação da orientação sexual.

Barroso (2011) relata que, milhões de pessoas do mesmo sexo convivem em parcerias contínuas e duradouras, caracterizadas pelo afeto e pelo projeto de vida em comum.

À aceitação social e o reconhecimento jurídico dessas convivências são relativamente recentes e, conseqüentemente, existem inseguranças acerca da forma como o Direito deve lidar com tal temática.

Regulamentada no código civil de 2002, por força dos princípios da igualdade, da dignidade da pessoa humana, da liberdade e da segurança jurídica, foi votada a procedência, e o reconhecimento da “união homoafetiva” como entidade familiar e foi aplicado, por analogia, o regime concernente à “união estável”.

Precisamente em relação à concessão de direitos previdenciários e sucessórios que a equiparação legal à união estável, revela-se fundamental (BUNCHAFT, 2012).

A Constituição de 1988, fundada na igualdade de todos, não contém norma expressa acerca da liberdade de orientação sexual. Conseqüentemente, não menciona às uniões homoafetivas. Aceita como entidade familiar às uniões heterossexuais; a união estável entre o homem e a mulher.

1. A não-aceitação por parte do Estado da homoconjugabilidade é contraditória com a Carta Maior do Brasil, que não percebem pela invisibilidade pessoas que vivem a diversidade sexual como cidadãs, faltando com o respeito aos seus direitos.

Nada, além da ignorância e do preconceito, justifica qualquer discriminação aos gays, lésbicas e transgêneros (MOTT, 2006).

Apesar de ser direito, o § 3º do artigo 226 da Constituição Federal não reconhece expressamente a união homoafetiva, inexistindo normas específicas ou regulamentação legal.

Nenhuma lei pode discriminar os homossexuais; uma aspiração de muitas lésbicas e gays; com as bênçãos de Deus; segurança social e legal; aumento da respeitabilidade da homossexualidade; são algumas razões que justificam a convicção de que a legalização do casamento entre pessoas do mesmo sexo representa uma conquista importantíssima para a liberação homossexual, uma verdadeira revolução politicamente correta, que deve ser abraçada por todos quantos defendam um mundo igualitário regido pelo amor e não pelo ódio. Conquista que beneficiará não apenas os homossexuais, mas a toda sociedade, que passará a conviver mais harmonicamente com formas alternativas de uniões matrimoniais (MOTT, 2006).

Existe uma heterogeneidade social, cultural e sexual de cidadãos iguais em dignidade, já que segundo Laffer (1988), “a cidadania é o direito a ter direitos, pois a igualdade em dignidade e direitos dos seres humanos não é um dado”. É um construído da convivência coletiva, que requer o acesso ao espaço público.

Conforme Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e elencados por FACCHINI (2018) lê-se:

Art. II. Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, opinião, ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento ou qualquer outra condição. **Art. III** – Toda pessoa tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal. (...) **Art. V** - Ninguém será submetido à tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante. (...) **Art. VII** - Todos são iguais perante a lei e tem direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação.

O aprofundamento do impasse criado pela não-aceitação por parte do Estado da homoconjugabilidade, com seus consequentes direitos, e a realidade concreta, deu-se pelo fato de pessoas homossexuais estarem assumindo publicamente sua identidade e exigirem, como cidadãs respeito aos seus direitos, sem a necessidade de se utilizar subterfúgios para designar o que

é de fato “casamento” (MELLO, 2005).

Relata Bunchaft (2012), que parte da jurisprudência brasileira também resiste em equiparar as uniões homoafetivas às entidades familiares, impedindo a distribuição das demandas às varas de família.

O direito à homoafetividade, além de estar garantido pelo princípio da isonomia, cuja dedução é a coibição de intolerâncias desumanas, também se abriga sob escolha da orientação sexual que é questão de liberdade (DIAS, 2015).

Em face da ausência de diretrizes normativas próprias para essas questões, impõem-se algumas indagações e linhas de investigação, dentre as quais, um questionamento elencado por Barroso (2011): -a Constituição considera legítima a discriminação das pessoas em função de sua orientação sexual? -a referência feita à união estável entre homem e mulher significa uma proibição da extensão de tal regime jurídico às uniões homoafetivas?

Frente a esses questionamentos, surge nova indagação: qual regime jurídico deve ser aplicado às uniões homoafetivas: o das sociedades de fato; ou o da união estável?

Discorrendo sobre os princípios da liberdade e da igualdade, a desembargadora Maria Berenice Dias (2006), aponta que

A regra maior da Constituição brasileira é o respeito à dignidade humana, servindo de norte ao sistema jurídico nacional. A dignidade humana é a versão axiológica da natureza humana. Esse valor implica dotar os princípios da igualdade e da isonomia de potencialidade transformadora na configuração de todas as relações jurídicas.

Em épocas sucessivas da evolução do pensamento humano, a condição homossexual foi tratada com intolerância, atrocidade, barbárie, crueldade, como malignidade, perversidade. e coisa desprezível.

A Constituição Brasileira em seu Art. 1º relata que a República Federativa do Brasil, constitui-se em Estado Democrático de Direito tem cinco fundamentos visando garantir os direitos Humanos: O terceiro fundamento elencado, a dignidade da pessoa humana.

Apesar da ausência de normatização explícita, as uniões estáveis homoafetivas, vêm conquistando aceitação e respeito. Até o Estado, aos poucos vai manifestando o reconhecimento de tais uniões. Em determinadas situações e para determinados fins, o Poder Público já atribui às uniões entre pessoas do mesmo sexo, status semelhante ao das uniões entre homem e mulher. Contudo, em diversos tribunais ocorrem pronunciamentos judiciais divergentes sobre as referidas uniões.

A dignidade da pessoa humana é uma qualidade intrínseca, inseparável de todo e qualquer ser humano. Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. Propõe-se, portanto, reflexão sobre os direitos civis do ser humano na esteira do pensamento cristão. Na perspectiva de **Tomás de Aquino**, a mais remota expressão “*dignitas humana*” deriva do fato de o ser humano, ser criado à imagem e semelhança de Deus, e, portanto, ter dignidade inalienável (FACHIN 2009, descrito por BEZERRA 2017), indicando que o simples fator humano é o suficiente para ensejar o direito à dignidade.

Por meio de leituras incompletas, preconceituosas, até mesmo fundamentalistas dos textos bíblicos, o cristianismo transformou a homossexualidade em ameaça aos alicerces da sociedade. Sacralizando o matrimônio heterossexual e a concepção de família que dele deriva, qualquer tentativa de ultrapassar esse limite é denominada como ameaça, anomalia e até mesmo pecado.

O não-reconhecimento da união homoafetiva também ofende o princípio da isonomia, que consiste no direito que todos têm a tratamento idêntico pela lei.

“Não assegurar qualquer garantia nem outorgar quaisquer direitos às uniões homoafetivas infringe o princípio constitucional da igualdade, revela discriminação sexual e violação aos direitos humanos, pois afronta o direito ao livre exercício da sexualidade, liberdade fundamental do ser humano que não admite restrições de quaisquer ordens.” (DIAS, 2015).

Conclusão

Práticas emancipatórias precisam ser bioética e teologicamente fundamentadas para favorecer a inclusão de pessoas homossexuais na comunidade eclesial, reconhecimento das uniões estáveis igualmente, de acordo com padrões heteronormativos, entre outras, como forma de quebrar esses paradigmas incongruentes e discriminatórios. Mas, para isso, é preciso ressignificar a compreensão da sexualidade humana à luz dos direitos humanos.

Deve-se batalhar pela eleição de direitos mais elementares como justificativa para a garantia de direitos às populações LGBTs brasileiras: direitos humanos de liberdade, igualdade e não-discriminação. Indica-se, assim, a possibilidade de conversão das uniões estáveis homoafetivas, já aceitas no ordenamento jurídico brasileiro, em casamento civil homoafetivo.

É mister, que se aprofunde essa temática com reflexões sólidas e fundamentadas nos Direitos Humanos e a luz do Evangelho, para que se possa construir uma sociedade livre e soberana. Onde todos tenham sua dignidade respeitada e possa em tudo e acima de tudo fazer prevalecer o princípio básico do AMOR.

Referências

AMORIM, Rosendo Freitas, AGUIAR JÚNIOR, Carlos Augusto. **Enfrentamento à homofobia e reconhecimento de direitos: luta pela cidadania homossexual**. Disponível em: <<https://pdfs.semanticscholar.org/294c/cb4a354b7487ed3d4475442a867421bf103e.pdf>> Acesso em 20 jun.19.

BARROSO, Luis Roberto. **Diferentes, mas iguais: o reconhecimento jurídico das uniões homoafetivas no Brasil**. Disponível em:

<http://www.luisrobertobarroso.com.br/wpcontent/themes/LRB/pdf/diferentes_mas_iguais_atualizacao_2011.pdf>. Acesso em: 15.fev.19.

BEZERRA, Naiana. **Direitos humanos: direitos inerentes à condição humana**

<<https://jus.com.br/artigos/55610/direitos-humanos-direitos-inerentes-a-condicao-humana>>2017. Acesso em: 7.ago.19.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BUNCHAFT, Maria Eugenia. **A Temática das Uniões Homoafetivas no Supremo Tribunal Federal à Luz do Debate Honneth-Fraser**, Revista Direito GV, São Paulo, 8(1) | P. 133-156 | Jan-jun. 2012.

DIAS, Maria Berenice, **A família homoafetiva**, Disponível em:

<[http://www.mariaberenice.com.br/manager/arq/\(cod2_640\)44__a_familia_homoafetiva.pdf](http://www.mariaberenice.com.br/manager/arq/(cod2_640)44__a_familia_homoafetiva.pdf)> Acesso em: 26. mai.19.

DIAS, Maria Berenice. **Manual de Direito das Famílias**. 10 ed. Editora Ebook. São Paulo, 2015.

DIAS, Maria Berenice. **União homossexual: o preconceito & a justiça**. 3 ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2006.

FACCHINI, REGINA. DIREITOS HUMANOS E DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO NO BRASIL – UNICAMP. DISPONÍVEL EM:

<<https://www.unicamp.br/.../direitos-humanos/direitos-humanos-e-diversidade-sexual-e>>-jun/2018. Acesso em 5. jun.19.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p.22.

MELLO, LUIZ. **OUTRAS FAMÍLIAS: A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA CONJUGALIDADE HOMOSSEXUAL NO BRASIL**, CADERNOS PAGU N.24 CAMPINAS JAN./JUN 2005, DISPONÍVEL EM <[HTTP://WWW.SCIELO.BR/SCIELO.PHP?SCRIPT=SCI_ARTTEXT&PID=S0104-83332005000100010](http://WWW.SCIELO.BR/SCIELO.PHP?SCRIPT=SCI_ARTTEXT&PID=S0104-83332005000100010)> ACESSO EM 09. AGO.19.

MOTT, Luiz. **Homoafetividade e direitos humanos**, Rev. Estudos Fem, Florianópolis, v. 14, n.2, Maio/Set 2006.

Saúde e espiritualidade voltadas para os cuidados das pessoas LGBTI+

Maria Cristina S. Furtado¹

Resumo: A violência contra as pessoas LGBTI+ ocorrem, no Brasil, em todos os seguimentos da sociedade, inclusive onde é primordial todes² serem acolhides e cuidades: na área da saúde. A falta de políticas públicas e de programas na formação de profissionais da saúde voltados a este grupo, unidos a uma fragmentada compreensão fundamentalista bíblica, por profissionais ligados a igrejas evangélicas e católicas, desvinculados da compreensão do ser humano integrado, e da espiritualidade do amor incondicional de Deus, têm fomentado o preconceito e a discriminação a estas pessoas. Segundo Carmem Lúcia Luiz, representante do movimento LGBTI+ no Conselho Nacional de Saúde (CNS), a falta de acolhimento tem sido o principal problema enfrentado por gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais nesta área (2010). Ao mesmo tempo a revista Brasileira de Psiquiatria (2014) traz diversos estudos que demonstram como as intervenções relacionadas à espiritualidade ajudam a diminuir a depressão, as tentativas de suicídio, o uso de drogas, entre outros fatores relacionados à saúde mental, des cidadãos/ãs brasileiros. Apesar de ainda termos em muitas igrejas católicas forte rejeição a este grupo, quem trabalha nesta área, e procura juntar ciência e espiritualidade, encontra importantes teólogos abordando este tema. Entre eles, Ronaldo Zacharias, José Transferetti, Luís Correa Lima e James Martim. Nesta comunicação refletiremos sobre o problema da saúde e o grupo LGBTI+, traremos algumas colocações desses, e ainda de outros teólogos, para refletirmos, como é possível a teologia colaborar para diminuir a discriminação, e incentivar o respeito, e o acolhimento ao outro, diferente de mim.

Palavras chaves: Acolher. Cuidar. Respeitar. Saúde. Espiritualidade.

Introdução

O preconceito e a discriminação contra as pessoas LGBTI+ ocorrem, no Brasil, em diversos seguimentos da sociedade, inclusive na religião e na área de saúde, onde seria primordial todes serem acolhides e cuidades. Depois de se tentar, por anos, que o Congresso e Senado criminalizasse, sem sucesso, a LGBTfobia+, o Supremo Tribunal Federal, aprovou, no dia 13 de junho, a lei que criminaliza a discriminação contra homossexuais e transexuais, enquadrando este crime na lei 7.716/89; lei Antirracismo. Uma grande vitória entre as demais leis e ações que ainda precisam se tornar realidade, para amenizar os estragos de uma fragmentada compreensão fundamentalista

1 Doutora em Teologia Sistemática (PUC-Rio); Psicóloga; Escritora. Professora colaboradora UFRJ/Macaé, no grupo de extensão e pesquisa em Espiritualidade e Saúde (GEPESaúde). Membro fundador do Grupo de pesquisa Diversidade sexual, Cidadania e Religião (PUC-Rio). Contato Email: mcristinafurtado@hotmail.com

2 A letra "e" será usada como um símbolo usado para homem, mulher etc. Como é um texto voltado para gênero, este procedimento indica respeito e inclusão a todas as pessoas envolvidas independente de gênero.

bíblica, desvinculada do entendimento do ser humano integrado, e da espiritualidade do amor incondicional de Deus. Visão que tem corroborado, nas igrejas, para aumentar o preconceito e a discriminação a estas pessoas, fomentando, contra elas, os mais variados tipos de violência. Junto a isto, a falta de políticas públicas claras e de programas voltados para a formação de profissionais da saúde, em relação a este grupo, traz, ainda, hoje, quando as pessoas LGBTI+ adoecem, uma série de transtornos, e constrangimentos.

Consciente da importância do conhecimento que os profissionais de saúde precisam ter para atenderem bem a este grupo, dos problemas que têm surgido pela não aceitação das igrejas em relação aos estudos de gênero, e da necessidade de a teologia colaborar na expansão de uma espiritualidade voltada para o outro, onde o cuidado, a tolerância, o discernimento e a misericórdia precisam estar presentes, procuraremos neste artigo refletir estas questões.

Ciências e as pessoas LGBTI+

Segundo BALLONE, 2008, a totalidade do ser humano é formada por duas naturezas que lhe trazem uma combinação bio-psicossocial.³ “A natureza biológica é a responsável pela submissão natural, ao reino animal, às leis da biologia. [...] A natureza existencial supre o biológico, e confere à personalidade elementos que levam o ser humano a transcender, tornando-se um ser único e individual”. Nesta combinação encontra-se a sexualidade de cada pessoa, que a abrange como um todo.

Sexualidade é [...] energia que motiva encontrar o amor, contato e intimidade. Expressa-se na forma de sentir, no tocar e ser tocado. Influencia pensamentos, sentimentos, ações e interações, tanto a saúde física como a mental. A sexualidade não é sinônimo de ‘coito’, e não se limita à presença ou não do orgasmo. Não é sexo. (OMS, 1975, p.295)

³ Embora pela gramática o correto seja escrever ‘biopsicossocial’, neste texto optamos por fazer a separação ‘bio--psicossocial’ para mostrar que ‘bio’ pertence à dimensão física, e o ‘social’ à dimensão cultural.

A sexualidade é central e forma a parte integral da personalidade na vida do ser humano, e as ciências mostram a importância de uma pessoa viver todas as suas dimensões: física, e cultural ou existencial. A Organização Mundial de Saúde (OMS) reitera que o ser humano possui uma dimensão física e uma cultural ou existencial, e nesta segunda dimensão, além da parte social e psicológica, existe também a parte espiritual (psicossocial; e espiritual). De acordo com a 'OMS', "saúde é o estado de completo bem-estar físico, mental, espiritual, e social, e não apenas a ausência de doença ou enfermidade" (OMS, 07/04//2019). Isto é muito importante, porque mostra que para se ter 'saúde', é necessário que as dimensões estejam integradas e em harmonia.

Em relação aos estudos de Gênero, na atualidade, existem três teorias. Se reduzirmos a complexidade de cada uma, teremos: - A primeira teoria afirma que o ser humano está vinculado à dimensão biológica. Ele é binário (homem - mulher), e ignora qualquer dimensão psicossocial e espiritual nesse sentido. - A segunda aceita o ser humano ligado apenas à parte cultural, ignorando a dimensão biológica, percebendo-o como um produto do meio que foi sendo formado pela cultura através dos séculos. Neste segundo grupo de estudos encontramos, entre outros, Judith Butler, Paul B. Preciado, e a teoria Queer. - A terceira, onde encontra-se a maior parte dos médicos, cientistas, e dos teólogos revisionistas. Afirma que o ser humano possui uma dimensão biológica, outra cultural, e outra espiritual (social – psicológica - espiritual) que se inter-relacionam, é marcante a influência do meio em relação ao gênero de uma pessoa, e aceita que nem sempre o gênero e o sexo biológico sejam iguais.

Todas as três teorias são riquíssimas nos conhecimentos que trazem, e é importante ler, conhecer, analisar, e refletir sobre cada uma delas, pois ampliam, significativamente, o conhecimento sobre o ser humano.

Igreja católica - Teologia revisionista - e as pessoas LGBTI+

Apesar da aceitação crescente desta terceira teoria por parte dos teólogos, ela não é aceita, de modo geral, pelas igrejas cristãs. De acordo com documento da Congregação para a Educação Católica (CEC): - o sexo biológico (*sex*) e a função sociocultural do sexo (*gender*) podem se distinguir, mas não se separar. Não se deve aniquilar a natureza, que abrange tudo o que recebemos como fundamento prévio de nosso ser e todas as nossas ações no mundo. Para a Igreja Católica, o sexo e o gênero estão ligados à lei natural, e embora ela aceite a diferença entre dimensão física e a dimensão cultural, e espiritual (bio - psicossocial - espiritual), não pode haver gênero se este não estiver relacionado com a relação biológica binária 'homem - mulher'. "Qualquer educação

que nega a diferença e a reciprocidade natural de homem e mulher, prevê uma sociedade sem diferenças de sexo, esvazia a base antropológica da família” (CEC, 2019).

Mas, vamos pensar em termos do que diz a ‘Antropologia Teológica’. Para ela, a pessoa humana possui diversas dimensões (interiorização e abertura, espiritualidade e corporeidade, razão e afeto). “Dimensões que necessitam ser vividas na unidade para que a pessoa possa ser ‘um humano integrado’ e como tal dar a sua resposta a Deus” (RUBIO, 2011, p.28). No entanto, o teólogo Mancuso alerta que é importante perceber que “o ser humano é um fenômeno complexo, feito de um corpo biológico, uma psique, e uma dimensão espiritual, cujas relações não são sempre lineares.” Isto significa que sexo (natureza) e gênero (cultura) não são sempre necessariamente a mesma coisa: se para a maioria dos seres humanos vale ‘sexo = gênero’, para outros, sexo e gênero são diversos.” (MANCUSO, 2016). Precisamos perceber que gênero e sexo fazem parte da ‘sexualidade’, parte central da personalidade do ser humano, e, como tal, pertence a duas dimensões (biológico e cultural), que podem estar em sintonia ou não. Nesse caso, para termos um ser humano integrado, em harmonia consigo mesmo, a parte subjetiva da identidade de gênero, pertencente à dimensão cultural, pode prevalecer sobre o sexo biológico.

Espiritualidade e saúde voltadas às pessoas LGBTI+

Em TAVARES; VALENTE; CAVALCANTI; CARMOS, 2019, encontramos que “o ser humano procura dar significado e sentido para a vida, em dimensões que transcendem o tangível, e que pode estar ou não relacionada a uma prática religiosa formal”. Ele tem incontáveis perguntas que permeiam seu existencial sobrenatural, sendo a espiritualidade essencial em sua existência, pois orienta o sentido da vida, da doença, das perdas, das frustrações, do sofrimento, das alegrias e da própria morte”.

De acordo com ZOBOLI & PEGORARO, 2007 “a dimensão espiritual, ao tratar do âmbito do sentido da vida, abre o ser humano para realidades além de suas estruturas somática e psíquica e sua configuração histórico-social, transsignificando contingências e abrindo o horizonte do infinito”. A espiritualidade, então, é um espaço de relações através do qual a pessoa expressa desejos, angústias, afetos, exigências de sua razão, fragilidades, forças, o caminho que está percorrendo, o que a estrutura e motiva suas razões de viver e suas esperanças.

Entretanto, o Brasil é o campeão de crimes homotransfóbicos no mundo, com 40% dos assassinatos de transexuais e travestis. Calcadas em leituras bíblicas fundamentalistas e à lei natural (biologia), grande parte das igrejas cristãs fomentam, em seus discursos, o ódio às pessoas

LGBTI+, levando-as a sofrerem todo tipo de violência: simbólica, institucional, emocional, psicológica, sexual e física.

As consequências provocadas por estas violências são sérias, levando este grupo a viver em constante estresse. 1- Pelo medo das fobias e seus desdobramentos, tais como: - A lesbofobia, que se apresenta, principalmente, através da violência verbal, e física, com o estupro corretivo; - A transfobia: a exclusão total da sociedade, o não respeito ao nome social, e a enorme dificuldade de conseguir emprego, levando um grande grupo ter a prostituição como opção de sobrevivência, e o medo constante de ser assinalado; - Interfobia: cirurgia ainda em criança, impedindo que em adulta possa fazer a escolha do seu gênero; - LGBTQIfobia – o impedimento de qualquer benefício que a lei possa dar a este grupo, e o medo de ser assassinado; 2- Pela rejeição social, o afastamento da família, levando-e a ter além do estresse, uma baixa autoestima, 3- A exclusão religiosa, ou seja, da possibilidade de viver, abertamente, uma espiritualidade ligada à religião cristã. Todas estas violências aqui apresentadas, facilitam o uso de álcool, drogas, e até mesmo o suicídio.

Padre Lancelotti, que trabalha, em São Paulo, com pessoas em situação de rua, diz que em sua missão pastoral tem conversado com várias LGBTs que estão pelas ruas da cidade: alguns doentes, feridos, abandonados. “Muitos relatam histórias de violência, abuso, assédio, torturas e crueldades. Alguns contam como foram expulsos das igrejas e comunidades cristãs, rejeitados pelas famílias em nome da moral.” Segundo este padre, ele testemunhou lágrimas, feridas, sangue e fome. “Impossível não reconhecer neles a presença do Senhor Crucificado!” (LANCELLOTTI, 2015).

É preciso muita resiliência para se conseguir viver a sexualidade, de forma harmoniosa, quando a orientação sexual ou identidade de gênero foge ao padrão. De um lado, as pessoas LGBTI+ sofrem as consequências psicossomáticas das violências a que são submetidas pela sociedade, de outro lado, na maioria das vezes, são impedidas, mesmo tendo uma forte relação com a religião cristã, de viver sua espiritualidade religiosa, ficando sem pertença, o que aumenta o estresse.

Hoje a ciência concorda que a espiritualidade é parte integrante e essencial da vida do ser humano, pois o fortalece nos momentos cruciais da sua vida. Na Revista Brasileira de Psiquiatria (2014), encontramos que os estudos sobre saúde confirmam que a espiritualidade ajuda a diminuir a depressão, o suicídio, o uso e abuso de substâncias, a delinquência, o estresse, a ansiedade, dentre outros fatores relacionados à saúde mental.

O profissional da saúde precisa estar acima do preconceito, da discriminação, pois cabe a

ele atender, da melhor forma possível, o seu paciente. Segundo Carmem Lúcia Luiz, representante do movimento LGBTI+, no Conselho Nacional de Saúde (CNS), a falta de acolhimento tem sido o principal problema enfrentado por gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais na área da saúde (2010). Dessa forma, é muito importante que o profissional da área da saúde tenha um sólido conhecimento científico, e saiba fazer a diferenciação entre o que diz as ciências e a religião, respeitando, independente da crença que possui, o/a paciente que está a sua frente, dando-lhe a acolhida, e estimulando a sua espiritualidade.

De acordo com o Papa Francisco é importante o agente pastoral “seguir a linha do cuidado, do diálogo, do discernimento, e da misericórdia”. As pessoas LGBTI+, devido as vulnerabilidades que apresentam, não por serem desse grupo, mas pela violência que sofrem, precisam em primeiro lugar de ‘acolhimento’. Seguindo essa linha de ações pastorais, os teólogos ZACHARIAS & TRANSFERETTI, 2010, afirmam: “Todo educador da fé, todo agente de pastoral pode e deve propor ações pastorais que visem integrar as pessoas homossexuais em sua comunidade. É necessário também educar a comunidade para ser receptiva às pessoas homossexuais.” Para eles, isso deverá ser feito através do combate à ignorância, que julga e violenta pessoas.

Como mostramos anteriormente, dentro das igrejas ainda é muito difícil a população LGBTI+ ser aceita. Procurando vencer esse fechamento, dentro das igrejas evangélicas surgiram as igrejas inclusivas, e nas igrejas católicas tem surgido grupos de acolhimento das pessoas LGBTI+. Um dos pioneiros no Rio de Janeiro foi o padre Jesuíta Luís Corrêa Lima, com o grupo Diversidade Católica, e depois veio a Pastoral da Diversidade, em Nova Iguaçu. Exemplos que foram seguidos, surgindo outros grupos católicos, no Rio, e em diversas cidades brasileiras. Além disso, ele possui textos importantes, alinhados com o Papa Francisco, entre eles, este importante alerta, “a Palavra de Deus, tirada de contexto e lida em perspectiva rigorista, torna-se palavra de morte, um instrumento diabólico. Daí vêm as “balas bíblicas” (LIMA, 2019) disparadas impiedosamente contra homossexuais e transgêneros. O mesmo acontece com o ensinamento da Igreja”. Importante também lembrar, do padre Jesuíta James Martin, cujos textos afirmam a importância de a Igreja escutar as pessoas LGBTs para poder acompanhá-las, orientá-las, e mostrar o amor incondicional de Jesus Cristo. Segundo este padre, para os seguidores de Jesus, os lugares mais profundos da vida, devem ser ‘lugares de resistência e abraço’.

Conclusão

Como afirma o Papa Francisco, ninguém deve estar fora da Igreja. “[...] Acolher, acompanhar, estudar, discernir e integrar. Isto é o que faria Jesus hoje.” (Coletiva de Imprensa,

02/10/2016). Dessa forma, concluímos que é preciso conhecer o que diz a ciências, e o que diz a religião, e quando houver dúvida, venhamos a usar a nossa consciência. Conforme o Concílio Vaticano II, “há um direito de o ser humano agir segundo a norma reta da sua consciência e o dever de não agir contra ela. Nela está o “sacrário da pessoa”, no qual Deus está presente e se manifesta; nela está a intimidade secreta, em que a pessoa se encontra a sós com Deus e ouve sua voz.” (CV II, 1965, n.16). Nenhuma palavra externa substitui o juízo e a reflexão da própria consciência. Se olharmos os evangelhos veremos ainda, que, dentre as regras da lei, e as do amor, Jesus nos ensina usar a do amor. Então, precisamos saber vivenciar uma espiritualidade religiosa que nos abra ao outro, diferente de nós, respeitando, aceitando-o como é, e não tentando transformá-lo no que não pode ser modificado, pois só lhe trará sofrimento.

Para que as pessoas LGBTI+ sejam respeitadas em suas diferenças, e venham a ser acolhidas, e realmente incluídas na sociedade, com todos os direitos, e benefícios como qualquer outro cidadão/dã, é preciso que: - os líderes religiosos tenham um conhecimento profundo sobre a importância de um ser humano integrado, e se preocupem em trabalhar para desenvolver, entre os membros de sua igreja, uma espiritualidade voltada ao outro. Ao invés de discursos e ações que possam despertar o ódio contra essas pessoas, venham a praticar o evangelho e ensinar o amor incondicional de Deus. - Que venhamos a ter no currículo das universidades e cursos técnicos de profissionais da saúde, disciplinas tanto de espiritualidade, como às voltadas para o conhecimento de pessoas LGBTI+, e para os que já se formaram, cursos sobre estes dois importantes temas. - Precisamos no Brasil viver e praticar a pedagogia da inclusão de Jesus, e esta sirva para iluminar uma espiritualidade de acolhimento, de cuidado, de diálogo, e da misericórdia, calcada no respeito, na igualdade, aceitação e o amor incondicional que encontramos na “ética da inclusão” (FURTADO, 2017).

Referências

BALLONE, GJ. *Teoria da Personalidade*, in PsiqWeb, internet. Disponível em <http://www.psiqweb.med.br/>, revisto em 2008.

BRASIL. Parâmetros curriculares Nacionais (PCN) Orientação sexual. *Organização mundial de Saúde (OMS)*, 1975. Documento. Secretaria de educação fundamental, p.295. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/orientacao.pdf>. Acessada em 21/09/2015. Acessado em 15/02/2016.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. “*Homem e mulher os criou*” Para uma via de diálogo sobre a questão do Gender na educação. Pdf. em português Cidade do Vaticano, 2019.

FURTADO, M. Cristina S. A inclusão efetiva de ‘todas’: Uma leitura teológica da violência de gênero sob o prisma do mimetismo de René Girard e da ética da alteridade de Emmanuel Lévinas. *Tese de doutorado*, PUC-Rio, 2017. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=34444_@1. Publicado em 2018. Acessado em 21/06/2019

LANCELLOTTI, Júlio. Postagem em 9/6/2015. Disponível em: <www.facebook.com/Amigo seTribos>. Acessado em 06/07/2019.

LIMA, Luis Correa. *Homem e mulher os criou*. E como ficam os LGBT? domtotal.com Disponível em: <https://domtotal.com/noticia/1370019/2019/07/homem-e-mulher-os-criou-e-como-ficam-os-lgbt/?fbclid=IwAR3dqnlcZR9gjG5gGhaktJQmNvp6pYkNkJkWshFukp42x88mlGNjkb5kh54>. Publicado em 03/07/2019.

MANCUSO, Vito. *Porque a Igreja aceitará a 'ideologia de gênero'*. IHU, 23 abr. 2016. Tradução de Benno Dishinger, do artigo publicado no jornal Reppublica, em 20-05-2015. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541993-porque-a-igreja-aceitara-a-teoria-do-genero#VeRwoFV0F1M.facebook>>. Acesso em: 27/05/2019.

RUBIO, Alfonso Garcia. *Antropologia*. Iniciação Teológica. Brasil, Rio de Janeiro: Puc-Rio, 2011.

TAVARES, Cássia; VALENTE, Tânia; CAVALCANTI, Ana Paula; CARMOS, Hercules. Espiritualidade, Religiosidade e Saúde: Velhos debates, Novas perspectivas. *Interações – Cultura e Comunidade*, Belo Horizonte, Brasil, V.11 N.20, P. 85-97, Jul./Dez. 2016

TRANSFERETTI, Jose A; ZACHARIAS, Ronaldo. Homossexualidade e ética cristã. *Vida Pastoral*. Publicado em novembro - Dez de 2010 (pp. 19-24) Disponível em: <http://www.vidapastoral.com.br/artigos/etica-crista/homossexualidade-e-etica-crista/>>. Acesso em: 10/06/2017.

ZOBOLI, E.; P. B, PEGORARO. *Bioética e Cuidado: o desafio espiritual*. O MUNDO DA SAÚDE São Paulo: 2007: Abr/Jun.

SOB O OLHAR DA IGREJA CATÓLICA: AS MULHERES NOS DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS

Perla Cabral Duarte Doneda*¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar os documentos pontifícios do Papa João Paulo II que tratam da representação social e religiosa das mulheres, na visão da Igreja Católica e seus desdobramentos nos papados subsequentes. O resultado dessa análise é proveniente da dissertação de mestrado, a qual oferece um material mais completo e amplo. No entanto, pretender-se-á demonstrar aqui como o catolicismo compreende o papel e o espaço das mulheres, de acordo com o modelo apresentado nos documentos: a Exortação Apostólica *Familiares Consortio*, de 1981; a Carta Encíclica *Redemptoris Mater*, de 1987; a Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, datada de 1988; a Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*, de 1994; a Carta Às Famílias, do ano de 1994; a Carta Às Mulheres, de 1995 e por último a Carta aos bispos da Igreja Católica sobre a *Colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo*, do ano de 2004. Portanto, a metodologia empregada foi de análise bibliográfica, sendo esses documentos, a fonte primária deste trabalho. Essa análise conta com teóricas feministas, como: Ivone Gebara, Elina Vuola, Suely Kofes, Marcela Lagarde e Joan Scott, sempre na perspectiva dos estudos de gênero. A teologia tradicional masculina que representa a estrutura patriarcal é questionada pelas mulheres e teólogas feministas acerca da visão assimétrica da Igreja, dentro e fora de seus espaços.

Palavras-chave: Mulheres católicas; Documentos Pontifícios; Papa João Paulo II; representação de gênero.

Introdução

Este artigo é resultado da dissertação de mestrado, defendida em fevereiro de 2019, de título: *As mulheres na ótica da Igreja Católica sob o pontificado do Papa João Paulo II e seus desdobramentos nos papados subsequentes*. (DONEDA, 2019) Portanto, estará presente nestas linhas pontos gerais da pesquisa que considero relevantes destacar. Outra questão importante a se ressaltar é que se trata de um recorte do primeiro capítulo da dissertação.

O trabalho empreendido a partir dos documentos pontifícios apresentados acima, identifica os discursos e normas às mulheres e observa quais são as representações sociais que estes sugerem sob a ótica de João Paulo II. Constata-se os espaços e os papéis ocupados pelas mesmas,

1Graduada em Ciências Religiosas pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas e Teologia pelo Centro Universitário Claretiano. Mestra em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: perladoneda@uol.com.br

essencialmente, familiar. Percebe-se os elementos que promovem e reforçam a marginalidade da mulher a partir da linguagem religiosa que se externa à sociedade. As teóricas utilizadas para mediar a análise crítica a estes documentos foram: Scott, Gebara, Kofes, Vuola, Minayo e Lagarde². Todas elas oferecem os instrumentais necessários na área da historiografia feminista, da teologia feminista e dos estudos de gênero, para analisarmos por onde os discursos papais alojam-se, sejam no catolicismo e ou na sociedade. A observação atenta à linguagem simbólica e ritual, molda o indivíduo e o coletivo, gerando um tipo de senso comum, estático, o que fortalece a normatividade da instituição, permitindo que a religião tenha sempre a última palavra, por alegar ser, fala em nome de Deus. Isso legitima sua autoridade como única e detentora absoluta da verdade. Apesar das pluralidades religiosas e dos tempos modernos.

1. As mulheres nos documentos do Papa João Paulo II: determinantes até o presente

Em todos os documentos que foram analisados, a figura da mulher, gravita, sobretudo, no espaço privado. É nesse espaço que ela ocupa o papel central, pois, a Igreja a vê como centro da estrutura familiar. Aliás é nítido que a compreensão que se tem de sociedade não é possível sem a família. A família modelo é composta por pai, mãe e filhos. A família é núcleo ou a célula da sociedade que faz a vida seguir seu curso natural, pois é na família que acontece “a formação de uma comunidade de pessoas; o serviço à vida; a participação no desenvolvimento da sociedade; a participação na vida e na missão da Igreja” (FC 1981 p. 12), portanto é o caminho fundamental para que a sociedade se desenvolva com equilíbrio. Logo, o bom desenvolvimento da sociedade em termos político, econômico, cultural e religioso, passa pela família.

Nesse desenvolvimento a mulher tem um papel fundamental, que é a reprodução, o que João Paulo II denomina como o maior *dom de si* (MD p. 109-110), ou seja, sua maternidade revela sua plena capacidade de estar aberta ao outro, ao cuidado do outro. Esse *dom*, esse cuidado e essa abertura, deveriam ocupar todos os espaços da sociedade, bem como todos os papéis dentro da instituição religiosa católica. Esses e outros atributos qualitativos, dever-se-iam garantir ao sexo feminino, as mesmas posições que ao sexo masculino, uma vez que as mulheres de hoje não compreendem sua abertura somente ao espaço privado e, muito menos, somente à maternidade. Entretanto, o desatualizado discurso papal não oferece esse viés de inclusão das mulheres aos espaços públicos e nas hierarquias religiosas. Insiste-se que a vocação e dignidade à mulher, é o matrimônio/maternidade e a virgindade, esta, com conotação diferente do celibato aos homens. A defesa pela maternidade e virgindade está, enfaticamente presente, no documento *Mulieris Dignitatem* e até mesmo, na Carta Às mulheres³, que apesar de esperar-se um discurso mais

² Os textos destas autoras constam na bibliografia.

³ Esta carta foi escrita por João Paulo II em deferência a IV Conferência Mundial sobre a Mulher, em Pequim. Seu discurso é um pouco mais aberto, pois, dirige-se a todas as pessoas e não só a católicos. No entanto, apesar de reconhecer os pecados, inclusive da Igreja, em relação a marginalização das mu-

aberto e moderno, termina por insistir com essa retórica do cuidado, da mulher como educadora do outro e no seu importante papel de mãe.

Essa insistência repousa sob a figura de Maria, como o único e perfeito modelo de mulher. Divinizada e sacralizada⁴, Maria é um exemplo de mulher distante das múltiplas realidades que vivem as mulheres de hoje. No imaginário, está presente a mulher perfeita escolhida por Deus. Sua perfeição é enaltecida por fazer-se serva do Senhor e agir com obediência a tudo que lhe foi designado. Essa imagem como serva obediente⁵ é presente em cantos, em ritos marianos nas solenidades importantes da história cristã, onde a mãe tem participação ativa, como por exemplo, na Celebração do Natal.

Conforme critério metodológico destes documentos pontifícios, observamos palavras centrais que se repetiam, dado sua importância sistemática. Uma vez identificadas, expressam o lugar da mulher na ótica do catolicismo, ou seja, configuram a representação social das mulheres conforme o catolicismo. São doze palavras ao todo, as quais formaram um ranking das mais recorrentes. A primeira: **matrimônio** com 53 ocorrências⁶; a segunda: **Igualdade como dignidade** 38 ocorrências; a terceira: **educação** compartilhada com 31 ocorrências; a quarta: **reciprocidade** com 23 ocorrências; a quinta: **marginalidade à mulher** com 22 ocorrências; a sexta: **maternidade** com 19 ocorrências; a sétima: **unidade dos dois** e **virgindade** com 17 ocorrências cada; a oitava: **não à ordenação de mulheres** com 09 ocorrências; a nona: **complementaridade** e **atividade pública** com 06 ocorrências cada; a décima: **serva, atividade privada** e **dignidade e vocação** com 04 ocorrências cada; a décima primeira: **obediência** e **direito à vida** com 03 ocorrências cada.

Sintetizar o sentido de cada palavra e qual o conceito difundido no conjunto dos documentos foi o próximo passo. Ao **matrimônio** se compreende a esperança de aliança com Deus, onde a família é depositária do plano da salvação. A indissolubilidade e o fecundo amor garantem o caráter de testemunhos reais dessa aliança. A **igualdade** é a garantia de dignidade da pessoa, o que não se atrela ao sexo, mas é assegurada, veementemente, aos homens e às mulheres por serem os dois imagem e semelhança de Deus e o Papa adverte que é preciso aprender isso socialmente. Ao que se refere a **educação compartilhada** os documentos que apresentam essa orientação enfatizam que é dever e responsabilidade não só da mãe educar e cuidar dos filhos, mas também dos pais em assumir cada vez mais essa tarefa, empenhando-se na construção da Igreja doméstica pela evangelização. A **reciprocidade** é bastante valorizada nos documentos por

lheres, acaba prevalecendo o teor de constatação das desigualdades entre os sexos, mas nada oferece de concreto que lide com equidade, seja dentro da instituição ou fora dela.

4 Para compreender ou aprofundar, ler: LEMOS, Carolina. *Maternidade e devoções Marianas: uma âncora na manutenção das desigualdades de gênero*.

5 Para ficar mais claro a influência dessa linguagem religiosa e quanto atinge a representação social das mulheres, sugiro DONEDA, 2019 pp. 86-94. "A servidão da mulher e a marginalização são apontadas somente em ritmo de denúncia, não de superação e libertação das mesmas. É advertida, porém, não convertida. Esse tratamento incólume é totalmente contra o esforço em dizer que somos iguais diante de Deus". (DONEDA p. 92)

6 Por ocorrências refiro-me não as quantas vezes que a palavra em questão surge nos documentos analisados, mas na quantidade de vezes em que é apresentada de forma apologética. O detalhamento mais completo está no texto de: DONEDA, 2019 p. 48-54. Lá é possível acessar a planilha e as análises detalhadas de cada palavra.

fazer referência a um amor que se oferece ao outro. Dessa forma João Paulo II tenta superar todo o mal-estar bíblico (Ef 5,21-25; Gn 2,18-25), sobre a submissão da mulher ao homem, ressaltando que a submissão deve ser recíproca no temor de Deus (*MD* p. 23-24; 89-91). Na **marginalidade à mulher** a reflexão restringe-se ao âmbito da denúncia, da constatação. Há um alerta à mudança, mas não se reflete a raiz desse mal, não se trabalha nenhum dado estatístico, muito menos cultural, geográfico, psíquico e social. A **maternidade** é o maior *dom de si* e o *dom recíproco da pessoa* (*MD* p.67) à humanidade, como abertura ao outro e apta ao cuidado. Na **unidade dos dois** o papa explicita a indivisibilidade, os dois formam um e devem manter uma relação de reciprocidade em comunhão, como a Trindade. Quanto a **virgindade** é também um modo de realizar a Aliança com Deus. A escolha deve ser livre e vocacionada. O polêmico **não a ordenação das mulheres** é suavizado pelo discurso de que não estaria a mulher em diminuta perante o homem, porém, o sacerdócio permanece aos homens por ser O Cristo e pela escolha dos apóstolos. A **complementaridade** é manifesta a partir da concepção de que masculino e feminino se distinguem, mas, que se completam. A apologética aqui se fundamenta entre o princípio Mariano e o Petrino⁷. Na **atividade pública** o discurso se estabelece em nível de reconhecimento, de que os tempos mudaram e que a mulher também tem capacidade para ocupá-los, no entanto, essa posição é posta de forma tímida não expressando incentivo nem mudança efetiva. Ao termo **serva**, a Igreja relembra a passagem bíblica da anunciação do anjo à maternidade de Maria e sua auto definição como serva do Senhor. Já na **atividade privada** a ênfase se dá para a valorização do trabalho doméstico e do cuidado à família, devendo ser respeitado e se possível, até remunerado àquelas que optam pelo trabalho da casa e se dedicam aos filhos⁸. Por **dignidade e vocação**, normalmente, as duas expressões aparecem juntas, no documento *Mulieris Dignitatem*, por fazer referência explícita que, a dignidade e a vocação da mulher estão para a maternidade e para a virgindade. Nesse sentido, a Igreja Católica atribui como imutável – e intrínseco ao sexo feminino – e expressa ser uma doação por amor aos outros. A palavra **obediência** aparece em dois documentos, *Redemptoris Mater* e na Carta Às mulheres, cujo sentido de obediência está na Palavra de Deus e não aos homens. Por último, na décima primeira posição o **direito à vida**, trata-se do não aos métodos contraceptivos por não sermos árbitros da vida (*FC* e *Às Famílias*).

Conclusão

A realidade que temos diante dos documentos de João Paulo II às mulheres pautam-se por um único modelo de mulher, cuja linguagem empregada está fixa dentro dos padrões cristãos, que a maioria das mulheres de hoje não correspondem as suas realidades.

⁷ Sobre isso pode-se ler: *Sobre a formula "princípio mariano/ princípio petrino"*. Artigo de Marinella Perroni; disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/583194-sobre-a-formula-principio-mariano-principio-petrino-artigo-de-marinella-perroni> acesso em 25/07/2019

⁸ Essa valorização encontra-se em *FC* p. 26, Carta Às Famílias p. 33 e na Carta: *A colaboração do homem e da mulher na Igreja e no Mundo*, no final do parágrafo 13 desse documento.

Essa linguagem estabelece confronto direto com o modelo e a vida de uma mulher, Maria de Nazaré, de um feminino perfeito e imaculado que na visão da Igreja Católica deve ser imitado. Esse modelo exclusivo não possibilita o diálogo com as demais mulheres inseridas nas mais variadas condições e situações, o que acaba por insistir em regular e normatizar o corpo feminino, ignorando sua pluralidade. (DONEDA, 2019 p. 140)

Obedecer e servir ao conjunto apologético destes documentos seria imitar o sim de Maria, ademais, significa obedecer a vontade de Deus. Essa é a teologia tradicional elaborada por homens, por isso, servir e obedecer, fazem parte da manutenção do poder hierárquico. É discurso de controle dos corpos femininos pelas mentes masculinas. Desconsidera-se que essa seja uma dogmática injusta, assim como desconsidera-se a realidade marginal, exploratória, de pobreza e de submissão que muitas vivem. Questões que o modelo sacralizado de Maria não responde a essas mulheres. A teologia tradicional, exclusivamente, masculina, continua dando o tom em suas vidas. Se observarmos as palavras recorrentes, aqui apresentadas, oriundas das análises documentais, constataremos que a realidade do ordenamento jurídico, político e cultural passa por todas, o que gera a tal normatividade de cunho moral cristão. Na política isso é muito presente, os homens determinam as leis aos corpos e vidas dos demais gêneros.

Na hermenêutica empregada pelo Papa João Paulo II, busca-se superar a submissão da mulher ao homem (*MD* p. 85-94), fala da Igreja como o corpo de Cristo e Ele como a sua cabeça, fazendo analogia entre a relação homem e mulher como reciprocidade e experiência a ser vivida pelo amor sponsal, o que na prática parece não haver correspondência. Nessa teologia empregada, há um esforço em demonstrar que o amor e a fidelidade de Cristo à Igreja, devem ser vividos na unidade dos dois, ou seja, submissão recíproca. Isso evoca à igualdade e à dignidade de ambos, como imagem e semelhança de Deus, recorrente nos documentos, tanto que ocupa a segunda posição, objetivando superar os conceitos de dominação e submissão entre os sexos. Entretanto, nota-se que, na própria prática da instituição religiosa católica, essa mesma orientação teológica não ocorre. Mulheres não são tratadas com equidade e nem ocupam o mesmo lugar que os homens. O poder de decisão não está nas mãos de mulheres, nem no papado de Francisco que é considerado mais aberto, inclusivo e misericordioso.

A Igreja até os dias de hoje procura manter a estrutura hierárquica de poder masculino e estabelece, às mulheres, um único modelo feminino, com opções e lugares marcados, a fim de controlar e garantir o espaço dos homens. Essa política eclesial atinge a maior parte das mulheres cristãs e sustenta a representação social da maior parte das mulheres na sociedade. Há que se superar esse modelo de dentro para fora, uma vez que a religião é construtora de sentidos. A coerção religiosa e moral (MINAYO 2009) continua atuando fortemente sobre todas as mulheres no mundo, não só no catolicismo.

Referências

DONEDA, Perla C D. *As mulheres na ótica da Igreja Católica sob o pontificado de João Paulo II e seus desdobramentos nos papados subsequentes*. In: *Dissertação de Mestrado*. São Bernardo do Campo, 2019.

FIORENZA, Elisabeth S. *Mariologia, ideologia de gênero e o discipulado de iguais*. In: DOMEZI, M. C e BRANCHER, Mercedes (ogs). *Maria entre as mulheres: perspectivas de uma Mariologia feminista libertadora*. São Leopoldo: CEBI, 2009 pp. 27-53.

GEBARA, Ivone. *Filosofia feminista. Uma brevíssima introdução*. São Paulo. Edições Terceira Via, 2017a.

GEBARA, Ivone. *Mulheres, religião e poder: ensaios feministas*. São Paulo, Edições Terceira Via, 2017b.

JOÃO PAULO II. Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*: sobre a dignidade e a vocação da Mulher; 6ª Edição, Editora Paulinas – São Paulo, SP, 1988.

_____. Carta do Papa João Paulo II Às Mulheres; conforme endereço: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html. Acesso em 18/04/2017.

_____. Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*: sobre a Ordenação sacerdotal reservada somente aos homens; conforme o endereço https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html. Acesso em 05/03/2018

_____. Carta do Papa João Paulo II Às famílias. Conforme endereço: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.pdf . Acesso em 12/03/2018.

_____. Exortação Apostólica *Familiales Consortio*. Conforme endereço: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familialis-consortio.pdf acesso em 05/03/2018

_____. Carta Encíclica *Redemptoris Mater*: sobre a bem-aventurada Virgem Maria na vida da Igreja que está a caminho. Conforme endereço: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.pdf. Acesso em 05/03/2018.

KOFES, Suely. *Categorias analítica e empírica: gênero e mulher: Disjunções, conjunções e mediações*. Ano de 1992. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1678/0> acesso em 21/03/2018

LAGARDE, Marcela. *La multidimensionalidad de la categoria gênero y del feminismo*. Fonte: <http://capacitacion.hcdn.gob.ar/wp-content/uploads/2015/12/lagarde.pdf> acesso em 15/03/2018.

LEMOS, Carolina Teles. *Maternidade e devoções Marianas: uma âncora na manutenção das desigualdades de gênero*. In: SOUZA, Sandra Duarte (org.). *Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O conceito de Representações Sociais dentro da Sociologia*

Clássica. In: GUARESCHI, Pedrinho; JOVCHELOVITCH, Sandra (orgs.). *Textos em representações sociais*. Petrópolis, RJ – Editora Vozes, 2009 pp. 89-111

ROSADO-NUNES, Maria José (org.). *Gênero, feminismo e religião: sobre um campo em constituição*. 1 ed. – Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

RUETHER, R. R. *Sexismo e Religião*. São Leopoldo, RS. Editora Sinodal, 1993.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf acesso em 20/01/2017.

SOUZA, Sandra D. e SANTOS, Naira P. (orgs.) *Estudos Feministas e Religião tendências e debate*. Vol. 2; Curitiba: Editora Primas, São Bernardo do Campo: Universidade Metodista, 2015.

VUOLA, Elina. “Questões teóricas e metodológicas sobre gênero, feminismo e religião”. In: ROSADO, Maria José (org.) *Gênero, Feminismo e religião*. Sobre um campo em constituição. Rio de Janeiro: Garamond, 2015: 39 – 57.

Teologia feminista e decolonização como meios de transformação na estrutura de poder patriarcal e sexista da Igreja Católica.

Ivenise T. G. Santinon¹

Resumo: A partir da teologia feminista, este trabalho tem o objetivo de refletir a importância de se pensar a decolonização das estruturas de poder presentes na Igreja Católica. A partir de se pensar a presença atuante das mulheres nessa a estrutura de poder patriarcal que afirma e preza pela a dignidade feminina, o trabalho apresentará a partir dos documentos eclesiais, uma leitura feminista expressa nos diversos contextos em que as mulheres estão inseridas, e que de múltiplas formas está marcada por condições adversas e injustas. Buscando ser uma voz profética em meio ao sistema patriarcal vigente, a teologia feminista e a decolonização tentam aqui contribuir para uma práxis transformadora, como resposta à indignação ética diante da opressão das mulheres vivida nessa estrutura de poder. A Teologia Feminista aqui contribuirá como uma análise científica transgressora e libertadora objetivando recuperar para o contexto atual, o verdadeiro espírito cristão que esteve sempre presente na Bíblia. Assim, a partir da renovação alicerçada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) e pela profética mudança iniciada por Medellín (1968) e demais Conferências do CELAM, esta reflexão será como um instrumento hermenêutico transgressor e libertador para as mulheres, ao tentar recuperar o verdadeiro espírito cristão presente na Bíblia. Este artigo, a partir de pesquisa bibliográfica, refletirá a necessidade dessa decolonização e às suas implicações para as perspectivas teológico-pastorais presentes na Igreja Católica.

Palavras-chave: Teologia feminista; decolonização; mulheres; pastoral; igreja católica

Introdução

Como caráter introdutório trataremos aqui, inicialmente, da situação das mulheres na Igreja e, sempre a partir de um olhar da teologia feminista, apontaremos o que o nosso Continente Latino Americano, pelo CELAM, tem mostrado sobre o patriarcalismo presente nas estruturas da Igreja católica. E isso visa mostrar a pertinência das atuais sinalizações feitas pelo papa Francisco ao clero, contra todo tipo de clericalismo e machismo, e contribuir para uma reflexão feita a partir do Concílio Vaticano II e de uma teologia a partir das mulheres pobres. Pela teologia conciliar e as Conferências Episcopais Latino Americanas se têm tentado descobrir meios para recriar uma eclesiologia que à luz dos acontecimentos atuais possa responder aos anseios das mulheres participes da vida da Igreja e, por isso, tem se preocupado em responder às novas perguntas que

¹ Doutorado em Ciências da Religião pela UMEP. Mestrado e Graduação em Teologia; Docente da Faculdade de Teologia - PUC-Campinas

a própria história cristã já nos faz. O papa Francisco, com insistência tem nos mostrado a necessidade de irmos além do que foi tratado nas conferências que até então apenas falaram da situação de homens na Igreja.

A Conferência *Aparecida* não tratou da situação das mulheres satisfatoriamente. Libânio diz:

O grave problema do ministério presbiteral reservado a homens celibatários não teve clima para ser debatido [em *Aparecida*], embora seja um dos maiores empecilhos para a evangelização no continente. Em relação a *Santo Domingo*, o parágrafo sobre a dignidade e participação das mulheres, trouxe um avanço. Além dos conhecidos ditos de rejeição de todo machismo e da exploração da mulher sob muitas formas, o documento [de *Aparecida*] propõe “garantir a efetiva presença da mulher nos ministérios que na Igreja são confiados aos leigos, assim como também nas instâncias de planificação e decisão pastorais, valorizando sua contribuição (n. 458b)”. No entanto, na Igreja Católica, ainda estamos muito distantes da cultura atual em relação aos direitos, à dignidade, à relevância.”

Nesse sentido, na nossa sociedade, como é grande o número de mulheres vulneráveis a muitos tipos de condições sofredoras, o tema do *discipulado* repensado sob a ótica da hermenêutica de gênero pode sugerir reversões de esquemas autoritários. Nota-se na realidade, mesmo após *Aparecida*, que quase nada mudou em relação à situação das mulheres, ou seja, a sua presença permanece como aquela de antes. Fora das esferas de decisão, permanecem colaboradoras da continuidade do binômio laicato-hierarquia, ou seja, de um discipulado de desiguais.

À luz de *Aparecida*, a Igreja e a teologia latino-americana precisam com urgência abrir o seu foco de reflexão e, com uma eclesiologia crítico-libertadora, optar mais explicitamente pela mulher. Conforme aponta Gustavo Gutierrez, deve-se olhar mais atentamente para aqueles até aqui “não considerados”.

Neste contexto de “morada de povos pobres” (*DAP* 8, 524), a decolonidade poderia suscitar um novo jeito de ser Igreja, ao ser ela verdadeiramente comprometida com o Evangelho na reconstrução de um continente de pobreza, de violência e desigualdade imposta pelo machismo e patriarcalismo na sociedade.

Isso implicaria em renovar ideias, estruturas e inovar ações pastorais “viciadas” que acabam sendo autoritárias, centralizadoras e ditatoriais. O espírito do Concílio Vaticano II, portanto, abre essas possibilidades e convida a Igreja a uma “conversão” para o discipulado; ele se realiza através de uma Igreja que opta e se compromete com os pobres.

O patriarcalismo e a estrutura da Igreja em relação às mulheres.

Diante dessa cultura 'desatualizada' apontada anteriormente, torna-se necessária uma reflexão que trate da questão da decolonialização dos sistemas sexistas, andrógenos, presentes em meio ao patriarcalismo presente nas estruturas da Igreja e, nesse contexto, se torna necessário pensar a situação da presença feminina nessas estruturas.

Essa condição vivida pelas mulheres pode ser considerada como uma opressão o que é evidente, massivo, e necessita de efetivas transgressões nas estruturas. Essa opressão, segundo o teólogo Pablo Richard, é "uma realidade que afeta a totalidade da Igreja, não somente da mulher, mas a totalidade econômica, política, social, cultural, religiosa, ideológica, eclesial" (RICHARD, 1986, p.139). Tal situação opressora não tem apenas a mulher como vítima. A mulher é a vítima principal dessa situação juntamente com toda a realidade que a cerca. Por essa razão que a libertação da mulher é uma libertação total, não apenas dela, e a Teologia Feminista se torna uma ferramenta imprescindível nessa reflexão.

A mulher, portanto, dá a visão da totalidade, e a visão da totalidade, por sua vez, leva, necessariamente, à situação da mulher. Por isso, não se pode analisar ou libertar a realidade sem que se faça referência a mulher.

Segundo Lukács, "a totalidade é concreta" (RICHARD, 1986, p. 140). Por esse motivo, a visão da mulher é uma visão que vem para completar essa totalidade, já que ela está inserida, direta ou indiretamente, em todos os campos da sociedade. A mulher é a dimensão do concreto, da totalidade, da identidade. E é evidente que a opressão sofrida pelas mulheres, mesmo que seja de maneira inconsciente, molda os estilos de se viver, as maneiras de dar significado as coisas, que dão uma consideração da mulher como um ser inferior, em relação ao homem.

E quando se fala da opressão sofrida pela mulher, deve-se mencionar, sobretudo, da sofrida por elas nos lugares mais vulneráveis, afinal, como diz a nota de rodapé do documento de Puebla, "a mulher pobre é duplamente oprimida e marginalizada" (Cf. PUEBLA, 1134), ou seja, é duplamente oprimida e marginalizada enquanto é pobre e é mulher.

Segundo o teólogo Juan Luis Segundo, isto se deve a um erro teológico e a problemas de interpretação dos Evangelhos que vêm da constituição da própria história da nossa sociedade. Em certo sentido, a generosidade praticada pelas mulheres nos âmbitos dominados pela cultura patriarcal, fizeram com que as comunidades desde os apóstolos, como está escrito nos Evangelhos, não a reconhecessem como deviam (Cf. TAMEZ, 1989, p. 16).

A Igreja, portanto, julga que aquilo que Jesus fez tem de ser norma direta, que não precisa passar pelas diferenças contextuais de cada época, tirando, por exemplo, como uma consequên-

cia dogmática de que a ordenação não deve ser dada as mulheres.

Mas não se pode negar que o cristianismo, ao longo de sua história, vem dando uma contribuição à valorização de algumas características da mulher. Contudo, ainda hoje, na Igreja, a mulher não ocupa, ao menos de maneira formal, o papel que lhe garante a sua igualdade enquanto ser humano.

A Teologia da Libertação, com seu método crítico, dá a possibilidade de realizar a teologia a partir da perspectiva da mulher, não apenas porque apresenta a mulher como um referencial sobre o qual refletir, mas porque lhe abre um campo como sujeito da tarefa teológica. Em outras palavras, a Teologia da Libertação assume a opressão sofrida pela mulher, assim como a do negro e a do indígena, afinal, em sua metodologia ela parte de uma realidade de opressão e busca transformá-la.

A mulher não tem acesso apenas à produção de bens simbólicos e de valores eclesiológicos, além dessa falta de acesso, ela tem sofrido opressão por meio desses bens. “Grande parte da dominação da mulher na Igreja, de sua redução ao silêncio e à passividade deu-se com a legitimação simbólica, ou seja, com a legitimação do Sagrado. No plano estrutural e simbólico a discriminação permanece” (BINGEMER, 1998, p.126).

Mas, existe algo de importante na Igreja em relação a mulher: sua entrada na ciência teológica. O espaço da pesquisa, do magistério e da produção teológica em si, vai sendo, aos poucos, ocupado pelas mulheres que começam a ter sua competência e produção reconhecidas até mesmo por alguns setores da hierarquia da Igreja.

Segundo Ivone Gebara, “as conquistas do feminismo são cotidianas e se manifestam em políticas públicas em favor das mulheres, políticas fruto de suas próprias lutas e em mil e uma atividades nas quais o respeito às mulheres é garantido” (Cf. GEBARA, 1991, p. 9).

Existe uma grande diferença entre o fazer teológico feminista e o fazer teológico tradicional. Assim, antes de mais nada, há a necessidade da decolonização teológica e pode-se apontar uma distinção importante entre a teologia feminista e a teologia oficial da Igreja (que, em sua totalidade, foi elaborada por homens/clérigos/celibatários).

Segundo Ivone Gebara,

a teologia feminista nasceu da constatação da cumplicidade de certo cristianismo com a opressão e dominação das mulheres inclusive no interior da Igreja. (...) Por isso, o Deus das mulheres feministas que buscam libertar-se de muitas formas de opressão histórica não tem a mesma imagem legalista e controladora de outras teologias (GEBARA, 1991, p. 12).

A teologia feminista propõe:

O Deus das mulheres feministas que buscam libertar-se de muitas formas de opressão histórica não tem a mesma imagem legalista e controladora de outras teologias. A própria luta de muitos grupos de mulheres justifica a existência das teologias feministas e sua pertinência mesmo minoritária nos dias de hoje (GEBARA, 1991, p.23).

Atualmente, a teologia feminista, além de sua preocupação científica, atenta-se também para com a atuação das mulheres na sociedade. As conquistas, não só da teologia feminista, mas também do feminismo, são cotidianas, e estas vêm se revelando por meio das diversas políticas públicas que são feitas em prol das mulheres, onde sempre busca-se garantir o respeito e a igualdade.

Em 04/07/2019, Ilia Delio, no artigo da UNISINOS, intitulado “A teologia precisa de uma revisão radical” diz:

“Em outras palavras, a crise da Igreja se perpetuará enquanto assentirmos com a instituição – porque a crise está embutida na estrutura da própria instituição. Mas a crise não pertence apenas ao **clero**; nós também temos uma **crise** na teologia acadêmica. Não se trata simplesmente de conservadores versus liberais ou de **teologia pré-Vaticano II** versus pós-Vaticano II. A teologia acadêmica, assim como a Igreja hierárquica, é profundamente **patriarcal**: com isso, eu quero dizer que há uma mentalidade de cima para baixo e estreita que a atravessa.”

Assim, a luz do Concílio Vaticano II e das Conferências do CELAM, mais especificamente de Aparecida, a teologia feminista tem muito o que dizer a Igreja no sentido de romper com os velhos e tradicionais hábitos. Urge a necessidade de se abrir o foco de reflexão e de considerar mais explicitamente as questões vividas pelas mulheres, dentro e fora da Igreja. Conforme aponta Gustavo Gutierrez, deve-se olhar mais atentamente para aqueles até aqui “não considerados”.

Considerações finais

Repensar o papel das mulheres nas estruturas eclesiais vai além de estudar a sua atuação no âmbito eclesial. É necessário renovar ideias teológicas e estruturais. Os Evangelhos devem ser o ponto norteador e a base para se responder à indagação inicial sobre o espírito norteador da V Conferência em Aparecida e para um repensar de possibilidades estruturais da Igreja em uma nova configuração, que esteja além dos sexismos e dos patriarcalismos.

Decolonizar estruturas significa romper com os modelos tradicionais e, assim, se torna necessário buscar novos parâmetros teológicos, com fundamentos que estejam além da teologia tradicional elaborada por homens. Somente assim, talvez as estruturas seriam atualizadas com bem observou e profetizou o nosso mestre Libanio.

Referências

BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. “Minas Patriarcal – família e sociedade (São João del Rey, séculos XVIII e XIX). Tese de Doutorado, apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense – UFF – em 2002

CASTRO FARIA, Sheila de. A colônia em movimento, op. cit., p. 47-48.

Celam. *Documento de Aparecida*. Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e do Caribe. São Paulo: CNBB-Paulus-Paulinas, 2007.

Celam. *Documento de Participação*. Coleção Quinta Conferência. Rumo à V Celam *São Paulo*: Paulinas-Paulus, 2005.

Joaze Bernardino-Costa & Ramón Grosfogue. Decolonialidade e perspectiva negra Revista Sociedade; Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016

Libânio, J. B. *Conferências do Episcopado Latino-Americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007, pp. 131-133.

<http://www.justificando.com/2019/03/28/a-importancia-do-feminismo-na-desconstrucao-da-estrutura-de-poder-patriarcal-e-sexista/>

REIS DANTAS, ADRIANA; Gênero, Patriarcado e a história da escravidão no Brasil. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2001.

Santiron, Ivenise Teresinha Gonzaga. *As relações de poder nas pastorais do catolicismo romano pós-Vaticano II. Um estudo de gênero a partir do trabalho das mulheres na Arquidiocese de Porto Velho (RO)*. São Bernardo do Campo (SP): Tese de Doutorado em Ciências da Religião pela Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, 2009.

_____. O discipulado em Aparecida. A hermenêutica de gênero para um discipulado de iguais. Revista Medellín; Cebitepal-CELAM; Volume 37. Nm.147. 2011

<http://www.ihu.unisinos.br/590589-a-teologia-precisa-de-uma-revisao-radical-artigo-de-ilia-de-lio>

VIOLÊNCIA SISTÊMICA, RESISTIR PARA UM PROCESSO DE PERDÃO E RESSURREIÇÃO

*Kedma Aparecida Alves Soares*¹

Resumo: Esta comunicação aborda alguns critérios teológicos fundamentais, em contexto pós-moderno e decolonial, para uma teologia da ressurreição em chave de antecipação escatológica a partir das vítimas. As principais contribuições do pensamento possuem algumas correntes principais que criam conhecimento localizado a partir de uma perspectiva decolonial. De acordo com Madoery, o pensamento historicamente da América Latina e Caribe tem questionado a possibilidade de desenvolvimento na região de acordo com o ocidental, moderno, parâmetros capitalistas, apontando assimetrias que oferece alternativas para compreender a realidade regional e as suas possibilidades de transformações. Para entender assuntos geradores de novas aprendizagens, é preciso interligar com a vida passada, presente e o que se deve programar no futuro. Na medida, que se depara com as crises do cotidiano, que abrem muitas janelas de possibilidades para futuras pesquisas e compreensão da realidade atual, a violência estava no passado e está hoje nos inúmeros espaços, aterrorizando e massacrando a vida. As consequências são dolorosas e desastrosas para os parentes, amigos, promotores da vida, cidadãos e a comunidade envolvida pela amizade e bem comum. Por outro lado, a dor é uma marca da lembrança e do sofrimento que requer para muitos a ajuda e reparo dos danos causados. Os seres humanos imitam uns aos outros em tudo, inclusive no desejo. O que se pode fazer é utilizar recursos como: o diálogo, a busca, o ouvir, a oração, o perdão para chegar assim à ressurreição. A caminhada se faz pela graça, redenção, revelação e ressurreição.

Palavras-chave: violência; vítima; decolonial; vida; ressurreição.

Introdução

A teologia fundamental em tempos de globalização e de exclusão requer uma nova abordagem de seu tratado sobre a tradição. Em particular sobre a vivência, interpretação e práxis do acontecimento fundante da fé cristã, a saber, a ressurreição de Jesus dentre os mortos como sinal escatológico da nova criação. A teoria mimética afirma que esse fenômeno mal compreendido é a mais importante causa da violência humana, e que a vingança é a forma mais importante e assumida por ele. A vingança é a primeira instituição caracteristicamente humana. Chamamos esta primeira instituição de momento do desejo mimético ou da rivalidade mimética segundo Girard. Por outro lado, a privatização transforma em ataques mortais, por exemplo, contra as mulheres, que são “questões de particular preocupação”, “questões minoritárias” ou é um resultado do trânsito patriarcal, baixa intensidade de viés masculino, segundo Segato. O mundo da comunidade para o patriarcado colonial-moderno de alta intensidade caracteriza o domínio universal, por exemplo, o feminicídio e crimes homofóbicos possui um valor residual, sendo a venda quase

¹Mestra em Teologia e Evangelização pela PUCPR. kedmasoares@hotmail.com

apenas de um espetáculo na prática jurídica e nos Standards da mídia na América Latina; ao mesmo tempo, feministas e demandas inclinam-se a tratá-las como questões particulares, compartimentadas e de gueto. A conclusão é: se pensar que o estupro é um ato sexual, do campo erótico, é um erro gigantesco: “o estupro é um crime de poder, uma frustração masculina”.

1.A teologia fundamental em uma chave pós-moderna e decolonial

A violência estava no passado e está hoje nos inúmeros espaços, aterrorizando e massacrando a vida. As consequências são dolorosas e desastrosas para os parentes, amigos, promotores da vida, cidadania e a comunidade envolvida pela amizade e bem comum. Neste processo de dor, é preciso rever e refazer em particular atenção às vítimas machucadas e feridas pela perda dos entes queridos pela história vivenciada. Por outro lado, a dor é uma marca da lembrança e sofrimento que para as pessoas requer ajuda e reparo dos danos causados, por meio do diálogo, da busca, do ouvir, da oração, do perdão. A caminhada se faz pela graça, redenção, revelação e ressurreição.

As principais contribuições do pensamento descolonial possuem algumas principais correntes que criam conhecimento localizado a partir de uma perspectiva decolonial. Embora não sejam analisados em profundidade, porém é muito importante visualizar em particular as contribuições do Grupo Modernidade/Colonialidade. De acordo (MADOERY, 2001, 69-92), o pensamento historicamente da América Latina e Caribe tem questionado a possibilidade de desenvolvimento na região de acordo com o ocidental, moderno, parâmetros capitalistas, apontando assimetrias e oferecendo alternativas para compreender a realidade regional. Os principais exemplos do pensamento descolonial são encontrados no Estruturalismo Periférico, no Libertismo Nacional-Popular e na Alternativa do Bem Viver.

Dussel encontra ali uma ruptura histórica, uma vez que o mundo metropolitano e colonial categorizado como centro e periferia, modifica a geografia do conhecimento. A América Latina ainda representa um campo suscetível a ser analisado somente a partir da ciência ocidental, que passa a ser também em si uma análise local, ou seja, um campo capaz de gerar conhecimentos próprios em suas diversas realidades locais (MIGNOLO, 2010, 23).

O que se discute não é uma questão epistemológica, mas conceitual que permite começar a descobrir o interno (dentro de cada cultura) e inclui as fraturas, mas “não só como” diálogo “ou” intercultural choque”, mais estritamente como dominação e exploração de um sobre os outros (DUSSEL, 2005, 50).

Neste alinhamento se pode levar em conta a modernidade e pós-modernidade dentro do contexto autônomo para que toda a teologia tenha um lugar epistêmico. O contexto das vítimas sistêmicas principalmente, quando se trata do feminicídio estruturada e violentada pelo sistema mimético. É quando somos excluídos, somos vítimas do sistema, ou seja, é se tornar vulnerável. E lembramos que quando não somos vítimas, somos carrascos da teoria mimética. Mas é preciso

falar da ressurreição e ajudar as vítimas, os crucificados a descerem das cruzes. (SOBRINO, 1984, 102-103).

Assim, no contexto de escravidão, que necessita de ressurreição, de liberdade da raça negra (MBEMBE, 2013, 231) disse que: “o desafio de se reconstruir uma identidade negra passa necessariamente pela superação do ideário escravista”. Mbembe aponta para um futuro livre do peso da “raça” e, por conseguinte, do ressentimento, mas isso só seria possível por meio da justiça, da restituição e da reparação. E se entende a ressurreição no tempo cronológico no último dia e o correto é o Kairós = hoje, agora, em paradoxo – resiliência.

2. A categoria analítica I: fenomenologia da subjetividade

Quando Ricoeur quiz fundamentar as suas investigações sobre a subjetividade do sujeito e, ao mesmo tempo, afastando-se o mais longe possível da definição da subjetividade, cuja chave estaria nas mãos do próprio sujeito, declara: “Toda nossa análise dirigir-se-á no sentido de mostrar as ligações da consciência com o mundo e não o isolamento de uma consciência, que se fecha nela mesma” (RICOEUR, 2009, 130-131).

Avançando mais, outros teóricos como Vattimo, Jean Luc Nancy, colocam o sujeito moderno em uma estrutura superior de poder para pensar = metarrelato, decidir = autonomia e esperar = emancipação. Em um processo de vantagens sobre os outros que sejam europeu, branco, macho, cristão e proprietário.

3. A categoria analítica II: a teoria mimética.

Os seres humanos imitam uns aos outros em tudo, inclusive no desejo. O resultado é que eles escolhem os mesmos objetos e competem por eles. Paradoxalmente, portanto, a mesma força imitativa que une as pessoas também as afasta. A teoria mimética afirma que esse fenômeno mal compreendido é a mais importante causa da violência humana, e que a vingança é a forma mais importante assumida por ele. A vingança é a primeira instituição caracteristicamente humana. Chamamos esta primeira instituição de momento do desejo mimético ou da rivalidade mimética (GIRAD, 2011, 69).

4. A categoria analítica III: o pensamento anti-sistêmico e de-colonial

Segundo (SEGATO, 2016, 33), no seu livro: “A guerra contra as mulheres”, a privatização, minorização e transformação de ataques mortais contra as mulheres “questões de particular preocupação”, “minoritárias” ou é um resultado do trânsito de patriarcado baixo intensidade de viés masculino, o mundo da comunidade para o patriarcado colonial-moderno de alta intensidade característica do domínio universal. O efeito da minorização é sentido, por exemplo, como

o feminicídio e crimes homofóbicos têm um valor residual, sendo a venda quase apenas de um espetáculo na prática jurídica e nas Standards mídia na América Latina; ao mesmo tempo, feministas e nossas demandas nos inclinaram a tratá-las como questões particulares, compartimentadas e do gueto. “Se nós olharmos para os crimes contra as mulheres que marcam o presente e procurarmos entender e expressarmos, o que dizem e o que causam podemos ver uma forte ligação com a fase histórica que estamos enfrentando a sociedade”. Segato fez reflexões sobre os inumeráveis feminicídios ocorridos na Argentina e a penitenciária de Brasília, por meio de entrevistas, sobre estupros e estupradores. Argumentou o seguinte: se pensar que o estupro é um ato sexual, do campo erótico, é um erro gigantesco: “o estupro é um crime de poder, uma frustração masculina”.

Como as mulheres validam seus direitos frente aos políticos?

É uma relação de poder, é a primeira lição de diferença e prestígio. Quando ocorreu o crime contra Micaela, as garotas foram até a Praça de Maio para protestar. Então, falava-se do medo do corpo da mulher ao se colocar sob o olhar público. Isso em minha geração não existiu, o destino da mulher era estar no espaço público. Adquirir uma liberdade. E hoje você vê a prevenção, a prudência, as ameaças, proibições que pesam de maneira fundamentalista em um espaço cristão.

A partir da conscientização que há na sociedade, há mulheres e homens preocupados com esta situação? Sim, porque a sociedade está sofrendo e não está compreendendo. A plateia que eu tenho é a que reconhece seu sofrimento. Reconhece que quando uma menina como Lúcia morre empalada – em um intenso sofrimento, aí está o ser humano, a sociedade que ainda tem empatia, que não está anulada pelos infinitos exemplos de crueldade aos quais estamos expostos a todo o momento. Hoje, estamos expostos a tantas cenas de massacre, que as pessoas não são mais pessoas.

5. Tratado sobre a injustiça

A justiça é, naturalmente, uma questão importante de reflexão política. Sempre foi assim, mas agora mais porque a justiça passou da virtude cardeal para a fundação moral da sociedade. Foi saudado como um salto qualitativo, porque passamos de uma justiça doméstica para outra capaz de considerar critérios aceitáveis para tudo o que é justo ou injusto. O que pretendo é rever criticamente essa abordagem, apontando, em primeiro lugar, o que se perde na passagem da justiça dos antigos para a dos modernos e chamo a atenção, em segundo lugar, sobre um mal-entendido original? Refiro-me à confusão entre desigualdade e injustiça. Eles são levados para a mesma coisa quando não são. Desigualdades, na verdade, são naturais, injustas e históricas; o primeiro, atemporal e o segundo, com o tempo; aqueles, moralmente neutros e estes carregam culpa e responsabilidade. Essa remissão de injustiça ao tempo explica a cumplicidade entre memória e justiça. A memória está em ascensão. Esta explosão memorial tem a ver com o desenvolvimento do conceito filosófico de memória ao longo do século XX, cujo vértice é a afirmação de

que a memória é justiça. Esta tese é apresentada em sete pontos: 1) sem memória não há injustiça; 2) a justiça é certa lembrança da injustiça; 3) memória abre registros que a ciência fecha; 4) memória permite uma atualização crítica da antiga justiça geral; 5) sem memória, a justiça global não é universal; 6) memória não é justiça, mas apenas o começo de um processo que termina em reconciliação; 7) o gesto intelectual de Las Casas como atitude adequada ao tratamento teórico da justiça” (REYES MATE, 2018, 120-141).

Pelo lado bom, positivo se pode ver o contrário da injustiça, a Justiça. Então o que é justiça? É a particularidade do que é justo e correto, como o respeito à igualdade de todos os cidadãos, por exemplo. Etimologicamente, este é um termo que vem do latim *iustitia*. É o princípio básico que mantém a ordem social através da preservação dos direitos em sua forma legal. A justiça pode ser reconhecida por mecanismos automáticos ou intuitivos nas relações sociais, ou por mediação através dos tribunais.

6. A ressurreição como uma insurreição: memória, dignidade, justiça e esperança

Para explicar de forma sucinta o título, o texto que o teólogo Leonardo escreveu na sua página na internet (BOFF, 2012), ilustra como proposta: “A nossa ressurreição na morte”.

Há uma questão da existência social do ser humano que atormenta o espírito e para a qual a ressurreição do Crucificado pode trazer um raio de luz: que sentido tem a morte violenta dos que tombaram pela causa da justiça e da liberdade? Que futuro têm aqueles proletários, camponeses, índios, sequestrados, torturados, assassinados pelos órgãos de segurança dos regimes despóticos e totalitários, como os nossos da América Latina, em fim, os anônimos que historicamente foram trucidados por reivindicarem seus direitos e a liberdade para si e para toda uma sociedade?

Geralmente a história é contada pelos que triunfaram e na perspectiva de seus interesses. A nossa, a brasileira, foi escrita pela mão branca. Só com o historiador mulato Capistrano de Abreu apareceu à mão negra e mulata. O sofrimento dos vencidos quem o honrará? Seus gritos caninos que sobem aos céus quem os escutará?

A ressurreição de Jesus pode nos oferecer alguma resposta. Pois, quem ressuscitou foi um destes derrotados e crucificados, Jesus, feito servo sofredor e condenado à vergonha da crucificação.

Quem ressuscitou não foi um César no auge de sua glória, nem um general no apogeu de seu poderio militar, nem um sábio na culminância de sua fama, nem um sumo-sacerdote com perfume de santidade. Quem ressuscitou foi um Crucificado, executado fora dos muros da cidade, como lembra a Carta aos Hebreus, quer dizer, na maior exclusão e infâmia social. (...)

Se o Cristianismo tem algo singular a testemunhar, então é isso: a ressurreição como uma antecipação do fim bom do universo e a irrupção dentro da história ainda em curso do “novissimus Adam” como São Paulo chama a Cristo: o “Adão novíssimo”. Portanto, não é a saudade de um passado, mas a celebração de um presente.

Depois disso, cabe apenas se alegrar, festejar, ir pelos campos para abençoar os solos e as sementeiras como o faz ainda hoje a Igreja Ortodoxa na manhã de Páscoa. Entoemos, pois, a Aleluia da vida nova que se manifestou dentro do velho mundo.

Ao analisar nos momentos de estudo, pude refletir pontos fortes e marcantes de muita importância na elaboração, inovação e geração de novas ideias dos vários cenários em que se

encontra o mapa de vítimas, para mudar o quadro de dor de pessoas que ficaram com as perdas de entes queridos a fazer a reconstrução do ódio em perdão, da vingança em reconciliação, medo em coragem, da perda em esperança. É um movimento que exige muito da pessoa, ou seja, a razão tem que trocar de lugar, de endereço para dar o lugar ao coração e transformar as ações e desejos em abertura, acolhida para o carrasco que continua com a razão dura a se auto permitir de se perdoar e perdoar o outro que foi vítima. A atitude do perdão é ressurreição de Jesus, o kairós do cotidiano, que pode acontecer em qualquer lugar e circunstância.

E quando a vítima perdoa, se torna uma pessoa leve, desobstruída da dor, do sofrimento e alinha ao vertical da Ascensão e atualiza em si a verdadeira humanização em potencial.

Referencias

BOFF, Leonardo. *A ressurreição como insurreição*. Disponível em: <URL: <https://leonardo.boff.wordpress.com/2012/04/07/aressurreicao-como-insurreicao>> acesso: (5 jul 2018).

DUSSEL, H. *Ética del discurso y ética de la liberación*: Debate 1989-1997. L. Espanha. Editorial Trotta, S.A., 2005, p.50.

GERAD, Renê, Gounelle, André e Houziaux, Alain. *Deus: uma invenção?* São Paulo. É Realizações, 2007, 69.

MADOERY, Oscar. *Un análisis de Caso desde la Perspectiva del Desarrollo Territorial*. Rosario, Argentina: 1995-2008, Semestre económico, ISSN-e 0120-6346, Vol. 12, Nº. 24, 2009, págs. 69-92.

MATE, Reyes. *El tiempo, tribunal de la historia*. Madrid: Trotta, 2018, 120-141.

MBEMBE, Achile. *Crítica da razão negra*. Paris: Éditions de La Découverte, (tradução de Marta Lança) 2013, 231.

MIGNOLLO, W. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Argentina: Ediciones del signo, 2010, p. 23.

RICOEUR, Paul. *Vivo hasta la muerte: seguido de Fragmentos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009, 230-231.

SEGATO, Rita Laura. *La Guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016, 33.

SOBRINO, Jon. *Resurrección de la verdadera Iglesia, Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*. Santander: Sal Terrae, 1984, 102-103.

FT 11 Religiões e Comunicação

Ilustração: Sergio Ricciuto Conte Gerado automaticamente por Evento Dinâmico - SETH comunicação



Sergio Ricciuto Conte

Coordenadores:

Profa. Dra. Joana Puntel – SEPAC/SP – PUC/SP

Prof. Dr. Allan Novaes – UNASP/SP

Prof. Dr. Rodrigo Follis – UNASP/SP

Prof. Me. Jonathan Goudinho – PUC/MG

Os estudos que promovem o diálogo entre o fenômeno religioso e o fenômeno comunicacional-midiático, empreendimento notadamente interdisciplinar, concentram-se em compreender e analisar o papel da religião para além das abordagens clássicas –secularização e modernismo, por exemplo –, investigando os diversos modos através dos quais a religião está implicada na comunicação sob o prisma de conceitos e fenômenos como os da mídiatização, das mediações e da cibercultura. Os estudos de religião e de comunicação assumem que as mudanças em curso no campo religioso podem e devem ser entendidas em relação às transformações que ocorrem nas dimensões sociopolíticas e econômicas contemporâneas, especialmente no tocante às revoluções que redefiniram a compreensão de “comunicação” e “mídia” em uma escala global. O presente FT abrange estudos sobre a presença das religiões e do “religioso” nos diversos processos comunicacionais, assim como pesquisas que envolvem as representações de diferentes confissões e práticas religiosas no universo da mídia, do entretenimento e da cultura pop, como também as apropriações discursivas que grupos religiosos fazem a partir de suas interações com o ethos comunicacional.



O ecumenismo e o diálogo inter-religioso na *Revista Adventista*: primeira análise

Kevin Willian Kossar Furtado¹

Resumo: O presente trabalho apresenta as primeiras análises de pesquisa sobre a abordagem do ecumenismo e o diálogo inter-religioso na *Revista Adventista*, periódico de perfil teológico-doutrinário-jornalístico oficial da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) no Brasil. Com metodologia de análise baseada nos pressupostos da pesquisa teórico-bibliográfica, a investigação das reflexões teológicas sobre o ecumenismo e o diálogo inter-religioso parte do acervo digital do periódico, desde sua primeira edição, em 1906, até 2018, através da busca dos termos *ecumênica*, *ecumênico*, *ecumenismo* e *inter-religioso*. Excetuando as entrevistas, foram excluídos da análise os demais textos do gênero informativo. Do gênero opinativo foram excluídas as cartas dos leitores. Do gênero utilitário, no formato serviço, foi excluída a consultoria para jovens. Para além das reflexões e indicações teológicas da Igreja nos editoriais, artigos de opinião, entrevistas e consultorias doutrinárias em que o ecumenismo e o diálogo inter-religioso configuravam o tema central dos textos, foram considerados os materiais que conceituavam o ecumenismo e o diálogo inter-religioso. Os textos que apenas citavam as temáticas dispersamente foram desconsiderados. Após a exploração do material, selecionamos 31 textos que definiam e/ou continham reflexões teológicas sobre os temas. Nos materiais que não tinham como foco o ecumenismo e o diálogo inter-religioso, contextualizamos a discussão do texto, concentrando-se nas referências ao ecumenismo e o diálogo inter-religioso, ou privilegiamos as referências feitas aos temas. Foram encontrados 13 textos que tratam o ecumenismo como um dos sinais do fim do mundo, três que abordam o significado de unidade para os adventistas, outros três que exploram a recusa adventista em participar do movimento ecumênico, um texto que critica o envolvimento político e social do movimento ecumênico, quatro textos que acusam o ecumenismo de enfraquecer a identidade da Igreja, um que considera o ecumenismo como uma aliança contra as minorias religiosas, um que julga o ecumenismo incompatível com a teologia adventista, outro que identifica o ecumenismo com a restauração do domínio católico sobre o mundo, um que avalia o ecumenismo como uma falsa união de igrejas e outro que trata dos aspectos positivos do diálogo com as demais igrejas. A respeito do diálogo inter-religioso, encontramos um texto que considera-o incompatível com a exclusividade cristã e outro que orienta o diálogo dos adventistas com outras igrejas e religiões.

Palavras-chave: Ecumenismo. Diálogo inter-religioso. *Revista Adventista*. Igreja Adventista do Sétimo Dia.

¹ Professor substituto do Departamento de Jornalismo da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Doutorando em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Mestre em Ciências Sociais Aplicadas e bacharel em Jornalismo pela UEPG. Editor associado da Caminhos de Diálogo – Revista Brasileira de Diálogo Ecumênico e Inter-religioso. E-mail: kevin@aol.com.br.

INTRODUÇÃO

A construção do pensar teológico adventista baseia-se em seu único credo, a Bíblia (ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA, 2016, p. 5). A Bíblia se constitui na fonte da teologia adventista. Os escritos do espírito de profecia, a “luz menor” (WHITE, 2007a, p. 206; WHITE, 2008, p. 102), foram preponderantes no desenvolvimento das crenças adventistas (KNIGHT, 2000, p. 34), desempenhando o papel de confirmação das crenças da Igreja firmadas nas Escrituras (ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA, 2016, p. 289; KNIGHT, 2000, p. 35). Para a Igreja, Ellen G. White “foi inspirada da mesma maneira e no mesmo grau de inspiração que os profetas bíblicos. Apesar disso, [os adventistas] não fazem dos escritos dela uma outra Bíblia. Os escritos dela diferem em função e objetivo, mas não em autoridade.” (DOUGLASS, 2003, p. 416). A teologia adventista expressa o princípio da suprema autoridade das Escrituras através do *sola Scriptura*. “A nenhum outro livro sagrado, sejam histórias sacras, tradições antigas, declarações eclesiásticas ou credos, pode-se atribuir autoridade igual à da Bíblia.” (VAN BEMMELEN, 2011, p. 49). O espírito de profecia não substitui as Escrituras. A Bíblia e os escritos de Ellen G. White não “podem ser colocados no mesmo nível. As Escrituras Sagradas ocupam posição única, pois são o único padrão pelo qual os seus escritos – ou quaisquer outros – devem ser julgados e ao qual devem estar subordinados.” (ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA, 2016, p. 289). Ellen G. White mesma cria e ensinava que a Bíblia constitui a norma final da Igreja (WHITE, 2007b, p. 97; WHITE, 2013, p. 5-6) e considerava seus escritos como guia para compreensão das Escrituras (WHITE, 2004, p. 632).

As Escrituras são a mensagem de Deus para todos os tempos e todos os povos. A Bíblia é a diretriz suprema para cada cristão. Os escritos de Ellen White, por sua vez, são considerados pelos adventistas do sétimo dia como mensagens divinas para um povo em particular, sua igreja remanescente, em determinado momento da história. Seus escritos não são um padrão novo ou adicional de doutrina, mas uma ajuda para a igreja no tempo do fim. Por isso, eles têm uma finalidade diferente das Escrituras (PFANDL, 2018, p. 689).

Em um comunicado com assertivas e negações sobre os escritos de Ellen G. White elaborado pelo Instituto de Pesquisa Bíblica da Associação Geral da IASD e publicado na revista *Ministry* em agosto de 1982, uma das afirmações indica que a Igreja crê “que Ellen White foi inspirada pelo Espírito Santo, e que seus escritos, produto dessa inspiração, são aplicáveis e autorizados especialmente para os adventistas do sétimo dia” e não acredita que sejam um acréscimo ao cânon bíblico (PFANDL, 2018, p. 689). Conclui-se que “a correta compreensão da inspiração e autoridade dos escritos de Ellen White deve evitar dois extremos: (1) considerar esses escritos em um nível canônico idêntico ao das Escrituras, ou (2) considerá-los como literatura cristã comum”

(PFANDL, 2018, p. 690).

No tocante ao ecumenismo e, por extensão, ao diálogo inter-religioso, a postura da Igreja fundamenta-se em sua compreensão profética que a coloca como líder do verdadeiro movimento ecumênico (ASSOCIAÇÃO GERAL DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA, 2012, p. 151). Os adventistas possuem apenas um documento² – na verdade, uma exposição do seu ponto de vista – sobre o ecumenismo. Nem ao menos aprovaram, em sua instância máxima, a Associação Geral, uma declaração oficial a respeito da relação entre a Igreja e o movimento ecumênico. A posição adventista a respeito do ecumenismo (ASSOCIAÇÃO GERAL DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA, 2012, p. 141-151), se expressa na “abundância de claras indicações” (ASSOCIAÇÃO GERAL DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA, 2012, p. 141) publicadas em obras adventistas e na *Adventist Review*, congênera da *Revista Adventista* brasileira. Na medida em que não há uma declaração oficial, mas várias indicações, inclusive na principal revista da Igreja de seu país de origem, considera-se, para esta pesquisa, que os materiais publicados na *Revista Adventista* que versam sobre o ecumenismo e o diálogo inter-religioso se constituem – não como fonte para o fazer teológico da Igreja, como no caso das Escrituras e a “luz menor” (WHITE, 2007a, p. 206; WHITE, 2008, p. 102) das “mensagens divinas” (PFANDL, 2018, p. 689) do espírito de profecia, mas – em reflexões teológicas autorizadas da Igreja Adventista no Brasil.

1 METODOLOGIA DE ANÁLISE DA REVISTA ADVENTISTA

A metodologia de análise da *Revista Adventista* segue o uso dos pressupostos da pesquisa teórico-bibliográfica (COSTA JÚNIOR, 2018, p. 207-208). A investigação das reflexões teológicas sobre o ecumenismo e o diálogo inter-religiosos parte do acervo digital da *Revista Adventista* disponível na internet – mantido pela Casa Publicadora Brasileira, editora oficial da Igreja no Brasil e responsável pela publicação da edição impressa –, que abriga, na íntegra, todos os números do periódico, desde a sua primeira edição, em 1906, através da busca refinada dos termos *ecumênica*, *ecumênico*, *ecumenismo* e *inter-religioso* no período de 1906 a 2018.

A pesquisa no acervo *on-line* da revista se deu através da indicação, em campos próprios, do período que se desejava pesquisar – ano da edição inicial e final – e do termo (no caso do diálogo inter-religioso fizemos a busca de *inter-religioso* e não *diálogo inter-religioso*, visto que o sistema identifica com mais precisão a presença de palavras do que expressões). O site abre uma guia com os resultados encontrados e indica o número de páginas em que aparece o termo pesquisado. Esse número de páginas com os termos chamamos, na pesquisa, de *entradas*. Cada

² Esclarece-se na introdução do *Declarações da Igreja* (ASSOCIAÇÃO GERAL DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA, 2012) que as declarações, documentos e orientações nele presentes, discutidas ou votadas e aprovadas em comissões ou assembleias da Associação Geral, “não constituem um fim em si mesmos, mas expressam a reflexão de um movimento cristão sensível à sua vocação” (DABROWSKI, 2012, p. 9).

resultado gerado acessado abre outra guia com a página da revista em que consta o termo pesquisado em um arquivo *Portable Document Format* (PDF) cujo *download* pode ser efetuado. Na sequência, quantificamos, em cada entrada encontrada, o número de vezes em que cada termo foi citado. Depois, fizemos o *download* do restante das páginas que compunham os textos em que os termos aparecerem e classificamos os materiais conforme seus formatos jornalísticos.

Foram encontradas 66 entradas para o termo *ecumênica(s)*. O termo *ecumênica* foi usado 60 vezes e *ecumênica(s)* 22 vezes (em 32 artigos de opinião, cinco editoriais, duas notas informativas, oito reportagens, três consultorias doutrinárias, oito entrevistas, duas chamadas de sumário e uma carta do leitor), em 61 fragmentos³ da revista.⁴⁵ Foram encontradas 113 entradas para o termo *ecumênico(s)*. O termo *ecumênico* foi usado 151 vezes e *ecumênicos* 31 vezes (em 17 notas informativas, 45 artigos de opinião, seis editoriais, seis reportagens, quatro notícias, cinco entrevistas, um jogo de entretenimento, duas chamadas – uma em um sumário e a outro em um anúncio – e uma consultoria doutrinária), em 87 fragmentos da revista. Foram encontradas 88 entradas para o termo *ecumenismo*. O termo *ecumenismo* foi usado 171 vezes (em seis notas informativas, 36 artigos de opinião, nove reportagens, cinco notícias, cinco chamadas – todas como anúncios, quatro consultorias doutrinárias, oito entrevistas, uma consultoria para jovens, três cartas dos leitores e dois editoriais), em 79 fragmentos da revista.⁶ Foram encontradas 10 entradas para o termo *diálogo inter-religioso*.⁷ O termo *diálogo inter-religioso* foi usado treze vezes – uma vez grafado *diálogo interreligioso* – (em uma reportagem, três artigos de opinião, três notas informativas e uma notícia), em oito fragmentos da revista.⁸

Para além dos quatro termos aplicados na pesquisa – *ecumênica(s)*, *ecumênico(s)*, *ecumenismo* e *diálogo inter-religioso* –, foram encontradas em relação ou conjunto a eles, nove entradas para o termo *ecumenista(s)*. O termo *ecumenista* foi usado nove vezes (em três artigos de opinião, duas consultorias doutrinárias, um editorial e uma nota informativa) e *ecumenistas* duas vezes (em um artigo de opinião e em uma consultoria doutrinária), em sete fragmentos da revista.

2 PRIMEIRA ANÁLISE DO ECUMENISMO E DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NA REVISTA ADVENTISTA

A análise se concentrou nos materiais que apresentam os termos *ecumênica(s)*, *ecumêni-*

3 Em sua maioria, textos, excetuando os casos em que as menções aparecem em chamadas de sumário e em anúncios.

4 Encontramos *ecumenical* em uma nota informativa que consideramos na categoria *ecumênica*.

5 Encontramos *ecumenicidade* em uma reportagem.

6 Foi encontrado *ecumenism* em uma entrevista que consideramos na categoria *ecumenismo*.

7 Em duas vezes, encontramos a expressão *diálogo interétnico e inter-religioso* – uma em uma nota informativa e outra em uma notícia, em dois fragmentos da revista – que consideramos na categoria *diálogo inter-religioso*.

8 Em relação e conjunto com *diálogo inter-religioso*, foi encontrado uma entrada para *centro inter-religioso* em uma nota informativa e uma entrada para *relações inter-religiosas* em um artigo de opinião.

co(s), ecumenismo e inter-religioso. Excetuando as entrevistas, foram excluídos da análise todos os demais textos do gênero informativo. Do gênero opinativo, onde se encontra a maior parte do material analisado, foram excluídas da análise as cartas dos leitores. Do gênero utilitário, no formato serviço, foi excluída da análise a consultoria para jovens. Para além das reflexões e indicações teológicas da Igreja presentes nos editoriais, artigos de opinião, entrevistas e consultorias doutrinárias em que o ecumenismo e do diálogo inter-religioso configuravam o tema central dos textos, foram considerados os materiais que conceituavam o ecumenismo e o diálogo inter-religioso. Os textos que apenas citavam o ecumenismo e o diálogo inter-religioso de maneira dispersa foram desconsiderados. Por isso, nem todos os editoriais, artigos de opinião, entrevistas e consultorias doutrinárias foram examinados.

Após a exploração de todo o material da *Revista Adventista* que se referia ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso através da busca dos termos *ecumênica(s)*, *ecumênico(s)*, *ecumenismo* e *inter-religioso*, selecionamos 31 textos, de 30 edições, que definiam e/ou continham reflexões teológicas sobre os temas. Nos materiais que não tinham como foco o ecumenismo e o diálogo inter-religioso ou se ativemos a fazer uma contextualização rápida da discussão do texto, concentrando-se nas referências ao ecumenismo e o diálogo inter-religioso, ou privilegiamos as citações diretas das referências feitas aos temas. A análise e apresentação da produção teológica sobre o ecumenismo e o diálogo inter-religioso obedecem, como primeiro critério, sua publicação cronológica – das mais antigas para as mais recentes sobre o ecumenismo e, posteriormente, a respeito do diálogo inter-religioso – e, depois, a quantidade de aparições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foram encontrados 13 textos (12 artigos de opinião⁹ e um editorial¹⁰) que tratam o ecumenismo como um dos sinais do fim do mundo, três textos (artigos de opinião) que abordam o significado de unidade para os adventistas, três textos (um artigo de opinião, uma consultoria doutrinária e um editorial) que exploram a recusa adventista em se unir ao movimento ecumênico, um texto (artigo de opinião) que critica o envolvimento político e social do movimento ecumênico, quatro textos (artigos de opinião) que acusam o ecumenismo de enfraquecer a identidade da Igreja, um texto (artigo de opinião) que considera o ecumenismo como uma aliança contra as minorias religiosas, um texto (artigo de opinião) que julga o ecumenismo incompatível com a teologia adventista, um texto (artigo de opinião) que identifica o ecumenismo com a restauração do domínio católico sobre o mundo, um texto (artigo de opinião) que avalia o ecumenismo como

9 "A palavra artigo possui duas significações. O senso comum atribui-lhes o sentido de matéria publicada em jornal ou revista. Qualquer que seja. [...] Outra significação é aquela peculiar às instituições jornalísticas, que identificam o artigo como um gênero específico, uma forma de expressão verbal. Trata-se de uma matéria jornalística onde alguém (jornalista ou não) desenvolve uma [ideia] e apresenta sua opinião." (MARQUES DE MELO, 1985, p. 92).

10 "Editorial é o gênero jornalístico que expressa a opinião oficial da [instituição jornalística] diante dos fatos de maior repercussão no momento." (MARQUES DE MELO, 1985, p. 79).

uma falsa união de igrejas e um texto (entrevista) que trata dos aspectos positivos do diálogo com outras igrejas. A respeito do diálogo inter-religioso, encontramos um texto (artigo de opinião) que considera-o incompatível com a exclusividade cristã e outro (artigo de opinião) que orienta o diálogo dos adventistas com outras igrejas e religiões.

REFERÊNCIAS

ASSOCIAÇÃO GERAL DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **Declarações da Igreja:** aborto, assédio sexual, homossexualismo, clonagem, ecumenismo e outros temas atuais. 3. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

ASSOCIAÇÃO MINISTERIAL DA ASSOCIAÇÃO GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA. **Nisto cremos:** as 28 crenças fundamentais da Igreja Adventista do Sétimo Dia. 9. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2016.

COSTA JÚNIOR, Josias. O caminho da caminhada: dificuldades e desafios da pesquisa teórico-bibliográfica nos estudos de religião. In: SILVEIRA, Emerson Sena da (Org.). **Como estudar as religiões:** metodologias e estratégias. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 206-233.

DABROWSKI, Ray. Introdução. ASSOCIAÇÃO GERAL DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. **Declarações da Igreja:** aborto, assédio sexual, homossexualismo, clonagem, ecumenismo e outros temas atuais. 3. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012. p. 8-9.

DOUGLASS, Herbert E. **Messageira do Senhor:** o ministério profético de Ellen G. White. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

KNIGHT, George R. **Uma Igreja mundial:** breve história dos adventistas do sétimo dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2000.

PFANDL, Gerhard. Autoridade de Ellen G. White e seus escritos. In: FORTIN, Denis; MOON, Jerry (Eds.). **Enciclopédia Ellen G. White.** Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018. p. 689-691.

VAN BEMMELEN, Peter M. Revelação e inspiração. In: DEDEREN, Raoul (Ed.). **Tratado de teologia:** adventista do sétimo dia. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. p. 26-66.

WHITE, Ellen G. **Evangelismo.** Silver Spring: Ellen G. White Estate, 2007a.

WHITE, Ellen G. **Primeiros escritos.** Silver Spring: Ellen G. White Estate, 2007b.

WHITE, Ellen G. **O colportor evangelista.** Silver Spring: Ellen G. White Estate, 2008.

WHITE, Ellen G. **O grande conflito.** Silver Spring: Ellen G. White Estate, 2013.

WHITE, Ellen G. **Testemunhos para a Igreja.** Silver Spring: Ellen G. White Estate, 2004. v. 5.

FT 12 Teologia Prática e mentalidades: uma visão interdisciplinar da teologia



Coordenadores:

Profa. Dra. Clélia Peretti – PUC/PR

Profa. Dra. Gleyds Silva Domingues – Faculdade Batista/PR

Prof. Dr. André Phillippe Pereira – FAMIPAR/PR

A Teologia Prática apresentada no espaço da práxis teológica orienta-se para a realidade a partir da perspectiva do fenômeno social que emana das interações mantidas e produzidas por homens e mulheres e visa compreender seu significado e suas expressões nas áreas da religião, da história, da educação, da cultura e do direito. Este Fórum Temático se propõe a 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 da vida cotidiana a fim de estabelecer, prevenir e dirimir conflitos. Analisa questões histórico-sociais e seu impacto nas estruturas que compõem a sociedade e a práxis na busca da justiça e na promoção dos direitos humanos. Neste FT, pensa-se a Teologia Prática em diálogo com a história das mentalidades, no sentido de compreender o processo de construção e constituição social dos grupos humanos e das identidades. Assim, o FT recebe pesquisas e ensaios no contexto interdisciplinar, envolvendo temáticas associadas à linguagem, à cultura, ao gênero, à educação, à história, à tradição, ao direito e à(s) violência(s), que possam contribuir com as discussões sobre esses fenômenos no âmbito da práxis teológica.



A ação de Jesus: uma ação pedagógica

André Phillipe Pereira¹

Resumo: Esta pesquisa volta-se para as ações e palavras de Jesus relacionando-o com a pedagogia. Voltaremos no tempo para aprofundarmos o método usado por Jesus Cristo que com poucos recursos e com didática própria, baseada na simplicidade e no amor, conseguiu apresentar ao mundo uma mudança significativa. O ensino de Jesus Cristo foi tão marcante que chegou a dividir o tempo em antes de Cristo (a.C) e depois de Cristo (d. C.). Vale ressaltar que faremos uma pesquisa sobre as ações e o ensino de Jesus, pois, nele esses dois aspectos são inseparáveis, sendo uma grande contribuição para o nosso tempo. A escolha do tema é atual, pois, na área de teologia a maior busca em nosso contexto é a pesquisa sobre Jesus, então pesquisar sobre ele relacionado a pedagogia pode trazer grande benefício para esta ciência. Buscou-se, analisar a atuação de Jesus como educador e mostrar que seus métodos são pedagógicos e ainda, identificar em suas palavras e ações, os recursos usados por Jesus para ensinar. Suas ações, apesar de possuírem poucos recursos e didática própria, foram pedagógicas, pois, ele conseguiu mudar a vida de muitas pessoas que se aproximaram dele, mesmo em durante a história através do testemunho e da pregação de outras pessoas sobre ele, essa mudança aconteceu e acontece em nossos dias. Estudar a prática de Jesus a partir da pedagogia ajudará a entender o motivo que levou tantas pessoas a seguirem e inclusive a dar a própria vida por ele e por tudo o que ele ensinou, além é evidente das questões religiosas.

Palavras-Chave: Teologia. Pedagogia. Jesus. Ensino. Método.

Introdução

A presente pesquisa terá como fundamentação teórica a literatura atual sobre a questão das práticas pedagógicas e a relação com as ações e palavras de Jesus Cristo. Consideraremos as características das práticas usadas pelo Homem Jesus Cristo como luzes para as práticas educacionais em nosso contexto desenvolvimento profissional, saberes da docência, situações de formação do professor, profissionalização docente, professor reflexivo e aprendizagem da docência.

Ao analisarmos as ações e palavras de Jesus Cristo, percebemos em muitos momentos de sua vida atitudes de ensino. Tendo percebido essa questão, podemos afirmar que suas ações ligadas as suas palavras com o desejo de ensinar, são ações pedagógicas?

A hipótese desta pesquisa é que as ações de Jesus foram pedagógicas, pois, ele conseguiu mudar a vida de muitas pessoas que se aproximaram dele, mesmo durante a história através do

1 André Phillipe Pereira, associado a SOTER, Doutor em Teologia pela PUC-RJ - Rio de Janeiro - Brasil. (2018). Coordenador do Curso Lato Senso do Centro Universitário Católica de Santa Catarina e professor no Bacharelado em Teologia da mesma instituição. E-mail: andrephil.pereira@gmail.com

testemunho e da pregação de outras pessoas sobre ele, essa mudança aconteceu e acontece em nossos dias. Às pessoas que o seguiam, ele indicava atos práticos e simples para a vida pessoal e em sociedade. Esses modos apesar de simples e amorosos eram mais difíceis do que a religião judaica apresentava aos seus membros. Quando ele ensinava, ele pedia mudança de atitudes internas e essas seriam refletidas na vida externa. Para ela não podia ser ao contrário. Um dos seus grandes ensinamentos seria amar os próprios inimigos, ou ainda, amar o próximo como a si mesmo. Todos esses ensinamentos eram por ele vividos e eram ensinamentos tão fortes e grandes que aqueles que o compreendiam jamais queriam abandoná-lo.

Para alcançar nossos objetivos o presente estudo é uma pesquisa exploratória, de natureza qualitativa, sendo caracterizado, segundo a natureza dos dados, como uma pesquisa bibliográfica que está dividida em três seções sendo que a primeira aponta a fé cristã a respeito de Jesus Cristo, a segunda apresenta a atuação pedagógica de Jesus ao passo que terceira analisa os métodos utilizados por Jesus para se fazer entender pelos que o seguiam ou simplesmente o encontravam pelo caminho.

1. O modo de Jesus ensinar

Ao relacionarmos a ação de Jesus, como uma ação pedagógica, assumimos que ele faz uso incomum das propriedades da pedagogia para anunciar o evangelho. Foi chamado de o Pedagogo da humanidade por Clemente de Alexandria. Muitos historiadores da educação o reconhecem como tal, mas ele tornou-se pedagogo não apenas com seus ensinamentos, mas sobretudo porque esses ensinamentos estavam em plena sintonia com suas obras e com o modo como relacionava-se com as pessoas que o seguiam ou que simplesmente se faziam próximas.

Sempre é bom destacar ao falarmos de Jesus que ele possuía vasto conhecimento do meio que estava, conhecia também o modo de pensar das pessoas que o rodeavam e seguiam, e portanto, sabia que muitas das pessoas de sua época eram aprendizes visuais. Isso ainda é verdade hoje. Jesus usou lições objetivas para comunicar a verdade àqueles que quisessem ouvir. De acordo com o ensino visual uma pesquisa desenvolvida em 1998 por Visual Teaching Alliance afirma que “65% da população são aprendizes visuais. No ensino médio, 10% dos alunos são aprendizes auditivos, e 80% das instruções são dadas oralmente”.

A *3m Corporation* descobriu que as ajudas visuais na sala de aula melhoram o aprendizado em até 400% (3M Corporation, 2001). Jesus faz isso com perfeição por exemplo quando lava os pés dos discípulos conforme o evangelho de João 13, 1-11. Esse exemplo outros Jesus faz com que seus ensinamentos sejam memoráveis e fáceis de aplicar. Jesus portanto, transforma o conteúdo que deseja ensinar em histórias, fáceis de serem lembradas e portanto mais fáceis de serem vividas na prática.

Jesus transforma sua mensagem em histórias, o evangelista Lucas afirma “Jesus lhes contou uma história para ensiná-los” (Lc 18,1), para uma melhor compreensão usaremos o conceito “O filho pródigo”, sendo um termo que representa um desperdício de vida e gastos descuidados e imprudentes. Esta verdade bíblica 35 palavras é reduzida a três palavras: O Filho Pródigo. Quando alguém diz essa frase, todos sabemos as implicações e as aplicações. Sobre isto Murilo Basso (2017) escreve:

Fábulas e histórias são ferramentas de ensino; com enredos e personagens que refletem questões do mundo real, crianças podem adquirir conhecimentos, valores e regras sociais. Mas embora você possa imaginar que jovens são mais propensos a aprender com o mundo da fantasia, pesquisas recentes indicam que eles preferem histórias baseadas em fatos reais do que apoiadas somente em fantasia.

Cada um de nós tem histórias para contar aos estudantes. Essas histórias podem ser ponto de partida de conteúdos, ou talvez um ponto ao longo do caminho, ou elas poderiam ser usadas como fechamento, encerrando portanto o conteúdo que o professor deseja que eles assimilem.

Muitas vezes os professores podem estar tão interessados em cumprir cronogramas e conseguir repassar todo o conteúdo que nem se dão conta da importância deste método de ensino de Jesus, para colaborar e facilitar com que os estudantes assimilem o conteúdo e consigam transmitir em sua vida.

Ressaltamos também que nas histórias e contos ditos por Jesus, tinham um caráter de elucidar uma verdade ou um conteúdo, usando exemplos cotidianos, referenciando, por exemplo, figueiras, sementes de mostarda, peixes, casamentos, cunhagem e força de trabalho. Jesus assim, utiliza muito bem o momento de ensinar.

Além das histórias, Jesus também se utilizou dos Provérbios e Imagens da palavra, com esse método, percebido durante todo o ministério de Jesus, e por isso pode-ser afirmar muito apreciado por ele. Sua intenção era “dizer tudo” em poucas palavras, mas também, segundo Zuck (1995, p.184), por três outras razões: “para capturar a atenção do seu ouvinte, para encorajá-los a refletir sobre o que Ele disse e ajudá-los a lembrar Suas palavras”. Relacionado com este tema do uso de provérbios e Imagens da palavra, Andréa Luiza (2010) escreve:

[...] não entendemos a escrita como uma técnica ou um código. Longe disso, trata-se de uma construção histórica e social, pautada em princípios e conceitos que serão compreendidos pelas crianças. Por isso, não se aprende a ler e a escrever alfabeticamente juntando letras e compondo sílabas e tampouco relacionando desenhos a palavras. Aprende-se a ler e a escrever, lendo e escrevendo textos, observando e discutindo a produção de textos com adultos e colegas, refletindo sobre semelhanças e diferenças entre as escritas.

Ao pensarmos no momentos em que nós professores tentamos conseguir a atenção dos nossos estudantes, já surge em nossa mente frases como: “Todos nós devemos estar na mesma página”. “Eu preciso da atenção de todos”. “Todos os olhos em mim”. Estas frases são comumente ouvida na sala de aula. Existem outras formas mais eficazes de chamar a atenção dos estudantes para que os professores possam obter seus pontos essenciais de aprendizagem para os alunos. É certo também que muitas boas lições caíram em ouvidos surdos porque o professor por algum motivo não conseguiu capturar a imaginação de seus estudantes em sala.

Usando provérbios e imagens próprias do contexto Jesus buscava chamar a atenção das pessoas intencionalmente, chocando-as com declaração, ou usando humor, enigmas ou aforismos, para o propósito expresso de plantar esses pensamentos para o futuro ceifando, “recusando-se a ser esquecido, mesmo quando a mente se esqueceria de bom grado” (Zinke, 2004, p. 208).

Todos nós percebemos que Jesus não estava falando literalmente quando Ele disse que as pessoas tinham troncos em seus olhos, mas todos nós sabemos o que Ele quis dizer.

Outro aspecto do uso de provérbios é manter o bom humor no ensino, essa pratica do humor no ensino talvez seja rechassada por alguns, mas nesse momento seguimos o ensinado por Zuck (1995, p. 204), ao ensinar que “bons professores são professores que conhecem seu campo, têm um senso de carinho e compaixão, e um senso de humor”.

Existem muitos momentos do uso de humor e sagacidade de Jesus para mostrar seu ponto de vista, como por exemplo quando ele afirma: “Os olhos são a lâmpada do corpo. Portanto, se teus olhos forem bons, teu corpo será pleno de luz. Porém, se teus olhos forem maus, todo o teu corpo estará em absoluta escuridão. (Mateus 6, 22-23). O humor funcionará muito bem em todas as aulas e seu uso também suporta a abordagem de choque ao ensino. Isso chama a atenção dos alunos e os faz pensar. No entanto, Jesus nunca usou do humor sem um propósito bem definido, ao contrário, seu humor sempre foi proposital, Behar et. al. (2007) ainda afirma:

A importância do reconhecimento do estado de humor, além das emoções, no ensino aprendizagem faz-se necessário porque é o afeto que vai determinar o real comportamento do estudante nos processos de aprendizagem e auxiliar os formadores na compreensão de como devem ser conduzidos os processos de ensino. Quando o aluno está em estado de humor positivo, ele é mais sociável, mais cooperativo, mais criativo, mais persistente, mais eficiente na tomada de decisões motivado para realizar suas tarefas, ou seja, está aberto.

Segundo Vanny (2006), em seu artigo “Pedagogia do Bom Humor”;

As crianças, pelo riso, manifestam um estado de ânimo que indica que elas estão se divertindo. Tal estado de ânimo é a fuga manifesta para um “lugar” próprio, onde a imaginação é o guia. Este “lugar” é uma instância, para qual

a criança voltou totalmente sua atenção. A criança experimenta sensações e estimula suas capacidades físicas, motoras e intelectuais. Essa instância própria da criança, esse lugar, que se dissipa apenas mediante a insistência da mãe que chama para o banho, é a brincadeira. O riso convida para brincar, para o caráter lúdico que estimula estruturas cognitivas.

Porém não somente as crianças são atraídas pelo humor e pelo caráter lúdico no ensino;

A ludicidade é uma necessidade do ser humano em qualquer idade e não pode ser vista apenas como diversão. O desenvolvimento do aspecto lúdico facilita a aprendizagem, o desenvolvimento pessoal, social e cultural, colabora para uma boa saúde mental, prepara para um estado interior fértil, facilita os processos de socialização comunicação, expressão e construção do conhecimento (SANTOS, 1997, p. 12).

Parece que atualmente os estudantes precisam para ficarem atentos, tanto humor, como também ouvir exemplos em primeira mão, para aproximar-se de seus professores e relacionar-se com eles como seres humanos, não frios, professores de texto com pouca experiência no mundo real. “Em todo verdadeiro ensinamento elemento pessoal é essencial, os professores estão lidando com as coisas reais, e eles devem falar deles com toda a força e entusiasmo que um conhecimento de sua realidade e importância pode inspirar” (White, 2000, p. 141-142).

Os métodos usados por Jesus, podem ser chamados de Aprendizagem experiencial que é o processo de fazer o conhecimento ter sentido a partir da experiência direta. Este método de ensino não é novo, embora esteja se tornando uma abordagem popular na educação no início deste século. Aristóteles disse: “Aquilo que temos que aprender, aprendemos fazendo”. “Nas Lições de Objetos de Cristo, vemos que “Palavras não têm valor a menos que sejam acompanhadas de ações apropriadas” (White, 1941, p. 272). Tolbert (1999) resume a abordagem de Jesus à aprendizagem experiencial, na qual Ele deu instruções e as chamou para fazê-lo. Ele não apenas ensinou a Seus discípulos o que fazer, como os enviou e pediu que voltassem com sucesso.

Conclusão

A pesquisa apresentou as ações e palavras de Jesus como fundamentos pedagógicos do seu ensino que fazem parte de como ele entende o mundo, levando em consideração que ele, sempre age respeitando a dignidade do ser humano e o tratamento com todos é igual e sem privilégios para alguém. Bem certo é que Jesus recebe a herança da concepção do mundo da religião judaica, porém, o seguimento dessa concepção em Jesus é partindo do amor e voltando ao amor. Concluímos que sim, toda a vida e todo o ensinamento de Jesus é pedagógico enquanto

base para uma mudança de vida, pois, ele age em plena sintonia, em uma conexão perfeita de palavras e atitudes.

É certo que não foi nosso desejo e nem temos a pretensão de afirmar que esta pesquisa abarcou tudo o que pode ser dito sobre Jesus e de seu ensino e quem muito ainda pode ser pesquisado sobre esse tema e este personagem de nossa história relacionado com a pedagogia, pois, para alguns ele é Deus e homem, para outros um profeta, para outros um simples revolucionário mas para todos um grande homem que soube viver o que ensinou.

Referências

BASSO, M. Sem fantasia: crianças aprendem mais com histórias reais Preferência por enredos e personagens mais próximos da realidade, com situações que podem ser reproduzidas, facilita o aprendizado. *Jornal Gazeta do Povo*, 2017. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/educacao/sem-fantasia-criancas-aprendem-mais-co-m-historias-reais-3k4y4squeupqfzw9yzca74s0gn/>>. Acesso em: 13 abr. 2019.

BEHAR, P. A et al. Integração do humor do aluno no ambiente virtual de aprendizagem Rooda. In: *Workshop – Escola de Sistemas de Agentes para Ambientes Colaborativos. Anais da Escola de Informática*. Pelotas: UCPel, 2007.

BÍBLIA. Português. Bíblia de Jerusalém. [Tradução: Gilberto da Silva Gorgulhos (Coord.). 5 imp. rev. amp. São Paulo: Paulus, 2008.

LUIZE, A. Associar palavra a desenho ou sons isolados as letras: o oposto da alfabetização construtivista. *Blog da Vila*. 2010. Disponível em: <<http://www.escolada vila.com. br/blog/?p=655>>. Acesso em 27 abr. 2019.

SANTOS, S. M. P. O lúdico na formação do educador. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

VANNY, A. F. A. Pedagogia do bom humor. In: *II Seminário Nacional de Filosofia e Educação – Confluências. Anais do II SENAFE, 2006*. Disponível em: <<http://www.ufsm. br/gpforma/2senafe/PDF/001e1.pdf>>. Acesso em: 22 abr. 2019

ZINKE, E. E. Faith-Science Issues: an epistemological perspective. *Journal of Adventist Theological Society*. 2004. Disponível em: <<https://www.atsjats.org/>>. Acesso em: 15 abr. 2019.

ZUCK, R. B. *Teaching as Jesus taught*. Oregon: Wipf and Stock Publisher, 1995.

WHITE, E. G. *Christ's object lessons*. Review and Herald Publishing Association. 1941. Disponível em: <https://www.pacificpress.com/authors_artists/guide/christsobject>. Acesso em 20 mai. 2019.

_____. *True Education: an adaptation of education*. Pacific Publishing Association. 2000. Disponível em: <https://www.pacificpress.com/authors_artists/guide/Whiteeducacaooverdadeira>. Acesso em 20 mai. 2019.

3M MEETING NETWORK CORPORATION. *Polishing your presentation*. 3M Meeting Network

Articles and Advice. California: CALIFORNIA STATE UNIVERSITY, 2001. Disponível em:
<http://3m.com/meetingnetwork/readingroom/meetingguide_pres.html>. Acesso em 21 abr.
2019.

A comunidade como processo decolonial

André Luiz Bordignon-Meira¹

Resumo: O Concílio Vaticano II desenvolveu um processo teológico priorizando uma ação pastoral transformadora para o mundo. Os avanços da Teologia conciliar permitiram um olhar para a realidade social e eclesial, anunciando caminhos alternativos para a vivência e prática do Evangelho. O Concílio marca para as práticas teológicas e eclesiais um momento profundamente aberto ao sopro do Espírito Santo. Um processo pneumatológico que permite corrigir o “eclesiasticismo” colonizador. A eclesiologia do povo de Deus possibilita o caminhar histórico da emancipação eclesial e social, promovida pela ação e presença no mundo de cristãos conscientes de seu engajamento. No continente latino-americano o corajoso início de uma proposta de decolonização acontece com a Teologia da Libertação. A teologia latino americana proporciona anunciar e denunciar caminhos alternativos na sociedade e se torna emblemático para reações emancipatórias de uma mentalidade opressora e colonizadora de ideologias. No fundo, a prática de teologias libertadoras criam horizontes, no sentido bem amplo, contra as expressões de poder, autoritarismo e exibicionismo. Diante deste mundo ideologicamente colonial a comunidade pode ser o local de testemunho de homens e mulheres livres. A Comunidade de fé pode prosseguir hoje, com as surpresas do Espírito Santo (EG14), para um processo libertador e decolonizador. A Teologia do Povo que é uma teologia latino americana e libertadora trás a possibilidade de que as comunidades de comunidades, a partir de uma Igreja pobre para os pobres e da sua cultura, ser um sinal profético para emancipação do pensamento colonizador. Assim surgiu do continente colonizado uma nova proposta teológica e pastoral através da Igreja em Saída do Papa Francisco (EG 24). Portanto, a visão de uma Igreja “em saída” é a reaproximação do ensinamento conciliar, que proporciona a decolonização das pequenas comunidades como um processo emancipatório. Dessa maneira, a missão da Igreja implica uma evangelização das culturas.

Palavras-chave: Teologia Latino-Americana; Comunidade; Igreja em Saída

Introdução

A mudança libertadora e decolonizadora da América Latina é iniciada em Medellín (1968) e alimentada pela teologia conciliar, continuada com as teologias e práticas contemporâneas oriundas do Concílio Vaticano II. A teologia latino americana proporciona uma aguda capacidade de análise das situações hodiernas. A maneira de denunciar e anunciar caminhos alternativos na sociedade se torna emblemática para reações emancipatórias diante de uma mentalidade opressora e colonizadora, das ideologias. No fundo, as práticas de teologias libertadoras criam

¹ Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Bolsista Capes.
Email: luzbordignon@gmail.com

horizontes, no sentido bem amplo, contra as expressões de poder, autoritarismo e exibicionismo. Diante deste mundo ideologicamente colonial a comunidade pode ser o local de testemunho de homens e mulheres livres.

A Comunidade de fé pode prosseguir hoje, com as surpresas do Espírito Santo (FRANCISCO PP, 2013, n.14), para um processo libertador e decolonizador. Esse caminho comunitário prioriza a iniciativa de teologias a partir da diversidade cultural. Entre elas a Teologia do Povo caracteriza-se como uma teologia latino americana libertadora trás a possibilidade de que a Comunidade de comunidades, seja a partir de uma Igreja pobre para os pobres e sua cultura, serem o sinal profético para emancipação do pensamento colonizador. Na continuidade desse processo surgiu no continente colonizado uma nova proposta teológica e pastoral através da Igreja em Saída (FRANCISCO PP, 2013, n. 24): “Saída”, um processo libertador e formador de uma cultura decolonizada. Portanto, a visão de uma Igreja “em saída” é a reaproximação do ensinamento conciliar do Vaticano II. Esta proposta de decolonização priorizando as pequenas comunidades como um processo emancipatório no qual a missão da Igreja se implica com a evangelização “nas e das” culturas.

Dessa maneira, as Comunidades proporcionam o emancipar das mentes colonizadas construindo hábitos de reflexão sobre os conteúdos dos sistemas sociais, culturais, religiosos, da ciência, da comunicação social e da educação. É prioritária a atenção para que os homens e as mulheres frutos desse processo não reproduzam as práticas colonizadoras anteriores. Atenção esta, pois os colonizadores reforçam seu controle sobre o comportamento dos colonizados como uma ferramenta de opressão. Uma das tarefas da Comunidade é ajudar a emancipar, resgatar a identidade de um povo livre, ameaçado pelo sistema colonizador. O Evangelho vivenciado na vida comunitária poderá proporcionar a emancipação dos componentes colonizadores estranhos, através da busca de caminhos identificatórios fora do sistema opressor.

1. A Teologia da Libertação como continuidade de um processo decolonizador

A globalização tem apontado um caminho de processo colonial, marcado por um sistema neo-liberal, com um padrão mundial de poder, causando retrocessos nas relações humanas, principalmente, nas classes pobres da América Latina, transformando-os em descartáveis. Neste processo de crescimento de retrocesso na transformação das relações humanas está presente o fundamento do colonialismo definido como “a dominação econômica, política, militar, administrativa etc. A colonialidade é a permanência da dominação mesmo depois da libertação colonial, como forma de poder, através do saber e do ser” (BAPTISTA, 2016, p. 491). Estas formas complexas do processo de colonialidade estão na construção da ordem mundial implicando no poder de

controlar a economia, a política, a religião, a autoridade e a liberdade.

O enfrentamento dessa colonialidade se dá no processo emancipador das ideologias de dominação, através da resistência frente às imposições dominadoras políticas e religiosas. O pensamento de colonialidade é um pensamento de “fronteira”, que traz questões críticas ao processo causador do retrocesso social e cultural ou sejam, a pobreza e a miséria. Este pensamento se afirmou a partir do espaço de suas pretensões críticas impedindo sujeitos em diálogo transformarem atitudes práticas e conhecimento dos colonizados. Esse pensamento de fronteira expressa a resistência aos valores dos colonizadores, e propõe resgatar das vozes dos colonizados.

Como consequência desse processo surge na década de “A Teologia da Libertação e se constituiu com um método inovador, de modo dialético relacionando fé e vida, realidade histórica e fé, teoria e práxis” (BAPTISTA, 2016, p. 493). Sua inspiração foi o método da revisão de vida da ação Católica – Ver-Julgar-Agir criado pelo padre Joseph Cardijn em paralelo a análise de filosofia marxista e das demais ciências humanas, sociais e culturais que contribuíram significativamente para ampliar a análise social de uma realidade totalmente colonial. Podemos considerar o método da Teologia da Libertação dinâmico como pensamento das teologias que proporcionam a emancipação da pessoa humana. Colaborando dessa maneira com o desenvolvimento crítico do sujeito humano, contrariando, a lógica do poder colonizador e dominador. A Teologia da Libertação e demais teologias libertadoras possuem sempre um pensamento decolonial que na vida comunitária realizam um processo de emancipação como a Teologia do Povo, a Negra, a Indígena e as Ameríndias. “Do ponto de vista teórico e prático as Teologias da Libertação continuam sendo espaço e voz dos colonizados” (BAPTISTA, 2016, p. 491), produzindo suas teologias ao lado dos pobres, descartados, e vulneráveis, sinônimos dos colonizados de hoje. Isto é possível através das diversas comunidades: Cebbs, Pequenas Comunidades que na sua prática evangélica, pelo Espírito, mobilizam-se para o enfrentamento do colonialismo do poder, do saber, do ser e da Casa Comum.

As críticas propostas pela decolonialidade surgem diante de situações eclesiais e sociais que se confirmam nas concepções teológicas e políticas de não questionarem o cristianismo e as suas implicações político-sociais. Também o clericalismo, a visão cristomonista e eclesiocêntrica tornam-se obstáculos para as diversas culturas e sociedades, onde estão inseridos impossibilitando que elas criem as comunidades cristãs como formas originárias de práticas emancipadoras para um mundo real de homens e mulheres livres e não reproduções de pensamentos coloniais que escravizam as relações humanas. Relações estas marcadas com muitos rostos enraizados na opressão socioeconômica. O povo de Deus vivifica nas comunidades o cristianismo encarnado diante dos desafios decolonizadores. No transcorrer do processo se torna importante o cuidado e atenção respeitadores do ritmo das comunidades para que elas tenham as condições necessárias de serem sujeitos de sua história. A práxis da Teologia da Libertação permite através de respostas ousadas, corajosas, críticas, proféticas, democráticas e libertadoras o engajamento criando a perspectiva decolonial, pois essa teologia não é uma teologia de escritório.

Há a urgência de formação e liderança, a retomada da inscrição e do trabalho com as pequenas comunidades, além do trabalho na perspectiva da economia solidária. Apesar de o cristianismo católico viver tempos de esperança, com o pontificado de Francisco, que chama a ter uma atitude de saída (VASCONCELOS, 2016, p. 476).

No processo de pensamento decolonial as teologias de libertação criam novos tempos para uma práxis libertadora, pois “o esquema colonial de religião é marcado pela imposição do seu discurso sobre as religiões originárias sob o projeto da missão e seus efeitos para os povos colonizados considerados menos colonizados” (VASCONCELOS, 2016, p. 476). Assim, a comunidade que decoloniza a sua teologia mostra o caminho para um novo cristianismo emancipado. Cristianismo este capaz de tornar a boa notícia propondo uma vida humana digna aos pobres no amor do Deus encarnado. A práxis do Espírito leva a ouvir e a discernir (Cf. Ap 2, 7-11) esta prática operando na constituição da justiça, da solidariedade, da alteridade, da comunhão, da fraternidade, da hospitalidade confirmando, desta maneira o Deus sem poder opressivo pois ele se manifesta no amar.

2. A proposta emancipatória das comunidades do Deus sem poder

O Reino é a mensagem do amor do Pai, anunciada por Jesus para reconciliar a humanidade marcada pelas escolhas históricas do pecado (SOBRINO, 1992, p. 72.). Ele fez a sua habitação neste mundo para reconciliá-lo. Esse processo de reconciliação e libertação ocorre através do amor gratuito, sem exigir reciprocidade e nenhum preço. O reino diabólico do pecado tem suas características bem claras: dominação, exploração, guerra, corrupção, divisão de classes/ raça / cultura/ religião, desemprego, fome e combate aos imigrantes. Esses são os pecados produzidos no mundo, e o silêncio, a arrogância e o medo colaboram para esse pecado proliferar. O que atualmente é gritante. A palavra de Jesus nos abre os olhos e nos aponta a presença do reino lá onde há justiça, partilha, libertação, paz, amor e fraternidade. Viver a comunhão e a solidariedade é a proposta da Comunidade que defende os pobres e luta contra a injustiça. Jesus escolhe os pobres para anunciar o Reino porque eles “podem” agir gratuitamente. Como seres humanos também correm o risco de serem seduzidos pelo dinheiro e poder opressores. O poder do dinheiro associado a religião e as tecnologias atuais aumentam seu domínio sobre os pobres dividindo-os e desorganizando-os. A confusão promovida pela ilusão do poder faz com que muitos deixem se seduzir pelas promessas religiosas de riquezas. Este processo de sedução é alimentado pelas Igrejas que em silêncio se mantêm ao lado destes dominadores. E refletindo seu poder clerical, doutrinal e fundamentalista.

Somente abrindo com docilidade o caminho para o Espírito Santo que nos une, ilumina e harmoniza na Comunidade reunida de Jesus, que o Reino de Deus, que não aconteceu antes da sua morte, possa acontecer. O Pai ao ressuscitar Jesus dá a resposta para a humanidade apontando o caminho para que o Reino de Deus antes de sua morte possa realizar e acontecer. **É através da morte e ressurreição de Jesus que o Reino de Deus se propaga através da Nova Vida para uma humanidade livre do domínio dos poderes da morte e do pecado.** Doravante, a Comunidade dos seguidores de Jesus vive esta proposta da Trindade. Se Jesus não houvesse ressuscitado o Reino de Deus não existiria. Mas Jesus pensou que os discípulos não deveriam copiar a sua ação, não deixou nenhum programa de ação, ou como deveríamos praticar a caridade (COMBLIN, 2012, p. 53). Com isso permitiu que a sua prática seja continuada no mundo através de um novo anúncio do Reino de Deus. Esta é a liberdade suscitada na novidade que os discípulos anunciam o Reino de Deus impulsionados pela alegria do Espírito soprado pelo Ressuscitado.

A missão do Espírito Santo nos mostra como Jesus e o amor do Pai, não deixam as comunidades abandonadas, mas as encorajam a terem ousadia no seguimento (COMBLIN, 2012, p. 65), diante dos poderes mundanos. E diante de um mundo novo, para um povo que vive um mundo novo. Desta maneira, o Espírito Santo proporciona o Reino de Deus em uma comunidade reunida no amor (FRANCISCO, PP, 2013, n. 188). A unidade das comunidades em sua catolicidade se dá pelo diálogo e respeito mútuo no Espírito que encaminha. Dessa maneira, elas crescem com a maior diversidade, sem a uniformidade de catecismo e organização de esquema eclesial. A opressão eclesial prende o Espírito Santo numa gaiola, ficando estéril e sem prática do mandamento do amor de Jesus. A instituição não reflete a Igreja, pois o Espírito suscita carismas e não determinações burocráticas e eclesialísticas.

A organização paroquial de esquemas enfadonhos, do “sempre foi assim” e cultos é estéril, não permitindo nem o caminho e busca do Reino de Deus e nem a vivência e experiência de Pentecostes continuadas. A salvação no anúncio do Reino de Deus, pelo Espírito Santo, anunciado por Jesus não é instrumental eclesialístico, mas a oportunidade de toda a humanidade experimentar e construir uma imensa fraternidade livre para poder amar. Como a dominação está globalizada criando estruturas de morte e poder, somente o Espírito é a força dos pobres para realizar essa tarefa sem violência, mas pela força do testemunho.

Conclusão

A mensagem de Jesus é o anúncio de Deus, que se esvaziou de seu poder (Fl 2) ficando ao lado dos vencidos e não dos vencedores dos sistemas injustos. Nos evangelhos Jesus usa a expressão Reino de Deus, de acordo, com o linguajar dos profetas, um reino de justiça e de paz. É o contrário dos reinos que houveram ou haverão na história. Os discípulos de Jesus mostram como o Reino do Deus sem poder opressivo e através do Cristo encarnado, e conduzido pelo Espírito

Santo. E acontecerá pelo testemunho da comunidade.

É impossível que Deus reine, porque reinar é dominar, destruir, escravizar, impor, usar armas, ou força política. As comunidades irão conseguir vencer o poder das armas, do dinheiro e da política porque conseguem os direitos pela força da união que desafia os dominadores. O Reino anunciado por Jesus tem como reinado não o poder dominante, mas a missão de libertação dos pobres e de todos os descartáveis, vítimas do reinado do poder que é violento.

Portanto, neste processo, muitos se deixam iludir em que se deve primeiro salvar a alma, pois a libertação não se realizaria neste mundo, mas no outro. Muitos pensaram assim e ainda pensam hoje, se dizendo cristãos, ou seja, seguidores do reinado de Jesus. Contudo, Jesus reúne discípulos (as) e os prepara para refazer no mundo inteiro o reinado do seu Pai, conduzidos pelo Espírito, fazendo aquilo que Ele fez. Despertar para o Reino de Deus que não é pelo poder de dominação, mas que é pelos pobres, podendo-se acreditar e viver em comunidade visando a transformação de que um mundo novo é possível.

Referências

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Pensamento Decolonial, Teologias pós-Coloniais e Teologia da Libertação. Belo Horizonte: Perspectiva Teológica, vol.48, n.3, 2016, p. 491-517.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2015.

COMBLIM. O Espírito Santo na tradição de Jesus. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

FRANCISCO PP. Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. São Paulo: Paulus, 2013.

SOBRINO, Jon. Espiritualidade da Libertação, estrutura e conteúdo. São Paulo: Loyola, 1992.

VASCONCELOS, Aparecida Maria de; HURTADO, Manuel. Descolonizar a Cristologia. Belo Horizonte: Perspectiva Teológica, vol.48, n.3, 2016, p. 463-489.

A decolonização ministerial dos cristãos leigos (as) na liturgia

Ademilson Tadeu Quirino¹

Resumo: A presente comunicação tem por objetivo mostrar a necessidade da decolonização dos ministérios leigos (as) na liturgia. Em uma Igreja toda ministerial, graças ao sacramento do Batismo e da Confirmação, exige-se uma reflexão mais colegiada da atuação do leigo dentro e fora da igreja, como aponta o Papa Francisco ao falar de uma “Igreja em saída” (EG 20). Expressa ainda a importância dos ministérios laicais naquilo que lhes é próprio e de direito sem margem para o clericalismo. Sabe-se que a maior parte do povo de Deus é constituída por leigos (as). Ao seu serviço, está uma minoria de ministros ordenados. A consciência da identidade e missão do leigo cresceu na Igreja. A tomada de consciência da responsabilidade laical que nasce do Batismo e da Confirmação, ainda, não aconteceu de modo igual, em toda ação ministerial da Igreja. Os cristãos leigos (as) não têm sido preparados para assumir responsabilidades dentro e fora da igreja. Em muitos casos, quando assumem algum ministério a formação que recebem não os prepara para viver a dinâmica de uma Igreja servidora, mas de modo geral alimenta de um clericalismo, tal, que os impede de viver o seu sacerdócio, profético e régio (cf. EG 102). A participação dos leigos (as) nos ministérios eclesiais, por um lado, limita-se a funções e tarefas, por outro lado, percebe-se pouca participação e penetração dos valores cristãos no mundo social, político e econômico. A formação dos leigos e a evangelização das categorias profissionais e intelectuais constituem um importante desafio pastoral e carece de formação mais intensa e profunda. O sacerdócio ministerial é um dos meios que Jesus utiliza a serviço do seu povo, mas a grande dignidade vem do Batismo e da Confirmação que é acessível a todos (cf. EG 104). O Espírito Santo enriquece a Igreja com os mais diversos carismas, dons que renova e edifica a Igreja. Quanto mais um carisma dirigir o seu olhar para o coração do Evangelho, tanto mais descolonizado e eclesial será o seu exercício ministerial. Pois é na comunhão, mesmo que seja fatigosa, que um carisma se revela autêntico e misteriosamente fecundo (cf. EG 130). Sem o processo de decolonização dos ministérios laicais na vida litúrgica da Igreja, a ação missionária dos cristãos leigos (as) será sufocada pelo acento danoso do clericalismo ou os cegará ainda mais e os impedirá de ser uma Igreja mais servidora e samaritana.

Palavras-chave: Decolonização; ministérios leigos; liturgia; ação missionária.

Introdução

A maior parte do povo de Deus é constituída por leigos (as). Ao seu serviço, está uma minoria de ministros ordenados. A consciência da identidade e missão do leigo cresceu na Igreja. A tomada de consciência da responsabilidade laical que nasce do Batismo e da Confirmação, ainda,

¹ Doutorando da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Bolsista da CAPES. E-mail: peat-quirino@gmail.com.

não aconteceu de modo igual, em toda ação da Igreja. Porque não foram formados para assumir responsabilidades importantes fora da Igreja ou por não encontrar espaço dentro da Igreja por causa do clericalismo que os mantém à margem das decisões (EG 102).

Os leigos (as) têm uma participação boa nos ministérios laicais, limitados a tarefas muitas vezes no seio da Igreja; por outro lado percebe-se pouca participação e penetração dos valores cristãos no mundo social, político e econômico. A formação dos leigos e a evangelização das categorias profissionais e intelectuais constituem um importante desafio pastoral (EG 102).

Esta comunicação tem por objetivo, apresentar a importância dos carismas, ministérios e funções dos cristãos leigos (as) na liturgia e, também, demonstrar a importância dos ministérios laicais, naquilo que lhes é próprio, graças ao sacramento do Batismo e da Confirmação. Destacaremos a natureza da teologia dos ministérios laicais na Igreja, a compreensão e importância ministerial dos cristãos leigos (as) na liturgia e a formação e participação dos leigos nas diversas funções litúrgica.

A natureza da teologia dos ministérios laicais na Igreja

O antigo Código de Direito Canônico, de 1917, definia leigo como aquele que não é padre. Era uma definição mais negativa do termo leigo, pois ao clero cabia conduzir, dirigir e promover tudo que se referia a matéria eclesial. O documento Conciliar *Apostolicam Actuositatem*, sobre o apostolado dos leigos, foi a grande novidade na história da Igreja. Além desse documento, outros documentos conciliares, foram muito importantes para a reflexão sobre o lugar do leigo na vida eclesial, tais como, *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes* e *Ad Gentes*. Até então nenhum Concílio Ecumênico, jamais tinha dedicado espaço tão especial a temática do laicato na Igreja. Um outro dado muito importante é a nova eclesiologia, isto é, a teologia da Igreja Povo de Deus que recoloca no devido lugar a missão do leigo e da hierarquia (ADRIANO, 1988, p. 107-108).

A teologia dos ministérios laicais na Igreja se desenvolveu principalmente depois do Concílio Vaticano II, através do restabelecimento de uma eclesiologia que encontrou na Constituição Conciliar *Lumen Gentium* a sua formulação mais completa da definição e entendimento do termo leigo na Igreja (LODI, 1992, p. 737), assim afirma o Concílio:

Por leigos entende-se aqui o conjunto dos fiéis, com exceção daqueles que receberam uma ordem sacra ou abraçaram o estado religioso aprovado pela Igreja, isto é, os fiéis que por haverem sido incorporados em Cristo pelo batismo e constituídos em povo de Deus, e por participarem a seu modo do múnus sacerdotal, profético e real de Cristo, realizam na Igreja e no mundo, na parte que lhes compete, a missão de todo o povo cristão (LG 31).

Neste sentido, uma nova consciência do papel do laicato na Igreja passa ser mais intensa devido à diminuição quase generalizada das vocações sacerdotais. O grande estímulo à promoção do laicato encontra-se na Constituição *Gaudium et Spes*, ao afirmar que a razão do Concílio ao proclamar a sublime vocação do homem afirma que nele está depositado um germe divino que oferece ao gênero humano a sincera cooperação da Igreja, a fim de instaurar a fraternidade universal correspondente a esta vocação (GS 3).

A decolonização dos ministérios leigos nesta nova eclesiologia que abrange homem e mulher é fruto da eclesiologia conciliar caracterizada por dois movimentos: a recentralização dos ministérios em Cristo e a descentralização em relação à igreja, como tal, no sentido pastoral, isto é, do centro para estruturas mais colegiais. Uma teologia que compreende três termos: o sacerdócio de Cristo que compreende tanto o sacerdócio ministerial quanto o sacerdócio comum dos fiéis; a teologia conciliar sobre o povo de Deus; a missão do povo de Deus impregnada de uma eclesiologia pós-conciliar (LODI, 1992, p. 746).

O Concílio Vaticano II, ao priorizar na Constituição *Lumen Gentium*, o capítulo 2, sobre o povo de Deus, em comparação com o capítulo 3, sobre a hierarquia, apresenta de forma significativa a prioridade dos valores de existência e de ontologia sobrenatural (prioridade fundamentada nos sacramentos básicos da vida cristã) sobre os valores de estruturas institucionais, isto é, os ministérios que correspondem a estas estruturas institucionais encontram melhor as suas qualidades funcionais, principalmente se consideradas à luz da categoria de missão que impregna toda a eclesiologia pós-conciliar (LODI, 1992, p. 746). É o que se destaca a seguir sobre os ministérios dos cristãos leigos (as) na liturgia.

Ministérios dos cristãos leigos (as) na liturgia

Com o Concílio Vaticano II, floresceram os ministérios leigos na Igreja em virtude do Sacramento do Batismo e da Crisma e da variedade dos carismas. O florescimento destes novos ministérios foi aprovado e encorajado pelo Papa Paulo VI, na *Evangelii Nuntiandi* (1975) e por João Paulo II, na *Christifidelis Laici* (CNBB, doc. 62, n. 158).

O ministério é antes de tudo um carisma, que torna o cristão apto desempenhar determinadas atividades, serviços e ministérios (LG 12b). Contudo, nem todo carisma é um ministério. Isto, porque a dimensão do serviço deve caracterizar todo carisma, e seu portador é chamado a aspirar ao dom maior, que é o amor. No entanto, só pode ser considerado ministério, o carisma que na comunidade, e em vista da missão na Igreja e no mundo, assume a forma de serviço bem determinado, envolvendo o conjunto mais ou menos amplo de funções, que responda a exigências permanentes da comunidade (CNBB, Doc. 62, n. 85).

a) O ministério da Palavra. Na tradição cristã, o ministério da Palavra é o primeiro ministério laical, pois suscita a fé e se educa pela fé provinda da Palavra de Deus (Rm 10, 14-17). No Brasil, são particularmente numerosas as celebrações dominicais da Palavra presididas por ministros leigos (as), que se esforçam por desempenhar esta função na fidelidade ao Evangelho e atendendo as orientações da Igreja pelo bispo diocesano (CNBB, Doc. 62, n. 160). Como afirma o documento de Aparecida: “Em nossas comunidades desenvolvem os ministérios leigos e outros serviços pastorais, como ministros da Palavra, animadores de assembleia e de pequenas comunidades, entre elas as comunidades eclesiais de base” (DAp, 99c).

b) Ministérios de Acólitos, leitores, comentadores e cantores. Os acólitos, leitores, comentadores e cantores desempenham verdadeiros ministérios litúrgicos. Portanto devem ser desempenhados com devoção e ordem, como convém à sua dignidade e ao que o povo de Deus dele exige com todo direito. O ministério de acólito e leitor no rito latino é um ministério laical. Os acólitos e leitores que exercem essa função na liturgia, mesmo que não tenham sido instituídos, sejam idôneos e preparados com empenho. Daí a necessidade de uma boa preparação dos cristãos leigos (as) ao espírito da liturgia para poder exercer com piedade e devoção a função a eles confiada (SC 28-29). Essa formação deve ser bíblica, litúrgica e técnica (VD 58).

c) Ministros Extraordinários da Sagrada Comunhão. Um ministério precioso na colaboração da assistência espiritual aos enfermos e idosos. Serviço laical, que cada dia se torna mais necessário e urgente se considerar que uma parcela significativa dos fiéis morre sem o conforto do sacramento da Unção dos Enfermos (CNBB, Doc. 62, n. 163).

d) O ministério do batismo. O ministério do batismo confiado aos fiéis leigos em muitos lugares, tem-se revelado um valioso serviço pastoral. Percebe-se que esse ministério poderia ser estendido a outras comunidades com a autorização do bispo diocesano. Neste sentido, o incentivo às comunidades a cuidarem com particular carinho e zelo da Pastoral do Batismo, no contato com os pais e padrinhos, nos encontros de batismo, na preparação da celebração do batismo e no acompanhamento das famílias. O acolhimento é o cartão de visita da comunidade, até porque, muitos que participam da celebração do batismo têm pouca ou nenhuma frequência à Eucaristia ou outros sacramentos (CNBB, Doc. 62, n. 164).

e) Matrimônios com a assistência de ministros leigos (as). Os assistentes leigos (as) da Celebração do Matrimônio exercem o ministério de testemunhas qualificadas do Sacramento. Este proveitoso ministério quando inserido num processo da pastoral familiar que prepara e acompanha os casais. É um ministério urgente e necessário. Não fácil, mas necessário (CNBB, Doc. 62, n. 165). Acolher, acompanhar, frutificar e celebrar (EG 24) este momento tão especial na vida dos noivos.

f) O ministério da Esperança. A celebração de exéquias constitui um momento pastoral privilegiado, porque todos estão, nesta hora, mais abertos à mensagem da fé. Os ministros leigos (as), em nome da Igreja, nessa ocasião dão testemunho de esperança, de solidariedade e de con-

forto para as famílias enlutadas (CNBB, Doc. 62, n. 166). São ministros da consolação e que em seu ministério devem expressar a “consolação da fé” (REx 16 e 33). Em muitos lugares, essa presença não acontece apenas no dia do velório, mas depois, na visita às famílias, na celebração de sétimo dia. É um ministério de acolhida na dor, que leva a um acompanhamento de conforto espiritual.

g) Ministério da bênção. O ministério da bênção está unido com o exercício especial do sacerdócio de Cristo (CPCD, 1991, n. 18). O Concílio Vaticano II, na constituição *Sacrosanctum Concilium*, ao falar sobre os sacramentais, pede que “sejam previstos sacramentais que ao menos em circunstâncias especiais possam ser administrados por leigos dotados das qualidades indispensáveis para tanto” (SC 79). Neste sentido, homens e mulheres, em virtude do sacerdócio comum recebido no Batismo e na Crisma, poderão, em vista da própria função (como os pais em favor de seus filhos), ou por exercerem um ministério extraordinário, ou por desempenharem tarefas peculiares na Igreja (como os religiosos ou catequistas em algumas regiões), a juízo do bispo diocesano e gozando notoriamente de bom conceito quanto ao seu preparo pastoral e à prudência no cumprimento dos próprios deveres apostólicos, celebrar certas bênçãos, de acordo com rito e fórmulas para eles previstos, conforme está indicado em cada rito (CPCD, 1991, n. 18d).

Enfim, estes e tantos outros ministérios e serviços litúrgicos têm por si mesmo, um valor evangelizador que a nova evangelização deve situar em lugar de grande destaque. Na liturgia Cristo se faz presente. A liturgia é o anúncio e realização dos feitos salvíficos (SC 6) que chega a tocar o fiel sacramentalmente. Ela convoca, celebra e envia. Sustenta o compromisso com a promoção humana. Orienta os fiéis a assumir sua responsabilidade na construção do Reino sendo sal da terra e luz do mundo (SC 9) tanto *ad intra* como *ad extra* eclesial.

Conclusão

A ministerialidade dos cristãos leigos (as) na liturgia não pode impedi-los de ser sal da terra e luz mundo. Os cristãos leigos (as) devem encontrar na liturgia o vigor necessário para viver na prática a sua missão evangelizadora. O documento de Santo Domingo, afirma, que persiste uma certa mentalidade clerical em muitos agentes de pastoral, clérigos e inclusive nos leigos. A dedicação preferencial de muitos leigos a tarefas intra-eclesiais e uma deficiente formação os privam de dar respostas eficazes aos atuais desafios da sociedade hoje (SANTO DOMINGO, 96).

A decolonização do laicato, livre de todo clericalismo e sem redução ao intra-eclesial é necessária para continuar a emancipação do laicato nas diversas funções dentro e fora da Igreja. O papa Francisco, na sua carta ao Cardeal Marc Ouellet, presidente da Pontifícia Comissão para a América Latina, destaca sua preocupação com a clericalização do laicato hoje. Ele diz que “esta atitude não só anula personalidade dos cristãos, mas tende também a diminuir e a subestimar a graça batismal que o Espírito Santo pôs no coração do nosso povo” (FRANCISCO, 2016). O Papa Francisco afirma ainda que:

O clericalismo leva a uma homologação do laicato, tratando-o como, mandatário, limitando-se as diversas iniciativas e esforços e, ousaria dizer, as audácias necessárias para poder anunciar a Boa Nova do Evangelho em todos os âmbitos da atividade social e, sobretudo, política. O clericalismo, longe de dar impulso aos diversos contributos e propostas, apaga pouco a pouco o fogo profético do qual a inteira Igreja está chamada a dar testemunho no coração dos seus povos. O clericalismo esquece que a visibilidade e a sacramentalidade da Igreja pertencem a todo o povo de Deus e não só a poucos eleitos e iluminados (FRANCISCO, 2016).

Daí a urgente necessidade, de uma boa formação e acompanhamento de todos os cristãos leigos (as) que exercem funções e ministérios na liturgia para não cair no clericalismo litúrgico. Ajudá-los a fortalecer na fé e na missão alimentando-se da Palavra e da Eucaristia para poder ser no mundo testemunha fiel de Jesus Cristo. Desligar a ação litúrgica da Igreja da vida cotidiana é um grande erro. A liturgia vivida na ação ministerial é estímulo para o testemunho missionário nos diversos ambientes de trabalhos dos cristãos leigos (as) no mundo, como processo de decolonização e práticas emancipatórias. A presença cristã autêntica do leigo (a) emancipado é sinal e testemunho de Cristo vivido na sua tríplice missão: profético, sacerdotal e régio.

Referências

ADRIANO, Cônego José. Teologia dos ministérios e formação de agentes. Revista de Cultura Teológica, São Paulo, n. 24, p. 89-122, julho/setembro 1998.

BENTO XVI, PP. Exortação Apostólica Pós-sinodal *Verbum Domini*. São Paulo: Paulinas, 2010.

CELAM. Conclusões da Conferência de Santo Domingo. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. Documento de Aparecida. Brasília: CNBB, São Paulo: Paulus e Paulinas. 2007.

CNBB, Doc. 62. Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas. São Paulo: Paulinas, 2010.

CONCÍLIO VATICANO II. *Lumen Gentium*. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *Sacrosanctum Concilium*. São Paulo: Paulinas, 2002.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. Ritual de bênçãos por ministros leigos: São Paulo: Paulus, 2015.

FRANCISCO, PP. Carta ao Cardeal Marc Ouellet. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html> acesso em 15 de jun. de 2019.

_____. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.

JOÃO PAULO II, PP. Exortação Apostólica *Christifideles Laici*. São Paulo: Paulinas, 1990.

LODI, E. Ministério/ministérios. In: SARTORE, Domenico TRIACCA, Achille (org.) Dicionário de Liturgia. São Paulo: Paulus, 1992, p. 736-749.

PAULO VI. Ministeria Quaedam. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/motu-proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19720815_ministeria-quaedam.html> Acesso: 19 de jun. de 2019.

Grupo de Apoio - Flor de Íris. Dor empaticizada e compartilhada

Clarice Nesi Bonato¹

Clélia Peretti²

Resumo: O impacto com o diagnóstico de câncer, a assimilação e a reorganização do dia a dia frente a rotina de uma enfermidade gera incertezas, instabilidade psicofísica e espiritual. Portadores da enfermidade vivenciam experiências de solidão, isolamento, angústia e incapacidade de superação dos mitos da doença. O Grupo de Apoio Flor de Íris (GAFI), criado em dezembro de 2017, Campo Largo, PR, vinculado ao projeto *Escuta Empática* do Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná-PUCPR, objetiva propiciar acolhida, partilha e troca de experiência na cura e ressignificação da enfermidade. Com a escuta empática progressiva, o grupo GAFI partilha e se conecta com a dor vivenciada com o outro buscando promover vínculos de fortalecimento e de resiliência diante dos impactos pessoais, familiares e comunitários advindos da enfermidade. Deste modo, o GAFI tem por fundamento a experiência da cura da mulher de fé do Evangelho (a cura da mulher hemorrágica) marcada pela enfermidade no corpo e na alma (Mc, 5,25-34). A perseverança da mulher resultou em se aproximar com ousadia e reconhecer a soberania e o poder naquele que tudo pode. A atitude de escuta empática leva qualquer mulher a se reconhecer na dor do outro e, vivenciar na própria interioridade sensações, percepções e sentimentos que vibram no outro e igualmente enlutar com coisas que para cada pessoa são tristes ou perdas. A escuta empática contribui para estar com outro na sua experiência de vida possibilitando através do aconselhamento a convivência com a comunidade; o reavivamento da espiritualidade e da fé no poder de Jesus. Colaboram nas atividades do GAFI, teólogas, psicólogas, fisioterapeutas, nutricionistas, médicas, advogadas, líderes espirituais, engenheiro civil e colaboradoras voluntários. A escuta empática consiste em: demonstrar encorajamento enquanto escuta; apoiar o outro e clarificar seu discurso; acompanhar para que o outro sintetize sua narrativa; gerar reflexão durante o processo de escuta no aconselhamento e reformular o conteúdo narrado pelo outro. Além disso, a escuta empática leva a estar com outro na sua experiência de vida e a atitude empática possibilita através do aconselhamento a convivência com a comunidade, o espaço de reintegração e de busca de sentido da vida.

Palavras-chave: Grupo de Apoio - Flor de Íris. Escuta empática. Aconselhamento.

Público Alvo: Mulheres portadoras de câncer e em cuidados terapêuticos.

Grupo de Apoio - Flor de Íris - Na luta contra o Câncer

Coordenadoras do Grupo:

Clarice Nesi Bonato (Teóloga)

Clélia Peretti (Teóloga)

¹Clarice Nesi Bonato. Bacharel em Teologia pela PUCPR. E-mail: claricenesibonato64@gmail.com

²Clélia Peretti. Professora do Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado e do Bacharelado em Teologia da PUCPR. E-mail: cpkperetti@pucpr.br

1. As origens do grupo *flor de íris*

O grupo de *Apoio Flor de Íris* (GAFI) é formado por teólogos/as, psicólogas, fisioterapeutas, nutricionistas, médicos, advogados e colaboradores voluntários que tem por finalidade a acolhida, a escuta, partilha e aconselhamento com mulheres que vivenciam a luta contra o câncer. O (GAFI) teve seu início em dezembro de 2017 com Clarice Nesi Bonato sob orientação da professora Doutora Clélia Peretti da Pontifícia Universidade Católica do Paraná PUCPR, responsável pelo Projeto a Escuta empática. O grupo nasce a partir de uma experiência de cuidados e de solidariedade entre as senhoras Clarice Nesi Bonato e Márcia Gadens Zanetti (in memoriam) vítima de um tumor maligno. A dor vivenciada e compartilhada entre as duas amigas deu origem a uma rede de solidariedade entre mulheres que vivenciavam a mesma dor. A experiência de cuidado e aconselhamento permitiu criar um ambiente pastoral que propiciasse ajuda espiritual e conforto às mulheres acometidas pela mesma doença. Neste processo coincidentemente a criadora do grupo Clarice Nesi Bonato, foi tomada também por um tumor maligno raro na Íris do olho esquerdo. A solidariedade entre as mulheres portadoras de Câncer idealizou o *Grupo Flor de Íris*, em Campo Largo, com o objetivo de criar um tempo e espaço de partilha e de resiliência com o próprio sofrimento.

2. Nome do grupo: flor de íris

A Íris do Olho é a base da escolha do nome do Grupo. A escolha do nome tem sua origem na deusa grega Íris, a deusa do arco colorido do céu e mensageira de Hera, representa o lado feminino de Hermes. Era adorada pelos deuses e pelos mortais por sua natureza de bondade. O Grupo Flor de Íris identifica na deusa a mensageira da esperança e do amor. Em sua representação Íris derrama água de um vaso a outro, significando que o sentimento deve fluir e se renovar. Na linguagem das flores, pela sua variedade de cores, Íris simboliza a diversidade, a coragem, o ânimo e sabedoria. A flor de Íris recorda promessa e esperança.

3. Justificativa

O impacto com o diagnóstico da doença, a assimilação e a reorganização do dia a dia para enfrentar a rotina de um tratamento terapêutico provoca incertezas, instabilidade emocional, psicológica e espiritual. A escuta empática, o acolhimento fraterno e solidário são necessários diante da aflição da doença. Emerge, ainda, a necessidade de pessoas capacitadas para o acompanhamento psicofísico e espiritual, para a assiduidade no tratamento terapêutico, na qualidade de vida, na integração e reabilitação integral na família e na comunidade.

Deste modo, o Grupo de *Apoio Flor de Íris* (GAFI), objetiva preservar a harmonia no acolhimento de mulheres portadoras da enfermidade do câncer e outras que enfrentam verdadeiras batalhas para o acesso ao tratamento que lhe é de direito, mas, muitas vezes negado

pelas Políticas de Saúde. O grupo nasceu após termos ouvido e identificado nas reuniões com mulheres, a necessidade de cada em busca de cura, cuidados e aconselhamento. O cuidado com as mulheres com câncer despertou, não apenas em nós teólogas, mas também de outros profissionais, o desejo de fazer algo a mais para aquele que sofre, explicitando nas diferentes ações uma solidariedade comunitária. Pois o sofrimento prolongado por causa de uma enfermidade abala sonhos, leva a solidão e ao isolamento. O Grupo de Apoio - Flor de Íris. Na luta contra o Câncer, tem por fundamento a experiência da cura da mulher de fé do Evangelho (a cura da mulher hemorrágica) marcada pela enfermidade no corpo e na alma.

Do mesmo modo, O Grupo Flor de Iris coloca o encontro com Jesus, com seu poder como fundamento para sua ação pastoral. Jesus sempre ensinou que tudo o que Ele fazia era para a glória de Deus. Portanto, a sensibilidade de Jesus à necessidade de cada mulher é proveniente da necessidade do Pai em manifestar a sua Glória, porque tudo o que Jesus faz visa tão somente a Glória de Deus.

4. Objetivos

4.1 Objetivo Geral

Propiciar ambiente de escuta empática, aconselhamento e cuidados a mulheres portadoras de câncer a fim de revigorar o estado de saúde, psicofísico e espiritual no compartilhamento da vivência e ressignificação da dor diante da enfermidade.

4.2 Objetivos Específicos

1. Integrar por meio da Escuta Empática.
2. Promover vínculos e fortalecimento da resiliência diante dos impactos familiares e comunitários da doença do câncer.
3. Reavivar a vivência da espiritualidade mediante encontros comunitários quinzenais.

5. Fundamentação teológica

O Grupo de Apoio - Flor de Íris. Na luta contra o Câncer, tem por fundamento a experiência da cura da mulher de fé do Evangelho (a cura da mulher hemorrágica) marcada pela enfermidade no corpo e na alma (Mc, 5,25-34). Quando ouviu falar de Jesus começou a ser gerada em seu interior a esperança de que se apenas tocasse no seu manto ficaria curada. O Evangelista Mateus relata: "... chegou por trás dele e tocou na borda de seu manto..." (Mt 9,20-22) e disse: "Se eu tão-somente tocar o seu manto, ficaria curada". Então Jesus voltou-se e assim que viu a mulher lhe disse: "Anime-se grandemente, filha, a tua fé te salvou!" E, desde aquele momento, a mulher ficou curada". A perseverança da Mulher resultou em se aproximar com ousadia e reconhecer a

soberania e o poder naquele em que tudo pode. Sua cura precisava ser testificada e esta atitude do Senhor Jesus a alegrou como hoje ainda nos alegra, pois hoje Ele continua operando da mesma maneira, trazendo uma nova vida para todos os que o procuram e uma nova vida de graça e plenitude através de Seu Espírito.

6. Fundamentação em edith stein

A empatia foi exaustivamente estudada e levada às fronteiras do cristianismo pela filósofa Edith Stein, uma Alemã de origem Judia que se converteu ao catolicismo durante a segunda guerra mundial. Faleceu no campo de concentração em Auschwitz aos 51 anos. Edith Stein foi canonizada pelo Papa João Paulo em 1988.

Edith Stein (1891-1942) é considerada uma das principais pensadoras contemporâneas. Isto porque os seus escritos além de serem estudados em diversas áreas do saber, têm dado uma contribuição saudável para a reflexão fenomenológica filosófica, psicológica, ética, antropológica, teológica e política. Ela circula nessas áreas de conhecimento sem causar muitas divergências, isso se deve ao fato de que, como pessoa e intelectual, vivia esse dilema, ou seja, estava preocupada com a vida das pessoas e as relações intersubjetivas, que segundo ela deveriam ser respeitadas. Sendo assim, destacamos a originalidade do seu pensamento no campo da empatia e da ética, temas que serão apresentados neste projeto.

Por meio da empatia, a consciência consegue aprender a essência ou o sentido do que está sendo vivenciado por uma consciência alheia, apesar de nunca conseguir penetrar no interior dessa consciência a ponto de vivenciar, em primeira pessoa, o que ela está sentindo.

Edith Stein deixou como legado uma grande contribuição filosófica que se deve a intensa dedicação em tudo que fazia. Por ter um compromisso pessoal, delicadeza com o saber e o cuidado com a integridade da pessoa humana. Em suas pesquisas tratou de clarear como acontece o Ato da Empatia nos seres humanos, tema que já era indicado por outros pensadores, mas que não fora investigado em caráter de “essência”.

7. Metodologia

O Grupo de Apoio - *Flor de Íris. Na luta contra o Câncer*, se estrutura a partir do Cuidado, Escuta Empática e Aconselhamento espiritual, psicológico e pastoral. Objetiva propiciar acolhida, partilha e troca de experiência na cura e na ressignificação da dor vinculada com a enfermidade. A disponibilidade de estar presente com a experiência do outro, sem tentar mudá-la, educá-la, leva ao enfrentamento da dor do outro. Além disso, a escuta empática leva a estar com outro na sua experiência de vida e a atitude empática possibilita através do aconselhamento a convivência com a comunidade.

I. PASSOS E FORMAS PARA EXPRESSAR A EMPATIA

1. Olhar. Iniciando por um olhar empático, que transmita o genuíno desejo de enxergar a outra pessoa sem julgamento, aceitando-a de forma aberta, sem reservas.

2. Escutar. Uma escuta que se torne empática, não percebe somente os sons, mas procura ouvir a alma.

3. Tocar (toque). Desde que haja uma sintonia e de forma respeitosa, cuidadosa e oportuna, ele pode acontecer.

4. Sentir. Não apenas os pensamentos que julgam, os sentimentos também revelam este julgamento.

II. PASSOS PARA O PROCESSO EMPÁTICO

1. Esvaziamento.

2. Perceber o outro.

3. Colocar-se no lugar do outro

III. ESCUTA ESTRUTURADA

A escuta estruturada possui uma estrutura interna e facilita que o Aconselhador apoie o aconselhado. A escuta reforça o sentimento de autoestima do aconselhado e torna-o mais aberto para cooperar, pois se sente escutado.

Passos para uma escuta estruturada:

1. Demonstrar encorajamento enquanto escuta
2. Apoiar o outro e clarificar seu discurso
3. Acompanhar para que o outro sintetize sua narrativa
4. Gerar reflexão durante o processo de escuta no aconselhamento
5. Reformular o conteúdo narrado pelo outro.

8. AÇÕES DESENVOLVIDAS NO GRUPO

1. Acompanhamento e cuidado multidisciplinar: O grupo de Apoio - *Flor de Íris. Na luta contra o Câncer* é acompanhado por teólogos, psicólogas, fisioterapeutas, nutricionistas, médicos, advogados e colaboradoras voluntárias.

2. Aconselhamento espiritual:

3. Reuniões Quinzenais:

4. Serviços de Acessibilidade:

5. Vivência na comunidade:

Considerações finais

E suma o conhecimento Empático impulsiona os seres humanos a estarem sempre abertos para o conhecimento do outro. Não somente o compadecer com a miséria alheia, porque isso é

teoria, mas, sobretudo se colocar na posição do outro.

O conhecimento empático neste projeto nos impulsiona estarmos sempre abertos para o conhecimento do outro, como seu semelhante, aquele que se pode amar sem reservas. Conservando a dignidade de cada um.

A contribuição de Edith para este processo empático está em contínua referencia no que tange à dignidade humana, mesmo na sua maior vulnerabilidade.

Referências

BERTACHINI, L.; PESSINI, L. (Orgs.). **Humanização e cuidados paliativos**. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2011. 344p

BÍBLIA SAGRADA – 115a ed. São Paulo – Editora Ave Maria.

BULFINCH, Thomas, 26a ed. **O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis** - Rio de Janeiro 2002.

PERETTI, Clélia (org. I). Dullius, Vera Fátima (org. II) **A Arte de Educar por uma Pedagogia Empática em Edith Stein**. 1 ed. Curitiba: Editora Prismas.

ROSELLÓ, Francesc Torralba. **Antropologia do Cuidar**. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

STEIN, Edith. **A Ciência da Cruz**, Editora Loyola.

Inácio de Loyola e Edith Stein A educação como a formação integral da pessoa humana

Agnaldo Barbosa Duarte¹

Resumo: O objetivo da educação é preparar a pessoa para participar ativa e conscientemente da vida nas suas diferentes dimensões. Sua Missão principal é contribuir para que essa cresça, adquirindo um conjunto de valores e competências que a humanize e a socialize para que se realize em qualquer estado de vida que possa vir a escolher. Sendo capaz de desenvolver o diálogo entre fé, cultura, ciência e justiça com abertura e generosidade. Num mundo em constante mudança, a educação, apresentada por Edith Stein e Inácio do Loyola, adapta-se aos sinais dos tempos, investindo numa formação que prepara homens e mulheres para a convivência com os outros, para o serviço aos demais, empenhada na construção de um mundo melhor, mais humano e fraterno. Em uma visão Inaciana e Steiniana a educação não passa apenas pela aprendizagem de matérias, sejam elas científicas, linguísticas, artísticas, humanísticas, tecnicistas, religiosas ou tecnológicas. A formação integral orienta-se para a pessoa toda, ajudando-a a desenvolver-se intelectualmente, fisicamente, afetivamente, socialmente e espiritualmente. Neste sentido, encontramos muitas aproximações entre Edith Stein e Inácio de Loyola no que toca a compreensão da pessoa humana em sua complexidade de competências, dons e saberes que deve desenvolver e integrar, ao longo do seu processo de aprendizagem. Assim, tanto a pedagogia empática, quanto a pedagogia inaciana buscam a formação da consciência da pessoa, na sua função de discernir o bem maior, observando criticamente a realidade e refletindo sobre as suas experiências para fazer seu próprio projeto de vida. Desse modo, quem passa por essa educação, desenvolve a capacidade de crescer na generosidade e na empatia, sentindo-se tocado e sendo solidário diante do sofrimento dos outros. A pessoa empática reconhece a dignidade e o valor do outro, esse reconhecimento leva à postura ética, a busca de uma sociedade mais equitativa, enfim, a empenhar-se pela mudança efetiva das estruturas sociais injustas.

Palavras-chave: Educação Integral, Exercícios Espirituais, Pedagogia Empática, Pedagogia Inaciana.

Introdução

O propósito desta apresentação é fazer uma análise comparativa da concepção de Educação Integral Cristã entre Inácio de Loyola (1491-1556) e Edith Stein (1891-1942), dois grandes místicos que viram no campo da educação um espaço privilegiado para a concretização de um apostolado pedagógico educacional. A apreciação visa identificar como a imagem de Deus aparece nos seus respectivos projetos educativos, seja o método antropológico utilizado nos *Exercícios Espirituais* Inacianos, seja o método antropológico como diretriz pedagógica da *Estrutura da Pessoa Humana* Steiniana.

¹ Mestrando em Teologia da Educação na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), agnaldosj@yahoo.com.br

O presente estudo ressalta a importância desses dois personagens para uma educação cristã que busca a formação integral da pessoa humana, ou seja, os dois falam da importância do ato de educar que acontece desde a interioridade, “desde dentro” e se completa na exterioridade, nas relações interpessoais e em todas as dimensões da vida humana, principalmente na ótica da experiência da revelação cristã.

Dessa forma, constata-se que não basta uma educação que forme excelentes profissionais é necessário, também, formar pessoas capazes de liderar ações de mudanças que assumam modelos evangélicos, que sonhem em construir um mundo que seja mais humano e solidário. Assim, percebemos tanto em Inácio, quanto em Edith, uma forte convicção de que a formação integral cristã num contexto humanístico tem um impacto decisivo sobre o modo de ser da pessoa e sobre sua visão de mundo.

Vive-se em um tempo de instantaneidade, descartabilidade dos afetos, dentre outras questões que modificam as formas de ser e de estar no mundo. Acredita-se que tais mudanças não são necessariamente negativas, porém, são mudanças que afetam as relações fundamentais constitutivas do ser humano, seja na sua relação consigo, com os outros, com o mundo e com a transcendência. Como diz o poeta: “Onde está a vida que perdemos vivendo? Onde está a sabedoria que perdemos no conhecimento? Onde está o conhecimento que perdemos na informação?” (T. S. Eliot, *The rock*, 1934).

A contemporaneidade apresenta contextos complexos, como diria Libanio (revista *Vida Pastoral*, Nov/dez, 2000), no atual momento, vários cenários são possíveis e antes de defender, rejeitar este ou aquele, nos cabe colocar condições que favorecem um ou outro e julgarmos qual é o mais próximo da visão de ser humano que queremos.

Destarte, pretende-se analisar como as concepções, de Educação Integral de Inácio e Edith se apresentam dentro de seus respectivos projetos teológicos-educativos, para em um segundo momento tecer as aproximações entre ambos. Tal investigação procura identificar como esses dois personagens de grande envergadura entenderam a educação integral cristã como parte da existência humana, nesse âmbito situam o conhecimento de Deus como desvelamento que dá sentido e ressignificação em todas as dimensões da vida e faz com que se busque uma vida autêntica.

A pesquisa deparou-se com um problema inicial, o de não encontrar nenhum trabalho que fizesse uma análise comparada da concepção de Educação Integral entre Inácio de Loyola e Edith Stein, porém a partir do aprofundamento da história de ambos os autores, notamos que em determinado momento elas se cruzam. Nosso objetivo é compreender de que modo os valores preconizados por Inácio de Loyola e Edith Stein podem ser atualizados, contribuindo com o processo de formação integral dos sujeitos na contemporaneidade.

Inácio de Loyola – Formar o ser humano para ser mais humano

Nascido em 23 de outubro de 1491, em Loyola, Espanha. Inego Lopes é o filho mais novo de uma família numerosa. Depois da morte de seu pai, cresceu ao serviço do contador–mor do Rei Católico e depois do vice-rei de Navarra. Esse ambiente e uma promissora carreira fizeram dele um cortesão mundano, sonhador de grandes feitos cavaleirescos. A sua vida é a história de um homem determinado na busca de honra e glória, que com fracassos, derrotas e feridas, foi pouco a pouco se abrindo a Deus.

A grande mudança de sua vida iniciou quando ficou gravemente ferido ao defender Pamplona numa batalha. Forçado a imobilidade, não tendo livros de cavalaria para ler durante o período de recuperação, restou-lhe resignar-se a leitura da “Vida de Cristo” e a “Vida dos Santos”, confrontando-se com essas histórias, começa a imaginar essas vidas dos santos e passa a se questionar, por que não imitar também?

A partir desses questionamentos, foi tomando nota de tudo que passava “desde dentro” de si, do modo como Deus lhe falava e aprendeu a deixar-se guiar pelo Espírito. E partindo dessa experiência espiritual, foi redigindo ao longo dos anos um pequeno livro intitulado de *Exercícios Espirituais* (EE). Este livro assume-se como guia em que se propõe um mês de retiro dividido em quatro etapas designadas semanas. Nesse livro se reflete o modo como Inácio entende a relação do ser humano com Deus, consigo mesmo e com toda a criação. Os EE, ao longo do tempo, tornar-se-á um caminho de ajuda a muitas pessoas em seu processo de busca de conhecimento e discernimento de um projeto de vida autêntico que abarca todas as dimensões da vida humana.

Assim, começa a Pedagogia Inaciana, com objetivo de educar pessoas para serem servidoras e imitadoras da missão de Cristo. E para isso, se faz necessário formar o *Ser Humano* segundo a perspectiva do *Princípio e Fundamento*. Afirma Inácio de Loyola no início de seu livro (EE, 2000, p. 23),

O ser humano é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor, e assim, salvar-se. As outras coisas sobre a face da terra são criadas para o ser humano e para o ajudarem a atingir o fim para o qual é criado. Daí se segue que ele deve usar das coisas tanto quanto o ajudam para atingir o seu fim e deve privar-se delas tanto quanto o impedem. Por isso, é necessário fazer-nos indiferentes a todas as coisas criadas, em tudo que é permitido à nossa livre vontade e não lhe é proibido.

Esta visão inaciana da criação do ser humano é um a chave de leitura para compreender a teologia da educação jesuítica, a partir de uma visão antropológica e cosmológica. Inácio de Loyola insistia na pergunta “o que adianta ser humano ganhar o mundo inteiro se vier a perder

a sua própria vida?”, (Mc 8,36). O “Princípio e Fundamento” é a sua resposta para começar qualquer ação formativa. Pois, ao experimentar a consolação de “ser criado”, de ser parte intrínseca desta criação saída das mãos de Deus, o ser humano faz a experiência do conhecimento interno das coisas e como consequência disso passa “louvar, reverenciar e servir”.

Deste modo, pensa o ser humano na relação com Deus e na sua busca pelo sentido e mistério da vida. Todo trabalho de formação integral, segundo Inácio, visa formar o ser humano na ordenação de seus afetos para à plena realização de si mesmo e o coloca a serviço, num processo que acontece de dentro para fora. É importante observar que os *EE* são eles mesmos, uma tradução da experiência de conversão do próprio autor e, por isso, sua metodologia será inovadora para aquele tempo, para o ambiente de um mundo que passava por grandes transformações. A descoberta desse mundo novo já evidente será traduzido por Inácio a partir da fundação dos primeiros colégios. Para nortear essa formação integral, se elaborou um método pedagógico, no qual procurou-se reunir todo espírito humanista e a visão espiritual desenvolvida nos *EE*, articulado com o modelo pedagógico de Paris que Inácio tinha estudado.

A ideia de Inácio era formar as pessoas de uma maneira integral, abarcando a inteligência, à vontade e a sensibilidade, pois “a finalidade do estudo, que é a ciência, para poder servir à maior glória de Deus N.S. e ajuda do próximo” (1990, p.22). Desta forma, a finalidade da Pedagogia Inaciana não é o acúmulo de informações, mas o desenvolvimento integral das capacidades humanas recebidas de Deus.

Edith Stein – A Formação integral da pessoa

Nascida em 12 de outubro de 1891, em Breslau, território alemão. Edith Stein é a filha mais nova e seus pais eram comerciantes judeus. Quando tinha dois anos seu pai morreu e sua mãe assumiu os negócios da família. Sua infância foi marcada pela forte tradição e religiosidade judaica vivenciada no seio familiar. No período escolar, revelou-se com grande capacidade de aprendizagem e na juventude, inquietou-se tanto com a dependência familiar, quanto com o modelo de ensino. Por determinação própria, afastou-se da escola, na adolescência, durante um ano.

Aos vinte anos, entra na Universidade em Breslau, dedicando-se ao estudo de história, filosofia, psicologia e língua germânica. Neste período fez a leitura de “Investigações Lógicas” de Edmund Husserl (1859-1938), e volta o seu interesse para a fenomenologia de Husserl e decidiu sair de Breslau e ingressa na Universidade de Gotinga, para estudar onde seu mestre lecionava. Ao lado de Husserl, avança significativamente em seu pensar filosófico, participa do Círculo Fenomenológico daquela cidade, mesmo enfrentando preconceitos por ser mulher e conviver em um ambiente predominantemente masculino, afirma-se como filósofa e aí elabora a sua tese

doutoral com o tema da Empatia.

Durante a Primeira Guerra Mundial, vive a experiência de auxiliar como enfermeira no hospital militar. Nesta experiência convive de perto com os sofrimentos e as limitações humanas. Neste mesmo período recebe a notícia do falecimento de um amigo, o fenomenólogo judeu, Adolf Reinach, convertido ao cristianismo. Edith nutria grande admiração por esse amigo, por sua inteligência e, sobretudo, por sua postura ética e por sua busca pela verdade. No velório fica admirada com a forma serena como a esposa enfrenta a morte do marido ao lado dos filhos. Esta cena constitui-se em uma experiência fundamental no seu processo de conversão e fez com que ela se abrisse mais ainda a um encontro pessoal com Deus.

Sua busca incessante em conhecer a verdade conduziu-a para os escritos cristãos. Por volta de 1918, ler os Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola, por mero interesse acadêmico, entretanto, ao perceber a densa espiritualidade contida nessa obra, faz os trinta dias de meditação e contemplação, no fim dos quais desejou ardentemente se tornar católica. Algum tempo depois tem acesso ao “Livro da vida” de Santa Teresa de Jesus, leu-o com intensidade e de forma contínua, declarando ao final da leitura, que ali estava à verdade que tanto buscava e decide-se ser batizada na Igreja Católica.

Pe. Erich Przywara, Jesuíta, especialista em Tomás de Aquino e seu orientador espiritual, lhe aconselha a conhecer as obras tomista e agostiniana. Edith Stein associou seu conhecimento fenomenológico ao conhecimento tomista. Seus escritos, aulas e conferências, além do conteúdo antropológico-filosófico, passam a trazer elementos da antropologia teológica.

Edith Stein lecionava no Instituto Sta. Madalena das religiosas dominicanas, e vive intensamente a atividade de conferencista. As suas temáticas abordadas referem-se, principalmente, ao papel da mulher na sociedade e às questões educacionais. Edith não sistematiza seus escritos pedagógicos em um só livro, mas ao longo de toda a sua obra encontrar-se-á o tema da educação em destaque. O fundamento central do pensamento pedagógico steiniano está na constituição da vida interior e tem como objetivo principal, o processo de desenvolvimento da interioridade pessoal, ou seja, “desde dentro”.

Segundo Éric Rus (2015, p.47),

Desde o início, Edith via a formação integral do ser humano, a educação como um processo criativo que se enraíza na interioridade [...] uma “arte suprema cujo material não é madeira, nem pedra, mas a alma humana” [...] “equivale a uma criação: enquanto as outras atividades param nas faculdades humanas, a educação penetra até a alma mesma, até a sua substância, para lhe dar uma forma nova, e dessa forma, recriar o ser humano”.

Para Edith Stein, a formação é algo muito mais intrincada, mais misterioso e menos sujeito ao arbítrio que sonhava o Iluminismo (STEIN,1959/1999, p. 139). Educar significa guiar outros

seres humanos, de modo que se tornem o que devem ser.

Desta forma, associa o conhecimento pedagógico às práticas de ensino, influenciada por grandes mestres (Maria Montessori, John Henry Newman, Jacques Maritain). Associava essas ideias com o conhecimento pedagógico a prática formativa de Sta. Teresa de Jesus, a quem se referia como grande mestra na arte de educar.

Partindo dessa pedagogia Teresiana, Stein busca o significado místico da educação, acentuando a gratuidade divina atuando na pessoa humana. Assim, assume como Teresa, o teocentrismo inseparável do antropocentrismo. Constata, dessa forma, que o caminho formativo ocorre através de um processo educativo, no qual além de uma autoeducação das esferas sociais responsáveis, a educação é vista como um espaço de restauração da aliança entre os esforços do ser humano e ação da graça divina.

Para Brustolin e Teixeira (2018, p. 48), “a pedagogia steiniana é cunhada na integralidade da pessoa humana com sua envergadura na dialógica entre a singularidade e a empatia, interioridade e exterioridade, natureza e graça, finitude e eternidade”. Dessa forma, a pedagogia de Edith Stein, contribui para uma educação integral, não somente tangível, mas sobretudo para uma abertura da pessoa com o transcendente.

Conclusão

Num mundo em constantes mudanças, a formação integral, apresentada por Inácio do Loyola e Edith Stein, adaptam-se aos sinais dos tempos, investindo numa formação que prepara homens e mulheres para a convivência com os outros, para o serviço aos demais, empenhada na construção de um mundo melhor, mais humano e fraterno. Em uma visão Inaciana e Steiniana a educação não passa apenas pela aprendizagem de matérias, sejam elas científicas, linguísticas, artísticas, humanísticas, tecnicistas, religiosas ou tecnológicas. A formação integral orienta-se para a pessoa toda, ajudando-a a desenvolver-se intelectualmente, fisicamente, afetivamente, socialmente e espiritualmente. Neste sentido, encontramos muitas aproximações entre Edith Stein e Inácio de Loyola no que toca a compreensão da pessoa humana em sua complexidade de competências, dons e saberes que deve desenvolver e integrar, ao longo do seu processo de aprendizagem.

Assim, tanto a pedagogia empática, quanto a pedagogia inaciana buscam a formação da consciência da pessoa, na sua função de discernir o bem maior, observando criticamente a realidade e refletindo sobre as suas experiências para fazer seu próprio projeto de vida. Desse modo, quem passa por essa educação, desenvolve a capacidade de crescer na generosidade e na empatia, sentindo-se tocada e sendo solidária diante do sofrimento dos outros. A pessoa empática

reconhece a dignidade e o valor do outro, esse reconhecimento leva à postura ética, a busca de uma sociedade mais equitativa, enfim, a empenhar-se pela mudança efetiva das estruturas sociais injustas.

Referencias

BRUSTOLIN, L. A. e TEIXEIRA, P.E.L. A Educação em Edith Stein: Breve análise histórica e Conceitual, In. PERETTI, C. e DULLIUS, V. F. *A arte de educar por uma pedagogia empática em Edith Stein*. Curitiba: Prismas, 2018

LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais* . São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Autobiografia*. São Paulo: Loyola, 2000.

KLEIN, Luiz Fernando. *Atualidade da pedagogia jesuítica*. São Paulo: Loyola, 1997.

RUS, Éric de. *Uma visão educativa de Edith Stein: Aproximação a um gesto Antropológico Integral*. Belo Horizonte: Artesã, 2015.

STEIN, E. *La struttura della persona humana*. Tradução de M. D'Ambra. Roma: Città Nuova, 2000. (Publicação original de 1932/33)

_____. *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*. São Paulo: Paulus, 2018.

Maria no pensamento de Edith Stein: uma abordagem antropológica fecundada pela fenomenologia

Francisco Santos Lima¹

Resumo: A leitura que Edith Stein faz de Maria é fertilizada e fecundada por uma abordagem fenomenológica antropológica. Partindo dessa via de compreensão sobre o ser humano, Edith Stein se vê determinada a aplicar o método fenomenológico aos componentes humanos, no modo de entender a alma feminina, como vias subjetivas e objetivas de construção da estrutura da pessoa humana, à luz de Maria como protótipo e arquétipo. Sua abordagem se pauta e revela-se em um modo particular e singular de entender e apresentar determinadas questões mariológicas. Aqui o argumento não é apenas o resultado da sua reflexão religiosa sobre Maria, nos anelos devocionais, mas emerge como arco antropológico, ontológico, científico e social que perscruta a compreensão teológica em profundo diálogo e contribuição com a sociedade. Trata-se de uma reflexão sobre a qual a autora tem como objetivo compreender a formação e estrutura humana essencial, sobretudo, o feminino, decolonizando certos conceitos 'engessados'. Stein, em sua mariologia, fertilizada pela fenomenologia, como método rigoroso, aponta para uma antropologia integral, que supere um modelo de sociedade sexista, preconceituoso, muitas vezes, desaguado no modelo misógino. É uma mariologia antropológica que interpela modelos padronizados e mudanças provocadas nas práticas religiosas das mulheres, seja pela influência sobre o desenvolvimento de um novo discurso teológico. Portanto, descolonizando, modelos engessados. Trata-se de um transfundo antropológico que rompe com visões pensadas e expressas a partir das tradicionais categorias androcêntricas, que se utilizavam de representações e esquemas mentais derivados da cultura patriarcal dominante. A mariologia steiniana abre espaços para a compreensão da essência feminina, numa espiritualidade encarnada de vários tipos, expressando uma enorme criatividade e efervescência, compreendida como uma formação integral da com base em sua interioridade. Nesse intento, Maria, essa mulher totalmente em Deus, segundo Edith Stein, acolhe e assume em sua especificidade. É imbricada numa vocação que revela o Divino em si, como morada do Eterno, instância mais profunda onde habita o Senhor, de modo extraordinário, desde as entranhas de sua espécie, da sua condição humana. Seio maternal que transcende a compreensão limitada da visão doméstica da mulher, parturiente e serva. Maria desenvolve sua vocação natural de doação, de vida feita dom, livre e total a Deus; ela atingiu enquanto espécie anímica, a plenificação do seu existir no exercício fundamental de discernir os apelos de sua alma feminina com todo coração, intelecto e vontade.

Palavras-chave: Feminino. Maria. Antropologia. Fenomenologia. Edith Stein.

¹ Mestrando em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná na linha de pesquisa Teologia e Sociedade. Realiza pesquisas em Edith Stein. Possui graduação em Filosofia e Teologia. Atualmente é padre e formador - Congregação Missionária do Santíssimo Redentor. Email: francisco1973santoslima@hotmail.com

Introdução

Edith compara Maria, a *Theotókos*², numa leitura fenomenológica em dimensões singular e plural, pessoal e coletiva. Reclinando-se no colo da tradição, conserva modeladamente o termo teológico em seu círculo mais íntimo. “Considero, também, de suma importância uma compreensão aprofundada da maternidade virginal da Mãe de Deus e do significado de seu apoio maternal precisamente” (STEIN, 1999, p. 273). Aborda a teologia antropológica marial, partindo da plataforma-base de que não há “mais lugar para androcentrismo ou dualismo de qualquer espécie” (BINGERMER e GEBARA, 1988, p. 70). Aproxima-se com determinação interior da atitude ideal e do modo de vida que se abre para o encontro do Mistério ensejado no feminino. Mistério que se abre “à ação da graça nas profundezas da própria alma”, para qual “ela mesma vai dando forma à mulher que está totalmente entregue à tranquilidade exterior e interior” (STEIN, 1999, p. 11).

Acresce dessa mariologia steniana, sua capacidade intelectual incansável, rotina diária correspondente a uma disciplina haurida de sua interioridade, segundo seu próprio testemunho, como fonte revigorante da pesquisa fenomenológica. Aloja o equilíbrio de seu temperamento, baliza a solidez de seu conhecimento, o amor pela pesquisa, o que lhe garantem a fecundidade de seu trabalho mariológico, como “urdidura de múltiplos fios” (STEIN, 1999, p. 74).

O embasamento de Edith alinha-se e aninha-se a discussões já feitas por outros autores sobre a maternidade de Maria – a *Theotókos*. O termo *Theotókos*, é concebido como arquétipo e protótipo da humanidade. Para Edith Stein em sua leitura fenomenológica *Theotókos* é aquela que, plasmada do sagrado, acolhe a proposta de Deus (Lc 1,26-38) e, diante da proposta do Senhor, responde prontamente seu “sim”, que ecoa forte e ressoa sem dúvidas, cheio de generosidade (Lc 1,38). Maria, segundo a autora, é aquela que tece a vida com fios precisos a partir da leitura orante da Palavra no coração (Lc 2,19.51). Ela anda “sempre de mãos dadas com Deus”, e faz de Deus sua vontade, colocando todas suas “esperanças e preocupações nas mãos de Deus” (STEIN, 2004, p. 486). Ou seja, A “Mãe de Deus”, pensa, reflete, rumina, interioriza, age antes de

² Lançando um olhar sobre a doutrina da *Theotókos*, nota-se que a definição dogmática sobre a maternidade de Maria foi complexa e ampla, a começar pelo termo. Inicialmente foi usado na Igreja Ortodoxa e Igrejas Orientais Católicas. O termo é composto de duas palavras gregas, Θεός (Deus) e τόκος (parto). Literalmente, isso se traduz como ‘portadora de Deus’ ou a que ‘dá à luz Deus’. Surge, portanto, no Oriente, no ambiente litúrgico e devocional. “Nos termos do documento conciliar de Éfeso (431d. C.) Maria é designada como ‘a que dá à luz a Deus’. *Theotókos* em grego, *Deípara* em latim. O vocábulo provém de caráter exclusivamente feminino e materno que significa dar à luz (parir). O termo tem um sentido ativo, conotando a participação de Maria. Não se usa nem a palavra ‘geradora’, atribuída a Deus-Pai, nem genitora (em latim: *Dei Genetrix*), nem ‘mãe de Deus’ (*Méter theou*). Neste último caso, poderia haver um mal-entendido de que Maria viria antes de Deus. De acordo com a declaração de Éfeso, Maria é ‘Mãe de Deus’ enquanto realizou com respeito a Cristo-Deus o processo humano da concepção e do parto. *Theotókos* significa então ‘Mãe do Verbo Encarnado’” (MURAD, 1997, p. 6). Para ampliar um pouco mais a compreensão sobre a *Theotókos*, sugere-se consultar também os seguintes autores: GEBARA, Ivone e BINGERER, Maria Clara. *Maria, Mãe da Igreja e Mãe dos Pobres*, Petrópolis-RJ, 1987, p. 110-116; BOFF, Leonardo. *O Rosto Materno de Deus*, Petrópolis-RJ, 11ª edição, 2012, p. 207-224; FIORES, Stefano e MEO, Salvatore. *Dicionário de Mariologia*, São Paulo-SP, 1995, p. 783-790. Acrescenta-se a estes acordes a reflexão do teólogo Benedito Ferraro. Partindo dos textos dos primeiros concílios de Nicéia, Constantinopla I, Éfeso e Calcedônia, que tratam das questões relacionadas ao Mistério da Encarnação, o autor discute a compreensão das relações de gênero: *Encarnação: questão de gênero?*, São Paulo-SP: Paulus, p. 9-63.

reagir, medita, procura o sentido, ressignifica e dá os contornos que conserva a lembrança dos fatos. Soube guardar o frescor existencial do sentido mais profundo da existência.

1. Maria, A *Theotókos*, arquétipo e protótipo da humanidade Em Edith Stein

O olhar sobre a *Theotókos*, arquétipo e protótipo da humanidade, é fertilizado pela fenomenologia steiniana. A fenomenologia como método de ciência rigosa, tem como princípio “ir ao encontro das coisas”, não partir de ideias preconcebidas, já feitas” (ALES BELLO, 2004, p. 73). Analisando o método fenomenológico Peretti (2009, p. 63) afirma que este “[...] é considerado um excelente instrumento de análise para qualquer tipo de realidade: do âmbito das relações intersubjetivas à experiência Mística”. A abordagem fenomenológica propõe mergulhar na essência, auscultar, compreender, organizar a percepção. Trata-se de “um ir dentro das coisas, partindo de uma estável base de experiência, a qual constitui a fonte e a base de todo o saber sobre os objetos” (PERETTI, 2009, p. 97).

Nessa linha de pesquisa a abordagem mariológica em Edith Stein tem um transfundo, desde o Mistério da Encarnação, de grande rearticulação que engloba não apenas a humanidade, mas também da relação com o mundo em sua plenificação, inclusive, a escatológica. Articula-se, não obstante a isso com toda a criação, tanto do universo como os anjos. Assim nota-se, uma *ipseidade*³ de Maria, enquanto plenitude da humanidade incorporada dentro de si mesmo. Maria, como arquétipo e protótipo da humanidade, é a chave interpretativa fundamental na leitura de Edith Stein, proposta neste tópico.

A correlação que Stein faz entre o *Theotókos* e a humanidade, nos mostra que, por meio

³ Em sua acepção clássica, originalmente o “termo foi usado por Duns Scot para indicar a singularidade da coisa individual” (ABBAGNANO, 2007, p. 584). Com a conotação de *ipseidade* mariológica, pretende-se mostrar sua singularidade. Savian, estudioso da fenomenologia steiniana, complementa dizendo que usa-se “o termo para referir-se à condição de ser algo único (no sentido do sujeito) e com uma identidade própria, para além da identidade comum; algo que, sendo um mesmo, pode relacionar-se com outro” (2014, p. 131). Edith Stein, ao abordar *O Problema da Empatia*, na seção que analisa *A Constituição do Indivíduo Psicofísico*, emprega e aprofunda o termo: “Nós encontramos em vários autores. Em Lipps, a saber, a concepção de que este eu não é um eu individual, mas torna-se tal em contraste com um ‘tu e um ele’. O que significa essa individualidade? Acima de tudo, quer dizer somente que este eu é um ‘si mesmo’ e não um outro. Essa ‘ipseidade’ é vivida e constitui a base de tudo o que é ‘meu’. Ela é levada a diferenciar-se nos confrontos com uma outra, quando se dá uma outra ipseidade. De início, uma não se distingue qualitativamente da outra - desde que ambas sejam privadas de qualidades. A diferença aparece somente com o fato de que a outra é uma ‘outra’, e essa alteridade manifesta-se no modo da datidade. A outra revela-se como uma outra com relação ao meu eu no momento em que me é dada de um modo diverso do ‘eu’: porque é um ‘tu’. Mas esse ‘tu’ vive a si mesmo assim como eu vivo a mim mesmo, pois o ‘tu’ é um ‘outro eu’” (Tradução nossa conjugada com Juvenal Savian Filho, 2014, p. 130-131; In: STEIN, Edith, *Escritos Filosóficos - Etapa fenomenológica*, Vol. II, p. 117). Ou seja, na abordagem mariológica de Stein, o termo tem valor fundamental e aparece em amplitude no que é próprio em Maria, no constructo existente humano, considerado como existência singular concreta; própria de sua existência, própria de sua singularidade, enquanto ser pessoal, mais profundo Maria, embora, inserida no território das vivências humanas, difere, em sua *ipseidade*, de toda humanidade por ser a Mãe do Filho de Deus, Mãe dos Anjos, Mãe dos Santos, entre outros aspectos.

da análise fenomenológica, é possível, ir às raízes profundas da experiência religiosa para compreender seu sentido e o sentido das vivências e experiências que cada ser humano compartilha nas interfaces das relações cotidianas. Segundo Edith Stein, a humanidade tem sua referência em Maria: “Se Maria é o protótipo da genuína feminilidade, a imitação de Maria deverá ser a meta da formação feminina” (1999, p. 221).

O mistério de Maria - *Theotókos* - abarca o caminho de toda a humanidade, seta para a qual a Igreja deve seguir. “Maria se apresenta com o protótipo daquilo que a Igreja deve sempre buscar e ser.” (BOFF, 2012, p. 28). Torna-se “figura e símbolo do povo que crê e experimenta essa chegada de Deus que agora pertence à raça humana” (BINGEMER; GEGARA, 1998, p. 116). É protótipo da mulher que se encontra no coração do evento salvífico, colocando-se em atitude serviçal e transformando-se como arquétipo de maternidade espiritual para a humanidade.

A mulher que nos foi dada como arquétipo da maternidade em todos os tempos tinha decidido, contra toda a tradição de seu povo, que não pertenceria a nenhum homem, colocando todo o seu ser a serviço do Senhor. Assim, ela se transformou no arquétipo da virgindade dedicada a Deus, no arquétipo da *Sponsa Christi*. Estar unido a Deus numa união de vida permanente - eis a mais elevada forma de vida a que alguém pode ser chamado. É esta a vocação de cada alma humana, a vocação da Igreja (STEIN, 1999, p. 50).

O papel de Maria, como arquétipo e protótipo, faz sentido a partir dessa perspectiva. Entende-se a missão do homem e da mulher no mundo e sua posição de sujeitos transformadores das injustiças sociais. Edith Stein nos convida, com o olhar fenomenológico, a contemplar Maria como a primeira qualificadora de sua missão com Cristo. Aqui não é uma simples comparação ou paralelismo entre Maria e a humanidade. Nela a humanidade tem um novo começo, um novo caminho, autêntico.

Não se trata de um caminho ao lado da imitação de Cristo: seguir Maria inclui a imitação de Cristo. pois foi ela a primeira a segui-lo e a imagem mais perfeita de Cristo. Por isso, não são apenas as mulheres, mas todos os cristãos que devem imitar Maria. Para as mulheres, ela tem, porém, um significado especial: o de levá-las à sua forma adequada, feminina, da imagem de Cristo (STEIN, 1999, p. 221).

Em Maria se revela a iniciativa de Deus, isto é, a “plena participação do ‘eu’ pessoal e ‘feminino’” (MD 4). Nesta relação, aquela “plenitude de graça’, concedida à Virgem de Nazaré, em vista do seu tornar-se *Theotokos*, significa, ao mesmo tempo, a plenitude da perfeição daquilo ‘que é característica da mulher’, daquilo ‘que é feminino’” (MD 5). Temos nela o mistério da

Encarnação, em significado especial. Por isso, ela é protótipo “porque está ao lado daquele que é o protótipo de toda masculinidade para o qual reconduz a humanidade” (STEIN, 1999, p. 221). Tal estilo convida-nos refletir junto com Stein sobre a *ipseidade* de Maria como aquele mistério ensejado para o qual ela nos permite acessar.

Sua abordagem se pauta e revela-se em um modo particular e singular de entender determinadas questões mariológicas. Aqui o argumento não é apenas o resultado da sua reflexão religiosa sobre Maria, nos anelos devocionais, mas, sobretudo, nos eixos antropológico, ontológico, científico e social que perscruta a compreensão teológica em profundo diálogo e contribuição com a sociedade. Trata-se de uma reflexão sobre a qual a autora tem como objetivo compreender a formação e a estrutura humana essencial, sobretudo, o feminino em comunhão com o masculino, para o qual, “bem compreendido, vale mais do que os bens externos que se possam conseguir” (GS 35).

No assim dito pensamento steniano se encontram os elementos fenomenológicos aplicados aos componentes e atitudes que caracterizam a vida de Maria – a *Theotókos* - e que servem de exemplo para todo homem e mulher. Ela, como a primeira mulher redimida e perfeita, incorpora em si mesma o ideal perfeito da humanidade. “No centro da história humana e, sobretudo, no centro da história da mulher, está Aquela em que a maternidade foi transfigurada e, ao mesmo tempo, superada como maternidade física. Tendo em Cristo a finalidade concreta, viva e pessoal (cf. STEIN, 1999, p. 221.228).

No olhar fenomenológico de Stein, a figura de Maria se apresenta como arquétipo e protótipo e, ao mesmo tempo, ajuda compreender a natureza e a essência da alma feminina e masculina. Enfatiza, ainda, nos seus escritos sobre a alma feminina, o processo de desenvolvimento do ser humano em sua humanidade, individualidade e interioridade. Apreende-se na investigação da filósofa e teóloga alemã, os fundamentos mariológicos que abrigam o feminino e o masculino como protótipo de humanidade. Ela discute a formação do ser humano integrado nas suas dimensões masculinas e femininas. A vocação à maternidade, no arquétipo e protótipo mariano, adquire novas oportunidades e nuances no contexto do feminino dentro da vida cristã. Arquétipo que expressa “a entrega a Deus e à vontade divina” (STEIN, 2019, p. 532).

Conclusão

Ao escavar a compreensão antropológica de Maria, como arquétipo, Edith Stein propõe, na esteira de suas investigações acerca do humano, trouxe uma ampla e séria reflexão do feminino, cujos estudos estão permeados de vitalidade e coerência científica. O arco mariológico de Stein articulou-se com diversos autores aos quais ela pesquisa e discute. Notou-se uma característica importante da mariologia steniana: seu profundo conhecimento do arco antropológico,

ontológico, científico e social que perscruta a compreensão teológica em profundo diálogo e contribuição com a sociedade. A autora hebreia escavou o pensamento de diversos teólogos, retirando alguns conceitos e categorias, e aprofundando outros em unidade indissociável marial entre filosofia e teologia.

Assim, de forma rigorosa e com sólida fundamentação, bem como em sua competência intelectual, Stein colocou as bases teológicas de uma mariologia teoricamente bem articulada com o método fenomenológico, fundamentada na vivência e nas experiências de mútua colaboração entre o divino e o humano na redenção e salvação da humanidade feminina e masculina.

Edith Stein cimentou sua profunda mariologia com o calcário antropológico da união hipostática de Cristo com Maria. Essa união, que têm a sua origem no gênero humano, traz um elo, que faz com que um ser humano só encontre o sentido de sua vida, na união com outro e através dela. Diz Edith Stein: “no lugar dessa ligação encontramos em ambos a união como a divindade, em Cristo pela união hipostática, em Maria pela entrega de todo seu ser ao serviço do Senhor” (1999, p. 219).

A perspectiva mariológica no pensamento steniano não é somente mais uma teoria ou um estudo sobre a Mãe do Senhor. Não. Não se trata disso. Ao contrário, transcende. Ao aplicar os componentes do método fenomenológico ao estudo da Mãe do Senhor, Stein escava as raízes profundas da estrutura antropológica de Maria como vivência antropológica individual e comunitária, para além de uma profunda unidade indissolúvel psicofísica que vai se revelando e desvelando num gesto educativo, gesto antropológico integral tornando-se referência para a compreensão do núcleo mais íntimo e o modo único que cada ser humano carrega no bojo de sua existência.

Dessa via, a maternidade, que não é apenas biológica, mas também espiritual, assume um caráter eclesial e pastoral, que diz respeito não somente à todas as mulheres, mas também à toda a Igreja. Trata-se de uma bela imagem protótipo feminino, como experiência uterina que, inserida no Mistério de Cristo, através do Espírito Santo, fecunda de tudo quanto existe, resgatando a dignidade humana, sobretudo, as mulheres.

Essa mariologia steniana se consolida na empatia como um instrumento de compreensão do movimento vital da vida pessoal e a compreensão do ser alheio em todas as suas dimensões. A via mariológica, em Edith Stein, emerge como germe de desenvolvimento e de maturação a partir das relações, cerne de abertura antropológica, tendo como gesto antropológico integral e construto de relação humana.

Referências

ALES BELLO, Angela. **Fenomenologia e Ciências Humanas: psicologia, história e religião**. Bauru: EDUSC, 2004. [Tradução: Miguel Mahfoud e Marina Massimi]

BINGERMER, Maria Clara; GEBARA, Ivone. **Maria, Mãe de Deus e Mãe dos pobres: um ensaio a partir da mulher e da América Latina**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2ª edição, 1998.

BOFF, Leonardo. **O Rosto Materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas**. Petrópolis-RJ: Vozes, 11ª edição, 2012.

DICIONÁRIO DE MARIOLOGIA. Dirigido por Stefano De Fiores Salvatore Meo. São Paulo-SP: Paulus, 1995. [Tradução: Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F. L. Ferreira]

DOCUMENTO DO CONCÍLIO VATICANO SEGUNDO. **Constituição Dogmática Constituição Dogmática *Lumen Gentium*: sobre a Igreja**. São Paulo-SP: Paulus, 2010.

PAULO II, João. **Carta Apostólica – *Mulieris Dignitatem***. São Paulo-SP: Paulinas, 1990.

PERETTI, Clélia. **Edith Stein e as Questões de Gênero: perspectiva fenomenológica e teológica**. 2009, Tese (Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação. São Leopoldo-RS.

STEIN, Edith. **A Mulher: sua missão segundo a natureza e a graça**. Bauru-SP: EDUSC, 1999. Tradução: Alfred J. Keller, (p. 73-103).

STEIN, Edith. **Escritos Antropológicos y Pedagógicos: magisterio de vida cristiana: 1926-1933**. V. IV. Burgos–Vitoria–Madrid: Ed. Monte Carmelo/Ed. El Carmen/ Ed. de Espiritualidad, 2003. (Organizadores: Francisco Javier e Julen Urkiza).

Teoria mimética e seguimento de Jesus: uma motivação ética a partir de René Girard

Elton Luis Sbardella¹

Resumo: René Girard é o formulador da Teoria Mimética, a qual afirma que o *locus* do desejo é o Outro, e não o indivíduo. Na medida que duas pessoas ou mais desejam um mesmo objeto, mais valor e disputa esse objeto suscitará, e propiciará a violência. Os grupos sociais primitivos resolviam as disputas violentas com o sacrifício de uma vítima que apaziguava as lutas via processo de divinização pós-imolação. Os sistemas sacrificiais são o auge do ciclo da violência, da condenação de alguém para a satisfação da vingança coletiva. Hoje as crises políticas, econômicas, sociais, religiosas permitem formular mecanismos simbólicos de dissimulação da violência, sempre que alguém ou um grupo é apontado como responsável por um mal ou desagregação social. Para Girard a Bíblia faz oposição a violência, joga luzes e aponta para esta (escamoteada nos mitos). O Deus bíblico é o defensor das vítimas e distinto da violência, Ele e a violência não estão juntos. O Decálogo por exemplo, do sexto ao décimo mandamento apresenta proibições de ações e desejos tentando evitar a violência recíproca e destrutiva. Girard a partir de textos do Antigo e do Novo Testamento procura demonstrar a defesa da vítima como marca fundante do Cristianismo. Na bíblia a violência não é obscurecida, mas sim denunciada, a vítima não é culpabilizada em definitivo, sofre condenações, mas sua inocência é destacada, como José do Egito por exemplo. Conforme as Escrituras, a violência e o sacrifício não são absolutos, são mecanismos culturalmente construídos e ritualmente repetidos, e não vem de Deus, os homens atribuem a Ele. Para Girard a vocação cristã significa a preocupação com as vítimas e a defesa delas, são os seguidores de Jesus, o Cristo que trazem para o mundo a ideia e exigência de humanismo, e da superação dos ciclos de violência. Jesus esteve junto as vítimas, enfrentando os algozes representados institucionalmente pela religião e política de sua época. Na cruz Jesus entrega-se a imolação movido pelo espírito de Deus e pelo seu amor as criaturas; além da vingança, mas em entrega que perdoa os que o sacrificaram, para denunciar e colocar luzes sobre os ciclos de violência, sua morte não é uma resolução as tensões sociais, mas suscita um movimento de contrariedade com seus seguidores que anunciam que Ele não está morto, mas ressuscitou. Na perspectiva da fé, o desejo mimético pode ser a propulsão a ir além de si, das violências, imitando Jesus, que fazia a vontade de Deus (vida para todos) e não a sua. Para o cristão seu modo de ser e agir (ético e moral) deve ser como o de Jesus, imitar a Ele nas suas ações e na sua vontade.

Palavras-chaves: Desejo. Violência. Fé. Seguimento. Cristo.

Introdução

O presente artigo está organizado em três tópicos: Teoria Mimética e Desejo, Sagrada
1 Mestre em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES). Email: elltonsbardella@gmail.com

Escritura e as Vítimas, Ética e Vocação Cristã. O primeiro apresenta o que é a Teoria Mimética, desenvolvida por René Girard (1923-2015), filósofo e historiador com ampla atuação interdisciplinar a partir da crítica literária e teológica. O autor analisa como se dá o aprendizado da forma de desejar e como isto é fundamental na definição do que é o ser humano, como vive em sociedade, como lida com a violência e como vive o sagrado. O segundo tópico indica a perspectiva girardiana sobre como as Sagradas Escrituras tratam as vítimas diante dos ciclos miméticos de violência, desde os primeiros escritos do Antigo Testamento, tendo como auge o Novo Testamento Vida, Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus, Girard aponta nelas a rejeição, denúncia e superação dos mecanismos violentos dissimulados nas estruturas culturais. No terceiro item com base na perspectiva girardiana do positivo direcionamento da *mimésis* do desejo apresenta-se a vocação e ação que todo cristão deve assumir: direcionar o desejo e as ações na imitação da vida e prática de Jesus, que não fez sua vontade, mas a vontade de Deus.

1. Teoria Mimética e Desejo

A teoria mimética é o conceito desenvolvido por René Girard sobre a forma como os seres humanos aprendem a direcionar os desejos. O lugar do desejo é coletivo, depende do Outro, não é individual. O Outro é o *locus* do desejo, assim na proporção que duas pessoas ou mais desejam o mesmo objeto, mais valor e disputa esse objeto suscitará, e propiciará a violência, resultado da imitação do desejo (desejo mimético). Esse conceito desenvolvido pelo autor é contrário ao do romantismo, que afirma ser o indivíduo o lugar (*locus*) do desejo, expresso em sua primeira obra *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1961), nela Girard usa os termos “desejo triangular” (Eu-Objeto-Outro), depois de analisar romances modernos: *Dom Quixote de La Mancha* (1605) de Miguel de Cervantes; *Madame Bovary* (1857) de Gustave Flaubert; *A Cartuxa de Parma* (1839) e *O Vermelho e o Negro* (1830) de Henri-Marie Bayle; *Em Busca do Tempo Perdido* (1913) de Marcel Proust; *Memórias do Subsolo* (1864), *Crime e Castigo* (1866), *o Idiota* (1869), *os Demônios* (1872) e *Irmãos Karamazov* (1879) de Fiódor Dostoiévski.

Os agrupamentos humanos primitivos, segundo René Girard resolviam as disputas violentas com o sacrifício de uma vítima que apaziguava as lutas, sobre a qual se lançava a culpa das tensões sociais, fomes e pestes. O grupo unia-se no ímpeto de apontar o responsável pela desagregação, e as vítimas eram seres que carregavam uma marca de culpabilidade: estrangeiros, prisioneiros, deficientes e outros. Os sistemas sacrificiais eram o auge do ciclo da violência, da condenação de alguém para a satisfação da vingança coletiva, para apaziguar os conflitos; essas vítimas eram divinizadas no pós-imolação, ao mesmo tempo que eram culpadas por algum mal que atingia o grupo, após serem sacrificadas tornavam-se sinal de cura desse mal. Esses dados o autor identificou a partir de seus estudos sobre os grupos sociais primitivos que resultou no amplo ensaio *A Violência e o Sagrado* (1972).

Para Girard o que funda a cultura é um *assassinato coletivo*, que é a base cultural para a repetição dos atos sacrificiais. Toda cultura é fundada em um assassinato e historicamente re-fundada via ritos sacrificiais e mecanismos de vitimização e eleição de bodes expiatórios. Para a atualidade, o problema segundo Girard, é relativizar a importância do fenômeno religioso e negar a existência da violência, ela não pode ser escondida, mas deve ser tratada sob a razão, é preciso aceitar que existe, desde sempre na história da humanidade. Hoje as crises políticas, econômicas, sociais e religiosas permitem também formular mecanismos simbólicos de dissimulação da violência. As formas de eleição de uma vítima-bode expiatório sob outros formatos está presente sempre que alguém ou um grupo é apontado como responsável por um mal ou desagregação social.

Para Girard a Bíblia faz oposição a violência e aponta para esta, a qual é dissimulada nos mitos e justificada em textos de perseguição. O Deus bíblico é o defensor das vítimas e distinto da violência, Ele e a violência não estão juntos, conforme sistematiza o autor na obra: *Coisas ocultas desde a fundação do mundo* (1978) e em *Eu via Satanás cair como um relâmpago* (1999).

2. Sagrada Escritura e as Vítimas

Para Girard a Bíblia é peculiar no tratamento das vítimas da violência. O ciclo mimético da violência está presente nos textos bíblicos, assim como nos mitos, mas os autores bíblicos não os dissimulam, não escondem a violência, ela é identificada e denunciada. As vítimas não são culpabilizadas em definitivo, e as marcas do assassinato fundador também são destacadas. Para Girard textos como: Caim e Abel (Gn 4, 8-16), O Sacrifício de Isaac (Gn 22), José do Egito (Gn 37 – 50), Saída dos Hebreus do Egito (Ex 6 a 15), o Decálogo (Ex 20, 1-17), o livro do Levítico (Lv 16, 1-8; 19,18), os profetas Isaías (1,11-16; 40 a 60; 53) Jeremias (2, 2-3; 6,20.) Oséias (2, 16 -17; 6,6; 9, 4.10), Amós (5, 21-25; 6,25), Miquéias (6, 7-8) o livro de Jó e os Salmos explicitam a abordagem bíblica peculiar do tema da violência sobre as vítimas.

Girard a partir de textos do Antigo e do Novo Testamento procura demonstrar a importância da defesa da vítima como marca fundante do Cristianismo. Na Bíblia o ciclo mimético de violência (crise mimética, morte coletiva da vítima, epifania religiosa) não é obscurecido, mas sim denunciado, a vítima não é culpabilizada em definitivo, sofre condenações, mas sua inocência é destacada, como José do Egito por exemplo. Neste sentido, a violência e o sacrifício não são absolutos, são mecanismos culturalmente construídos e ritualmente repetidos, e não vem de Deus, mas os homens atribuem a Ele.

3. Ética e Vocação Cristã

Seguir a Cristo é aderir a sua palavra e ao seu testemunho a partir dos Evangelhos; viver a fé em comunhão, na oração, reflexão e ação. Crer em Jesus, o Cristo, é percorrer o mesmo caminho de uma pessoa, de homem que encarna o próprio Deus. Aceitar a Jesus, como Senhor e Salvador, é tornar encarnada a ação de Jesus na própria vida, é pautar a vida pela busca do Reino de Deus. Os projetos de vida passam a ser norteados pela forma de pensar e agir de Cristo, ser cristão é estar revestido Dele e agir como Ele.

Jesus é a fonte para o ser e agir cristão, Ele agia conforme a ética de cuidado e defesa da vida, pela dignidade e liberdade para todos (Jo 10,10). Os Evangelhos mostram-no anunciando o Reino, chamando para a conversão, curando e acolhendo os marginalizados, Jesus dedica atenção e cuidado as vítimas da sociedade de sua época, Jesus esteve junto dos pobres, doentes, excluídos e pecadores. Apontava para o Reino e promovia a vida e a libertação de imediato, opôs-se à opressão e exploração, enfrentou as autoridades políticas e religiosas corruptas.

Para o cristão seu modo de ser e agir deve ser como o de Jesus, imitar a Ele nas suas ações e na sua vontade. O mandamento do amor ao próximo é o imperativo ético para ação cristã, o seguimento de Jesus é ter *compromisso* com o outro (Mt 25, 38 – 40). Para Girard a vocação cristã é a preocupação com as vítimas e a defesa delas (1999/2012, p.229 – 240), são os seguidores de Jesus que trazem para o mundo a ideia e exigência de humanismo, e da superação dos ciclos de violência. Jesus esteve junto as vítimas, enfrentando os algozes representados pela religião e política de sua época. Na cruz Jesus entrega-se a imolação movido pelo espírito de Deus e pelo seu amor as criaturas; além da vingança, mas em entrega que perdoa os que o sacrificaram, para denunciar e colocar luzes sobre os ciclos de violência, sua morte não é uma resolução as tensões sociais, mas suscita um movimento de contrariedade com seus seguidores que anunciam que Ele não está morto, mas ressuscitou. Na perspectiva da fé, o desejo mimético pode ser a propulsão a ir além de si, das violências, imitando Jesus, que fazia a vontade de Deus (vida para todos) e não a sua.

O cristão tem por dever ético-moral ser presença para o outro, estar comprometido com o próximo, o outro é o sentido da ética cristã. Sair de si e voltar-se para outro é a dinâmica do agir daqueles que creem em Cristo; crer em Deus e permanecer autocentrado é operar como os sacerdotes e levitas (Lv 10, 29-37), os quais cumpriam obrigações religiosas, mas se distanciavam das necessidades do próximo. O modo de agir do bom samaritano é o exemplar da ação ética e moral dos cristãos e cristãs, é opção pela alteridade e não pelo narcisismo, é o modo de agir baseado na *misericórdia*. Servir é o paradigma ético no seguimento de Jesus, agindo como Ele que veio para servir e não ser servido (Mt 20,28).

A fala de Jesus contradizia o horizonte social e religioso de seu tempo, Ele exalta os po-

bres, os que choram, os que são perseguidos, os doentes como queridos por Deus, e ainda os acolhe e supre suas necessidades (Lc 6, 21s). A generosidade é a proposta ética de Jesus, doar a vida pelo próximo (Jo 15,13) em amor, que gera a comunhão de vida, no cotidiano da existência humana (At 4, 44-47). Jesus anuncia o Reino de Deus, denúncia e age identificando-se com os pequeninos (Mt 25, 40), destaca o Papa Francisco na *Evangelium Gaudium* (n. 209). Lembrando que todo seguidor de Jesus é por vocação cuidador dos mais frágeis do mundo, a religião cristã é a religião da defesa das vítimas e injustiçados da história (GIRARD, 2012).

A ética cristã, sob a perspectiva das ações de Jesus não pode se aliar a qualquer tipo de violência e exploração, ser seguidor de Jesus é defender os mais necessitados, os vitimados pelos sistemas de opressão. O desafio permanente para os que expressam a fé em Jesus Cristo é a defesa de valores perenes, de fidelidade a fundamentos inegociáveis: a vida, a dignidade, a liberdade, os direitos de ser e existir.

O alerta do Papa Francisco chega em muito boa hora, também ao propor um dia do ano a todas as pessoas de boa vontade para refletirem sobre a ética do evangelho na defesa efetiva dos pobres. Em sua mensagem (n. 5) para o Primeiro Dia Mundial dos Pobres, celebrado em 19/11/2017, lê-se: Sabemos a grande dificuldade que há, no mundo contemporâneo, para se poder identificar claramente a pobreza. E, todavia, esta interpela-nos todos os dias com os seus inúmeros rostos vincados pelo sofrimento, a marginalização, a opressão, a violência, as torturas e a prisão, pela guerra, a privação da liberdade e da dignidade, pela ignorância e o analfabetismo, pela emergência sanitária e a falta de trabalho, pelo tráfico de pessoas e a escravidão, pelo exílio e a miséria, pela migração forçada (FRANCISCO, 2017).

A ética cristã, é um modo de ser e agir que leva a inquietação, questiona e relativiza as estruturas de exploração e exclusão, assim como o próprio Jesus que ao anunciar o Reino de Deus inquietava os ouvintes, e aqueles que oprimiam os outros; a ética de Jesus é de concretização do reino de Deus desde já, um sinal do reino aqui é a *justiça*, de fato, concreta que atende aquilo que as pessoas precisam (casa, comida, trabalho, liberdade, etc). A justiça do reino de Deus é dar atenção ao que o ser humano precisa (justiça equitativa) e não somente aos que merecem (retributiva), expressa em Mateus (20, 1-16) onde os trabalhadores independentes do horário que são chamados ao trabalho, cada um recebe o que é preciso para suas necessidades do dia.

A compaixão é a base da ética de Jesus. Na parábola do filho pródigo, o pai age pelo amor, em misericórdia à situação do filho que retorna para casa humilhado, e insiste com o outro filho que a volta do irmão é motivo de festa e não de julgamento (Lc 15, 31s). Este texto do evangelho de Lucas é a contraproposta ao modelo dissimulado de exclusão econômica, destaca a generosidade frente a exploração.

A forma de pensar e agir contrária ao evangelho coloca o indivíduo como fim em si mesmo, sem a consciência da coletividade procura impor uma ética de voracidade, de exploração do outro, argumentando que a luta social-econômica sem regras e limites é a melhor forma de desenvolver as capacidades do ser humano, o que na verdade é o estabelecimento de um processo desigual e excludente, tentando reduzir a grande massa da população a pessoas subservientes e alienadas para a exploração selvagem do capitalismo. O discurso meritocrático é a fundamentação narrativa para a desigualdade, pois destaca sempre que as pessoas são capazes de conquistar por si, com esforço e trabalho aquilo que é necessário para sua sobrevivência, basta querer e assim fazer; contudo pouco ênfase é dada as condições em que cada indivíduo se situa, os meios e as dificuldades sociais, políticas e culturais que barram o desenvolvimento de suas ações e o exercício de suas capacidades.

O Evangelho apresenta uma lógica diferente da meritocracia, a vida e a dignidade são para todos, e não para os que merecem. Relembrando a parábola do filho pródigo, a argumentação do filho mais velho é de que ele tinha mais mérito que o irmão, pois permaneceu trabalhando, era obediente, e não tinha o devido reconhecimento, para ele o irmão mais novo não merecia o tratamento dado pelo pai, pois havia fracassado. O pai vai além do mérito, mostra que considera igualmente os dois filhos, e o que estava perdido voltou, a alegria desse momento merece festa, pois agora estão novamente como uma família, não tem mais nenhum deles perdido.

A tarefa cristã diante da relativização dos valores e dissimulação do sentido ético das ações humanas é insistir no testemunho da defesa da vida, assumir a perenidade de valores fundamentais a vida humana e insistir no anúncio do Reino de Deus através da Palavra reveladora de Deus, seguindo a missão dada pelo próprio Jesus: Portanto, ide e fazei com que todos os povos da terra se tornem discípulos, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-os a obedecer a tudo quanto vos tenho ordenado. E assim, eu estarei permanentemente convosco, até o fim dos tempos” (Mt 28, 19-20).

Conclusão

A reflexão e ação ética dos cristãos na atualidade, passa fundamentalmente pela renovação permanente de seu compromisso de fé com Jesus Cristo. As ações de Jesus são marcadas pela atenção aos mais vulneráveis e enfraquecidos, Ele anuncia para todos a salvação, convida ao arrependimento, a uma nova vida, e suas ações são dirigidas aos menos favorecidos, conforme mostra os evangelhos. É assim que os seus seguidores devem pensar e agir, como ele fez, imitá-lo, direcionar os desejos e projetos para a dinâmica da valorização da vida. Não há como ser cristão e não valorizar a vida, ou categorizar quem deve viver ou morrer. Hoje na sociedade brasileira e mundial assistimos uma cruel disseminação de discursos de ódio, fundamentado pelo extremis-

mo religioso, que busca na própria Escritura textos isolados para justificar violência, perseguição, morte e o triunfo da ignorância; René Girard nos traz a valiosa contribuição de identificar na literatura bíblica a rejeição a violência, a defesa da vítima e a destruição de processos culturais violentos, pela paixão, morte e ressurreição de Jesus, aliado ao seu modo de ser e agir, uma ética da vida para todos, as ações e desejos de Jesus Cristo são nossos paradigmas morais e éticos, a Ele devemos imitar.

Referências

Bíblia King James. Disponível em: <https://bibliaportugues.com/kja/john/1.htm> acesso: 17 de jul. de 2019.

GIRARD, René. A Violência e o sagrado. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual de São Paulo, 1990.

_____. Coisas ocultas desde a fundação do mundo. Trad. Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

_____. Eu via Satanás cair como um relâmpago. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

_____. Mentira romântica e verdade romanesca. Trad. Lilia Ledon da Silva. São Paulo: É realizações, 2009.

MARIN, Darci Luiz. A ética de Jesus, revista Vida Pastoral Março-Abril 2017 ISSN 0507-7184. Disponível em: <http://www.vidapastoral.com.br/edicao/a-etica-de-jesus/> acesso: 11 de jan. de 2019.

FRANCISCO, Papa. Evangelii Gaudium: Exortação Apostólica do Santo Padre Francisco ao Episcopado, ao Clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. Roma, 24 de nov. de 2013. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esort_azione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso: 17 de jul. de 2019

_____. Mensagem do Santo Padre Francisco para o I Dia Mundial dos Pobres. XXXIII Domingo do Tempo Comum, 19 de nov. de 2017. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_201706_13_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html Acesso: 17 de jul. de 2019

Um ensaio sobre a estrutura da pessoa humana em Edith Stein. Compreendendo o homem pela consideração teológica

Valdirlei Augusto Chiquito¹

Sonia Maria Gaio²

Resumo: Este trabalho objetiva apresentar o pensamento filosófico-antropológico de Edith Stein sobre quem é o homem. Na obra *A estrutura da Pessoa Humana*, Stein realiza um diálogo entre a filosofia de Tomás de Aquino e a fenomenologia de Edmund Husserl. Utilizando o método fenomenológico, visa oferecer uma resposta à questão “o que é o homem”, como fundamento para a pedagogia, e distinguir a Antropologia Filosófica de outras formas de antropologia. Stein considera que entre as questões fundamentais da antropologia filosófica, além daquela sobre a essência do humano estão aquelas sobre a origem e a finalidade (*télos*) do ser humano. Na obra *A estrutura da Pessoa Humana*, expõe, a sua tese sobre a pessoa: ela pode e deve formar a si mesmo. A pessoa é compreendida como um ser espiritual e livre, centro de atos e com consciência de si. Essa pessoa espiritual e livre é compreendida como pertencendo essencialmente a uma estrutura anímica em cuja espacialidade pode se mover e cujos atos, em relação ao mundo, são mais ou menos profundos. A autora discute, ainda, o conceito de pessoa, tendo em vista o seu desenvolvimento a partir dos diferentes graus de ser que compõem o microcosmos que é o ser humano enquanto indivíduo. Compreende a pessoa na sua estrutura tripartite, corpo, alma e espírito. A diferença de várias escolas filosóficas da época, Stein visa a compreensão do homem inteiro, não pode negligenciar a verdade revelada. Seu projeto científico tem como horizonte a complementação com uma Antropologia Teológica, que constitui parte da obra em estudo. A Filosofia e a Teologia em Stein, se manifesta nas distinções metodológicas que ela realiza em diversas obras. Existe uma Verdade Revelada sobre o ser humano. Essa trata daquilo que é, e aquilo deve fazer. Essa Verdade é indispensável como ação pedagógica para se chegar a uma imagem mais completa da pessoa. Existem algumas questões relevantes: saber o que somos, o que devemos ser, e como devemos chegar a ser. Aquilo que a fé cristã diz sobre a pessoa humana constitui o fundamento teórico irrenunciável para a sua constituição. As vivências da educação e seus métodos necessitam do complemento da fé pois esta adquire grande importância para o caminho de autoformação e individuação do ser. No pensamento de Stein, a consideração dessa nova dimensão inicia com uma afirmação inserida na caracterização da estrutura individual do ser humano qual microcosmos, na qual ela caracteriza o sentido da responsabilidade humana com o enunciado: “Ele pode e deve ‘formar’ a si mesmo”. O ser humano é livre, está chamado à perfeição e é um membro da cadeia formada por todo o gênero humano, cujo *télos* ético-formativo é o sentido da responsabilidade humana de formação solidária, intersubjetiva e dependente da Graça, na qual, segundo a tradição judaico-cristã o “Espírito Santo e formador/educador”, ocupa uma parte essencial nesse processo.

Palavras-chave: Antropologia. Ser humano. Formação. Educação. Verdade Revelada.

1 Mestrando em Teologia, PUCPR. E-mail: chiquito72@gmail.com

2² Mestranda em Teologia PUCPR. E-mail: soniagaio@yahoo.com.br

Introdução

Este trabalho objetiva apresentar o pensamento filosófico-antropológico de Edith Stein sobre quem é o homem. Na obra *A Estrutura da Pessoa Humana* (1932-1933) Stein realiza um diálogo entre a filosofia de Tomás de Aquino e a fenomenologia de Edmund Husserl. Utilizando o método fenomenológico, visa oferecer uma resposta à questão “o que é o homem?”, como fundamento para a pedagogia, e distinguir a Antropologia Filosófica de outras formas de antropologia. Stein considera que entre as questões fundamentais da antropologia filosófica, além daquela sobre a essência do humano estão aquelas sobre a origem e a finalidade (télós) do ser humano.

Stein, no inverno dos anos 1932 a 1933, ao estruturar o seu curso *A Estrutura da Pessoa Humana*, desenvolve a tese de que toda prática educativa deverá se alicerçar numa ideia de homem enquanto uma linha norteadora na construção significativa da prática docente, pois irá considerar a compreensão do mundo de cada indivíduo no seu processo de formação.

Conforme Sberga (2014, p.27), a *Estrutura da pessoa humana* traz uma concepção antropológica e filosófica da constituição da subjetividade humana, compreendida na sua totalidade, e apresenta tanto as condições quanto as implicações para o processo de formação e autoformação.

Stein busca esse diálogo entre a filosofia de Tomás e a fenomenologia de Husserl:

A partir da dimensão ontológica, que procura explicar os procedimentos da criação e formação dos seres, construindo leis válidas para tudo o que de algum modo é enquanto ser existente, com base nas teorias de Tomás de Aquino (1221-1274), em diálogo com a obra *Diálogos Metafísicos*, de Hedwig Conrad-Martius (1888-1976) e seguindo os passos do método fenomenológico elaborado por Edmund Husserl, na obra *Potência e Ato*, Stein procura demonstrar e justificar quem é o ser humano, como se dá a constituição da sua estrutura e como se desenvolve a sua subjetividade. Por meio de um confronto crítico entre as teorias desses filósofos, Stein examina e estuda os conceitos de potência e ato, seja por meio da ontologia formal, seja por meio da ontologia material. (SBERGA, 2014, p. 28)

O contexto em que Edith Stein está inserida, desde o século XIX, é de surgimento de várias escolas de pensamento materialista referente a estrutura do ser humano e sua subjetividade. Esse diálogo com Tomás de Aquino é particularmente importante, pois a autora, como fenomenóloga, visa dar uma fundamentação antropológico-filosófica para uma pedagogia (não somente filosófica, mas também católica). Seu projeto científico tem como horizonte a complementação como uma Antropologia Teológica. Pode-se pensar: qual o problema que uma antropologia própria de uma metafísica cristã pode enfrentar nessa época? É justamente a concepção de uma alma espiritual (um dos fundamentos essenciais do cristianismo) diante de um contexto onde os projetos científicos e pedagógicos estão embasados em uma “psicologia sem alma”. Sendo discípula de Edmund Husserl conheceu o método fenomenológico, o qual foi elaborado e aplicado por Husserl (1859-1938), pela primeira vez, no segundo volume de sua obra *Investigações Lógicas*:

sexta investigação “ elementos de uma investigação lógica do conhecimento.

O método fenomenológico fundamenta-se no movimento de “voltar às coisas mesmas”, isto é, aos fenômenos, que nada mais são do que aquilo que aparece a consciência. A finalidade da fenomenologia é uma investigação pura, sem qualquer nuance de influência de análise ou descrições científicas. É um ir e vir; é um compor e descompor; é negar e afirmar. Para Stein, o homem é mistério; está aberto à transcendência.

1. Estrutura da pessoa humana

Edith Stein discute o conceito de pessoa tendo em vista o seu desenvolvimento a partir dos diferentes graus que compõem o microcosmos que é o ser humano enquanto indivíduo.

Para a autora a pessoa humana é alguém que diz de si mesmo eu, distintamente dos animais, a pessoa humana não se caracteriza como um ser determinado em estímulo resposta. O ser humano é dotado de potência livre, para posicionar-se de forma autoconsciente. (PERETTI, DULLIUS, 2018, p. 39).

Stein procura conhecer o ser humano na sua estrutura essencial, ou seja, na sua estrutura ontológica. Para isso, utilizando o método fenomenológico, parte da análise das vivências e constata que os seres humanos são formados a partir de três dimensões: corpo, psique e espírito. Como todas as pessoas possuem as mesmas dimensões, é possível reconhecer, por meio das vivências, as bases fundamentais da estrutura da pessoa humana.

1.1. A constituição da pessoa humana no pensamento de Edith Stein: corpo, psique e espírito.

Edith Stein elabora a sua concepção de “ser humano”, tendo como base, o estudo sobre a corporeidade. Esse estudo apresenta três dimensões que, juntas, compõem a estrutura do ser humano, que se convergem se entrelaçam formando uma unidade. O caminho filosófico, espiritual e metodológico realizado por Stein fundamenta-se em uma ontologia da pessoa que conceitua o ser humano mediante uma unidade tripartite: corpo, psique, espírito.

Aborda também o problema de uma diferença essencial entre o homem e o animal, frente à crise da antropologia judaico-cristã e grega que influenciaram amplamente o Ocidente, a força adquirida pela psicanálise e a teoria da evolução, bem como as novas possibilidades de compreensão do ser humano oferecidas pela fenomenologia e pela filosofia existencial de Heidegger. A compreensão dessa unidade tripartite é relevante se compreendida por ser o fundamento da visão educativa de Edith Stein e, com esse intento definido, é necessário entender os diferentes níveis da estrutura do ser humano.

1.2. O Corpo

Para Edith Stein, o ser humano é um corpo que tem matéria e vivência. Enquanto corpo material que está submetido às observações de quem está diante de seus olhos enquanto um corpo vivo, que tem características físicas e está sob as leis da natureza material.

Dentre as percepções múltiplas, destaca-se a que afirma que experimentamos aos outros seres humanos como aqueles que são distintos de nós mesmos. Essa experimentação é externa na medida em que o que se conhece do outro no primeiro momento com quem se depara na experiência é, justamente, aquilo que nos chama a atenção no outro.

[...] se são altas ou baixas, de textura clara ou escura, etc. a forma, a altura, a cor: todas estas são características que possuem qualquer coisa material. De fato, por subconstituição corporal o homem é uma coisa material como qualquer outra, está submetido às mesmas leis e está inscrito no marco da natureza material (STEIN, 2003, p. 591).

Apesar dessa constatação da natureza material do corpo do ser humano, Stein esclarece que o ser humano não pode ser visto apenas enquanto um corpo material. O fato, é que o ser humano se diferencia de uma simples massa corpórea, por ser um corpo vivo que tem mobilidade, e essa mobilidade o leva de um lugar para outro com autonomia, diferentemente, por exemplo, de uma planta ou de qualquer outra coisa que não tenha mobilidade. Outra característica que distingue o ser humano das outras coisas é a sua sensibilidade.

1.3. A psique

A segunda dimensão da estrutura do ser humano diz respeito à experiência psíquica. Toda consciência e expressão da alma acontece e se expressa a partir do corpo físico.

O corpo, é a porta de entrada da percepção do mundo a partir das vivências. É por meio da ativação dos sentidos do corpo físico que o sujeito pode refletir sobre as vivências e torná-las conscientes, ou seja, tomar em mãos, apropriar-se do seu ser em ação. O ser humano tem um corpo vivente, justamente porque tem matéria e tem psique. (PERETTI, DULLIUS, 2018, p. 158)

Segundo Sberga (2014, p. 117), [...] A vida psíquica aproxima o mundo animal do mundo humano. Nesse sentido, ser humano não só tem estímulo, porém, tem também percepção. A percepção é considerada por Stein, como a primeira atividade intelectual do ser humano. Essa atividade intelectual é o que diferencia o ser humano das plantas e dos animais.

1.4. O espírito

O espírito é a dimensão da estrutura humana que possibilita a expressão da liberdade na medida em que tem uma psique. O homem tem o livre arbítrio e pode escolher entre o bem e

o mal; ser bom ou mau; diferentemente do animal que é, tão somente selvagem. O espírito é o que fundamenta as possibilidades do homem fazer as suas escolhas e refletir sobre o sentido das mesmas. Essa dimensão estabelece a composição harmônica entre o corpo e a psique.

Conforme Sberga (2014, p. 121), o espírito nesse sentido: “Spiritus indica algo da alma, ou seja, que o ser humano tem algo em si que não é o corpo e que se aproxima de outras realidades, como a de Deus, que é o Espírito por excelência, ou dos anjos, que são espíritos puros finitos”. Vale salientar aqui, que o espírito (geist) para Stein significa a “abertura para algo”. O espírito que possibilita ao ser humano estabelecer o ato comunicativo com os outros seres humanos, através do ato de conhecer, amar e também transcender a si mesmo, também possibilita a experiência em forma de vivência do seu corpo da sua psique.

2. A integridade do ser humano

Deve-se levar muito em conta a dimensão individual do ser humano e não um ser humano fragmentado em bases e conceitos meramente biológicos e científicos. Por isso, é relevante perceber a crítica e o alerta que faz Stein de que o ser humano não se resume estritamente a sua dimensão biológica.

Para Stein, ao contrário, há conexões, junção sem separação, entre essas dimensões: o espírito está presente em toda a realidade; também a matéria, enquanto matéria formada, tem uma dimensão espiritual, tem um sentido, assim como a alma humana tem um aspecto espiritual que caracteriza o ser humano. (SBERGA, 2014, p. 67)

A autora defende ainda a ideia da unidade e integridade do ser humano: corpo, psique e espírito. E não de forma separada como afirmavam as escolas filosóficas e científicas emergentes.

3. Compreensão teológica

Edith Stein ressalta a importância da antropologia teológica para o processo de educação do ser humano na sua plenitude dizendo que existe uma limitação real na antropologia filosófica que não responde a todas as questões referentes ao ser humano. Afirma que as verdades reveladas da via da Revelação possuem uma base segura e importante para a vida humana. As verdades reveladas, ou seja, as verdades da fé, têm muito a dizer e a contribuir para a compreensão do ser humano: de onde viemos, o que somos e para onde vamos.

A antropologia filosófica, precisa do complemento da antropologia teológica. De filosofia e teologia compõe-se o edifício da metafísica cristã, que desenha uma imagem global do mundo real. A construção mais impressionante deste tipo é o sistema de Santo Tomás. Neste sistema a antropologia ocupa uma posição central, semelhante ao que o homem ocupa uma posição única no cosmos: é um microcosmos que reúne em si os diferentes reinos do mundo criando. Por ele, na antropologia confluem todas as questões metafísica, filosóficas e teológicas e, também, dela partem caminhos em todas as direções. (STEIN, 2003, p. 588).

As vivências da educação e seus métodos necessitam do complemento da fé pela qual adquire grande importância para o caminho de autoformação e individuação do ser. No pensamento de Stein, a consideração dessa nova dimensão inicia com uma afirmação inserida na caracterização da estrutura individual do ser humano qual microcosmos, na qual ela caracteriza o sentido da responsabilidade humana com o enunciado: “ele pode e deve ‘formar-se a si mesmo’”.

O ser humano é livre, está chamado à perfeição e é um membro da cadeia formada por todo o gênero humano, cujo *télos* ético-formativo é o sentido da responsabilidade humana de formação “solidária, intersubjetiva e dependente da Graça”, na qual, segundo a tradição judaico-cristã o “Espírito Santo é formador/educador”, ocupa uma parte essencial nesse processo.

Conclusão

A contribuição de Edith Stein se torna extremamente preciosa para o processo de educação do ser humano. Um diálogo responsável entre fé e razão. Para Stein, a pessoa tem um núcleo central de onde emana a verdade de si mesmo, um centro a ser ouvido, conhecido, acolhido como fonte de autenticidade, como portador de uma verdade sobre a pessoa a ser revelada, e uma estrutura da pessoa a ser respeitada e favorecida. Isto explicita, por ter muito a dizer e a contribuir para a compreensão do ser humano: de onde viemos, o que somos e para onde vamos. Não se pode fazer isso sem saber o que é o ser humano e como ele é, e onde deve ser conduzido e quais caminhos possíveis. Sendo assim, aquilo que a fé diz sobre o ser humano constitui o fundamento pedagógico para atividade como tal.

Entretanto, segundo Stein, vale lembrar que o ser humano possui uma natureza limitada, por sua própria condição natural (o pecado original), pela sua limitação racional e psíquica, e também pela necessidade da graça que é o que lhe dará a plenitude. Com isso, o gesto educativo se faz aliança no encontro entre os esforços divinos e a graça divina. A educação alicerçada na ação humanizadora conduz a pessoa para além da intelectualização, permite o acesso aos valores universais e eternos. (PERETTI, DULLIUS, 2018, p. 48).

Portanto, para Stein, o mundo espiritual que plasma toda a realidade criada se enriquece por meio da contribuição que cada ser humano oferece de si mesmo em contato com o profundo da sua alma. Conforme Rus (2015, p. 96), “a educação aparece, então, como lugar de uma aliança restaurada entre os esforços do ser humano e ação da graça divina”. Pode-se afirmar, contudo, que o maior educador humano, não é o ser humano, mas Deus. É nesta relação entre o maior Educador como o educador humano que se alcança a máxima na contribuição da constituição da pessoa humana.

Referências

PERETTI, Clélia (org. I). Dullius, Vera Fátima (org. II) **A Arte de Educar por uma Pedagogia Empática em Edith Stein**. 1ª. ed. Curitiba: Editora Prismas, 2018.

RUS, Eric de. **A Visão Educativa de Edith Stein: aproximação a um gesto antropológico integral**; tradução: Isabelle Sanchis...[et al]; revisão técnica: Juvenal Savian Filho. Belo Horizonte: Editora Artesã Ltda., 2015.

SBERGA, Adair Aparecida. **A Formação da pessoa em Edith Stein**. São Paulo: Paulus, 2014.

STEIN, Edith. **Obras Completas, IV. Escritos Antropológicos e Pedagógicos (Magisterio de Vida Cristiana: 1926-1933)**. Bajo la dirección de Julen Ulzika y Javier Sancho. Traduzido do alemão por Francisco Javier Sancho, Constantino Ruiz Garrido, Carlos Díaz, Alberto Pérez, OCD e Gerlinde Follrich de Aginaga. Editora Monte Carmelo, Burgos-Espanha, 2003.

FT 13 Leituras emancipatórias da Bíblia: leitura popular, questão de gênero e outras abordagens



Coordenadores:

Profa. Dra. Solange Maria do Carmo – PUC/MG – ISTA/MG

Prof. Me. Francisco Cornelio Freire Rodrigues – FCRN/RN

Pela sua polifonia, a Bíblia oferece inúmeras possibilidades de leitura. Porém, considerando os diferentes contextos e os processos históricos de sua redação, pode-se afirmar que a sua mensagem é essencialmente libertadora e emancipatória, principalmente o Novo Testamento, centrado na práxis de Jesus de Nazaré. No entanto, tendo sido apropriada pelos mais diversos grupos hegemônicos ao longo da história, a Sagrada Escritura foi usada como justificativa para práticas abusivas de poder e dominação. Na América Latina, pode-se afirmar que a Bíblia foi utilizada como arma pelos sistemas colonizadores, e essa perspectiva persiste até hoje, principalmente nas assembleias litúrgicas, onde ela é proclamada e interpretada numa relação de poder. É, portanto, urgente que a leitura da Bíblia seja decolonizada e ajude a ecoar vozes silenciadas pelos poderes hegemônicos. O objetivo deste fórum é, pois, discutir e propor leituras emancipatórias da Bíblia (na catequese, na liturgia, nos círculos bíblicos, nas escolas dominicais, nas missões etc.), como a prática já consolidada da “leitura popular” e outras urgências que levem em conta questões como identidade de gênero e os direitos humanos em geral. Assim, contribuir-se-á para o resgate da essência emancipadora da Bíblia.



O (re)conhecimento das personagens bíblicas femininas e o empoderamento das cristãs na atualidade

Priscila Cirino Teixeira¹

Resumo: A Teologia Feminista desenvolveu metodologias próprias de hermenêutica bíblica pouco aplicadas no dia a dia das comunidades cristãs, sendo, por isso, uma fonte de novas leituras da Sagrada Escritura ainda por explorar. Nesse sentido, esta comunicação pretende explicitar como o conhecimento sobre as mulheres da Bíblia oferece às cristãs de hoje elementos significativos para assumir o protagonismo pastoral de forma mais confiante e ousada. Nossa reflexão tem como ponto de partida algumas experiências de cursos bíblicos em comunidades católicas nos quais utilizamos abordagens hermenêuticas feministas, inspiradas principalmente em Elisabeth Schüssler Fiorenza. Tais abordagens consideram que as Escrituras judaico-cristãs provêm de contextos sociais marcados pelo patriarcado e pelo androcentrismo. Desconfia-se metodologicamente de interpretações que normalmente escutamos nas pregações ou lemos em livros (hermenêutica da suspeita), de tal modo que se abrem possibilidades para reler a Bíblia com um novo olhar e descobrir o que não se via até então (hermenêutica da imaginação criativa). O percurso que adotamos nos cursos bíblicos vai de Eva até mulheres do Novo Testamento, passando pelos grandes momentos da história de salvação narrada na Sagrada Escritura. Essa trajetória leva as cristãs “e os cristãos” a descobrirem exemplos de compromisso com o povo, amor por Deus e capacidade para anunciar o Evangelho, que são inspiradores para a vida cristã na atualidade. Verifica-se, em especial, que o conhecimento sobre as discípulas de Jesus e o seu reconhecimento no contexto das primeiras comunidades cristãs, ao serem apropriados pelas(os) participantes dos cursos, suscitam empoderamento na ação pastoral desenvolvida pelas mulheres nas comunidades de fé de nossos dias.

Palavras-chave: Teologia feminista. Hermenêutica bíblica. Discípulas de Jesus.

Introdução

Os métodos de hermenêutica bíblica feminista são pouco utilizados nas comunidades cristãs, sendo, por isso, uma fonte de novas leituras da Sagrada Escritura ainda por conhecer e explorar. Pretendemos indicar, nesta comunicação, como o conhecimento sobre as mulheres da Bíblia propicia instrumentos significativos, que levam as cristãs da atualidade a assumir o protagonismo pastoral com mais convicção e confiança. Nossa reflexão parte de experiências de cursos bíblicos em comunidades católicas² nos quais usamos abordagens hermenêuticas

¹ Mestranda em Teologia Sistemática na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte; consagrada da Fraternidade Missionária Verbum Dei; bolsista da FAPEMIG; e-mail: priscilactx@gmail.com.

² Tais cursos foram realizados desde 2006 com grupos de mulheres (leigas e consagradas), tendo metodologia e conteúdos variados e sendo alguns deles em parceria com María Eugenia Lloris e María Noelia Causa Fernandez. No curso oferecido nos dias 22 e 23 de setembro de 2018, na Paróquia Nossa Senhora da Boa Viagem, em Belo Horizonte, fizemos um registro sistemático dos conteúdos e da vivência das(os) participantes, elaborando e reaproveitando o conhecimento adquirido e compartilhado nos

da teologia feminista. A fim de (re)conhecermos mulheres da Bíblia, percorremos os principais períodos da história de salvação narrada nas Sagradas Escrituras. Nossa intenção é favorecer a identificação das(os) participantes dos cursos com as personagens bíblicas femininas, dando-lhes voz como inspiradoras para a vivência do seguimento de Jesus na atualidade.

Recorremos sobretudo à proposta de Elisabeth Schüssler Fiorenza, de quem tomamos três estratégias hermenêuticas. A primeira delas é a reconstrução histórica das antepassadas bíblicas através da qual resgatamos a memória de mulheres que nos precederam na fé (cf. FIORENZA, 2009, p. 205-208; VÉLEZ CARO, 2004, p. 119-121). A segunda perspectiva é a exegese crítica de perícopes que mais favoreceram a subordinação feminina, associada à recuperação de textos bíblicos esquecidos e que apresentam uma visão sobre a mulher diferente da comumente veiculada na tradição cristã dominante (cf. VÉLEZ CARO, 2004, p. 112-117).

Já a terceira via hermenêutica busca preencher as ausências femininas na Bíblia, através da suspeita e da imaginação criativa (cf. FIORENZA, 2009, p. 197-205). Questionam-se e desmistificam-se “as estruturas de dominação inscritas nos textos bíblicos, na nossa própria experiência e nos contextos contemporâneos de interpretação” (VIVAS ALBÁN, 2016, p. 33), de tal modo que essa hermenêutica da suspeita abre espaço para a reconstrução imaginativa dos textos, descobrindo-se o que até então não era notado.

As(os) participantes dos cursos aproximam-se de tais estratégias de forma teórica e prática, por meio de temas expositivos, da leitura e interpretação partilhada de perícopes bíblicas, e de momentos celebrativos e orantes.

Percorrendo, a grandes traços, o itinerário proposto nos cursos bíblicos, destacaremos três elementos que, a partir das experiências vivenciadas, consideramos especialmente empoderadores para a vida cristã das mulheres de hoje. Em nossa exposição, traremos também os comentários de participantes do último curso realizado³.

1. A descoberta de Eva para além do pecado

Em primeiro lugar, procuramos redescobrir Eva como a mulher criada à imagem e semelhança de Deus. Para isso, lemos o segundo relato da criação (Gn 2,4b-25) juntamente com o primeiro relato (Gn 1,26-31). Nesse último, fazemos uso de tradução que não utiliza homem como sinônimo de ser humano. Assim, ao ler “Façamos o ser humano à nossa imagem e segundo nossa semelhança [...] Deus criou o ser humano à sua imagem, à imagem de Deus o criou. Homem e mulher ele os criou”, ressaltamos a igualdade original entre mulher e homem no projeto divino. Por outro lado, não negamos os indícios da mentalidade patriarcal que influenciam esse segundo relato. Seguindo María Gloria Ladislao, sugerimos, no entanto, uma leitura que tem o versículo 23 como chave interpretativa:

anos anteriores. Por isso, embora a presente reflexão leve em conta as experiências prévias, tomaremos como referência o mencionado curso ministrado em 2018, que contou com 25 participantes, entre os quais 23 mulheres e dois homens.

³ As(os) participantes(os) do curso serão identificadas(os) por suas iniciais e, em nota de rodapé, acrescentaremos alguma informação pessoal com a qual cada uma(um) quis ser apresentada(o) neste texto.

[...] a mulher surge ao lado do homem, provocando a realização de um ato que ele não havia praticado até aquele momento: o homem fala. Suas palavras, no entanto, não se expressam num plano de relação amo-servo, mas sim num plano de reconhecimento e de igualdade: “Esta sim, é osso de meus ossos e carne da minha carne!” (LADISLAO, 1995, p. 23).

Ao ler Gn 3,1-19, referimo-nos ao real pecado de Eva (a desobediência ao mandato de Deus), afastando-nos das releituras bíblicas dessa perícopes (Eclo 25,33⁴ e 1Tm 2,13-14⁵) que carregaram nas tintas da culpa – apenas – de Eva. Tomamos também distância das interpretações do relato feitas ao longo da história do cristianismo nas quais o pecado das origens foi sexualizado, retransmitindo a imagem da mulher sedutora como causadora de todo pecado.

Porém, após conhecer melhor as mulheres bíblicas, R.C.C.⁶ nos lembra que “a Bíblia muitas vezes foi mal interpretada, fazendo com que mulheres como Eva e Madalena fossem consideradas “exemplos” de pecadoras. Se nos tempos atuais as mulheres ainda têm que provar diariamente sua capacidade e seu valor, o que não passaram estas mulheres?” R.C.C. acrescenta ainda que o curso bíblico, além de ressignificar sua vida cristã, “deixou uma sensação de muito orgulho ao ver histórias de mulheres que lutaram arduamente por suas famílias, seu povo e seu Deus, enfrentando dificuldades infinitas”.

2. Personagens femininas na história de Israel

Avançando em nosso percurso, procuramos “recuperar a posição da mulher no povo de Israel [...] em condições de mais igualdade e participação” (VÉLEZ CARO, 2004, p. 119) e reconstruir o “passado esquecido das mulheres, tanto de suas vitimações como de suas lutas por sobrevivência e bem-estar” (FIORENZA, 2009, p. 206). Como enfatiza M.A.M.F.⁷, “a citação de mulheres na Bíblia é infinitamente menor que a de homens, pela predominância masculina em contextos machistas. Destacar a atuação feminina nos relatos é uma forma de reparar um pouco a ausência de reconhecimento e uma forma de luta pela valorização da mulher”.

Reconstruindo a história de Sara, conhecemo-la como mãe da fé e destinatária “tanto quanto Abraão” da promessa e da aliança de Deus (Gn 17,15-22). Por outro lado, vemo-la também em contraposição com Agar. Lendo suas histórias (principalmente Gn 16,1-6) e também a narrativa sobre Raquel e Lia (Gn 29,31–30,24), encontramos rupturas na sororidade-fraternidade, tradicionalmente remetidas apenas ao confronto Caim-Abel (Gn 4,1-16). A parceria de Rute e Noemi é apresentada como exemplo de apoio mútuo em uma fecunda sororidade, na qual as diferenças não são causa de desavenças, mas possibilidade de crescimento e prosperidade para as duas mulheres (Rt 1–4).

Percorrendo os grandes momentos da história do povo de Israel, descobrimos Miriam,

4 “Da mulher veio o princípio do pecado, e é por causa dela que todos morremos”.

5 “Com efeito, Adão foi formado primeiro; Eva, depois. E não foi Adão que se deixou seduzir, mas a mulher é que foi seduzida e se tornou culpada de transgressão”.

6 R.C.C. tem 48 anos, é integrante de conselho pastoral paroquial e administradora de empresa.

7 M.A.M.F. tem 54 anos, é participante de comunidade católica e funcionária pública.

ao lado de Moisés e Aarão, na condução do povo que sai do Egito (Ex 15,1-22 e Mq 6,1-4). As irmãs Maala, Noa, Hegla, Melca e Tera (Nm 26,28-34; 27, 1-11) são mulheres que conquistaram a inclusão, na Lei de Israel, de uma cláusula que, sob certas circunstâncias, garante às filhas o direito à herança. Débora, a única juíza que conhecemos do período pré-monárquico, lidera as tribos em combate (Jz 4, 6-24). Quando “cessaram os valentes”, ela se ergueu como “mãe de Israel” para defender o povo (Jz 5, 1-15). Dela se diz ainda que “costumava ter audiência sob a “palmeira de Débora”, e os israelitas a procuravam para todos os seus litígios” (Jz 4, 1-5). A mãe de Sansão, por sua vez, apresenta-se a nós como a única mulher a quem, no AT, Deus faz um anúncio⁸, embora também a seu marido fosse dirigida a promessa divina (Jz 13).

Ana (1Sm 1,1–2,11), por sua vez, é capaz de se levantar da humilhação social imposta por sua esterilidade e clama a Deus com confiança. Ela se atreve a fazer um pacto com Deus e “toma decisões sobre o futuro de seu filho, decisão que está reservada apenas ao pai” (VÉLEZ CARO, 2004, p. 114). Judite torna-se referência de mulher capaz de estratégias audaciosas e astutas, que garantem que seu povo seja salvo dos inimigos (Jt 1–16). Conhecemos ainda a Hulda (2Cr 34,1-33), profetisa contemporânea do profeta Jeremias. Foi a ela que o rei Josias pediu aconselhamento quando o Livro da Lei foi reencontrado no Templo. Em resposta à consulta, Hulda proclama o oráculo do Senhor e convoca o rei e o povo a retomarem os caminhos da Aliança. Suas palavras são prontamente acolhidas.

Finalmente, fechando o percurso do AT, chegamos à história de Ester, narrada no livro com seu nome. Ela arrisca a própria vida para garantir a sobrevivência de seu povo, ameaçado de extermínio pelos persas. Na passagem para o NT, trazemos as narrativas sobre Isabel e Maria, mensageiras e portadoras da Nova Aliança, que trazem em seus corpos aqueles que vão inaugurar um novo tempo na história de salvação (Lc 1, 5-58).

Após conhecer tais relatos, J.G.H.M.F.⁹ chama a atenção para o fato de não se tratarem de histórias de coadjuvantes, mas de narrativas nas quais as mulheres são as grandes protagonistas do roteiro: elas veem o problema, elas decidem, elas ordenam, elas escolhem o desfecho, elas lutam. “Porém, essas histórias me eram desconhecidas. Isso me fez pensar que, ao longo de minha formação cristã, posso ter tido contato com histórias nas quais as mulheres, quando presentes, tinham sua importância propositalmente mitigada”.

3. As discípulas de Jesus

Chegando ao tema das mulheres que seguiram Jesus, recordamos Marta e Maria (Lc 10,38-42; Jo 11,1;44; Jo 12,1-11) e outras, nomeadas ou anônimas (por exemplo em Lc 8,1-3).

Um dos métodos mais antigos desenvolvido pela interpretação feminista é o método da identificação pessoal com as figuras de mulheres em narrativas bíblicas, reavivadas pela maneira como se conta a história bíblica. Esse método não se limita a figuras de mulheres apresentadas nas histórias da bíblia, mas imagina figuras de mulheres também nas chamadas histórias bíblicas

⁸ O anúncio é feito através de um “anjo”, ou mensageiro.

⁹ J.G.H.M.F. tem 30 anos, é participante de comunidade católica e advogado.

“genéricas”, nas quais sua presença não é mencionada explicitamente, mas deve ser presumida (FIORENZA, 2009, p. 169).

Seguindo tal proposta, lemos Mc 15,40-41 e nos encontramos com uma mina da qual extraímos rica leitura de todo o Evangelho: “Estavam ali também algumas mulheres olhando de longe; entre elas Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago Menor e de Joset, e Salomé. Quando ele estava na Galileia, estas o seguiam e lhe prestavam serviços. Estavam ali também muitas outras mulheres que com ele tinham subido a Jerusalém”. Essa perícopes afirma claramente que várias mulheres seguiam a Jesus em toda a sua vida pública: da Galileia até Jerusalém.

A partir dessa descoberta, podemos, então, percorrer todas as páginas dos Evangelhos e ver as discípulas de Jesus em cada cena. Acompanhando o Mestre desde a Galileia e na subida a Jerusalém, as discípulas aprenderam com seus gestos e palavras. Foram capazes de segui-lo até a cruz, testemunhando, em primeira hora, a ressurreição do Senhor.

Como as primeiras discípulas, V.O.C.¹⁰ quer também proclamar o anúncio de Jesus: “Saí da ignorância sobre essas mulheres. Continuo procurando fazer o estudo da Palavra, sentindo assim mais intimidade com Cristo, que nos leva ao amor e ao Reino de Deus, que é sua vida em nós, nos gestos, nas atitudes, nas palavras, na profissão, na família, na comunidade”.

Entre as discípulas de Jesus, damos especial atenção a Maria, “chamada a Madalena” (Lc 8,2). Nossa intenção é superar a “difamação histórica”, que transformou em pecadora pública a seguidora de Jesus nomeada em primeiro lugar nas listas de discípulas, o que indica sua importância no grupo (cf. FIORENZA, 1992, p. 174-175). Inicialmente, destacamos que apenas a partir do século IV, começam a aparecer algumas associações identificando Maria Madalena com a pecadora (provavelmente prostituta) de Lc 7,36ss. No final do século VI, escritos do Papa Gregório Magno reforçaram e difundiram essa afirmação. A partir daí, a associação se firmou na literatura e na mente dos cristãos, acrescentando-se, em alguns casos, a confusão com a mulher adúltera de Jo 8,1ss. Antes disso, porém, não há referências a esse respeito, o que torna improvável que essa informação seja verdadeira (cf. MOLMANN-WENDEL; SCHOFFROFF, 1997, p. 285-286).

Sabemos que Jesus expulsou dela “sete demônios” (Lc 8,2), o que poderia significar que ela foi plenamente liberada do mal, considerando sete como número bíblico que expressa plenitude (cf. FIORENZA, 1995, p. 89). Provavelmente era solteira, porque as mulheres casadas eram identificadas em referência ao marido (como, por exemplo, “Joana, mulher de Cuza” em Lc 8,3). Maria, porém, é referida a Mágdala, seu povoado de origem. Os Evangelhos a situam estando presente na crucificação de Jesus e na ida ao túmulo na manhã do domingo (Mc 15,40.47; 16,1; Mt 27,56.61; 28,1; Lc 24,10; Jo 19,25; 20,1).

Em 3 de junho de 2016, o Papa Francisco elevou de memória à festa a celebração de santa Maria Madalena (22 de Julho). O decreto¹¹, através do qual tal mudança foi promulgada, explicita: “Na nossa época, dado que a Igreja é chamada a refletir de forma mais profunda sobre

¹⁰ V.O.C. tem 73 anos, é católica e aposentada.

¹¹ Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20160610_sanctae-m-magdalенаe-decretum_po.html. Acesso em 20/05/2019.

a dignidade da mulher, [...] pareceu oportuno também que o exemplo de Santa Maria Madalena fosse mais convenientemente proposto aos fiéis”. Anexo ao decreto, foi divulgado o prefácio próprio da festa, cujo título é “apóstola dos apóstolos”, para que seja traduzido pelas conferências episcopais. Essas modificações, porém, ainda não foram feitas no Brasil.

Conclusão

Outras mulheres estão presentes na Sagrada Escritura. Fizemos memória de algumas delas, propiciando que as mulheres de hoje tenham convicção de seu lugar como protagonistas e continuem lutando para conquistar mais espaço nos âmbitos de decisão e liderança nas comunidades de fé. As palavras de S.M.C.¹² fazem eco do que testemunham outras cristãs:

O curso foi um divisor de águas na minha compreensão sobre o papel das mulheres nos relatos bíblicos. Eu me senti absolutamente envolvida e ao mesmo tempo desenvolvendo um olhar crítico sobre o posicionamento da mulher na história. A contextualização da época me permitiu alongar o meu olhar e ver a importância feminina no Livro Santo, ainda que nem sempre dita claramente.

Como ressalta Fiorenza (2009, p. 209), todo este processo “tem sua meta e seu clímax numa hermenêutica da transformação e ação pela mudança”, procurando alterar relações de dominação legitimadas e inspiradas por leituras bíblicas. “Este tipo de trabalho deve elaborar estudos bíblicos e religiosos como um lugar de transformação social, política e religiosa”, com incidência nas igrejas e na sociedade. Esperamos estar contribuindo para esse objetivo.

Referências

BÍBLIA Sagrada. 8.ed. Brasília: CNBB; São Paulo: Canção Nova, 2008.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. Decreto. Roma, 3 de junho de 2016. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20160610_sanctae-m-magdalенаe-decretum_po.html>. Acesso em: 16 jun. 2019.

FIorenza, Elisabeth Schüssler. As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. Caminhos da sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

LADISLAO, María Gloria. As mulheres na Bíblia. São Paulo: Paulinas, 1995.

MOLMANN-WENDEL, Elisabeth; SCHOFFROFF, Luise. Maria Madalena. In: GÖSSMANN, E. *et al.* 12 S.M.C. tem 45 anos, é integrante de conselho pastoral paroquial e *coach*.

Dicionário de Teologia Feminista. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 283-287.

VÉLEZ CARO, Olga C. Biblia y feminismo: caminos trazados por la hermenéutica bíblica feminista. In: GARCÍA GARZÓN, D.; VÉLEZ CARO, O. C.o; VIVAS ALBÁN, M. S. (Orgs.). Reflexiones en torno al feminismo y al género. Bogotá: Digiprint Editores, 2004. p. 107-124.

_____. Mujeres en la renovación de la Iglesia. Bogotá: PPC Colombia, 2016.

Ventres roubados: a possível segregação do útero da mulher israelita em ex 21,22

Gisele Canário¹

Resumo: A raiz verbal **hrh** – através das formas de verbos finitos, participios e do adjetivo – traz presente a personagem da grávida no livro bíblico de Ex 21,22. Essa pesquisa fará uma análise exegética comparativa entre a grávida do oriente antigo, possivelmente respaldada pela lei civil e religiosa, e a gravidez interpretada pela Igreja católica no século XXI, presente em seus documentos. Com esse estudo busca-se uma leitura descolonizada a respeito do ventre de mulheres que engravidam e as implicações teológicas morais que podem gerar a emancipação (ou não) da mulher católica atual.

Palavras chave: gravidez, emancipação da mulher, Antigo Testamento, lei, útero.

Introdução

A seguir será analisado, por meio dos paralelismos, presentes na Bíblia Hebraica, a personagem da *grávida* (**hrh**) com o intuito de melhor situar os paralelismos existentes, bem como descobrir os conflitos e/ou formas de proteção que possam girar em torno da personagem *grávida*. Também serão analisadas algumas Leis Meso-Assírias, Hititas e Babilônicas que estão intrinsecamente ligadas à personagem da *grávida* no Antigo Oriente e que podem apresentar certa relação – ou não – com a personagem da *grávida* de Ex 21,22.

Com base nos paralelismos é possível analisar duas realidades distintas no uso do termo *gravidez* de acordo com o demonstrado na figura a seguir:

¹ Gisele é Canário é mestra em Teologia pela PUC SP. Graduada em Teologia pelo ITESP. Assessora do Centro Bíblico Verbo e Analista de Pastoral no grupo Marista. Contato: giselecanario@gmail.com.br



Figura 2: A gravidez no sentido literal e figurado

Fonte: construção própria]

Seja dito que na Bíblia Hebraica três palavras são utilizadas para o processo de geração de uma criança. São elas: *engravidar* (**hr"ḥ**); *dar à luz* (**dl;y**)² *ter dores de parto* (**lwx**)³. Outra palavra também utilizada é **ax;Y** porém é mais utilizada para designar animais que estão no cio (cf. Sl 51,5). O primeiro termo descreve o ato da concepção em si, e as duas últimas o resultado da *gravidez*.

Nesse sentido, com base nos paralelismos, a *gravidez* (**hrh**) é usada para descrever o resultado das relações sexuais, com a intenção de uma conexão teológica com o projeto de Deus como no caso da gravidez de Tamar e Agar: “Estás grávida e darás à luz um filho e tu lhe darás o nome de Ismael, pois Yahweh ouviu tua aflição” (Gn 16,11; 38,24; 38,25). Isto é, as concepções de que fala a Bíblia Hebraica são de crianças que desempenham papel importante na história da redenção. Embora apareça como algo secundário na estrutura de Gênesis, o registro da concepção de Ismael (cf. Gn 16,4-5) pode ser considerado um lembrete da insensatez de usar meios humanos para atingir os propósitos de Deus.

Os nascimentos sucessivos de Caim e Abel e Sete propõe ao ouvinte-leitor que o ato de *engravidar* legitima a redenção pessoal. Já que nem todos seguiram pelo caminho de Caim, e a mensa-

² Em seu sentido mais restrito o verbo (**dl;y**) descreve o ato de uma mulher *dar à luz* uma criança (cf. Ex 1,19; 1Rs 3,17-18), há momentos que indica o papel do pai em tornar-se genitor (cf. Gn 4,18; 10,8; 24,26; 22,23; 25,3; 1Cr 1,10-20; Pr 23,22). Pode-se também ser aplicada as dores experimentadas pela mulher antes do nascimento propriamente dito (cf. Gn 35,16; Mq 5,33).

³ Este verbo descreve os movimentos de contorção que acontecem durante o trabalho de parto (cf. Is 45,10), embora também possa lembrar as alegrias da concepção que são negadas à estéril (cf. Is 54,1) juntamente com a dor. Muitas vezes esse mesmo verbo descreve aqueles que se encontram angustiados à vista do juízo de Deus (cf. Is 23,5; Ez 30,16; Mq 4,10). Em tais casos, a ideia de angústia mental interior pode desalojar o conceito de contorcer-se de dor, como quando o Egito se angustia ao receber notícias sobre a queda de Tiro (cf. Is 23,5).

gem da graça foi preservada até Noé e por intermédio dele, transparece o poder seletivo de Deus que é demonstrado por meio da concepção de Isaque (cf. Gn 21,2).

Rebeca era estéril e Isaque orou para que ela fosse capaz de *engravidar* (cf. Gn 25,21). Isaque esperava que em seu casamento pudesse gerar filhos, algo extremamente natural, já que vivera sobre as promessas de que Abraão seria o pai de muitas nações (cf. Gn 17,4). A partir do momento em que recorre a Deus por meio da oração é que Rebeca *engravidada*.

Em Is 7,14 a virgem *engravidada* pelo poder de Deus, o Espírito, dando a conotação de que aqui se completa a longa obra da divina redenção. Nessa mesma perspectiva ocorre o nascimento de Samuel (cf. 1Sm 1,20) que revela o poder de Deus. O desejo de Ana é ter filhos e isso é usado por Deus para prover um líder espiritual para o povo num momento em que um dedicado sacerdote e um mestre da Lei eram uma necessidade premente.

O sentido figurado da raiz verbal *engravidar* (**hr''h'**) aparece em seu uso para dizer que a origem das mentiras está no coração e na alma do homem, o primeiro passo para o pecado aberto. As dores de parto de uma mulher *grávida* são usadas como comparação para descrever o pavor que se apodera da alma humana quando o julgamento de Deus é lançado sobre ela (cf. Is 26,17).⁴

1. A Grávida (hrh).

A partir dessas informações preliminares sobre o uso do termo *gravidez* (**hrh**) na Bíblia Hebraica, é possível adentrar no contexto de Ex 21,22a para analisar, especificamente, a personalidade da *grávida*.

Um das preocupações da sentença bíblica gira em torno da violência contra as mulheres grávidas, provocada por brigas entre os homens livres. A agressão parte da figura masculina, seja ela intencional ou não. No caso da briga entre homens - provocar um dano - a punição é estabelecida conforme a gravidade do delito. A sentença de Ex 21,22-25 destaca duas situações:

Na primeira situação, se a agressão ocasionar a *saída* dos bebês – aborto – sem maiores danos, a punição será apenas uma multa. A expressão “sem danos maiores” pode estar agregada a um nascimento prematuro, após a agressão. Também é possível interpretar como uma *saída* – aborto – real.

Na segunda situação a preocupação primeira não está na *saída* – aborto –, mas na vida da mulher. Conforme Mercedes Brancher, “A morte da mulher é a perda de um ‘bem’ do marido e do potencial de futura geração de filhos”⁵. No fundo, a gravidade do crime está em atingir a propriedade do marido. A severidade da Lei de Talião pode ser entendida mais em relação com a ofensa do agressor ao marido, do que propriamente um crime cometido contra as mulheres.

4 Para maior aprofundamento desse tema confira o significado do termo (**hr''h'**) em: Robert Laird HARRIS; Gleason LEONARD; Keneth WALTKE, et al. *Dicionário internacional de Teologia*. p. 367-368.

5 Mercedes BRANCHER. *A violência contra as mulheres na vida cotidiana*. p. 178.

Conforme Mercedes Brancher, esta suspeita procede do silêncio outorgado pelo Código da Aliança relacionado às mulheres escravas.

É estranho constatar no livro da Aliança tanta lei prescrita em torno das mulheres escravas, sendo que nenhuma está relacionada com a gravidez das mesmas. As leis hititas e babilônicas reconhecem e visibilizam a gravidez das mulheres escravas. O mesmo não se pode afirmar das sentenças bíblicas. Verifica-se que havia uma discriminação entre as próprias mulheres israelitas, legitimada pelas prescrições jurídicas. A justificação da desigualdade era o *status* social da mulher (...) comum em todo Antigo Oriente.⁶

As sentenças presentes na Bíblia Hebraica apresentam certo controle das mulheres após o casamento. Na sociedade Israelita existem dois tipos de casamento. No primeiro, a mulher permanece na casa do pai e o marido mora na casa na qualidade de morador permanente ou até mesmo ocasional. Essa maneira de casamento está presente nos relatos bíblicos (cf. Gn 29,15-30; Jz 14-15) e também no Código de Hamurabi. No entanto, esse tipo de casamento permite certa liberdade à mulher. Isso porque ela não está diretamente sobre o controle do marido. Essa “autonomia” permite-lhe uma vida mais livre, embora estando na casa do seu pai. Nesse sentido a mulher tem maior liberdade para decidir sobre o fim de seu casamento (cf. Jz 15,1-2).

A segunda forma de casamento, legitimado pelo Código de Hamurabi e também por Leis Meso-Assírias, é o chamado casamento patriarcal, que paulatinamente foi se concretizando. Nesse tipo de casamento a mulher passa a morar na casa do marido e condicionando a ele, inclusive a sua liberdade. Por causa de questões econômicas esse domínio se completa. A primeira forma de casamento é mais comum nas famílias com características nômades, sendo que o segundo tipo de casamento aparece mais nas regiões agrícolas. Nesse sentido, fica claro, que a sedentarização contribui para fortalecer estruturas fixas.⁷

As Leis Hititas parecem ser bem mais simples. Nelas, a legislação está mais interessada em proteger a propriedade do que se preocupar com danos a uma pessoa ou à mulher grávida. Nas Leis Babilônicas a compreensão segue na mesma direção das Leis hititas. A preocupação no destaque de mulheres pobres e escravas está intimamente ligada à propriedade. A punição pelo delito cometido contra a escrava é de cunho financeiro, exceto quando morre a filha de um homem livre. Nesse caso se recorre à Lei da vingança. Isso porque o valor moral das escravas está atrelado ao patrimônio do seu senhor. O valor moral da filha está relacionado com a honra do pai.⁸

Por fim, fica evidente que a busca pelo significado da **hrh** na Bíblia Hebraica – e na sociedade assíria – é ampla, e que evidencia certo equilíbrio – significado uníssono – que traz forte

6 Idem.

7 R.E. CLEMENT (org.) *O mundo do Antigo Israel*. In: Grace I. EMMERSON. *Mulheres no Israel Antigo*. p. 364.

8 Idem.

relevância ao uso dessa palavra **hrh** na realidade em que está inserida⁹. No aspecto da Lei não se verifica o uso da **hrh** relacionado a outras passagens da Bíblia Hebraica.

A seguir se busca compreender como a Igreja Católica trata, ou não, o tema da grávida em seus documentos.

2 -A mulher nos documentos pós-Vaticano II

Após o Concílio Vaticano II até 1985 foram produzidos seis documentos que tratam da questão da família e da mulher. Sobre a mulher existem dois pronunciamentos específicos. Veja algumas orientações:

a) Carta Encíclica *Humanae Vitae* (1968).

Essa encíclica do Papa Paulo VI, ao tratar da regulação da natalidade, reconhece as mudanças no desenvolvimento socioeconômico mundial e levanta quatro questões a que responde no decorrer da encíclica, veja algumas delas: A fecundidade mais racional não é um legítimo controle de nascimentos. A fecundidade pertence ao conjunto da vida conjugal mais do que cada ato. O homem moderno deve confiar a sua razão e sua vontade, mais do que aos ritmos biológicos do seu organismo a tarefa de regular a natalidade¹⁰.

A resposta da encíclica a todas essas questões é “não”. Só ao magistério compete interpretar a Lei moral natural e de declarar os princípios da doutrina moral do matrimônio. Alguns casais participaram da comissão de estudo. Recomenda somente os ritmos naturais às funções geradoras nos períodos inférteis para evitar a fecundação como meio de não ofender os princípios morais. Qualquer outro recurso para evitar a gravidez é ilícito. Para a Igreja, um ato conjugal, tornado voluntariamente infecundo, é desonesto, desordenado, é fazer o mal.

b) Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação, da Congregação para a doutrina da Fé- 1987¹¹

É um documento que discute as questões da procriação artificial humana e os valores que devem ser respeitados. O posicionamento da Igreja na avaliação moral da fecundação artificial é condenatório por não ser resultado do ato específico conjugal e por destruir embriões humanos. Esse mesmo documento lamenta o sofrimento da esterilidade conjugal, mas não aceita os procedimentos antes mencionados e urge que os cientistas prossigam as suas pesquisas sobre esterilidade para permitir a procriação através do ato matrimonial, o único meio aceito pela igreja. Todo método artificial é proibido fora da relação sexual.¹²

9 Vale lembrar, ainda, que os autores, ao escreverem um texto, seguem os valores socioculturais e linguísticos de sua época. Eles utilizam palavras, frases, expressões e estruturam o texto conforme o contexto e seus objetivos – intenções – para atingir aos seus destinatários – interlocutores. cf. Shigeyuki NAKANOSE. *Uma história para contar*. p. 40.

10 Idem.

11 Congregação para a Doutrina da Fé. *Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação* -1987. Online.

12 Cf. Maria José Rosado NUNES. *O tema do aborto na Igreja Católica*. Online.

Nesse sentido se compreende que a Igreja católica em seus documentos pós vaticano II não trata do tema relacionado à gravidez no sentido teológico e antropológico, mas a temática é tratada apenas no viés da moral.

Considerações finais

O Código da Aliança se apresenta como o resultado de um longo processo de formação e amadurecimento. Fiéis às tradições fundamentais do povo de Deus, os autores do livro souberam, todavia, adaptá-las e renová-las sem cessar, a fim de darem uma resposta mais apropriada às exigências de um mundo em mudanças. A sociedade dos séculos VIII e VI a.C. foram testemunhas de grandes transformações. As elaborações sucessivas e os retoques dados mediante a literatura da época, demonstra que a letra evolui, está sempre viva e dinamizando a realidade que a cerca. Pode-se apreciar também um esforço para se instaurar um diálogo entre a religião e a cultura da época. Com isso se verifica que a concepção da gravidez é um caminho aberto para cada contexto dentro da história humana.

Referência

HARRIS, Laird R. (Org.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998. p. 367-368.

MERCEDES, Brancher. *A violência contra as mulheres na vida cotidiana: um estudo do livro da Aliança a partir de Ex 20,22-23,19*. Disponível em: <http://ibict.metodista.br/tedeSimplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=300> Acesso em 18 de agosto de 2019. p. 178.

R.E. CLEMENT (org.) *O mundo do Antigo Israel*. In: Grace I. EMMERSON. *Mulheres no Israel Antigo*. p. 364.p. 364.

NAKANOSE, Shigeyuki. *Uma história para contar: metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 21,1-23,30*. São Paulo, Paulinas, 2000. P.40

Congregação para a Doutrina da Fé. *Instrução sobre o respeito à vida humana nascente e a dignidade da procriação -1987*. Online.

Maria José Rosado NUNES. *O tema do aborto na Igreja Católica*. Online.

FT 14 História do cristianismo na América Latina e Caribe: decolonidade e práticas emancipatórias



Coordenadores:

Prof. Dr. Mauro Passos – UFMG/MG

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Coutinho – Faculdades UPIS/DF

Prof. Dr. José Oscar Beozzo – CEHILA

Este Fórum Temático, promovido pelo Centro de Estudos em História da Igreja na América Latina (CEHILA-BRASIL), quer convidar pesquisadoras e pesquisadores que trabalham a História do Cristianismo numa perspectiva decolonial e centrada nas práticas emancipatórias de cristãs e cristãos no continente latino-americano e caribenho.

Atualmente, ainda se observa a permanência de traços eurocêntricos na historiografia sobre o Cristianismo latino-americano, corroborando com a continuação de processos de opressão, incrementados por uma produção histórica ainda pautada na desvalorização dos povos originários, na negação da importância dos negros na construção da nossa identidade cultural, bem como na consolidação de uma história androcêntrica revelando um aspecto importante nesse processo: o gênero. Torna-se premente o desenvolvimento de uma produção historiográfica que questione a história e, especialmente, o ensino de história na América Latina, por meio da interação das potencialidades da diversidade cultural, fundamental para a transformação transcultural das perspectivas produzidas dentro de nosso continente latino-americano.



A crítica à idolatria nos séculos XVI e XVII como crítica ao capitalismo

Adriel Moreira Barbosa¹

Resumo: As transformações que levaram à substituição da antiga ordem social medieval por um sistema cujos principais objetivos são a obtenção de lucro e a acumulação de riqueza representam um fenômeno de longa duração, que teve nos séculos XVI e XVII seu momento crítico. Estava em curso a consolidação da moderna economia de mercado, para a qual o interesse próprio se tornava o novo paradigma articulador. Diferentes autores criticaram esta mudança no comportamento dos indivíduos em sua relação com o dinheiro e, também, os novos rumos da sociedade. Bartolomé de las Casas e Roger Williams criticam a ambição e o comportamento aquisitivo de seus respectivos compatriotas como idolatria. Idolatria do Ouro, disse Las Casas; idolatria da Terra, acusava Williams, que também denunciou que a “Trindade Mundana” do “Lucro, Exaltação e Prazer”, seria o Deus de todo o mundo. Coloca-se, portanto, as seguintes questões: Seria possível afirmar que, naquele contexto, o conceito de idolatria teria adquirido uma aplicação específica, resultante da percepção da mudança de comportamento dos indivíduos em relação ao dinheiro, atingido, inclusive, o sistema político-econômico. Em consequência, seria possível entender a crítica à idolatria daquele período, como crítica ao sistema capitalista emergente? A resposta provisória para tais questões é que conceito de idolatria teria sido uma linguagem eficaz de crítica à nova forma de relação entre os indivíduos e o dinheiro e da consequente marginalização das relações humanas fraternas e do socorro aos indivíduos economicamente mais fracos. Nestas críticas estaria contida a percepção de um processo de fetichização do ouro e da terra, que submetia tais indivíduos a uma forma de culto idolátrico. Com isso, o uso do conceito de idolatria teria sido a principal forma de crítica às transformações socioeconômicas daquele período, apontando para a necessidade de uma organização socioeconômica que tivesse a vida do ser humano como critério último de discernimento. Esta comunicação apresenta os resultados parciais da tese que analisa a relação entre a crítica à idolatria e o crescimento da economia de mercado nos séculos XVI e XVII, através dos escritos de Bartolomé de Las Casas e Roger Williams. Para isso, apresenta o contexto geral de transformações socioeconômicas que passava o mundo ocidental; descreve alguns pontos da crítica de Bartolomé de Las Casas à cobiça pelo ouro na América Espanhola e ao sistema de encomiendas, a crítica de Roger Williams à cobiça pela terra dos colonos da Nova Inglaterra, e busca interpretar a crítica à idolatria de Bartolomé de Las Casas e Roger Williams, em aproximação aos conceitos de fetichismo, idolatria e sacrificalismo. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).

Palavras-chave: Idolatria; Capitalismo; Bartolomé de las Casas; Roger Williams.

1 Transformações socioeconômicas e crise paradigmática

¹ As mudanças nos campos social, econômico e político experimentados pela sociedade
1 – doutorando – UMESP

européia dos séculos XVI e XVII pertencem a um processo de longa duração² (BRAUDEL, 2014), que passa pela desagregação do sistema feudal, pelo incremento do mercantilismo, chegando à consolidação da economia pré-capitalista e aos primeiros momentos do pensamento econômico clássico. Este conjunto de teorias e práticas econômicas desenvolvidas na Europa, entre os séculos XV e XVIII, que genericamente classificamos como “Mercantilismo”, se caracterizou por uma forte intervenção do Estado na economia e resultou em uma série de medidas tendentes a unificar o mercado interno, com a finalidade de formar Estados nacionais fortes.

Ao mesmo tempo, o comércio, a indústria, o mercado e o dinheiro, isto é, tudo o que hoje chamamos de sistema econômico, também se transformava, tendo como um de seus principais elementos característicos a monetarização da economia e a elevação do mercado ao papel central no direcionamento do novo sistema econômico. O termo “monetarização” é usado no âmbito desta análise para nos referirmos ao período de crise do feudalismo (Séculos XII e XIII) e ascensão do capitalismo (Séculos XVI e XVII), um processo de longa duração que, além do econômico, tem uma série de outros fatores para explicá-lo. Não obstante, diversos autores usam-no para descrever um processo ainda mais amplo, que busca explicar a ascensão do individualismo, da propriedade privada e da economia do dinheiro a partir do século VIII a.C.³.

2 A crítica anti-idolátrica de Bartolomé de las Casas e Roger Williams

No processo de desenvolvimento de sua crítica ao sistema colonial, muito cedo Las Casas estabelece uma clara relação causal entre a busca pelo ouro e a morte dos nativos, o que o leva à percepção de que nas Índias “não se adora ao Deus de Jesus Cristo, o ouro se converteu no ídolo ao qual os que se dizem cristãos rendem homenagem e servem” (GUTIERREZ, 1993, p. 96). E a partir disso Las Casas responsabiliza diretamente “aqueles que se gloriam por carregar o nome de cristãos” cujas “obras depravadas são um obstáculo para que se tornem cristãos todos aqueles que ainda não entraram pelas portas da Igreja” (LAS CASAS, 1975, p. 373).

Neste trecho de *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, Las Casas retorna à questão dos abusos e injustiças cometidos pelos espanhóis e pergunta: “Estes homens, melhor fazem libações em honra a *Baalim*, isto é, ao ídolo peculiar que os domina, sujeita e possui.” Os argumentos de Las Casas prosseguem associando as atrocidades cometidas contra os nativos por causa do ouro ao culto a um falso deus, que ele relaciona a Baal, das Escrituras. Para isso, ele recorre a São Jerônimo e sustenta: “Porque *Baalim*, segundo São Jerônimo, significa meu ídolo, o que me domina e me possui.” E, então prossegue, agora relacionando cobiça pelo ouro e idolatria: “Todas as coisas se acomodam bem a todos ambiciosos, cobiçosos e avarentos,

² A partir desta perspectiva teórica, entende-se que as mudanças ocorridas nas sociedades estudadas eram estruturais, no sentido proposto por Braudel e, portanto, de forte e duradouro impacto.

³ Ver, por exemplo, DUCHROW, 2017.

ou melhor, a estes miseráveis e infelizes tiranos” (LAS CASAS, 1975, p. 374).

No *Octavo Remedio*, Las Casas enumera vinte razões pelas quais os nativos não deveriam ser entregues aos espanhóis nas *encomiendas* ou de qualquer outra forma. E na “sétima Razão”, ele alerta para o caráter insaciável da ganância, que leva os gananciosos a buscarem “todas as formas e artimanhas que sejam possíveis inventar (...) porque o vácuo ou vazio do apetite dos homens cobiçosos de ser ricos jamais se pode fartar nesta vida, porque o fim de ter riquezas nunca chega” (LAS CASAS, 1958, p. 84). Ele sustenta sua afirmação nas Escrituras, no livro de Eclesiastes 5.10, onde se lê, “quem ama o dinheiro, não se farta dele”, indicando que este mal perigoso e insaciável não teria nenhuma forma de cura, o que significa, que é “impossível que o avaro e cobiçoso, tendo mando e poder sobre alguns, os deixe de esfolar e tirar-lhes a substância e o próprio sangue” (LAS CASAS, 1958, p. 84).

Outro importante documento de Las Casas que qualifica estas “tirânicas violências” praticadas pelos espanhóis contra os nativos americanos como idolátricas é a *Brevíssima relación de la destrucción de las Indias*, redigida em 1542, mas publicada após o debate de Valladolid, entre 1552 e 1553. Nesta obra, Las Casas aponta os crimes cometidos nos primeiros cinquenta anos de conquista, denunciando a escravização dos nativos nas *encomiendas*, o arbitrário *repartimiento* das terras e o *requerimiento* autoritário e a imposição da fé de forma cruel, que progredia sob o impulso da ambição desmedida dos conquistadores. Na raiz destas práticas estaria a idolatria do ouro, como motivação primeira dos conquistadores, que Las Casas denuncia com forte paixão (JOSAPHAT, 2010, p. 482), como veremos resumidamente a seguir.

Logo nas explicações iniciais, Las Casas explica que:

A razão pela qual os cristãos mataram e destruíram tantas, tais e tão infinito número de almas foi somente para ter, como seu fim último, o ouro e encher-se de riquezas em muitos breves dias, e subir a estados muito altos e sem proporção de suas almas; convém saber, pela insaciável cobiça e ambição que tiveram (LAS CASAS, 1958, p. 137).

E com esta afirmação, Las Casas descreve com crueza de detalhes as matanças, as injustiças e os horrores que marcaram a entrada dos colonizadores em diferentes partes das colônias hispânicas, classificando-os como “desumanos, tão sem piedade e tão ferozes bestadas, extirpadores e inimigos capitais da linhagem humana” (LAS CASAS, 1958, p. 138).

No caso de Roger Williams, embora a crítica à idolatria aos colonizadores não possa ser encontrada com a mesma intensidade que em Las Casas, é possível esboçá-la a partir de sua crítica mais geral ao comportamento dos seus compatriotas para com os nativos norte-americanos até às expressões mais diretas sobre idolatria. Na medida em que progredia o avanço colonial, Williams denunciava de forma mais direta o caráter da avidez dos colonizadores pelas terras

pertencentes aos nativos, o que aparece em suas cartas, como denúncia ao comportamento de seus compatriotas e ao temor pelo futuro das colônias. Williams fala sobre a ambição dos novo-ingleses pela terra e sobre seu materialismo, que ele classifica como devoção religiosa. Em 1664, ele escreve para John Winthrop Jr., afirmando seu temor de que, na geração subsequente à sua:

A Trindade comum do mundo, (Lucro, Progresso e Prazer) será aqui a *Tria omnia*, como em todo o mundo ao redor (...) e que o Deus Terra será (como já é) um Deus tão grande para nós ingleses, como o Deus Ouro foi para os espanhóis". (WILLIAMS, 1963, p. 319, tradução nossa)⁴.

O historiador estadunidense Glenn Lafantasie, editor da obra *The correspondence of Roger Williams*, que também reúne o conjunto de cartas do personagem, comenta na nota referente à esta passagem que Williams estava convencido de que a disputa por terras em Rhode Island "estava corroendo os ideais de espírito público e toda afeição social" que eles procuravam cultivar naquela colônia, por causa dos "ídolos de ouro do interesse privado e da ambição egoísta" (LAFANTASIE, 1988, p. 529).

A crítica à "Trindade Mundana" do "lucro, exaltação e prazer" também aparece em outros autores da época de Williams, ligados ao contexto inglês, como na obra do pastor puritano e comentarista bíblico John Trapp, *A Commentary Or Exposition Upon All the Books of the New Testament*, de 1656. Nela, Lucro, Exaltação e Prazer são relacionados ao tema da "ambição" pela referência ao texto bíblico de 1 João 2.15-18⁵. Segundo Trapp, aqueles que se entregam aos prazeres da vida "estrangulam, afogam, envenenam suas preciosas almas com lucros, prazeres e exaltação, e muitas vezes encontram perdição e destruição, isto é, uma dupla destruição, temporal e eterna" (TRAPP, 1656, p. 1060). Outra referência está na obra *A godly and learned Treatise of Prayer*, de 1640, escrita por George Downame, bispo da cidade de Derry e capelão de Jaime I, ao descrever diversas formas de tentação que os cristãos enfrentavam. Novamente, essa trindade é associada a três tentações mundanas de 1 João 2.17 – a cobiça da carne, a cobiça dos olhos e a ostentação dos bens. Nos dois casos citados acima, a crítica à cobiça das riquezas é denunciada como idolatria, pois classificam o lucro a exaltação e o prazer como ídolos que foram uma "trindade comum do mundo", para usar as palavras de Williams.

Já em outra carta, de 1670, Williams referiu-se à discussão sobre a demarcação de terras entre as colônias de Rhode Island e Plymouth, na qual ele declara estar admirado com a dificuldade de representantes da colônia de Massachusetts em reconhecer a colônia de Rhode Island como legítima. Para ele, seus motivos seriam de eles terem "um apetite depravado" por "grandes porções de terra" (...) "como se os homens estivessem em tão grande necessidade e perigo

4 No original: "I fear that the common Trinity of the world, (Profit, Preferment, Pleasure) will here be the *Tria omnia*, as in all the world beside: that Prelacy and Papacy too will in this wilderness predominate that God Land will be (as now it is) as great a God with us English as God Gold was with the Spaniards, &c."

5 "Não amem o mundo nem o que nele há. Se alguém amar o mundo, o amor do Pai não está nele. Pois tudo o que há no mundo — a cobiça da carne, a cobiça dos olhos e a ostentação dos bens — não provém do Pai, mas do mundo. O mundo e a sua cobiça passam, mas aquele que faz a vontade de Deus permanece para sempre".

por falta de grandes porções de terra, como pobres e famintos (...)” (WILLIAMS, 1963, p. 342). Williams compreendeu que o desenvolvimento da ideia de progresso econômico como um fim conscientemente procurado tornava-se um modo de devoção religiosa, que conduzia ao inevitável sacrifício dos nativos, que estavam entre os colonos e o objeto de sua devoção: as grandes porções de terra da América do Norte. Ele intuiu o caráter pernicioso desse modo de vida, que permitia a acumulação infinita de bens, a despeito daqueles que poderiam ser prejudicados.

Considerações finais

A associação do conceito teológico de “idolatria” à discussão das transformações socioeconômicas que se efetuavam no processo de transição do modo feudal de produção para o capitalista pode soar estranha, pois aproxima duas áreas de conhecimento que, no mundo moderno, devem estar absolutamente separadas, ou seja, a teologia e a economia. Por isso, realizar uma crítica teológica de questões econômicas ou trabalhar a hipótese de que o uso da expressão “idolatria do mercado” ou “idolatria do dinheiro” seja mais que simples metáfora, pode parecer inapropriado.

Embora a análise proposta nesta pesquisa não esteja inserida diretamente neste âmbito desta discussão, ela retrocede aos momentos iniciais do processo de desprendimento da ciência econômica, para investigar as origens desse processo e as possíveis críticas que ele recebeu. É preciso recordar que no final da Idade Média, tudo o que hoje chamamos de sistema econômico ou pensamento econômico não podia ser concebido de forma independente da moral e da ética, como em séculos posteriores. Foi apenas com o processo de secularização que a cultura moderna separou, progressivamente, as diferentes áreas do conhecimento das explicações religiosas e teológicas. Conseqüentemente, discutir o emprego do conceito de idolatria no contexto das transformações que ocorriam na sociedade ocidental dos séculos XVI e XVII é um caminho “promissor e conveniente” para o aprofundamento dessa discussão, como aponta Hugo Assmann (1989, p. 31).

A análise comparada destes dois personagens do cristianismo colonial, pertencentes a trincheiras distintas da confessionalidade cristã e a momentos diferentes do período delimitado, permite identificar a utilização do conceito de “idolatria”, aplicado à exploração colonial-mercantilista. Las Casas e Williams reagem a dois modelos diferentes de colonização – o hispânico e o inglês – que, devido aos movimentos econômicos, políticos e sociais de suas nações, oferecem perspectivas importantes desta forma de crítica, permitindo detectar convergências e afinidades em seus discursos, embora se encontrassem em trincheiras confessionais opostas.

E, por fim, a aproximação entre ambos oferece uma proposta de análise ainda não realizada em nossos programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião, História e Teologia, pelo menos até onde nosso trabalho de revisão de bibliografia indicou. Ademais, estima-se que esta proposta de pesquisa possa contribuir para os estudos de teologia e economia, oferecendo bases de reflexão sobre como o estabelecimento das primeiras críticas ao sistema de acumulação capitalista, antes de seu triunfo.

Referências

- ASSMANN, H. Economia e teologia: Um questionamento necessário. In: ASSMANN, H.; HINKELAMMERT, F. J. **A idolatria do Mercado**. Ensaio sobre Economia e Teologia. São Paulo : Vozes, 1989.
- BRAUDEL, F. **Escritos sobre a história**. 3ª. Edição. São Paulo : Perspectiva, 2014.
- DUCHROW, U. O posicionamento de Lutero diante do individualismo do moderno sujeito do dinheiro. In: HOFFMANN, Martin; BEROS, Daniel C.; MOONEY, Ruth (editores). **Radicalizando a Reforma: outra teologia para outro mundo**. São Leopoldo : Sinodal; EST, 2017, p. 115-156.
- GUTIERREZ, G. **En busca de los pobres de Jesucristo: El pensamiento de Bartolomé de las Casas**. Salamanca, España : Ediciones Sígueme, 1993.
- JOSAPHAT, C. Sétimo Tratado: Brevíssima relação sobre a destruição das Índias: Introdução. In: LAS CASAS, B. **Liberdade e justiça para os povos da América: Oito tratados impressos em Sevilha em 1552: Obras Completas 2**. São Paulo : Paulus, 2010.
- LAFANTASIE, G. W. Notas e comentários. In: **The Correspondence of Roger Williams**, 2 vols. Hanover, NH : University Press of New England : Brown University Press, 1988.
- LAS CASAS, B. **Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas**. Tomo V. Opúsculos, cartas y memoriales. Biblioteca de autores españoles: desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Madrid, Ediciones Atlas, 1958.
- _____. **Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión**. México, Fondo de Cultura Económica : 1975.
- TRAPP, J. **A Commentary or Exposition Upon All the Books of the New Testament**. Wherein the Text is Explained, Some Controversies Discussed, Divers Common Places Handled, and Many Remarkable. Londres, 1656. Disponível em: <http://www.prdl.org/author_view.php?a_id=42>. Acesso em 11 ago 2019.
- WILLIAMS, R. **The complete writings of Roger Williams in seven volumes**. Volume VI. New York : Russell & Russell Inc., 1963.

A vivência da fé na América Latina: testemunho de Dom Luciano Mendes de Almeida

Davi Mendes Caixeta¹

Resumo: Dom Luciano Mendes de Almeida, com frequência, dizia a seguinte frase: “Deus é bom”. Mas como alguém pode afirmar a bondade de Deus, quando se depara com uma realidade de tanto sofrimento? No caso da América Latina, como é possível que esse alguém consiga testemunhar um Deus bom, quando há tanta injustiça? Ao se falar em América Latina, coloca-se num mesmo conceito uma grande diversidade de realidades, diferentes expressões religiosas e culturais. Mesmo assim, é possível pontuar alguns desafios que perpassam as realidades latino-americanas: histórico de imposição colonialista de metrópoles europeias, sistema de escravização das populações indígena e negra, processos de dominação política que permanecem ainda hoje, economias periféricas e a dependência econômica com relação às potências mundiais, além dos problemas sociais existentes como a violência e a desigualdade social. Diante disso, a Igreja não pode ser indiferente a essa situação, uma fé fundamentada na pessoa de Jesus Cristo não deve ser cega ao sofrimento das pessoas. O tema da injustiça social, especialmente em relação à pessoa do pobre, se apresenta como um desafio fundamental para a vivência da fé na América Latina, como foi pontuado pelas Conferências do Episcopado Latino-Americano e Caribe, em Medellín (1968), em Puebla (1979) e em Aparecida (2007). A opção pela libertação dos pobres é fonte da reflexão teológica. Surge, no continente latino-americano, uma forma de pensar e fazer teologia: a Teologia da Libertação. Não se trata de uma ruptura com a fé nem com a tradição cristã, compreende-se uma teologia que nasce do compromisso da Igreja com a justiça e com a restauração da dignidade humana, voltada para os pobres e para as vítimas da opressão. Essa forma de fazer teologia coloca cada sujeito e a própria Igreja em solidariedade com o próximo, especialmente com aqueles que mais sofrem com as injustiças sociais. Para compreender a prática da Teologia da Libertação, toma-se o testemunho de Luciano Pedro Mendes de Almeida, um homem apaixonado por Jesus Cristo, que viveu intensamente a fé libertadora no Brasil. Padre jesuíta, bispo auxiliar da Arquidiocese de São Paulo, arcebispo de Mariana, em todos esses momentos, encarou corajosamente as situações de exclusão social e, inspirado por sua fé, foi um agente transformador na sociedade, promovendo a justiça e a dignidade humana. Dom Luciano Mendes de Almeida conciliou a unidade eclesial e o postulado da inalienável dignidade humana, na vivência da “ética da fraternidade”, fruto de uma espiritualidade profunda de seguimento a Cristo, buscando a comunhão e o bem para todos, no serviço ao próximo, especialmente aos mais empobrecidos. Mesmo diante do sofrimento humano, ele procurou viver uma nova evangelização, caracterizada pela afirmação da vida, pelo diálogo, pela reconciliação, pela esperança.

Palavras-chave: Teologia da Libertação; Testemunho; Ética da Fraternidade.

Introdução

¹Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. Graduando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE. Participante do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica PIBIC-FAJE 2018/2019. Contato: davicaixeta@gmail.com

Quem foi Dom Luciano Mendes de Almeida? Esse bispo, tão importante na história da Igreja da América Latina, foi famoso por dizer, com certa frequência, a seguinte frase: “Deus é bom”. Mas como alguém pode afirmar a bondade de Deus, quando se depara com uma realidade de tanto sofrimento? No caso da América Latina, como foi possível a esse bispo, tão atuante junto aos pobres, conseguir testemunhar um Deus bom em meio a tanta injustiça? A partir dessa provocação, esse ensaio busca apontar alguns desafios para a vivência da fé na América Latina. Recorre-se à pessoa de Dom Luciano Mendes de Almeida, um importante bispo que colaborou não apenas para a reflexão teológica no contexto brasileiro e latino-americano, mas também teve uma prática no sentido de transformar as situações de desigualdade e exclusão social.

1. Desafios para a vivência da fé na América Latina

Para se pensar a fé na América Latina, sobretudo os desafios que se apresentam, é imprescindível se considerar a situação sociopolítica e econômica que marca esse continente. Pontua-se o histórico de dominação política, com países marcados pela imposição colonialista de metrópoles europeias em um processo que se estendeu do século XV ao século XIX. Os movimentos pela independência desses países não terminaram, porém, nas declarações de independência, mas se arrastam até os dias atuais. Muitas das nações latino-americanas, apesar de serem reconhecidas em sua emancipação política, continuam como economias periféricas, advindas de um processo de capitalismo tardio, de grande dependência com relação aos países considerados economicamente mais desenvolvidos (LIBÂNIO, MURAD, 2011, p. 160). A grande consequência desse sistema político-econômico é a desigualdade social, com uma crescente massa de marginalizados e uma pequena minoria de ricos e privilegiados.

Nesse cenário de dominação, desigualdade social e opressão, a fé precisa estar em diálogo com esses problemas da sociedade. A vivência da fé não pode ignorar as estruturas de exclusão social que beneficiam uns poucos e marginalizam a maior parte da população. Quando povos latino-americanos padeciam com a dominação, “o termo sociológico ‘libertação’ nasceu, vingou, porque perpassava o continente latino-americano uma onda de libertação” (LIBÂNIO, MURAD, 2011, p. 161). A Igreja já não podia ser indiferente a essa situação; uma fé fundamentada na pessoa de Jesus Cristo, com sua proposta de promoção da dignidade humana, não pode ser cega ao sofrimento. A injustiça social, dessa forma, coloca-se como um desafio fundamental que implica toda uma concepção de viver a fé:

Na América Latina, surgem novos desafios à fé. Trata-se de crer na periferia do mundo, num continente que vive terrível situação de injustiça em relação aos pobres. Como ser cristão, como “crer” num país de tanta opressão e desordem ética? O mundo da idolatria é mais escandaloso que o do ateísmo em nosso continente. Os deuses do dinheiro, do poder, do prazer, em alianças profundas

entre si, desafiam a fé do cristão. Com o reinado solitário do neoliberalismo, a situação dos pobres tornou-se pior. Como enfrentar essa nova situação a partir da fé cristã? (LIBÂNIO, 2004, p. 50)

Provocados pela abertura e pelo diálogo entre a Igreja e as diversas culturas, decorrentes do Concílio Vaticano II, os bispos latino-americanos reunidos em Medellín, na II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, no ano de 1968, tematizaram a situação de injustiça de milhares de homens e mulheres dessa parte do mundo: “Existem muitos estudos sobre a situação do homem latino-americano. [...] Em todos eles se descreve a miséria que marginaliza grandes grupos humanos em nossos povos. Essa miséria, como fato coletivo, se qualifica de injustiça que clama aos céus” (CELAM, 1968, p. 3). Essa discussão não parou por aí, mas as preocupações com relação à marginalização social na América Latina continuaram presentes na III Conferência, em Puebla, em 1979. Nesse terceiro encontro, ganhou destaque a opção preferencial dos bispos latino-americanos pelos pobres: “firmamos a necessidade de conversão de toda a Igreja para uma opção preferencial pelos pobres, no intuito de sua integral libertação” (CELAM, 1979, 1134). Em 2007, a Conferência de Aparecida também retomou a opção preferencial pelos pobres, jovens e todos os excluídos, no sentido de buscar e promover a dignidade humana. Assim, a opção pela libertação dos pobres é fonte de nova reflexão teológica, própria do contexto latino-americano, que permite a comunicação da Igreja com os diversos sujeitos que atuam na sociedade, estejam ligados ou não ao âmbito da religião. “A base comum da opção pelos pobres permite diálogo e comunicação entre as pessoas” (LIBÂNIO, 2004, p. 62).

Esse movimento de abertura, diálogo e engajamento sociopolítico suscita nova forma de se fazer teologia, tendo em vista a própria realidade latino-americana: a chamada Teologia da Libertação. Não se trata de uma ruptura com a fé cristã, muito menos de uma dissidência da teologia praticada na Europa e em outras partes do mundo. Como Teologia da Libertação, busca-se significar uma teologia cristã que nasce do compromisso da Igreja com a justiça e com a restauração da dignidade humana. “A autêntica Teologia da Libertação [...] nasce do compromisso pela justiça voltada para os pobres e para as vítimas da opressão. É perfeitamente válida e centra-se no tema bíblico da libertação” (ALMEIDA, 2013a, p. 39). Essa prática libertadora da teologia se dá pela confluência de três fatores: uma situação de opressão, práticas sociais libertadoras e a presença da Igreja no coração dessa dupla realidade (LIBÂNIO, MURAD, 2011, p. 166).

2. Contribuição de Dom Luciano Mendes de Almeida para a vivência da fé na América Latina

Recorda-se o testemunho de uma pessoa que contribuiu para a vivência da fé na América Latina, em especial no Brasil, que foi Luciano Pedro Mendes de Almeida. Esse homem foi

apaixonado por Jesus Cristo e viveu intensamente a fé libertadora. Foi padre jesuíta, bispo auxiliar da Arquidiocese de São Paulo e, depois, arcebispo de Mariana, em Minas Gerais. Sempre encarou corajosamente as complexas situações de exclusão social. Inspirado por sua fé, sempre “Em nome de Jesus” (SORRENTINO, 2018, p. 41), buscou ser um agente transformador na sociedade, promovendo a justiça e a dignidade humana.

Quando esteve presente na Arquidiocese de São Paulo, entre os anos 1976 e 1988, colaborou amplamente com a Igreja situada na Região episcopal Belém, na zona leste da cidade, um dos lugares mais carentes da capital nessa época. Suas ações estiveram voltadas principalmente para a população mais pobre, especialmente para as crianças e adolescentes marginalizados. A partir de abril de 1988, foi designado para assumir o arcebispado de Mariana, em Minas Gerais. Apesar das mudanças e mesmo assumindo outras responsabilidades, a presença de Dom Luciano junto às populações empobrecidas continuou intensa, com sua atuação através de diversas obras sociais.

Além das atribuições próprias da função episcopal, Dom Luciano desempenhou importante papel junto à Igreja brasileira e latino-americana. No Brasil, esteve à frente da secretaria geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) por três vezes. Sua primeira eleição, com quase 80% dos votos, foi para o mandato entre 1979 e 1982. Logo em seguida, foi reeleito para o período de 1983 a 1986. Poucos anos depois, foi eleito presidente da CNBB para o período 1991 a 1994. Durante seus mandatos como secretário e presidente da CNBB, Dom Luciano foi bastante respeitado pelo clero e também pela sociedade brasileira, desde os grupos mais conservadores até os grupos de anseios mais progressistas. Isso ocorreu porque, na maior parte das vezes, ele assumiu um tom conciliador em prol da unidade eclesial, sendo moderado no falar e progressista no atuar (BUARQUE, 2016, p. 119-120).

Além disso, esse bispo também teve uma participação importante nas Conferências do Episcopado Latino-Americano, como as que se realizaram em Puebla, em 1979, e em Santo Domingo, em 1992. Dom Luciano assinalou que essas conferências foram muito significativas para a Igreja da América Latina, porque representaram um impulso para uma nova evangelização, como continuação das contribuições feitas pelo Concílio Vaticano II. Nesse sentido, ele foi um grande defensor da opção preferencial pelos pobres, compreendendo que a fé na América Latina não poderia ser indiferente às situações de desigualdade e de injustiça, que estava afetando tantas pessoas. Num texto em comemoração dos 10 anos da Conferência de Puebla, Dom Luciano declarou o seguinte:

Qual foi na verdade para a Assembleia de Puebla o grande desafio na evangelização do continente? Defender e proclamar, à luz de Cristo, a dignidade da pessoa humana, os direitos e deveres que daí decorrem.

Diante das desigualdades sociais, da miséria e opressão, era necessário apregoar que o ser humano não pode ser desrespeitado na sua filiação divina. Toda pessoa

merece ser reconhecida no seu valor. A evangelização ilumina e fundamenta a dignidade da pessoa humana. (ALMEIDA, 2013b, p. 51)

A problemática da vivência da fé na América Latina se agrava quando se consideram as tantas injustiças que acontecem num continente eminentemente cristão. As estruturas de injustiças são provocadas por pessoas cristãs, que vêm oprimir outros cristãos. Como pode continuar existindo a fé cristã num contexto de tamanha incoerência e contradição? A resposta de Dom Luciano para esse impasse, ao invés de desistir da Igreja, foi um testemunho apaixonado por Cristo e seu Evangelho, que se manifestou no serviço ao próximo, especialmente aos pobres e todos os que mais sofriam com a exclusão social.

Servir... Mas como se daria esse serviço, que tão bem traduzia a via descendente da interiorização do amor de Jesus Cristo, em favor do bem do próximo? Eram tantas e tão amplas as urgências sociais, tão diversificadas as frentes pastorais... Por onde começar? O que priorizar? Que aportes trazer da formação que recebera em família, do carisma inaciano, dos tempos da Gregoriana e de sua experiência em São Paulo? Como escapar do risco de atuar exclusivamente sob um pragmatismo cotidiano (ajudar a quem for possível, sempre que der) ou, ao inverso, da proposição de projetos rapidamente burocratizáveis e que acabam tendo como principal objetivo fortalecer a imagem pública da instituição eclesial? Diante de tantos dilemas, dom Luciano, com incrível sagacidade, reafirmou as balizas ético-espirituais que já havia traçado desde seus tempos de bispo auxiliar, e mesmo antes, quando atuava com presbítero jesuíta. Assim, para ele, estar a serviço dos demais poderia ser traduzido, em termos pastorais, como uma “ética da fraternidade”, a qual, por sua vez, comportava duas atitudes básicas: a partilha e o perdão. (BUARQUE, 2016, p. 103-104)

A partir do serviço, as ações de Dom Luciano junto aos pobres são pautadas pela fraternidade e pela solidariedade ao próximo, como expressão de profundo amor por Jesus Cristo. Há uma interiorização da espiritualidade libertadora de Jesus na proximidade com o próximo, em especial por gestos de partilha e perdão. Isso configura o que Buarque chamou de “ética da fraternidade” em Dom Luciano, a qual é perpassada por dois fatores: 1) o postulado da inalienável dignidade humana, tantas vezes citado pelo ensino social da Igreja; e 2) a defesa da concórdia e da unidade eclesial (BUARQUE, 2016, p. 105-107).

“Fraternidade, assim, implica não somente promover o bem, sobretudo àqueles mais atingidos pela dor, mas fazê-lo de maneira a fortalecer também a comunhão (e não somente a promoção) humana” (BUARQUE, 2016, p. 107). Novamente, a postura conciliatória de Dom Luciano, que considerava os discursos dos grupos que anseiam por mudanças na sociedade e na Igreja e dos grupos eclesiais mais conservadores, com a unidade do Papa e suas diretrizes, fomentaram uma atitude transformadora da sociedade, no trabalho e na defesa das pastorais sociais e das comunidades eclesiais de base nas periferias da sociedade.

Conclusão

Os desafios que surgem para a vivência da fé na América Latina, em especial as injustiças e as situações de exclusão social, muitas vezes provocadas por pessoas que professam a fé cristã, podem levar a uma postura de desalento quanto à vivência da fé. Tantas incoerências e contradições por parte do cristianismo podem transparecer pouca credibilidade da fé cristã. No entanto, o testemunho de Dom Luciano, na linha da Teologia da Libertação, aponta para uma atitude de esperança. Mesmo diante do sofrimento humano, ele buscou uma nova evangelização, caracterizada pela afirmação da vida, pelo diálogo, pela reconciliação e pela esperança. Essa esperança está fundamenta no próprio Cristo, em sua espiritualidade libertadora para com todos os filhos de Deus. Como propõe o próprio Dom Luciano, “é preciso anunciar a transcendência da dignidade dos filhos de Deus para que não desanimem em promover uma sociedade justa e solidária, mas acreditem na força transformadora da vida nova em Cristo e na sobrevivência feliz para além da morte” (ALMEIDA, 2013b, p. 168). O próprio testemunho de Dom Luciano a serviço dos pobres, em nome de Jesus, revela como a vivência da fé no contexto latino-americana pode se colocar como um elemento fundamental diante das situações de injustiça e de morte. A Teologia da Libertação, como a viveu Dom Luciano, denuncia as injustiças e também propõe uma prática para a transformação da dura realidade latino-americana.

Referências

- ALMEIDA, Luciano Mendes de. *Dizer o testemunho*. Volume I. São Paulo: Paulinas, 2013.
- _____. *Dizer o testemunho*. Volume II. São Paulo: Paulinas, 2013.
- BUARQUE, Virgínia. *Dom Luciano Mendes de Almeida*. Humanismo em trans(des)cendência. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO – CELAM. *Documento de Medellín: Presença da Igreja na atual transformação da América Latina*. Medellín, 1968.
- _____. *Documento de Puebla: Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. Puebla, 1979.
- LIBANIO, João Batista. *Eu creio, nós cremos*. Tratado da fé. 2ª ed. São Paulo, Edições Loyola, 2004.
- LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 8ª ed. São Paulo: Loyola, 2011.
- SORRENTINO, Francesco. *Dom Luciano Mendes de Almeida*. Servo de Deus, irmãos dos pobres. Mariana, MG: Gráfica e Editora Dom Viçoso, 2018.

Algumas contribuições de José Comblin para uma Esperança responsável: compromisso com o avanço do Reino de Deus na história.

Chrystiano G. Ferraz¹

Resumo: Para o atual momento histórico, especialmente em nosso contexto brasileiro, onde muitos encontram-se sem esperança, refletir sobre a responsabilidade dos cristãos diante desta realidade à luz da vida – e da vinda – de Jesus Cristo, pode nos proporcionar algumas diretrizes para uma *práxis* transformadora. O presente trabalho teve por objetivo destacar das obras de José Comblin uma expectativa escatológica, que impulse os cristãos ao compromisso com o avanço do Reino de Deus na Terra. Comblin nos ajuda a perceber que a esperança cristã não pode ser confundida com espera passiva, indiferente aos desafios do nosso tempo.

Palavras-chaves: Escatologia cristã; Esperança; José Comblin; *Práxis* Libertadora; Reino de Deus.

Introdução

José Comblin foi um padre católico e teólogo, nascido na Bélgica em 1923, muito atuante no solo brasileiro, principalmente em Pernambuco. Como proeminente teólogo da Libertação, ajudou a construir seminários rurais no nordeste brasileiro em torno do ano de 1969, o que lhe deu as bases para desenvolver a Teologia da Enxada. Lecionou em diversas faculdades de Teologia, tais como as Pontifícias Universidades Católicas de Campinas-SP (Brasil), de Santiago (Chile) e de Lovaina (Bélgica). Viveu momentos de repressão ao seu ensino teológico no período do regime militar brasileiro. Na ocasião, precisou ficar exilado no Chile entre os anos de 1972 e 1979. Em 1980 foi expulso do Chile durante o governo de Pinochet, retornando ao Brasil. Só conseguiu a anistia em 1986.

A produção teológica de Comblin foi muito vasta, com obras publicadas sobre os mais variados temas, em diversos idiomas. Sua tese doutoral de 1953 foi construída em torno do livro do Apocalipse. Em algumas de suas obras, mesmo as que não têm um enfoque claramente escatológico, encontram-se impressos traços da esperança cristã que tanto encarnou e espalhou em nosso sofrido solo.

Este sintético trabalho pretendeu destacar implicações escatológicas de algumas obras

¹Chrystiano G. Ferraz é mestrando em Teologia pelo Programa de Pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: chrysferraz@hotmail.com.

de Comblin, que contribuam para uma conscientização da espera cristã, gerando nos crentes mais comprometimento com a realidade do mundo, para que atuem na construção do Reino de Deus enquanto aguardam a consumação do Reino vindouro. Foram escolhidas como base para tal finalidade, as obras: *Viver na Esperança* (2010); *Jesus de Nazaré: meditações sobre a vida e a ação humana de Jesus* (1971); e *O caminho: ensaio sobre o seguimento de Jesus* (2004). Outras obras também nos serviram de suporte.

1. A Esperança Escatológica em Comblin.

De antemão, compete-nos o esclarecimento da linha escatológica que pretendemos extrair das obras de José Comblin. O autor não recorre ao termo para apresentar uma teoria das últimas coisas que estão por vir ou acontecimentos finais da história humana, mas para mostrar o sentido último que a própria história tem em si, por ser o *locus* da teologia, lugar da manifestação do Deus refletido pela vida humana de Jesus de Nazaré e animada pelo Espírito Santo. Portanto, interpreta a vida de Jesus como fonte da Esperança para o “aqui e agora”, e não apenas para a realidade futura que nos aguarda.

1.1 A vida de Jesus como fonte da Esperança.

O Primeiro Testamento conta a história da esperança. Na perspectiva cristã, a história do povo de Israel com seu Deus teve por finalidade “preparar a esperança e formar pessoas de esperança”. (COMBLIN, 2010. p. 29) O povo judeu vivia entre os ciclos de promessa e cumprimento de Deus – sempre fiel para realizar o que prometeu. A esperança messiânica marcava à espera do povo judeu, pelo cumprimento da grande promessa de Deus. Sendo assim, há um Deus promitente e uma esperança que se acolhe.

É em Jesus que converge toda a caminhada de esperança do povo judeu, iniciada pelas promessas de Deus aos patriarcas, e depois pelas palavras dos profetas do Primeiro Testamento. (COMBLIN, 2010. p. 29) É também a partir de Jesus que a esperança de um povo específico passa a ser a esperança para todo o mundo. (COMBLIN, 2010. p. 36) A análise da vida de Jesus de Nazaré, sua autopercepção, seus modos de agir, suas palavras e suas escolhas, são a chave para a compreensão da esperança escatológica cristã.

É o próprio Jesus que se coloca no centro da esperança escatológica. (COMBLIN, 1971. p. 109; 2010. p. 12) Por exemplo, quando Jesus cita o texto de Isaías 58,6 (Cf. Lc 4,18), referindo-se a si mesmo, ele confirma ser a esperança de Israel, a realização das promessas de Deus feitas ao povo. Ele chama os seus discípulos para um viver na esperança, na continuidade da missão de Deus e aguardando o dia da consumação, enquanto aguardam o retorno do próprio Jesus. Há em

Jesus um cumprimento, mas também uma nova promessa. O eixo que se encontrava o povo de Deus no Primeiro Testamento – à espera entre, promessa e cumprimento – reaparece. Neste sentido: “Jesus foi um profeta por excelência. Veio lembrar ao seu povo a sua verdadeira vocação”. (COMBLIN, 2004. p. 72)

A esperança que Jesus anunciou com a vida e com palavras tinha um conteúdo: o Reino de Deus. (COMBLIN, 2010. p. 13) Jesus inaugura e antecipa na história a chegada do Reino vindouro. A esperança final – agora deslocada para o próprio Jesus – já se fazia concreta e presente entre os homens, ainda incompleta, mas já ativa. Mas afinal, o que era o Reino de Deus para Jesus? João Batista Libânio nos oferece uma resposta:

O Reino de Deus é fundamentalmente ação soberana, livre, de Deus. De Deus, vem a iniciativa. Da liberdade de Deus, arranca toda a realidade do Reino. O Reino é de Deus. Está em questão a Vontade soberana de Deus. E essa ação, vontade, causa de Deus manifesta-se no seu amor salvífico universal. A proximidade de Deus é na sua base salvação, amor perdoante. Deus abre ao homem pecador um novo futuro. (LIBÂNIO; BINGEMER, 1985. p. 109)

É no Reino de Deus que acontece a justiça, a paz, o amor, e toda a ação livre de Deus. Comblin afirma que o Reino de Deus é a libertação do reino da dominação, da injustiça, da opressão. É um mundo renovado, uma nova criação de um mundo de justiça e de fraternidade. (COMBLIN, 2011. p. 183)

A esperança escatológica agora está marcada pela intervenção de Deus na história humana através da vida de Jesus, do chamado ao seu seguimento, e pela promessa de uma nova realidade futura. Jesus não somente anunciou a esperança, mas a praticou. (COMBLIN, 2004. p. 61) Este chamado – viver na e pela esperança – também nos inclui, cidadãos de hoje, que esperamos o cumprimento da promessa de Jesus. Enquanto esperamos a manifestação final do Filho de Deus, como age Deus na história humana nos dias atuais?

1.2 Uma perspectiva pneumatológica da Esperança.

Na perspectiva de Comblin, a ação de Deus na história se dá através de Jesus e do Espírito Santo de Deus, por intermédio dos seres humanos. (SOUZA, 2015. p.13) As mãos de Deus trabalham por meio de uma conexão divina-humana. Esta afirmação nos trará implicações posteriores. Alzirinha – especialista em José Comblin – assinala a reflexão pneumatológica como a grande contribuição do autor à Teologia (SOUZA, 2015. p.12), mesma compressão do próprio autor acerca da sua obra. (Cf. COMBLIN, 2012. p. 13)

É do Espírito Santo que o ser humano recebe a liberdade de todas as amarras históricas, do passado, da lei, da dependência de si mesmo. Comblin observa que esta é a grande novidade do Cristianismo, uma promessa aberta, que se cumpre naqueles que com fé seguem a Cristo. (COMBLIN, 2010. p. 37) As promessas de Deus “exigem a renúncia definitiva aos desejos da terra, a desistência final que abandona o passado ao passado para sempre e se dispõe para acolher a novidade que o Espírito suscitar”. (COMBLIN, 2010. p. 40 - 41)

A novidade do Espírito nos leva a uma conversão, “uma nova orientação global da existência. Não basta dizer: uma mudança de mentalidade. Além disso, a conversão significa também uma mudança de projeto global de vida”. (COMBLIN, 2010. p.83)

É a aceitação dos caminhos do Espírito que torna a esperança viva. Jesus era totalmente livre no Espírito Santo de Deus, superando até mesmo o medo da morte. (COMBLIN, 1972. p. 47) Agir pela esperança é a “participação na caminhada do povo de Deus, atraída pelas promessas de Deus pelo exemplo de Cristo e pela força do Espírito”. (COMBLIN, 2004. p. 49)

2. Para uma Esperança responsável.

Agora buscaremos relacionar a esperança escatológica cristã apresentada por Comblin, com a necessária ação humana correspondente e resultante desta esperança. Assim como a manifestação de Deus em Jesus, a espera e ação humana se dão na história – no provisório – conferindo à história um valor escatológico – definitivo.

2.1. O provisório como *locus* da manifestação da esperança definitiva.

Como vimos, Jesus Cristo, o que há de vir, antecipou o Reino de Deus na história, ainda de maneira incompleta e provisória. A história humana caminha então para um fim em Deus. Desta forma, “a realidade histórica é, toda ela, escatológica”. (LIBÂNIO; BINGEMER, 1985. p. 289) A Esperança marca uma nova experiência do próprio tempo, conferindo a todos os momentos um valor de plenitude. (COMBLIN, 2010. p. 44)

Comblin coloca nos seguintes termos esta particularidade do Cristianismo, sublinhando que “o transcendente não é mais transcendente e que o eterno se reúne no provisório. Os homens têm acesso ao definitivo sem sair das realidades precárias deste mundo, mas sim e muito precisamente, abraçando essas realidades”. (COMBLIN, 1968, p. 146) Chegamos aqui a uma tensão escatológica: “O futuro vem como promessa aberta e esta condiciona o humano a um futuro também aberto, para o qual sai em missão, num agir que se compromete e que se faz responsá-

vel no tempo presente, tendo como referência o futuro que foi revelado e anunciado”. (KUZMA, 2018. p. 293)

É nesta única história humana que o cristão é chamado a agir, por isso “não se deve lamentar o provisório. Não é apesar dele, mas por ele, que caminhamos na eternidade”. (COMBLIN, 1968, p. 160) Portanto, a esperança não consiste na sensação, no sentir esperança, nem mesmo no simples desejar. Comblin desperta o caráter ativo da esperança cristã, ao afirmar que “a esperança consiste, em primeiro lugar, num modo de ser e de agir no meio do mundo. Não é um sentimento, mas uma qualidade da ação”. (COMBLIN, 2010. p. 79) Esta esperança traduz-se em atos concretos no serviço do Reino de Deus (COMBLIN, 2010. p. 92), e é somente na ação que há esperança. Esperar é agir. (COMBLIN, 2004. p. 40)

2.2 Os pobres e a esperança cristã.

Jesus Cristo foi a esperança para os pobres e oprimidos de seu tempo. Foram estes que o seguiram em grande número. Os rejeitados e desprezados pela sociedade, em grande parte, acolheram a esperança anunciada por Jesus. Em contrapartida, os poderosos e ricos permaneceram fechado à esperança. (COMBLIN, 2010. p.88) Assim, esperança só pode existir entre os pobres – ou está mais propensa a florescer em seu meio –, pois, são eles que estão dispostos a mudar – ou podem dispor-se a mudar. Aos vencedores e dominadores da história nos tempos de Jesus de Nazaré coube o papel de reprimir a esperança, na tentativa da manutenção do seu status social. Realidade esta que se assemelha com a nossa.

A esperança ativa opera nos indivíduos, na construção de um novo povo – não necessariamente de um povo novo – trazendo mudança nas estruturas sociais que desumanizam o ser humano. Comblin agiu em favor dos pobres, aproximando-se de suas realidades para então ser esperança ativa e concreta. Alzirinha aponta as principais características que constituem esta ação humana e cristã, segundo Comblin: “esta deve ser profética, missionária e comunitária, de forma inter-relacionada e complementar”. (SOUZA, 2017. p. 246) Tais características podem ser encontradas na própria vida prática de Comblin, especialmente na sua atuação no nordeste brasileiro. Foram elas, respectivamente: a profecia que vem da Teologia da Enxada, os Centros de Formação Missionária, e a vida comunitária nas Comunidades Eclesiais de Base.

Comblin viveu anunciando a esperança cristã como teólogo da Libertação atuante em meio ao povo simples. Da mesma forma, a Igreja de Cristo “deve oferecer aos mais desesperados o testemunho da esperança. Ela é o povo que permanece acordado e vive a esperança mostrando-a no meio das criaturas humanas mais desprezadas e excluídas”. (COMBLIN, 2010. p. 20) Assim viveu Jesus de Nazaré (Lc 4,18), cumprindo a profecia de Isaías, levando libertação aos cativos e esquecidos da história: os pobres.

Conclusão

Este breve trabalho buscou apresentar uma perspectiva escatológica, que impulse os cristãos a agir na história, transformando as realidades carentes através da proclamação do Reino de Deus, já inaugurado por Jesus Cristo.

A história do Brasil está em grande parte marcada pela dominação dos povos originários pelos europeus, mas também, ainda pelo movimento contrário, de gente sensível ao clamor dos cativos, ainda que os exemplos sejam poucos. Faz-se importante o resgate do testemunho de José Comblin e sua busca pela emancipação dos povos mais necessitados do nosso país.

As obras e a *práxis* de José Comblin nos convidam a uma esperança ativa, que espera agindo na história de salvação através do Espírito Santo de Deus, levando a Esperança aos mais desesperados e abandonados. Suas obras têm vida, carregam a marca da sua missão nesse solo habitado por gente sofrida.

As ações em favor da libertação dos cativos de hoje, devem ser concretas, assim como a ação de Jesus na terra. Desta forma, viver na esperança escatológica cristã – aguardando a vinda definitiva de Jesus Cristo e a completa instauração do Reino de Deus – será também assumir a responsabilidade de ser um continuador da missão de libertação dos povos das estruturas de dominação que os aprisionam, especialmente quando esse povo carrega marcas profundas da ação colonizadora em sua gênese histórica – opressora, na maioria dos contextos latino-americanos.

Referências

COMBLIN, J. **Jesus de Nazaré: Meditações sobre a vida e a ação humana de Jesus**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1971.

_____. **O caminho**: ensaio sobre o seguimento de Jesus. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **O Espírito Santo na Tradição de Jesus**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

_____. **O pobre: critério para a profecia**. In: OLIVEIRA, P. A. R. de (Org.). *A opção pelos pobres no século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2011. p.181-201.

_____. **O provisório e o definitivo**. São Paulo: Herder, 1968.

_____. **Viver na esperança**. São Paulo: Paulus, 2010.

KUZMA, C. Por uma esperança responsável: Interpelações éticas e teológicas para uma Nova *Práxis*. **Rev. Pistis Praxis Teologia e Patoral**, Curitiba, v.10, n. 2, pp. 290 – 307, maio/ago. 2018.

LIBANIO, J. B.; BINGEMER, M. C. L. **Escatologia cristã: O Novo Céu e a Nova Terra**. Petrópolis-RJ:

Vozes, 1985.

SOUZA, A. R. Análise da ação humana a partir do pensamento de José Comblin. **Paralellus**, Recife, v. 6, n. 11, Especial José Comblin, p. 9-18, 2015.

_____. A prática de Comblin: a Igreja do chão da realidade. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 239-255, jan./mar. 2017.

Mariologia popular em José de Anchieta: Processos de decolonização e ressignificação De sua própria experiência

Felipe de Assunção Soriano, SJ.¹

Resumo: A existência de uma mariologia nos escritos de José de Anchieta é coisa facilmente demonstrável, pois, conforme a tese de José Maria Fornell (1997), José de Anchieta é o primeiro mariólogo jesuíta. A sua devoção à Virgem Maria aprofundou nele traços decisivos da cultura portuguesa que influenciam o seu imaginário e moldam a forma como ele viveu sua consagração religiosa na Companhia de Jesus. Todavia, longe de ficar preso a esses arquétipos, se inseriu nas culturas e costumes indígenas de tal maneira que sua mariologia foi capaz de ser uma resposta aos desafios da Missão. Como bom teólogo que era, operou durante toda a sua vida um processo profundo e minucioso de inculturação de sua experiência marial, fazendo migrar da Maria do Conquistador para a Maria dos aldeados. Tal processo de decolonização da sua própria experiência é o primeiro passo que possibilitará, a partir do teatro e de outros instrumentos catequéticos, a retomada do projeto missionário jesuíta tendo na figura da Mãe de Deus (a *Tupansý*) um modelo mais bem-acabado da meta cristã. Será na Missão de Rerigtibá, com o *Auto da Assunção*, que José de Anchieta operará vários processos de descolonização e ressignificação de sua experiência marial.

Palavras-chave: Portugal, Devoção, Assunção, Missão, Teatro, Mariologia.

Introdução

O artigo que agora apresentamos tem por finalidade demonstrar que em José de Anchieta aconteceu um deslocamento e ressignificação de sua experiência marial a partir de suas experiências com o gentio². O processo de decolonização da devoção mariana na América Latina estudado por Pe. Antonio Gonzales Dorado, SJ, com o título: *Mariologia popular latino-americana – Da Maria conquistadora à Maria libertadora* (1992) aparece claramente na experiência de José de Anchieta. No *Auto da Assunção, quando levaram uma imagem a Rerigtibá*³, obra teatral preparada para a inauguração da Igreja da Missão, acontece claramente esse processo. O que queremos desvelar, acompanhando sua mirada, é como molda a figura da Virgem Maria da Sé de Coimbra à Catedral na selva de Rerigtibá.

1 Universidade Católica de Pernambuco. felipeassj@yahoo.com.br

2 Termo usado para designar os estrangeiros. Entre cristão, os que professam o paganismo e, no Brasil, para designar a grande porção de nativos da terra.

3 Citaremos neste artigo a obra "Auto da Assunção, quando levaram uma imagem a Rerigtibá", nome dados por seus pesquisadores, com a expressão "Auto da Assunção".

1. As origens da tradição marial da nossa matriz colonial

A devoção a Nossa Senhora da Assunção remonta o primeiro século do cristianismo de forma implícita ou explícita no ensinamento dos padres da Igreja a partir das noções de “Recapitulação”, “Maternidade cheia de mistério” e “Virgindade mirífica” (estes dois últimos remontam os primeiros dois dogmas mariológicos da era cristã, séc. III). Mesmo havendo invocações diversas à Virgem Santíssima, desde o início no séc. XI, por causa da sua maior festividade na península ibérica que era a festa da sua *Maternidade Divina*, os portugueses expressam sua devoção sobre o título *Santa Maria*.

Todavia, mesmo sendo festa de *Santa Maria*, na região central da Gália, a festa principal de Maria está associada à sua morte e subida aos céus em corpo e alma. Essa festa, a princípio, era celebrada na metade de Janeiro, segundo os testemunhos de S. Gregório de Tours (538-594) e foi fixada, posteriormente, pelo Imperador Maurício (582-602) em 15 de Agosto. O registro mais antigo que temos da penetração desta doutrina na Península Ibérica, com o nome de *Dormição da Virgem Maria*, é do séc. IV no sarcófago páleo-cristão da cripta de Santa Engrácia de Saragoça. No final do séc. IX e início do X registram-se a inclusão definitiva desta festa no calendário litúrgico hispânico com a adoção do novo Missal Romano.

A devoção à Senhora da Assunção era tão grande na Casa dos Avis que o Frei Agostinho de Santa Maria chegará a propor a D. João I que, em memória da batalha de Aljubarrota (14 de agosto de 1385)⁴, que todas as Igrejas de Portugal passem a ter por festa o dia da *Assunção de Maria*. Tal pedido, que traz em si um claro componente nacionalista, cairá muito bem aos ouvidos do Rei que se moveu prontamente neste intento escrevendo ao Papa. O Papa Bonifácio IX concedeu aprovação em 1394, tornando *Nossa Senhora da Assunção* a primeira Padroeira Nacional de Portugal (COSTA, 1957, p. 36).

Neste pequeno percurso, ficam evidentes as origens marianas de nossa matriz colonial. Observamos que tal devoção sempre esteve ligada à lógica do conquistador e comprometida com o projeto nacional do império português, i. é, estava a serviço do imaginário “glorioso” de uma conquista econômica, social, política, cultural e espiritual. A tecedura feita pela devoção popular a partir da matriz medieval, sua sensibilidade pelo combate, ressarço do infiel, a valorização da sua maternidade divina e, de forma final e completa, sua Gloriosa Assunção contribuíram para a consolidação do projeto português.

Embora seja mais ousada a experiência espanhola ao nomear a Virgem Maria por “Conquistadora”, tal evidência não pouco escandalizou alguns missionários portugueses que tentaram suavizar tal instrumentalização, compreendendo tal nomeação como “conquista espiritual”. No caso português, quem irá enxergar tal potência como nova chave teológica será o Frei Agostinho 4 Dom João I, o Grande, fundador da dinastia de Avis, foi o rei que garantiu a independência da nação do domínio de Castela com a batalha de Aljubarrota. Em comemoração à Virgem Assunta fez edificar uma igreja sob o título de Nossa Senhora da Vitória - Mosteiro da Batalha (BOFF, 2006, p.179).

de Santa Maria, quando atribui à Virgem Maria um papel estritamente evangelizador quando vinculava qualitativamente os interesses do conquistador, a expansão da fé Católica e a construção de Igrejas Marianas.

José de Anchieta chegará a Portugal tendo esse processo de construção do imaginário religioso, social e político já concluído e consolidado, enquanto estudante com 14 anos, faz sua inserção neste imaginário. Aí é aceito para estudos no Colégio de Artes e Humanidades de Coimbra e, mesmo sendo canário, i. é, espanhol, se destaca no domínio da língua lusitana. Obstante suas origens familiares, encontrará na devoção a *Santa Maria* os valores que nortearam sua vida. Como veremos, sua vida inteira se deu sobre o olhar amoroso da Bem-aventurada Virgem Maria. Por isso, que, na Sé de Coimbra, diante da imagem de Nossa *Senhora da Assunção*, padroeira de Portugal, ele desenhará para si uma história de despojamento, paixão e glória.

2. Processos de decolonização e ressignificação da mariologia anchietana

Explicar o decolonial não é tarefa simples, pois trata-se de um campo novo da epistemologia ainda pouco explorado pelos intelectuais na área de Humanas no Brasil. Em linha geral, visa desnudar experiência de desobediência epistemológica evidenciando novas relações de poder, de pensar e ser inerente a suas próprias culturas que, como consequência da própria globalização, acabaram ideologicamente silenciadas. Por decolonização compreendemos o resgate dos aspectos históricos, teóricos, pedagógicos, políticos e religiosos que dão suporte a ações emancipadoras de respeito às alteridades de grupos subjugados. A decolonização intelectual mostrar-se-á indispensável na mesma medida em que a colonização do pensamento faz com que perdurem a opressão e o domínio (REIS, 2018, p. 3).

O caso de Anchieta parece exemplar porque se trata do nosso primeiro intelectual militante. O fato de ter vivido inspirado pela sua inegável boa-fé de apóstolo apenas torna mais dramática a constatação desta quase-fatalidade que divide o letrado colonizador em um código para uso próprio (ou de seus pares) e um código para uso do povo. Lá o símbolo e a efusão da subjetividade; aqui o didatismo alegórico rígido, autoritário (BOSI, 1992, p. 93).

Sua devoção mariana se exprime em todas as línguas que ele conhecia, escrevendo o *Poema da Bem-aventurada Virgem Maria* todo em latim. Seus biógrafos são unânimes ao destacar como marca distintiva de sua lírica a sua devoção à Virgem Maria⁵. Na experiência de José de Anchieta,

⁵ Os seus três primeiros biógrafos são unânimes: Querício Caxa, Pero Rodrigues (Loyola, 1988) e Simão de Vasconcelos (Imprensa Nacional, 1943) desenvolvem um crescente no tocante a sua devoção.

nos deparamos com a tentativa constante em sua poesia de identificar o sujeito e objeto de sua devoção. Como catequista que era, nada nele é por acaso. Em seus versos se articulam, como sistematiza Gonzalez Dourado, a tentativa de apresentar tanto a Maria da história, a Maria da fé pascal, a Maria da Igreja Magisterial e a Maria da piedade popular. É, neste esforço, que reconhecemos a decolonidade de sua mariologia, pois Maria aparece no imaginário colonial como a “Conquistadora”⁶, originando uma ambígua teologia que gera uma imagem ainda mais ambígua para o indígena (DORADO, 1992, p. 36).

A partir das palavras *Tupã* e *Tupãnsy* se constrói toda uma semiótica, de influência bíblica e mítica, que subjaz a narrativa cristã, pois o Deus do Sinai é o Deus transcendente-imanente que é reconhecido por sua Palavra dirigida a nós e por seus trovões por trás da nuvem. Quase todas as composições suas contêm ideias ou imagens da Escritura. Por outro lado, elas estão mergulhadas no imaginário cultural ibérico e indígena. Como bom catequista, a palavra era colocada na boca e no coração do seu interlocutor provocando uma fluente alternância que fala tanto de quem ensina como de quem recita aquilo se é aprendido.

O *Auto da Assunção* é o lugar onde esta experiência de decolonização e ressignificação da sua devoção marial acontece. No conjunto do corpus teatral anchietano é considerado peça marginal, por estar restrita à Missão de Rerigtibá (escrito em língua geral). Encenado pela primeira vez na selva, em 15 de agosto de 1590, cumpre o papel de ser momento catalizador do projeto catequético Jesuíta. Como auto modesto, em extensão, em comparação a outras obras, é composta apenas 202 versos poéticos e dividido em cinco atos cênicos que intercalam momentos de canto, fala e dança. Para evidenciar sua decolonização vamos analisar o último ato do espetáculo, canção *Jandé canhemiré* ou “*Cantiga por Querendo o alto Deus*”⁷.

Por grande amor a nós pecadores
Tupã fez uma santa excelsamente,
A mais linda de toda a nossa gente,
E toda a enriqueceu dos dons melhores.

Dizendo “seja minha mãe querida”
Entre toda mulher a fez eleita,
A engrandeceu com afeição perfeita,

6 A noção de “Conquistadora” está associada diretamente à cultura e tradição portuguesa e espanhola. Repare que quando os portugueses associam Nossa Senhora a “Conquistadora” tal analogia se dá por causa da vitória de Aljubarrota com o título de Nossa Senhora da Vitória.

7 O texto do Auto foi descoberto no conjunto de textos encontrados pelo Pe. José da Frota Gentil, S.J. no *Archivum Romanum Societatis Jesu* - ARSI em Roma em 1930, um caderno composto por 208 páginas, de autoria de José de Anchieta e sob o códice do ARSI - *Opp. NN. 24* (ANCHIETA, 1954, p. XVII). Publicado integralmente com tradução do Pe. Armando Cardoso com o título *Teatro de Anchieta* pelas edições Loyola, 1977.

E encheu de grandes bens a sua vida.

Deu-lhe o nome de Maria, co'a potência

De derrotar o mal, e filha e irmã

A criou para ser Mãe de Tupã

Do Senhor imortal da existência.

Nela encarna Tupã, feito menino,

E nasce duma virgem.

A extirpar nossas misérias, vem-nos visitar,

Querendo ser um lindo pequenino.

Mãe de Tupã, Maria, que derrota

Anhangá o inimigo e seu terror,

Companheira de lutas, seu vigor

nos ensina a virtude em nossa rota.

Amemos todos nós Santa Maria,

Metendo sua lei nos corações

Nos desvie do mal e tentações,

Esmagando *anhangá* em nossa via (vv. 1-24).

Nos vv. 1-8;10-11 aparecem a sua excelência e primazia, pois foi criada da parte de Deus com os dons melhores e constituída com a dignidade de ser a Mãe do Deus imortal da existência. Conforme seu projeto, tal mulher idealizada nos é dada para a contemplação, primeiro, por amor a nós, os pecadores, para que, por meio dela venha Jesus Menino-Salvador. Sua beleza, sua força e distinção são o que há de melhor de toda a nossa gente, valores que se devem buscar em toda mulher.

Nos vv. 9-12 a Virgem ganha nome próprio, pois, mesmo sendo apenas criatura, Maria, seu nome, tem o poder contra os espíritos maus. Tal realidade, de fato, provocava profundo terror entre os tupis, por isso o fascínio dos índios quando ela é apresentada desta forma. Como ela é a Mãe de Tupã, a ela confiamos a nossa rota nos livrando dos perigos e tentações. Como o imaginá-

rio religioso tupi é marcado pela necessidade de mediações e mediadores, José de Anchieta não teme propor que nos recomendemos a ela, pois Maria esmaga o opressor – Anhangá (Demônio).

Nos vv. 13-16 aparece o motivo de nosso cantar, pois por meio dela (a Virgem) o Senhor vem visitar o seu povo, para nossas misérias levar. O poeta pede que a Virgem nos acompanhe nas batalhas, pois as mulheres acompanhavam seus maridos também na luta. A luta contra Anhangá toca a Jesus realizar, mas a Virgem Maria guerreia em nosso favor. Contudo, a luta não é só uma luta temporal, mas, também, luta espiritual sendo necessário crescer nas virtudes (v. 19 -20).

Considerações

A história da consolidação do estado nacional Português é fortemente marcada por sua origem mariana. A intuição do Frei Agostinho de Santa Maria em propõe a D. João I que consagrar Portugal a Nossa Senhora da Assunção culmina o processo iniciado por D. Afonso Henriques com o dote a Igreja de Braga. Todavia, como acontece no âmbito espanhol, a Virgem da Assunção vai se configurando pouco a pouco como a “Conquistadora”.

José de Anchieta fará a sua inserção neste imaginário cultural por meio de sua devoção a Virgem de Coimbra. Os tempos de estudos no Colégio de Artes foram sempre intercortados por sua experiência piedosa, seja na assistência da Missa ou nas procissões ou ladainha à Virgem, pois ele encontrou na devoção deste povo o rosto maternal que o acompanhou pelo resto da vida. José de Anchieta será o primeiro que, na forma de uma catequese teatral, operará tal deslocamento colocando a Virgem Maria como instrumento principal de sua catequese.

A apresentação de *Tupansý* aos índios se escreve como processo de decolonização quando interfere dialeticamente na relação entre colonizador/colonizado expressa mais claramente na “invasão cultural” e “colonização do ser”. A resignificação produzida em sua mariologia oferece uma nova representação simbólica na medida em que desconstrói o mito da estrutura opressora “a Conquistadora”.

De maneira mais ampla e dentro do arcabouço teológico, como transmissão fiel e criativa da fé, tal esforço é compreendido e pesquisado como inculturação, pois é uma atividade que está referida ao âmbito da revelação de Deus. José de Anchieta foi capaz de identificar o padrão socio-cultural dos povos aldeados, perpassando seus sistemas de valor: forma de viver, pensar, falar e suas expressões coletivas, através dos símbolos e ritos. Tal resignificação, hora por equivalência dinâmica, ora pelo método de assimilação criativa e ora por progressão orgânica (CHUPUNGO, 2008, p. 43-51).

Tal descolonização da sua própria experiência marial é o resultado mais bem acabado de sua inserção cultural. No Poema da Virgem, obra magna de sua mariologia, é evidente sua forte mar-

ca devocional e a força do imaginário eurocentrista. Embora, o fato de ensinar a fé católica por si já se constitua como uma ação colonial, a sua mariologia foi capaz de profundo deslocamento abrindo espaço para novas relações de poder, de pensar e ser. Nesta perspectiva de decolonização, José de Anchieta constrói a selva o *Auto da Assunção* como apresenta da *Tupansý* – a Mãe de Deus – aos índios, em primeiro lugar, como lugar de convergência para essa diversidade, e, em segundo lugar, como lugar próprio de fala para os índios.

Referências

- ANCHIETA, Joseph. *Poema da Virgem Maria*. Trad. e Org. Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1988, p. 19.
- _____. *Teatro de Anchieta*. Trad. e Org. Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1977, p. 15-16.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 64-93.
- CARDOSO, Armando. *Vida de São José de Anchieta – Um carismático que fez história*. São Paulo: Loyola, 2014.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril – Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580 – 1620)*. Publicado pela EDUC, 2006.
- FORNELL, José M^a. *José de Anchieta primer mariólogo jesuita*. Gramada: Faculdade de Teologia, 1997.
- CHUPUNGO, Anscar J. *Inculturação litúrgica – Sacramentais, religiosidade e catequese*. São Paulo: paulinas, 2008, p. 34-51.
- COSTA, Avelino de Jesus. *A virgem Maria padroeira de Portugal na idade média*. Lisboa, 1957.
- DORADO, Antonio Gonzalez.: <http://servicioskoinonia.org/relat/301.htm>
- LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola, 2000.
- MARTINS, Manuel Pereira. *Livro de Tombo da Paróquia de Nossa Senhora do Amparo de Itapemirim*. In.: Memória da fundação de Iritiba ou Rerigtibá e as aldeias vizinhas. (Tomo 1), Itapemirim, ES: 1880.
- PENNA, Camila. *Paulo Freire no pensamento decolonial: um olhar pedagógico sobre a teoria pós-colonial latino-americana*. Revista de Estudos & Pesquisas sobre as Américas, v. 8; n. 2, 2014, p. 181-199.
- REIS, Maurício de Novais e ANDRADE, Marcilea Freitas Ferreaz de. *O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas*. Revista Espaço Acadêmico, n. 202 – Março/ 2018, p. 1-11.
- VIOTTI, H. Abranches. *Anchieta: o Apóstolo do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1980, p. 191; 230.

Na esquina de utopias – a militância religiosa pelos direitos sociais e humanos no Brasil

Mauro Passos¹

Resumo: O presente trabalho faz um estudo sobre as posições do catolicismo no período da ditadura militar no Brasil, seu movimento e suas diversas formas de atuação e confronto, em nível nacional. Aborda o significado e a luta pela democracia no Brasil, no período de 1964-1985. O envolvimento do catolicismo nessas questões contribuiu para renovar sua própria prática. A reconstrução do significado desse período histórico valeu-se de ampla documentação. Para tanto, faz uso de fontes documentais e, ainda, de depoimentos orais de diversos atores que viveram nesta época e lutaram por essa causa.

Palavras-chave: Direitos sociais e humanos, militância, história, catolicismo

Introdução

A questão da defesa dos direitos dos cidadãos balança a marcha do catolicismo no Brasil no período compreendido entre 1964 e 1985. O posicionamento da Igreja Católica demonstra seu envolvimento nesta causa, sua oposição ao regime e suas inovações pastorais. Ela torna-se muito mais popular assumindo “a voz dos que não têm voz”, questionando, interrogando e exercendo pressão e oposição contra as arbitrariedades do regime militar. Eliseu Lopes, dominicano, faz a seguinte afirmação sobre seu envolvimento em questões sociais e políticas durante o regime militar: “Antes, eu nunca tinha me dado conta de uma militância propriamente política. Mas também nunca tive muita abertura para esse negócio, para questões de ordem política. Quer dizer, eu comecei a sentir a barra através das pessoas. Através” (Depoimento: 2000).

O binômio direitos sociais e humanos determina, nesse texto, um mesmo ponto de partida - o conceito, a perspectiva histórica e um projeto a ser encarnado diante da intolerância política do regime militar. Essa dupla expressão circunda pessoas, grupos e classes sociais. O envolvimento do catolicismo nessas questões contribuirá para renovar sua própria prática. Estaremos privilegiando a atuação dos militantes católicos progressistas. Os depoimentos de Dom José Maria Pires, Arcebispo Emérito da Paraíba, Eliseu Lopes, dominicano, Frei Cláudio Van Balen, Frade Carmelita residente em Belo Horizonte demonstram um novo movimento do catolicismo brasileiro. Esses interlocutores acompanharam e atuaram na Igreja Católica após o golpe militar

¹ Doutor em Educação (UPS/Roma), Pós-doutorado em Antropologia da Religião (UFMG). Professor da UFMG, Presidente do CEHILA e Professor do Centro Loyola (Belo Horizonte).

de 31 de março de 1964. Para considerar nosso tema de estudo, vamos considerar alguns elementos que antecedem o período demarcado, pois um canteiro de obras começou a ser construído antes do golpe militar.

Um redemoinho de imagens compõe o cenário brasileiro na década de 1960. Solicita interpretações. Pergunta, questiona e desafia. Momento de crises. Crises. Foram anos de efervescência e mobilização popular. Paradoxalmente, foi também um tempo de autoritarismo e desrespeito aos direitos sociais e humanos. Como se situar frente às incertezas do presente e avizinhar-se de temas e situações que bradam por justiça, liberdade, participação? Como articular experiência de fé e compromisso social num regime autoritário e intolerante?

1. Conversão ao mundo: utopia e militância?

A alvorada da década de 1960 encontrou a sociedade civil brasileira extremamente polarizada. Respirava-se política por todos os poros. O apelo popular do governo Jango, iniciado em meados de 1961, era muito forte, no entanto, as forças opositoras, também, estavam muito mobilizadas. Na verdade, estavam em jogo dois projetos substancialmente diferentes para o Brasil. Duas vozes dissonantes.

De um lado reuniam-se, em uma ampla frente que lutava por transformações, os movimentos populares, os sindicatos, os estudantes articulados pela União Nacional dos Estudantes (UNE), as ligas camponesas, os militares nacionalistas, as frentes parlamentares reformistas, os socialistas, os comunistas, o clero e os leigos dos movimentos católicos progressistas. As posições desses grupos, de modo geral, coincidiam com a ideia de se proceder a uma ampla reforma econômica e social no Brasil. Reforma de cunho socialista popular cujo objetivo era, sobretudo, alcançar um desenvolvimento pleno, através da superação das condições de subdesenvolvimento. Momento de desafio frente aos problemas de ordem política, econômica, educacional, religiosa. Nesse período, alguns leigos e membros da hierarquia católica começaram a se interessar por problemas fundamentais - família, educação, reforma agrária, desenvolvimento econômico, educação. Era um período que antecedia as eleições no país. Essa era uma atitude nova do catolicismo brasileiro, procurando balizar a pastoral com referências na realidade histórica.

Em outra posição, diametralmente oposta, situavam-se diversos setores da sociedade brasileira que, através de um postura simultaneamente modernizante e conservadora, apostavam em um programa de desenvolvimento econômico arrojado, internacionalizado, menos voltado para a produção de artigos destinados ao consumo popular e mais direcionados, por um lado, para implantação de indústrias de ponta; por outro, para preservação da estrutura agrária do país. Nele se agregam militares vinculados à Escola Superior de Guerra, proprietários rurais, setores do empresariado nacional, parlamentares ligados, principalmente, à UDN, investidores in-

ternacionais, segmentos expressivos da classe média e setores conservadores da Igreja Católica.

Nesse caminho, a influência da política norte-americana se faz sentir sobremaneira. A Aliança para o Progresso, lançada pelo Presidente John Kennedy, propunha um programa para atender às necessidades do Nordeste.

Como compreender o significado de ser cristão neste contexto? Seria um novo estatuto? Um desvio do espiritual e do religioso? Como compreender a missão da Igreja no nível religioso? Daí desponta claro o significado de ser cristão neste contexto histórico brasileiro. Um novo passo resulta de novos contatos com novas formas de pensamento e de ação. Nesse sentido, afirma Dom José Maria Pires: “Dois fatos provocaram minha conversão - a realização do Concílio Vaticano II e a realidade do Nordeste. Foi exatamente o golpe de 1964 que atingiu profundamente os direitos humanos”. (Depoimento: 2002). Esse novo tecido faz parte de um encadeamento de fatores que foram amadurecendo a organização e articulação dos setores pastorais e vários líderes religiosos.

Assim, diversos organismos, institutos e frentes de trabalho foram criados, sob a orientação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), com o objetivo de preparar os religiosos e os agentes de pastoral para o trabalho social - o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (IBRADES), o Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social (CERIS), para orientar as pesquisas e os trabalhos dos católicos.

2. Esboço de uma prática: olhando para frente

Com a eleição de João XXIII, novas contribuições e motivações contribuíram para uma mudança de lugar da Igreja no Brasil. Suas encíclicas *Mater et magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963) contribuíram para a renovação do catolicismo. Vale destacar a mudança de linguagem desses documentos. Em nível de discurso, o texto articula a questão da classe social com o sistema constituído. As palavras estruturam-se em uma totalidade significativa. Há uma preocupação maior do que simplesmente informar ou explicar.

A Igreja se diferenciava dos períodos anteriores. No Brasil, uma série de fatos e situações sociais favoreceram sua evolução política e religiosa e renovaram sua ação pela posição de alguns movimentos, leigos, bispos e sacerdotes. Em 1968, uma série de manifestações de protesto contra o regime militar ocorreu na celebração da missa de 7º dia, pelo assassinato do estudante Edson Luís (COMISSÃO ARQUIDIOCESANA DE PASTORAL DOS DIREITOS HUMANOS E MARGINALIZADOS, 1978, p. 8)². O governo reagiu contra esse fato. Em novembro desse mesmo ano, ocorreu em Belo Horizonte a prisão de três padres franceses e um diácono brasileiro. A reação da arqui-

² Esse documento traz um histórico sobre a repressão na Igreja do Brasil e a causa dos direitos humanos. Apresenta também uma estatística sobre os índices de perseguição, morte e atentados à população brasileira. Elenca os textos oficiais da CNBB a favor dos direitos humanos.

diocese foi imediata. Dom Serafim Fernandes de Araújo e Dom João Resende Costa escreveram as homilias para serem lidas nas missas.

Nesse caminho, a Comissão Central da CNBB publica, em setembro de 1969, uma nota com o título: “Igreja na atual conjuntura”. Faz uma análise sobre os acontecimentos nacionais, os abusos de autoridade, a injustiça social e os atentados contra a dignidade da pessoa humana. No final, o documento afirma: “Fazemos nossas as conclusões de Medellín, as diretrizes Conciliares Pontifícias, em matéria de filosofia social. [...] para que o Brasil, de fato, se reencontre, sob a inspiração da justiça e da liberdade, do amor e da verdade” (CNBB, 1969, p. 35).

O Encontro de Jornalistas Católicos fez horizonte na capital mineira, em 1963. Nesse mesmo ano, o jornal *Brasil, Urgente* editava seu primeiro número, sob a orientação do dominicano Frei Carlos Josaphat, em São Paulo. Era um instrumento de reflexão sobre os problemas sociais e políticos dos militantes católicos. Teve um importante papel para a reflexão e organização política, particularmente, nos centros urbanos, tais como: congressos, passeatas, manifestações estudantis e operárias³. Os frades dominicanos tiveram uma atuação muito significativa nesse período. A presença junto aos jovens, a preocupação e promoção social demonstram sua força e atuação junto aos setores mais progressivos da Igreja Católica. Estavam presentes em diversas regiões do Brasil e sempre militando pelos direitos sociais e humanos. Isso passou uma imagem de que eram simpatizantes aos movimentos de esquerda. Muitos afirmavam ser a esquerda católica. Eliseu Lopes, dominicano, faz a seguinte afirmação sobre a Conferência de Medellín: “A grande passagem de Medellín foi isso: em vez de ficar fixado em Cristo é preciso fixar-se no homem real que está aí, no homem latino-americano” (Depoimento, 2000).

A Teologia da Libertação foi um salto significativo nesse processo, juntamente com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Durante o regime militar, as CEBs resistiram às imposições e tornaram-se espaços para que os grupos pudessem se expressar religiosa e politicamente. Representantes da hierarquia católica foram se opondo ao regime militar, traduzindo em denúncia as arbitrariedades praticadas e dando, ainda, amparo às pessoas perseguidas. Alguns se tornaram também vítimas do autoritarismo, sofrendo prisões, expulsão do país, difamação, atentados e assassinatos.

De diversas formas, vários segmentos da Igreja Católica contribuíram para a defesa dos direitos humanos. Evoluíram, compreenderam sua imersão no tempo e a influência desse em suas estruturas. Neste aspecto tem particular importância, a forma como Frei Cláudio compreende o papel da religião: “Não existe Deus isolado em si. Então não é pela religião que você serve a Deus, é pela vida. Se a religião estiver bem ligada à vida, ela vai me ajudar a viver melhor, mas servir a Deus, só é possível servindo aos outros”. (Depoimento, 1998).

Além de denúncias, os documentos, em nível oficial e pessoal, demonstram que não se tratava de uma questão isolada, abstrata ou individual. Era necessário buscar suas raízes e discutir

³ A reconstituição da história desse jornal está no estudo de SILVA (2011).

com mais profundidade o seu significado e, assim, avançar na conquista desses direitos. Em 1975 a questão do menor aparece de forma explícita nos planos da CNBB, como uma pastoral especial. Aos 30 de abril foi realizado o 1º Encontro Nacional de Pastoral junto ao Menor desassistido. Destaca neste trabalho a ação de Dom Luciano Mendes de Almeida, Bispo Auxiliar de São Paulo neste período. Alguns temas específicos começam a compor a ação religiosa. Dentre outros, merecem destaque os aspectos ligados à ética, à etnia e ao gênero. Em 1985 foi criado o programa “Mulher e Teologia”. Na Bahia, merecem ser lembrados os cursos pré-vestibular para negros, promovidos pela Pastoral Negra da Bahia. Alguns organismos ligados à CNBB deram uma singular contribuição para o avanço e continuidade da presença do catolicismo nas questões sociais, como os Centros de Estudos e Ação Social (CIAS), o Serviço de Colaboração Apostólica Internacional (SCAI), com o propósito de estabelecer um programa de cooperação entre a Igreja do Brasil e da América Latina. A partir de 1982 as atividades do CERIS foram organizadas em dois setores - o de estatística e o de pesquisas, que compreendia o Serviço de Análise de Projetos. Com isso ampliou sua atuação no âmbito de avaliação e assessorias a programas diocesanos, além de uma série de publicações sobre religiões e catolicismo.

A luta pela justiça social, na teoria e na prática, abriu novos horizontes para a Igreja Católica ⁴ Novos serviços e novas experiências foram surgindo. O catolicismo foi ensaiando novos modos de agir e novas linguagens, em sintonia com os desafios da realidade brasileira. Isso alterou seu perfil institucional, sua função e seu lugar na sociedade brasileira. No entanto, a Igreja estava entrecortada por tendências diversas e divergentes. As brumas da crise que atravessavam a sociedade, atravessavam também o catolicismo. A tensão ideológica influenciou a tensão institucional, impregnada por determinações históricas de profundidade multissecular. Esse aspecto requer outros estudos, pois a intolerância política encontrou parceria em muitos membros da hierarquia e do laicato. Um grupo defendia a dinâmica da manutenção do poder e outro a dinâmica de serviço à causa libertadora. Sob os mais variados temas e orientações, vários projetos foram folheados com o objetivo de resistir à intolerância política. Assim em 1979 foi promulgada a Lei da Anistia, fruto de difíceis negociações. Autores diferentes interagiram na construção do futuro. Os problemas nacionais continuam a existir. Estão aí, diante de todos, como um desafio permanente diante de um sistema social e político excludente.

As tensões entre Igreja e Estado foram-se avolumando, motivadas por circunstâncias reais. Essa crise salientou a importância do momento da ação e da práxis. Os documentos do episcopado continuaram a tecer rigorosa crítica à repressão dos militares. Os temas mais proclamados na pauta das preocupações eram a luta pelos direitos humanos, a defesa das minorias étnicas e a recuperação da dignidade dos trabalhadores.

Naquela conjuntura política, a Igreja dialogava mais profundamente com a sociedade civil sobre os importantes desafios da realidade brasileira. Dessa forma, afirmava sua aliança com o interlocutor popular, redescobrimo a dimensão social e a carência que atingia as populações

⁴ Sobre esse tema lembramos PASSOS, DELGADO (2003).

menos favorecidas. Tornava-se, ainda, fundamental lutar pelo restabelecimento da ordem democrática, diante do quadro político do regime de exceção.

O período de intolerância, constituído pelo regime militar, repercutiu de maneira diferenciada junto aos católicos. O silêncio, marca daquele tempo, é também ingrediente da memória sobre o que passou. A resistência como trincheira de luta contra os abusos e a intolerância da ditadura marcaram a história e a memória da comunidade católica. Hoje o conceito de tolerância implica também o diálogo entre as religiões. Aceitar as diferenças e as novas formas de crer. Repensar o significado e a aventura da liberdade de viver. Caminho que pode trazer o homem de volta à sua humanização - nova ressurreição do Ser.

Referências

CONFERENCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL / COMISSÃO CENTRAL. In: Conferência Nacional dos Bispos de Brasil. *Declaração da Comissão Central da CNBB*, In: "Comunicado Mensal da CNBB" 196/198 (1969) 11:15.

COMISSÃO ARQUIDIOCESANA PASTORAL DOS DIREITOS HUMANOS E MARGINALIZADOS DA ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Repressão na Igreja do Brasil: reflexo de uma situação de opressão (1968-1978)*. São Paulo: Artes Gráficas, 1978.

PASSOS, Mauro; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (orgs.). *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 93-131.

RELATOS PESSOAIS DE FREI CLÁUDIO VAN BALEN concedidos em 18/09/1998 ao Programa de História Oral da Pesquisa Institucional da PUC-Minas: "Catolicismo no Brasil Contemporâneo: da politização dos anos sessenta à espiritualização dos anos noventa".

RELATOS PESSOAIS DE ELISEU LOPES concedidos em 25/03/2000 ao Programa de História Oral da Pesquisa Institucional da PUC-Minas: "Catolicismo no Brasil Contemporâneo: da politização dos anos sessenta à espiritualização dos anos noventa".

RELATOS PESSOAIS DE DOM JOSÉ MARIA PIRES concedidos em 29/08/2001 ao Programa de História Oral da Pesquisa Institucional da PUC-Minas: "Catolicismo no Brasil Contemporâneo: da politização dos anos sessenta à espiritualização dos anos noventa".

SILVA, Wellington Teodoro. *Religião, Tradição e revolução - o catolicismo nas veredas da política: o jornal Brasil, Urgente (1963 – 1964)*. Curitiba: CRV, 2011.

FT 15 Novos movimentos religiosos e espiritualidades laicas



Coordenadores:

Prof. Dr. Clóvis Ecco – PUC/GO

Prof. Dr. José Reinaldo F. Martins Filho – IFITEG/GO

Prof. Dr. Pedro Fernando Sahium – UEG/GO

Prof. Dr. Omar Lucas Fortes de Sales – PUC/GO

Este FT tem como objetivo acolher trabalhos que busquem compreender as características assumidas pela religião na sociedade contemporânea, a partir de diferentes perspectivas teóricas no âmbito das Ciências da Religião. Almeja lançar luz sobre as bricolagens e interlocuções feitas pelos novos modos de lidar com a espiritualidade, as denominadas “espiritualidades laicas” – entre as quais o advento dos “sem religião” – e os processos de privatização da religião. Pretende reunir tanto trabalhos que lidam com dados empíricos como também aqueles que levantam questões teóricas pertinentes, suscitando diálogo com áreas como a Filosofia, a Sociologia, a Antropologia e outras Ciências. Serão aceitas comunicações resultadas de pesquisas sobre as novas formas de espiritualidade, os “novos movimentos religiosos” e as transformações, os arranjos, rearranjos, diálogos e as interlocuções feitas no âmbito das espiritualidades não religiosas com vistas à constituição de sentido.



Indicador medio de espiritualidade: construção de um instrumento

Giseli do Prado Siqueira¹

Maria Izabel Ferezin Sares²

Resumo: O Grupo de Pesquisa/CNPQ: Filosofia, Religiosidade e suas interfaces, elaborou um instrumento de pesquisa sobre espiritualidade versando a respeito dos eixos temáticos: política, religião, espiritualidade, laicidade e tolerância. O instrumento passou por diversas modificações durante o processo de construção até que conseguimos obter o Alfa de Cronbach suficiente para a validação da consistência interna do mesmo, na versão apresentada por Siqueira et al. (2018). Partimos da premissa: é possível aferir a espiritualidade? A intenção aqui é apresentar o processo de construção do instrumento de pesquisa que nos possibilitou identificar o Indicador Médio de Espiritualidade. Utilizamos a pesquisa de campo com seres humanos como recurso e cada etapa do processo foi criteriosamente submetida ao Comitê de Ética e Pesquisa, obtendo parecer consubstanciado para realização da pesquisa com variados públicos. Estudar a espiritualidade em diferentes públicos, sejam pacientes, profissionais ou funcionários contribui para uma compreensão complementar e sua quantificação leva a ações de melhoria mais assertivas.

Palavras-chave: Espiritualidade. Indicador Médio de Espiritualidade. Instrumento de Pesquisa.

Introdução

Conceituar espiritualidade não é prática atual, segundo Catré et al. (2016), vem desde o início do século XII: para os autores é algo imaterial que está em oposição à matéria, a realidades temporais, tangíveis. Hanegraaff, (1999, p.147) define espiritualidade como “qualquer prática humana que mantém contato entre o mundo cotidiano e um quadro meta-empírico mais geral de significados por meio de manipulações individuais e sistemas simbólicos”. De forma direta têm-se que: espiritual é o adjetivo e, espiritualidade o substantivo daquilo que tem como característica ser imaterial.

Braghetta (2017) cita Jager Meezenbroeck (2012) que esclarece que existem 70 escalas no mundo para medir o conceito. Ainda Braghetta (2017) cita a revisão sistemática da literatura feita por Lucchetti et al.(2013) que encontraram 20 escalas no idioma português, mas apenas 3 elaboradas no Brasil, demais foram traduzidas. A revisão sistemática ainda apontou que apenas 15% destes estudos passou pelo teste e reteste e que as pesquisas longitudinais apresentam que a espiritualidade dos indivíduos melhora sua condição física e mental.

1 Giseli do Prado Siqueira – Doutora em Ciência da Religião/UFJF e professora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, líder do Grupo de Pesquisa/CNPQ Filosofia, Religiosidade e suas Interfaces e membro do Grupo de Pesquisa REDECLID – giseli@pucpcaldas.br

2 Maria Izabel Ferezin Sares – Doutora em Engenharia de produção/UNIMEP e professora do MBA Gestão de Pessoas da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, membro do Grupo de Pesquisa/CNPQ Filosofia, Religiosidade e suas Interfaces – ferezinsares@gmail.com

E para compreender o processo realizado na construção do instrumento de aferição de espiritualidade iremos explicitar o percurso realizado.

1.Espiritualidade – a pesquisa

O instrumento de pesquisa está em sua quarta versão e segue em detalhes.

1.1. Construção do Instrumento

O grupo de estudo “Filosofia, Religiosidade e suas interfaces”, registrado no CNPQ desde 2014, mantém reuniões semanais sobre Espiritualidade e temas correlatos, agregando pesquisadores externos, professores e alunos de diferentes cursos da PUC Minas, do campus de Poços de Caldas. Estas reuniões foram espaços que oportunizaram a produção de pesquisas, participações em eventos, visitas técnicas e a realização de atividades envolvendo o tema da Espiritualidade.

No ano de 2016 o grupo de estudos elaborou um questionário para quantificar a espiritualidade partindo de seis eixos: religião, política, alteridade, espiritualidade, tolerância e laicidade. Foi aplicado um pré-teste para avaliar a compreensão das questões e as observações desta praticabilidade foram consideradas e as questões foram completadas e corrigidas. Para realização da pesquisa o projeto foi submetido ao CEP, através do projeto Espiritualidade e suas interfaces: entrevistando universitários da PUC Minas, campus Poços de Caldas, sendo aprovado, CAAE: 43649215.1.0000.5137. Este instrumento foi utilizado em uma pesquisa com uma amostra de 454 alunos do campus da Puc Minas, no campus de Poços de Caldas, com representatividade proporcional de todos os cursos. Os resultados específicos do curso de Administração foram apresentados no Simpósio Internacional de Filosofia, Comunicação e Subjetividade “ LUBRAL, realizado em novembro de 2016, no campus da PUC Minas “ Poços de Caldas -MG (SIQUEIRA *et al.*, 2016).

Este questionário com dezoito questões utilizou uma escala Likert variando de 1 a 7, sendo que a cada três questões tínhamos a representação de um eixo, portanto seis eixos foram explorados. Para elaboração final as questões foram embaralhadas e dispostas em ordem decrescente de tamanho.

Mesmo com todas as revisões algumas questões foram apontadas como difíceis e receberam nova redação, mantivemos a estrutura de dezoito afirmativas e a escala Likert. Para esta versão optamos em submetê-la em apenas um curso, escolhendo a graduação em Administração. Efetivamos a aplicação a duzentos e noventa alunos, os resultados foram tabulados e apresentados por Marinelli (2017) em Trabalho de Conclusão de Curso.

Foi possível observar algumas dificuldades nas questões, o que levou o grupo a propor algumas correções, ajustar uma nova versão e aplicá-la. Estabeleceu-se uma parceria com dois

colégios: o Colégio Jesus Maria de Poços de Caldas/ MG e o Colégio Seletivo de Piracicaba/ SP. No primeiro a aplicação foi realizada a professores e funcionários da instituição e no segundo colégio aos docentes. Esta pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa: CAAE 88169418.1.5137 e autorizado com a assinatura do TCLE. O resultado apresentou alfa de Cronbach de 0,75.

Finalmente o grupo de pesquisa elaborou a quarta versão com vinte afirmativas, em cinco eixos e quatro questões. O instrumento foi utilizado em uma pesquisa de teste e reteste com noventa e quatro funcionários da Drogaria Americana de Poços de Caldas depois de aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa - CAAE: 98143418.4.0000.5137. O resultado apresentou coeficiente de Pearson de 0,984017 para comparação entre a primeira e a segunda aplicação.

1.2. Dimensões consideradas

As cinco dimensões: Religião, Espiritualidade, Tolerância, Laicidade e Política seguem numeradas de 1 a 4 por eixo. Para aplicação estas afirmativas foram organizadas por tamanho de texto do maior para o menor e numeradas de 1 a 20. Seguem no Quadro 1 as afirmativas de cada dimensão.

Quadro 1: Questões que compõem o questionário por dimensão.

DIMENSÃO	AFIRMATIVAS
Religiões: rituais, símbolos, práticas e valores	1. Minha concepção de <i>pós morte</i> direciona minha vida.
	2. A oração, a meditação ou qualquer outra prática religiosa são importantes em minha vida.
	3. Os princípios ou tradições religiosas de meus familiares influenciam ou influenciaram as minhas práticas religiosas.
	4. Minhas convicções religiosas são o que realmente me sustentam a enfrentar os desafios da vida.
Espiritualidade	1. Dedico parte do meu tempo para leituras, para assistir filmes e documentários referentes à espiritualidade.
	2. A experiência espiritual contribui com a reabilitação (física, emocional, mental, moral e penal) do indivíduo na sociedade.
	3. Conheço pessoas que se trataram e/ou se curaram de doenças através de tratamentos espirituais.
	4. Vivi uma experiência impossível de ser descrita em palavras, mas na qual senti a presença de algo maior que eu mesmo.
Tolerância/ Agressividade	1. Trato de maneira cordial as pessoas que discordam de minhas convicções religiosas.
	2. Seguir uma doutrina espiritual ou religiosa me trará mais sucesso na resolução de conflitos.
	3. Respeito a opinião de amigos quando divergentes da minha opinião.
	4. Procuro mediar situações de conflitos entre pessoas.
Laicidade	1. Os espaços públicos devem ser isentos de símbolos religiosos.
	2. Programas e ações do governo, legislações e financiamentos independem de influências religiosas.
	3. O Estado laico (secular, não religioso) garante o direito à diversidade, pluralidade e cidadania.
	4. A laicidade designa a maneira pela qual o Estado se emancipa de toda referência religiosa sem eliminar a religião da sociedade.
Política/ Ambiente	1. A opção religiosa do candidato define meu voto na escolha de representantes políticos.
	2. Reconheço-me como parte do ambiente em que vivo.
	3. Sinto-me responsável pelo planeta Terra sendo capaz de melhorar o mundo a minha volta.
	4. Associo-me a movimentos sociais (ex. ONGs, Associações, Instituições Filantrópicas).

FONTE: Elaborado pelas autoras

1.3. Escala do questionário

O questionário utiliza a escala Likert de 1 a 5, sendo 1: discordo totalmente; 2: discordo; 3: neutro; 4: concordo e 5: concordo totalmente. Para análise foi usada a média das notas e, não começando a escala no zero, há que se ressaltar que o valor 3 ocupa a posição media para análise dos resultados.

2. Metodologia

A aplicação dos questionários seguiu o protocolo de apresentação ao Comitê de Ética em Pesquisa da PUC Minas, sendo a pesquisadora responsável em todas as fases a professora Dra. Giseli do Prado Siqueira. As participações ocorreram com a assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

A classificação das pesquisas foi de Natureza: aplicada; Objetivos: descritiva; a abordagem do problema: quantitativa e as Fontes de informações: pesquisas bibliográficas e de campo.

2.1 Aplicação dos questionários

Os participantes da primeira e da segunda versão foram contatados no campus da PUC Minas Campus Poços de Caldas. Na terceira versão nos dois colégios. Na ultima versão nas quatro unidades da Drograria Americana.

2.2 Amostra

Tabela1 – Participantes da pesquisa.

Versão	Numero de participantes	amostra
1ª versão	454	Alunos do Campus de Poços de Caldas da PUC Minas amostra estratificada por curso
2ª versão	290	Alunos do curso de Administração do campus de Poços de Caldas - censo
3ª versão	77	Funcionários : docentes e servidores de Colégios de Ensino Médio - censo
4ª versão	89 no teste e 77 no reteste	Funcionários de quatro unidades da Drograria Americana - censo

Fonte: Dados das pesquisas

2.3 Tabulação e análise

Foi utilizada a planilha Excel para tabulação e o alfa de Cronbach para validação do instrumento. Segundo Freitas e Rodrigues (2005) o coeficiente foi apresentado por Lee J.

Cronbach em 1951, sendo “uma das estimativas da confiabilidade de um questionário que tenha sido aplicado em uma pesquisa”. Varia de 0 a 1 onde quanto mais próximo de 1 mais confiável é o questionário. O cálculo considera a variância dos itens individuais e das covariâncias entre os itens através da seguinte equação:

$$\alpha = \frac{K}{K-1} \left[1 - \frac{\sum S_i^2}{S_T^2} \right]$$

Onde:

k é o número de itens do questionário,

Si é a variância do item i e

Sr é a variância total do questionário.

O autor considera a confiabilidade alta na faixa de 0,75 a 0,90.

Quanto ao coeficiente de Pearson, normalmente representado por ρ assume apenas valores entre -1 e 1. QUANTO MAIS PROXIMO DE 1 = Significa uma CORRELAÇÃO perfeita positiva entre as duas variáveis. QUANTO MAIS PROXIMO DE -1 = Significa uma correlação negativa perfeita entre as duas variáveis - Isto é, se uma aumenta, a outra sempre diminui. QUANTO MAIS PROXIMO DE 0 = Significa que as duas variáveis não dependem linearmente uma da outra.

2.4 Avaliação de especialistas

O questionário foi submetido a oito especialistas, que atuam na área de Ciências da Religião que relacionaram cada afirmativa com uma das dimensões do Indicador Médio de Espiritualidade. Os resultados foram que as dimensões Religião, Tolerância e Política, obtiveram 100% de concordância entre os especialistas, ou seja as afirmativas estavam diretamente relacionadas ao conceito que se pretendia aferir. As dimensões Laicidade e Espiritualidade apresentaram 93,75% de concordância. O questionário como um todo apresentou 97,5%.

3. Resultados e análises

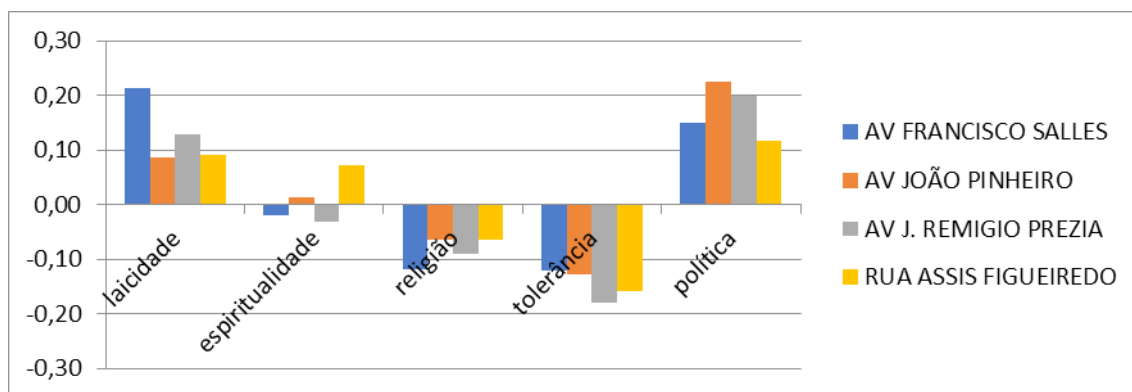
Tabela 2: Teste e Reteste

unidade		laicidade	espiritualidade	religião	tolerancia	politica	média	variação
AVENIDA FRANCISCO SALLES	Teste	3,39	3,66	3,77	3,97	3,29	3,61	0,02
	Reteste	4,11	3,58	3,32	3,49	3,79	3,66	
AVENIDA JOÃO PINHEIRO	Teste	3,90	3,74	3,87	4,21	3,46	3,83	0,02
	Reteste	4,23	3,79	3,62	3,67	4,23	3,91	
AV JOSE REMIGIO PREZIA	Teste	3,52	3,69	3,61	4,05	3,09	3,59	0,01
	Reteste	3,97	3,58	3,28	3,32	3,70	3,57	
RUA ASSIS FIGUEIREDO	Teste	3,59	3,60	3,68	4,01	3,28	3,63	0,01
	Reteste	3,92	3,86	3,44	3,38	3,67	3,65	

Fonte: Elaborado pelas autoras

A Tabela 2 apresenta muitas informações, sendo que na última coluna à direita estão as variações entre os resultados das duas aplicações. Aplicando o coeficiente de Pearson entre os dois resultados obtém-se 0,984017 que quanto mais próximo de 1 = Significa uma CORRELAÇÃO perfeita positiva entre as duas aplicações. O Gráfico 1 apresenta os resultados das variações por unidade e por dimensão. O indicador médio de espiritualidade, considerando todas as unidades foi de 3,67 e no reteste 3,70.

Gráfico 1: Resultados das variações das dimensões no teste e reteste



Fonte: Elaborado pelas autoras

Observa-se que as dimensões laicidade e política tiveram médias maiores no reteste, enquanto as dimensões religião e tolerância apresentaram médias menores. A dimensão espiritualidade foi maior e menor em cada unidade. Considerando a pequena variação não é possível inferir causas que justifiquem.

O questionário foi submetido a oito especialistas, que atuam na área de Ciências da Religião que relacionaram cada afirmativa com uma das dimensões do Indicador Médio de Espiritualidade. Os resultados foram que as dimensões Religião, Tolerância e Política, obtiveram 100% de concordância entre os especialistas, ou seja, as afirmativas estavam diretamente relacionadas ao conceito que se pretendia aferir. As dimensões Laicidade e Espiritualidade apresentaram 93,75% de concordância. O questionário como um todo apresentou 97,5%.

Braghetta (2017, pag 7) apresenta a que “ o construto a ser medido deve ser claro e inequívoco , para ser quantificável, distinto e único, evitando sobreposição com constructos similares”, o que merece ainda a revisão das duas dimensões laicidade e espiritualidade que tiveram na avaliação dos especialistas a sobreposição com construtos similares , mesmo considerando o percentual de 93,75% .

Conclusão

As várias versões elaboradas no processo de construção do instrumento possibilitaram ao

Grupo de Pesquisa/CNPQ Filosofia, Religiosidade e suas interfaces reflexões importantíssimas no campo da Espiritualidade. As leituras, revisões e aplicação do questionário em diferentes espaços aprimorou nosso instrumento viabilizando através do coeficiente Alfa de Cronbach a validação da consistência interna do mesmo.

A próxima etapa da pesquisa será desenvolver uma pesquisa qualitativa com base nos resultados quantitativos obtidos para que se possa investigar como a espiritualidade se relaciona com outros indicadores.

Referências

BRAGHETTA, Caila Casaletti. Desenvolvimento e validação de um instrumento para avaliar espiritualidade: escala de avaliação de religiosidade e espiritualidade (ARES). Dissertação. São Paulo. Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, 2017.

CATRÉ, Maria Nazaré et al. **Espiritualidade**: contributos para uma clarificação do conceito. Coimbra: *Análise Psicológica*, 2016, 1 (XXXIV): 31-46 doi: 10.14417/ap.877

FREITAS, Manuel Barbosa da Costa. São Tomás de Aquino. Covilhã: LusoSofia, 2008. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/costa_freitas_sao_tomas_aquino.pdf 1992. Acesso em 12 maio 2019.

LUCCHETTI G, LUCCHETTI ALG, VALLADA H. Measuring spirituality and religiosity in clinical research: a systematic review of instruments available in the portuguese language. *São Paulo, Med J.*; vol.131, n. 2, p.112- 122, 2013.

FREITAS, A. L. P.; RODRIGUES, S. G. A avaliação da confiabilidade de questionário: uma análise utilizando o coeficiente alfa de Cronbach. In: SIMPÓSIO DE ENGENHARIA DE PRODUÇÃO, 12., 2005, Bauru. Anais... Bauru: UNESP, 2005.

HANEGRAFF, Wouter. New Age spiritualities as secular religion: a historian's perspective. *Social Compass*, 46(2), 1999, p. 145-160. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/home/scp>. Acesso em: 17 maio 2019.

SIQUEIRA, Giseli do Prado et al. Questionário Espiritualidade. In: Grupo de Pesquisa Filosofia, Espiritualidade e suas interfaces. Poços de Caldas : PUC Minas, 2018.

SIQUEIRA, Giseli do Prado et al. Espiritualidade e Interfaces: resultados de pesquisa realizada com universitários da PUC Minas, campus Poços de Caldas. In: Simpósio Internacional de Filosofia, Comunicação e Subjetividade, Luso, Brasileiro e Alemão " LUBRAL. Caderno de Resumos. Poços de Caldas " PUC Minas, 2016.

Individualismo, contemporaneidade e espiritualidade não religiosa

José Álvaro Campos Vieira¹

Resumo: A presente comunicação decorre da análise e interpretação de dados de uma pesquisa de campo intitulada *A palavra dos sem-religião*. Uma categoria que se destaca nos depoimentos dos pesquisados é a centralidade do indivíduo no cultivo da espiritualidade. Percebe-se que esse cultivo acontece de modo isolado e sem o auxílio de algum terceiro. Posto isso, pretendemos nesta comunicação refletir a espiritualidade não religiosa sob o prisma do individualismo. A reflexão está dividida em quatro partes. Na primeira, procuramos demarcar a concepção de ser humano que está subjacente a esta comunicação. Na segunda parte nos dedicamos ao estudo da ideologia do individualismo, sob a perspectiva de Louis Dumont, para entender a gênese da ideia de indivíduo como valor absoluto. Na terceira parte da reflexão discorreremos sobre a transição e a mudança do individualismo moderno para o individualismo contemporâneo. Embora na atualidade o indivíduo seja idealizado como valor absoluto, as ideias de autonomia e de independência devem ser problematizadas. Na quarta e última parte da comunicação apresentamos algumas considerações a respeito de espiritualidade não religiosa e individualismo contemporâneo. Como podemos observar, a presente comunicação aborda temáticas de conteúdos deveras extensos e profundos. Por se tratar de uma comunicação científica, o trabalho que aqui apresentamos é sucinto e é apenas um pequeno fragmento da tese de doutorado *Ensaio sobre espiritualidade não religiosa. Estudo a partir dos sem-religião dos bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril da cidade de Belo Horizonte*.

Palavras-chave: Indivíduo; Ideologia do individualismo; Cultura contemporânea; Individualismo contemporâneo; Espiritualidade não religiosa.

Introdução

Na pesquisa de campo que realizamos nos bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril, da cidade de Belo Horizonte, constatamos que os 45 participantes sem-religião são indivíduos que cultivam uma espiritualidade por e em si mesmos, e de maneira isolada. Embora prezem um protagonismo autossuficiente e se coloquem à parte das instituições religiosas, ou de quaisquer grupos humanos, há que reputar que esses indivíduos não são ilhas no cultivo da própria espiritualidade. Cremos que as condições socioculturais repercutem, com certeza, na espiritualidade que portam. Esse quadro nos leva a dissertar acerca da supremacia do indivíduo ante qualquer grupo, instituição e tradição religiosos, e da cultura que permeia a vida das sociedades contemporâneas. Como na presente reflexão o termo indivíduo é bastante usual,

¹ Doutorando em Ciências da Religião, na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bolsista CAPES. E-mail: alvaroce@msn.com

pensamos ser pertinente iniciar pela exposição da nossa concepção de indivíduo. Embora sejam conceitos distintos, no contexto desta comunicação os termos de indivíduo e de pessoa são usados fazendo alusão à mesma realidade, no caso, o ser humano.

Após essa parte, nos debruçaremos a respeito da gênese da ideia de indivíduo como valor absoluto. É oportuno entendermos como o ser humano veio se afirmando como indivíduo na história, principalmente no Ocidente, para, assim, entendermos melhor o indivíduo contemporâneo e, evidentemente, os indivíduos que participaram da pesquisa de campo. O entendimento sobre o indivíduo contemporâneo se aprofunda quando passamos a estudar a cultura que dinamiza as sociedades atuais, concretamente as que estão envolvidas no processo de globalização do mundo. Trata-se de uma dinâmica cultural que se entranha e que impacta em vários setores da vida de um modo geral, ora individual, ora social. Devido ao dinamismo cultural impactante e imparável, os indivíduos e as sociedades atuais incorporam um perfil distinto dos indivíduos e das sociedades modernas, já para não falar de sociedades mais antigas e tradicionais. Evidentemente que um indivíduo que se basta a si mesmo, que se vê desobrigado de instituições e de preceitos religiosos, e que se concebe como gestor autossuficiente de sua vida, portará, a nosso ver, uma espiritualidade mais com um perfil individual do que religioso. Certamente, a espiritualidade dos sem-religião pesquisados segue mais uma vereda não religiosa que religiosa. É isso o que agora vamos procurar reflexionar.

1 Nossa concepção de indivíduo

Nos estudos em que o foco está no ser humano encontramos, normalmente, vários conceitos a ele relativos. Do nosso ponto de vista, os mais usuais são: indivíduo, sujeito, pessoa e homem. São usados conceitos diferentes, não obstante, os autores e autoras se reportam ao mesmo objeto de estudo, no caso, o ser humano. A diferença está, evidentemente, no enfoque que permeia cada estudo. Em alguns, o ser humano é pensado na perspectiva ontológica, em outros é pensado tendo em conta a socialização, e em outros é compreendido pelo âmbito da fé, entre outros enfoques. São vários os enfoques de investigação, assim como são diversos os conceitos empregados, mas em todos procura-se entender melhor o ser humano. Porém, há que considerar que todo conceito alusivo ao ser humano é ambíguo porque em cada um deles está latente uma série de “[...] representações que, ao longo da história, o homem faz de si mesmo.” (VAZ, 1998, p. 192). O sentido que é conferido a cada conceito dependerá da área de conhecimento e das representações que cada pesquisador ou pesquisadora priorizar. No entanto, não é nosso objetivo estudar minuciosamente tais conceitos. O nosso intuito está em expor a nossa concepção de indivíduo para que o leitor e a leitora entendam a que nos referimos quando falamos de indivíduo. Vamos pensar o ser humano, ou o indivíduo, na companhia de Henrique de Lima Vaz (1998; 2001).

Todo ser humano se apresenta com um corpo, por meio do qual se torna presente, se relaciona e se comunica. Pela atividade psíquica o ser humano capta e interpreta o mundo onde vive e opera uma relação dialógica com os outros. A vida do ser humano é atravessada pela objetividade e pela intersubjetividade, o que o faz ser incessantemente um ser-no-mundo e um ser-com-o-outro. Porém, o ser humano nem sempre se submete às circunstâncias dos âmbitos da objetividade e da intersubjetividade. Ele interage pela intencionalidade que ele mesmo estabelece. Somos impelidos ir além das fronteiras do somático, do psíquico e da intersubjetividade, e adentrar na categoria do espírito. É no nível do espírito que o ser humano se abre à transcendência. Essa abertura lhe faculta o ultrapassamento dos limites oriundos dos condicionamentos naturais, sociais e históricos. É a relação de transcendência que leva o ser humano “[...] além das fronteiras da sua finitude e do seu ser situado.” (VAZ, 2001, p. 96). A abertura à transcendência torna também o ser humano “[...] um ser estruturalmente aberto para o Outro.” (VAZ, 1998, p. 201). A atividade espiritual não exclui a corporalidade e o psiquismo. Pelo contrário, fomenta a integridade do ser humano. Da relação de transcendência se vislumbra a categoria de pessoa do ser humano. Pessoa é a categoria que denota o estágio mais elevado de autoafirmação do ser humano, é a forma pela “[...] qual o sujeito ou o Eu se exprime ou se diz a si mesmo.” (VAZ, 2001, p. 192).²

2 Gênese do indivíduo como valor absoluto

Para entender a afirmação do ser humano como indivíduo na história, ao ponto de na atualidade se manifestar como absoluto e autossuficiente, vamos estudar a ideologia do individualismo, sob o auxílio de Louis Dumont. Entende-se individualismo como a ideologia que concebe o indivíduo como valor absoluto. (DUMONT, 1985, p. 37). Entre diferentes práticas humanas, o autor destaca a do renunciante indiano e a do sábio helenístico. Na visão desses personagens, a realização humana passa pela renúncia ao mundo. Inspirados nesse ideal, eles assumem um projeto de vida invulgar e apartado da sociedade. Na tomada dessa opção, o renunciante e o sábio afirmam sua individualidade. No parecer de Dumont, essas práticas são momentos significativos de afirmação do ser humano como indivíduo. Entre vários acontecimentos históricos, o autor considera o cristianismo como um evento crucial na formação da noção de indivíduo. (DUMONT, 1985, p. 36). Na prática de Jesus, cada pessoa é convocada a mudar de vida e incitada a criar uma relação pessoal com Deus e a amar o próximo. (DUMONT, 1985, p. 50). Em Lutero, a fé individual é enaltecida. Com Calvino, o mundo passa a ser visto com outro olhar porque

² Para Marcel Mauss, a noção de pessoa remete à ideia do “eu”, que por sua vez aponta para a individualidade daquele ou daquela que interage e/ou se comunica com os demais outros. (MAUSS, 1974, p. 211). Na visão de Christian Wolff, “pessoa diz-se o ente, que conserva a memória de si, isto é, lembra-se que é aquele mesmo ente, que antes esteve neste ou naquele estado.” (WOLFF apud RABUSKE, 1999, p. 207). Para David Hume, “[...] a palavra pessoa designa um ser pensante, inteligente, que possui razão e reflexão, e pode apreender a si mesmo, i. é, como a mesma coisa, que pensa em diversos tempos e diversos lugares; fá-lo apenas por meio da consciência [...]” (HUME apud RABUSKE, 1999, p. 207).

é nele que a vontade de Deus se realiza por meio da missão do cristão. (DUMONT, 1985, p. 65).³ Desde os primórdios até aos tempos após Reforma, o cristianismo reforça a responsabilidade, o protagonismo e a dignidade individuais.

A valorização do ser humano como indivíduo dá um passo enorme na modernidade. (DUMONT, 1985, p. 37). Os indivíduos do Ocidente são incitados a se desvincular de normas e valores transcendentais, e a criar outros que partam deles mesmos e do mundo que habitam. O foco, agora, está no mundo e na potencialidade da razão humana. Irrrompe como valor a autonomia e como horizonte a autofundação da vida. Sendo as normas e as leis fixadas pelo próprio, o indivíduo moderno se vê como sujeito, como fundamento de si mesmo, como valor absoluto. “[...] o homem [moderno] é aquele que não concebe mais receber normas e leis da natureza das coisas, nem de Deus, mas que pretende fundá-las, ele próprio, a partir de sua razão e de sua vontade.” (RENAUT, 2004, p. 10, grifo nosso). Devido à conquista dessa autossuficiência, Dumont “[...] adota o indivíduo como valor supremo do mundo moderno [...] como ser independente, autônomo e, por conseguinte, essencialmente não-social [...]” (DUMONT, 1985, p. 37). Para o autor, a modernidade propicia de modo profundo a libertação dos entraves que obstruíam a afirmação da vontade do indivíduo. Com essa liberdade, o indivíduo moderno é estimulado a agir sem restrições e limitações, se bastando a si mesmo e sem se subordinar a alguma imposição social.

3 Indivíduo e cultura contemporânea

Zygmunt Bauman (2013) ajuda-nos a compreender o tsunami de mudanças que ocorre nas sociedades globalizadas atuais. Na fase da “modernidade sólida”, rompe-se com padrões e valores, mas com a intenção de fixar o novo que se assinala. As mudanças acontecem sob a lógica do desacomodar a fim de recomodar. (BAUMAN, 2001, p. 41). Na fase atual da modernidade, rompe-se com o que se apresenta como desfasado e/ou com o hodierno sem a intenção de alguma fixação. “A modernidade líquida é a arena de uma batalha constante [...] contra todo tipo de paradigma” e, na verdade, contra todos os dispositivos homeostáticos que servem ao conformismo e à rotina, ou seja, que impõe a monotonia e mantêm a previsibilidade.” (BAUMAN, 2013, p. 17). Um fator propulsor dessa grande mudança é a cultura globalizada atrelada à revolução tecnológico-digital. É uma cultura em que os indivíduos ficam mais ávidos de necessidades e desejos, focados no momento presente e centrados neles mesmos. A dinâmica é tão impactante que demanda aos indivíduos uma alteração constante de suas formas de estar, de pensar e de agir. No contexto cultural atual, nenhuma instituição, norma ou tradição deve ser empecilho ou

³ Ao se ver habilitado a apropriar-se da vontade divina, o cristão se qualifica como fonte de ajuizamento e de valoração. Com o deslocamento do centro da vida moral da instituição para o indivíduo se dá um enorme passo a favor da supremacia do indivíduo. Na reforma calvinista, “[...] o indivíduo é erigido como juiz soberano de sua própria conduta, sem ter outra satisfação a dar senão a si mesmo e a seu Deus.” (DURKHEIM, 2007, p. 307).

obstruir a realização de cada indivíduo. Assistimos a uma nova configuração do individualismo: de um individualismo limitado (“modernidade sólida”) passamos para um individualismo irrestrito (“modernidade líquida”). A contemporaneidade é a era da consolidação da ideia do indivíduo como valor absoluto. “[...] o ideal da autonomia individual é o grande vencedor da condição pós-moderna.” (LIPOVETSKY, 2005, p. 93).

A autossuficiência do indivíduo contemporâneo frente a qualquer poder e a qualquer outro nos instiga a pensar as ideias de autonomia e independência. Na modernidade, a autonomia sinaliza a independência da humanidade e da sociedade a qualquer poder heterônomo. Na contemporaneidade, a autonomia aponta para a independência do indivíduo ante qualquer poder exterior, que pode ser um outro, uma instituição, uma lei, etc. Contudo, a inegável influência da cultura naquilo que o indivíduo pensa e faz induz-nos a ajuizar a autonomia e a independência como aptidões relativas e não como algo sob o domínio absoluto dos indivíduos. Não se trata de negar, mas de enfatizar que essas aptidões estão sempre ao abrigo de condicionamentos internos (capacidade mental e intelectual, condições de saúde, etc.) e externos (condições socioculturais e históricas). (MORIN, 1996, p. 53). E quando pensamos o indivíduo em relação à linguagem, mais a sua autossuficiência se torna relativa, pois “[...] nós não somos, em nenhum sentido, os “autores” das afirmações que fazemos ou dos significados que expressamos [...] A língua é um sistema social e não um sistema individual [...]” (HALL, 2011, p. 25). O indivíduo quando se expressa faz uso de significados que já estão embutidos na língua, a qual é patrimônio da cultura da sua sociedade, ou das culturas do mundo. Posto isso, a autonomia e a independência individuais devem ser pensadas sempre limitadas a circunstâncias biológicas, psicológicas, culturais, sociais e históricas.

Considerações finais

Apresentamos nesta comunicação uma reflexão sucinta de uma seção da tese de doutorado onde se pretende corroborar a ideia de que uma espiritualidade não religiosa está-se formando a partir da experiência dos sem-religião do Brasil, mais concretamente de 45 indivíduos dos bairros Alto Vera Cruz, Taquaril e Conjunto Taquaril que participaram da pesquisa *A palavra dos sem-religião*. A questão que colocamos para encerrar esta comunicação é a seguinte: A reflexão aqui apresentada se direciona na refutação ou na ratificação da ideia de que a espiritualidade dos sem-religião pesquisados propende para uma espiritualidade não religiosa? Para respondermos a essa pergunta, consideremos o seguinte pressuposto: O indivíduo das sociedades globalizadas atuais, e a brasileira se integra ao rol dessas sociedades, se considera gerente de si mesmo e dispensa ou se contrapõe a qualquer outro “ pessoa, grupo, instituição, religião, ideologia, etc. “ que contraria a sua maneira de pensar, que intenta controlar sua vida e que dificulta a afirmação de sua individualidade. Esse é o perfil do indivíduo contemporâneo.

Na análise e interpretação dos dados da pesquisa de campo, quando investigamos o

histórico religioso dos respondentes, as razões que os motivam a serem sem-religião, e o que pensam a respeito de igreja(s), religião, Deus e espiritualidade, fica claro que todos esses assuntos são pensados, ponderados e encaminhados por cada um deles, ou seja, por cada indivíduo. Para a realização dessa tarefa, eles dispensam o auxílio de qualquer pessoa, grupo, instituição e religião. Assim sendo, o conjunto dos depoimentos sinaliza que os participantes da pesquisa desfrutam das prerrogativas do perfil que caracteriza o indivíduo contemporâneo, isto é, são indivíduos que se veem como gestores autossuficientes de suas vidas e desobrigados frente a qualquer instituição e preceito religiosos. Ademais, considerando que os pesquisados são indivíduos isolados uns dos outros e uma vez que não existe algo comum que os agregue e os norteie, pensamos que seja mais adequado se pensar de espiritualidades individuais, ao invés de espiritualidades religiosas. Posto isso, admitimos, com ponderação, que uma espiritualidade não religiosa está se formando a partir da experiência dos sem-religião. Mas, claro, convém avançar mais na reflexão acerca de espiritualidade não religiosa e da experiência dos sem-religião.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **A cultura no mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

DUMONT, Louis. **O individualismo**. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Émile. O individualismo e os intelectuais. **Revista de Direito do Cesusc**, Santa Catarina, n. 2, p. 299-311, jan./jun. 2007.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**. Ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Editora Manole, 2005.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. Volume I. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária; Editora da Universidade da São Paulo, 1974.

MORIN, Edgar. A noção de sujeito. In: SCHNITMAN, Dora Fried (Org.). **Novos paradigmas, Cultura e Subjetividade**. Porto Alegre: Artmed, 1996. p. 45-55.

RABUSKE, Edvino A. **Antropologia filosófica**. Um estudo sistemático. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

RENAUT, Alain. **O Indivíduo**. Reflexão acerca da filosofia do sujeito. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica**. Volume I. 4. ed. rev. São Paulo: Loyola, 1998.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica**. Volume II. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

Marià Corbí e a organização dos grupos religiosos nas culturas dinâmicas: uma espiritualidade

Claudia Danielle de Andrade Ritz¹

Resumo: Esta comunicação versará sobre a perspectiva do autor e pesquisador espanhol Marià Corbí, acerca da organização dos grupos religiosos nas culturas dinâmicas. Nesse percurso de análise, nosso objetivo será propor uma reflexão sobre os modos de organização dos grupos religiosos em sociedades estáticas agrário-autoritárias e em sociedades pós-industriais e de conhecimento. Para tanto, propomos como estrutura desta comunicação: 1) refletiremos sobre a organização hierárquica nos processos religiosos, 2) consideraremos os obstáculos que a sociedade hierárquica impõe ao processo religioso, 3) apresentaremos a sugestão de Corbí para uma organização apropriada ao grupo religioso que pretenda fazer o caminho pelo processo do silêncio. A sociedade religiosa é posta como uma sociedade de aprendizado. Partindo desses pressupostos, concluiremos pelo caminho religioso como um aprendizado personalizado de criação singularizada. Nesse caminho religioso proposto, os eixos da espiritualidade serão o silêncio, o amor e a liberdade. Utilizaremos como referencial precípua a obra *Religión sin religión* (1996) de Marià Corbí.

Palavras-chave: Marià Corbí. Espiritualidade. Religião. Contemporaneidade.

Introdução

Nessa comunicação versaremos sobre a perspectiva do autor e pesquisador espanhol Marià Corbí, acerca da organização dos grupos religiosos nas culturas dinâmicas. A obra *Religión sin religión* (1996), será nosso marco teórico e aborda os modos de organização dos grupos religiosos em sociedades estáticas agrário-autoritárias e em sociedades pós-industriais e de conhecimento. O título: *Religião sem religião*, faz menção aos conceitos que o autor aborda na obra. Religião (R maiúsculo), “aquelas religiões adequadas às novas condições culturais das sociedades industriais, de inovação e dinâmicas. Já a religião (r minúsculo), são aquelas próprias das sociedades pré-industriais e estáticas”, Corbí (1996, p. 48).

Nesse percurso de análise, nosso objetivo será propor uma reflexão sobre os modos de organização dos grupos religiosos em sociedades estáticas agrário-autoritárias e em sociedades

1 Doutoranda em Ciências da Religião no PPGCR da PUC Minas, como bolsista FAPEMIG, sob orientação do Prof. Dr. Flávio Senra. Mestre em Ciências da Religião no PPGCR da PUC Minas (2018), como bolsista CAPES, sob orientação do Prof. Dr. Flávio Senra. Bacharel em Direito pela PUC Minas (2008). Especialista em Direito do Trabalho pela UCAM RJ (2010). Bacharel em teologia pelo Centro Universitário Izabela Hendrix (2018). Membro do grupo de pesquisa Religião e Cultura do PPGCR da PUC Minas. E-mail: adv.claudia@yahoo.com.br

pós-industriais e de conhecimento. Nesse sentido, pensaremos sobre a organização hierárquica nos processos religiosos, sobre os obstáculos que a sociedade hierárquica impõe ao processo religioso, e por fim, a proposta de Corbí para uma organização apropriada a grupo religioso que pretenda fazer o caminho pelo processo do silêncio, um caminho de aprendizado pessoal.

1. A organização hierárquica nos processos religiosos

A sociedade está em constante movimento e isso envolve as condições culturais. Essas novas condições culturais geradas pelo desenvolvimento das ciências e das tecnologias, fornecem novas possibilidades de organizações humanas, as quais alcançam também os grupos religiosos, (CORBI, 1996). Podemos nomear essas novas organizações como sendo dinâmicas, pois trazem inovação e buscam o saber. Partindo desse pressuposto de dinamismo, somos indagados se seria possível falar de uma essência imutável da organização religiosa?

A respeito deste questionamento, Corbí (1996, p. 138) dirá que “estas transformações organizacionais que são de base científica e tecnológica, mas com repercussões sociais e políticas, ensinam que não há uma essência imutável nas organizações, nem aquilo que seria uma estrutura essencial.” Compreendemos então que o mesmo se aplica às organizações religiosas.

No âmbito religioso, pensava-se que a essência da estrutura do grupo religioso devia ser baseada em hierarquia e submissão, mas, diante das condições atuais que são dinâmicas, essa percepção hierárquica se mostra equivocada. Explicando os motivos desse equívoco, esclarece Corbí

Uma estrutura hierárquica de organização religiosa fomenta grupos de submissão, submissão de muitos ao domínio de poucos, para o domínio final de um. Se uma organização é estabelecida para dominar, então, essa estrutura trata as pessoas como ‘instrumentos’, para um fim outro, que não as pessoas em si. (CORBÍ, 1996, p. 139).

Para Corbí (1996), a estruturação hierárquica estabelece que os superiores na hierarquia são seus donos e os indivíduos submetidos são servos, independentemente das razões estabelecidas para a submissão. Nessa relação assimétrica de poder, há também assimetria de benefícios, cujo pêndulo é favorável aos donos da organização e às crenças que eles propõem e representam. Se os indivíduos são submissos ao sistema hierárquico e às crenças, então, somente o dono tem iniciativa e liberdade criativa, porque é o único não instrumentalizado. O dono é quem instrumentaliza. Por isso, Corbí (1996, p. 140) dirá que “essa estrutura é simplificada ao extremo”.

A associação da simplificação com a instrumentalização dos indivíduos, resultará em uma organização quase não humana, porque despreza as qualidades dos indivíduos, portanto, desu-

maniza. Por isso, nesse sistema de organização hierárquica, o alvitre é que as pessoas se submetam e sirvam e isso ocorre pela submissão e doutrinação. As doutrinações propõem uma interpretação feita e acabada, que não deve ser alterada. A proposta é que a crença é para ser crida e por meio deste viés, os indivíduos se submetam. Por isso, assevera Corbí (1996, p. 140) que “a raiz de toda a estrutura de dominação reside no sistema de doutrinação.”

Como consequência da doutrinação e submissão, o dono controla o sistema de informação. Para controlar o crer e o agir, não basta controlar as informações que chegam aos crentes, é necessário controlar a comunicação para assegurar a informação. Para isso, cria-se cadeias colaterais entre indivíduos que buscam ascender aos escalões mais elevados, e essa concorrência colateral fragiliza os laços pessoais entre os indivíduos e, por conseguinte, a comunicação colateral. Essa prática beneficia o domínio dos donos, que se mantêm no controle das comunicações e informação de crenças. Desta forma, ao falar dos donos, Corbí (1996, p. 141) dirá que “[donos] têm na mãos as fontes de legitimação do poder e a exclusividade do uso.”

Por isso, concluí Corbí (1996) que as sociedades hierárquicas se formam empobrecidas intelectualmente e moralmente, tanto para os indivíduos como para o grupo. E, tal hierarquização, quando em uma sociedade religiosa, submete e controla por meio da doutrinação sagrada de crenças. Dirá Corbí (1996 p. 141) que essa prática “não se caracteriza como um uso religioso, ainda que receba este nome, é, ao contrário um uso irreligioso”.

Tal estruturação conota uma sociedade autoritária, cuja ação de crentes é marcada pela doutrinação. Esse sistema se contrapõe ao caminho religioso visto como processo interior pelo silenciamento, portanto, um obstáculo.

2. Os obstáculos que a sociedade hierárquica impõe ao processo religioso

A palavra de ordem das sociedades hierárquicas é o ‘culto’ ao fazer/agir. Porque, para dominar e controlar, é necessário agir. Por isso, para Corbí (1996) essas sociedades não podem ensinar ‘o não fazer’, ou seja, ‘não agir’, como falaram os mestres religiosos², no sentido de sermos um testemunho imparcial e silencioso de tudo o que existe. As organizações autoritárias quando religiosas, estabelecem estruturas rigidamente estabelecidas frente ao caminho falado pelos mestres religiosos. Corbí apresentará tais obstáculos

“[...] de liberdade à submissão, de silêncio às crenças, de relação mestre-discípulo à relação de autoridade-súdito; de fixação absoluta à ampla rejeição a mu-
2 Corbí usará essa expressão “mestre religiosos” para se referir aos grandes mestres de algumas tradições religiosas, cuja existência inspiraram e ensinaram o amor, a compaixão, o silêncio, dentre outras virtudes para o caminho espiritual.

danças; de um processo de sabedoria à um caminho de poder; de uma marcha contínua ao serviço incondicional, ao domínio total - porque se pretende exercer domínio em nome de Deus." (CORBI, 1996, p.145).

Esses são obstáculos evidentes que as sociedades hierárquicas religiosas impõem ao processo religioso. Logo, Corbí (1996) concluirá que, se um indivíduo pensa trilhar o caminho religioso no seio de uma organização hierárquica religiosa, ou o indivíduo se esquece da sujeição ou se esquece do processo religioso. Isso porque, o processo que conduz a liberdade e ao silêncio põem em risco a própria sociedade hierarquizada. Se o indivíduo insistir em trilhar esse caminho religioso na organização hierarquizada, ao se afastar do controle para caminhar em liberdade, ficará exilado na sociedade religiosa, sem qualquer apoio. Nas sociedades autoritárias laicas/seculares, os pressupostos são os mesmos, a diferença é que o endosso e salvador último não será Deus e sim a natureza das coisas e a racionalidade. Em qualquer dessas circunstâncias, Corbí (1996, p. 146) nomeará essa maneira de perceber o indivíduo como uma "antropologia autoritária."

Para superar essa antropologia autoritária, necessário que o caminho religioso contemple a valorização dos indivíduos, cada qual em sua peculiaridade, como ponto de partida. Esse caminho proposto por Corbí, passa pela humildade, liberdade e silêncio.

3. A proposta de Corbí para uma organização apropriada ao grupo religioso que pretenda fazer o caminho pelo processo do silêncio

Corbí apresenta uma proposta não de uma sociedade religiosa hierarquizada, mas de um grupo religioso que auxilie no processo que conduzirá ao caminho religioso. Não obstante, o epistemólogo criticará que a busca pelos grupos religiosos por vezes é motivada por interesses, como por exemplo ter mais esperança e paz. Ao terem novas necessidades, retomam a busca pelo grupo. Esse comportamento, Corbí (1996) compara como uma ida ao supermercado, cuja finalidade é precipuamente o abastecimento. Mas, alerta, o grupo religioso não oferece apenas serviços. Tais comportamentos frente ao grupo religioso são descritos por Corbí (1996), como egocentrados, o que se mostra um contrassenso, afinal, o grupo religioso, deveria ajudar o indivíduo a superar a sua perspectiva egoísta. A proposta do caminho religioso pelo grupo é fomentar a liberdade pelo encontro com o outro, para criar.

Nesse modelo, a adesão ao mestre ou ao grupo é apenas para aprender o caminho da liberdade, não o viés da submissão. A relação de legitimidade se manifesta pelo serviço, amor e pela partilha. Corbí (1996) dirá que se trata de um caminho de novidade sem fim, logo, não há término designado. Este é um caminho árduo de silenciamento dos desejos e interpretações. O

progresso será aprender a entender, perceber e sentir uma forma nova, sem filtros impostos pela nossa necessidade egoísta. Para tanto, necessário uma entrega de nossos sistemas de valores e interpretações. Uma das consequências será o quebrantamento das doutrinações absolutas e exclusivistas, que são os substratos da submissão.

Logo, a sociedade será referida por Corbí (1996) como dinâmica, quando for uma sociedade que aponta para o silenciamento e propõe a liberdade para muito além das fixações. Desta forma, tudo que fixa, deve ser retirado das sociedades religiosas, as quais devem ser dinâmicas, ou seja, aquela que fomenta o silenciamento e privilegia a liberdade. Sintetiza Corbí (1996) que como nas demais sociedades, a religiosa também não deve submeter e doutrinar, mas, favorecer o aprendizado, pois no caminho religioso todos estão em constante transformação.

Mesmo acerca das tradições que possuem textos sagrados e doutrinas, Corbí (1996) dirá que tais “sociedades religiosas” deveriam utilizar os textos sagrados, escrituras sagradas, doutrinas, sem se submeter a elas. A coesão deve se fundar em duplo eixo que são correlacionados, quais sejam: 1) pela Comunicação³: livre e sem reserva aos indivíduos no processo; 2) pelo Serviço Mútuo: a comunicação entre indivíduos que favoreça as relações e ajudas mútuas. Considerando esses dois eixos, o autor diz que a subordinação, instrumentalização, domínio e desigualdades, são ou deverão ser excluídas.

Frente ao exposto, Corbí (1996) sugere que o caminho religioso é um aprendizado personalizado e criativo, não repete moldes, por isso, é sutil e indescritível, percorre a via do silêncio e da liberdade.

Conclusão

Vimos que a cultura que impõe a organização hierarquizada das relações humanas como a única forma possível e legítima, apoiam em contrapartida, uma forma autoritária de sociedade. Essa maneira hierarquizada e autoritária, não se mostra adequada ao processo de estruturação de grupos que almejam ofertar um caminho interior personalizado. Isso porque, o indivíduo não pode ser instrumentalizado e submetido, como parte de uma proposta de caminho interior. Este caminho interior será pela via do serviço e não pelo domínio.

Sob essa égide, notamos que a sociedade autoritária não pode tolerar o autêntico processo religioso sem se colocar em risco. Desta forma, para que a organização religiosa se nomeie a indicar o caminho do silêncio e liberdade, terá que se escusar dos vestígios de dominação, submissão e instrumentalização dos indivíduos.

Assim, para Corbí (1996) a busca pela liberdade e gratuidade tida no silêncio, deveriam

³ Corbí (1996, p. 154) entende por comunicação a simbiose espiritual, simpatia sem reserva, interesse incondicional de uns para os outros.

ser os eixos daqueles que se nomeiam como grupos religiosos. Os mestres religiosos tão somente despertam os indivíduos para esse caminho. Caminho que para Corbí (1996, p. 153) será por meio de uma “comunicação⁴ livre que busca harmonização, mas não homogeneização de individualidades.”

Referências

BAYONA, Marta Granés. Para uma espiritualidade leiga: Marià Corbí. **Horizonte**: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, 01 April 2015, Vol.13(37), pp.650-654.

CAMPOS VIEIRA, José Álvaro. Aurora de uma espiritualidade sem religião: análise dos sem religião a partir da concepção de espiritualidade não religiosa de Marià Corbí. **Horizonte**: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, 2014, Vol.12(35), pp.1009-1011.

CORBÌ, Marià. A non-religious spirituality from a Christian tradition. **Horizonte**: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, 01 September 2014, Vol.12(35), pp.688-715

CORBÌ, Marià. El destino de las nuevas sociedades industriales está sólo en nuestras manos . **Horizonte**: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, 01 December 2011, Vol.9(23), pp.821-838.

CORBÌ, Marià. El Estado y la Religión en las sociedades industrializadas y de innovación y cambio. **Horizonte**: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, 2010, Vol.8(19), pp.9-20.

CORBÌ, Marià. La construcción del proyecto axiológico colectivo desde el paradigma postreligioso. **Horizonte**: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, 01 March 2015, Vol.13(37), pp.47-77.

CORBÌ, Marià. **Religión sin religión**, Espanha: PPC, 1996.

CORBÌ, Marià. Una espiritualidad no religiosa desde de la tradición Cristiana. **Horizonte**: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, 2014, Vol.12(35), pp.688-715.

MARTINS. Antonione Rodrigues. **Tempo axial: um estudo sobre a epistemologia axiológica segundo Marià Corbí e as transformações no campo religioso brasileiro entre 1940 a 2010**. Dissertação (Mestrado) 2013. **Horizonte**, 01 December 2013, Vol.11(32), pp.1650-1651.

MOREIRA. Alberto Da Silva. Religiosidade laica: uma introdução ao pensamento de Marià Corbí . **Horizonte**: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, 01 March 2011, Vol.8(19), pp.21-40.

NAVARRO LUENGO, Ildelfonso ; ORTIZ COTTE, Alejandro ; VALDERRAMA IZQUIERDO, José ; CASTAÑO CORVO, María Belén. Experiencia universitaria del estudio de la obra de Marià Corbí. **Horizonte**: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, 2015, Vol.13(37), pp.613-618.

4 Corbí (1996, p. 154) entende por comunicação a simbiose espiritual, simpatia sem reserva, interesse incondicional de uns para os outros.

Michel Maffesoli e Marià Corbi: aberturas para uma socialização e espiritualidade não-religiosa com o *rock*

Flávio Lages Rodrigues¹

Resumo: Esta comunicação se propõe a analisar o *rock* como elemento socializador entre seus adeptos em uma espiritualidade não-religiosa com o ritual, sentimento de pertencimento, solidariedade e sociabilidade, para além do controle ou imposição das instituições religiosas. A socialização em torno do *rock* pode mostrar que desde o início este estilo musical estava aberto para expressões religiosas e não religiosas na cultura, e que ainda hoje, o *rock* pode ser capaz de produzir e reproduzir novas significações para os jovens e pessoas de todas idades que estão nas tribos urbanas *headbangers* e nos mais variados contextos citadinos em sociedades cada vez mais diversificadas. O Objetivo principal dessa comunicação é mostrar como o *rock* pode aglutinar as pessoas na produção musical e nos seus mais diversos gêneros, como também no contexto religioso atual e também para além do seu domínio. As práticas religiosas, bem como a possibilidade para espiritualidades não-religiosas se dá pela abertura da pós-modernidade para a utilização de novos elementos e linguagens distintas que proporcionam a cada pessoa fazer seu próprio percurso, inclusive no que tange aos aspectos religiosos. Dessa forma, o *rock* pode ser o elemento socializador principal nessa espiritualidade não-religiosa entre as tribos urbanas *headbangers* em Belo Horizonte. A metodologia proposta para esse trabalho é constituída por análise da referência bibliográfica e tem como teórico principal o sociólogo Michel Maffesoli em diálogo com o epistemólogo Marià Corbi entre outros autores, para uma melhor clareza quanto a socialização em torno do *rock* com as tribos urbanas e o “esvaziamento” religioso que pode abrir para uma espiritualidade não-religiosa. Nossa hipótese parte de uma intuição de que o crescimento das cidades, bem como o pensamento pós-moderno podem proporcionar outras formas de cultura e espiritualidade na atualidade. Assim, o *rock* pode ser utilizado tanto nas práticas sociais, quanto religiosas em uma espiritualidade não-religiosa fora dos círculos religiosos e de seus modelos institucionais, entre os roqueiros em Belo Horizonte.

Palavras-chave: *Rock*, espiritualidade não-religiosa, socialização, tribos urbanas, pós-modernidade.

Introdução

Notamos que a religião atualmente é fonte de pesquisas nas mais variadas áreas do conhecimento. Ela tem papel fundamental na vida humana e na constituição dos laços sociais e pode ser observada tanto no modo de vida tribal de povos distantes e isolados, quanto de nações e povos que são marcados pelo avanço tecnológico. Nossa proposta de um possível diálogo entre

¹ Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas PPGCR, bolsista pela Capes e membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura/CNPq desde 2015. Graduado em Bacharel em Teologia (2005) e especialista em Teologia Sistemática (2007) pela Faculdade Teológica de Belo Horizonte - FATE-BH.

Michel Maffesoli e Marià Corbi ao nosso ver pode ocorrer pelas aberturas para uma socialização e espiritualidade não-religiosa com o *rock*. Nesse percurso observamos atualmente que os laços sociais através da música *rock* pode ser o que atrai jovens e pessoas de todas idades em torno desse estilo musical. O que pode também abrir para novas formas de religião na atualidade, com nossa intuição para uma espiritualidade não-religiosa, que pode ocorrer com esse “esvaziamento” da religião nas sociedades industriais e dinâmicas ou de inovação.

1.1 Aberturas para uma socialização e espiritualidade não-religiosa com o *rock*

Observamos nas últimas décadas o crescimento das cidades e também as inúmeras possibilidades de produção cultural na sociedade contemporânea. Maffesoli sinaliza para os elementos que podem propiciar maior liberdade e espontaneidade na pós-modernidade, entre eles o arcaísmo. Na visão de Maffesoli, a pós-modernidade ainda continua a fazer o retorno ao fundamento da vida. O que tem “mostrado que se podia caracterizar a pós-modernidade pelo retorno exacerbado do arcaísmo.” (MAFFESOLI, 2010, p. 07). Ainda de acordo com Maffesoli, o arcaísmo causa certo incômodo aos observadores sociais, que buscam um progresso linear e seguro, ao passo que o arcaísmo é um regresso que para ele caracteriza: *O Tempo das Tribos*. Esse regresso é um retorno em espiral de valores arcaicos unidos ao desenvolvimento tecnológico.

Essa abertura para novas possibilidades também pode ser notada no fenômeno religioso atual, em que as pessoas podem fazer seu próprio percurso religioso, para satisfazer suas necessidades espirituais e assim não depender da mediação ou imposição das instituições religiosas. Por esse distanciamento das formas religiosas tradicionais e que passa a nossa hipótese com relação a espiritualidade não-religiosa entre os roqueiros de Belo Horizonte. Sendo que não temos teóricos para a concepção de espiritualidade não-religiosa, nortearíamos este “esvaziamento” religioso a partir do pensamento de Corbi² (1996) em sua obra, *Religião sem religião* em que ele apresenta as transformações ocorridas desde as culturas pré-industriais até os nossos dias com 2 Marià Corbi (1996, p. 06), mostra que o fundamento antropológico pode trazer luz para todos os modos de vida no qual a cultura é estabelecida pelos padrões estabelecidos pelo próprio grupo. “A cultura é quem determina a forma concreta de vivente do ser humano” (CORBI, 1996, p. 06, tradução nossa). Nesse percurso Corbi (1996, p. 09), apresenta as culturas pré-industriais com a caça, coleta, horticultura, agricultura de irrigação e pastoreio, no qual as mitologias e as narrções apontam em última análise para dependência ou submissão a divindade para sobrevivência do grupo. Na visão de Corbi (1996, p. 18), o salto ocorreu com a cultura de sociedades sem ocupação laboral dominante com a polis grega com o trabalho dos artesãos. “A organização social da polis não se baseava em fatores laborais, se apoiava em associações de tipo parental (clãs, fraternidade, tribos). Esta organização em famílias e famílias de famílias assegurava a coerção sem apoio em estruturas laborais ou autoritárias.” (CORBI, 1996, p. 18, tradução nossa). Com a necessidade de coordenar os interesses de vários grupos dentro da polis era necessário ouvir a opinião e a representação de todos. Outro salto para Corbi (1996, p. 29) acontece com a primeira industrialização com a mudança dos artesãos pelos engenheiros, que constroem máquinas para produzir em maior escala e assim os artesãos são substituídos pelas máquinas gradativamente. Finalmente, na visão de Corbi (1996, p. 35), nas sociedades dinâmicas ou de inovação, na qual vivemos, nada pode ser dado como certo, nem mesmo normas atribuídas a Deus, tudo terá que ser construído pelo próprio ser humano.

as sociedades dinâmicas ou de inovações.

O *rock* pode ser visto como um desses elementos de retorno, às bases e de interação social, junto às tribos urbanas, que tem a função de ajuntamento dentro desses grupos ou mesmo de negação ou “esvaziamento” ao que é dado como padrão social a ser seguido. Essa coletividade participativa foi o que Maffesoli denominou como tribos urbanas: “Em face da anemia existencial suscitada por um social racionalizado demais, as tribos urbanas salientam a urgência de uma sociedade empática: partilha das emoções, partilha dos afetos” (MAFFESOLI, 2010, p. 11).

O espírito de comunidade que proporcionam a partilha das emoções e a partilha dos afetos, possibilitam a solidariedade, ritualidade e ajuntamento, que podem apontar para uma espiritualidade não-religiosa que pode ser gerada pela comunhão e partilha na música *rock*. O espírito de comunidade e manifestação social, com seus rituais, necessita da repetição como parte ritual para fundamentar-se na cultura e nas tribos urbanas *headbangers*³.

O *rock* pode sinalizar como um desses elementos de retorno ao arcaico, a busca por uma dimensão comunitária e a saturação do conceito de indivíduo, pode também sinalizar para descrença e insatisfação com as instituições sociais vigentes contemporâneas, no qual o tribalismo fomenta o percurso em que a pessoa pode escolher a que grupo pertencer como forma de resistência e não conformidade aos padrões impostos pela sociedade. As leituras, releituras, novas significações e o retorno ao arcaísmo, realizado pelos roqueiros, que estão inseridos nas tribos com o *rock*, além de mostrar uma ruptura e o inconformismo com os padrões estabelecidos, apontam para a riqueza da dimensão comunitária, que ocorre no encontro com o outro, com o diferente, e quebra o domínio do individual e do privado.

Esta é a lição do “arcaísmo” pós-moderno: torna-se a representar, em todos os domínios, a *paixão comunitária*. Podemos nos defender dela, ofender-nos com ela, negá-la, proteger-nos dela, pouco importa; a tendência que nos empurra em direção ao outro, que nos incita a imitá-lo, está presente. (MAFFESOLI, 2010, p. 15).

O arcaísmo pós-moderno com seu retorno às fontes, aos fundamentos e à gênese, estrutura e forma o pensamento, com base na “paixão comunitária”. Os grupos que se amalgamam com os mesmos ideais formam as tribos urbanas, que criam e recriam suas práticas culturais na socialidade e na alteridade.

Portanto, o que percebemos é que o *rock* pode ser utilizado como fonte de uma espiritualidade não-religiosa com os adeptos da cena alternativa e *underground*⁴ com as tribos urbanas *headbangers* e bandas de *rock* que produzem tal música como elemento socializador entre os ro-

3 Expressão que significa bater a cabeça, jogar os cabelos ao ar; estrondo de cabeça.

4 Cultura que não é divulgada pelos meios de comunicação de massas, subterrânea, clandestina ou oculta diante de um grupo social ou de toda uma sociedade.

queiros de Belo Horizonte. Neste aspecto o *rock* pode apontar para um percurso em que a pessoa consegue desenvolver uma espiritualidade não-religiosa com rituais, músicas, bandas, danças, elementos estéticos, ideológicos e práticas que atendam às suas necessidades.

1.2 O crescimento das cidades pós-modernas como abertura para novos modos de vida

Notamos que o crescimento das grandes cidades proporcionou novas possibilidades para discursos diferenciados nas mais variadas áreas da vida humana, como a social, política, econômica, cultural e também a religiosa. Na pós-modernidade, tanto o pensamento quanto a práxis humana sofrem grandes transformações. Parecem negados os antigos modelos que sustentaram a existência humana durante séculos, e que acabaram por gerar uma crise em toda a sociedade e no campo do conhecimento. O pensamento pós-moderno nega qualquer estrutura que seja erigida sobre bases absolutas. “Não há ‘verdade’, apenas verdades. Não existe a razão suprema, somente há razões. Não há uma civilização privilegiada (nem cultura, crença, norma e estilo), há somente uma multidão de culturas, de crenças, de normas e estilos.” (MCGRATH apud SALINAS, 1999, p. 25).

O *rock* é um dos exemplos dessa abertura e diversidade, que pode possibilitar cosmovisões diferenciadas, inclusive para expressar uma espiritualidade não-religiosa na linguagem do grupo. A linguagem é o primeiro bem cultural de um povo e a partir dela, que significações são construídas e entendidas pelo grupo. Para Maffesoli (2010), a linguagem tem o poder de ligar os indivíduos às mais variadas redes sociais. “Sem nos pronunciarmos sobre o conteúdo dessa tendência, podemos considerar que a comunicação, ao mesmo tempo, verbal e não verbal, constitui uma vasta rede que liga os indivíduos entre si.” (MAFFESOLI, 2010, p. 139).

Do mesmo modo que Maffesoli, Corbi entende que a fala estrutura a relação entre os seres humanos, ela é elemento de acesso à relação cultural em sua construção e funcionamento. “A relação do ser humano com o meio ambiente é uma troca, que tem uma estrutura ternária. Entre o organismo humano e o meio se interpõe uma tela, que é a fala, nossa espécie se relaciona com o meio através da relação comunicativa inter-humana. Todo nosso acesso a realidade está mediado por nossa relação comunicativa.” (CORBI, 1996, p. 08, tradução nossa).

Entendemos que o *rock* pode proporcionar essa forma de comunicação que Maffesoli descreveu como, “verbal e não verbal” e Corbi descreveu como “relação comunicativa inter-humana”. Desse modo, as letras das músicas vão contra o que é produzido pela cultura de massas, a forma como são executados os instrumentos e o vocal gutural, também mostram uma maneira peculiar e um rompimento e crise com a cultura estabelecida na sociedade. As roupas, cabelos, calçados, acessórios como *piercings* e até mesmo tatuagens, mostram uma demarcação no ritual

e consagração desses corpos diante da sociedade. Com uma ressignificação e construção cultural própria das pessoas que estão inseridas nas tribos urbanas *headbangers*.

Corbi também observa que a cultura é o meio pelo qual o ser humano pode transformar a natureza. “A cultura é o instrumento para o ser humano construir e adaptar-se ao meio ambiente para sobreviver. A cultura nos distancia dos demais animais, como também nos alinha com eles em práticas que fazemos como os animais na transformação da cultura.” (CORBI, 1996, p. 06, tradução nossa).

Com o crescimento populacional e na apropriação dos elementos culturais como o *rock* é que se encontra uma das possibilidades de estudar o fenômeno religioso, na partilha das mesmas emoções, gostos e expectativas e com o sentimento de pertencimento na prática de uma espiritualidade não-religiosa entre os adeptos desse estilo musical. O crescimento das cidades e a pós-modernidade ampliaram as inúmeras possibilidades de pensamentos, relacionamentos sociais e trajetórias que cada pessoa pode fazer.

Portanto, com as aberturas para uma socialização e espiritualidade não-religiosa com o *rock* com Maffesoli e Corbi, é que permeia a nossa hipótese quanto a utilização desse estilo musical como espiritualidade não-religiosa que se apresenta de forma livre e alternativa. Dessa forma, com as inúmeras mudanças inclusive no modo de pensar e sentir descritos por Corbi é que percebemos que o *rock* pode estar sendo utilizado como espiritualidade não-religiosa na atualidade. Também a tribalização proposta por Maffesoli, com o retorno as bases com o arcaísmo, o tribalismo com sua força de socialização e pertencimento, as crises geradas pelos novos modos de ser e viver na pós-modernidade, bem como novas linguagens e manifestações culturais que utilizam elementos culturais contemporâneos como a música *rock*, podem apontar para nossa hipótese, no qual o *rock* pode ser utilizado como uma espiritualidade não-religiosa entre os adeptos desse estilo musical.

Conclusão

Percebemos que o *rock* desde o seu nascimento produz significados ideológicos, estéticos, sonoros, cosmológicos e também religiosos, que ainda hoje impulsionam seus adeptos a uma atitude e postura peculiar da tribo urbana *headbanger* diante da sociedade. Isso pode ser observado no fenômeno religioso em que o *rock* também foi e ainda continua sendo utilizado como porta-voz de uma espiritualidade não-religiosa. Para Granholm isso fica mais evidente com a primeira onda do *Black Metal*, no qual temas e imagens satânicas foram incorporados de forma explícita. “Como eu tenho mostrado, a primeira onda fez uso do heavy para temas e imagens satânicas. Na época isso era mais ou menos novo na música popular.” (GRANHOLM, 2011, p. 536-537, tradução nossa).

O que percebemos é que o *rock* em seus variados estilos musicais como o *Black Metal*, *Death Metal*, *Thrash Metal*, *Heavy Metal* entre outros, aponta para uma sociabilidade em torno da música e nos mais variados rituais que ela possibilita aos seus adeptos. A socialização em torno do *rock* pode ocorrer justamente devido este estilo musical proporcionar experiências com uma espiritualidade não-religiosa no ritual e nas práticas cosmológicas dos roqueiros. A investigação pode nos ajudar a entender e compreender como e por que novas ideologias são criadas em torno da música *rock*. Também, como essas ideologias e cosmovisões podem gerar práticas sociais que desembocam em espiritualidades não-religiosas. “É necessário pesquisar muito mais. A atmosfera religiosa do Ocidente está mudando, e um resultado dessa mudança é que nós precisamos olhar para a vida religiosa como palco de alternativas. A cultura popular é tal palco, e como outros tem se mostrado.” (GRANHOLM, 2011, p. 539, tradução nossa).

Nesse movimento o ser humano é quem estabelece qual prática religiosa se adequa às suas necessidades, com relacionamentos cada vez mais próximos e afetivos. Como descrito por Ribeiro e Campos.

São os sujeitos os verdadeiros atores e mediadores das transações no mercado de bens e serviços religiosos. Esse controle já esteve, no passado, majoritariamente, com os agentes religiosos vinculados à oficialidade de suas agremiações. Além disso, em relação ao que ainda pretensamente se poderia continuar chamando *religião*, essa cultura celebra o local frente ao universal, os pequenos relatos frente aos grandes relatos, a excitação dos afetos frente às doutrinas, o amortecimento anímico frente à reflexão, paz e tranquilidade face à consciência e compromisso. (RIBEIRO; CAMPOS, 2014, p. 315).

Nessa mediação em que os sujeitos são os verdadeiros atores em seu percurso religioso, eles mesmos farão suas próprias construções culturais como respostas aos seus anseios. “Os indivíduos não receberão as certezas, as convicções daqueles que vivem, nem de Deus, nem da natureza das coisas, nem das ciências; os indivíduos terão que viver de certezas, convicções e as motivações que, de uma maneira ou de outra, se construa.” (CORBI, 1996, p. 35, tradução nossa).

Portanto, o que percebemos com as “tribalizações” verificadas por Maffesoli e o “esvaziamento” da religião nas sociedades atuais analisadas por Corbi, como também a reflexão de outros autores é uma possibilidade para ampliação do estudo que parte do *rock* em direção às tribos urbanas *headbangers*, com a espiritualidade não-religiosa. Observamos ainda que essa abertura pode ocorrer pelo grande crescimento das cidades, bem como pelos avanços tecnológicos, como também pelas grandes transformações sociais fomentadas pela pós-modernidade. Essas transformações contribuem em certa medida para investigar e pensar o fenômeno religioso tendo a religião como foco de estudos. O que poderá nos ajudar a entender outras práticas religiosas que se configuram na atualidade, também como ocorre essa construção cultural e religiosa dentro da tribo urbana *headbanger* com a música *rock* em Belo Horizonte.

Referências

CORBI, Marià. **Religi3n sin religi3n**. Madrid, PPC, 1996.

GRANHOLM, Kennet. "Sons of Northern Darkness": Heathen Influences in Black Metal and Neofolk Music. **Nvmen**, Leiden, v. 58, p. 514-544, 2011.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o decl3nio do individualismo nas sociedades de massa**. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universit3ria, 2010.

RIBEIRO, Fl3vio Augusto Senra; CAMPOS, Fabiano Victor de Oliveira. Senso religioso contempor3neo e os sem religi3o: uma provoc3o a partir de Emmanuel L3vinas. **Caminhos**, Goi3nia, v.12, n.2, p. 115-129, jul.-dez.2014.

ROBERTSON, James. Death metal: A "pipeline to God"? **Social Sciene Research Council**. New York, 2010. Dispon3vel em: <<http://tif.ssrc.org/2010/08/19/pipeline-to-god>>. Acesso em: 29 out. 2018.

RODRIGUES, Fl3vio Lages. **A Liberdade do Esp3rito na vida e no rock**. Rio de Janeiro: MK, 2007.

RODRIGUES, Fl3vio Lages. **O rock na evangeliza3o**. Rio de Janeiro: MK, 2006.

RODRIGUES, Fl3vio Lages. **Os desafios para a igreja pregar o Evangelho na p3s-modernidade**. Rio de Janeiro: MK, 2018.

SALINAS, Daniel; ESCOBAR, Samuel. **P3s-Modernidade: novos desafios 3 F3 Crist3**. S3o Paulo: ABU, 1999.

Religiosidade digital: o desenvolvimento de um campo de pesquisa

Marcos Simas¹

Resumo: Neste breve artigo são listadas as principais obras, periódicos científicos e autores por sua relevância quantitativa e qualitativa, segundo levantamento feito junto ao conteúdo acadêmico já publicado, na tentativa de abarcar uma ampla gama de elementos que conduza a uma ampla compreensão do estado em que encontram as pesquisas específicas deste campo religioso voltados para o tema “Religião e Internet”, desde o seu início na segunda metade dos anos de 1990, com a intenção de apresentar as mais atualizadas propostas referentes ao tema que seriam o resultado evolutivo recente.

Palavras-chave: Religião e Internet; Religiosidade Digital; Campo de pesquisa.

Introdução

Pesquisas entre Religião e Internet surgiram no final dos anos de 1990 quando os estudos acadêmicos focalizavam as várias maneiras pelas quais os consumidores ou movimentos religiosos estavam percebendo as possibilidades de um novo meio de comunicação e mídia e como essa abordagem poderia influenciar a crença e a prática religiosa (Campbell, 2011).

Logo de início houve uma diversificação no estudo das religiões e sua abordagem à Internet, inicialmente principalmente nas publicações jornalísticas, focalizando, por exemplo, como as religiões estavam sendo importadas e tratadas on-line (Zaleski, 1997), os desafios éticos e morais a nova tecnologia digital, ou as maneiras pelas quais a Internet poderia reconectar as pessoas com a espiritualidade em uma sociedade supostamente “pós-moderna” (Wertheim, 1999) e o surgimento de novas ciber-religiões. Vale destacar aqui que Hojsgaard e Warburg (2005) fazem uma divisão de forma didática no que diz respeito às pesquisas sobre Religião e Internet, argumentando que segundo seus estudos teriam havido três ondas: a primeira onda a partir de meados dos anos de 1990, a segunda por volta do início dos anos 2000 e a terceira estaria ainda em andamento.

Faremos, a partir de agora, um inventário detalhado da produção científica referente à religiosidade e Internet, ao longo desses cerca de 20 anos de estudos, em ordem cronológica, para a nos auxiliarem a situar a pesquisa em relação à evolução do conhecimento desse fenômeno.

¹ Doutorando em Ciências da Religião pela UMESp. “O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)”.
E-mail: marcosimas@me.com

1. Principais obras publicadas sobre Religião e Internet.

Listamos nesta seção as obras que, segundo nossa pesquisa, e conseqüente averiguação da quantidade de citações mencionadas em variados textos publicados são consideradas referenciais porque ajudaram a construir uma base científica para os que hoje procuram estudar a partir de uma continuidade o tema Religião e Internet.

The Soul of Cyberspace: How New Technology Is Changing Our Spiritual Lives. New York: Harper SanFrancisco, 1997.

Jeff Zaleski ex-editor da *Publishers Weekly*, a principal revista do mercado editorial do mundo, procura encontrar o *prana* (força vital) na realidade virtual da Internet. Ele visita sites judeus, muçulmanos, cristãos, budistas e hindus, encontrando muitas pessoas desejosas por discutir o sagrado na Internet. Para ele o ciberespaço estaria redefinindo a religião e remodelando a forma como o mundo se comunica, adora, acredita e interage com o sagrado, transformando as ideias milenares do que é sagrado.

The Pearly Gates of Cyberspace. London: Virago Press, 1999.

Margaret Wertheim é escritora, artista e curadora cujo trabalho se concentra nas relações entre a ciência e a paisagem cultural mais ampla, e sua obra é um panorama através de variadas e históricas concepções humanas do espaço. Apesar do conceito de ciberespaço ser algo novo, Wertheim argumenta que a forma como discutimos sua existência é moldada por milhares de anos de pensamento espiritual e científico. Wertheim, desenvolve os oito capítulos de sua obra abordando pontos como o que ele denomina de espaço-alma ou espaço espiritual, o espaço físico, o espaço celestial, o espaço que ele denomina de relativístico ou não-absoluto, o hiperespaço, o ciberespaço, o ciberespaço-alma ou imaterial sagrado e por fim a ciber-utopia da religião.

Give Me That Online Religion. New Brunswick: Rutgers University Press, 2004.

Neste livro, Brenda Brasher, professora assistente do Departamento de Religião e Filosofia do Mount Union College, em Alliance, Ohio, explora o significado da fé eletrônica mediada por computadores (CMC) e o futuro da religião tradicional. Nos oito capítulos que compõem o livro, a autora aborda temas como uma revolução no fazer advindo da maravilha espiritual do on-line, a diáspora religiosa na internet como uma presença perpétua no ciberespaço, o ciberespaço sagrado como um sabor da eternidade, histórias de

peregrinações virtuais, os ciber-vícios em contraponto e as ciber-virtudes, os santuários virtuais e o culto da celebridade, a dúvida existencial ou se os ciborgues têm ou não almas, os profetas virtuais, o acesso global instantâneo proporcionado pela rede e o apocalipse, e por fim a religião e o futuro do ciberespaço.

Exploring Religious Community Online: We Are One in the Network. New York: Peter Lang, 2005

Heidi Campbell é professora Assistente do Departamento de Comunicação no Programa Interdisciplinar de Estudos Religiosos da Texas A & M University. *Exploring Religious Community Online* é o primeiro estudo abrangente sobre o desenvolvimento e as implicações das comunidades on-line para grupos religiosos, que examina a forma como as comunidades cristãs adotaram as tecnologias da Internet e analisa como essas práticas on-line representam novos desafios para a comunidade e a cultura religiosa off-line. Ele é resultado de um estudo acadêmico sobre comunidades cristãs on-line feito de 1998 a 2004 (por isso não há menção ao WhatsApp, Facebook ou Instagram, além de outras mídias sociais digitais mais conhecidas atualmente), sobre como e porque as pessoas usam a Internet para construir e manter comunidades religiosas on-line, e como o envolvimento em um desses grupos transforma a compreensão da comunidade e do que significa “ser igreja” em uma comunidade digital.

Religion and Cyberspace. New York: Routledge, 2005.

Em novembro de 2001, a Universidade de Copenhague sediou uma conferência internacional sobre “Religião e comunicação mediada por computador”, organizada por Morten T. Hojsgaard e Margit Warburg, que também são os editores desta obra cujos capítulos são construídos sobre contribuições selecionadas para esta conferência, com colaboradores pertencendo a países bem conectados como Dinamarca, Suécia, Reino Unido, Itália, EUA, Canadá e Coréia do Sul, e procuram explorar as relações e paisagens sociais onde a Internet se tornam parte. É importante destacar que os editores desta obra sugerem e descrevem três fases de pesquisa sobre religião e Internet, que denominam de “ondas”. A primeira onda enfocou o fenômeno ainda novo em seu desenvolvimento inicial. A segunda onda aborda as descobertas com o contexto social e histórico mais amplo e esse livro foi produzido nessa fase. No entanto, ele analisa a terceira fase, que segundo os editores, seriam marcadas por uma bricolagem de pesquisas abarcando múltiplas abordagens e interdisciplinaridade.

E-Religion: A Critical Appraisal of Religious Discourse on the World Wide Web. London: Equinox Publishing, 2006.

Anastasia Karaflogka é professora da Escola de Estudos Orientais e Africanos, no Departamento

mento de Estudo das Religiões da Universidade de Londres. Segundo ela, um dos principais objetivos deste livro é ajudar aqueles que estudam a religião existente e praticada nas Tecnologias de Comunicação da Informação a desenvolver uma compreensão básica da ontologia do campo, incorporando epistemologia e a teoria da Internet, fornecendo uma base para uma abordagem mais conceitual, sistemática, metodológica e teoricamente informada, para a pesquisa de discursos religiosos. A obra fornece ainda um glossário de siglas e terminologia, particularmente útil para estudiosos de estudos religiosos e estudantes que podem não estar familiarizados com o jargão técnico das TICs.

When Religion Meets New Media (Media, Religion and Culture). New York: Routledge, 2010.

When Religion Meets New Media é o quarto volume da série Mídia, Religião e Cultura publicada pela Routledge. Baseia-se na pesquisa anterior de Campbell das comunidades religiosas on-line, desenvolvendo uma abordagem de modelagem religiosa-social que examina como comunidades de fé. O livro enfoca como diferentes comunidades judaicas, muçulmanas e cristãs se envolvem com essas novas mídias, não as negando ou rejeitando, mas negociando relações complexas com essas tecnologias à luz de sua história e de suas crenças.

Networked Theology: Negotiating Faith in Digital Culture. Grand Rapids: Baker, 2016.

Campbell e Garner, deão acadêmico e professor sênior de teologia no Laidlaw College, estudam a interseção da cultura digital e da religião, combinando expertise em religião on-line, teologia e tecnologia. O livro serve como uma introdução à terminologia e às grandes ideias em relação aos estudos de mídia e tecnologia, e como uma tentativa de abrir um diálogo entre esse campo e o trabalho prático de teólogos e pastores cristãos. Pensadores importantes como Manuel Castells e Lev Manovich, são mencionados e contextualizados, e muitos dos perigos e riscos da tecnologia de mídia digital são apresentados de forma clara e equilibrada.

2. Principais periódicos sobre Religião e Internet

Identificamos e relacionamos os periódicos científicos mais importantes utilizando como parâmetro inicial seu foco diante do tema e a quantidade de artigos publicados. Os dois principais foram o *Heidelberg Journal of Religions On the Internet*, com artigos publicados desde 2005 indo até o ano de 2019, tendo sido selecionados 45 artigos. O outro foi o *Journal of Technology*,

Theology, and Religion, com artigos publicados entre 2010 a 2012, com oito artigos selecionados. Os outros periódicos que publicam esporadicamente artigos sobre Religião e Internet que selecionamos foram o *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, de 2012 a 2019, com um artigo selecionado, o *Journal of Computer Mediated Communication*, de 1996 a 2019, com 32 artigos selecionados, o *Social Media + Society* da SAGE, de 2013 a 2018, com cinco artigos selecionados, o *The Journal of Social Media in Society*, de 2012 a 2018, com um artigo selecionado, o *First Monday* da University Illinois Chicago, de 1996 a 2019, com dois artigos selecionados, o *Journal of Media and Communication Studies*, de 2009 a 2019, com seis artigos selecionados, o *International Journal of Communication*, de 2007 a 2019, com três artigos selecionados, o *Journal for Communication Studies*, de 2008 a 2018, com dois artigos selecionados, o *ScienceDirect* da Elsevier, com 12 artigos selecionados, e por fim o site *The Central and Eastern European Online Library*, com um artigo selecionado.

3. Principais pesquisadores sobre Religião e Internet.

A lista é limitada porque de fato são poucos os que pesquisam atualmente esta área do conhecimento científico que procura compreender o fenômeno religioso na Internet. Assim, começamos com **Heidi A. Campbell** que é professora Assistente do Departamento de Comunicação no Programa Interdisciplinar de Estudos Religiosos da Texas A & M University. Doutora pela Universidade de Edimburgo em Teoria da Comunicação Mediada por Computador (CMC) e Prática. Desde 1997, ela estuda religião on-line e a influência das novas mídias nas comunidades religiosas. Seu trabalho apareceu em *New Media and Society*, *Jornal de Mídia e Religião*, *Journal of Contemporary Religion*, *Jornal da Academia Americana de Religião* e no livro *Religion Online* (Dawson & Cowan. Routledge, 2004). É também co-editora da série de livros de Estudos em Religião e Cultura Digital da Routledge e participa dos conselhos editoriais de *Práticas Eclesiais*, do *Jornal de Comunicação Mediada por Computador*, da *New Media and Society* e do *Jornal de Religião, Mídia e Cultura*. É frequentemente citada como especialista em religião e Internet em vários veículos de mídia respeitados do mundo, incluindo *The Atlantic*, *Chicago Tribune*, *Los Angeles Times*, *Miami Herald*, *PBS's Religion & Ethics Newsweekly*, e a *BBC Radio World Service*.

A seguir, destacamos **Douglas Cowan** é Doutor em Estudos Religiosos e professor adjunto de Pós-Graduação e de Estudos Religiosos e Estudos de Desenvolvimento Social na Renison University College, Universidade de Waterloo, Ontário, Canadá. Por muitos anos ele foi um dos editores gerais do principal jornal de estudo de novas religiões, *Nova Religio*, é membro do Grupo de Novos Movimentos Religiosos da Academia Americana de Religião. Foi um dos pioneiros desse campo de pesquisa.

— Por fim, destacamos o brasileiro **Jorge Miklos**, com doutorado em Comunicação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2010). Professor Titular do Programa de Pós-graduação

em Comunicação e Cultura Midiática da Universidade Paulista. Vice-Líder do Grupo de Pesquisa Mídia e Estudos do Imaginário vinculado à Universidade Paulista. Vice-Líder do Grupo de Pesquisa de Mídia, Religião e Cultura (MIRE) ligado à Intercom. Membro do CISC - Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia, vinculado à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atualmente desenvolve uma pesquisa financiada pela CAPES e para Universidade Paulista com o título: Contribuições da mídia na composição do imaginário religioso.

Considerações finais

Sendo assim, nesta pesquisa foram listadas até aqui as obras, autores, artigos e periódicos científicos por sua relevância quantitativa e qualitativa, segundo levantamento feito junto ao conteúdo acadêmico já publicado, na tentativa de abarcar uma ampla gama de elementos para a compreensão do estado em que andam as pesquisas deste campo religioso digital.

Referências

BRASHER, Brenda. E. **Give Me That Online Religion**. New Brunswick: Rutgers University Press, 2004.

CAMPBELL, Heidi A. **Exploring Religious Community Online: We Are One in the Network**. New York: Peter Lang, 2005

_____. **When Religion Meets New Media (Media, Religion and Culture)**. New York: Routledge, 2010.

CAMPBELL, Heidi. A.; GARNER, Stephen. **Networked Theology: Negotiating Faith in Digital Culture**. Grand Rapids: Baker, 2016.

HOJSGAARD, Morten T.; WARBURG, Margit. (Eds). **Religion and Cyberspace**. New York: Routledge, 2005.

KARAFLOGKA, Anastasia. **E-Religion: A Critical Appraisal of Religious Discourse on the World Wide Web**. London: Equinox Publishing, 2006.

ZALESKI, Jeff. **The Soul of Cyberspace: How New Technology Is Changing Our Spiritual Lives**. New York: Harper SanFrancisco, 1997.

WERTHEIM, Margaret. **The Pearly Gates of Cyberspace**. London: Virago Press, 1999.

FT 16 Psicologia, Espiritualidade e Religiosidade – Interfaces e perspectivas



Coordenadores:

Profa. Dra. Maria Jeane Alves – UFS/SE

Prof. Dr. Marcus Tulio Caldas – UNICAP/PE

Prof. Me. João Everton da Cruz – PUC/MG

O FT tem como objetivo discutir e impulsionar pesquisas concluídas ou em andamento, no campo de psicologia e espiritualidade; psicologia e religião, religiosidade e espiritualidade no mundo moderno, tendo como objeto de estudo a experiência do sagrado, da transcendência da consciência e do inconsciente espiritual. Busca ainda refletir sobre o comportamento religioso e a formação da consciência religiosa e as perspectivas entre espiritualidade, saúde e cura. Considerando a dimensão espiritual do ser humano, procura colocar em foco as possibilidades do diálogo entre Psicologia e Ciências da Religião.



A mística no itinerário do humano que cria concepções humanas

Soraya Cristina Dias Ferreira¹

Resumo: O conflito existente entre ciência e fé faz com que a ciência continuamente se depare com os seus limites, já que os fenômenos religiosos supostamente sinalizados como fatores “ilusórios”, e, portanto, capazes de desaparecerem ao decorrer da história humana, continuam em crescentes evidências no mundo moderno. O que é o humano também continua sendo a pergunta central para o entendimento da vitalidade e desenvolturas da energia psíquica. Temos, então, um panorama amplo de concepções disciplinares e existenciais que se complementam e se divergem, reforçando os limites científicos. No entanto, esse humano não estanque possui sua subjetividade, e ela se desenvolve em constante interação com seu corpo físico, seus processos mentais, estados psicoafetivos e valores socioculturais, religiosos e espirituais. Fatores que o levam a constituir diferentes percepções de mundo e nos impulsionam a uma contínua pesquisa sobre sua própria origem no cosmos - tentativas de decifrar: O que é o Humano? Visto que mediações sustentam determinadas posições sobre o humano religioso e/ou arreligioso, que envolve o sentido ou a negação do que lhe transcende, propomos nesta presente comunicação refletir sobre o surgimento de ideias que analisam o fenômeno humano e valorizam a experiência espiritual como desvelamento do *Numinoso*. Vamos, então, adentrar em algumas das concepções humanas que nos auxiliarão na compreensão do entendimento que buscamos amplificar no decorrer dessa tessitura para, assim, chegarmos ao Humano que entregue a uma busca valorativa dos fenômenos que o transcendem, experencia diferentes profundidades do eu, demonstrando que a consciência como “órgão de orientação” sempre é desafiada por “obscuras” abrangências dos acontecimentos impostos pela complexa dinâmica psíquica, como evidência a construção teórica dos autores escolhidos para realização dessa revisão bibliográfica.

Palavras chave: Humano; Mística; Consciente; Inconsciente; *Numinoso*.

Introdução

Todas as Ciências Humanas ao se debruçarem na fascinante aventura de tentar desvelar o humano encontram como principal dificuldade a complexidade do seu próprio objeto de estudo. Isso se deve ao fato de que o humano em todo o seu desenvolvimento se efetiva na receptividade do existir que é, e será, sempre, relacional. Temos, então, um panorama amplo de concepções disciplinares e existenciais que se complementam e se divergem, reforçando os limites científicos. No entanto, esse humano não estanque possui sua subjetividade, e ela se desenvolve em constante interação com seu corpo físico, seus processos mentais, estados psicoafetivos e valores

¹ Doutoranda em Ciências da Religião pela PUC Minas, com pesquisa financiada pela CAPES e PUC/MG. Estudos stenianos e teresianos realizados na Universidade de la Mística CITEs/Ávila. Mestra em Ciências da Religião pela PUC/MG. E-mail: sorayacdferreira@gmail.com

socioculturais e religiosos. Fatores que o levam a constituir diferentes percepções de mundo e nos impulsionam a uma contínua pesquisa sobre sua própria origem no cosmos - tentativas de decifrar: O que é o Humano?

Assim, entre o que lhe é visível e invisível, o humano (microcosmos) cria teorias, práticas religiosas e/ou ideias ateístas, gnósticas, dentre outros. Segundo Jung (1977) este fato ocorre porque temos a tendência de decifrar o mundo a partir da nossa limitada percepção e “Desde tempos imemoriais os homens especulam a respeito de algum ser supremo (um ou vários) e sobre a terra do “Depois”. Só hoje em dia é que julgam poder prescindir destas ideias.” (JUNG, 1977, p. 87). Mas algumas ideias religiosas “acabam” devido à sua própria intensidade simbólica, e ressurgem - mesmo que de forma camuflada - nos ecos dos mais diversificados e novos fenômenos religiosos.

Portanto, o conflito existente entre ciência e fé faz com que a ciência continuamente se depare com os seus limites, já que os fenômenos religiosos supostamente sinalizados como fatores “ilusórios”, e, portanto, capazes de desaparecerem ao decorrer da história humana, continuam em crescentes evidências no mundo moderno. Isso reforça, contextualizações como as de Jung (1875-1961) ao afirmar ser a alma *Naturalite Religiosa*, a de Edith Stein (1891-1942) que apoia sua matriz reflexiva na fenomenologia de Husserl e a inova analisando as profundidades do eu e o caráter identitário (si mesmo), que articula a estrutura tripartida da pessoa em contato com o que a transcende, tudo porque há, no humano, um *Núcleo pessoal* que está inscrito no si mesmo desde sua origem. Já na teoria de William James (1842-1910) seu ensaio sobre *A realidade do invisível* descreve,

Se nos pedissem para caracterizar a vida da religião no sentido mais amplo e mais geral possível, poderíamos dizer que ela consiste na crença de que existe uma ordem invisível, e que o nosso bem supremo reside em ajustarmo-nos harmoniosamente a ela. Essa crença e esse ajustamento são a atitude religiosa da alma. (WILLIAM, 2017, p.59).

Visto que mediações sustentam determinadas posições sobre o humano religioso e/ou arreligioso, envolvido na existência ou na negação do que lhe transcende, propomos nesta presente comunicação, mediante esse panorama de singularidades e pluralidades religiosas e espirituais, contextualizar o surgimento de ideias que analisam e valorizam a experiência espiritual e os efeitos do *numinoso* - termo usado pelo teólogo protestante Rudolf Otto (1869-1937) - na experiência humana.

Assim, objetivamos chegar ao Humano que, entregue a uma busca valorativa dos fenômenos religiosos e espirituais que o transcendem experiência diferentes profundidades do eu, demonstrando que a consciência como “órgão de orientação” sempre é desafiada pela abrangên-

cia e imprevisibilidade dos acontecimentos que abarcam a totalidade psíquica, principalmente quando o humano busca chegar a um determinado centro mais profundo.

1. Concepções humanas sobre a mística

As ciências que investigam a dinâmica da vida no desenvolvimento espiritual ainda analisam os fenômenos psíquicos no limiar dos estados puramente conscientes e, às vezes, associados a certas patologias. No entanto, a tríade: corpo, alma/mente, espírito é e sempre será algo de investigações inesgotáveis devido ao seu caráter intrínseco de busca pela unificação submersa em dinamismos obscuros.

Enfim, fatores comprobatórios de como a razão foi imposta ao homem moderno trouxe como consequências certos distanciamentos de temáticas centrais, importantes para o conhecimento do humano. Fato que agora coloca a razão em crise, por chegar ao ponto de necessitar de novas hermenêuticas que decodifiquem o humano aberto a experiências mais profundas, como podemos encontrar na vida de vários místicos ocidentais e orientais. Para Vaz (2015),

Do ponto de vista do sujeito, a experiência mística tem lugar num plano transracional, ou seja, onde cessa o discurso da razão: inteligência e amor convergem na fina ponta do espírito - o *apex mentis* - numa experiência inefável do Absoluto". (VAZ, 2015: 11).

Novamente ressaltando o pensamento de William James (2017), destacado por Jung como um dos teóricos que marcou profundamente sua construção científica, encontramos em seu ensaio sobre *O misticismo* a seguinte conclusão:

O fato é que o sentimento místico de alargamento, união e emancipação não tem nenhum conteúdo intelectual específico próprio. É capaz de formar alianças matrimoniais com o material fornecido pelas mais diversas filosofias e teologias, desde que elas possam encontrar um lugar em seu arcabouço para seu estado emocional peculiar. Nós não temos nenhum direito, portanto, de invocar seu prestígio tão distintamente a favor de qualquer crença especial, como o idealismo absoluto, ou a identidade monística absoluta, ou a bondade absoluta do mundo. É apenas relativamente em favor de todas essas coisas – transcende a consciência humana comum na direção em que elas se encontram. (JAMES, 2017, p.388).

O fenômeno místico religioso é, portanto, apenas parte da mística a ser compreendida

pois nenhuma ciência psicológica ou psiquiátrica ainda o decodificou, nem mesmo a filosofia e a teologia. Como, então, chegar à essência do fenômeno místico onde não podemos desconsiderar que pessoas “normais”, neuróticas ou psicóticas criam visões, ideias religiosas e mitos pessoais e são também influenciadas pelos mitos coletivos que atravessam fatores culturais modificando, assim, o nível mental e comportamental da humanidade e dentre elas, pode haver manifestações provenientes da gratuidade das manifestações do *numinoso*?

Primeiramente cabe, aqui, ressaltar que as evidências que interpelam o olhar científico, e o impulsionam a buscar compreensão sobre a totalidade psíquica têm o vivido como reais respaldos teóricos, pois enquanto as ideias de Deus se revelarem na história humana, o obscuro continuará provocando-o para conhecimentos relacionados às desenvolturas de sua tríade: corpo, alma e espírito. Portanto, vivência e apreensão simbólica são caminhos de infinitas ressignificações e desvelamentos.

2. Vias de inteireza e sentido místico

Assim sendo, ao se compreender o corpo como forma que preenche o espaço com suas expressões temporais advindas do movimento interno; a consciência como órgão de percepção até determinado ponto parcial, que orienta o humano, mas que para tal, necessita que conteúdos psíquicos inconscientes favoreçam o reconhecimento dessa plasticidade; a alma como elemento vital de complementariedade que não pode ser confundida com a consciência e o espírito como algo *sui generis*, mas relacional, encontramos a importância do equilíbrio, possível no exercício das vias de inteireza impostas pelas trilhas do autoconhecimento em contato com os símbolos vivos/arquetípicos, pois,

A Psicologia Analítica investiga enfaticamente as possibilidades arquetípicas, estas imagens que encontram variações na consciência individual na qual se manifesta, mas que tem um caráter também universal, um princípio inteligente. (FERREIRA, 2017, p.104).

Como não conhecemos o arquétipo de forma direta, as experiências simbólicas e a abertura ao autoconhecimento são processos extremamente necessários. Para Jung (2011), a almejada totalidade psíquica é um estado possível quando a unicidade dos conteúdos conscientes, do inconsciente pessoal, do inconsciente coletivo equilibram-se na dinamicidade das quatro funções psíquicas: sensação, pensamento, sentimento e intuição. Esse equilíbrio permite ao humano chegar a experienciar o sentido místico, mas para tal amplificação de si mesmo, é necessário compreender que,

O processo da sensação constata essencialmente que algo existe; o pensamento vai dizer o que significa; o sentimento, qual o valor dele; e a intuição é suposição e pressentimento sobre o “de onde” e “para onde”. A percepção pela sensação e a intuição eu as denomino de funções irracionais, porque se referem simplesmente ao fato acontecido e dado. O pensamento e sentimento, porém, enquanto funções judicativas, são racionais. A sensação como *fonction du réel* (função do real) exclui a atividade intuitiva simultânea uma vez que esta não se ocupa com o ser atualmente presente, mas, antes, com as possibilidades não sensoriais dele e, por isso, não se deixa influenciar muito pela realidade existente. Da mesma forma, o pensamento está em oposição ao sentimento. O pensamento não pode ser desviado ou influenciado por valores sentimentais, assim como o sentimento não pode ser viciado por demasiada reflexão. Quando dispostas em diagrama, as quatro funções formam uma cruz, com um eixo racional incidindo perpendicularmente sobre o eixo irracional. (JUNG, 2011, v.6, p.556, grifo do autor).

Outras funções orientadoras também estão contidas na psique consciente, dentre as quatro funções em destaque Jung, também irá afirmar que a intuição pode levar o humano aos pontos mais “ocultos” de si mesmo. Tais reflexões nos levam a observar que o desenvolvimento humano se realiza sobre a forma da interação, assimilação, acomodação e diferenciação de sentido dado a certas funções psíquicas que devem equilibrar-se ao longo da práxis do existir relacional. Como menciona Dartigues (2008):

Existir é sempre assumir seu ser, isto é, ser responsável por ele em lugar de recebê-lo de fora como é o caso de uma pedra. Se permanecermos, como o psicólogo, no domínio dos fatos, acumularemos, sem dúvida, a propósito de cada fenômeno, uma rica documentação, poderemos mesmo elaborar uma doutra teoria a seu respeito, mas nem por isso alcançaremos uma compreensão verdadeira desses fatos. O que falta é situá-los na relação fundamental da consciência e do mundo, já que antes de serem fatos, eles são, em sua estrutura essencial, reações do homem contra o mundo. (DARTIGUES, 2008, p. 51-52).

Essas são contribuições da fenomenologia, que possui domínio ilimitado e surge também, assim como a Psicologia Analítica, em oposição ao Psicologismo. Na obra de Edith Stein (2005) em sua etapa fenomenológica (1915-1920), a autora crítica a forma com que a psicologia de sua época aborda as interfaces existentes entre psique e espírito e propõe uma análise sobre a formação humana, através da qual vai consolidando sua afirmativa de existir uma força/núcleo originário que se revigora mediante à disposição da alma.

O pragmatismo de William James também nos alerta que “Uma boa hipótese na ciência precisa ter outras propriedades além das dos fenômenos que ela é diretamente chamada a explicar [...]”. (JAMES, 2017, p.468). A partir de então, compreende-se que o ser psíquico não deve

ser analisado apenas com o enfoque das ciências naturais, de uma consciência somente externa (física), já que ele possui dimensões exteriores e interiores que se inter-relacionam, onde os objetos externos podem ser percebidos e observados, enquanto que as experiências mentais são unicamente percebidas e dentro deste ato de ver (perceber) existe a essência das experiências fundantes vivenciadas na interioridade.

É mediante a essas multiplicidades de categorias reflexivas e analíticas que a Psicologia Moderna e pragmática de William James (1935) propõe uma análise das variáveis religiosas, onde alguns núcleos comuns podem ser apreendidos, pois o humano religioso é impregnado pela experiência do “sentimento religioso”, ou seja:

Pode haver medo religioso, amor religioso, veneração religiosa, alegria religiosa e outros sentimentos. Mas o amor religioso é apenas a emoção humana natural do amor voltado para um objeto religioso; o medo religioso se reduz ao medo ordinário do relacionamento. Como estados concretos de espírito, feitos de um sentimento *mais* um tipo específico de objeto, as emoções religiosas, naturalmente, são entidades psíquicas distinguíveis de outras emoções concretas; mas não existe fundamento para a presunção da existência de uma simples e abstrata “emoção religiosa” como afeição mental elementar distinta por si mesma, presente em toda experiência religiosa, sem exceção. (JAMES, 1935, p.30)

É, assim, mediante as variações psicológicas apresentadas no fenômeno religioso devido aos seus aspectos objetivos e principalmente subjetivos, que podemos ou não constatar que a religiosidade e a espiritualidade experienciada de forma autêntica e profunda acessa regiões diferenciadas da energia psíquica e acaba proporcionando certo equilíbrio/inteireza, apesar de poder estar acontecendo concomitantemente com processos de adoecimento físico e até mesmo psíquico. Por isso, o ponto convergente de diversas Concepções do Humano, a respeito do fenômeno religioso, situa a Mística ao centro mais profundo da alma, ou seja, à totalidade do Self/Si-mesmo. Esse é, também, como já enfatizado, o caminho hipotético que os autores supracitados averiguam ao entrar em contato - mesmo em concepções humanas diferentes - com as desenvolturas da psique e com o dinamismo do espírito.

Considerações finais

Sendo assim, o conhecimento, germe da transformação, coloca-nos um caminho inconcluso, no qual uma ciência presta sua contribuição à outra, na tentativa de amplificar esse eterno mosaico que compõe as pesquisas envolvidas com as Ciências da Religião e psique, o que justifica a intencionalidade de reavivar essa escolha para analisar os fios condutores que levam o humano

a experienciar certo Centro mais Profundo. Caminho analítico transdisciplinar, por exigir levar em consideração diversificadas concepções do humano já apresentadas na história da psicologia e ciências afins. Na tentativa de levar em consideração que: “[...] apenas um diálogo entre um olhar para a verdade objetiva e, de outro lado, a experiência subjetiva pode mostrar um caminho viável para o colóquio entre a fé e a psicologia.” (SUDBRACK, 2001, p.14).

É então, averiguando o que se encontra aprisionado em determinados saberes estruturais do olhar científico, por ainda carecer de interlocuções decodificadoras da energia psíquica do humano que busca aprofundar-se em sua totalidade: como ser possuidor de funções psíquicas (sentimento, sensação, pensamento, intuição) que se dialogam no experienciar não diretivo com o Transcendente, que amplificaremos o que ainda encontra-se obscuro, mesmo com os apontamentos já demonstrados no esforço de algumas concepções Humanas, cujo ato reflexivo se origina de outras fontes conceituais, mas se aprofundam devido à complexidade do seu próprio objeto de estudo: o humano em formação espiritual.

Desse modo esperamos contribuir com investigações que consideram haver na estrutura da pessoa humana uma dimensão espiritual que culmina em Inteira e o faz experienciar certo centro mais profundo. A Psicologia por si só, sempre se preocupa em compreender o sujeito e suas experiências, mas ao se constatarem fenômenos pertencentes as desenvolvuras da alma e à gratuidade, ela se depara com o mistério, onde psique/*anima sensível* e espírito se encontram e nisto se apoia nossa contribuição.

Referências

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** 3. ed. São Paulo: Editora Moraes, 2008.

FERREIRA, Soraya. **Freud & Jung: do complexo de Édipo à alma naturalmente religiosa.** Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017. Disponível impresso e online em: <http://www.editorafi.org>

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana.** 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2017.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana.** 38. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1935.

JUNG, C. G. **Tipos psicológicos.** Obras completas de C. G. Jung em português. v. 6. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

JUNG, C. G.; FRANZ, Marie-Louise von. **O homem e seus símbolos.** 21. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

STEIN, Edith. **Escritos filosóficos: etapa fenomenológica, v. 2,** [Trad. F. J. Sancho et al.] Vitória: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2005 (Obras Completas).

VAZ, Henrique C. de Lima. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. 3. ed. São Paulo: Loyola. 2015.

Colonização Digital, Inteligência Espiritual e Educação Emocional: Um espaço de construção em Práticas Emancipatórias.

Auriston Magalhães Vitor

Resumo: O atual momento histórico impele a um processo de ressignificação de conceitos e definições do mundo real para as relações do homem com o mundo virtual. Colonização Digital é um destes termos, que tenta descrever de que maneira a relação de poder entre colonizador e colonizado tende a se repetir no universo líquido da internet. As empresas identificadas como GAFAM (Google, Apple, Facebook, Amazon e Microsoft), são apontadas atualmente como responsáveis por esse processo, por terem acesso a informações privadas e particulares dos seus usuários e, além disso, obterem na venda dessas informações os seus maiores negócios. Ironicamente, os colonizados se sentem cada vez mais dependentes das relações com seus colonizadores digitais, a ponto de desenvolverem doenças causadas pela nova ordem mundial: as redes sociais. A síndrome conhecida por FoMO (Fear of Missing Out) ou Medo de Ficar de Fora, está diretamente relacionada com as redes sociais provocando ansiedade, angústia e até depressão. O medo de uma pessoa não conseguir ter boas experiências neste universo, que na sua percepção, outras pessoas estão tendo, é o motor dessa síndrome. Nesta esteira do sofrimento mental há uma constatação qualitativa e quantitativa do aumento vertiginoso de outras doenças com gênese emocional e do suicídio, que hoje é a segunda maior causa de morte entre jovens no mundo. Esse processo de sujeição a imposições externas, que parece estar diretamente relacionado com o desencanto e a perda de sentido da vida, tem sido objeto de esforços em nível planetário. Buscar propostas para a formação e fortalecimento interno das novas gerações é imperativo neste cenário. Essa comunicação propõe-se a analisar de que forma o desenvolvimento da Inteligência Espiritual e a Educação Emocional aplicados no universo escolar poderiam contribuir como práticas emancipatórias diante dessas demandas neste momento pós-moderno. A partir daí, apontar minimamente alguns caminhos sobre a introdução destas questões no universo escolar, considerando o Ensino Religioso Antropológico como um possível arcabouço para tais temas. Como resultado geral aponta-se uma luz sobre a relação entre a espiritualidade e a educação emocional, articuladas dentro da instituição escola de forma propositiva. Esse processo poderá ajudar a conferir identidade ao Ensino Religioso enquanto ferramenta de política pública em educação, e principalmente à criança e ao adolescente que hoje vivem nesse cenário de doenças emocionais com riscos cada vez maiores de suicídio.

Palavras chave: Doenças mentais. Espiritualidade. Educação Emocional. Ensino Religioso.

1. Colonização Digital: o fenômeno macro.

A tecnologia da informação trouxe um grande espaço de democratização mundial. Pessoas que se utilizam das ferramentas gratuitas disponíveis em celulares e computadores podem dizer

ao mundo o que pensam, mostrar o seu trabalho e construir uma gama de possibilidades.

Jovens youtubers conquistam legiões de fãs e conseguem destaque social e financeiro apesar da pouca idade. Donas de casa criam perfis em redes sociais onde dão dicas sobre como melhorar a rotina dos afazeres domésticos e ganham aura de celebridade. Profissionais antes desconhecidos se lançam nessa seara e passam a ser consultores em suas áreas de atuação, amplificando sua capacidade produtiva em níveis estratosféricos.

Estes são apenas alguns exemplos, dentre milhares de outros que poderiam ser elencados com o objetivo de mostrar como a tecnologia da informação trouxe poder para as mãos das pessoas comuns. Ao eliminar os meios de comunicação convencionais como atravessadores de ideias e permitir acesso irrestrito aos meios de produção de conteúdo, as redes sociais realizam um papel de transferência de poder de poucos para muitos. Houve uma socialização no direito de se falar o que pensa, se expor ideias e até mesmo de se ganhar a vida com isto.

Muito elementar e fácil de compreender, até o momento que se insere um novo elemento a esta equação. Este elemento se chama GAFAM e é simplesmente a sigla formada com as iniciais das principais empresas de tecnologia do mundo. Google, Apple, Facebook, Amazon e Microsoft “emprestam” a primeira letra de seus nomes para formar esta palavra, que foi cunhada para resumir quem são as empresas de tecnologia que detém praticamente todas as informações utilizadas nas ferramentas de internet do mundo.

Portanto, a partir deste momento a ideia de democratização e socialização da informação e dos meios de comunicação começa a poder ser questionado. Se toda a informação produzida no mundo está sendo controlada por apenas cinco empresas, pode-se avaliar que o que houve foi o contrário, ou seja, um processo de centralização e hegemonia de poder.

A título de exemplo, pode-se citar o evento da Cambridge Analytica que foi acusada juntamente com o facebook, de ter se apropriado de informações de mais de cinquenta milhões de pessoas. A empresa disponibilizou um aplicativo de teste psicológico em sua rede social. A acusação afirma que quem utilizou o aplicativo, forneceu involuntariamente todos os seus dados pessoais e também de todos os amigos que tivessem vinculados ao seu perfil. Consta que esses dados foram utilizados com objetivos eleitorais nos Estados Unidos. (BBC, 2018).

Esse fato que é emblemático, mas não é isolado, revela o quão vulnerável a humanidade está diante de tanto poder concentrado em tão poucas mãos, com o agravante de que a informação é entregue pelo próprio usuário, numa sensação de que está se beneficiando de um serviço e não o contrário. Esta seria a lógica da colonização digital, que diferentemente das colonizações territoriais não possui fronteiras ou limites geográficos, tornando-se historicamente o mais poderoso modelo colonial nunca antes conhecido até este momento histórico.

2. Colonização da Alma: o fenômeno micro.

Conforme observado no exemplo citado acima, um princípio que alimenta este modelo é a criação de ferramentas e aplicativos com grande apelo entre as pessoas, para que elas sintam a necessidade de usar tais recursos. Esse processo de sedução constante por parte das empresas de tecnologia criam comportamentos específicos aos usuários que se jogam nesse universo.

Muitos adeptos de redes sociais, gastam muito tempo ao círculo vicioso de postar, verificar, buscar aceitação e se comparar. Essa dinâmica se tornando repetitiva pode levar a um nível dependência conforme nos revela o estudo:

Adicção por internet, dependência, uso patológico, vício ou uso problemático são termos utilizados como sinônimos na literatura para nomear esse uso desadaptativo. Esse transtorno é descrito como uma preocupação intensa com o uso da internet, uso compulsivo, gasto de tempo excessivo na web, inabilidade para manejar esse tempo, considerando ainda o mundo sem internet desinteressante, irritabilidade no caso de ser interrompido quando está conectado e diminuição dos relacionamentos sociais por causa desse uso. (Moromizato, 2017)

Esta dinâmica está na gênese de um fenômeno recente, identificado pelo nome FoMO, sigla em inglês para Fear of Missing Out, traduzida como Medo de Ficar de Fora. Sua característica principal é justamente o sentimento de medo por parte do usuário de internet, que o sente quando fica muito tempo longe desse universo.

Também leva a um estado de comparação sistemática com outros usuários a fim de observar sua aceitação diante do grupo. A necessidade de se sentir parte e de ter aprovação alheia também é parte estruturante do FoMO.

Pode-se deduzir que seja um fenômeno que sempre existiu, pois no mundo real há também esses aspectos de comparação e necessidade de aceitação que se repete na internet. O que torna-o potencialmente mais danoso com relação às redes sociais é a quantidade de horas que se expõe à estas redes e a facilidade para se expor. Se no ambiente real é preciso se deslocar fisicamente para um evento social, no ambiente virtual por não haver essa exigência, a frequência dessa exposição é infinitamente maior. O fator intensidade também deve ser levado em conta, pois a exposição e comparação virtual se dará diante de milhares de outros usuários, fato pouco provável em uma vida ordinária no mundo real.

O FoMO como elemento balizador, tem levado a alguns comportamentos considerados danosos para a saúde mental. A glamourização excessiva de situações cotidianas e a necessidade de se mostrar sempre bem são destacadas por uma autora contemporânea: “Hoje em dia a

internet e a sociedade promovem uma positividade inflexível. As postagens nas redes sociais dão muito mais destaque aos momentos felizes: todo mundo sorri ou faz bicos engraçados nas selfies” (Twenge, 2018, p.114).

Essa necessidade de demonstração constante de felicidade levou a tristeza a perder seu status de sentimento amargo, que como um remédio à moda antiga, não preza pelo sabor, mas sim pelo seu compromisso com a cura. Ou seja, a tristeza não é mais percebida como parte de um processo natural, cíclico e pendular típico dos sentimentos e da própria vida. Passou a ser uma vilã, a ser evitada a qualquer custo.

Sabe-se que quando se interrompe parte de um movimento, seja ele cíclico ou pendular, faltarão força e velocidade necessárias para se chegar ao próximo ponto. Desse modo, ao não reconhecer o papel da tristeza enquanto elemento de valorização da alegria corre-se o risco de transformar a existência em algo médio, morno, sem surpresas ou desafios.

É fato que a tecnologia trouxe grandes ganhos para a humanidade, mas essa relação recente e muito próxima com esta tem trazido todos estes aspectos que impactam o estar nesse mundo. Ilustrando com um cenário ainda mais preocupante, tem-se uma campanha da OMS através da OPAS (Organização Pan-Americana da Saúde) que atenta para um processo de crescimento do autoextermínio.

9 de setembro de 2016 - O dia 10 de setembro é marcado pelo Dia Mundial de Prevenção ao Suicídio, grave problema de saúde pública responsável por uma morte a cada 40 segundos...” O suicídio é a segunda principal causa de morte entre jovens com idade entre 15 e 29 anos...A cada ano, mais de 800 mil pessoas tiram a própria vida e um número ainda maior de indivíduos tenta suicídio... foi a segunda principal causa de morte entre jovens de 15 a 29 anos em todo o mundo no ano de 2012... A OMS reconhece o suicídio como uma prioridade de saúde pública... No Plano de Ação de Saúde Mental 2013-2020, os Estados-Membros da OMS se comprometeram a trabalhar o objetivo global de reduzir as taxas de suicídios dos países em 10% até 2020. (OMS/OPAS, 2016).

No momento evolutivo em que as informações estão à mão para a maioria da humanidade e que apesar dos riscos demonstrados, há uma série de facilidades conquistadas em função da tecnologia, surpreendentemente as pessoas vêm adoecendo da alma num volume nunca antes visto.

São as chamadas doenças mentais e emocionais que têm provocado uma série de questionamentos e estudos com o objetivo de ofertar uma resposta a esse fenômeno. De certo modo, a escalada na pirâmide das necessidades humanas, tem deixado um ponto sem resposta. Quando se tem as condições mínimas necessárias para se viver do ponto de vista prático e biológico, de maneira antagônica parece faltar propósito para se continuar a viver.

3. Escola: Uma atuação do micro para o macro.

A partir dos desafios apresentados, apontar um possível caminho torna-se imperativo. Buscar alguns elementos, ainda que no campo da possibilidade é uma maneira de oferecer respostas à estes fenômenos que são muito recentes.

Acredita-se que o ambiente escolar seja muito propício como objeto de estudo, pois é o local da formação técnica e humana, local onde se adquire competências de forma ordenada e sistemática. É também o lugar que se propõe a dialogar com o futuro e obrigatoriamente com os desafios que este sempre trará.

Portanto, os temas Inteligência Espiritual e Educação Emocional dentro do ambiente escolar estão aqui colocados como uma sugestão. A utilização destes na formação de crianças e jovens no ensino regular é uma provocação que o mundo atual nos faz. Entender que o fortalecimento emocional e a criação de um projeto que dê sentido para a vida parece ser razoável como resposta às demandas que se apresentam.

Nesse aspecto, analisando o currículo escolar, o espaço mais propício de aproximação dessa discussão será o Ensino Religioso. Disciplina garantida pela Constituição Federal, no art. 210, regulamentada pela Lei nº 9.745, de 22 de julho de 1997, no art. 33 “O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.” (BRASIL, 1997).

Atentando para o fato de que as ideias de Wolfgang Gruen devem ser utilizadas como referências de um modelo de Ensino Religioso antropológico e formador do ser. Fugindo a qualquer tempo de um modelo que tenha contornos catequéticos e dogmáticos. Esse cuidado é fundamental.

Considerações Finais

Essa comunicação se coloca na posição de uma produção provocadora e aberta para quaisquer questionamentos sobre sua proposta, por entender que seu papel é fomentar o debate sobre estas questões.

O aumento das doenças psíquicas e do suicídio é um sinal alarmante que indicam a necessidade de que todas as instituições se remodelem em resposta a esses desafios. Portanto, o diálogo propositivo com objetivo de desenvolver ações práticas é um ponto crucial em função da urgência e gravidade do problema.

Em se havendo a concordância de que os problemas aqui apresentados são reais e carecem

de algum empenho para as suas soluções já é um primeiro passo, considerado o mais importante. O reconhecimento de que algo está caminhando num sentido errôneo e que merece atenção é o que de fato importa. As propostas apresentadas como parte da solução devem ser vistas como ideias incipientes que devem ser discutidas.

Conclui-se que é importante o aprofundamento sobre essa temática, com o objetivo de se encontrar algum caminho de atuação frontal e efetiva, preferencialmente dentro das políticas públicas de educação.

Referências

BBC. **O escândalo que fez o Facebook perder US\$ 35 bilhões em horas**, 20 de março de 2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-43466255>>. Acesso em 10.out. 2018.

BRASIL. Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997. Dá nova redação ao art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. **Diário Oficial da União**, Brasília, 23 jul. 1997. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9475.htm>. Acesso em 25.out. 2018.

GOLEMAN, Daniel. **Inteligência Emocional**. 65. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

GRUEN, Wolfgang. **O ensino religioso na escola**. Petrópolis: Vozes, 1995.

INSTITUTO DE FORMAÇÃO HUMANA. Nossa visão e missão. Recife: IFH, 2014. Disponível em: <<https://www.formacaohumana.org/institucional>>. Acesso em: 11 out. 2018.

LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamasso. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 10, n. esp., p. 37-45, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rk/v10nspe/a0410spe.pdf>>. Acesso em: 11 out. 2018.

MOROMIZATO, Maíra Sandes; FERREIRA, Danilo Bastos Bispo; SOUZA, Lucas Santana Marques de; LEITE, Renata Franco; MACEDO, Fernanda Nunes; PIMENTEL, Déborah. **O Uso de Internet e Redes Sociais e a Relação com Índícios de Ansiedade e Depressão em Estudantes de Medicina**. In: Revista Brasileira de Educação Médica 41 (4) : 497-504; 2017 .

OPAS/OMS. **Suicídio é grave problema de saúde pública e sua prevenção deve ser prioridade**, disponível em <https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5674:suicidio-e-grave-problema-de-saude-publica-e-sua-prevencao-deve-ser-prioridade-afirma-opas-oms&Itemid=839> Acesso em 20 jul. 2018.

RÖRH, Ferdinand. Espiritualidade e formação humana. Poiésis: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação, Tubarão, n. esp., p. 53-58, 2011. Disponível em: <<http://portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Poiesis/article/viewFile/748/700>>. Acesso em: 11 out. 2018.

TEIXEIRA, Faustino. O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa. In: AMATUZZI, Mauro M. (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005a. p. 13-30.

TWENGE, Jean M. **IGen**: Por que as crianças superconectadas de hoje estão crescendo menos rebeldes, mais tolerantes, menos felizes e completamente despreparadas para a idade adulta. São Paulo: nVersos, 2018.

VALLE, Edênio. Religião e espiritualidade: um olhar psicológico. In: AMATUZZI, Mauro M. (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005. p. 83-107.

Erich fromm e paulo freire: contribuições para uma educação libertadora

Denis Cotta¹

Resumo: Este estudo visa apresentar aspectos de aproximações entre o psicanalista e filósofo alemão Erich Fromm e o educador brasileiro Paulo Freire, no que se refere ao âmbito da educação. Na década de 1960, Erich Fromm e Paulo Freire se encontraram pessoalmente em uma conferência sobre educação no México, contexto que propiciou a troca de saberes entre ambos. De acordo com pensamento dos autores supracitados, a educação é um dos caminhos essenciais para o aprimoramento do pensamento crítico do ser humano ao potencializar o processo de libertação das ilusões socioculturais. No que se refere à metodologia, serão utilizadas as obras frommianas: *O medo à liberdade*, *O coração do homem*, *Conceito marxista do homem e Ter ou ser?*. Também serão analisadas duas obras de Paulo Freire, a saber: *Educação como prática da liberdade* e *Pedagogia do oprimido*. Deste modo, pretende-se salientar as aproximações entre o pensamento de Fromm e o de Freire, no que tange a perspectiva de uma educação libertadora. Para os autores, o processo de aprendizagem deve ser desenvolvido mediante a integralidade da mente e do coração do estudante.

Palavras-chave: Educação; Erich Fromm; Paulo Freire.

Introdução

Este estudo se inicia com um questionamento: poderá a educação ser um instrumento para a liberdade do sujeito? Para o educador Paulo Freire e para o psicanalista Erich Fromm, o processo educacional é de suma importância para a instauração do pensamento crítico, fator indispensável para a liberdade dos grilhões ideológicos da sociedade contemporânea. No entanto, para ser libertadora, a educação deve promover uma reorientação integral no indivíduo, reorientação essa que deve abarcar a totalidade do ser: a esfera mental/cognitiva, o âmbito emocional, e a dimensão espiritual.

No entanto, antes de nos aprofundarmos na perspectiva da educação libertadora, é necessário elucidar o encontro pessoal entre Paulo Freire e Erich Fromm. O encontro entre Freire e Fromm ocorreu no ano de 1966, contexto em que ambos participaram de um seminário organizado pelo teólogo Ivan Illich. O seminário possuía por tema “Alternativas educacionais na sociedade tecnológica”. Além disso, cabe frisar que esse seminário educacional ocorreu na cidade de Cuernavaca, no México, cidade esta em que Fromm estabeleceu um centro de formação de psicanalistas mexicanos, atualmente conhecido como IMPAC (Instituto Mexicano de Psicanálise). Segundo Borgheti (2015), durante o seminário, Freire conhece as ideias de Erich Fromm, fundador da psicanálise humanista e, daí em diante, fabricam juntos, um sólido fermento crítico acerca

1 Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Email: cottadenis@gmail.com

da educação como caminho para a emancipação do sujeito.

1. A influência da psicanálise humanista no pensamento de paulo freire

De acordo com Borgheti (2015), o encontro no seminário educacional foi um evento enriquecedor para ambos os teóricos, fato que acabou instaurando em Paulo Freire uma certa influência frommiana em seus escritos. Em suas primeiras obras, a saber: *Educação como prática da Liberdade* (1967) e *Pedagogia do Oprimido* (1968), Freire cita aspectos da psicanálise humanista de forma direta, indicando assim a apropriação de elementos psicanalíticos, usados por ele para interpretar fenômenos socioculturais e seus impactos no processo educacional. As obras frommianas citadas por Freire de forma direta são: *O medo à liberdade*, *O coração do homem* e *Conceito marxista do homem*. Neste sentido, este estudo apresentará a seguir os principais elementos psicanalíticos de cada obra, para que posteriormente seja possível realizar o diálogo teórico entre Fromm e Freire.

1.1 conceitos primordiais de *o medo à liberdade*

De acordo com Fromm (1977), a questão da liberdade instaura angústia e sofrimento no sujeito, condição que pode fazer com este indivíduo se submeta a uma autoridade irracional. A autoridade irracional é entendida no paradigma frommiano como uma atitude pautada pela exploração e dependência dos seguidores e/ou ouvintes. Em outras palavras, a autoridade irracional “[...] significa predomínio, provocando ressentimentos ou hostilidade, além de admiração e adoração cegas; ela é a relação entre donos e escravos.” (HARDECK, 1993, p. 57 apud GNISS, R., 2011, p. 40).

Para Fromm, o medo à liberdade pode ser entendido pela angústia oriunda da liberdade, contexto com que o indivíduo se depara com a insegurança, em outros termos, a liberdade demanda responsabilidade e pensamento crítico para que possa livrar o sujeito dos grilhões psíquicos. Neste sentido, o psicanalista alemão esclarece que quando a liberdade é desprovida de responsabilidade, o sujeito acaba instaurando a sua “fuga da liberdade”. Essa fuga da liberdade está associada aos sentimentos de insegurança e de angústia vividos pelo indivíduo, sentimentos estes que levam o sujeito à procura de um líder em que possa confiar e depositar a sua liberdade.

Diante da fuga à liberdade, Fromm (1977) identifica três mecanismos: o autoritarismo, a destrutividade (advinda do autoritarismo) e o conformismo (ideia do sujeito autômato, despro-

vido de uma vida autêntica). Como exemplo do autoritarismo, podem-se exemplificar os regimes fascistas e totalitários como os empreendidos por Hitler e Mussolini. A destrutividade humana, como nos adverte Fromm é uma das consequências do autoritarismo, em outros termos, onde não há o amor à vida há o amor à morte e a destruição. Por fim, o conformismo na perspectiva frommiana deve ser entendido como a ausência de uma vida autêntica, isto é, nesse contexto o sujeito se torna um autômato, um indivíduo alienado de si mesmo, do outro e do mundo que o cerca.

1.2 breve análise da obra *o coração do homem*

Aspectos centrais da obra se destinam a apresentação de dois tipos básicos de orientação caracteriológica do sujeito diante da existência: a orientação necrófila (amor à morte) e a orientação biófila (amor à vida).

Primordialmente, cabe ressaltar que o conceito de orientação necrófila não se refere à perversão sexual homônima. Com o intuito de esclarecer o uso e a aplicabilidade deste termo no contexto das orientações de caráter, torna-se necessário elucidar os dois tipos distintos de fenômenos associados à necrófilia e que não se aplicam em sua totalidade à ideia de orientação necrófila. São eles:

[...] 1) necrofilia sexual, o desejo manifestado pelo homem de estabelecer relações sexuais ou qualquer outra espécie de contato sexual com o cadáver de uma espécie fêmea; e 2) necrofilia não sexual, o desejo de manipular, de se aproximar e de examinar pela visão os cadáveres, e particularmente, o desejo de desmembrá-los. (FROMM, 1987, p. 435).

A partir dessa breve elucidação, pode-se entender que a orientação necrófila² se integra em partes a segunda distinção dos fenômenos citados anteriormente, devido à possibilidade de que alguns indivíduos desta orientação manifestem desejos referentes à necrofilia não sexual, mesmo que de forma simbólica e/ou inconsciente. Neste viés, de acordo com Fromm (1981), o indivíduo de orientação necrófila é um amante da morte e da destruição; este sujeito possui um peculiar fascínio por cadáveres, decomposição, fezes e sujeira. Como parte das características do sujeito desta orientação, pode-se citar: o gosto de falar sobre doenças, sobre os momentos de enterro e sobre a morte de modo geral.

² Segundo Fromm (1987), os primeiros estudos referentes à orientação necrófila se iniciaram com a publicação de sua obra: *O coração do homem: seu gênio para o bem e para o mal*. Posteriormente, Erich Fromm ampliou estes estudos com a inserção de estudos de caso em sua obra intitulada *Anatomia da destrutividade humana*. Ambas as obras são resultados de análises posteriores de Fromm acerca do caráter humano, ou seja, a orientação necrófila não é descrita no livro *Análise do homem*, no qual foi amplamente discutido e apresentado as orientações improdutivas e produtivas do caráter humano.

Em outro âmbito se encontra a biofilia (o amor à vida), que segundo o comentador frommiano Salézio Plácido Pereira, é considerada o pleno desabrochar da orientação produtiva. Para Fromm (1981), o sujeito de orientação biófila é atraído pelo processo da vida, em todas as suas esferas, que é caracterizado pela sua vivência e influência através do amor e da razão, e não pela força, em quaisquer de suas formas.

1.3 breves ponderações sobre a obra *conceito marxista de homem*

De acordo com Fromm (1975), a ideia de alienação, tratada por Marx é de suma importância para a constatação de que o sujeito da sociedade da aquisição se tornou um autômato. Segundo o psicanalista alemão, a alienação produz um indivíduo infeliz, doente e incapacitado de aprimorar as suas potencialidades. Essa alienação produz no sujeito a necessidade de ser o que a sociedade necessita que ele seja, isto é, que ele incorpore a ideologia capitalista, por exemplo. Nesse sentido, o indivíduo se torna alienado e indiferente a si e aos outros, e esse estado de indiferença produz doenças psíquicas e sociais.

A patologia social para Fromm é justamente a incapacidade do pensamento crítico do sujeito, em termos frommianos, é a patologia da normalidade, em que as mazelas sociais como a miséria, a fome, são ignorados por grande parte dos indivíduos. A patologia da sociedade tende a instaurar no sujeito uma certa indiferença com o próximo, e essa indiferença impacta diretamente na saúde coletiva. Segundo o pai da psicanálise humanista: “Se o homem se torna indiferente à vida não mais há esperança dele poder escolher o bem. Então, na verdade, o seu coração terá endurecido tanto que a sua ‘vida’ terá terminado.” (FROMM, 1981, p. 168).

2. A psicanálise humanista nas obras de paulo freire

De acordo com Borgheti (2015), Paulo Freire foi um leitor assíduo de Erich Fromm. De acordo com a pesquisa realizada por Rodrigo Borgheti, em uma visita realizada ao Instituto Paulo Freire foram encontradas as obras completas de Erich Fromm, varias delas contendo marcações e anotações realizadas por Freire. Contudo, a seguir serão analisados dois livros de Freire que possuem citações diretas de obras frommianas. As obras de Freire analisadas serão: *Educação como prática da liberdade*³ (1967) e *Pedagogia do oprimido* (1968).

³ As datas entre parênteses correspondem ao ano de publicação original das referidas obras.

2.1 a psicanálise humanista na obra *educação como prática da liberdade*

Proposta educativa freireana: “[...] concepção de homem capaz de discernir a experiência adquirida, integrando-a as condições de seu contexto.” (FREIRE, 2007 APUD BORGHETI, 2015, p. 263). Para o educador brasileiro a educação deve ser um elemento libertador, deve promover a conscientização do educando quanto às esferas sociopolíticas e culturais as quais esteja integrado.

Outro aspecto aludido por Freire se refere à noção de integração do sujeito, que permite a capacidade de decisão, elemento essencial ao exercício da liberdade. Freire coaduna com Fromm, a respeito de que a incapacidade de tomada de decisão é a maior tragédia do homem moderno. Nesse viés, a tomada de decisão deve ser vista como um processo produtivo e permeado pela razão, ou seja, deve ser entendido como fruto do pensamento produtivo elucidado por Fromm.

Para Freire, o processo educativo deve ser entendido como um instrumento de emancipação do sujeito e que, instaura o processo de individuação. Assim, o processo educacional acaba por propiciar a distinção entre o Eu e o Tu. Essa distinção auxilia o indivíduo na percepção da alteridade do outro e possibilita um caminho para a educação libertadora. Segundo Freire (2007), a educação deve ser fundamentada no diálogo do homem com o mundo e com os seus semelhantes. Em outras palavras, a educação deve ser vista como “[...] um ato de amor, de coragem, pois não deve temer o debate, fruto da análise da realidade.” (FREIRE, 2007 APUD BORGHETI, 2015, p. 273).

2.2 a psicanálise humanista na obra *pedagogia do oprimido*

De acordo com Freire, a educação deve ser um instrumento que capacite o indivíduo em suas variadas esferas: psíquicas, sociais e emocionais. A educação no prisma freireano possui uma ética do cuidado, da preservação e manutenção da vida, é em outras palavras uma pedagogia a favor da vida e do processo de libertação das crenças limitantes. Nas palavras do educador brasileiro:

As guerras são conseqüências da decisão de desencadeá-las de líderes políticos, militares e dos negócios para adquirir territórios, recursos naturais, vantagens comerciais para as defesas contra ameaças reais ou supostas à segurança de seu país por outra potência. (FREIRE, 2003, p.17).

Para Freire, quando o processo educacional não possibilita a ressignificação do pensamento do sujeito para além das ideologias sociais impostas, o indivíduo oprimido não se liberta da orientação necrófila, fato que pode instaurar nesse sujeito o desejo de oprimir outras pessoas. De acordo com o autor citado, uma das formas para se romper esse ciclo maligno e destrutivo é a prática de uma educação pautada pelo amor.

3. Pedagogia humanista: a educação entre o ter e o ser

Para Erich Fromm, Ter e Ser são modos singulares da existência humana, isto significa que cada sujeito é constituído por estes dois modos de existência, sendo um destes modos o determinante na vida do indivíduo. Assim, enquanto o modo Ter se refere à posse, e ao consumo de coisas, de pessoas e até mesmo de Deus, o modo Ser refere-se à renúncia da cobiça, e a vivência de uma atividade produtiva imbuída de alegria, além de ser um processo em que o sujeito se identifica com o mundo que o cerca (FROMM, 2014).

De modo geral, o estudante cuja orientação existencial seja marcada pelo modo Ter terá como princípio norteador a escuta da fala do professor, e a consequente compreensão das teorias e dos pensamentos oriundos dos autores estudados. Este estudante se torna o que pode se chamar de uma enciclopédia ambulante, sem, no entanto, se apropriar adequadamente dos conteúdos memorizados.

Já o estudante cuja orientação existencial seja o modo Ser, possui uma outra percepção: ao invés de procurar memorizar as teorias e falas do professor, se mostra um sujeito ativo e crítico. Segundo o pai da psicanálise humanista, os estudantes cuja orientação seja marcada pelo modo Ser “em vez de serem receptáculos passivos de palavras e ideias, eles prestam atenção, ouvem, e, mais importante, recebem e reagem ativamente, de modo produtivo. Aquilo que ouvem estimula seus próprios processos de pensar.” (FROMM, 2014, p. 47).

Conclusão

Para Erich Fromm e Paulo Freire a educação deve ser entendida como um caminho de transformação do indivíduo e da sociedade. Para ambos, a alfabetização possibilita a educadores e educandos exercerem sua liberdade através da troca de saberes, construindo seu posicionamento diante da realidade. Em suma, segundo os teóricos citados, o ponto central do processo educacional é o diálogo, que promove tanto a autonomia quanto atitudes em relação à liberdade do ser humano frente aos desafios sociopolíticos e espirituais da sociedade.

Referências

BORGHETI, R. **Paulo Freire e a psicanálise humanista**. Curitiba: Appris, 2015.

FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

FROMM, E. **Anatomia da destrutividade humana**. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

FROMM, E. **Conceito marxista do homem**. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

FROMM, E. **O coração do homem: seu gênio para o bem e para o mal**. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

FROMM, E. **O medo à liberdade**. 10. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

FROMM, E. **Ter ou ser?** 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

FUNK, R. Educação entre ter e ser. In: GNISS, R. R. K. **Mudar a educação a partir do pensamento de Erich Fromm**. Goiânia: Kelps, 2011. p. 95-111.

GNISS, R. Erich Fromm da Psicanálise Social à religião humanista. In: GNISS, R. R. K. **Mudar a educação a partir do pensamento de Erich Fromm**. Goiânia: Kelps, 2011. p. 33-45.

PEREIRA, S. P. **Consciência emocional: interpretações das emoções e sentimentos**. Santa Maria: Instituto de Psicanálise Humanista, 2018.

Espiritualidade do contexto da religiosidade popular: uma reflexão das romarias do Padre Cicero do Juazeiro

Maria Jeane dos Santos Alves.¹

Resumo: A espiritualidade é uma das maneiras que o homem possui de recorrer a busca de respostas para o vazio existencial e para outras questões da vida humana. Este recorre à espiritualidade, sem que necessariamente esteja ligado a uma denominação religiosa específica. Varias pesquisas demonstram que todas as sociedades humanas são originalmente organizadas em torno de uma relação com o transcendente por meio de diversos rituais. Esta relação além de elemento de destaque se apresenta como fornecedora de diretrizes para a vida humana. Podemos considerar que a religião possui uma relevância social, e que a espiritualidade possui um papel de destaque nas questões existenciais e na relação com o outro. A espiritualidade é uma experiência pessoal, mais ligada aos aspectos emocionais e à realização existencial. É uma vivência mais íntima entre o homem e o sagrado, pessoal e intransferível. Essa vivência pode se dar com maior ou menor intensidade, variando de acordo com a fé de cada um. A fé é algo necessário à vida dos indivíduos. Aragão (2015) nos diz que “sem um pouco de fé é impossível defender os valores”. As formas de vivenciar a espiritualidade são encontradas nos mais variados grupos religiosos. Neste trabalho procuramos fazer uma reflexão da espiritualidade vivenciada na romaria ao Juazeiro do Norte. Essa romaria apresenta elementos do catolicismo oficial e da religiosidade popular, o que para os romeiros não há diferenciação, pois o que realmente importa é a vivência espiritual realizada através dos mais diversos ritos.

Palavras chave: Religiosidade popular, espiritualidade, romarias, Padre Cicero.

1. Espiritualidade e religiosidade

Inicialmente faremos algumas considerações sobre o termo religiosidade e espiritualidade. O que definimos como religiosidade e o se entende por pessoa religiosa? Comumente se compreende por aquela que frequenta culto e segue os preceitos de uma dada religião ou doutrina. Ela pode fazer isso sem ter necessariamente ter uma vivência de espiritualidade ou por pura convenção social.

A espiritualidade é inerente ao ser humano. Pode ser considerada como a dimensão peculiar que o impulsiona na busca do sagrado, da experiência transcendente. Essa busca esta re-

¹ Doutora em Psicologia, professora do programa de pós-graduação em ciências da religião e do departamento de educação da Universidade Federal de Sergipe.

lacionada questões existenciais e de sentido. A espiritualidade não está obrigatoriamente ligada a uma religião. Viktor Frankl (2010) traduz esse processo como autotranscendência, que é a capacidade do ser humano de se superar e enfrentar obstáculos considerados intransponíveis. A espiritualidade está exposta a influências de tudo que a cerca, assim como as mudanças culturais e temporais.

No entanto vale Espiritualidade, religiosidade e religião, não são realidades estanques ou desconectadas uma da outra. Compreende-se que são experiências inseparáveis. Elas se completam e remetem a uma relação com o transcendente. Enquanto a espiritualidade é compreendida na dimensão pessoal, a religiosidade é expressão ou prática do crente que pode estar relacionada com uma instituição religiosa e possibilita ao sujeito experiências místicas.

A religiosidade popular está ligada a outro conceito, o de “Igreja popular”. Este conceito volta à tona em 1980 se por um lado apresenta uma dicotomia entre a religião oficial e a popular, por outro cria confusão e por vezes mal estar entre as expressões: Igreja popular e religião popular. Por certo não deveria haver esta separação. Preferimos considerar o termo “popular”, sobretudo, como uma elaboração comunitária, para o qual convergem todas as experiências do grupo que se encontra enraizado nos seus costumes, crenças e tradições. Para o pesquisador Luiz Carlos Susin em entrevista a IHU afirma que:

a “religiosidade popular está muito ‘colada’ às experiências de vida”. Trata-se de expressões, atitudes e gestos que expressam uma relação pessoal com Deus. Beija-se a cruz, faz-se romarias e peregrinações, insere-se elementos culturais nas celebrações. (IHU, 2019)

A religiosidade popular é por muitos, considerada como aquela que não atingiu um nível intelectual em suas expressões, no entanto suas práticas são realizadas até mesmo por aqueles que consideramos eruditos ou intelectuais. Muitas vezes é confundida com superstição ou fanatismo, quando na realidade são práticas que exprimem confiança e fé. São manifestações religiosas com o jeito e a cara do povo, na sua maneira de ser e de viver. Expressa por através de uma vivência comunitária com festas, ofertas, sacrifício, imolação e doação que mantem acesa a fé e a esperança. É a mesma esperança expressa na religião oficial. De acordo com Oliveira (1985, P.16) “O conceito de popular pode ser identificado com o que é mais comum generalizado e mais próximo do povo.” É esse contexto que iremos adotar para falarmos em espiritualidade nas romarias ao Juazeiro do Norte, ou romarias do Padre Cícero.

2. A festa do Juazeiro enquanto expressão de religiosidade popular

Em se tratando de religiosidade popular temos uma série de práticas que expressam essa religiosidade, por exemplo: as festas de padroeiros, novenas, promessas, ex-votos, etc. Todas elas são vivenciadas comunitariamente. Algumas delas reúnem todos estes elementos dos quais falamos. Por exemplo: as festas de padroeiros onde a paróquia se reúne para celebrar a festa do padroeiro. A mesma tem início com a novena do santo de sua devoção, na qual durante nove noites, reza-se o terço, faz-se a quermesse com apresentações ou shows, sorteios, e os fiéis pagam suas promessas sobre as quais se sentem abençoados pelo santo que lhes concedeu a graça.

Em comunidades onde há padres ou religiosos, acontece a celebração da missa, porém é comum que a maior parte da festa ou do ritual seja realizada sem a presença do sacerdote embora não dispense sua benção que se acontece durante ou no final da festa. A comunidade organiza a festa nos seus mínimos detalhes. Participa de todos os rituais dando sustentação, seja na acolhida, organização, ornamentação, preparação da liturgia, na quermesse, escolhas de cantos, e tantos outros papéis que são destinados. No último dia celebra-se a missa solene. Acontece a procissão nas principais ruas da cidade, onde geralmente o poder público municipal decreta feriado. É nesse contexto conhecido por “Muito santo de pouco padre, Muita reza e pouca missa” que iremos falar da romaria ao Juazeiro.

Neste trabalho falaremos especificamente da romaria realizada no mês de setembro, onde no dia 15 de setembro, onde anualmente se celebra a festa de Nossa Senhora Das Dores. É uma festa que se realiza anualmente e já se tornou centenária. Sua origem se confunde com a devoção ao Padre Cicero, ou melhor, desde que ele assumiu a freguesia do Juazeiro, pois ele era devoto de Nossa Senhora Das Dores. Segundo Santana(2014) o Juazeiro nasceu e cresceu sob a figura do padrinho.

As romarias são conhecidas e vivenciadas em todo país, fazendo parte de um contexto do cultural e religioso da população. Assim como as novenas, peregrinações e o culto aos santos, entre outros atos. Elas integram a chamada religiosidade popular que é assim definida por ter suas manifestações mais ligadas aos e tradições do povo e possui certa independência da religião oficial, uma vez que seus rituais acontecem independentes da presença do sacerdote ou religioso. Em fala recente o Papa Francisco afirmou que: “Tudo isto forma o grande mosaico da religiosidade popular que é o precioso tesouro da Igreja Católica na América Latina, e que ela deve proteger, promover e, naquilo que for necessário, também purificar”.

De vários Estados no nordeste são organizadas caravanas de romeiros com destino ao Juazeiro. A organização acontece todos os anos tanto por parte dos organizadores quanto por parte dos romeiros e obedecem ao mesmo ritual, o ônibus é fretado por uma pessoa (contratante) que fica responsável de receber junto aos viajantes a quantia referente a passagem. Atualmente os políticos locais patrocinam esses transportes. A reserva da hospedagem ou rancho, como assim é chamando é de responsabilidade de cada um, assim como a alimentação.

A saída da romaria com destino ao Juazeiro acontece no dia 10 de setembro, onde cada

carro ou ônibus, depois de recolher todos os seus romeiros, seguem em direção à igreja matriz de suas cidades para pedir a benção e proteção de seus padroeiros. Segundo alguns romeiros sem essa benção a viagem não está protegida. Há algum tempo atrás os padres não participavam deste momento, porém de alguns anos para cá essa realidade está mudando e hoje, diferentemente de antes, os padres já se fazem presentes abençoando e aspergindo os carros com água benta. Alguns já participam da romaria. Essa mudança foi observada especialmente depois da absolvição do Padre Cicero por parte da Igreja católica.

Durante a viagem, que dura cerca de 8 a 10 horas seguindo uma rotina onde intercalam cantos próprios dos romeiros, orações do terço ou rosário e o ofício de Nossa Senhora, os quais rezam de forma fervorosa, sendo considerada uma oração forte a qual necessita de respeito e concentração durante sua realização segundo relato dos romeiros.

Entre o dia da chegada e o retorno obedecem a um ritual entre participação nas missas e visitas aos locais considerados santos (sagrados) pelos romeiros. “Romeiro de verdade tem vir ao horto, visitar o santo sepulcro e o túmulo de meu padim Ciço. Tem que assistir missa todos os dias” afirmam os romeiros.

Na chegada ao Juazeiro, antes mesmo de se acomodar no rancho o ônibus tem que obedecer ao ritual de dar voltas no pátio da Igreja de São Francisco, somente depois se destina aos ranchos. No dia seguinte primeira missa é realizada às 05 horas da manhã na Igreja matriz de Nossa Senhora Das Dores, e depois seguem-se peregrinações ou visitas, as igrejas de Nossa Senhora do Perpetuo Socorro ou como é conhecida a Igreja do Socorro, onde está sepultado o Padre Cicero. É a segunda igreja mais frequentada depois da matriz. Durante a visita ao túmulo do Padre Cícero é vivenciado momentos de muita oração e emoção. Neste lugar os romeiros costumam ficar um tempo maior na igreja em clima de oração em respeito e devoção ao Padre Cicero. Pagam-se promessas, levam objetos pessoais, terços, fotos que são por instantes depositados sobre o túmulo que segundo os romeiros serão abençoados, tão grande é a fé no “padim Ciço”. Essa fé não tem como ser expressa e nem descrita em palavras por ser algo tão subjetivo que não se ousa tentar, pois se correria o risco de deixar parecer superficial. Não tem como descrever as expressões e gestos dos romeiros em momentos de oração ou quanto depositam seus objetos no túmulo do Padre Cícero. Nesse ponto religiosidade e espiritualidade se encontram. Como nos diz Siqueira (2010)

Religião e religiosidade pertencem ao mundo da espiritualidade, mundo do sagrado, área heterogênea conforme a modalidade da crença. Feita de fé, portanto, de sentimento é a espinha dorsal de qualquer instituição confessional. Abrange a experiência religiosa que busca ora a dimensão homogeneizante, suprimidora de diferenças, ora uma dimensão relativizante preservadora da diversidade. Torna-se transparente num éthos que forma o corpo religioso de hábitos e costumes. (P. 144 e 145)

É a fé de um povo simples que trabalha o ano inteiro para viver esse momento de amor e esperança. Não colocam o Padre acima de Deus, mais o veem como um intercessor entre eles e Deus. E a peregrinação se segue na casa onde ele viveu, hoje transformada em museu, no horto e na belíssima estatua do Padre que foi erguida onde antes existia uma arvore que deu nome a cidade.

Durante a pesquisa observei por algum tempo, uma senhora, já bastante idosa, em frente à igreja matriz, vestida de preto, em pleno sol causticante do Juazeiro, em seu momento de oração. Enquanto eu procurava uma sombra para me abrigar, parecia que ela não sentia o calor do sol sobre seu corpo. Seu estado de concentração me chamou a atenção. Nada, e nenhum barulho ao seu redor faziam com que ela se desconcentrasse. Parecia em transe, porém com um rosto calmo e sereno mantinha-se em seu estado de meditação e piedade.

3.Fé, mística e tradição

Alguns momentos que considero forte e marcante: 1- a missa solene do dia 15, na qual a igreja fica repleta de romeiros no seu interior e também na parte externa, quase não havendo espaço para se acomodar. Os romeiros costumam levar mimos e presentes que adquirem na cidade, para serem abençoados pelos sacerdotes. Os romeiros vão às lagrimas no final da missa com o canto de despedida. Essa missa termina aproximadamente as 12 horas quando se tem a benção dos romeiros. A maioria deles levam seu chapéu de palha, um dos símbolos dos romeiros para receberem a benção. 2- A benção aos carros que acontece durante a procissão com o mesmo nome. Durante o trajeto a população local se posiciona nas calçadas recebendo as balas que são jogadas pelos romeiros. São atos de doação e recepção que unem habitantes e romeiros num mesmo rito.

Considerações finais

Sem ousar finalizar essa reflexão, pois se trata de um tema que muito tem a se dizer. Por isso uso ainda da palavra de Siqueira (2010) para dizer que a espiritualidade encontra no pensamento, ideias, mitos e crenças a expressão da religiosidade. Que o homem enquanto ser religioso deixa de ser uma abstração por meio de sua religiosidade. Trata-se de expressões, atitudes e gestos que expressam uma relação pessoal com transcendente e com a comunidade a qual está inserido. Pois ela sempre vai estar ligada a expressões de vida, da família, e de costumes e tradições da sociedade.

A vida exige ser ritualizada para ter um sentido e esse sentido se transforma por meio

do mistério que o ser encontra na sua vivência espiritual. A própria fé precisa contar com a expressão da religiosidade para se manifestar. O indivíduo não constrói a religiosidade, ela já está presente no seu dia-a-dia, seja em uma tradição religiosa ou na própria vida.

Referências

Boff, L. Espiritualidade: um caminho de transformação. Rio de Janeiro. Sextante, 2006

Frankl, V. O homem em busca de sentido. Petrópolis: Vozes. 2010.

Oliveira, M. R., & Junges J. R. Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos. Estudos de psicologia Rio de Janeiro 2012.

Santana. Manoel Henrique de Melo. Padre Cicero: Do Anátema ao Acolhimento Pastoral. Maceió- Alagoas. Edufal. 2014

Siqueira. Sonia A. In Assis. Angelo Adriano Faria e Pereira. Mabel Salgado. (Org.). Religiões e Religiosidades: Entre a tradição e a modernidade. São Paulo, Paulinas, 2010.

Frei Damião de Bozzano na literatura de cordel

João Everton da Cruz¹

Resumo: Este ensaio objetiva-se, de forma concisa, uma análise de alguns livros da Literatura de Cordel em torno do fenômeno religioso da figura de Frei Damião de Bozzano (1898-1997). A temática religiosa na literatura de cordel explica-se pelo caráter popular dessa poesia; os poetas populares narram em seus versos os acontecimentos locais, regionais, dando voz a tudo que ouvem do povo, não havendo uma linha divisória nas narrações sobre o que é real e o que é imaginário. A literatura de cordel tem origem na literatura oral, nos fatos narrados pelas pessoas que em sua maior parte estão estabelecidas na zona rural e não sabem ler. Não é de se estranhar que o catolicismo popular é também rememorado pela literatura de cordel, cujo elemento principal é o missionário Frei Damião, que chegou ao Brasil em 1931 para atuar nas Santas Missões, com a intenção de disseminar o catolicismo romano. O papel do missionário era moldar o catolicismo dos nordestinos conforme o esquema do catolicismo oficial. O contexto onde surge o fenômeno religioso em torno do Frei Damião é o semiárido, sobretudo aquele que vive na parte do Nordeste que está localizada no norte do Rio São Francisco. Ele se adaptou à mentalidade rural, às práticas religiosas e à linguagem bucólica do povo nordestino. Na elaboração deste texto foram utilizadas fontes que substanciam por meio de livrinhos da literatura de cordel e teses acadêmicas.

Palavras-chave: Frei Damião. Literatura de Cordel. Catolicismo popular. Conselheiro.

Introdução

O texto propõe demonstrar Frei Damião como conselheiro dentro da cultura nordestina. Para isso, apoia-se nos versos da Literatura de Cordel. Constatamos que os conselhos de Frei Damião estão presentes na memória dos devotos e romeiros, incorporados à cultura local. O ambiente religioso do sertão nordestino era receptivo a um conselheiro que ocupasse o lugar deixado por padre Cícero (1844-1934). Por isso o Frei tornou-se conselheiro dando aos sertanejos uma resposta sobrenatural aos seus problemas e aflições. Frei Damião começou suas atividades no meio do povo três anos antes da morte do Padre Cícero, e muitas pessoas pensam, ainda hoje, que ele é o continuador do padrinho do Juazeiro do Norte. Um ponto comum dos dois é a sensibilidade para com os pobres, além do uso de uma linguagem simples. Combatendo os vícios, os jogos, resolvendo contenda de terras dos fazendeiros e outros problemas da comunidade, a função dos dois conselheiros converge.

No contexto de pobreza do Nordeste e do desalento dos seguidores e devotos, o padre Cícero aconselha aos seus conterrâneos a reclamar e reivindicar, fazendo valer seus direitos para

1 Doutorando e membro do Grupo de Pesquisa "Religião e Contemporaneidade" do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela PUC Minas, sob a orientação do Prof.: Dr. Rodrigo Coppe Caldeira. joevertoncruz@yahoo.com.br

fortalecer sua terra e sua identidade como povo. Nesse ponto diverge frontalmente Frei Damião que ignorava os movimentos sociais do Nordeste. Uma particularidade da missão de padre Cícero é que ele não viajava, os devotos é que iam até ele. Já o frade capuchinho era peregrino, andante, perambulante, viajava para realizar suas missões pelos estados nordestinos. Frei Damião foi elevado à condição de santo pelos seus devotos, ainda em vida, por sua personalidade serena, fala mansa, disciplina e pelas mortificações que fazia, como jejum e abstinência. Abdalaziz de Moura diz que “O que ele representa, realiza e aconselha, se deve à sua santidade. Se não fosse santo, um homem de Deus, não seria o que é, nem teria o significado que tem. Ele é diferente dos outros, porque é bem mais calmo que os outros, parece um santo e é só nele que eu acredito” (MOURA, 1978, p.53-54). No caso dos sertanejos nordestinos, existe um patrimônio cultural que foi ensinado pelos antigos e passado de pai para filho, por meio da oralidade.

1 Uma breve reflexão sobre a Literatura de Cordel

A temática religiosa na literatura de cordel explica-se pelo caráter popular dessa poesia; os poetas populares narram em seus versos os acontecimentos locais, dando voz a tudo que ouvem do povo, não havendo uma linha para divisar nas narrações o que é real e o que é imaginário. A literatura de cordel tem origem na literatura oral, nos fatos narrados pelas pessoas que em sua maior parte estão estabelecidas na zona rural e não sabem ler. Ainda sobre a literatura de cordel:

Desde as cantorias, até os folhetos impressos, o cordel vem evoluindo e se firmando como literatura de reconhecida identidade. Sua multiplicidade temática, aliada à função social, tem feito dessa poesia de folhetos um mapa para os corações e mentes de um povo e de lugar, daí sua permanência (LIMA, 2008, p.9).

A literatura de cordel é criação popular em verso. Essa literatura foi uma espécie de mestra para o nosso vergonhoso mundo de analfabetismo. O folheto é um livrinho, amigo das horas da solidão sertaneja e referência nas divertidas conversas de família em calçadas, debaixo de árvores e telheiros de fazendas nordestinas em noites de candeeiro. Chama-se cordel porque os folhetos são pendurados em cordões nas feiras livres das regiões Norte e Nordeste do Brasil. O cordel é reconhecido no país e também no exterior como parte integrante do patrimônio cultural brasileiro. Segundo Mário Souto Maior (1998, p.55-59), “foram publicados setenta e dois folhetos de cordel sobre a vida de Frei Damião no Nordeste brasileiro. São muitas obras em verso que contam episódios das missões populares, das profecias e dos milagres.” Ao analisar os folhetos da literatura de cordel verificamos que os poetas edificam os versos sobre o religioso e seus conselhos exemplares. Na esteira das observações desenvolvidas por Gutemberg Costa (1998, p.17), “Frei Damião é a terceira figura de relevo de preferência dos poetas populares e também

dos leitores dos folhetos de cordéis. Perdendo somente para Lampião, o Rei do Cangaço, e o Padre Cícero Romão, que tiveram uma incalculável tiragem de folhetos.”

2 Frei Damião como conselheiro na Literatura de Cordel

Não é de se estranhar que o catolicismo popular é também re-memorado pela literatura de cordel, cujo elemento central é a figura de Frei Damião como conselheiro. Nos folhetos em que são narrados a vida e os milagres do frade, inúmeros títulos foram publicados. Seleccionamos alguns folhetos, os quais evidenciam Frei Damião como conselheiro. No jornal Diário de Pernambuco, do Recife, foram publicados versos do poeta popular José Costa Leite após a morte de Frei Damião. Citamos duas estrofes que valorizam o trabalho do capuchinho como conselheiro:

Frei Damião de Bozzano
Um santo homem de Deus
Nos ensinamentos seus
Aconselhava sem engano
A todo gênero humano
Na sua Santa Missão
Ao povo da região
A dor é imensa agora
O Nordeste todo chora
A morte de frei Damião

Ele só fazia o bem
Aconselhava na Ribeira
Rapaz e moça solteira
Por perto por mais além
Aos adultos também
Dava a sua opinião
Na santa religião
Nas andanças de outrora
O Nordeste todo chora
A morte de frei Damião.

Todos os “grandes” conselheiros possuíam experiência dentro do catolicismo popular sertanejo, embora seus conselhos e suas ações pastorais fossem completamente diferentes. Cada um tinha seu estilo. O beato Antônio Conselheiro costumava reunir seus seguidores para dar-lhes conselhos sobre temas religiosos e também pregava. Quanto à figura do Padre Cícero, ficou conhecido como “Padrinho Conselheiro” e também através dos seus “milagres” e da sua inserção na vida política local. Enquanto que, em relação a Frei Damião, diz Hoornaert:

O povo não guarda os temas das pregações, mas sim os conselhos. Eis como fala um pescador a respeito de Frei Damião: “Tudo quanto diz Frei Damião durante o sermão dele, pode caminhar atrás que vai certo. Tudo dele sai em cima da linha. Ele não diz palavra perdida”. Aliás, parece que o segredo do sucesso pelo menos dos dois últimos sacerdotes que no Nordeste ganharam simpatia universal está na sua maneira de abordar as pessoas: o Padre Cícero só falava em diminutivos com o povo; a conversa ia entre “padrinho” e os “amiguinhos”. Do Frei Damião, o povo diz que ele tem “a fala tão mansinha, parece um santo” (HOORNAERT, 1969, p.593).

Os cordelistas mostram, de modo original, diferente e pitoresco, cômico ou mesmo trágico, casos verdadeiros ou fantásticos episódios sobre o capuchinho Frei Damião. Abdalaziz de Moura colheu de um pesquisado da cidade de Lavras de Mangabeira (CE) o seguinte depoimento:

O que se conta de Frei Damião “milagres, histórias” não passam de invencionices. Os poetas populares, por ignorância ou por espírito mercenário, contam casos de que ouvem falar e inventam outros tantos. A literatura de cordel tem entre nós o aspecto sumamente negativo de narrar fatos, milagres e profecias imaginárias, contribuindo preponderantemente para o recrudescimento do fanatismo religioso (MOURA, 1978, p.12).

Em seu folheto “Frei Damião “ o missionário do nordeste, o poeta popular Rodolfo Coelho Cavalcanti defende a tese em estrofes de que

Dizem que o trovador
Do nordeste tudo inventa
Mesmo no caso verídico
O próprio poeta comenta...
Não passa de uma quimera,
Se o trovador exagera
Porque o povo comenta.

Os devotos influenciam os poetas e esses, por sua vez, formam a mentalidade popular, conservando as identidades culturais e os fenômenos religiosos do passado, colocando nessas tradições os seus valores. Por outro lado, os poetas populares vivem *vis-à-vis* com a fome, com a seca, com a corrupção política e com a fé do povo mais simples. Para tanto, no tocante aos conselhos que foram proferidos pelo frei, o cordelista Olegário Fernandes da Silva, em seu folheto de oito páginas e sem data², intitulado *Conselhos e sermão de Frei Damião*, produz versos, que ora apresentamos, apesar da sua extensão, com surpreendentes detalhes e a imaginação do autor:

Leitores quem for Romeiro
Da Vigem de Conceição
Acredita que há um Deus
O autor da criação
Venha ouvir os conselhos
Do frade Frei Damião

Sabemos que o Padre Cícero
Foi um grande conselheiro
Tinha boas intimidades
Como nosso pai verdadeiro
Por esse meio remia
Todas as classes de romeiros
Agora no Juazeiro
Eu ouvi Frei Damião
Aconselhando ao povo
Botando a santa benção
Tirando do caminho do mal
E mostrando a salvação

O frade Damião é lembrado pelo poeta popular como conselheiro. Os versos de Olegário convidam os leitores para ouvir seus conselhos, colocando Padre Cícero como seu antecessor na matriz dos conselheiros. Ele também se referiu aos conselhos que foram dados por Frei Damião aos devotos do Padrinho Cícero. O cordelista José Costa Leite, com o folheto *A voz de Frei Damião*, de sete páginas e sem data de publicação, também menciona em versos que

Ele é considerado

² Na maioria das vezes os folhetos são publicados sem data.

Pelo Santo do sertão
Nas missões ele aconselha
Ao povo sem distinção
E aonde ele chegar
Vai preenchendo o lugar
Do padre Cícero Romão.

Ele disse que: Quem não
Ouvir os conselhos seus
É uma pessoa sem fé
Pior do que os ateus
Não gosta da poesia
E nem crer na Virgem Maria
A Bendita Mãe de Deus

Quem matou, não tire mais
A vida do seu irmão
Vá a missa, se confesse
Dê esmolas, estenda a mão
Quem não roubou não roube mais
E peça a Deus Pai dos pais
Um meio de salvação

Conclusão

Frei Damião com os seus ensinamentos foi um conservador, embora para os sertanejos isso seja o que menos importa. O essencial, para eles, é que Frei Damião é um santo e um autêntico sucessor de Padre Cícero como conselheiro. Daí que o cordel retrata essa realidade, ou seja, os versos relatam as suas missões populares, com seus conselhos, operando milagres e fazendo profecias.

Referências

BARBOSA, Francisco Salatiel de Alencar. **O joaseiro celeste**: tempo e paisagem na devoção ao Padre Cícero. São Paulo: Attar, 2007.

COSTA, Gutemberg. **Profeta do Nordeste**. Natal: Clima, 1994.

HOORNAERT, Eduardo. A distinção entre Lei e Religião no Nordeste. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 29, n. 3, p.580-606, set. 1969.

LEITE, José Costa. **A voz de Frei Damião**. (Livrinho de cordel).

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LIMA, Antônio Carlos Ferreira. **Permanência do ciclo místico-religioso na literatura de cordel e sua correção com os níveis de construção textual**. 2008. 206 f. Tese (Doutorado) Universidade Federal de Alagoas, Maceió.

MAIOR, Mário Souto. **Frei Damião**: um santo?. Recife: Massangana, 1998.

MOURA, Abdalaziz de. **Frei Damião e os impasses da religião popular**. Petrópolis: Vozes, 1978.

SILVA, Olegário Fernandes da. **Conselhos e Sermão de Frei Damião**. (Livro de cordel).

O transtorno depressivo na população idosa e o impacto da religiosidade/espiritualidade no tratamento

Fabício Silva Gomes¹

Resumo: Nota-se a relevância dos Transtornos Depressivos na saúde mundial com grande impacto em saúde pública. Pesquisas indicam uma associação positiva entre religiosidade/Espiritualidade (R/E) e saúde mental. A presente pesquisa propõe entender os mecanismos positivos e/ou negativos do desenvolvimento da R/E e seu impacto no tratamento dos transtornos depressivos. Utilizaram-se publicações pertinentes disponibilizadas pelo Ministério da Saúde, pesquisa bibliográfica e em meio eletrônico com consulta a uma das principais fontes de artigos relacionados ao tema no site Scientific Eletronic Library Online (SCIELO) e Pubmed. Considera-se que o envelhecimento possui uma relação íntima com a R/E nos seus diferentes aspectos, bem como a depressão tem grande correlação com crenças religiosas e espirituais. Estudos sobre práticas religiosas saudáveis, espiritualidade e recursos de *coping religioso espiritual* merecem ser ampliados no âmbito do tratamento da depressão. Observa-se um esforço internacional de integrar a R/E na prática médica, considerando-se diversos estudos mundiais sobre esse tema.

Palavras chave: 1. Depressão. 2. Religiosidade/Espiritualidade 3. Terceira Idade.

Introdução

O envelhecimento populacional no Brasil pode ser explicado pelo aumento da população acima de 60 anos de 4% em 1940, para 8% em 1996 (idade estabelecida na Política Nacional do Idoso). Projeções para o futuro permitem estimar que em 2020 essa população idosa poderá se aproximar de 30,9 milhões de pessoas (CAMARANO, 2002,p.25-73). Dados divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apontam que o número de idosos (maiores de 60 anos) deve chegar a 25,5% da população brasileira até 2060.

A depressão maior é diagnosticada entre 3 a 5% na comunidade, e cerca de 15% apresentam alguns sintomas depressivos. Nas instituições onde moram os idosos, este número pode chegar a 30%. A depressão é uma doença que ocorre desde a infância até a terceira idade; o fato é que no indivíduo senil ela é mais prejudicial. (BLAZER, 2003,p.403).

Com o envelhecimento, a expectativa de doença mental eleva-se de 34% aos 61 anos para 67% aos 81, tornando-se um dos fatores mais preocupantes quanto à repercussão em saúde pública, e dentre essas doenças mentais está a depressão. (MONTEIRO et. al., 2002).

¹ Bacharel em Medicina, Farmácia e habilitado em Análises Clínicas e Toxicológicas pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Minas. E-mail: fabriciosilvagomes@gmail.com

Observam-se inúmeras pesquisas sendo desenvolvidas, com rigor científico metodológico e estatisticamente válido, que indicam uma associação positiva entre religiosidade e melhor saúde física e mental, e a qualidade de vida (MOREIRA-ALMEIDA, 2010; SANCHEZ; NAPPO, 2007).

Desde a teoria da secularização de Max Weber, com a desvalorização da dimensão religiosa para a humanidade, ainda hoje se percebe o abismo entre ciência e religião, devido tanto a um materialismo preconceituoso como ao tipo de espiritualismo típico das religiões instituídas. No entanto, de acordo com dados históricos e arqueológicos, a fenomenologia religiosa sempre acompanhou os homens desde os primórdios, destarte não há como deixar de observar o seu impacto, positivo ou negativo, na sociedade.

A religião, porém, tanto influencia quanto é influenciada pelo contexto histórico mais amplo. A sociologia da religião possui duas grandes vertentes que afirmam, cada qual, um desses aspectos. A vertente marxista, que chama a atenção para a influência determinante do contexto sobre o universo cultural, do fator produtivo sobre a composição das ideias, e a vertente weberiana, que mostra como as ações sociais ocorrem a partir de valores, de visões de mundo. As concepções religiosas exercem, então, segundo Weber, influência na organização da sociedade. (PASSOS,2006)

Nota-se que o tema proposto é de extrema importância na atualidade, já que a depressão apresenta considerável prevalência na população idosa brasileira, com tendência a aumentar segundo dados do IBGE, seguindo tendência mundial. Este estudo objetiva compreender o sofrimento mental proporcionado por nossa conjuntura social e como a religião pode ser um propiciador de encontro com a responsabilidade e a capacidade de transcendência.

Para as ciências da religião, pesquisar o impacto da R/E na saúde mental dos idosos é considerável, por ampliar o campo de análise deste tema nos âmbitos, social, econômico, histórico, geográfico, psicológico, filosófico e especialmente teológico, o que levaria a correlação com o sentido da vida de Viktor Frankl, realidade ontológica, e não uma criação cultural. Os resultados da pesquisa permitem oferecer elementos de análise para as demais disciplinas do saber científico, propiciando autorreflexão dos demais pesquisadores, o que propiciaria aprimoramento teórico metodológico.

Ressalte-se que se considerarmos o aumento da expectativa de vida mundial, o tema proposto é de extrema importância na atualidade, já que a depressão tem sido considerada uma “epidemia” do século, um dos maiores problemas de saúde pública.

2. Metodologia

Trata-se de um estudo descritivo a ser realizado através de pesquisa bibliográfica de caráter

narrativo, com utilização de documentos como: revistas, livros, artigos científicos, dissertações, periódicos, resenhas e vias eletrônicas. Utilizaram-se publicações pertinentes disponibilizadas pelo Ministério da Saúde e em meio eletrônico no site Scientific Electronic Library Online (SCIELO). Foram encontrados 46 documentos, entre físicos e eletrônicos, estes últimos principalmente na forma de artigos que, por conta da sua relativa escassez, tiveram de ser considerados a partir de um período mais longo de publicação que datam a partir de 2004, e outros textos relacionados direta e indiretamente com a questão da depressão na terceira idade e o impacto da religiosidade/espiritualidade no tratamento. Foram selecionados 29 documentos. Este tipo de pesquisa permite que o pesquisador entre em contato com o que já foi publicado sobre o assunto e exige dele uma atitude mais crítica diante dos documentos.

3. Resultados e discussões

3.1. Aspectos de saúde envolvidos no envelhecimento

Depressão pode ser considerada uma síndrome, devido aos diferentes sintomas e duração dos mesmos. Depressão não é apenas um rebaixamento do humor que traduz em tristeza, choro, desinteresse, sentimentos de frustração. Envolve vários aspectos biológicos, psicológicos e sociais. Com o aumento do número de pessoas idosas, a literatura está aprimorando estudos entre a idade avançada e os sintomas depressivos (BALLONE, 2004).

Para JALUUL (2005,p.99-109), sintomas depressivos são altamente prevalentes em fases avançadas da vida, e a depressão representa um grande impacto negativo tanto na morbidade quanto na mortalidade dos idosos. Aproximadamente 15% dos idosos apresentam sintomas depressivos que muitas vezes não são identificados como doença e sim como parte normal do envelhecimento (baixa concentração, apatia, alterações do sono, sentimento de inutilidade, agitação, retardo psicomotor, gestos e/ou ideação suicida), levando ao tratamento tardio.

O envelhecimento está interligado às funções biofisiológicas que, por sua vez, à medida que as células de cada órgão específico irão envelhecendo, nem sempre há manifestação de doenças, apenas a perda de função onde a vida celular não consegue ser mantida por mais tempo. (PAPALÉO NETTO, et al., 2006,p.43-62).

3.2. Conceitos: religião, religiosidade, espiritualidade

Faz-se necessária uma discussão sobre os conceitos norteadores básicos de religião, religiosidade e espiritualidade. Segundo Koenig et al.,2001, no livro *Handbook of Religion and Health*:

- Religião é o sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos designados para facilitar

o acesso ao sagrado, ao transcendente (Deus, força maior, verdade suprema...).

-Religiosidade é o quanto um indivíduo acredita, segue e pratica uma religião. Pode ser organizacional (participação no templo religioso) ou não-organizacional (rezar, ler livros, assistir programas religiosos na televisão).

-Espiritualidade é uma busca pessoal para entender questões relacionadas à vida, ao seu sentido, sobre as relações com o sagrado ou transcendente que podem ou não levar ao desenvolvimento de práticas religiosas ou formações de comunidades religiosas.

3.3. Relevância clínica da Religiosidade/Espiritualidade

A ampla maioria dos estudos de boa qualidade, realizados até o momento, aponta que maiores níveis de envolvimento religioso estão associados positivamente a indicadores de bem-estar psicológico, como satisfação com a vida, felicidade, afeto positivo e moral elevado, melhor saúde física e mental. O nível de envolvimento religioso tende a estar inversamente relacionado à depressão, a pensamentos e comportamentos suicidas, ao uso e abuso de álcool e outras drogas. Por outro lado, a R/E também pode se associar com piores indicadores de saúde quando há ênfase na punição e na culpa, conflitos religiosos, intolerância ou atitudes passivas diante de problemas. (Stroppa e Moreira-Almeida, 2009,p.190-196).

Além de estar relacionada com menos transtornos mentais, a R/E também tem-se associado com maior bem-estar, otimismo e esperança. Nos últimos anos tem havido uma tendência crescente de focar aspectos relacionados ao bem-estar, à felicidade e à qualidade de vida (Cloninger, 2006; Seligman et al., 2006).

Os mecanismos pelos quais a R/E pode influenciar a saúde ainda não são bem conhecidos. Os mecanismos mais comumente propostos são hábitos de saúde: dieta, menor uso de álcool ou outras drogas e menos envolvimento com situações violentas e de risco à saúde; suporte social: maior e mais profunda rede social, trabalho voluntário; estratégias cognitivas: crenças que promovem a autoestima e provêm significado à vida e às situações estressantes; psiconeuroimunoendocrinologia: diminuição dos níveis de interleucina-6 e cortisol; coping religioso (estratégias para lidar com problemas) positivo e negativo.

O CRE é o modo como pessoas utilizam sua fé ou espiritualidade em situações de estresse e dificuldades em suas vidas. Em razão disso, o número de estudos sobre práticas religiosas saudáveis e recursos de CRE merece ser ampliado, bem como sua relação com a adesão ao tratamento e as recorrências do transtorno.

Há evidências de que pessoas com a espiritualidade bem desenvolvida tendem a adoecer menos, a ter hábitos de vida mais saudáveis e, quando adoecem, apresentam menos quadros depressivos e se recuperam mais rapidamente. Lembrando que a espiritualidade pode ser forte independente da religião, bem como em pessoas com crenças que não se encaixam dentro de

uma religião formal (Saad; Medeiros, 2008).

No estudo: “Religiosidade e remissão da depressão em pacientes idosos doentes”, realizado por Koenig et al. (1998), conclui-se que quanto maior a religiosidade intrínseca maior é a probabilidade de remissão da depressão.

Embora não seja possível determinar, com exatidão, os mecanismos de interação da espiritualidade na saúde, e especialmente na saúde mental, vários estudos sugerem que o exercício de atividades espirituais (a oração e outros rituais, por exemplo) pode influenciar, psicodinamicamente, através de emoções positivas (como a esperança, o perdão, a auto-estima e o amor). Por outro lado, a vivência de ter sentido a satisfação na vida, possibilitam ao indivíduo um recurso interno para o manejo e entendimento de situações existenciais críticas, como a dor, o sofrimento e a morte.

Conclusão

A depressão, “o mal do século”, está entre os distúrbios mais prevalentes em todo o mundo com gênese ainda não totalmente explicada e abordagem complexa, por isso pressupõe-se que a visão holística do profissional da área de saúde poderá contribuir no seu tratamento.

Estudos sobre práticas religiosas saudáveis, espiritualidade e recursos de coping religioso e espiritual (CRE) merecem ser ampliados, principalmente no que diz respeito à depressão na terceira idade e seu tratamento.

Assim, o crescente reconhecimento de que a R/E se mantém como uma dimensão importante da vida das pessoas em todo o mundo, bem como a constatação de que as práticas e as crenças religiosas dos pacientes influenciam o cuidado e a evolução dos problemas de saúde, tem levado a um esforço internacional de integrar a R/E na prática médica. Várias organizações de saúde mundialmente relevantes, como a Organização Mundial da Saúde (OMS), o Joint Commission on Accreditation of Health Care Organizations, o American College of Physicians (Estados Unidos) e o Royal College of Psychiatrists (Reino Unido), têm enfatizado a importância de abordar questões de R/E na prática clínica.

Considera-se que a R/E é um recurso valioso no enfrentamento das crises da vida cotidiana e um fator que interfere de maneira positiva na saúde física e mental, principalmente das pessoas idosas.

Estudos indicam que o trabalho holístico do profissional da área de saúde, ao abordar as esferas física, mental, social e espiritual do paciente, contribuirá para o tratamento efetivo das doenças mentais como a depressão, em especial na população da terceira idade.

Referências

- ALVES, Rômulo Romeu da Nóbrega et al. **The influence of religiosity on health.** *Ciênc. saúde coletiva*, July 2010, vol.15, no.4, p.2105-2111. ISSN 1413-8123
- BLAZER, Dan. *Depressão em Idosos*. 3 ed. São Paulo, Editora Andrei, 2003. p. 403-)
- BRASIL, IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, **censo demográfico 1991-2000**. Disponível em : www.ibge.gov.br
- BORGES, Lucelia Justino et al. Fatores associados aos sintomas depressivos em idosos: estudo EpiFloripa. *Rev. Saude Publica*, Ago 2013, vol.47, no.4, p.701-710
- CAMARANO, A.A.; Kanso, S.; Mello, J.L.; Como Vive o Idoso brasileiro? In Camarano, A.A (org). **Os Novos Idosos Brasileiros: muito além dos 60**. Cap.1 p.25-73. Rio de Janeiro: Ipea, 2006.
- CHAVES, Érika de Cássia Lopes et al. **Quality of life, depressive symptoms and religiosity in elderly adults: a cross-sectional study.** *Texto contexto - enferm.*, Sept 2014, vol.23, no.3, p.648-655.
- FIGUEREDO, SCS; MELLO, EA; CANÇADO, FAX: Saúde Mental e Envelhecimento: e organizadores, **Tratado de Geriatria e Gerontologia**, 2ª ed. 2002. Guanabara Koogan Cap.97p.808-812.
- GAZALLE, Fernando Kratz et al. **Sintomas depressivos e fatores associados em população idosa no Sul do Brasil.** *Rev. Saúde Pública*, Jun 2004, vol.38, no.3, p.365-371.
- JALUUL, O; Stoppe Jr, A; in: Jacob Filho, W; Amaral, JRG;. **Avaliação Global do Idoso: manual da Liga do GAMIA**. Atheneu 2005. São Paulo. Cap.9, p.99-109.
- KAPLAN, HI; SODOCK, BJ; GREBB, JA. **Compêndio de Psiquiatria – ciência do comportamento e psiquiatria clínica**. 7ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2003.
- KOENIG, H.G, George L.K., e Peterson, B.L. **Religiosity and remission from depression in medically ill older patients.** (1998). *American Journal of Psychiatry*, 155, 536-542.
- KOENIG HG, McCullough ME, Larson DB. **Handbook of religion and health**. New York: Oxford University Press, 2001.
- LUCCHETTI, Giancarlo et al. **O idoso e sua espiritualidade: impacto sobre diferentes aspectos do envelhecimento.** *Rev. bras. geriatr. gerontol.*, Mar 2011, vol.14, no.1, p.159-167. ISSN 1809-9823
- MONTEIRO, R.M. Dulcinéa. **Depressão e Envelhecimento Saídas Criativas**. Rio de Janeiro. Revinter, 2002.
- MOREIRA-Almeida, Alexander, Lotufo Neto, Francisco and Koenig, Harold G **Religiousness and mental health: a review.** *Rev. Bras. Psiquiatr.*, Sept 2006, vol.28, no.3, p.242-250. ISSN 1516-4446
- MOREIRA-ALMEIDA, A. **O crescente impacto das publicações em espiritualidade e saúde e o papel da Revista de Psiquiatria Clínica.** *Rev. Psiquiatr. Clín.* 2010; 37(2):41-42.
- MOREIRA-Almeida, Alexander. **Implicações dos estudos brasileiros em psiquiatria e espiritualidade.** *Rev. psiquiatr. clín.*, 2012, vol.39, no.5, p.181-181.
- NOGUEIRA, Eduardo Lopes et al. **Screening for depressive symptoms in older adults in the Family Health Strategy**, Porto Alegre, Brazil. *Rev. Saúde Pública*, June 2014, vol.48, no.3, p.368-377
- PAPALÉO NETTO,M; CARVALHO FILHO,ET; SaLLeS,RFN. *Fisiologia do Envelhecimento : e organizadores . Geriatria - Fundamentos, Clínica e Terapêutica* 2ª ed. 2006. Atheneu. Cap. 4, p.43-62.

PASSOS, J. D. **Como a religião se organiza: tipos e processos**. São Paulo: Paulinas, 2006. Capítulo III.

PERES, Julio Fernando Prieto, Simão, Manoel José Pereira and Nasello, Antonia Gladys **Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia**. *Rev. psiquiatr. clín.*, 2007, vol.34, suppl.1, p.136-145. ISSN 0101-6083

RAHAL, MA.; SGUIZZATTO,GT.; Exercício Físico: e organizadores. **Geriatría – Fundamentos, Clínica e Terapêutica**. 2ª ed. 2006. Atheneu. Cap. 64. p.699-706.

RAMOS, Marília. **Os sintomas depressivos e as relações sociais na terceira idade**. *Rev. Dep. Psicol.,UFF*, Dez 2007, vol.19, no.2, p.397-410.

SAAD, M.; MEDEIROS, R. **Espiritualidade e saúde**. Einstein: Educ. Contin. Saúde. 2008.

SADOCK, Benjamin James. **Compêndio de Psiquiatria** : ciências do comportamento e psiquiatria clínica/ Benjamin James Sadock, Virginia Alcott Sadock ; tradução Cláudia Dornelles...[et al.]. – 9ª ed. Porto Alegre(RS) : Artmed, 2007.

SANCHEZ, Z. M., & Nappo, S. A. (2007). A religiosidade, a espiritualidade e o consumo de drogas. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34, supl 1, 73-81.

STROPPIA, André and Moreira-Almeida, Alexander **Religiosidade e espiritualidade no transtorno bipolar do humor**. *Rev. psiquiatr. clín.*, 2009, vol.36, no.5, p.190-196. ISSN 0101-6083

ZENEVICZ, Leoni, Moriguchi, Yukio and Madureira, Valéria S. Faganello. **A religiosidade no processo de viver envelhecendo**. *Rev. esc. enferm. USP*, Abr 2013, vol.47, no.2, p.433-439. ISSN 0080-6234

ZIMERMAN, G., I., **Velhice: Aspectos biopsicossociais** – Porto Alegre: Artes Médicas, 2000.

FT 17 Religião e política: articulações, fricções e outras interações



Coordenadores:

Prof. Dr. Robson Sávio Reis Souza – PUC/MG

Prof. Dr. Delmar Cardoso – FAJE/MG

Prof. Me. Edward Neves Monteiro de B. Guimarães – PUC/MG

Prof. Dr. Antonio Augusto Nogueira Matias – FAJE/MG

A radicalização de disputas reais e simbólicas na sociedade coloca na pauta do debate público o papel desempenhado pela Academia e pelas diversas tradições religiosas na cena sociopolítica brasileira na contemporaneidade. A desmontagem e a projeção dos blocos parlamentares conhecidos como “bancadas evangélicas”; o papel desempenhado pelos vários grupos cristãos nas disputas da cena política; o recrudescimento do discurso conservador de matriz religiosa; a retomada das ações violentas baseadas na “Teologia do Domínio”, entre outros, apareceram com bastante ênfase em debates públicos, nas redes sociais e em variados espaços sociopolíticos. Uma das evidências dessas disputas (reais e simbólicas) é a utilização massiva e discricionária do “nome de Deus” por grupos religiosos ligados ao governo de extrema direita que foi eleito em 2018. Esse FT propõe uma discussão sobre a presença/ausência e o papel da religião no espaço público nesses contextos de profundas mudanças, continuidades e rupturas no cenário político, religioso e institucional. Os grupos religiosos têm desempenhado algum papel no recrudescimento dos discursos e das 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 à superação dos dilemas institucionais que obliteram a vida democrática? Há alguma relação entre religião e política na difusão de discursos de ódio e de ressentimento e ou na percepção crítica do que está por detrás das disputas políticas e das narrativas de numa nova cruzada entre o bem e o mal? Qual o papel da Academia e da SOTER nesses cenários?



A lei mosaica e sua influência no estado brasileiro

Kerlington Pimentel de Freitas¹

Resumo: O Decálogo é o primeiro instrumento normativo da tradição judaico-cristã, no afã da tentativa de se organizar um grupo social tanto política, quanto religiosamente. De modo que este instrumento normativo perpassou-se ao longo da história, e em vários momentos da humanidade foi protagonista de situações em outras tradições. Com a “descoberta” do novo mundo ocidental, os países desbravadores notadamente católicos e portadores dos dogmas e estigmas desta Lei antiga, tentaram impor aos conquistados esta regra como norma de vivência e de organização do “Estado”. Ao se passar mais de quinhentos anos, ainda vemos resquícios desta tradição que desde 1891 deixou de ser “oficial” no Brasil. A partir daí, analisamos esta evolução, no que tange a efetiva laicidade encrustada em nossa Constituição Federal, que em seu preâmbulo já trás a expressão “sob a proteção de Deus”, tratando das efetivas relações entre o Cidadão do Estado (Staatsbürger) e o Cidadão da Sociedade (Gesellschaftsbürger).

Palavras Chave: Constituição. Decálogo. Estado

Introdução

De tradição judaico-cristã, o decálogo, ou a Lei de Moisés ou ainda “os dez mandamentos”, é a primeira expressão normativa que estas tradições consideram em seu arcabouço religioso.

Para nos situarmos no tempo e no espaço, destacamos

... que o código de Hamurabi foi elaborado pelo rei Hamurabi (1810 -1750 a.C), por volta de 1700 a.C. Foi encontrado por uma expedição francesa em 1901 na região da antiga Mesopotâmia correspondente a cidade de Susa, atual Irã. É digno de nota que Hamurabi recebeu seu código do deus Shamas, uma deidade mesopotâmica também chamada de “o deus da justiça”, e que o referido código está talhado em pedra. O código de Moisés (1520 ? 1400 a.C.) foi escrito por lavé (Deus dos Hebreus) e sua versão original foi escrita em pedra. Quanto à similitude dos códigos a resposta é simples. A sociedade da Babilônia (Urbana, comercializada e com cultura de irrigação), país onde reinou Hamurabi, era parecida com a sociedade israelita, que era mais agrícola e pastoril e suas terras mais secas do que as da Babilônia. (SILVA, 2017)

Desta feita, logo em seu início no início da colonização brasileira, notório é o fato de que Portugal, oficialmente subordinado religiosamente à Igreja Romana, quis implementar seu “modus” religioso também em suas colônias, sendo o regime hierárquico e controlador da moral e

¹ Doutorando em Direito e Ciências Sociais, Universidade Nacional de Córdoba. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. E-mail: kerlington@gmail.com;

regras de sociedade, poderia cooperar no intento de se estabelecer uma “boa” e nova ordem no ultramar.

De sorte que, os Catolicismos, donde adotaremos o termo no plural devido ao fato de encontrarmos no Brasil colonial, inclusive hodiernamente, vários tipos de catolicismos, a saber um oficial e outro praticado pelo povo de cada região distinta do mesmo país, somando-se aí, as culturas indígenas e africanas que foram sendo introduzidos ou praticados no Brasil colônia, deram especial destaque a esta organização inicial de um embrião de “Estado”, a fim de tentar-se coordenar uma atividade mercantil extremamente complicada e carente de controle.

Portanto, há de se falar que, enquanto colônia de Portugal, o Brasil permaneceu ligado, tendo e obedecendo seus escopos normativos e estruturantes, como a regulação do “Estado” e a religião daquele país metrópole.

1 As cosntituições do Brasil

Em 1822, com a proclamação da independência, vemos a confecção da primeira constituição da nação, declarando que a religião oficial do novo país era como a de sua antiga Metrópole.

Nesse sentido, a própria Lei Maior já estabelecia outros cultos (credos) como permitidos ou tolerados no estado.

Forma dessa limitação era não poderem, para o exercício de sua fé, os não adeptos da crença oficial construir templos no formato adotado pela religião oficial, “in verbis”:

Art. 5. A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo (BRASIL, 2017).

Igualmente, há registros de que os adeptos ou professantes de outros credos não podiam ser sepultados em cemitérios vinculados à Igreja oficial. Por esta razão, à época, surgiram algumas necrópoles destinadas ao abrigo dos corpos dos crentes de outros ramos religiosos. Exemplo disto são alguns cemitérios protestantes e israelitas que há em algumas cidades brasileiras, notadamente no Estado de São Paulo, praticamente todos criados a mais de um século, quando não especificamente nos tempos logo seguintes ao início da vigência da Lei Maior imperial.

Após a proclamação da República, que se deu em 15 de novembro de 1889, Ruy Barbosa redigiu o Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, separando definitivamente o Estado e a Igreja Católica Romana no Brasil (TERAOKA, 2010, p. 111).

Em seu artigo 1º, referido Decreto determinava que “é proibido a autoridade federal, assim como a dos Estados federados, expedir leis, regulamentos ou atos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e criar diferenças entre os habitantes do país, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivos de crenças, ou opiniões filosóficas, ou religiosas”.

O artigo 2º preconizava a ampla liberdade de culto, enquanto os artigos 3º e 5º previam a liberdade de organização religiosa sem a intervenção do poder público.

Conforme leciona Aldir Guedes Soriano, “a constitucionalização do novo regime republicano consolidou, através da Constituição de 1891, a separação entre a Igreja e o Estado, fazendo do Brasil um estado laico” (SORIANO, 2002, p.85).

Segundo Fábio Dantas de Oliveira, “a Constituição Federal de 1891 representou um marco no que tange à laicidade do Estado, pois todas as Constituições que lhe sucederam mantiveram a neutralidade inerente a um Estado Laico, ainda que teoricamente” (OLIVEIRA, 2011).

Porém na Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934, em apertada síntese, é possível afirmar que há menção à figura de Deus no preâmbulo e que ela reconheceu a liberdade de culto, desde que não contrariasse a ordem pública e os bons costumes.

Como sua antecessora, a Constituição de 1937 previu que o Estado não estabelecerá, subvencionará ou embaraçará o exercício de cultos religiosos, ou seja, também reconheceu a liberdade de culto.

Em 1946, a nova Constituição brasileira menciona à proteção de Deus no preâmbulo mantendo manteve a proibição de a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios estabelecerem, subvencionarem ou embaraçarem cultos religiosos.

Ao contrário da Constituição anterior, não há previsão expressa de o Estado manter “relação de aliança ou dependência com qualquer culto ou igreja”.

No capítulo pertinente aos direitos e garantias individuais, a Constituição de 1946 assegura o livre exercício dos cultos religiosos “salvo os dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes”. As organizações religiosas adquirem a personalidade jurídica dos termos da lei civil.

Há algumas inovações importantes no tema. A Constituição de 1946 inova ao estabelecer a previsão da imunidade tributária, com relação aos impostos, para os “templos de qualquer culto”, “desde que as suas rendas sejam aplicadas integralmente no País para os respectivos fins”.

Há, também, previsão de assistência religiosa aos militares e aos internados em habitação coletiva. A assistência religiosa somente pode ser prestada por brasileiro.

Os cemitérios poderiam ser seculares, administrados pelos Municípios, ou confessionais, mantidos por entidades religiosas. As organizações religiosas poderiam praticar seus ritos, mesmo nos cemitérios seculares.

Também havia previsão da instituição de descansos remunerados, em dias de feriados religiosos.

Previu-se a possibilidade de efeitos civis ao casamento religioso.

Também há a previsão do ensino religioso facultativo.

A Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 1946, portanto, também consagrou o direito à liberdade de culto, mas trouxe importantes novidades para implementar o exercício desse direito.

Na Constituição de 1967, existe menção à proteção de Deus, no preâmbulo, nos moldes

das Constituições anteriores e proíbe o Estado de estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos. Porém, há a previsão expressa de colaboração entre o Estado e as organizações religiosas, no interesse público, especialmente nos setores educacional, assistencial e hospitalar.

No Capítulo “Dos Direitos e Garantias Individuais” há afirmação de que todos são iguais perante a lei, sem distinção de credo religioso, sendo assegurados a liberdade de consciência e o exercício de cultos religiosos, desde que “não contrariem a ordem pública e os bons costumes”.

Há a previsão de assistência religiosa, prestada por brasileiros, às forças armadas e nos estabelecimentos de internação coletiva, igualmente assegurando o repouso remunerado, nos feriados religiosos; o casamento religioso de efeitos civis; o ensino religioso facultativo.

A Constituição de 1967 mantém a previsão da imunidade tributária, no tocante aos impostos, dos “templos de qualquer culto”.

Percebe-se, pois, que a liberdade de culto também foi mantida na Constituição da República Federativa do Brasil de 1967/69, com algumas modificações em relação à Constituição de 1946.

Atualmente e a vigente Constituição Federal do Brasil de 1988, existe a menção à proteção de Deus no preâmbulo, na mesma linha das anteriores, a Constituição de 1988 não consagra a expressão “liberdade religiosa”, porém, em passagens de seu texto, a Constituição faz referência a “culto”, “religião” e “crença”.

Topologicamente, a primeira referência da Constituição ao termo encontra-se no artigo 5º, VI, que dispõe ser “inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias”.

A Constituição atual, acompanhada pela Constituição de 1946, consagra a possibilidade de a lei prever a “escusa de consciência”, nos seguintes termos: “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei”.

Seguindo a tradição consagrada desde 1891, a Constituição de 1988 impõe a proibição de estabelecer, subvencionar ou embaraçar o funcionamento de cultos religiosos ou igrejas.

Há, porém, a possibilidade de “colaboração de interesse público”, nos moldes antes previstos pelas Constituições de 1934 e 1967.

Também há previsão de ensino religioso, de matrícula facultativa e do casamento religioso de efeitos civis.

Igualmente é prevista a imunidade dos templos de qualquer culto, no tocante aos impostos, conforme é de nossa tradição desde 1946.

Não há previsão de respeito aos feriados religiosos, como direito social do trabalhador.

2. Entre laicidade e religião

Após esta breve digressão histórica e necessária à nossa pesquisa, podemos manter um espectro de evolução nas posturas de nossas Constituições Federais com o passar dos anos, após 1891, donde passamos a nos considerar “laicos”

Neste diapasão, Celso Lafer leciona que “em um Estado laico, as normas religiosas das diversas confissões são conselhos dirigidos aos seus fiéis e não comandos para toda a sociedade” (LAFER, 2009, p. 28).

Ora, em uma sociedade que se proclama liberal, este “ethos” de cidadão liberal exige dele mesmo, e também do outro, uma postura de conhecimentos de limites para ambos os lados, refletindo nisto tanto para o lado da fé quanto para a razão (HABERMAS, 2007, p. 9).

De modo que, ainda de acordo com Habermas,

Somente o exercício de um poder secular estruturado num Estado de Direito, neutro do ponto de vista das imagens de mundo, esta preparado para garantir a convivência tolerante, e com igualdade de direitos, de comunidades de fé diferentes que, na substância de suas doutrinas e visões de mundo, continuam irreconciliáveis (HABERMAS, 2007, p. 9).

Na inteligência de Bauman, o que foi separado, não se pode mais unir-se ou juntar-se. “Abandonai toda a esperança de totalidade, tanto futura quanto passada, vós que entraís no munda da modernidade fluida” (BAUMAN, 2017, p. 32).

Este pequeno universo pesquisado, nos infere que cada vez mais plural, nossa sociedade se “perde” em meio a um turbilhão de (pré)conceitos e semi-conceitos, de maneira que não se sabe ao certo em que e no que se acredita, e parando ou não querendo mais se questionar na vida de cidadão da sociedade – “Gesellschaftsbürger”.

Na ponderação axiológica de conceitos do Estado Democrático, ainda vemos que valores de tradições religiosas superam ao que uma sociedade quer e espera.

A chave de nosso apontamento, está no modo de conceber o secularismo.

Durante muito tempo, devido à predominância intelectual e a quase exclusividade que a França teve sobre o tema do secularismo, na medida em que alguns casos até foi falado sobre a “exceção francesa”, sua definição estava ligada ao entendimento que naquele país havia o fenômeno. Assim, o secularismo girava em torno da específica experiência francesa e, portanto, as noções de República e separação (BLANCARTE, 2008, p. 29-46).

Porém, nenhuma dessas noções é intrínseca ao secularismo. Por exemplo, há monarquias parecidas como a belga ou o norueguesa que provaram ser mais seculares do que muitas repúblicas; como é o caso das repúblicas latino-americanas, que ainda são ancorado no passado nesta matéria, dependendo de formas de legitimidade sagrada para as instituições políticas. Também a noção de separação em termos de regime foi já superado por concepções mais abrangentes e abrangentes do secularismo. A partir desta perspectiva, embora seja verdade que a separação

das esferas é um elemento central da secularização social, em matéria de regime político, alguns especialistas preferiram propor a “autonomia do político versus o religioso”.

Conclusão

É de se pensar que apesar do Brasil se confessar separado, no que tange a Religião e o Estado, há mais de cem anos, percebemos uma forte e contumaz ligação da tradição religiosa em que o país fora “descoberto” e colonizado, a saber, a tradição judaico-cristã.

De maneira que não nos basta dizer ou propalar que existe a secularização no Brasil, devemos sim analisar a evolução axiológica neste âmbito religioso, e compará-la com o que a sociedade componente desta, querem ou almejam como valores de sociedade, não esperando de Instituições esta contrapartida, mas baseada em diálogo e tolerâncias mútuas, a fim de que a paz social seja mantida.

O verdadeiro caminho para os desafios que nos aguardam neste pluralismo e liquidez de nossa sociedade, é o Direito Fundamental da liberdade de consciência e de religião. Está é a resposta política adequada para estes desafios (HABERMAS, 2007, p.136).

Referências

BAUMAN, Zigmunt. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017;

BLANCARTE, Roberto. *El porqué de un Estado laico* in Roberto Blancarte (coord.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México, 2008;

ABERMAS, Juergen. *Entre naturalismo e religião: Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2007;

LAFER, Celso. *Estado Laico*. In: Direitos Humanos, Democracia e República – Homenagem a Fábio Konder Comparato. São Paulo, Quartier Latin do Brasil, 2009, p. 228;

TERAOKA, Thiago Massao Cortizo. *A liberdade religiosa no direito constitucional brasileiro*. São Paulo, 2010. 282f. Tese de doutorado em Direito. Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, p. 111;

SILVA, David Ribeiro. A lei de Moisés x O código de Hamurabi. Disponível em <http://www.webartigos.com/artigos/a-lei-de-moisés-x-código-de-hamurabi/63121/>. Acesso em 26 out. 2017;

SORIANO, Aldir Guedes. *Liberdade religiosa no direito constitucional e internacional*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2002, p. 85;

OLIVEIRA, Fábio Dantas de. *Aspectos da liberdade religiosa no ordenamento jurídico brasileiro*. Jus Navigandi, Teresina, ano 16, n. 2966, 15 ago. 2011. Disponível em: < <http://jus.com.br/revista/texto/19770>>. Acesso em: 26 de Outubro de 2017.

Consciência crítico-analítica e discernimento em João Batista Libanio: por uma relação dialética fecunda entre fé e política

Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães¹

Resumo: A fé intimista e verticalizada e a política imanentista e horizontalizada vem se mostrando incapazes de responder aos desafios e urgências de cada tempo e, atualmente, de encetar o surgimento de uma cultura da fraternidade solidária, da justiça inclusiva, do diálogo aprendiz, da paz criativa-solícita e do cuidado sustentável com o sistema vida, cultura suscitadora de intenso senso de corresponsabilidade social. Na obra de João Batista Libanio, objeto material de nossa pesquisa de doutorado, a compreensão dialética entre fé e política – chamadas a se reconhecerem autônomas na diferença, se fecundarem e se criticarem, sem confusão, redução ou dominação entre elas – oferece pistas para avançarmos em busca de maior lucidez. Desse modo, ao perguntar-nos, nesse tempo forte e sombrio de posturas extremistas estéreis, sobre a possibilidade de engendarmos caminhos novos para a construção coletiva de outra sociedade possível, democrática, justa, sustentável, a reflexão teológico-pastoral de João Batista Libanio no momento das três mediações do método teológico consagrado na América Latina mostra-se fecunda e atual. Como resultado parcial de nossa pesquisa de doutorado, compartilharemos nesta comunicação algumas pistas encontradas na reflexão libaniana: a complexa realidade em que vivemos – predominantemente urbana e cada vez mais marcada pela cultura tecnológica, midiática, internética, mas profundamente dilacerada pelo crescente espiral da violência e pelas desigualdades sociais aviltantes, exige contínuo investimento na formação da consciência crítico-analítica dos agentes, promoção da cultura do diálogo, iniciação e cultivo do discernimento ético e eco-ético, pessoal e coletivo, de modo especial junto às redes de comunidades de fé e partilha de vida, grupos de base e movimentos sociais populares, com os pobres e excluídos, com as juventudes e com os religiosos. Trata-se de pressupostos importantes para a escolha de meios que promovam a transformação das estruturas sociais em vista da construção coletiva de outra sociedade possível. Esperamos despertar interesse de novos leitores para o precioso legado deste teólogo mineiro e contribuir para o debate promovido por este importante Fórum Temático.

Palavras-chave: Libanio; fé e política; consciência crítica; discernimento.

Introdução

A vida de todo ser humano, enquanto ser de relações, acontece inserida em determinado contexto histórico. Este oferece a cada um as condições para sobreviver e aprender a conviver, com singulares limites e possibilidades pessoais e sociais para concretizar as relações econômi-

¹Doutorando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), mestre em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). E-mail: ednmbg@gmail.com

cas, políticas, culturais, religiosas, ecológicas, técnicas e tecnológicas. A condição histórica do ser humano é a de um ser inacabado e, ciente deste inacabamento, a de um ser de desejo, programado inexoravelmente para buscar, aprender e expandir a seus horizontes. Em que medida será possível a tomada de distância reflexiva e a compreensão crítica do contexto em que se vive e é continuamente influenciado?

Possuímos uma estrutura interior que, geralmente, nos impulsiona, imperativa e esperançadamente, para frente e para o futuro. Se carregamos a memória do vivido, o presente, mesmo quando prazeroso, não nos plenifica, não nos aquieta e nem nos satisfaz. Esta condição revela que somos constituídos por uma dimensão sociopolítica que nos faz inquietos, radicalmente abertos, críticos e utópicos buscadores do conhecimento verdadeiro e de novos horizontes de felicidade, realização e plenitude para si e para os coetâneos, a depender dos valores e princípios éticos que acolhemos e internalizamos em nosso caminhar.

Nesta concepção antropológica, o ser humano é compreendido como ser intrinsecamente político, influenciado, mas não determinado pelo meio, construtor coletivo do futuro que deseja, e por isso esperançada e profundamente animado pela fé, “fé na vida, fé no homem, fé no que virá”. Isso posto, refletir sobre a relação dialética entre fé – a que entregamos confiantemente o nosso coração – e política – o modo como exercermos a autonomia e o poder singular e coletivo para forjar o futuro que desejamos – que se concretiza em um lugar social se mostra via pertinente para compreender acontecimentos, conflitos, fracassos e conquistas humanas.

No legado de João Batista Libanio, encontramos pertinentes reflexões sobre a tensão dialética entre fé e política. Nos limites de uma comunicação, com liberdade heurística assimilada na convivência com este memorável mestre, compartilho algumas pistas com o objetivo de avançarmos na compreensão de nosso tempo e resposta a seus desafios e urgências. O itinerário reflexivo está organizado a partir da estrutura do método consagrado na caminhada da Igreja dos pobres, em sua reflexão teológico-pastoral na América Latina, o método ver-julgar-agir. Desse modo, na primeira parte, diante de nossa complexa realidade, explico a constatação libaniana da necessidade de investirmos fortemente na mediação sócio-analítica, ou seja, na formação da consciência crítico-analítica dos agentes. Na segunda, mostro a importância dada por Libanio às mediações hermenêuticas. Após analisar a realidade à luz da fé pela lente da experiência cristã, a tensão dialética crítica entre fé e política pode bem orientar o discernimento numa sociedade de conflitos. Na terceira, reflito sobre o grande desafio das mediações da práxis, ou seja, como ascender ao nível das mediações históricas e encontrar caminhos possíveis para avançarmos rumo a concretização de uma sociedade democrática, inclusiva e sustentável.

1. VER: o desafio da formação da consciência crítico-analítica

Vivemos em uma sociedade de mercado, cada vez mais urbana, multicultural, acelerada, midiática, conectada, com contínuos e sedutores avanços científicos e tecnológicos. Mas, ao mesmo tempo, vivemos em uma sociedade marcada por abissal desigualdade sociopolítica e econômica entre ricos e pobres, cuja lógica de concentração dos bens nas mãos de poucos e com múltiplas formas de marginalização e exclusão social dos mais pobres, negros, índios, mulheres e distintas minorias sociais, tais como ciganos, LGBTs, migrantes e refugiados produz incontáveis vítimas. Vivemos em uma sociedade visivelmente tingida de sangue por contínuos fluxos jorradados de diversas formas de violência, mas de modo hipertrofiado contra jovens negros pobres das periferias, lideranças dos direitos humanos, sindicais, indígenas, ativistas dos movimentos populares, ambientalistas e mulheres que ousam questionar os tradicionais padrões culturais sexistas que lhe são impostos. Vivemos em uma sociedade estruturada em modelo neoliberal de desenvolvimento majoritariamente extrativista e centrada no macro agronegócio, de capital hegemonicamente especulativo e improdutivo, com uma dinâmica social injusta, excludente e concentradora do poder econômico e sociopolítico nas mãos de poucos. Vivemos em uma sociedade econômico-consumista acusada de ameaçar, de muitos modos e gravemente, o equilíbrio do sistema vida e, por isso, de comprometer o próprio futuro da vida humana.

Não é tarefa simples para a maioria dos cidadãos, inserido neste complexo contexto, compreender, com lucidez, como chegamos à situação atual e como a nossa sociedade assim se conserva e, em muitos aspectos, intensifica e agrava as suas contradições. Do mesmo modo, como esta poderia se transformar em direção a outra sociedade possível. Ainda que com boa vontade, movidos por valores humanos, sonhos e desejos sinceros de mudança e transformação das estruturas sociais, experimenta impotência, cansaço e desânimo social em relação às possibilidades de construirmos futuro diferente.

Como ter clareza das ideologias dominantes, mecanismos de alienação social, estratégias e lógicas, cada vez mais engenhosas, subliminares e dissimuladas, usadas para cristalizar dominante sistema de poder econômico, sociopolítico, cultural e religioso? Como superar este sistema de poder que neutraliza, com violência indireta ou direta, os anseios de libertação dos pobres e excluídos; criminaliza os movimentos populares; coopta a classe média com ilusões moralistas e falsas promessas de ascensão social; ludibria e anestesia a consciência coletiva; e, desse modo, perpetua um *status quo* iníquo e perverso, que conserva e amplia, cada vez mais, os privilégios dos grupos dominantes, travestidos de direitos naturais ou de bênçãos divinas de prosperidade?

Depois de viver por mais de uma década na Europa, quando pode vivenciar o antes, o durante e o depois da revolução eclesial suscitada pelo Concílio Vaticano II, Libanio regressa ao Brasil no início de 1969, no contexto da violenta implantação do AI5 pela ditadura militar. Ele se deparou com os desafios da conscientização, resistência e subversão da (des)ordem estabelecida num país definido majoritariamente como cristão, mas simultaneamente, por mais contraditório que pareça, capitalisticamente violento, desigual e injusto. Percebeu imediatamente as contradições socioreligiosas, explicitadas na Conferência de Medellín, entre a acolhida da experiência

cristã e a concretude da dinâmica da vida em sociedade, entre o ideal criado pelo anúncio do Evangelho da fraternidade e da justiça e a realidade socioeconômica brasileira cada vez mais injusta, individualista e capaz de conviver, de forma indiferente com a miséria de muitos. Em outras palavras, de um lado, Libanio – juntamente com muitos outros intelectuais, teólogos e pastoralistas, na Companhia de Jesus, no meio universitário católico (PUC Rio e PUC Minas), na Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), no grupo Emaús – deparou-se com o desastroso divórcio entre fé e política no Brasil do final dos anos 60. Mas, de outro, conheceu de perto a resistência e os anseios de libertação, vivos e presentes, na caminhada dos pobres (movimentos populares, sindicatos, associações, CEBs...), na rebeldia dos jovens (JEC, JOC, JUC...), na teimosia profética de religiosos inseridos nos meios populares, nos audaciosos projetos de educação como prática de liberdade, impulsionados pela pedagogia do oprimido, na nascente Teologia da Libertação, na arte de tantos artistas.

Diante disso, percebeu que não bastavam nem apenas as interpelações da Palavra de Deus, dos princípios e valores do Evangelho, nem apenas um mero acesso ao maremagno das correntes atuais, das informações contraditórias, das posições opostas. Era preciso investir forte e criativamente no processo de formação da consciência crítico-analítica dos religiosos e presbíteros, das juventudes universitárias, das lideranças cristãs e agentes de pastoral (cf. LIBANIO, 1971, 1974, 1977, 1978, 1979^a, 1979^b, 1977, 1982 e 1983), criando, a partir da contribuição das ciências humanas e sociais, pequenos instrumentais, subsídios sócio-analíticos, simples e acessíveis, que lhes permitissem aproximar criticamente dos dados da realidade em que estavam inseridos e bem interpretá-los para melhor discernir a escolha das mediações, fazer as devidas opções e assumir as decisões pertinentes (LIBANIO, 1978, p. 9-19). No desenvolvimento desta comunicação em futuro artigo, mostraremos como Libanio ajudou, primeiro, na percepção do “esquema mental”, sempre presente nas concepções de cada sujeito, e sua importância para o diálogo; segundo, na percepção do discurso ideológico do sistema dominante; terceiro, na explicitação das condições do processo de mudança ideológica; quarto, na análise de uma estrutura social e global; quinto, na percepção dos mecanismos de fuga e em sua superação; sexto, na análise crítica das práticas educacionais.

Juntamente com outros intelectuais orgânicos, Libanio percorreu o Continente latino-americano, dando inúmeros cursos de formação da consciência crítica, assessorando e acompanhando a caminhada de grupos diversos. Além do necessário investimento na formação da consciência crítico-analítica (ver) das lideranças e agentes sociais, que pistas encontramos na obra de Libanio para o complexo discernimento entre fé e política (julgar)?

2. JULGAR: o desafio da dialética fé e política numa sociedade de conflitos

Libanio percebeu que os cristãos não possuíam formação bíblico-teológica para uma interpretação crítica da tensão dialética entre fé e política, tão presente na caminhada histórica do povo de Deus, consignada na Bíblia, bem como em sua própria caminhada. Os cristãos não possuíam uma percepção clara dos riscos de uma compreensão verticalizada e intimista da vivência da experiência cristã, bem como da própria dimensão sociopolítica da fé ou mesmo da dignidade da política como lugar legítimo e privilegiado para a vivência daquilo que a fé cristã preconiza: amor fraterno, partilha, justiça e cuidado com a dignidade da criação. Também não percebiam as contribuições que a fé poderia oferecer para a vivência da política enquanto ferramenta de construção e transformação da sociedade: espiritualidade para lidar com fracassos, perseverar com paciência histórica na luta e suportar com jogo de cintura a insuperável ambivalência e os altos e baixos de toda caminhada humana, bem como horizonte de transcendência para evitar a tentação do horizontalismo messiânico político ou a tentação do fim da história.

Importava, portanto, oferecer às lideranças e agentes sociais uma formação pedagógica popular bíblico-teológica pastoral capaz de explicitar, a partir da leitura crítico-libertadora da realidade e da Palavra de Deus, as autonomias específicas de fé e política, bem como concretizar as articulações mútuas que uma concepção dialética entre elas poderia oferecer (cf. LIBANIO, 1977, 1980, 1982, 1985 e 1987).

Juntamente com outros intelectuais orgânicos, Libanio ofereceu-lhes toda uma formação pedagógica, com didática crítico-libertadora, para que fé e política pudessem estabelecer um círculo hermenêutico numa relação dialética com mútuas contribuições concretizando, desse modo, o importante discernimento crítico. A Teologia da Libertação, pastoral e popular, consignada em variados subsídios, cursos de formação, folhetins, roteiros de reflexão, cantos etc., cumpriu este objetivo na caminhada das CEBs, dos diversos grupos de cristãos militantes, nos movimentos populares, sindicatos, associações, conselhos, ONGs. Libanio foi um dos assessores mais solicitados nos incontáveis encontros.

Além de contribuir nas mediações sócio-analíticas (ver) e hermenêuticas (julgar) populares, que pistas o legado de Libanio oferece no desafio maior das mediações da práxis (agir)?

3. AGIR: o desafio dos meios de transformação das estruturas injustas e ecologicamente insustentáveis rumo a uma outra sociedade possível

Libanio percebeu que aqui reside a maior dificuldade dos cristãos. Neste terceiro momento, muitos titubeiam e não avançam na hora de tomar decisões e assumir mediações históricas concretas, sempre parciais e ambivalentes, para encetar a luta de transformação das estruturas injustas e insustentáveis, numa sociedade de classes com conflito de interesses antagônicos. Eles

são capazes de avançar no processo de formação da consciência crítico-analítica e no da conquista de clareza da utopia do Evangelho do Reino e da justiça. Talvez por causa das consequências advindas dos conflitos, seja no nível pessoal (muitos são perseguidos, presos e mortos), seja, sobretudo, no âmbito institucional (perda de privilégios sociais, pressões, perseguição etc.), a fé e a política se divorciam ou não andam de mãos dadas. Consequentemente, a realidade social tende a permanecer intocada.

À guisa de conclusão

Libanio sempre teve clareza de que não se pode tomar a decisão pelo outro e nem fazer a necessária revolução sociotransformadora tomando o povo como bala de canhão ou como uma alienada massa de manobra. Desse modo, optou por contribuir na formação crítica para a conquista de lucidez nas duas mediações primeiras, a sócio-analítica que possibilita compreender a realidade social e a hermenêutica que possibilita o discernimento de nosso papel à luz da fé, pode-se oferecer uma reflexão teológico-libertadora capaz de dar sustentação às lideranças e aos agentes pastorais quando tomam a decisão sociopolítica e religiosa de participar das lutas de transformação social, através de movimentos populares, sindicatos, associações, conselhos, partidos políticos, em vista da concretização de avanços na defesa da dignidade da vida, na conquista de direitos sociais e de democracia cidadã juntos com os pobres e excluídos e no cuidado com a nossa Casa comum (Cf. LIBANIO, 1982, 1985 e 1987).

Referências

- LIBANIO, João Batista. Vida religiosa e testemunho público. Rio de Janeiro: CRB, 1971.
- _____. A consciência crítica do religioso. Rio de Janeiro: CRB, 1974.
- _____. Discernimento e política. Petrópolis: Vozes/ CRB, 1977.
- _____. Formação da Consciência Crítica. 1. Subsídios Filosófico-Culturais. Petrópolis: Vozes/ CRB, 1978.
- _____. Formação da Consciência Crítica. 2. Subsídios Sócio-analíticos. Petrópolis: Vozes/ CRB, 1979^a.
- _____. Formação da Consciência Crítica. 3. Subsídios Psicopedagógicos. Petrópolis: Vozes/ CRB, 1979^b.
- _____. Libertar para a comunhão e participação. Rio de Janeiro: CRB, 1980.
- _____. Pastoral numa sociedade de conflitos. Petrópolis: Vozes/ CRB, 1982.
- _____. O mundo dos jovens. Reflexões teológico-pastorais sobre os movimentos de

- juventude da Igreja. São Paulo: Loyola, 1983.
- _____. Fé e política. Autonomias específicas e articulações mútuas. São Paulo: Loyola, 1985.
- _____. Teologia da Libertação. Roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987.
- _____. *“Panorama da teologia da América Latina nos últimos vinte anos”*. In: ANTONIAZZI, Alberto; LIBANIO, João Batista. 20 anos de teologia na América Latina e no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1994.

Em tempos de necrogoverno: cenários políticos e religiosos

Robson Sávio Reis Souza¹

Resumo: O objetivo deste texto é apresentar uma análise preliminar de cenários que apontam para uma inflexão no ciclo das políticas de ampliação de direitos e nas tentativas de consolidação de um estado de bem-estar social no Brasil. Para muitos analistas políticos, com o advento do neoliberalismo, a partir da década de 1980, iniciou-se um processo de implosão dos estados de bem-estar social. Uma onda ultraliberal e ultraconservadora abre um novo ciclo, marcado pela voracidade no desmonte do estado social, restrição de direitos, controle e perseguição a movimentos e lideranças sociais, eclesiais e culturais e implementação de políticas que visam ao incremento de uma “economia que mata” (Papa Francisco). No campo religioso, grupos neopentecostais que assumiram certo protagonismo nos últimos tempos, com grande poder econômico e midiático, têm fortes relações com governos ultraliberais.

Palavras-chave: neoliberalismo; ultraliberalismo; neopentecostalismo; necropolítica; necrogoverno; governo Bolsonaro.

No neoliberalismo, prevalece a ideia segundo a qual o poder público, portanto, o Estado, deve ser administrado como uma empresa. O Estado é pensado a partir de interesses privados; deixa de ter como base fundante o interesse público, respaldado na soberania popular, para garantir os interesses de uns poucos². No estado neoliberal, o espaço privado dos interesses dos poderosos é alargado ao máximo e, ao mesmo tempo, o espaço público dos direitos dos cidadãos é encolhido, ao mínimo.

A política é criminalizada e o político deixa de ser um representante legítimo a mediar os vários interesses e conflitos sociais, políticos e econômicos; passa a ser um mero gestor, ocupado e preocupado com a eficiência de toda uma estrutura pública que, no neoliberalismo, é direcionada a maximizar os interesses econômicos e financeiros dos detentores do poder econômico em detrimento dos direitos dos cidadãos e dos interesses públicos. As desigualdades passam a ser encaradas como artimanhas da população empobrecida, acionando todo tipo de violências do aparato estatal, através do incremento do estado policial-penal e punitivo.

Nos termos do neoliberalismo é impossível uma democracia de fato. Instala-se um estado de exceção: uma suspensão temporal do estado de direito que vai se tornando, nos termos de Agamben (2004), um arranjo espacial permanente, que se mantém continuamente fora do esta-

¹ É associado da SOTER. Pós-doutor em Direitos Humanos; doutor em Ciências Sociais; professor do Departamento de Ciências da Religião e coordenador do Núcleo de Estudos Sociopolíticos (PUC Minas).

² “1% da população global detém mesma riqueza dos 99% restantes, diz estudo”. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160118_riqueza_estudo_oxfam_fn. Acesso em 15ago2019.

do normal da lei.

1. As eleições de 2018 no Brasil

Muitos estudiosos, de diversas áreas, têm considerado que, com o advento do neoliberalismo a partir da década de 1980, iniciou-se um processo de implosão dos estados de bem-estar social.

Nesse contexto, é importante considerarmos, mesmo que rapidamente, algumas das variáveis que deflagraram uma série de conflitos sociais, políticos e culturais no país nos últimos anos. Partiremos dos eventos ocorridos em 2013, as chamadas “jornadas de junho”. Naquele momento, não somente no Brasil, mas em várias partes do mundo, uma série de atos de protesto questionava, entre outros, a democracia representativa. Vozes de diversos segmentos sociais, com interesses diferentes, demandavam mudanças substantivas no modelo esgarçado de governança democrática capitalista, no qual os representantes eleitos não representam os interesses da maioria dos eleitores.³

Havia evidências claras de múltiplas falências que, a rigor, apontavam para algo muito mais profundo: o esgotamento do modelo de democracia capitalista. Esse esgotamento pode ser percebido em várias dimensões: colapso do ecossistema; da política; da economia baseada na especulação; das instituições tradicionais da sociedade.

Uma guinada à direita começava a se esboçar à medida que as classes médias e os setores conservadores e neoliberais passaram a “disputar as ruas” (espaços tradicionalmente ocupados pelos movimentos sociais e grupos progressistas). No mesmo período, sinais do refluxo da crise econômica global batiam às portas do nosso país. Como sabemos, o sistema político foi incapaz de incorporar as reivindicações dos diversos segmentos que saíram às ruas naquele ano.

A violência -- que sempre determinou a “ordem” das relações sociais no Brasil -- para o enfrentamento do descontentamento popular tornou-se o recurso utilizado em doses cavalares, pelos governos, com ampla repercussão e apoio da mídia empresarial e por setores da classe média que tentavam se reposicionar num cenário de disputas reais e simbólicas.

O resultado das eleições de 2018 alterou profundamente certo equilíbrio das forças políticas nacionais que, desde a redemocratização (1985) e com a Constituição Federal (1988), articulavam, a passos lentos, a construção de um estado de bem-estar social, tendo como fulcro os pressupostos consolidados, internacionalmente, na Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948); ou seja, um estado que garante a todos os cidadãos além dos direitos liberais (civis e políticos), também os direitos sociais, econômicos, culturais...

³Veja também em: MARTINS, M. F. Educação, cidadania regressiva e movimentos sociais regressivos: o MBL em questão. **Crítica Educativa**, 2019.

2. Governo Bolsonaro: um necrogoverno⁴

É dentro desse novo quadro que foi eleito o presidente Jair Bolsonaro. O núcleo econômico do seu governo é ultraliberalismo: encabeçado por um banqueiro, Paulo Guedes, que já serviu a um dos ditadores mais sanguinários das Américas: Augusto Pinochet. O núcleo militar do governo é composto por oficiais das Forças Armadas (mais de 130, nos primeiro e segundo escalões do governo, em 2019) que continuam preocupados com os “inimigos internos”⁵ e, inebriados pelo poder, esquecem-se de proteger o país de ataques e interesses econômicos externos dos mais violentos. O núcleo político encarrega-se do desmonte de políticas focalizadas, redistributivas e de proteção das minorias. Tem em figuras como Damares Alves (ministra de Direitos Humanos e Família), Onyx Lorenzoni (ministro da Casa Civil) e Abraham Weintraub (ministro da Educação) verdadeiros cruzados, que não demonstram compromisso com a ética pública e a justiça social.

O núcleo de controle social, que atua no adensamento do estado penal-policial-punitivo, tem no xerife e ex-juiz Sérgio Moro a missão do controle social; a ação ainda mais seletiva e violenta da justiça e a repressão aos grupos sociais de reivindicação. No núcleo da política internacional, que objetiva o alinhamento incondicional do Brasil aos Estados Unidos, observamos figuras das mais anedóticas e autoritárias, como Ernesto Araújo e Eduardo Bolsonaro. Estão empenhados em colocar o Brasil submisso aos interesses do capital internacional especulativo.

No âmbito da cultura, a guerra -- que congrega vários atores dos núcleos acima mencionados --, é atuar em relação a valores, crenças, tradições religiosas, implantando um estado obscurantista, em associação com alguns segmentos neopentecostais. Aqui, entra o enfrentamento à educação: essa pseudoguerra da doutrinação ideológica, que inclui o projeto fascista intitulado “escola sem partido”; a tal “ideologia de gênero”; o negacionismo da ditadura militar; a vigilância de professores; a reinserção nos currículos da disciplina “moral e cívica”; a inquisitória “lava-jato da educação” e sandices diversionistas, como a defesa do criacionismo e do terraplanismo.

3. Bolsonarismo e a questão religiosa no Brasil

No campo religioso, observamos nas últimas décadas um decréscimo acentuado no número dos católicos e uma clara estratégia de empoderamento de algumas igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais e partidos políticos ligados a elas. O segmento (religioso) que ⁴ O termo “necrogoverno” está associado ao termo “necropolítica”. Como não é possível discutirmos neste texto essas terminologias, sugerimos os seguintes autores: MBEMBE, Achille: **Necropolítica**. N-1 Edições, São Paulo, 2018 e VALVERDE, Clara: **De la necropolítica neoliberal a la empatia radical: violencia discreta; cuerpos excluídos e repolitización**. Editorial Icaria, 2015.

⁵ A doutrina de segurança nacional utilizava a expressão “inimigos internos” para perseguir todos os grupos políticos contrários à ditadura militar. A ditadura militar no Brasil e outros golpes patrocinados pela caserna foram a aplicação direta da Doutrina de Segurança Nacional, que foi a doutrina elaborada pelos EUA e que comandou suas ações durante a guerra fria. Seu conteúdo totalitário vem das concepções positivistas, que buscam transferir modelos da biologia para as sociedades contemporâneas.

mais cresce no Brasil é o neopentecostalismo, em boa medida formado por grupos ultraconservadores (no campo político) e ultraliberais (na economia), inclusive dentro de espectros do catolicismo. Além de apegados à “teologia da prosperidade”, serva fiel do capitalismo individualista e de um modelo de sociedade no qual Deus abençoa aqueles que têm dinheiro e boa vida, muitos desses grupos também se associam a fundamentalismos, como a “teologia do domínio”: agem como cruzados e batalham por uma (re)cristianização do Ocidente -- que deveria se concretizar na conquista e no comando das dimensões política, econômica, cultural, educacional, entre outros, da sociedade.

Os neopentecostais têm uma imensa capilaridade no país. Eles estão em todos os rincões, com ações diretas de evangelismo marcadas por pregações liberais, conservadoras e pautas moralistas, salvo exceções. E agregaram ao governo eleito em 2018 uma parte considerável de apoio popular, dado que são capazes de articular bases sociais em torno de pautas muitas vezes periféricas (moralistas e de costumes).

Num país profundamente marcado pela mistura entre religião, cultura e poder, um fenômeno que precisa ser mais bem estudado no Brasil é a ascensão política dos evangélicos. O crescimento e o fortalecimento do neopentecostalismo, o grupo mais aguerrido do universo evangélico, se expressa não somente no aumento quantitativo, na expansão geográfica e no decréscimo do catolicismo, mas, fundamentalmente, na ocupação do poder do estado por esse segmento religioso.

Inicialmente, o pentecostalismo no Brasil se caracterizava pela ostensiva ocupação dos meios de comunicação de massa. A partir da atual década, seus líderes foram avançando nos espaços públicos de poder: primeiramente no Legislativo, através das chamadas “bancadas evangélicas” (nas câmaras municipais, assembleias e, principalmente, na Câmara Federal), assim como no Executivo. A eleição de Marcelo Crivella, da Igreja Universal do Reino de Deus, prefeito do Rio, em 2016, é sintomática. Ademais, a chefia de ministérios do governo federal por pastores, no período petista (2003 – 2015), apontava esse alargamento da ocupação do poder.

Observa-se também que, quando começaram a disputar os espaços de poder, as bancadas evangélicas estavam mais preocupadas na obtenção de benefícios tributários e benesses do Estado. Porém, a partir da década de 2010, numa guinada, políticos evangélicos passaram a defender uma agenda moralista e conservadora, de cunho fundamentalista.

Há que se considerar, ainda, a gradual perda de poder da Igreja Católica. Como se não bastasse a perda de católicos para os segmentos evangélicos, o afastamento da hierarquia católica das questões sociopolíticas foi marcante durante os papados de João Paulo II (1978 – 2005) e Bento XVI (2005 – 2013), com profunda repercussão nos movimentos de base e nas pastorais eclesiais.

Os planos de ocupação político-institucional do poder pelos evangélicos não são novos.

Resumindo um movimento mais recente: primeiro, aproximaram-se dos governos petistas, alargando seus espaços de poder. Simultaneamente, passaram a disputar eleições em vários partidos: hoje, há evangélicos em mais de 20 agremiações. Surfaram na onda da criminalização da política e dos partidos pela mídia. Articularam-se com *think tanks* norte-americanos⁶ na difusão e defesa intransigente de ideologias ultraliberais. E, com Bolsonaro, chegaram à “crista da onda” com a distorção e a corrupção do debate político nas eleições, que deixou de lado os problemas reais do país para focar na pauta moralista e de costumes, tendo nas redes sociais, através da disseminação de *fake news*, o principal meio para entreter incautos e arremeter um exército de combatentes raivosos e fundamentalistas. Afinal, combater fantasmas é mais fácil que enfrentar e resolver os problemas reais. Ademais, serve para distrair a população dos debates relevantes nas redes sociais e atizar a ira “santa” de fundamentalistas religiosos e analfabetos políticos.⁷

É nesse contexto que a coalizão encabeçada pela bancada evangélica, em associação com as bancadas ruralista e da bala, é a base de sustentação social do governo de Jair Bolsonaro, a substituir o modelo de governança conhecido como presidencialismo de coalizão -- que se organizava a partir dos partidos políticos. Como se não bastasse, utilizam estratégias de uma guerra semiótica e híbrida, via redes sociais.

4. Onde estamos e para onde vamos: algumas indagações

Saímos de governos que historicamente se impuseram ou foram coniventes com a violência estrutural que molda a sociedade brasileira para um necrogoverno: um governo que mata e destrói como podemos observar nos principais desacertos e violências do governo Bolsonaro nos seus primeiros seis meses⁸: na agricultura, com a liberação de dezenas de agrotóxicos; no meio ambiente, a auto-regulamentação e o alinhamento com o agronegócio na sua feição mais predatória; na ciência e tecnologia, profundos cortes nos programas de pesquisas e bolsas; na cultura, uma guerra obscurantista; na defesa, a tentativa de cessão de bases aos Estados Unidos, a venda da Embraer e a fragilização dos projetos estratégicos; no desenvolvimento agrário, retrocesso total da política de reforma agrária e caçada aos movimentos sociais do campo; nas políticas de direitos humanos, a criminalização dos movimentos sociais, a perseguição aos indígenas, usuários de drogas, moradores de rua, LGBT's; na educação, o escola sem partido, o

6 São instituições que financiam formadores de opinião ultraliberais na mídia, em espaços acadêmicos e junto a grupos religiosos neopentecostais dentro do protestantismo e do catolicismo. Essas instituições dos EUA investem há muito tempo na formação de uma ampla rede de influenciadores que atuam em universidades, imprensa, igrejas, clubes de serviço, empresas, ONG's, sociedades secretas, divulgando princípios ultraliberais e antidemocráticos, com impacto em amplos segmentos da vida social. Esses influenciadores criaram uma imensa rede de agentes políticos que são incapazes de defenderem valores democráticos; odeiam quaisquer políticas que visam a justiça e a igualdade e só exaltam os valores e interesses privados e individualistas. São contra um estado social e preferem entregar todo o patrimônio nacional aos estrangeiros desde que seus privilégios de classe sejam mantidos.

7 Veja também: “Os pastores de Trump chegam à Brasília de Bolsonaro. Disponível em: <https://apublica.org/2019/08/os-pastores-de-trump-chegam-a-brasilia-de-bolsonaro/>. Acesso em 15ago2019..

8 Este artigo foi apresentado em julho de 2019, no 32º Congresso Internacional da SOTER.

ensino à distância, o corte de bolsas de pesquisa e dos orçamentos de todas as modalidades de ensino, principalmente universitário, e a reforma curricular; na economia, a “abertura” do setor financeiro aos megabancos estrangeiros e a destruição dos bancos públicos; na indústria, a abertura comercial radical e unilateral; na justiça, o apoio ao armamento, o “pacote Moro”, a liberação e aprovação da violência policial; no setor energético, a destruição gradual da Petrobrás e da Eletrobrás; na previdência, a privatização e destruição da Previdência Pública; nas relações exteriores, o alinhamento incondicional com os Estados Unidos, a saída disfarçada dos BRICS e a desarticulação do Itamaraty, além da violação dos princípios de não intervenção e autodeterminação; na saúde, a liberação da venda de cigarros, a gradual privatização do SUS, a volta dos manicômios, a internação compulsória, o investimento em comunidades terapêuticas acusadas de violações de direitos, o descontrole das epidemias; no trabalho, a extinção do Ministério e forte redução de direitos; nos transportes, a precarização do sistema de controle de velocidade (radares), a disfarçada liberação de “rebites” para motoristas, a concessão de rodovias, ferrovias e portos em larga escala.

Não se trata da redução do Estado ao mínimo; mas na sua quase eliminação. Inclusive com a criminalização dos servidores, o corte de cargos, a proibição de concursos públicos e a desconcentração de competências da União.

Um governo que aposta no esgarçamento total do Estado e do tecido social e no estímulo ao hiper-individualismo, como corolários do autoritarismo ultraliberal.

Bolsonaro e seu clã agem como uma espécie de “agitadores fascistas”: demandam adesão ideológica das massas, num jogo entre ameaçadores versus ameaçados a justificar uma cruzada moralista, autoritária e religiosa contra os valores democráticos e os direitos humanos.

Radicalizam a raiz da brutalidade constitutiva da sociedade brasileira (a violência estrutural), expressas na violência da virilidade patriarcal, no autoritarismo da caserna e da justiça e no nosso cinismo de nascença. Tudo como se fosse um jogo onde a violência e o gracejo se misturam com a brutalidade sanguinária, a rigidez do militarismo, o moralismo religioso e os desejos pervertidos da construção de uma sociedade governada por “homens puros e de bem”.

É preciso registrar que o governo Bolsonaro surge, também, como uma ameaça totalitária. Além de Bolsonaro personificar, em certa medida, os estereótipos de um ditador populista, o mais preocupante é que o núcleo do totalitarismo está nas instituições sociais e políticas quando (elas) se tornam homogêneas. E o alinhamento dos poderes da República (Congresso e STF) a ideais autoritários do presidente de plantão podem indicar essa tenebrosa perspectiva. As bancadas ultraconservadoras no Congresso e a fragilidade e dubiedade do STF, atualmente guiado por um juiz que nunca inspirou confiança sequer entre os pares, fazem jus a esse diagnóstico.

No governo Bolsonaro instala-se o ultraliberalismo que é uma forma contemporânea do totalitarismo. Nesses termos é impossível uma democracia de fato.

Há sinais de resistência democrática: as constantes mobilizações de movimentos sociais e as reações da sociedade ao estado policial-penal-ultraliberal advindas após as revelações da chamada “Vazajato” são dois exemplos. Será que serão suficientes para o enfrentamento ao necrogoverno?

Referências

AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.

CHAUÍ, M. Democracia e Sociedade Autoritária. **Revista Comunicação & Informação**. V. 15, n. 2, p. 149-161, jul./dez. 2012.

MARTINS, M. F. Educação, cidadania regressiva e movimentos sociais regressivos: o MBL em questão. **Revista Crítica Educativa** (Sorocaba/SP), v. 4, n. 2, p. 41-68, jul./dez.2018. ISSN: 2447-42232019.

MBEMBE, Achille: **Necropolítica**. N-1 Edições, São Paulo, 2018.

SAFATLE, V. **Cartas sobre a mesa**. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2018/06/cartas-sobre-a-mesa.shtml>. Acesso em 07nov2018.

STEFANO, Zamagni. **Uma economia que mata**. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/584388-uma-economia-que-mata>. Acesso em 24fev2019.

SOUZA, R. S. R. **Da violência estrutural ao necrogoverno: breve radiografia do Bolsonarismo**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/589960-da-violencia-estrutural-ao-necrogoverno-breve-radiografia-do-bolsonarismo>. Acesso em 09jul2019.

Fé e compromisso social: a experiência evangelizadora do Mobon como pista para um laicato em saída missionária

*Denilson Mariano da Silva*¹

Resumo: A trajetória histórica de mais de 40 anos do Movimento da Boa Nova (MOBON)², trabalho de formação bíblico-pastoral, cuja dinâmica envolve diretamente a capacitação missionária de leigos para evangelizar outros leigos, foi impulsionado por distintas eclesiologias. Apoiados em três chaves eclesiológicas desenvolvidas por Víctor Codina, procuramos identificar e caracterizar as fases ou etapas da caminhada do MOBON. Seguindo o método indutivo, procura-se verificar em que medida essa dinâmica de trabalho com os leigos ultrapassa os limites próprios do seu contexto sócio-elesial e revela traços inspiradores relevantes para a concretização do protagonismo laical em nossa contemporaneidade.

Palavras-chave: MOBON. Protagonismo dos leigos. Fé e Política.

Introdução

Passados mais de 50 anos do Concílio Vaticano II, permanecem os desafios para um autêntico protagonismo de leigos adultos na fé, seja na Igreja, seja na sociedade. A caminhada histórica da Igreja na América Latina e Caribe suscitou distintas eclesiologias, com diferentes acentuações e posturas em relação à presença e atuação dos leigos.

Para esta identificação utilizamos as chaves de compreensão trabalhadas por Víctor Codina. Ele explicita três chaves ou três esquemas mentais que ajudam a compreender a ação da Igreja e sua missão no mundo. Ele as nomeia como: “Tradicional”, “Moderna” e “Solidária”. Estas chaves estão sempre ligadas com a cultura, com a história, com os condicionamentos econômicos etc. e, mesmo tendo o seu acento em uma determinada época, elas coexistem na Igreja e estão ligadas a diferentes esquemas mentais. Em vários textos que se complementam, Víctor Codina explicita essas três chaves de leituras eclesiológicas: a Chave Tradicional, tendo como suporte o Catecismo de Pio X; a Chave Moderna, tendo como suporte o Catecismo de Adultos holandês; e

1 / Mestre em Teologia (Doutorando) / FAJE BH – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia / – E-mail: marianosdn@yahoo.com.br – Bolsista CAPES.

2 O MOBON, com sede em Dom Cavati-MG, é uma dinâmica de evangelização que, por meio da leitura popular da Bíblia, forma leigos e leigas para a atuação evangelizadora nas comunidades. Tendo suas origens por iniciativa do Pe. Geraldo da Silva Araújo, na Diocese de Caratiga-MG, no final da década de 1940, passou por várias fases e permanece com grande atuação até os dias de hoje. O MOBON constitui objeto de pesquisa em minha Tese de Doutorado, pela FAJE-BH, sob o título: “A dinâmica de evangelização do Movimento da Boa Nova – MOBON: Análise teológico-pastoral à luz da Teologia de Víctor Codina”.

a Chave Solidária que se apoia no Catecismo do Brasil.³

Estas chaves servirão para melhor compreender a trajetória e a dinâmica de evangelização do Movimento da Boa Nova (MOBON) em suas diferentes fases. Nota-se uma grande aproximação da sua primeira fase (MAPE 1946-1966) com a chave Tradicional; da segunda fase (MAPE 1966-1978) com a chave Moderna; e na última fase (MOBON de 1979 aos dias atuais) com a chave Solidária. Na explicitação de cada uma delas, busca-se identificar os principais elementos da fé cristã que ultrapassam os limites de seu tempo e revelam uma sintonia com uma Igreja comprometida com a vida, de efetiva valorização do leigo como sujeito e na perspectiva de uma Igreja em “saída missionária” conforme proposta do Papa Francisco na sua Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*.

1. O MAPE na linha do Catecismo de Pio X

Assim como o Catecismo de Pio X aponta uma para uma fé mais individualista e para noções de Deus mais filosóficas que bíblicas, nesta chave Tradicional há o predomínio um modo objetivo e essencialista de olhar para a realidade. Nas palavras de Codina: “Sua visão da realidade é vertical, hierárquica, jurídica, descendente. Todo o universo mental segue uma ordem preestabelecida e igual à ordem cósmica, é regido por leis fixas e constantes, monolíticas e uniformes” (CODINA, 1985, p. 27). Nesta visão mais fixista da realidade, não há espaço para questionamentos e é mais forte a tendência para uma postura de submissão à autoridade, à Tradição, às regras e costumes. E ainda, uma forte visão dualista separa tudo em dois polos: sagrado e profano. Trata-se de um modelo de Igreja de orientação apologética, centralizada na figura do papa e da hierarquia em que os leigos são vistos mais como “objeto passivo que sujeito ativo da Igreja” (CODINA, 1993, p. 63).

Na sua primeira fase (MAPE 1946-1966), as “aulas bíblicas” eram destinadas, sobretudo a responder bíblicamente às questões disputadas pelos protestantes. Os textos de estudos produzidos nesta época como as apostilas: “A Igreja de Jesus Cristo”⁴ e “O homem e seu destino”⁵ evidenciam a submissão do homem e a sua impotência diante da ordem natural e dos poderes civis e eclesiásticos estabelecidos. Cabe a ele acolher a vontade divina e resignar-se a fim de pro-

3 Em outros estudos, Codina aprofunda essas chaves de compreensão da Igreja. Ele faz uma apresentação de maneira mais sintética (CODINA, 1982, p. 113- 133. Trad. para português: CODINA, 1984, p. 69-80); e uma outra mais elaborada, na perspectiva mais eclesiológica destacando diferentes modelos de Igreja. Ele trata da “Eclesiologia pré-conciliar (Vaticano I); O vaticano II; Medellín – Puebla. Em cada um destes modelos o autor destaca a fenomenologia do modelo, sua origem e evolução, seus pressupostos teológicos e termina com uma avaliação crítica de cada um deles. (CODINA, 1993, p. 60-96).

4 Trata-se de uma apostila de 40 páginas numeradas, encadernada, em formato um pouco maior que o ofício. Elas foram datilografadas pelo Alípio Jacintho da Costa, na data de 9 de julho de 1964, “Festa de Nossa Senhora Rainha da paz”. Embora não mencione autor, o conteúdo é do Pe. Geraldo Silva de Araújo.

5 Apostila datilografada também pelo Alípio Jacintho da Costa no mesmo formato um pouco maior que tamanho ofício, com 19 páginas numeradas, datada de 13 de maio de 1964, que compunha o conteúdo das “Semanas bíblicas”.

curar salvar a sua alma. Atitudes típicas que comprovam o predomínio da Chave Tradicional (cf. CODINA, 1985, p. 27).

Apesar desta conformidade com a Chave Tradicional, dois fatores chamam a atenção para o surgimento de algo novo nesta dinâmica de evangelização do MAPE: a experiência das “Semanas Bíblicas” leva a uma profunda experiência de fé e a Palavra de Deus colocada nas mãos do povo gera um espaço de verdadeira autonomia naqueles cristãos batizados. As “Semanas Bíblicas” propiciavam o efeito semelhante a um retiro espiritual para aquelas pessoas que se recolhiam de sua lida cotidiana, seja no serviço da roça, do comércio ou mesmo dos trabalhos domésticos. Havia momentos fortes de oração e celebrações da Eucaristia e oportunidade para uma eventual confissão com a recepção do sacramento da Reconciliação. Um clima favorável para cada um repensar o seu jeito de ser, e seu modo de agir consigo mesmo, com a família e na comunidade de fé, na Igreja. Eles saíam dessa experiência marcados pelo desejo de ser mais de Deus, de mudar de vida e de defender a Igreja e sua doutrina.

Outro fator era o contato direto e constante com a Palavra de Deus. Para muitos era o seu primeiro encontro com a Bíblia. Mas a forma de trabalhar, colocando as Escrituras nas mãos do povo dava segurança, respaldava a fé, até então, segura nas orações, devoções e costumes da Igreja. Aos poucos o medo gerado pelos ataques protestantes às verdades da fé católica vai sendo vencido e dá lugar a um ânimo novo. Pessoas simples, do meio do povo, adquiriam um forte convicção no sentido de ser católico e firmeza de fé quase inabalável.

Essa perspectiva se sustenta até o momento em que começam a aparecer as influências e transformações advindas do Concílio Vaticano II que instaura um novo tempo na Igreja e pode-se dizer que o MAPE dá um passo adiante e passa ao que Codina nomeia como “Chave Moderna”.

2. O MAPE nas diretrizes do Vaticano II

As raízes da modernidade, embora presentes na sociedade desde a época do Renascimento, só ganham força e encontram um espaço de diálogo na Igreja a partir do Concílio Vaticano II. Víctor Codina destaca que trata-se de um modelo eclesial mais aberto ao diálogo com o mundo, numa atitude de estar a serviço da humanidade, em uma postura mais ecumênica com os cristãos de outras igrejas e com uma visão mais otimista do mundo (CODINA, 1993, p. 76).

Na sua segunda fase, o MAPE (1966-1978), não sem resistências ou dificuldades, abre-se a uma nova forma de presença e atuação na Igreja⁶. Essa nova fase é marcada por um anseio de renovação vindo com os novos ares do Concílio Vaticano II.

⁶ Cf. Primeira parte da tese pág.

O cristão renovado (e o legítimo cristão renova-se todos os dias), se abrirá para a revitalização das cerimônias litúrgicas, das formas de devoção, da oração pessoal, da prece comunitária, do culto público, da meditação e leitura espiritual. Revitalizar é o termo. Dar vida de novo. Fugir da rotina. Da estagnação. Dar sentido ao que se faz. Ou achar o sentido do que se fez. Ou deixar de fazer o que diante da ótica da Igreja, deixou de ter sentido. (MEDC, 1968, p. 1).

“Achar um sentido novo do que se fez” ou “deixar de fazer o que deixou de ter sentido” indica uma forma de tentar superar as resistências que se levantavam às mudanças. Busca-se uma fé mais consciente, busca-se o sentido das expressões de fé: “dar sentido ao que se faz”. Também desperta-se para um maior zelo pela promoção do ouvinte ou participante do curso que é repassado nas comunidades: “É preciso levar o ouvinte a descobrir por ele mesmo. Levá-lo a refletir e encontrar a solução de seus problemas. Não podemos solucionar os problemas dos outros. Cada um é que deve encontrar, pela reflexão, as soluções para os seus casos. O que podemos é ajudá-lo.” (ABN, 1971, p. 70). Cuida-se para que haja espaço para um efetivo protagonismo da parte de quem coordena o curso e da parte de quem participa dele:

Temos que despreocupar-nos com o que temos para transmitir. Ver o que o outro gosta. O ponto de partida para o papo é muito importante. [...] Então o caso é provocar o outro neste sentido. Fazê-lo falar de suas coisas. Mostrar-nos sinceramente interessados. Depois, então, esse que foi ouvido gostará de ouvir. Você o cativou pela amizade. Ele agora vai longe com você. (MEDC, 1971, p. 75).

Há também uma preocupação com o desenvolvimento da vida em comunidade. Além das preocupações com a liturgia, a catequese e as pastorais, nela se destaca o incentivo à alfabetização, ao cuidado com a saúde incentivando a construção de fossas e o uso da água filtrada para vencer o problema da verminose. Incentiva também a diversão como um elemento importante para a saúde humana. Destaca-se que “Deus quer salvar o homem todo” e que “nosso corpo é valorizado por nosso Criador” (CSS, 1975 p. 44).

Apesar do grande avanço que, superando a fase apologética, apostou na família, na formação de comunidades, na dimensão litúrgico catequética e no protagonismo do povo simples e pobre, no fortalecimento da leitura popular da Bíblia nos cursos e nos grupos de reflexão. Porém, o despertar para um olhar mais crítico sobre a realidade e o desdobrar dos compromissos sociais da fé era um passo ainda a ser dado e só se verifica nas fases posteriores, com a abertura para a ação solidária guiada pela fé.

Com a criação de um centro de evangelização em Dom Cavati-MG, no ano de 1979, o MAPE (Movimento Apostólico dos Pioneiros do Evangelho) ganhou outro nome. Por causa da fama dos cursos de Evangelização mais significativos em sua trajetória, intitulados de “Pré Boa Nova” e “Boa Nova” passou-se a chamar Movimento da Boa Nova sob a sigla de MOBON. Nos

inícios da década de 1980, ele assume a perspectiva de uma caminhada eclesial mais solidária e comprometida com as classes populares.

3. O MOBON na perspectiva solidária

A partir das Conferências Episcopais latino americanas de Medellín (1968) e Puebla (1979)⁷, que visavam a aplicação das conclusões do Concílio Vaticano II, há um maior despertar para dimensão social fé. Nasce na Igreja um espírito de maior solidariedade com o povo em função de maior justiça social. Nas palavras de Codina, “O povo constitui o novo sujeito social e histórico” e “se redescobre a dimensão social e política da religião, da fé e do evangelho” (CODINA, 1985, p. 29). Alguns setores da Igreja, lendo o Evangelho mais de frente para a realidade, assumem a defesa dos pobres e a luta pela dignidade da vida para todos, inaugurando uma nova chave de leitura, agora em perspectiva solidária, relendo os conceitos básicos do Vaticano II a partir dos pobres: “a eclesiologia latino-americana parte da dolorosa realidade da América Latina. [...] este modelo aspira a ser não só Igreja para os pobres, mas *uma Igreja dos pobres e com os pobres.*” (CODINA, 1993, p. 86).

Nesta terceira fase (1979 aos dias atuais), o MOBON apresenta uma crescente aproximação com a caminhada da Igreja do Brasil. Há um crescimento que se vai processando nesta linha de uma visão mais crítica da realidade, da compreensão da injustiça social que, posteriormente, levará a um desdobrar da reflexão em ações concretas de engajamento para transformar a realidade.

Há um maior engajamento dos participantes dos cursos no MOBON na vida social, em sindicatos, associações e movimentos populares. Esta atuação desdobra-se, por sua vez, em um maior envolvimento na vida política. Leigos e leigas, motivados pela fé e pela caminhada da Igreja passam a participar mais diretamente na política, levando à filiação em partidos comprometidos com a causa do povo e a assumir cargos públicos nos Poderes Legislativos e Executivos. A caminhada feita no trabalho de formação começa a produzir seus frutos de solidariedade nesta busca da justiça social em função de melhorias para a vida do povo nas comunidades.

Há um despertar para olhar a situação em busca das causas da exploração. A leitura popular da Bíblia através dos cursos de formação desperta e motiva para a ligação da fé com a realidade vivida. Os cursos aprofundam ainda mais esta presença do pensamento da Igreja em suas bases. O método indutivo “ver, julgar e agir” usado nas Campanhas da Fraternidade, permite o constante despertar da consciência crítica à luz da Palavra de Deus e sempre aponta para perspectivas de ação solidária nas comunidades.

⁷ Na trajetória do MOBON, não se nota uma influência direta da Conferência de Medellín (1968), mas a inauguração da Casa do Mobon (11/03/1979) se dá justamente no ano em que acontece a Conferência de Puebla. E, no ano seguinte, os subsídios produzidos para os cursos já apresentam sinais de uma nova configuração na linha de trabalho do MOBON

4. Desafios e pistas para a atualidade

Pode-se dizer que estas três posturas ainda se mantêm no seio da Igreja com diferentes matizes e acentuações variadas. Como desafio, temos a ascensão da guinada (utra)conservadora com forte atuação nas mídias sociais que denunciam qualquer ação social como sendo expressão de um “marxismo” ou “comunismo” infiltrado na Igreja. Grupo que se opõe radicalmente contra as propostas do Francisco a ponto de considerar Bento XVI como o Papa Legítimo, também se colocam contrários aos partidos de esquerda e avessos à Teologia da Libertação e à Igreja comprometida com os pobres. Naturalmente é expressão de uma igreja elitizada e comprometida com as elites, mais preocupada com a defesa da doutrina e pouco voltada para uma postura verdadeiramente ética e fiel ao Evangelho. Nesta postura vemos a presença ainda atual de uma Igreja em chave tradicional.

Temos também a presença de uma Igreja em chave moderna que se apresenta em seu viés mais sentimental, com grande poder de envolvimento e grande divulgação midiática no rádio, TV e mídias sociais. Um estilo eclesial que responde mais aos apelos da sensação, que oferece curas e libertação. Que teme os estudos teológicos com medo de abalar a fé e representa os anseios de uma classe média baixa e se espalha também nas pequenas comunidades, favorecida pelos meios de comunicação e também pelos padres cantores neste estilo. Teve um impacto e domínio maior, mas parece perder forças neste momento eclesial, talvez por não conseguir manter o nível de emoção que reclama sempre uma dose sentimental mais forte.

Temos ainda a expressão da Igreja libertadora, a Igreja das CEBs, dos círculos bíblicos e grupos de reflexão. A Igreja que se alinha com as propostas de Francisco na linha de uma Igreja comprometida e libertadora. Uma Igreja que se volta para os mais pobres e necessitados. Igreja com a qual se identifica o MOBON e nesta linha procura traduzir o Evangelho em atitudes concretas de solidariedade humana e de preservação da vida no planeta. Mas é preciso reconhecer que, entre outros fatores, a falta de bispos profetas e de uma CNBB mais comprometida com a defesa da vida, a decepção gerada pelo insucesso das forças sociais de esquerda, a ascensão de lideranças opositoras na Igreja e na sociedade tem levado um cansaço e enfraquecimento de sua força e atuação nas comunidades.

Frente a esta situação, a contribuição do MOBON tem sido de reforçar a sintonia com a caminhada da Igreja procurando fazer chegar às comunidades, de uma maneira acessível, os documentos do Magistério e as propostas da Igreja para a Campanha da Fraternidade e para o Mês da Bíblia a cada ano. Os estudos com as lideranças das comunidades são realizados sempre por meio de uma leitura popular da Bíblia que favorece a ligação da bíblia com a realidade vivida e alimentada semanalmente por meio dos Grupos de Reflexão da Bíblia. Isto tem fortalecido a vida das comunidades, a catequese, a liturgia, as pastorais, e o engajamento social. Como o trabalho é uma dinâmica multiplicadora na qual as lideranças que passam pelo estudo, fazem um repasse

dele, nas comunidades, organizando-se em duplas, favorece o fortalecimento da ação missionária na qual leigo evangeliza leigo.

Conclusão

A trajetória do MOBON revela que, desde às suas origens, além de assumir as características mais próprias dos modelos eclesiais “Tradicional” e “Moderno”, apresenta elementos que transcendem certos limites destes modelos, como o despertar missionário dos leigos e a crescente leitura popular da Bíblia. Nos inícios da década de 1980, o MOBON avança para a dimensão solidária e nela tem permanecido como um foco de resistência diante do modelo mais sentimentalista da religião e diante do ressurgimento das forças que tendem às expressões mais tradicionalistas da fé. O MOBON insiste em uma Igreja solidária e próxima aos sofredores. Em meio aos desafios da realidade urbana, que invade também os setores rurais, ele trabalha para que a perspectiva abraçada pelo Papa Francisco ganhe força no seio da Igreja. Ele apoia, incentiva e promove uma formação continuada de lideranças em função de um laicato maduro, consciente, em uma Igreja em saída missionária, na qual leigo se descubra e atue como verdadeiro sujeito, na Igreja e na sociedade.

Referências

MEDC - MOVIMENTO DE EVANGELIZAÇÃO DA DIOCESE DE CARATINGA. *Anúncio da Boa nova*, Manhumirim: O Lutador, 1968.

_____. *Anúncio da Boa nova*, Manhumirim: O Lutador, 1971.

ARAÚJO, Ricardo Torri. *O Movimento da Boa Nova*. Belo Horizonte: O Lutador, 1999.

BOFF, Leonardo. *Igreja Carisma e Poder*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

CODINA, Víctor. *Renacer a la Solidaridad*. Santander: Sal Terrae, 1982.

_____. *De la modernidad a la solidaridad: seguir Jesús hoy*. Lima: CEP, 1984.

_____. *Ser cristiano en America Latina*. Oruro: Lilial, 1985.

_____. *Para Compreender a Eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1993.

CURSO DE SEMANA SANTA (CSS 1975). *Sem autoria. Comunicar para crescer*. Belo Horizonte: O Lutador, 1975.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium* ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus / Loyola, 2013.

GOMES, Wanda Lúcia; ANDRADE, Durval Ângelo. *MOBON: Missão e fé libertadora*. Belo Horizonte: O Lutador, 2011.

O conceito de desenvolvimento solidário à luz da *Populorum progressio*.

Rogério Lopes da Costa¹

Resumo: A temática a ser abordada neste texto situa-se na Doutrina Social da Igreja que tem a sua origem no encontro da mensagem do Evangelho e das suas exigências éticas com os problemas que surgem na vida social. As exigências assim evidenciadas tornam-se matéria de reflexão moral que é aprofundada na Igreja através do estudo e da pesquisa científicas e também da experiência da comunidade cristã que deve confrontar-se todos os dias com as várias situações de miséria, sofrimento e, sobretudo, com os problemas oriundos do processo de industrialização e dos sistemas econômicos que estão ligados a esse processo. Neste sentido é bastante oportuno discorrer sobre o processo de desenvolvimento em nossa sociedade, porém, um desenvolvimento que possa unir de maneira justa e equilibrada os aspectos: econômico, humano e social. Nesta perspectiva vamos desenvolver e analisar a proposta de um desenvolvimento integral e solidário sugerida pelo papa Paulo VI, em sua Carta Encíclica intitulada *Populorum Progressio*.

Palavras chave: *Populorum progressio*, desenvolvimento humano e solidário, Paulo VI, solidariedade, dignidade humana.

Introdução

O conceito de desenvolvimento solidário, trazido pela encíclica, de certo, modo é uma reinterpretação dos conceitos emergidos do Vaticano II. No início deste segundo capítulo, do nosso trabalho, vimos que o desenvolvimento deve convergir para cada pessoa, mas voltando o nosso olhar, para o contexto social em que cada um vive. Não poderemos falar de um desenvolvimento, de maneira isolada, desconectada, mas de um projeto de desenvolvimento que possa integrar respectivamente o progresso e o bem-estar de todos. Pois “o desenvolvimento integral do homem não pode realizar-se sem o desenvolvimento solidário da humanidade” (PP 43). Porém, é importante ressaltar, que nenhuma sociedade tem hoje capacidade de conduzir um desenvolvimento autônomo. Diante das características de interdependências e contínuas relações econômicas e financeiras coordenadas por grandes blocos comerciais formados por vários países de uma mesma região se possibilitou o desenvolvimento de uns e empecilhos a outros. Portanto, falar de desenvolvimento solidário significa colocar como prioridade a responsabilidade coletiva do progresso integrado da humanidade.

A *Populorum progressio* não pretende oferecer um modelo de sociedade abstrata (inalcançável), mas pistas para agir, partindo de um contexto de relações desiguais e excludentes

1 Rogério Lopes da Costa é mestrando do programa de pós-graduação de teologia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).

entre os países desenvolvidos e subdesenvolvidos no sistema econômico mundial. Por isso, Paulo VI afirma desde o começo da referida encíclica que hoje os conflitos sociais adquiriram proporções mundiais. Diante desse cenário desigual nas relações entre os países, Paulo VI sugere aos países mais favorecidos ações para combater a desigualdade e colaborarem para efetivarem um caminho de desenvolvimento integral e solidário:

Este dever diz respeito, em primeiro lugar, aos mais favorecidos. As suas obrigações enraízam-se na fraternidade humana e sobrenatural, apresentando-se sob um tríplice aspecto: o do dever de solidariedade, ou seja, o auxílio que as nações ricas devem prestar aos países em via de desenvolvimento; o do dever de justiça social, isto é, a retificação das relações comerciais defeituosas, entre povos fortes e povos fracos; o dever de caridade universal, quer dizer, a promoção, para todos, de um mundo mais humano e onde todos tenham qualquer coisa a dar e receber, sem que o progresso de um seja obstáculo ao desenvolvimento dos outros. O futuro da civilização mundial está dependente da solução deste grave problema. (PP 44).

1 Um novo modelo de desenvolvimento

Na tentativa de elencar a responsabilidade de cada país, no intuito de promover um desenvolvimento que conduza a sociedade para uma realidade mais justa e fraterna, Paulo VI começa a destacar a responsabilidade dos países mais favorecidos; com esse objetivo, ele aponta três caminhos de atuação: nos dois primeiros, são os países desenvolvidos que devem tomar a iniciativa, seja para ceder parte de seus recursos em forma de assistência, ou para modificar os mecanismos do comércio internacional, no intuito de proporcionar um funcionamento que respeite mais os interesses dos países subdesenvolvidos; e no último ponto Paulo VI bebe dos padres da Igreja trazendo o conceito de solidariedade como medida concreta para efetivar um mundo mais justo: “Não faz parte dos teus bens o que deres aos pobres; o que lhe dás pertence-lhes - S. Ambrósio” (PP 23).

A encíclica chama a atenção para o movimento de interdependência entre os povos, particularmente no intercâmbio entre os membros dos países industrializados e dos países subdesenvolvidos; este intercâmbio se dá em dupla direção: estudantes e emigrantes que partem do terceiro mundo para os países industrializados em busca de formação científica e os técnicos e voluntários que são enviados aos países em desenvolvimento em missão:

Confrange pensar que muitos jovens, vindos a países avançados receber a ciência, a competência e a cultura, que hão de tornar mais aptos para servir a pátria, adquirem certamente uma formação de alta qualidade, mas, com frequência, perdem ao mesmo tempo a estima dos valores espirituais que, muitas vezes,

eram tidos como patrimônio precioso nas civilizações que os viram crescer [...]. Alegremo-nos ao ver aumentar cada vez mais o número de técnicos enviados em missão de desenvolvimento, quer por instituições internacionais ou bilaterais, quer por organismos privados: “não procedam como dominadores, mas como auxiliares e cooperadores”². Um povo depressa compreende se, os que vêm em seu auxílio, o fazem com ou sem amizade, para aplicar técnicas ou para dar ao homem todo o valor que lhe compete. A mensagem que trazem corre o risco de não ser aceita, se não é revestida de amor fraterno. (PP 68 e 71)

Paulo VI afirma que este duplo fluxo no intercâmbio entre os países pode favorecer ao fortalecimento dos laços de amizade entre as nações ou reforçar atitudes de paternalismo e desprezo em relação aos pobres, reforçando com isso uma postura opressiva. No entanto, a encíclica incute o desejo que esse intercâmbio contribua mais para o estabelecimento de um diálogo de civilizações.

2 O desenvolvimento solidário

A encíclica reforça a concepção de desenvolvimento integral e solidário ao associar a este processo desenvolvimentista ao bem-estar dos povos, ou seja, este projeto não pode reduzir-se apenas a uma padronização de modos de vida, segundo a perspectiva do desenvolvimento estritamente econômico. O intuito do novo modelo de desenvolvimento, proposto por Paulo VI, é conduzir todos os povos e culturas a uma dinâmica permanente de encontro, com o objetivo de construir entre todas as nações um ambiente de respeito e fraternidade, tendo como pano de fundo a paz mundial:

As excessivas disparidades econômicas, sociais e culturais provocam, entre os povos, tensões e discórdias, e põe em perigo a paz. Como dizíamos aos padres conciliares, no regresso de nossa viagem de paz a ONU, a condição das populações em fase de desenvolvimento deve ser objeto da nossa consideração, ou melhor, a nossa caridade para com todos os pobres do mundo, e eles são legiões infinitas, deve tornar-se mais atenta, mais ativa e mais generosa. Combater a miséria e lutar contra a injustiça, é promover não só o bem-estar, mas também o progresso humano e espiritual de todos e, portanto, o bem comum da humanidade. A paz não se reduz a uma ausência de guerra, fruto do equilíbrio sempre precário das forças. Constrói-se, dia a dia, na busca de uma ordem querida por Deus, que traz consigo uma justiça mais perfeita entre os homens. (P,76).

Porém, este apelo de construir uma cultura de paz entre as nações pode ficar apenas na abstração e na inoperância se não for dotada de instrumentos necessários. Pensando nisso Paulo VI propõe um passo a mais, que recorda uma antiga tradição da Igreja, resgatada pelo

2 *Gaudium et spes*, n. 85,§2.

Vaticano II: pede a existência de instituições que preparem (a colaboração internacional), que coordenem e dirijam meios para garantir e assegurar a paz entre os povos. Com isso, a encíclica quer fazer um alerta no intuito de evitar que a ordem mundial fique à mercê dos interesses particulares de grupos ou nações. O apelo veemente por uma cultura de paz que a encíclica ecoa, tem como destino as grandes potências mundiais, lembrando que estamos no período da guerra fria, ou seja, da permanente tensão entre os Estados Unidos e a União Soviética, e neste contexto de instabilidade o Papa Paulo VI propõe um desenvolvimento integral e solidário como meio para promover uma sociedade mais justa e solidária e promotora da paz:

Neste caminhar todos somos solidários. A todos, quisemos nós lembrar a amplitude do drama e da urgência da obra que se pretende realizar. Soou a hora da ação: estão em jogo a sobrevivência de tantas crianças inocentes, o acesso a uma condição humana de tantas famílias infelizes, a paz do mundo e o futuro da civilização. Que todos os homens e todos os povos assumam as suas responsabilidades. (PP 80).

A encíclica faz um apelo dirigido a todas as nações sobre a necessidade de ser “constituída uma ordem jurídica internacionalmente reconhecida” (PP 78) para coordenar e efetivar iniciativas que possa garantir a paz mundial. É importante ressaltar, que essa proposta já havia sido formulada por Pio XII diante do contexto da Segunda Guerra mundial, foi renovada na *Pacem in Terris*, recolhida no concílio e relançada por Paulo VI perante a instituição que mais poderia desempenhar esta função: a Organização das Nações Unidas.

Na parte final da encíclica, Paulo VI convoca a todos os povos e nações a dedicarem todos os esforços possíveis para a promoção de uma sociedade mais justa, a abraçarem e promoverem em cada realidade um modelo de desenvolvimento que tenha como parâmetro maior o bem-estar de todos e não apenas o modelo de produção, ou seja, um desenvolvimento integral e solidário:

Exortamos primeiramente todos os nossos filhos. Nos países em via de desenvolvimento, assim como todos os outros, os leigos devem assumir como tarefa própria a renovação da ordem temporal. Se o papel da hierarquia consiste em ensinar e interpretar autenticamente os princípios morais que se hão de seguir neste domínio, pertence aos leigos, pelas suas livres iniciativas e sem esperar passivamente ordens e diretrizes, imbuir de espírito cristão a mentalidade e os costumes, as leis e as estruturas da sua comunidade de vida. (PP 81)

Conclusão

Como vimos anteriormente, com a *Populorum progressio* surge o desejo de trans-

formar o desenvolvimento econômico, sempre ambivalente, em um desenvolvimento humano, colocando a pessoa como prioridade e não o lucro e a produção. Com isso, a encíclica não deseja entrar em polêmicas, mas oferece um projeto desenvolvimentista baseado em um sadio equilíbrio entre o ter e o ser. Com esta proposta de desenvolvimento, elencada na referida encíclica, vemos como pano de fundo a atuação da Igreja como instância problematizadora da sociedade, no tocante ao aspecto concreto da injustiça do subdesenvolvimento, denunciando tudo o que contradiz a dignidade humana.

Portanto, através da *Populorum progressio* o princípio de solidariedade assume um protagonismo determinante no sucesso e na efetivação deste novo modelo de desenvolvimento: integral e solidário. Com a solidariedade gera-se um tipo de relacionamento pelo qual cada um cresce na medida em que empenha seus valores, sua força, seus recursos e seu dinamismo na promoção do outro. Diante disso Paulo VI intui com clareza que é a partir desta coesão solidária que desenvolveremos no mundo uma cultura de fraternidade e da paz e ao mesmo tempo, uma sociedade mais justa.

Referências

AGOSTINI, Nilo. *Ética cristã e desafios atuais*. Petrópolis: Vozes, 2002.

ALVES, Antônio Aparecido. **Doutrina social da igreja**: um guia prático para estudo. Petrópolis: Vozes, 2014.

ÁVILA, Fernando Bastos de. A *Populorum Progressio* na tradição da doutrina social da Igreja. In. **Síntese Política Econômica Social**. V9, n.33, 1967. pp. 80-95.

BIGO, Pierre. **A doutrina social da igreja**. São Paulo: Loyola, 1969.

BIGO, Pierre e ÁVILA, Fernando Bastos. **Fé cristã e compromisso social**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

CALLEJA, José Ignacio. **Moral social samaritana II**: Fundamentos e noções de ética política cristã. São Paulo: Paulinas, 2009.

CAMACHO, Idelfonso. **Doutrina social da igreja**: abordagem histórica. São Paulo: Loyola, 1995.

CATECISMO da igreja católica. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

COMPÊNDIO do vaticano II: **Constituições, decretos, declarações**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Como normatizar trabalhos acadêmicos**: projetos, monografias e artigos. 2.ed. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches,2013.

DOCUMENTOS da Igreja. **Documentos de Paulo VI**. São Paulo: Paulus,1997.

DOCUMENTOS da Igreja. **Documentos do Celam**. São Paulo: Paulus, 2004.

IGREJA CATÓLICA. **Evangelii gaudium**: Carta encíclica de sua santidade o papa Francisco sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.

IGREJA CATOLICA. **Laudato si**: Carta encíclica de sua santidade papa Francisco sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

IGREJA CATÓLICA. **Populorum progressio**: Carta encíclica de sua santidade o papa Paulo VI sobre o desenvolvimento dos povos. 14. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

LIBANIO, João Batista. **Concílio Vaticano II**: em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola,2005.

LOPES, Geraldo. **Gaudium et spes**: texto e comentário. São Paulo: Paulinas,2011.

Teologia do Logos Histórico, segundo o pensamento de Ignacio de Ellacuría

Antonio Augusto Nogueira Matias¹

Resumo: Ao propor a *Teologia do Logos Histórico*, Ignacio de Ellacuría tem a intenção de criar um sistema teológico próprio para América Latina. Para ele, somente seria possível uma produção genuinamente latino-americana se, esta, superasse a influência da Igreja tradicional. A teologia de primeiro mundo, segundo Ellacuría, não mais respondia as ações práticas da igreja dos países subdesenvolvidos, devido a sua ineficácia em dar uma resposta salvífica histórica para os povos sofridos da América Latina. Por isso, o teólogo jesuíta faz uma contraposição à teologia tradicional do primeiro mundo e utiliza como pressupostos básicos, para o novo paradigma teológico, os textos da sagrada escritura, a sociologia, a história e o método hermenêutico.

Palavras Chaves: Teologia, Logos, Sociologia, América Latina

-

Introdução

O presente artigo tem como objetivo apresentar a *Teologia do Logos Histórico* de Ignacio de Ellacuría². No seu sistema teológico, teologia e política se entrelaçam e o caminho da fé na história se torna fundamental para a própria libertação integral do ser humano. Nesse entrelaçamento, percebemos que o teólogo que escolheu El Salvador como sua pátria não se permite pensar a fé desencarnada da política, não considera a teologia como uma disciplina isolada da Sociologia e nem a práxis cristã alienada da prática dos movimentos sociais. O pensamento de Ellacuría propõe uma nova maneira de fazer teologia que diverge da teologia tradicional e desinstala os cristãos, tirando-lhes de uma zona de conforto de um cristianismo sem compromisso com a realidade social e com os injustiçados.

Este artigo está dividido em três tópicos. O primeiro consiste em uma breve contextualização do surgimento do pensamento teórico de Ellacuría. Em seguida, apresentaremos as estruturas da Teologia do Logos histórico. Por último, faremos as considerações finais.

1 Colonização Digital, Inteligência Espiritual e Educação Emocional

² Ellacuría foi padre jesuíta, reitor da Universidade Centro-americana 'José Simeón Cañas' em San Salvador. Ele, juntamente com cinco jesuítas e mais duas mulheres (Elba e Celina Ramos) foram assassinados no dia 16 de novembro de 1989 pelos membros do exército de salvadorenho, financiado pelos EUA (WHITFIELD, 1998, p. 13 e 15).

1. Contextualização do surgimento da teologia do Logos Histórico

Desde os anos de 1960, começa a surgir na América Latina a discussão sobre uma Teologia latino-americana e um distanciamento de uma teologia primeiromundista. O debate é impulsionado pelo Concílio Vaticano II que afirmou – “cada território sócio-cultural deve promover uma nova investigação teológica à luz da tradição da Igreja, da palavra revelada e do Magistério” (ELLACURÍA, 1975, p.328), deixando claro que a teologia deve responder às necessidades concretas, mas do que transmitir um saber já alcançado do Magistério. Esta gestação de uma nova teologia tem sua efetivação na Conferência Episcopal Latino-americana (CELAM) em Medellín – na Colômbia. Medellín foi uma alavanca para uma Teologia Latino-americana (TL) que foi considerada como uma Teologia da Libertação (TLI). Sobre esse respeito diz Ellacuría:

Medellín supõe um grande avanço ao dar reconhecimento público, ainda que implícito a TL. Não é Medellín que gera esta teologia, senão que é gerado por ela. Com tudo, ao lançar a Igreja na AL um compromisso de libertação, cria condições reais novas de uma TL (ELLACURÍA, 1975, p. 328).

A Teologia de Ellacuría sofreu uma forte influência do Concílio Vaticano II, da Conferência de Medellín e tem sua raiz (origem) na realidade Salvadorenha dos anos de 1970. Aquino Júnior observa, a partir dos dados recolhidos por Ellacuría, em um artigo publicado em 1986, que nos fins dos anos de 1970, a realidade de El Salvador era “injusta e violenta”, a população se encontrava da seguinte forma: “68% em estado de pobreza, 50,6% em estado de extrema pobreza. Em 1979, sessenta grupos familiares controlavam 57,2% de todas as empresas privadas e 84% do capital de El Salvador” (JÚNIOR, 2010, p. 119).

Frente à realidade salvadorenha do final dos anos 70 – de pobreza, ditadura militar, opressão a partidos de esquerda, surgimento de movimentos sociais, elite dominante - que é semelhante em todos os outros países da América Latina, a Igreja tinha por obrigação dar uma resposta que fosse efetivamente libertadora, que levasse em conta a dimensão espiritual, mas que não se descuidasse da realidade do povo que padece pela injustiça. Mas a resposta não poderia ser unicamente pelo viés da práxis, necessitaria também de uma perspectiva teórica. A Teologia isolada, ainda que tenha um valor inestimável para a Igreja, ela nada poderia fazer para transformar a realidade da América Latina. Ciente disso, Ellacuría propõe uma Teologia que busque nas Ciências Sociais um aparato teórico assim como a teologia tradicional romana teve como pressuposto a filosofia grega.

Fazendo uma recepção do Concílio Vaticano II e de Medellín, e mirando o contexto da

realidade miserável de El Salvador, Ellacuría propõe um novo paradigma teológico – a *Teologia do Logos Histórico* - em meio a uma pluralidade de correntes teológicas, como a Teologia do Logos - que trata do Cristo como verbo encarnado³ - e a Teologia do Espírito - que trata do Jesus histórico⁴ que é guiado pelo Espírito Santo.

2. Teologia do Logos Histórico

Segundo Ellacuría, a teologia tradicional se diferencia da teologia latino-americana. Enquanto a teologia tradicional se utiliza da filosofia como ponto de partida epistemológico, a Teologia latino-americana tem na sociologia e na história os seus pressupostos teóricos respectivamente. A teologia tradicional, segundo Ellacuría, definitivamente não é adequada como guia da prática na igreja da América Latina, devido a sua ineficácia em dar uma resposta *salvífica histórica*.

Considerando a realidade latino-americana, a teologia tem a obrigação de contribuir para a erradicação da injustiça na qual vive o povo da América Latina. Esta postura teológica de erradicar é nitidamente oposta à *teologia usual*, uma vez que não se preocupa apenas com a vida espiritual dos homens, mas volta-se para sua libertação integral – que compreende a vida material e espiritual.

2.1 – Dimensão teórica da Teologia do logos histórico: A Sociologia, o método hermenêutico e a História.

A Teologia sistematizada por Ellacuría não é baseada numa formulação teórica a priori. Não são os indivíduos que conceituam a partir de uma análise formal o que deve ser a teologia e o que é América Latina. O teólogo jesuíta entende que a questão fundamental da teologia é a realidade de um povo determinado em um contexto histórico, que se pergunta pelo sentido da vida e dá uma resposta concreta aos seus questionamentos a partir do horizonte da fé. Partindo do pensamento de Ellacuría, Aquino Junior diz que:

Evidentemente a teoria teológica, enquanto atividade teórica, tem um dinamis-

3 Segundo Yves Congar, a Cristologia do Logos partirá do pressuposto que Jesus, desde a sua encarnação é Deus sem considerar a dimensão histórica de Jesus e obstaculizando a presença do Espírito. Desde os Padres da Igreja, passando pela Escolástica – principalmente São Tomás de Aquino - e chegando às Teologias modernas e atuais há uma compreensão que na Encarnação, tudo foi dado a Jesus. Por isso, Jesus é Deus desde o nascimento sem precisar da manifestação do Espírito Santo em sua vida e em sua história. (CONGAR, 1989 p.101).

4 Ainda segundo Congar, nos Evangelhos sinóticos em vários capítulos, temos menções da ação do Espírito em Jesus e essas ações fundamentam a Cristologia do Espírito. Segundo ele, os dois primeiros capítulos de São Lucas “estão repletos de menções e intervenções do Espírito. (Ibid.,p.102).

mo próprio que “exige hábitos, métodos, capacidades e conhecimentos bastante específicos e desenvolvidos” (ELLACURÍA 2002: 241). Mas enquanto teoria do reinado de Deus é, de alguma forma, por ele conformada, promovida, potenciada, condicionada e limitada. Práxis e teoria, embora tenham dinâmismos próprios e, neste sentido, tenham uma relativa autonomia, remetem-se, promovem-se e condicionam-se mutuamente. A práxis oferece à teoria a realidade que deve ser inteligida e, ademais, constitui-se em lugar de sua verificação histórica. Afinal, enquanto práxis histórica, deve ser, de alguma forma, historicamente verificável. A teoria, por sua vez, remete-se duplamente à práxis: seja na medida em que recebe dela a realidade que deve ser inteligida, seja na medida em que tem ou procura ter incidência sobre ela (JÚNIOR, 2008, p. 106).

Para o teólogo que escolheu El Salvador para viver, é essencial para a teologia a mediação das ciências sociais na tentativa de compreender a realidade. Isso não significa afirmar que é necessário partir de uma determinação sociológica, mas as ciências sociais são referências que possibilitam realizar uma análise crítica da realidade estudada. Nosso teólogo afirma que: “não há uma dependência direta da reflexão teológica com uma determinada teoria sociológica, porque os dados sociológicos não são premissas para uma dedução, senão exigências problemáticas” (ELLACURÍA, 1975, p. 338). A razão de uma necessária conexão entre teologia e ciências sociais está no fato de ambas se dirigirem à realidade humana, a interpretarem e apontarem ações práticas de mudança.

O que a sistematização teológica de Ellacuría busca não é uma originalidade teórica, mas uma eficácia histórica (Ibid., p.330), por esse motivo, ele não considera a teologia como uma forma isolada de compreender a realidade, mas busca nas ciências sociais, muito mais do que na filosofia, um escopo para fazer uma leitura da realidade e encontrar alternativas frente o *status quo*. Sobre a importância das ciências sociais, escreve o teólogo jesuíta:

No fazer teológico se dá uma importância excepcional às ciências sociais, tal como se apresenta hoje na AL. Substituem, em geral, o que representava a filosofia no trabalho teológico. Das ciências sociais não se utiliza somente seu aporte *positivo, mas também o campo que maneja e a visão que se desprende delas*. Nesta preferência pelas ciências sociais, não se deve ver tão somente uma peculiaridade do talento latino americano, uma preocupação de efetividade sobre a realidade social, senão também um juízo de valor, que se dá à história um alcance de densidade real (Ibid., p.328).

Outro pressuposto utilizado por Ellacuría é o método hermenêutico. Este é indispensável para entender o dado da escritura. Isso quer dizer que o teólogo não repete o texto bíblico e não o utiliza de forma fundamentalista. Ele faz uma recepção crítica da Bíblia, tendo como referencial a **história** e a realidade presente. Segundo Ellacuría, para fazer teologia “não basta ter uma mera aceitação e entendimento da Bíblia ou, se preferir, a inteligência real da Bíblia implica desde si

mesma o exercício de uma determinada inteligência, a do logos histórico” (Ibid., p.346).

Nosso teólogo enfatiza que “um das condições importantes do método da reflexão teológica se faça preferencialmente desde os oprimidos e para eles” (Ibid., p.349), pois é neles que Jesus Cristo se faz presente ainda, que escondidamente. Ellacuría afirma que há uma necessidade de contraste e verificação da teologia, tendo como polo essencial não o mundo da cultura ocidental, senão a realidade histórica daquelas majorias a quem se deve anunciar a salvação. Segundo ele, a totalidade da revelação de Deus só será totalizadora quando se puser frente à realidade dos oprimidos. Para Ignacio, “A pureza e, sobretudo, a força da mensagem necessitam a relação vivencial, teórica e prática com o mundo dos oprimidos” (Idem).

O teólogo Jesuíta com o objetivo de mostrar a importância de uma teologia que relacione a experiência cristã com momentos da experiência histórico-política nos apresenta, num quadro comparativo, três modelos de teologia. O primeiro modelo privilegia a fé em detrimento da experiência sócio-política. Ele definirá esse modo de fazer teologia como verticalista. O segundo concilia a experiência da fé cristã com o momento histórico, que segundo o nosso autor, é uma teologia histórica e o terceiro está relacionado a uma teologia horizontalista por considerar somente a dimensão histórica e prescindindo da fé.

Lucia, comentando o quadro comparativo de Ellacuría, afirma que o nosso teólogo

apresenta uma lista de conceitos teológicos em três colunas, com a qual pretende mostrar as diferenças de matrizes que existem nas terminologias utilizadas por uma concepção verticalista das relações homem-Deus, uma concepção horizontalista e a que propõe, a histórica, situada graficamente entre as outras duas (LUCIA, 1999, p. 327).

Lucia faz uma pequena mostra do quadro comparativo de Ellacuría, que utilizaremos para expor a visão do nosso teólogo sobre as diferentes concepções de teologia. Segue o quadro (Ibid., p.327):

Conceitos teológicos:

Verticalista	Histórica	Horizontalista
Salvação transcendental	História da salvação	Salvação histórica
Cristo da fé	Jesus Cristo	Jesus histórico
Cristo exaltado	Jesus Ressuscitado	Jesus desaparecido
Deus	Reino de Deus	Mundo
Espírito Santo	Espírito de Cristo	Espírito objetivo
Revelação de Deus	Revelação histórica	Consciência histórica
Ortodoxia	Seguimento	Ortopraxis

Religião positiva- institucionalizada	Fé Cristã	Religião natural
Teologia dogmática	Teologia política	Sociologia
Igreja	Povo de Deus	Sociedade
Escatologia	Escatologia histórica	História
Pregação religiosa	Anunciar e fazer a salvação na história	Transformação socioeconômica
Lei de Deus	Seguimento de Jesus	Compromisso social
Ofensa a Deus	Pecado histórico	Injustiça
Pecado individual	Pecado personal-histórico	Pecado social
Perdoar	Remoção do pecado	Mudar a situação
Culto ritual	Páscoa-êxodo	Marcha histórica
Santificação	Libertação	Ação Política
Interioridade	Historicidade	Exterioridade
Amor a Deus	Amor de Deus ao homem	Amor do homem

Com esse quadro, Ellacuría coloca a sua visão teológica entre dois polos extremos. De forma dialética, a teologia histórica se funde entre a teologia verticalista, que acentua coisas ligadas ao divino e a teologia horizontalista que enfatiza as coisas ligadas ao humano. Ambas têm um resultado insatisfatório. *Para o teólogo, segundo Lucia, “o próprio da teologia cristã é afirmação da salvação divina acolhida em sinais históricos (coluna histórica), que por ser históricos são constitutivos do real”* (ELLACURÍA, 1975, p. 328).

A teologia latino-americana – *histórica* - sendo virtuosamente o meio termo entre os extremos de uma teologia verticalista (que dá ênfase à relação homem Deus, sem considerar a história) e de uma teologia horizontalista (que privilegia a ação e prescinde da fé), propõe a práxis social e cristã como realidades históricas indissociáveis para a elaboração de uma teoria teológica própria da América Latina, para manter essa unidade entre práxis social e a práxis cristã.

Considerações Finais

Ellacuría, marcado pela realidade de pobreza de El Salvador, compreende que a Teologia tradicional europeia tem pouco a dizer para a realidade latino-americana. Partindo dessa compreensão e encontrando uma reflexão fértil recepcionada do Vaticano II e da conferência de Medellín, o teólogo Jesuíta propõe uma nova leitura teológica para a Igreja da América Latina. Sua teologia tem aparato teórico na sociologia, na história e na hermenêutica. A Teologia do Logos Histórico é um interstício entre uma teologia verticalista e uma teologia horizontalista. A verticalista privilegia a relação do homem com Deus, a salvação transcendental, e a ortodoxia, desconsiderando o contexto histórico onde as pessoas de fé estão inseridas. A horizontalista privilegia a salvação histórica, a ação política e a ortopaxia, desprezando a dimensão transcendental

da vivencia cristã. A proposta teológica de Ellacuría é de uma teologia virtuosa, entre esses dois extremos, uma teologia que não se descuide da vida espiritual (contemplação) nem tampouco da política (ação). A *teologia do logos histórico* se constitui como uma espécie de guardiã da dialética entre a vida de contemplação e a vida de ação, além de ser a responsável por dar o alerta sempre que uma dimensão da vida estiver ameaçada.

REFERÊNCIAS

CONGAR, Yves. *A palavra e o Espírito*. São Paulo: Loyola, 1989.

_____, Teologia e Política in *Revista de Estudos da Religião*, PUC/SP, março de 2008, p. 92-118.

ELLACURÍA, I. *Filosofia de la realidade histórica*. San Salvador: UCA editores, 2007, p. 9-12, p. 491-595.

_____, Dez afirmações sobre 'utopia' e 'profetismo' in *Cadernos de Espiritualidade Inaciana*, volume 3, julho de 1990, p. 13-15.

_____, Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana en: *A. Vargas Machuca (editor), Teología y mundo contemporáneo; Homenaje a Karl Rahner en su 70 cumpleaños*. Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 325-350.

JÚNIOR, F.A. *A Teologia como inteligência do Reinado de Deus. O método da Teologia da Libertação segundo Ignacio Ellacuría*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 103-158 e p. 331-356.

_____, *A Teologia como inteligência do Reinado de Deus. O método da Teologia da Libertação segundo Ignacio de Ellacuría*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 103-158 e p. 331-356.

LUCIA, José Sols. *La teologia histórica de Ignacio Ellacuría*. Madri: Trotta, 1999.

WHITFIELD, T. *Pagando el Precio. Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas em El Salvador*. San Salvador: UCA, 1998, p. 9-45.

FT 18 Religião, identidade étnica e terapias como processo de cura



Coordenadores:

Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva – PUC/GO

Profa. Dra. Sandra Célia Coelho Gomes da Silva – UNEB/BA

Prof. Dr. Antônio Lopes Ribeiro – FATEO/DF

Religião e etnicidade são questões que vêm marcando e afirmando a identidade das pessoas que compõem a sociedade brasileira, tendo em vista que as “diferenças étnicas envolvem diferenças culturais. A diferença é uma realidade concreta, um processo humano e social, inserido no processo histórico”. No que tange à questão da identidade étnica, há vários fatores envolvidos tais como a raça, a língua, a religião, o espaço e o território, a história e a própria noção de etnia. Compreende-se que a sociedade, a religião e a etnicidade acontecem a partir das relações de transformações sociais, pertinentes a um dado momento histórico. Nesse sentido, a religião é um meio de transformação e de legitimação que perpassa pelo meio social. Dessa maneira, o FT pretende ampliar tais discussões a partir da reflexão entre religião, identidade étnica e os vários processos terapêuticos e de cura presentes na história da humanidade, desde as práticas do Xamanismo, das Religiões de Matriz-Africana, do Hinduísmo, do Budismo, do Islamismo, do Cristianismo, do Judaísmo, do Espiritismo e de outras expressões religiosas que buscam a cura do ser humano em todas as suas dimensões.



AS PRÁTICAS NEOXAMÂNICAS COMO ACIONAMENTO DO PROCESSO TERAPÊUTICO DE CURA

Dr. Antônio Lopes Ribeiro¹

Introdução

Muito se apostou na morte de Deus e no fim da religião, mas o que se vê no romper da aurora pós-moderna é um boom religioso, que se tornou conhecido no meio acadêmico como Retorno ao Sagrado, implicando uma revitalização de antigas tradições religiosas e o florescimento de novas expressões de crenças, de forma bastante criativa e pouco compromissada com a razão empírica. Conforme muito bem destaca Danièle Hervieu-Léger (2005, p. 46), o que se vê hoje são fenômenos que proliferam cada vez mais, dentre os quais se destaca a subida das correntes carismáticas cristãs (neopentecostalismo e RCC), eivadas de práticas mágicas, destoando-se com as formas religiosas tradicionais, com as quais estão vinculadas, ensejando um reencantamento do mundo. Por conseguinte, abre-se caminho para a adoção, em ambiente cristão, de uma das mais antigas práticas mágicas, o xamanismo,² que em clima de grande efervescência religiosa ganha nova ressignificação, nas mãos de líderes religiosos portadores de carismas especiais, que funcionam como mediadores do sagrado, conferindo ao culto cristão, em sua forma alterada, uma função essencialmente terapêutica.

O presente artigo trata sobre a utilização de técnicas de êxtase, próprias do xamanismo, por parte dos mediadores do Sagrado, de vertente neopentecostal e carismática católica, nas sessões ou missas de cura que realizam, induzindo seus fiéis a EACs, nos quais são desencadeados processos de cura física e/ou psíquica, atribuídos à intervenção divina, prática esta que se tornou um dos bens simbólicos de salvação mais procurados por uma clientela que, ao se ver impossibilitada de ser atendida no falido sistema público de saúde, não vacila em acionar as instâncias do sagrado.

1 Doutorado em Ciências da Religião (PUC-Goiás) e Pós-doutorado em Teologia (PUC-PR).

2 No Ocidente, o xamanismo tornou-se conhecido pelo romeno Mircea Eliade, através de sua obra *Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. Seus escritos possibilitaram o conhecimento de tão antiga prática espiritual da humanidade, com técnicas específicas que conduzem a Estados Alterados da Consciência (EACs), possibilitando inclusive a cura. Porém, coube a Carlos Castañeda, com sua literatura ficcional, a popularização do xamanismo, renovando-o com o termo neoxamanismo. Torna-se impossível, para quem lê sua obra, não se encantar com a sábia e enigmática figura de seu mestre, o xamã Don Juan. Temos, assim, no Ocidente, terreno fértil para a adoção das práticas xamânicas, por parte de líderes religiosos, que fazem uso de suas técnicas no desencadeamento de processos terapêuticos de cura, cujos resultados, tanto no meio neopentecostal quanto carismático católico, são cridos como verdadeiros milagres.

1. O XAMANISMO E OS ELEMENTOS QUE O COMPÕEM

O xamanismo é um fenômeno religioso de origem siberiana e centro-asiática, designado por Mircea-Eliade (2002, p. 16), como sendo “qualquer prática por meio da qual o poder sobrenatural possa ser obtido pelos mortais”, bem como a utilização desse poder, seja para o bem ou para o mal. Soma-se ainda, todos os conceitos e crenças a eles associadas. O xamanismo tem por base a crença em espíritos que podem ser influenciados por xamãs, indivíduos especiais, homens ou mulheres, com grande poder de conhecimento, que após entrar em êxtase, são capazes de visitar outros mundos³ e interagir com os espíritos que lá vivem (COOGAN *et al*, 2014, p. 28). Essa forma de manipulação do sagrado se fundamenta no tripé: crenças místicas, êxtase e práticas mágicas, tendendo a uma lógica simbólica, fugindo conseqüentemente à visão racionalista, ainda que seja impossível não reconhecer sua força dinâmica no mundo atual. Com o surgimento das novas percepções do sagrado, o xamanismo passa a beneficiar-se de “um novo status, tanto no mundo acadêmico quanto fora dele” (LANGDON, 1996, p. 9). Tem por figura exponencial o xamã, conhecido também por *medicine-man* e mago, considerado por Joseph Campbell (1996, p. 103) como o herói da humanidade. Evidenciando uma estreita ligação com líderes neopentecostais e católicos de linha RCC, em seus cultos performáticos, o xamã acessa as dimensões suprasensíveis (não-ordinárias da existência), ou zona do sagrado, através de experiências extáticas, de sonhos, de substâncias ou técnicas para se alcançar o êxtase, estado este em que funciona “como mediador entre os domínios humano e extra-humano” (LANGDON, 1996, p. 29).

Os estados de êxtase podem ser imediatamente induzidos em grande parte das pessoas normais através de uma série de estímulos, aplicados separadamente ou combinados. São técnicas consagradas para esta finalidade “a ingestão de bebidas alcoólicas, sugestão hipnótica, rápido aumento do ritmo respiratório, inalação de fumaças e vapores, música e dança”, bem como a “ingestão de drogas como a mescalina ou ácido lisérgico e outros alcalóides psicotrópicos” (LEWIS, 1977, p. 41). Em uma sessão xamânica, entre os malásios, de acordo com Eliade (2002, p. 362;377), faz-se uso de meios elementares e preparatórios como: dança, música, movimento dos braços, chocalhos e tambor, técnicas essas que têm por finalidade atingir EACs,⁴ nível em que se processa os anúncios e as recepções de curas.

3 No complexo mundo xamânico, o universo se estrutura em três zonas cósmicas distintas: Céu, Terra e Inferno, interligadas por um eixo central, com uma abertura, um buraco por meio do qual os xamãs acreditam que “os deuses descem à terra e os mortos vão para as regiões subterrâneas; é também por ele que a alma do xamã em êxtase pode subir voando ou descer quando de suas viagens celestes ou infernais” (ELIADE, 2002, p. 287).

4 Aquilo que Freud (2011) chama de “modificações obscuras da vida da alma”, em O mal-estar na civilização, outros autores designam de estados alterados da consciência (EACs). Hoje há um consenso entre os estudiosos no sentido de afirmar que os EACs sejam básicos para o xamanismo, sobretudo a “incorporação espiritual” e a “viagem astral” ou jornada xamânica (HEINZE *apud* KRIPPNER, 2007).

2. ADOÇÃO DAS PRÁTICAS XAMÂNICAS PELO NEOPENTECOSTALISMO E A RCC NO DESENCADEAMENTO DE PROCESSOS DE CURA

O neopentecostalismo e a RCC, em sua relação com o Sagrado, têm por característica apresentarem-se como formas alternativas às expressões do cristianismo tradicional, não no sentido de substituí-las, mas de renová-las, oferecendo à sua clientela a cura, obtida através de ações voltadas mais para a magia, envolvendo a manipulação do sagrado, através de técnicas próprias do xamanismo, que conduzem a EACs, a fim de se atingir o êxtase. Adotando práticas do xamanismo, esses movimentos de renovação se propõem a leituras performáticas, a partir de práticas já legitimadas no âmbito simbólico, envolvendo principalmente o xamanismo siberiano. De fato, verifica-se no neopentecostalismo e na RCC uma intensa prática xamânica envolvendo experiências extáticas, carregadas de magia, de emoção e de sentimentalismo, na solução de problemas daqueles que os frequentam (OLIVEIRA, 2011; SANTOS, 2004, p. 94), centrados não na salvação da alma, mas no aqui e agora da existência.⁵

Existente desde longas épocas, o xamanismo apresenta-se hoje com novas configurações, em que líderes do neopentecostalismo e da RCC urbanizam, institucionalizam e rotinizam o xamanismo, dando-lhe uma nova roupagem, a partir de um eixo comum: o êxtase, as técnicas necessárias para alcançá-los e a cura. Motivo de negação no passado, agora o xamanismo se irrompe com todo vigor nas igrejas neopentecostais e na Igreja católica, em que, graças à RCC, as práticas xamânicas são inseridas em seu principal culto, a missa. Se antes as igrejas cristãs combatiam o xamanismo, agora pastores e padres carismáticos funcionam como verdadeiros xamãs (cf. DREHER, 1999, p. 233), incorporando em seus perfis muitas das características xamânicas, transmutando para o culto cristão uma diversidade de elementos e técnicas próprias do xamanismo (cf. MAUÉS, 2002).

A título de um recorte, no caso específico da Igreja católica (que pouco se diferencia de uma sessão de cura no meio neopentecostal, exceto no que se refere à parte litúrgica), a prática xamânica é incorporada em seu principal culto pelas mãos de sacerdotes reconhecidamente de linha de atuação carismática.⁶ Mesmo que se conserve o núcleo litúrgico central da celebração,

⁵ Em contraste com as formas religiosas da tradição, às quais estão vinculados, o neopentecostalismo e a RCC adquirem novos contornos tais como: um senso imediato e pragmático, muito pouco exigentes do ponto de vista ético, mas eficazes “no nível místico em termos de júbilo, êxtase, catarse e emoção” (BRIGHENTI, 2006, p. 28). Conta a seu favor o fato de que “a atual busca de excitação religiosa reconhece poucas barreiras culturais ou raciais”. Ou seja, na visão de líderes religiosos do meio neopentecostal e carismático, por exemplo, “qualquer que seja a fonte, toda experiência exótica é peixe na rede” (LEWIS, 1977, p. 20-21).

⁶ A exemplo dos xamãs, o padres católicos reconhecidos como sendo portadores de carismas especiais, em missas que se transformam em espetacularização da fé, modificam deliberadamente “seu padrão fenomenológico de atenção, percepção, cognição e consciência para obter informações não disponíveis ordinariamente aos membros do grupo social que lhes concedeu status privilegiado” (KRIPPNER, 2007), o qual é confirmado, sobretudo pelos testemunhos dados pelos fieis. Assim, a Igreja católica é invadida

no caso de uma missa de cura, esta terá um encaminhamento diferenciado, com a adoção de técnicas xamânicas, com a finalidade de conduzir os fiéis ao êxtase. O dinamismo de uma missa de cura consiste em conduzir todos, sacerdote, fiéis e uma clientela flutuante, a atingir os EACs, propiciando experiências extáticas. Para isto, a exemplo de uma sessão xamânica, seguindo de perto o que ocorre no neopentecostalismo, cria-se toda uma atmosfera com forte apelo emocional e sentimental, em que a pregação enfática, mantras, orações em línguas, músicas com temáticas envolventes, instrumentos musicais com som alterado, tudo conduz para os EACs, nível no qual atinge-se o êxtase, estado este em que ocorre as curas.

Na prática, o sacerdote carismático inicia as missas com a invocação do Espírito Santo. Conforme se acredita na RCC, é sobre sua assistência que se dá a intervenção divina para a cura. Criada uma atmosfera propícia, atinge-se os estados alterados da consciência. Este é o momento da descoberta da causa da doença ou de outro mal espiritual, em que em estado de êxtase o sacerdote faz seu simbólico voo xamânico, subindo ao Céu, para descobrir de Deus quem será curado e qual a causa da doença ou que entidade maligna se apossou da pessoa. Acontece em seguida o momento mais esperado das missas, que é o dos anúncios de cura, em que o sacerdote se dirige aos fiéis, de olhos fechados, pronunciando frases do tipo: “O Senhor está me revelando...”; “O Senhor está te curando daquilo...”. No que lhe diz respeito, o fiel assume o anúncio como sendo para si, iniciando-se, assim, a cura.

De acordo com Czordas (2008, p. 35), auxiliado por meios sobrenaturais, o xamã, por extensão, o sacerdote carismático, tem o dom, a capacidade de anunciar a cura de alguém por meio de uma “profecia”, cuja mensagem é entendida como “inspirada por Deus”, e sua finalidade é “encorajar ou admoestar o suplicante”, podendo também “receber uma ‘palavra de conhecimento’, que é uma intuição de origem divina sobre a situação do suplicante que não poderia ser conhecida por meios naturais”, ou seja, pela medicina. Nessa condição, no exercício de seu dom, ele é apenas um instrumento a serviço de Deus. A exemplo do xamã, o sacerdote carismático, exerce apenas um papel intermediário, uma ponte entre o suplicante pela cura e os poderes sobrenaturais. O exercício de seus dons espirituais “tem o mesmo impacto retórico da ‘jornada’ do xamã: ele permite ao curador participar misticamente da vida interior do suplicante e permite ao suplicante participar dos resultados de processos endógenos experimentados pelo curador” (CZORDAS, 2008, p. 64).

Assim, sem suprimir a ritualística litúrgica de uma missa tradicional, o líder religioso confere-lhe um andamento propício para se atingir os EACs, necessários para as experiências de êxtase, momento este em que, conforme Czordas (2008, p. 56), o fiel toma posse do anúncio da cura, desencadeando-se nele, conseqüentemente, processos endógenos, predispondo-o para a cura. Em suma: a retórica contextual da missa de cura e mesmo uma sessão de cura neopentecostal, “cria na pessoa uma predisposição para curar-se e uma consciência de um propósito maior

pela RCC, que nas mãos de seus sacerdotes “tem a marca do que é estimulador e traz consigo um jeito de celebrar que busca criar o novo, com sons e cores que façam dos ambientes cúltricos um lugar de emoções fortes”, de forma a alcançar o êxtase religioso (SANTOS, 2004, p. 18).

para a sua cura”, que se dá pela fé (CSORDAS, 2008, p. 56).⁷

CONCLUSÃO

Este, e não outro, parece ser o papel do pastor neopentecostal, em suas sessões de cura, e do sacerdote, numa missa de cura. A exemplo do xamanismo, privilegiam a emoção, o sentimento, as experiências de intensa excitação orgânica e emocional (SANTOS, 2004, p. 184), com a alteração de estados da consciência, com a suspensão temporária da razão. Assim, tendo à frente dos cultos performáticos um líder religioso, especialista em técnicas de êxtase, em induzir as pessoas a esses EACs, o neopentecostalismo e a RCC tem a seu favor a grande aceitação de sua clientela, em tudo o que diz e faz, legitimado por carisma de seus líderes, cuja eficácia se comprova pelos testemunhos dados, sobretudo nas sessões e missas de cura. Bem ao estilo pop star, caminhando de um lado para o outro, falando o tempo todo, gesticulando, orando em línguas, o pastor ou o sacerdote de linha RCC, torna-se um animador por excelência, em cultos que se traduz em espetacularização da fé. Alternando suas falas com as músicas, estimula o tempo todo a assembleia até atingir-se o êxtase. Em estado estático, pastor ou o sacerdote faz sua viagem xamânica para consultar a divindade e começa os anúncios de cura, tudo sob a ação do Espírito Santo, conforme acreditam os fiéis.

De acordo com Dossey (2004, p. 10), por mais que a medicina possa estar progredindo, ela esqueceu-se de algo mais importante do que as pessoas adoecerem ou até mesmo morrerem: a mente humana e seu papel no processo de cura. “Esse elemento perdido deixou uma brecha que os mais impressionantes avanços técnicos jamais preencherão”. Isto dá azo à afirmação de David N. Elkins (2000, p. 131) de que “cada um de nós tem um xamã interior que pode nos guiar no processo de cura”. Mesmo que se contestem as ações dos pastores e sacerdotes carismáticos, no sentido de que a cura de doenças físicas ou de ordem psíquica não sejam atribuídas a uma divindade e sim a um processo endógeno, conforme defende Czordas, contudo, tais ações conduzem suas clientelas a despertar dentro de si energias que as predispõem à cura. A atmosfera psicológica que se cria durante as sessões e missas de cura, torna-se “altamente eficiente no tratamento de certos distúrbios neuróticos ou psicossomáticos”, mostrando-se igualmente eficaz “mesmo no caso de doenças orgânicas”, em que ela “exerce considerável influência, reforçando o desejo de cura do paciente” (LEWIS, 1977, p. 60).

⁷ Para que haja a cura, sustenta Czordas (2008, p. 53) são necessárias três coisas: *a predisposição* por parte do suplicante (doente) que deve ser persuadido pelo anunciante da cura, o sacerdote, cujo discurso (anúncio) tem que se dar de forma convincente, levando-o a acreditar sobre sua real possibilidade de acontecer; *a posse* (o empoderamento) por parte do suplicante, que assume o anúncio da cura como sendo para ele; e por fim, essa cura deve provocar nele (o suplicante) um *processo de metanóia* (transformação), tanto cognitiva quanto afetiva. No momento em que o suplicante ouve o anúncio de cura, o impacto das palavras do anunciante é de tal forma amplificado em seu interior, que soa como sendo uma mensagem realmente direta de Deus, dirigida a ele, dando-lhe encorajamento para tomar posse da cura. Naquele momento ele sente que a atenção divina está focalizada diretamente nele (CSORDAS, 2008, p. 56).

Aqui está o grande mérito das práticas xamânicas adotadas pelo neopentecostalismo e RCC, pois concorrem para o sentido à vida das pessoas, por aquilo que oferecem para a saúde física e mental, estabilizando a incidência de desordens orgânicas e nervosas, vez que o xamã, travestido de pastor ou o sacerdote, tem “um meio de controlar ostensivamente os poderes que são tidos como ativadores dessas forças destrutivas”. Mesmo para os céticos, que não acreditam em milagres, afirmando “que tudo não passa de uma espécie de heroica luta contra sombras”, não obstante, é impossível não se perceber os “significativos efeitos que permitem ao homem suportar pressões que não conseguiriam tolerar de outra forma” (LEWIS, 1977, p. 252).

Portanto, em uma época marcada pela fragmentação do indivíduo, ampliando ainda mais o vazio existencial no qual se encontra a maioria das pessoas, somando-se a falência da saúde pública, que não dá conta da demanda cada vez maior por serviços médico-hospitalares, temos muito a aprender com o xamanismo, revigorado que foi pela irrupção das novas formas de percepção do sagrado na pós-modernidade, com destaques aqui, para o neopentecostalismo e RCC. O xamanismo, com seus medicine-man, com seus psicólogos prototípicos (KRIPNER, 2007), com seus xamãs travestidos de pastores neopentecostais e sacerdotes católicos, tem muito a oferecer às ciências médicas, sociais e comportamentais, e até mesmo às Ciências da Religião e à Teologia, sobre a grande arte de se lidar com o ser humano, pela via simbólica, do milagre, em sua dimensão corporal e espiritual.

REFERÊNCIAS

BRIGHENTI, A. A missão evangelizadora no contexto atual: realidade e desafios a partir da América Latina. São Paulo: Paulinas, 2006.

CSORDAS, Thomas J. Corpo/Significado/Cura. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

DOSSEY, Larry. A cura além do corpo: a medicina e o alcance infinito da mente. São Paulo: Cultrix, 2004.

DREHER, Martin Norberto. A igreja latino-americana no contexto mundial. São Leopoldo: SINODAL, 1999.

ELIADE, Mircea. O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELKINS, David N. Além da Religião. São Paulo: Pensamento, 2000.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Tradução de Catarina Silva Nunes. Lisboa: GRADIVA, 2005

KRIPPNER, Stanley. Os primeiros curadores da humanidade: abordagens psicológicas e psiquiátricas sobre os xamãs e o xamanismo. Tradução de Letícia Alminhana. Ver. Psiq. Clín. 34, supl 1; 17-24, 2007.

LANGDON, E. Jean Matteson. Introdução: Xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, E.

Jean Matteson (Org.). Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 09-38.

LEWIS, Ioan. Êxtase religioso: Um estudo antropológico da possessão por Espírito e do Xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1977.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. "Bailando com o Senhor": técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2003, v. 46 n. 1.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Catolicismo e xamanismo: comparação entre a cura no Movimento Carismático e na pajelança rural amazônica. Revista ILHA. Florianópolis, v. 4, n. 2, dezembro de 2002, p. 51-77.

OLIVEIRA, Amurabi Pereira de. Da Nova Era à New Age popular: as transformações no campo religioso brasileiro. Caminhos, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 141-157, jan./jun.2011.

SANTOS, Rosileny Alves. Entre a razão e o êxtase: experiência religiosa e estados alterados da consciência. São Paulo: Loyola, 2004.

SCHÜLER, Arnaldo. Dicionário enciclopédico de teologia. Canoas: Ed. ULBRA, 2002.

TERRIN, Aldo Natale. O Sagrado off limites: A experiência religiosa e suas expressões. Tradução de Euclides Balancin. São Paulo: Loyola, 1998.

TILLICH, Paul. Teologia sistemática. 5. Ed. Tradução de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

FT 19 Iniciação Científica



Coordenadores:

Prof. Dr. Cleto Caliman – PUC Minas, MG
Profa. Ma. Tânia da Silva Mayer – FAJE, MG

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 dupla relação da comunicação em georges bataille

Henrique Jardim Spina¹

Resumo: A pesquisa que se deseja apresentar dedicou-se a compreender as concepções de religião em Georges Bataille, tendo como fonte primária a obra Teoria da religião (1993). No livro o autor coloca no centro das justificativas das obras e das construções humanas um possível caráter psicológico freudiano. Este caráter tem como principal foco o humano na experiência de enfrentamento com a horripilante falta de resposta do universo em torno de si e o reconhecimento angustiante de sua própria descontinuidade. Nós, seres descontínuos, não podendo nos manifestar além de nós mesmos, sofremos por uma enorme falta de comunicação. Portanto, criamos, para nos aproximar do outro, uma ordenação presente como subordinação, isto é, criamos para transcender a nós mesmos meios e ferramentas por onde podemos organizar uma determinada ordem unitária. A ordem de tais ferramentas se tornando uma maquinaria, subordina o próprio homem aos seus princípios de conservação e o condena através do interdito ao papel de se tornar coisa. Conforme Bataille, esta ordem criada por nós é uma profanação e um afastamento do que seria nossa ordem íntima, chamada de sagrado. O sagrado, em Bataille, é em essência comunicação, ou seja, aquela experiência psicológica da qual sentimos falta, o que causa uma primeira confusão. A suposta falta de comunicação de uma continuidade evidente se dá devido à negação de toda aquela experiência envolvida pela morte, digo, a experiência dominada no âmbito do erotismo. O humano experimenta a continuidade através do momento erótico, mas na medida em que esta ameaça a descontinuidade da existência humana nos refugiamos na utilidade da preservação. O duplo ordenamento que o humano presencia (um transcendente e subordinado e o outro transgressor e ininteligível) é resultado de sua situação precária de descontinuação. A pesquisa sobre a religião necessariamente pretende enaltecer as condições de descobrimento de si nas experiências da festa e o sentimento de nostalgia ao chegarmos perto de uma continuidade que um dia nos foi presente.

Palavras-chave: Georges Bataille; Erotismo; Profanação; Comunicação; Religião.

Introdução

Na experiência da procura sobre o que é a existência, nós, seres humanos, nos deparamos com um silêncio apavorante. Isto é, o silêncio de que me refiro neste ensaio é em essência o abismo que separa todo humano de seu universo exterior. Na presente ocasião eu me recorto de você, leitor, pelo fato de não estarmos realmente interligados. O que acontece comigo não afeta diretamente a sua existência, digo, se eu morrer nesse instante, a sua existência não acaba em conjunto. A minha vida se extingue, mas as outras continuam, exatamente, pelo fato de não

1 É aluno do terceiro ano de bacharel em Filosofia pela PUC-Campinas. O trabalho de iniciação científica foi realizado com apoio do FAPIC (Fundo de Apoio à Iniciação Científica). henriquejspina@gmail.com

serem a mesma existência. Portanto, podemos dizer que somos *descontínuos* a partir do momento em que não continuamos conjuntamente na existência um do outro e terminamos a/à nossa própria existência. O termo descontinuidade é levado em consideração como o alicerce da teoria de Bataille. É, pois, após essa lógica de um ser largado ao mundo, que consome a si mesmo em seus limites que somos levados a pensar na comunicação. Para o autor a essência do significado da experiência de continuidade é comunicação. As diversas existências, aqui, encontram o que lhes faltavam, encontram uma determinada comunicação que lhe é tão íntima que lhes permitem encontrarem a verdade de sua existência. Estou falando nada mais e nada menos sobre o movimento do erótico. É exatamente neste momento em que as existências, durante uma faísca de segundos, se encontram entrelaçadas em uma negação de sua situação precária de descontinuidade e, a partir disto, presenciam a vivência da intimidade que uma vez foi perdida, colocada em Bataille como a ordem sagrada.

Porém, determinada comunicação, em sua visão, é o pecado. Nela, para a experiência se concretizar é necessário negar a nossa existência rotineira marcada pelo recorte descontínuo. O princípio de sua realidade é que durante a realização sacrificial o abandono da lógica racional não é negociável, ou seja, o sagrado não é subordinado aos limites temporais, nele não existem momentos passados e futuros; condições de lógica; ou diferenciações.

Que sentido teria a coesão e o absoluto dos números se houvesse um além – totalmente outro – que os encerrasse? E que sentido se não houvesse esse além? Se essa coesão fosse tudo? Para quem desfalece, a coesão, o absoluto só fazem aumentar a angústia: nenhum repouso, nenhuma certeza, mesmo a não-aderência é duvidosa.²

Determinado sagrado é em constância *sol*³, é em relutância rasgo de realidade, quero dizer, podemos presenciá-lo e pertencê-lo, mas ao olhar de perto nos cegamos. Aline Leal⁴em seu ensaio explicará melhor:

Se olharmos para o sol por algum tempo - digamos, a metade de um minuto - o resultado disso é que uma massa escura se forma diante dos olhos e se espalha até tomar conta do cérebro. É um efeito temporário esse, e aqui descrito de forma não científica. Mas, de fato, um tipo de cegueira momentânea, estupor da visão obscurecida, traz uma experiência sensorial que pode gerar reflexões filosóficas.⁵

2 Bataille 2017, p.95

3 O conceito de *sol* em sua obra é tão importante que Bataille irá formular um ensaio: *L'anus solaire* apenas sobre esta mesma ideia de que o conhecer a verdade sobre a experiência íntima é tão impactante que ela própria se cega.

4 Aline Leal Fernandes Barbosa doutora em literatura, cultura e contemporaneidade e autora do livro *Sob o sol de Hilda Hilst e Georges Bataille*.

5 Barbosa, 2017, p. 197.

Posterior a isso, o momento erótico nos concebe sentimentos de horror, de angústia e, até, de náusea, pois sua verdade nos é tão querida que ao alcançá-la em um transtorno tão irreal de suas características nos apavoramos e recuamos.

Falar de uma experiência sagrada é falar de loucura, de revolução dos limites do real. Portanto, por tais motivos, que o homem ao recuar da verdade de uma comunicação íntima constrói uma realidade fundada em sua descontinuidade. Ele se constrói na individualidade sua, na racionalidade de seus próprios discursos. A esta ordem iremos chamar de profana. Na ordem do homem o seu ponto de Arquimedes é a instauração da preservação da existência descontínua. Os limites e os interditos são colocados em favor deste ponto, as leis e a instituição fundam uma dominação do homem sobre as existências. A profanação se cria como tentativa de aproximação do que antes era sagrado, mas deixando de lado aquelas respectivas características nojentas que antes foram recusadas. Ou seja, roubamos espaço, copiamos e modificamos o que antes aprendemos com o sagrado para formular a nossa própria tentativa de comunicação. Aqui, o homem cria uma unidade onde nela se aproxima através da superstição de uma suposta comunicação. A ideia é criar uma comunidade, uma “continuidade” onde as concepções do descontínuo não são anuladas. Podemos dizer que, de certa maneira, esta ordem é instaurada a partir da subordinação dos seus pertencentes, assim, formulando um valor objetivo para as existências, cria um valor ou uma posição de ferramenta para elas, onde, nela sua finalidade está justaposta em seu meio. A ferramenta é criada para ajudar na produção do futuro do descontínuo, mas para manter o seu sistema, para o homem se sentir pertencente e contínuo é necessário que ele próprio entre nesta posição de ferramenta. Se alienando desta maquinaria, ele se deixa subordinar e subordina os outros a ele próprio, assim, transformando todos a favor de uma ação positiva, ele formula a comunidade unitária baseada na comunicação de descontínuos.

A elaboração da ordem profana

O conceito *abismo*⁶ me leva quase instintivamente a pensar em outro termo: *ponte*⁷, pois penso que é deste termo que consigo explicar o como e o porquê dizer sobre comunicação entre um ser e outro que se isolam em sua própria existência. Ponte porque é ela mesma uma construção do humano e é exatamente por este motivo que aqui, neste artigo, o termo ficará responsável pela suposta religação de um ser ao outro através das respectivas construções de comunicação linguística.

Dito isso, podemos traçar um movimento humano em torno de toda complexidade de seu

⁶ Que respectivamente aparece nas escritas de Georges Bataille, para trabalhar e explicar o que seria a Descontinuidade dos seres, mais precisamente na introdução de seu livro *O erotismo*.

⁷ Posuo certa relutância a usar este termo, pois não me parece presente ao vocabulário do autor trabalhado, mas prefiro me arriscar à deixar este resumo impreciso para melhor compreensão do que estou tentando expor.

ser. Conforme na introdução, sua descontinuidade o leva a procurar comunicação, ou seja, o humano procura de alguma maneira continuar e se religar aos outros seres. A falta de resposta adequada ao seu pensamento o leva a construir a sua própria maneira de se comunicar. Ele se coloca no papel de construir as pontes entre o EU e o OUTRO⁸. Na dinâmica destas relações – novamente se apropriando do sagrado, para ser mais específico, do seu fator violento – o homem profana a violência na medida em que a usa para afirmar a superstição de uma supremacia que seria a sua própria comunicação. Assim, tudo aquilo que recusa se incluir e lhe é externo à sua unidade estabelecida, isto é, à concepção do EU, é violentado de alguma forma. A comunicação profanada, conseqüentemente, é igual a sua dúlice sagrada, ou seja, baseada na violência, mas na ordem do homem a violência se deriva no rebaixamento do outro à um estado de subordinação, onde na comunicação de que Bataille argumenta não teria determinado estado de diferenciação.

O conhecimento claro e distinto se transforma aqui violento, pois é na medida em que não aceitamos as outras formas de existências e que as colocamos externas a nossa unidade que nos permitimos a violentá-las. A construção de um sentimento de pertencimento possui como bases uma exteriorização do outro, uma certa negação sobre aquilo que eu não pertencço e que não me pertence. Tal situação rasga em parte o que antes era um refúgio, isto é, a superstição de comunidade unitária. Portanto, o outro carrega consigo angústia e limites, mas a saída para o profano é interditá-lo e subjugá-lo na medida em que este se torne utilizado, em um formato rebaixado, da mesma forma que usamos as ferramentas.

Conclusão

Por consequência podemos pensar, por exemplo, que a história das colonidades, dentro do pensamento proposto, se coloca em posicionamento criador de uma força equalizadora onde o seu pensamento e sua cultura são impostos para as diversas outras formas de existências. Sendo assim uma atitude com fundamento na fuga angustiada do silêncio da continuidade. Como exposto acima, a formação de uma maquinaria é a tentativa de trazer os elementos agradáveis do sagrado para a existência descontínua. Se tornando fadada ao fracasso, a maquinaria permanece como ilusão, assim auto afirmando as diversas formações das unidades opressoras, esta ilusão retira a liberdade das existências. Ela conduz os indivíduos a se reduzirem a um estado de sujeito-objeto onde suas vontades e suas convicções são formuladas – sempre em favor aos supostos soberanos. Os movimentos de subjugação dos OUTROS é constante na história ocidental, nenhum pensamento oposto ficou intocável pelas mãos sangrentas deste senhor chamado ocidente.

Em um modelo moderno a maquinaria opera disfarçada de salvação, os sujeitos-objetos

⁸ Repare que não estou colocando que de fato o humano consegue chegar ao objetivo de seu projeto, mas que ele cria um discurso em favor de sua comunicação. Que ao tornar essa busca o seu projeto ele cria uma retórica para as formulações de identidades como, por exemplo, aquelas respectivas ao cartesianismo, quero dizer, o OUTRO a partir do EU.

que não são conquistados pela força se entregam voluntariamente à ilusão da ordem profana. Fazemos hoje uma troca: para fugir da loucura da sujeira e do isolamento descontínuo, domamos o pensamento para conduzi-lo à imaginação de uma comunicação. Com isso, quero dizer que a criação da transcendência vem a ser como uma finalidade para os interditos expostos. A sua falta de prova não importa, o que está em jogo é que com ela os atos humanos são jogados em um salto do prazer momentâneo para uma salvação prometida. Através desse processo, largamos a silenciosa dúvida do cosmos pela verdade transcendente. Não quero dizer que a transcendência não existe, mas que apenas a sua ideia é forte o bastante para interditar décadas de libertina-gens, onde, estas certamente prejudicariam o movimento do todo ocidental colonizador.

Referências

BARBOSA, Aline Leal Fernandes. Os santos profanos: obscenidade e sagrado em Hilda Hilst e Georges Bataille. *Ipotesi*, Juiz de Fora, v. 21, n. 2, p.27-34, jul./dez. 2017.

BARBOSA, Aline Leal Fernandes. O sol ofuscante de Hilda Hilst e Georges Bataille. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, [s.l.], n. 52, p.197-217, dez. 2017. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/2316-40185210>.

BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BATAILLE, Georges. *O culpado*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BATAILLE, Georges. *O Erotismo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BATAILLE, Georges. *Poemas*. Trad. Alexandre Rodrigues da Costa, Vera Casa Nova. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

BATAILLE, Georges. *A história do olho – seguido de Madame Edwarda e O morto*. Trad. Glória Correia Ramos. São Paulo: Editora e Livraria Escrita, 1981.

A perspectiva ecológica do movimento *deep ecology*

Thiago Abdala Barnabé¹

Resumo: O estudo da ecologia baseia-se nas interações entre os diversos organismos vivos em uma rede conectada chamada ecossistema. O termo passou a ser cunhado em 1866 pelo biólogo alemão Ernst Haeckel como um estudo biológico. Todavia, a partir do século XX, os impactos socioambientais da Revolução Industrial começaram a se tornar amplamente perceptíveis e criticados. Com isso, surge em tal período uma nova perspectiva ecológica, pautada em sustentabilidade e consciência ambiental. Nesse sentido, o estudo tem como objetivo verificar a perspectiva contemporânea acerca da ecologia a partir das vertentes do movimento denominado *Deep Ecology*. Para tanto, foi empreendida pesquisa bibliográfica para sedimentar e fomentar a compreensão histórica e filosófica da ecologia, bem como para o entendimento da origem da *Deep Ecology* e suas supostas perspectivas teosóficas. Em 1970, o filósofo escandinavo Arne Naess (1912-2009) estabeleceu uma linha de pensamento sobre a responsabilidade humana em relação a natureza. Naess buscava estabelecer uma reflexão mais profunda do meio ambiente, reformulada com base em perspectivas contra a chamada ‘ecologia superficial’ que, segundo ele, trazia apenas uma ideia de responsabilidade ecológica em via da importância do meio ambiente para o homem. Portanto, espera-se compreender as mudanças da concepção ecológica na história visando os impactos ambientais causados no século XIX e XX enquanto pano de fundo histórico para melhor percepção da perspectiva da *Deep Ecology* a partir da década de 1970. Ainda conclui-se incipientemente que o pensamento proposto por Naess estabelece, hoje, medidas ecológicas sustentáveis e eficazes para uma melhor cidadania planetária.

Palavra-chave: Ecologia; Filosofia; *Deep Ecology*; Crise ambiental.

Introdução

A ecologia é o estudo das relações entre os diversos seres vivos no planeta terra. Ao longo da história, o termo passou a ser cunhado no século XIX pelo biólogo Ernst Haeckel (1866) que havia observado sistematicamente as relações entre os organismos em forma e função. No sentido etimológico da palavra Wimberley comenta que: “A ecologia é uma derivação da palavra grega, *oikos*, que literalmente significa ‘casa’, ‘moradia’ ou ‘lugar para viver’ (...)” (2009, p. 14).

Ao associar a visão ecológica como ‘moradia’ ou ‘casa’, pode-se estabelecer uma clara ligação com o conceito de natureza, o qual já é debatido no campo epistemológico filosófico por séculos. O homem ao longo da história teve suas principais invenções e contribuições retiradas da contemplação da natureza. Todavia, ao mesmo tempo em que o homem atribuiu valor a natureza no tempo, ele também a subjugou às suas próprias vontades. Desde do século XIX, com as revoluções científicas, o homem deixa de contemplar a natureza e passa, agora, dominá-la e

¹ Cursando bacharel em Teologia e licenciatura em História no UNASP-EC.

utiliza-la apenas para seu próprio bem-estar. E com esse comportamento nocivo, a humanidade, hoje, vivência uma realidade de crise ambiental, na qual, florestas são cada vez mais desmatadas, bem como, gases poluidores são lançados a atmosfera diariamente (BELSHAW, 2001).

Nesse viés, para combater esse pensamento vigente e a crise ambiental, surge em 1970 uma nova perspectiva ecológica, a *Deep Ecology*, criada pelo filósofo norueguês Arne Naess. Essa concepção, nasce em meio a uma reconfiguração da figura do homem em relação a natureza.

Com tal breve introdução em mente, o estudo a seguir será dividido em três partes: (1) A Natureza e sua concepção ao longo da história; (2) *Deep Ecology*: um novo olhar sob a relação homem-natureza; (3) Desenvolvendo uma melhor cidadania planetária sob o viés da *Deep Ecology*.

A Natureza e sua concepção ao longo da história

As concepções da natureza foram diversas ao longo da história da humanidade, visto que, a cada período uma cultura se estabelecia com novos valores e percepções da realidade. E como visto anteriormente, a noção de natureza é associada ao conceito de 'casa', 'moradia', visando uma relação cotidiana entre o homem e a natureza. Entretanto, a tarefa de identificar as diversas noções epistêmicas da natureza, não é nem um pouco fácil em decorrência da variedade de culturas presentes no globo. Por isso, o foco será apresentar, brevemente, as conceituações da natureza em três períodos: Antiguidade Grega, Idade Média, Modernidade (BELSHAW, 2001).

Começando pela civilização grega, o conceito de natureza é atribuído a palavra *physis*. O significado de tal expressão, diz respeito a própria representação do "cosmo, do universo e tudo o que existe". Nesse sentido, a *physis* se contrapõe com o conceito de *tèchne* relacionado a Arte e Artesanato, haja vista que, para a concepção clássica grega, a natureza não era feita ou construída, mas sempre havia existido. Kesselring (2000, p. 155) comenta que: "Para os gregos, o paradigma da *physis* era a vida orgânica. Esse é o primeiro caráter desse conceito. (...) A imagem arquetípica do Estado e do cosmos era o organismo (...) A Natureza era vista, além disso, como um processo circular, um processo de surgir e desvanecer. Esse é o segundo caráter da *physis*".

Ademais, a filosofia grega também acreditava na ideia de uma *arché* dentro da *physis*, isto é, uma essência por trás da manifestação da natureza orgânica. Por isso que, ao longo do desenvolvimento do pensamento grego, grandes filósofos buscaram estabelecer essa essência de todas as coisas dentro de elementos naturais. Com isso, uns identificavam essa *arché* no fogo como Heráclito, outros na água como Tales de Mileto, até que essa *arché* fosse reduzida no átomo de Demócrito e por fim, a *psyché* – a alma de Platão e Aristóteles (KESSELRING, 2000).

Analisando agora o período medievo, para compreensão da definição da natureza, deve-se de ter em mente o pensamento vigente ou proeminente de tal época. Dessa forma, ao

averiguar as produções literárias de tal tempo, verifica-se que na idade medieval, o discurso teológico havia ganhado proporções imensuráveis. O pensamento escolástico – escola filosófica que integrou o pensamento aristotélico na tradição judaico-cristã – era dominante e fazia partes das academias. Nesse sentido, o conceito de natureza acabou por ser moldado por tal perspectiva. A natureza, agora, representava o âmbito completo da criação de Deus, expressando assim a partir de suas belezas, a bondade e sabedoria divina (KESSELRING, 2000).

Todavia, a partir do século XV com a entrada da chamada idade moderna, mudanças epistemológicas, sociais e políticas foram presenciadas. O Renascimento em meados de 1420 e o Iluminismo do século XVII, são grandes acontecimentos que fizeram transitar a dinâmica no pensamento ocidental. Na modernidade, o homem se eleva a um estágio superior e sai de sua menoridade e se torna assim, o senhor da Terra em uma posição quase divina. Consequentemente, transfigura-se, pois, a interpretação da realidade a partir de uma vertente agora completamente humanista e antropocêntrica. O pensamento medievo e teocêntrico é agora substituído, haja vista que, o homem, nesse instante, não mais depende do divino (REALE, 2004).

Por conseguinte, dentro desse novo espectro filosófico, a natureza, novamente, passa a estabelecer uma nova reconfiguração. Nesse viés, Kesselring comenta que:

Ele abandona sua menoridade e eleva-se como dono da Natureza, como seu dominador. A Natureza que, antes, era o âmbito da criação, torna-se objeto dele: objeto de sua Ciência e da sua manipulação. A divisão cartesiana do mundo em duas partes – *a res extensa* (mundo dos corpos materiais) e a *res cogitans* (mundo do pensamento) – é sintomática da cisão entre o Homem e a Natureza. Segundo esse esquema, a Natureza restringe-se à parte da *res extensa*. O pensamento, por outro lado, não pertence à Natureza (KESSELRING, 2000, p. 161).

Portanto, a partir da modernidade a natureza é vista como uma grande máquina que pelas leis da física pode ser manipulada. Essa visão, é criada por René Descartes em sua obra *Discurso do Método*, assim como se intensifica na Revolução Científica com Isaac Newton e a física mecanicista. Infelizmente, tal pensamento acabou sendo o responsável por estabelecer a perda do contanto espiritual entre o homem e natureza, fazendo com que a natureza apenas fosse objeto de sua ciência. Consequentemente, na contemporaneidade, notória são as sequelas deixadas por tal visão, a ponto de presenciar a destruição do globo em diversas esferas.

Deep Ecology: um novo olhar para a relação homem-natureza

Fato é que, em via de tal cenário desastroso, houve-se a necessidade de estabelecer uma nova reconfiguração da imagem da natureza perante o monopólio humano. Dessa maneira, na

década de 1970, surgiu, pois, uma nova teorização acerca da importância do meio ambiente, gerada pelo filósofo norueguês Arne Naess. Essa proposta ficou conhecida no movimento denominado, *Deep Ecology*. A primeira grande reflexão de Naess, diz respeito ao fato de o pensamento antropocêntrico ser a raiz dos problemas ecológicos. Segundo ele, a concepção humanista moderna faz parte do chamado ‘pensamento ecológico superficial’. Partindo desse pressuposto, Naess então disserta sobre a necessidade de reformular os preceitos éticos, morais e filosóficos para então alcançar uma ‘ecologia profunda’ (NAESS, 2008).

Para reformular esses preceitos, Naess recorre ao pensamento do filósofo e naturalista Baruch Espinoza (1632-1677). Ao contrário de Descartes, Espinoza foi um pensador monista, o qual, identificava que todos os elementos presentes na natureza proviam de apenas uma substância: Deus/Natureza (*Deus sive Nature*). Além disso, Espinoza também afirma que ‘mente e corpo são um só’, não havendo assim distinções metafísicas como propunha Descartes. A partir dessa tomada epistemológica, duas conclusões foram tomadas por Naess; (1) homem e outras formas de vida são derivados da mesma substância, logo não há hierarquização entre tais; (2) O *cogito* não se sobrepõe a *extensa*, eles são um só, logo a natureza e o mundo físico não são subjugadas ao pensamento humano, elas são integradas (NAESS, 2008).

Dessa maneira, ao partir do pensamento de Espinoza, Naess então propõe uma nova reconfiguração do homem em relação ao meio ambiente. Todavia, além de Espinoza, Naess também possuiu influência do metafísico norueguês Peter Wessel Zapffe (1899-1990). Em seus pensamentos, Reed e Rothenberg exprimem que:

He coined his own term “biosophy” in the 1940s to refer to the greatest of existential tragedies discovered by humankind by virtue of our own biological predicament: we have learned enough about the world and our place within it so that we realize the planet would be better off without us. Our only choice now is to abdicate our reigning role, gracefully die out, and let some other species do what it can with this best of possible worlds (REED; ROTHENBERG, 1992, p. 3)

A visão proposta por Zapffe se apresenta até mesmo um pouco radical e extremamente pessimista ao idealizar a morte da humanidade como única solução para os problemas enfrentados. Todavia, a relevância de seu pensamento se constitui na descentralização do indivíduo em relação ao meio ambiente. Com isso, Naess exterioriza uma nova reformulação do homem:

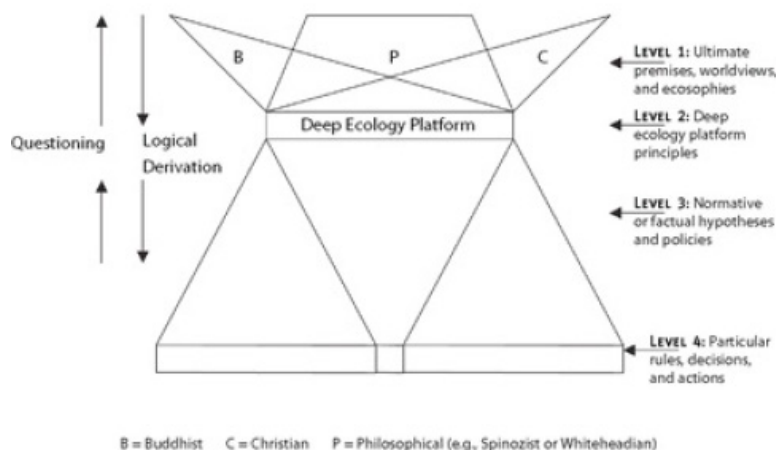
What I call deep ecology in this paper is premised on a gestalt of person-in-nature. The person is not above or outside of nature. The person is part of creation on-going. The person cares for and about nature, shows reverence towards and respect for nonhuman nature, loves and lives with nonhuman nature, is a person in the “earth household” and “lets being be,” lets nonhuman nature follow separate evolutionary destinies (DEVALL, p. 303, 1980).

Agora, pois, esse indivíduo não se encontra acima ou fora da natureza, mas ‘dentro dela’, ‘fazendo parte dela’ e ‘sendo ela’. O homem agora se iguala a todos os outros elementos vivos. Em via dessa reformulação, há então a necessidade de estabelecer uma nova conscientização em meio a mundo em constante progresso para o caos. Como então a partir da filosofia da *Deep Ecology*, poder exercer uma melhor cidadania planetária?

Desenvolvendo uma melhor cidadania planetária sob o viés da *Deep Ecology*

O passo seguinte que Naess propõe, diz respeito a aplicação de tal transição do pensamento ecológico antropocêntrico considerado por ele, ‘superficial’ para uma reflexão mais ‘profunda’ da ecologia. Para tanto, Naess idealiza então o chamado diagrama de Apron, o qual seria um esboço demonstrativo de tal transição. O diagrama é dividido em 4 níveis, os quais a cada nível um engajamento é requerido do indivíduo. (Figura 1).

Figura 1 - The Apron Diagram



Fonte: NAESS, A. *The Ecology of Wisdom*, p. 98, 2008.

Os primeiros níveis que se concentram na base do diagrama (níveis 4 e 3), dizem respeito a decisões particulares e de cunho cotidiano. O quarto nível, por exemplo, poderia ser comparado a decisão de jogar lixo no lixo, onde o indivíduo posto a tal situação tem de se questionar para realizar a escolha a partir de suas concepções individuais. Já o terceiro nível, é aquele que envolve situações mais políticas e de trabalho. Por exemplo, a responsabilidade de um agricultor de compreender as políticas ambientais e respeitá-las. Perceba que, ao decorrer das situações, o nível de questionamento vai aumentando como exposto no diagrama (NAESS, 2008).

Os últimos dois níveis dizem respeito as cosmovisões ou chamadas ecosofias do sujeito, os quais refletem diretamente nas atitudes cotidianas. Tais níveis, aderem um grau de questiona-

mento muito maior do que os dois primeiros apresentados.

O segundo nível, diz respeito aos princípios da *Deep Ecology* gerados a partir do pensamento descentralizador hierárquico do homem no meio ambiente, como visto anteriormente. Em última instância, o primeiro nível, retrata acerca da ecosofia do indivíduo, baseado em suas crenças, sejam elas cristãs ou budistas ou mesmo filosóficas. A partir dessas cosmovisões o sujeito tem acesso a um maior questionamento, e é a partir desse nível que todas as construções para o saber ecológico são formadas. Naess (2008, p. 119) comenta que: “Personally, I favor the kind of powerful premises represented in Chinese, Indian, Islamic, and Hebrew philosophy, as well as in Western philosophy—namely, those having as a slogan the so-called ultimate unity of all life”.

Considerações Finais

Portanto, a *Deep Ecology* possui suas vertentes universais expressas não só nas bases filosóficas mas também nas diversas religiões presentes no mundo. A expressão de unidade ecossistêmica e não-antropocentrismo é o resumo da filosofia da *Deep Ecology*. A filosofia da *Deep Ecology*, requer que cada indivíduo enquadrado em seu sistema de crenças, desenvolva uma reconstituição epistemológica da sua relação pessoal com o meio ambiente.

Dessa forma, sua importância na sociedade, reside do fato de ela questionar a ação humana destrutiva que, não só afeta o globo mas também outras formas de vida e até mesmo o próprio ser humano. Ao estabelecer esses questionamentos e se situar como um movimento social, a *Deep Ecology* possui o objetivo de projetar e estimular uma civilização mais solidária, cidadã e consciente ecologicamente.

Referências

- BELSHAW, C. **Environmental Philosophy: Reason, Nature and Human Concern**. London: Routledge, 2001.
- BEYERS, J. **What does Religion have to Say about Ecology?** A New Appraisal of Naturalism. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, p. 96-119, 05 Nov. 2015.
- BITTENCOURT, J. A. **Descartes e a Morte de Deus**. Belo Horizonte: PAULUS Editora, 2015.
- DEVALL, B. **The Deep Ecology Movement**. *Natural Resources Journal, New Mexico*, v. 20, p. 299-322, Abr. 1980.
- GLEISER, M. **A Dança do Universo: dos mitos de criação ao Big Bang**. São Paulo: Companhia das

Letras, 1997.

KESSELRING, T. **O conceito de natureza na história do pensamento ocidental**. Episteme, Porto Alegre, n. 11, p. 153-172. Jul/Dez 2000.

NAESS, A. **The Ecology of Wisdom**: Writings by Arne Naess. Berkeley: Counterpoint, 2008.

REALE, G. **História da Filosofia**: do humanismo a Descartes, v. 3. São Paulo, SP: Paulus, 2004.

REED, P.; ROTHENBERG, D. eds. **Wisdom in the Open Air**: The Norwegian Roots of Deep Ecology. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

TARNAS, R. **A epopéia do pensamento ocidental**: para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

WIMBERLEY, E.T. **Nested Ecology**: The Place of Humans in the Ecological Hierarchy. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009. Accessed June 26, 2019. ProQuest Ebook Central.

As categorias religiosas da ideologia na construção do poder totalitário

João Adail Camargo Luiz¹

Resumo: O presente trabalho aborda a relação entre religião e política e as características do totalitarismo em Hannah Arendt (1906-1975), partindo das considerações feitas pela autora em *Origens do Totalitarismo* (1951) e em *Religião e Política* (1968). Dentre estas características, uma que merece destaque é o terrorismo de Estado usado para manter a dominação sobre a população massificada e proposto pela autora como a essência do regime. Também se expõe o processo de domínio total como redução do homem à mera sobrevivência, eliminando a possibilidade da ação política. A partir dessa relação e da análise do contexto europeu da época se entende como o Partido manipulou as massas pela propaganda ideológica e pelo terror, produzindo uma situação de “inferno na terra” e obrigando a população a viver conforme os ideais do Partido por medo de cair na danação em vida, que pode ser identificada com o campo de concentração. Desta forma se pode compreender como o campo político se utilizou de categorias religiosas para legitimar o poder e suas ações e vice-versa, bem como a impossibilidade de estabelecer o conceito de Religião Política na caracterização da ideologia totalitária no mundo secularizado pois estas não pressupõem a radicalidade da secularização, mas sim que todos os homens podem ser condicionados pela sua funcionalização, revelando uma espécie de Teologia Política na constituição governamental totalitária.

Palavras-chave: Religião, Totalitarismo, Teologia Política.

Introdução

Os regimes totalitários surgidos no século XX adaptaram o terror estatal – sempre utilizado pelos governos como forma de extinguir as oposições – e o tornaram “a essência do seu poder” (ARENDR, 2012, p. 603). Em sua obra *Origens do Totalitarismo*, Arendt inicia expondo a forma na qual o antissemitismo se desenvolveu na Europa do século XIX, onde o Darwinismo social e eugênico se propagava junto com os ideais nacionalistas causados pelas revoluções burguesas, o que causa diferentes reações nos países especialmente com relação aos judeus, que nunca foram parte do Estado-Nação porque suas crenças na “Terra Prometida” os impediam de se agregar ao conjunto de cidadãos, tidos como páreas em todos os países. Em seguida, ao discorrer sobre o imperialismo, a autora propõe a emancipação política da burguesia em busca de expansão aliada às ondas nacionalistas da Europa pós-revolução francesa como prólogos para o surgimento de fenômenos totalitários, visto que tal período se encerra com a Primeira Guerra Mundial, em 1914; este evento deixa o continente em ruínas, especialmente a Alemanha humilhada pelo Tra-

¹ Graduando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Pesquisa de Iniciação Científica financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

tado de Versalhes que, vagarosamente, cai no discurso Nacional-Socialista de Adolf Hitler. Eleito chanceler em 1933, passa a escarnecer do Tratado acabando com o desemprego e tomando de volta todo o território perdido, sem oposição da Inglaterra e da França. No entanto, o genocídio já estava se encaminhando para o que tomou proporções enormes na Segunda Guerra, além do constante clima de tensão sobre a população mobilizada como sociedade de massas. Subornando o Reichstag para aprovar uma Lei que lhe desse poder ditatorial por quatro anos e assumindo em seguida como *Führer* após a morte do presidente Hindenburg, Hitler vagarosamente planta as *Saat des Todes*², dissolvendo a oposição e inserindo todas as instituições dentro do sistema do Partido.

1. Saat des todes: o processo de imposição do domínio total

Com a máquina estatal nas mãos do Partido – que se funde com o Estado na figura do líder –, esse pode vir a transformar uma sociedade de classes em sociedade de massas, isto é, uma população homogênea de homens solitários. Para tanto, o governo se organiza como uma “cebola”, em que uma instituição liga outra ao centro – onde está o Führer – e é dividida de forma a abarcar o maior número possível de pessoas. Tudo está, de alguma forma, ligado ao Partido, e o que não está ligado passa a ser um obstáculo ou não tem mais serventia. Logo, se torna párea e é excluído do sistema por meio de exílios ou pelo inferno dos campos de concentração. A partir disso, Arendt estabelece um processo na construção do domínio total por parte do sistema totalitário: primeiramente há que se destruir a pessoa jurídica dos homens, isto é, exclui-se da proteção da lei a camada de pessoas a serem enviadas ao campo de concentração, como é o caso dos judeus e comunistas. Para Eugênio Zaffaroni, Baseado na ideia de *Volksgemeinschaft* (comunidade do povo), segundo a qual os ários seriam a raça pura e melhor desenvolvida e, por isso, deveriam se reunir num único corpo conduzido pelo Líder como o maior intérprete da Lei, tentou-se racionalizar o máximo possível as tradicionais classificações genocidas da pessoa humana como próprios, estranhos, inimigos, traidores e perdedores, limitando de todos esses a menos pessoas ou não pessoas (ZAFFARONI, 2019, p. 75-7). Para participar da comunidade e ser considerado partícipe do direito, é obrigatório sangue alemão e qualquer um fora de tal característica estaria fora do direito.

O segundo passo para a preparação dos cadáveres vivos seria a destruição da pessoa moral dos homens. Após eliminar do jurídico a condição de pessoa humana e tornar os páreas entidades a serem eliminadas, força ser impossível a visão de mártir, partindo do fato de que seria proibido todo tipo de dor ou recordação da *Volksgemeinschaft* para com aqueles que foram levados aos campos de concentração, fazendo da incerteza da morte de tais páreas apenas uma confirmação da sua não-existência. A consciência se torna impossível, tornando consequen-

² Frase presente em uma fotomontagem feita por John Heartfield, em 1937, traduzida como “Sementes da morte” (ALMOND, 2016, p. 66).

temente impossível a capacidade de fazer o bem. Dessa forma, sem proteção jurídica e sem capacidade moral, o único ponto que falta para a transformação do homem em morto-vivo é a sua individualidade, agora facilmente destruída no contexto do campo de concentração já que o indivíduo se torna um código numérico separado conforme o seu grupo social; além disso, sem individualidade o homem se torna um espécime do animal humano (ARENDR, 2016, p. 603).

O terror torna mais rápido o metabolismo da Natureza em eliminar aqueles que não se adaptam ao sistema, ou os que a História declara como “classes agonizantes”. Contudo, o terror somente não consegue dominar a conduta humana fora do campo de concentração, carecendo do auxílio da ideologia. Esta ajusta todos os homens em seus papéis de cadáveres vivos por meio da explicação de todo o real a partir de uma única lógica, dispensando qualquer fator externo; exemplo disso é o racismo, a “crença que existe um movimento inerente na própria ideia de raça” (ARENDR, 2016, p. 625), tomando como verdadeiras certas premissas que, de forma absolutamente coerente, criam uma cadeia de raciocínio que doutrina a conduta da população para que cada um ocupe um lugar na história (JARDIM, 2011, p. 39). Enquanto o terror destrói a vida privada do homem devido ao isolamento pelo medo de uns pelos outros, a ideologia lhe arranca a vida pública e a pluralidade, retirando-lhe aquilo que o define como ser humano: a sua capacidade de fazer política. Segundo Arendt,

O súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios de pensamento) (ARENDR, 2016, p. 632).

2. A identificação entre ideologia e religião: será possível uma “religião secular”?

Em *Religião e Política*, Arendt procura refutar uma crítica feita por Eric Voegelin a respeito de *Origens do Totalitarismo*, a saber: não haver percebido a existência de correntes gnósticas oriundas da degeneração das ideologias, algo que tal autor denomina “Religião Secular” ou “Religião Política”. Segundo Daiane Eccel,

a autora não concorda que as ideologias possam ser explicadas pelo simples fato de que os “sagrados” foram imanentizados ou secularizados e, por isso, o termo “religião secular” não é aceito pela autora. Ela se ocupa apenas da secularização em seu sentido mais estrito, ou seja, secularidade enquanto separação entre a Igreja e o Estado. (ECCEL, 2018, p. 125).

Arendt expõe duas abordagens para o termo: primeiramente uma visão histórica por meio da qual a religião secular surgiria da secularização espiritual, sendo o comunismo, por exemplo, uma heresia imanentista. Por outro lado, as ciências sociais trabalham ideologia e religião como um e o mesmo por cumprirem as mesmas funções na sociedade, surgindo da redução proposta por Marx da religião como fonte de alienação. Além disso, a compreensão weberiana dos tipos ideais leva a aplicar a figura do líder carismático a Jesus e Hitler sem considerar suas ações, acontecendo o mesmo com o termo Religião, permitindo enxergar a ideologia como uma “religião sem Deus” e mostrar que não estamos mais num mundo secular, mas numa sociedade que excluiu Deus da religião. Entretanto, Arendt estabelece que isso é impossível de aplicar nas ideologias totalitárias devido ao fato de que estas não refletem a radicalidade da secularização e do ateísmo, mas sim a pressuposição de que todos os homens podem ser completamente condicionados pela radicalidade de sua funcionalização (ARENDR, 1968, p. 64-5).

Apesar deste distanciamento entre ideologia e religião, a autora constantemente se utiliza de categorias teológicas afim de explicar o funcionamento das ideologias no mecanismo totalitário, haja vista o histórico ocidental de várias simbioses entre o trono e o altar e a troca de características entre ambos os campos conforme o interesse e o contexto histórico, além de acabar seguindo a noção de que ideologia e religião são moralmente equivalentes. O maior dos exemplos utilizado foi a noção de inferno do campo da política para o corpus doutrinário do cristianismo quando este se torna a religião oficial do império romano e, após a queda deste, vem a ser a instituição com maior influência na Europa do século V. Primeiramente, a alegoria da caverna presente no Livro VII da República denota uma reviravolta feita pelos poucos que conseguem fazer a chamada *periagogé*, saindo da vida das sombras rumo ao céu claro das ideias. A esses se desvela a verdade e são independentes de padrões tangíveis como a vida após a morte para chegar até ela; este padrão é dado por Platão no mito de Er³, presente no Livro X, e pode ser considerado uma reversão da descrição homérica da vida após a morte, haja vista que a única realidade seria a da alma e a vida na terra como sua morte (ARENDR, 1968, p. 68).

Platão escreve tal teoria afim de dar uma crença que possa levar à virtude aquela multidão incapaz de alcançá-la pelas vias do conhecimento. Em uma Europa devastada pelo império romano, a teoria do inferno foi de suma importância na elevação de um sistema de recompensas e castigos que não tivessem justa retribuição na terra à condição de dogma religioso, gerando uma força ainda maior na imposição de verdades e permitindo que houvesse o governo dos súditos pelo medo da condenação eterna, o que é eliminado pela idade moderna. O totalitarismo, por sua vez, passa a investir numa ideia de inferno na terra que se diferencia das imagens medievais por melhorias técnicas e administração burocrática (ARENDR, 1968, pp. 70), noção

³ “Viu pois as almas que se ia, uma vez julgadas, pelas duas aberturas correspondentes do céu e da terra; pelas duas outras, entravam almas, que por um lado subiam das profundezas da terra, cobertos de imundície e pó e, por outro, desciam, puras, do céu [...]. Por determinado número de injustiças que cometera em detrimento de uma pessoa e por determinado número de pessoas em cujo detrimento cometera a injustiça, cada alma recebia, para cada falta, por seu turno, dez vezes a sua punição, e cada punição durava cem anos, isto é, a duração da vida humana, de modo que o resgate fosse o décuplo do crime” (PLATÃO, 1965, pp. 249-252).

desenvolvida de forma mais profunda em *Origens do Totalitarismo* em que compara os campos de concentração em suas diversas formas a estados religiosos, a saber: o Limbo⁴, comparado às prisões da época, onde eram lançados aqueles elementos indesejáveis e esquecidos pela sociedade; o Purgatório⁵ identificado aos *gulags* da URSS, onde se aliam o abandono e a separação do mundo presentes no Limbo com o trabalho forçado tido como punição para que os crimes fossem perdoados. Por fim, os campos nazistas são representados de forma a manter a vida organizada com o fim de causar o maior flagelo possível, tal como a figura do inferno⁶ religioso.

A morte passa a ser algo banal a medida que a ideologia inverte o mandamento “não matarás”, provando que o poder do homem é muito maior do que já se pensou, a medida que realiza suas fantasias sobre o inferno ainda no mundo. Isso faz com que a massa mobilizada seja atraída para qualquer esforço de imitação para o Paraíso na terra, no caso da Alemanha a visão de uma raça pura conduzida pelo Führer se assemelha a uma imagem do Reino conduzido pelo Messias enviado pelo próprio Deus para trazer um novo vigor à nação, antes escarnecida pelos vizinhos. Já a situação de medo imuniza os homens de sua leitura do real, tornando-os alienados da realidade e levados a cometer os piores crimes em nome do Partido, pois a ausência do pensamento não permite que a realidade desminta o discurso do Líder por eliminar o *sensus commune* através do isolamento. Quanto a explicação marxiana sobre a religião como ópio do povo é questionada por Arendt por se mostrar insatisfatória pela improbabilidade de que a religião – como a cristã com sua visão de homem naturalmente pecaminoso e um corpus imenso de pecados – possa causar a mesma tranquilidade que o ópio. Além disso, em nosso tempo as ideologias totalitárias têm muito mais força em imunizar os homens contra a realidade do que qualquer religião, já que tem um grande potencial em explicar tudo a partir de um ponto único.

Considerações finais

Numa linha de raciocínio semelhante à de Arendt, o filósofo italiano Norberto Bobbio discute sobre a descartabilidade da pessoa humana quer no campo de concentração, quer no meio social nazista e fascista. Para ele, a violência no genocídio tem como único fim o extermínio de um *Genus* da sociedade pelo ódio público (BOBBIO apud LAFER, 2018, p. 315). Arendt esta-

4 Por Limbo entenda-se o “local que se interpõe entre o céu e o inferno e o próprio purgatório, onde, na concepção católica, abriga as pessoas que, após falecerem, não foram batizadas em vida” (ANDERY, 2015, p. 130). Disso se segue também uma interpretação que vê o limbo como a *mansão dos mortos*, onde ficaram os patriarcas da fé até a vinda de Jesus de Nazaré.

5 O purgatório é, teologicamente, “lugar de purificação; 2. Lugar que recebe a alma após a morte do ser humano, purificando-a, para que depois possa ir para a presença de Deus e viver a sua eternidade” (ANDERY, 2015, p. 187). Referências bíblicas que indicam a existência do purgatório podem ser encontradas em passagens como o evangelho segundo Lucas, que diz “Eu te digo, não sairás de lá até que pagues o último centavo” (Lc 12, 59).

6 Quanto a esse termo, “em versões comuns, a tradução de ‘inferno’ tem três vocábulos originais: Seol, Hades e Geena; 2. Para os cristãos, lugar ou situação pessoal em que as almas pecadoras se encontram após a morte, submetidas a penas eternas; 7. Teologicamente, ausência de Deus” (ANDERY, 2015, p. 116).

belece que na experiência totalitária, os homens são reduzidos à mera sobrevivência: incapazes de julgar o real e isolados no cinturão de ferro, não se sentem em casa no próprio mundo, o que gera a superfluidade. Nesse estado, impedidos de pensar, obedecem cegamente ao *Führer*, como *animal laborans* que para suprir as suas necessidades se submete a uma vida na solidão, não aquela vida privada do artesão que produz a sua obra, mas um desamparo pela impossibilidade de construir o próprio mundo pela narrativa da história.

A partir disso, se percebe a existência de uma certa Teologia Política por trás da máquina totalitária, visto que se substituiu o divino Absoluto por um outro secular, mas que se utiliza de meios teológicos para legitimar e manter o poder, como o inferno dos campos e a visão messiânica do líder, revelando que ainda existe um absoluto a partir do qual se organizam as relações sociais e a cosmovisão do povo, não chegando ao que realmente se entende por secularização na modernidade. Eugênio Zaffaroni mostra que, juridicamente, o *Führer* se torna responsável maior por interpretar a Lei e conduzir a *Volksgemeinschaft* à sua plenificação, como guia cuja vontade histórica se formula juridicamente no direito de Estado do Reich. Isto é facilmente identificável à visão cristã do Reino de Deus conduzido pelo seu Cristo, em que cada membro que age em nome d'Ele estaria o fazendo *in persona Christi* contribuindo para a plenificação do Reino na Terra. No entanto, a *Volksgemeinschaft* criou um deus cuja fé comum é imposta não pela experiência com o Sagrado, mas pelo condicionamento biológico e étnico, considerando todo e qualquer um que não tivesse tal condição um degenerado e passível de eliminação. O Estado, nessa perspectiva, se torna um meio para realizar a comunidade e trazer novamente a soberania ariana impedindo a relação entre esses e os páreas por meio da proibição de casamentos, confisco de bens, pesquisas científicas e discursos políticos que legitimem a superioridade racional para, por fim, eliminar tais camadas na dita “solução final” (ZAFFARONI, 2019, p. 57-63). Assim, cada membro do Estado que estivesse agindo de acordo com o mandamento do *Führer* o faria “*in persona Führer*”.

Arendt propõe que uma sociedade de massas operada por categorias teológico-políticas não seria verdadeiramente secularizada, já que apenas substitui seus princípios divinos por outras abstrações, como é o caso do Nazismo e Fascismo que chegaram inclusive a retirar a validade dos Direitos do Homem, proclamados, mas nunca garantidos politicamente, formulados, mas nunca estabelecidos (ARENDR, 2012, p. 594). Para ela, o medo do inferno não cumpre mais sua função coercitiva, algo importante pois as alianças entre torno e altar sempre desacreditaram os dois lados, sendo hoje importante uma secularização como separação entre as duas esferas (ARENDR, 1968, p. 70). Arendt se limita à política como resultado da relação entre os homens que aparecem e veem aparecer, sem nenhum ponto transcendente que possa ser dogma, como o Direito que, segundo ela, se tronou um substituto para Deus.

Por fim, constatamos que diante do sistema totalitário, terror e ideologia se completam num círculo vicioso em que essa cria e propaga o medo do inferno aos moldes da religião e imuniza os homens da realidade com um discurso sacerdotal do líder-messias, e aquele legitima tal discurso ao mostrar na prática a máquina teológico-política agindo no meio social, criando a soli-

dão ao isolar os homens uns dos outros, mas ao mesmo tempo amarrando todos numa só massa irracional, que impede os homens de virem a tornar-se aquilo que são, a saber: Animais políticos

Referências

- ANDERY, F. R. *Dicionário de Termos Religiosos*. Holambra: Editora Setembro, 2015. 228p.
- ARENDT, H. Religião e Política. In *A Dignidade da Política: Ensaio e conferências*. Org. Antônio Abranches. Trad. Helena Martins et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 55-71.
- _____. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. 827p. (Coleção Companhia de Bolso).
- ECCEL, D. Hannah Arendt e o problema da secularização na fundação de novos corpos políticos. Separata de: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, n. 2, pp. 119-136, Abr/Jun., 2018
- JARDIM, E. *Hannah Arendt: Pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. 160p.
- LAFER, C. *Hannah Arendt: Pensamento, persuasão e poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2018. 350p.
- PLATÃO. *A República*. Trad. J. Guinsburg. 2. vol. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965. 281p.
- ZAFFARONI, E. R. *Doutrina penal nazista: a dogmática penal alemã entre 1933 a 1945*. Trad. Rodrigo Murad do Prado. Florianópolis: Tirant lo Blanch, 2019. 258p.

Benzimento, Cultura Imaterial e Salvaguarda: Inventário de Referências no planalto Poços Caldense.

Giulia Maria Teixeira Pamplona Quinteiro¹

Resumo: A pesquisa em desenvolvimento tem o objetivo de catalogar, por meio de um Inventário de Referências, os artigos utilizados para o Ofício do Benzimento no planalto Poços Caldense com ênfase nas plantas medicinais. O questionamento a ser respondido durante o estudo procura esclarecer quais plantas, símbolos, objetos e gestos são utilizados no ofício do benzimento e qual o seu modo de preparo. O Inventário de Referências trará as características desta Cultura Imaterial fruto da religiosidade popular, identidade destas pessoas. O método utilizado nesta pesquisa é qualitativo, por meio de um roteiro de entrevista semiestruturado, sendo aplicadas a Benzedores e Benzedoras mapeados na cidade de Poços de Caldas, Minas Gerais. Os Benzedores e Benzedoras são cultura material desta localidade e possuem amparo legal para serem salvaguardados, por meio do registro do inventário junto ao órgão de proteção ao patrimônio histórico. O ordenamento brasileiro prevê a proteção à identidade cultural de seu povo na Constituição Federal e estipula o tombamento como política pública nas diretrizes do Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional – IPHAN. Esta política pública torna-se emancipatória ao legitimar a religiosidade popular brasileira. O ofício em questão é cultura imaterial cuja transmissão é pautada na oralidade, portanto é volátil. O estudo mostra-se fundamental para sua salvaguarda.

Palavras-chave: Benzimento, Salvaguarda, Plantas medicinais, Inventário de Referências.

Introdução

Este estudo se fundamenta na pesquisa “Inventário de Plantas Utilizadas no Ofício de Bezer em Poços De Caldas/MG”, elaborada e desenvolvida pelo grupo de pesquisa Filosofia, Religiosidade e Interfaces sob a coordenação da Professora Doutora Giseli do Prado Siqueira e tem por objetivo o catálogo dos bens culturais materiais utilizados por Benzedores e Benzedoras com enfoque em plantas medicinais. O catálogo será parte do inventário de referências utilizado no registro do Benzimento como Patrimônio Cultural Imaterial de Poços de Caldas, Minas Gerais.

Por meio do trabalho monográfico “Proteção à Cultura Imaterial: uma análise sobre a aplicação dos artigos 5º, inciso VI, 215 e 216 da Constituição Federal aos Benzedores e Benzedoras” foi elencado o aparato legal para salvaguarda Benzimento através de políticas públicas de patrimônio. (QUINTEIRO, 2018)

¹ Bacharel em Direito na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, *campus* Poços de Caldas/MG. E-mail: giuquinteiro@gmail.com

O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional determina requisitos para o tombamento do ofício como patrimônio cultural imaterial. As pesquisas anteriormente desenvolvidas pelo grupo cumpriram os requisitos estabelecidos pelo instituto.

O estudo “IDENTIFICAÇÃO E ESTUDO SOBRE O OFÍCIO DE BENZER NO PLANALTO POÇOS-CALDENSE: religiosidade e saberes de cura” identificou os Benzedores e Benzedoras no município, etapa estabelecida pelo IPHAN. (SIQUEIRA, 2017)

Na pesquisa seguinte: “Mapeamento de manifestações religiosas de benzimentos e locais de culto das diferentes religiões na cidade de Poços de Caldas” constatou na localidade a presença religiosa por meio de georreferenciamento, dado necessário para o requerimento junto ao instituto de proteção ao patrimônio. (SIQUEIRA, SARES, 2018)

As políticas públicas de patrimônio ao salvaguardar bens culturais legitimam a religiosidade popular brasileira. A resistência da cultura local é emancipatória. O ofício em questão é cultura imaterial cuja transmissão é oral, fruto dos conhecimentos ancestrais que se mantem por meio da fé dos Benzedores e Benzedoras. O estudo mostra-se fundamental para sua salvaguarda, uma vez que apenas um dos detentores deste bem cultural preparou um sucessor para a prática. A salvaguarda é fundamental para a resistência da cultura local.

Benzimento em Poços de Caldas

O benzimento pode ser definido como um gesto de solidariedade vivido em ambiente familiar, parte da tradição oral da cultura popular em dimensão sagrada. (POEL, 2013)

Benzimento é reflete a vivência deste povo, com sua identidade, portanto é Cultura Imaterial e deve ser salvaguardado por meio de políticas públicas de patrimônio para que não se perca com o tempo.

A maioria dos Benzedores e Benzedoras entrevistados nas pesquisas desenvolvidas em Poços de Caldas, Minas Gerais não prepararam sucessores para o ofício de benzer por diversos motivos como preconceito, intolerância e a falta de interesse pela cultura ancestral. As políticas públicas que protegem bens culturais são necessárias para que ofícios como o benzimento resistam ao tempo e aos diversos meios de opressão.

A salvaguarda do benzimento será efetiva por meio do Plano de Salvaguarda, porém o plano só será desenvolvido após o registro do bem cultural junto aos órgãos de proteção ao patrimônio com o devido Inventário de Referências, onde estarão elencados os bens culturais materiais e imateriais utilizados pelos Benzedores e Benzedoras.

É necessário reintegrar os saberes ancestrais ao espaço público a fim explicitar tais conhecimentos (ALVAREZ, 2019, p17), por meio de processos como a Salvaguarda de Cultura Imaterial feita nos órgãos de proteção ao patrimônio que promovem o conhecimento desta

cultura de modo a emancipar esta cultura.

O inventário de referências registrará os bens culturais utilizados no benzimento, como os objetos utilizados no ritual, orações, mídia e as plantas medicinais.

Conforme fora apresentado em 2019 a tabela abaixo elenca as plantas medicinais utilizadas no ofício de benzer em Poços de Caldas.

Nome científico	Família	Nome Popular
<i>Nasturtium officinale</i>	Brassicaceae	Agrião
<i>Glycyrrhiza glabra</i> L.	Fabaceae	Alcaçuz
<i>Rosmarinus officinalis</i> L.	Lamiaceae	Alecrim
<i>Lavandula angustifolia</i>	Lamiaceae	Alfazema
<i>Allium sativum</i>	Alliaceae	Alho
<i>Solidago chilensis</i>	Asteraceae	Arnica
<i>Bromelia antiancanta</i>	Bromeliaceae	Bananinha do Mato
<i>Plectranthus barbatus</i>	Asteraceae	Boldo
<i>Chamomilla recutita</i>	Asteraceae	Camomila
<i>Cana indica</i>	Canaceae	Cana da Índia
<i>Miconia albicans</i>	Melastomataceae	Canela de Velho
<i>Cinamomum verum</i>	Lauraceae	Canela
<i>Baccharis trimera</i>	Asteraceae	Carqueja
<i>Rauvolfia sellowi</i>	Apocynaceae	Casca D'anta
<i>Equisetum hyemale</i> L.	Equicetaceae	Cavalinha
<i>Coriandrum sativum</i>	Apiaceae	Coentro
<i>Luxemburgia polyandra</i>	Ochnaceae	Congoninha
<i>Syzygium aromaticum</i>	Myrtaceae	Cravo da Índia
<i>Taraxacum officinale</i>	Asteraceae	Dente de Leão
<i>Cecropia rachystachya</i>	Cecropiaceae	Embaúba

<i>Melissa officinalis</i> L.	Lamiaceae	Erva Cidreira/Melissa
<i>Sansevieria zeylanica</i>	Asparagaceae	Espada de São Jorge
<i>Eucalyptus glubulus</i> Labill.	Myrtaceae	Eucalipto
<i>Foeniculum vulgare</i>	Apiaceae	Funcho
<i>Psidium guajava</i>	Myrtaceae	Goiaba
<i>Mikania glomerata</i> Spreng	Asteraceae	Guaco
<i>Petiveria alliaceae</i> L.	Phytocaceae	Guiné
<i>Mentha piperita</i>	Lamiaceae	Hortelã
<i>Malva sylvestris</i> L.	Malvaceae	Malva
<i>Origanum majorana</i> L.	Lamiaceae	Manjerona
<i>Coronpus dydimus</i>	Brassicaceae	Mentruz
<i>Bauhinia ungulata</i> L.	Fabaceae	Pata de vaca
<i>Paubrasilia enchinata</i>	Legumiaceae/Caesalpinioideae	Pau Brasil
<i>Plantago maior</i>	Plantaginaceae	Tanchagem
<i>Valeriana officinalis</i> L.	Valerianaceae	Valeriana

Conclusão

Benedores e Benzedoras serão contemplados com salvaguarda presente na legislação de patrimônio com o registro deste bem cultural imaterial junto aos institutos competentes e será feito fundamentado no Inventário de Referências Culturais, logo, seu Plano de Salvaguarda será adequado e promoverá o acesso a esta cultura. Portanto, a cultura imaterial desses Benedores e Benzedoras será legitimada.

Referências

ALVAREZ, Carlos Mendonza. **Decolonidad como práxis desde las víctimas y sus resistencias**. In: Anais Do Soter. Belo Horizonte: PUC-MG.2019.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: <

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em 23 fevereiro de 2018.

CABRAL, CLARA BERTRAND . **Patrimônio cultural imaterial**: convenção da UNESCO e seus contextos. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 2014.

CONFERÊNCIA GERAL DA ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. **Convenção para a Salvaguarda da Cultura Imaterial**, Paris, França, em 17 de outubro de 2003. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Convencao_Salvaguarda_2003.pdf> Acesso em 24 de abril de 2018.

CORÁ, Maria Amélia Judurian. **Do material ao imaterial: patrimônios culturais do Brasil**. 1 . ed. São Paulo: EDUC -Editora da PUC -SP, 2014.

IPHAN, **Patrimônio Cultural Imaterial Para Saber Mais**. Brasília,2007. Iphan/MinC. Disponível em < http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/cartilha_1__parasabermais_web.pdf>. Acesso em 28 de mar de 2018.

JUNIOR, Elidio; QUINTEIRO, Giulia. **Inventário De Plantas Utilizadas O Ofício De Bezer Em Poços De Caldas/MG**. 2019, Trabalho apresentado no numero de 2 Colóquio- Educação, Religião e Direitos Humanos: Diálogos Possíveis, Poços de Caldas, 2019.

POEL, Francisco Van der (Frei Chico). **Dicionário da religiosidade popular: Cultura e Religião no Brasil**. Curitiba: Ed. Nossa Cultura, 2013.

QUINTEIRO, Giulia Maria Teixeira Pamplona. **Proteção À Cultura Imaterial**: uma análise sobre a aplicação dos artigos 5º, inciso VI, 215 e 216 da Constituição Federal aos Benzedores e Benzedoras. In: Anais Do Soter. Belo Horizonte: PUC-MG.2018.

REFLORA, Herbário Virtual. Disponível em <http://reflora.jbjr.gov.br/reflora/herbariovirtual/>. Acesso em 05 de Julho de 2019.

REISEWITZ, Lúcia. **Direito Ambiental e patrimônio cultural: direito à preservação da memória, ação e identidade do povo brasileiro**. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2004.

SIQUEIRA, Giseli do Prado. **Saberes de Cura**: registros do ofício de benzer no município de Poços de Caldas – MG. In: **Anais Do Soter**. Belo Horizonte: PUC-MG, 2017.

SIQUEIRA, Giseli do Prado. SARES, Maria Izabel Ferezin. **Interfaces da Presença Religiosa em Poços de Caldas**:. In: **Anais Do Soter**. Belo Horizonte: PUC-MG, 2018.

Helenismo na patrística: epicurismo e estoicismo na visão de deus de orígenes de alexandria

Lucas Gracioto Alexandre¹

Resum: As filosofias helênicas tiveram larga influência no mundo greco-romano. Teólogos da era patrística são um exemplo desse alcance helenístico até mesmo na teologia da igreja cristã Ortodoxa. Orígenes, teólogo cristão do terceiro século, em seus escritos apresenta conceitos ontológicos helenistas, que podem ser vistos na teologia oriental depois dele. O objetivo deste estudo é analisar a influência do Epicurismo e o Estoicismo, duas escolas filosóficas do helenismo, na visão de Deus de Orígenes e sua implicação na contemporaneidade. Para o desenvolvimento do presente trabalho foi utilizado o método de análise bibliográfica. Dentre os autores pesquisados destaca-se Geovanne Reale e Justo González. A pesquisa conclui que Orígenes foi influenciado pelo neoplatonismo, a filosofia corrente em Alexandria na sua época, sistematizada com bases estoicas. O neoplatonismo posteriormente influenciou Agostinho, e a teologia cristã latina medieval e atual.

Palavras-chave: Helenização; Epicurismo; Estoicismo; Deus; Orígenes de Alexandria.

Introdução

O período helênico é caracterizado pelas conquistas macedônias realizadas por Felipe II e Alexandre Magno. A época helenística como ficou conhecida posteriormente é marcada pela junção de culturas dos povos que foram dominados pelos macedônios e pela expansão e difusão da cultura grega. A civilização se tornou menos culturalizada, pois, os bárbaros aprenderam algo sobre a cultura grega enquanto os gregos absorveram muito da superstição bárbara. A historiografia trata que o objetivo central da helenização era a constituição de uma monarquia universal que colocaria fim à oposição entre gregos e bárbaros. O império que estava sendo desenvolvido por Alexandre tinha o objetivo de união e absorção da cultura de todos os povos conquistados, ou seja, uma hegemonia militar, cultural e linguística.

O termo “helenismo” é derivado da obra historiográfica de J.G. Droysen, e designa a influência cultural grega em toda a região do Mediterrâneo oriental até o Oriente próximo desde as conquistas de Alexandre Magno e o estabelecimento de seu império por seus sucessores sobretudo Ptolomeu no Egito e Seleuco na Síria e Mesopotâmia (MARCONDES, 2010).

Alexandre fundava as cidades com uma espécie de governo absolutista, pois tentava reproduzir as instituições da Grécia. As breves conquistas de Alexandre transformaram abrupta-

¹ Graduando no 2º ano de Teologia no Unasp EC. E-mail: lucasgracioto@outlook.com

mente o mundo grego (RUSSEL, 2015). Esse processo também afetou a filosofia que antes servia para demonstrar a relação do homem com a cidade, agora por sua vez era utilizada para atender às necessidades espirituais do homem desse período.

O individualismo e cosmopolitismo dessa época que se encontram em contraste com o pensamento grego concentrado na cidade, contribuiu para que as pessoas escutassem mais atenciosamente às doutrinas que proporcionavam um meio de salvação ou o que isso pudesse significar (GONZÁLEZ, 2004).

É o momento em que a liberdade do homem livre, que até então se confundia com o exercício dos direitos cívicos, se transmuta, por falta de melhor, em liberdade interior; em que os ideais gregos de autarquia e de autonomia, que procuravam até então se satisfazer na cidade, se encontram confiados unicamente aos recursos espirituais do homem individual; em que a especulação sobre a natureza tende a não ser mais que a auxiliar de uma moral preocupada antes de tudo em proporcionar a cada um sua salvação anterior (AUBENQUE; BERNHARDT; CHÂTELET, 1981, p.168).

Segundo Reale (2003) a principal marca política de Alexandre foi a queda de Cidade-Estado (Pólis), como consequência o homem descobre o “indivíduo” e as principais filosofias da época se concentram então nos problemas morais, e propõem modelos de vida que se tornaram paradigmas morais e espirituais. Nesse contexto social surgem as escolas epicuristas e estoicas. Apesar dessas correntes filosóficas possuírem menos relevância que as filosofias de Platão e Aristóteles, elas ainda se fazem importante na perspectiva filosófica, além de preparem o mundo romano para o triunfo do cristianismo (RUSSEL, 2015).

Orígenes de Alexandria, teólogo do período patrístico, foi influenciado pela filosofia corrente em Alexandria em sua época, a qual possui derivação helênica. Além disso suas obras literárias influenciaram vastamente a teologia cristã, principalmente a doutrina da trindade e a cristologia.

1.Epicurismo

A primeira das grandes escolas do período helênico é conhecida como Epicurismo e tem como fundador Epicuro (341- 270 a.C). Essa escola que também era conhecida como o “Jardim” se desenvolveu em Atenas por volta do fim do século IV a.C.

O epicurismo é caracterizado pela busca do “prazer” que é a ausência de dor no corpo e perturbação na alma. Há três classificações dos prazeres segundo Epicuro: “1) Prazeres naturais

e necessários; 2) prazeres naturais, mas não necessários; 3) prazeres não naturais e não necessários. “ (REALE, 2003, p.270). O primeiro grupo é caracterizado pelos “prazeres” que são essenciais para a manutenção da vida, tais como comer, beber, dormir etc. Esses devem estar presente constantemente e diariamente na vida do sábio. A segunda classificação, assim como a primeira é marcada por “prazeres essenciais para a manutenção da vida”, porém estes não são primordiais no enquadramento de vida epicurista, tais são classificados como comer bem, beber bem...estes podem fazer parte da vida, porém não constantemente. Já o último grupo deve ser completamente banido da vida do sábio, essa caracterização epicurista dos prazeres é identificada como uma vida de orgias e divertimentos.

Essa aplicação é mantida na própria vida de Epicuro, que tinha por objetivo garantir a tranquilidade ao invés da busca de prazeres mais violentos. “O epicurismo que é considerado como propulsor de devassidão e sensualidade, representa ao contrário uma um padrão de vida ordinário e espiritual, praticamente um ateísmo” (CASTAGNOLA, 1956).

A física epicurista se dá pela composição de átomos, até mesmo a alma e os deuses são compostos por átomos, porém estes são especiais, diferente daqueles que compõem o mundo visível. Essa física tem o objetivo de afastar os temores dos homens, afastando todos os tipos de medo, principalmente dos deuses, pois o medo destes é o principal quesito de não alcançar a felicidade (SELLARS, 2006).

Além disso a lógica epicurista se dá pela “sensação” nomeada pelos epicuristas como o “cânion”, que é infalível. Aubenque (1981) afirma que para Epicuro a sensação é o fundamento do conhecimento, mas ele não reduz todo conhecimento à sensação, não se poderia reconhecer um objeto caso não tivesse uma certa antecipação de sua forma, aquilo que ele chama de *prolepses*, que é a percepção primeira de um objeto. Os deuses também são percebidos pela sensação através do visível.

Sem reconhecer em quem quer que seja a existência de realidades não-sensíveis, Epicuro admite também que certos corpos emitem eflúvios tão tênues que são para nós invisíveis: tais são os deuses. Não se poderá, portanto, inferi-los senão a partir do visível: o raciocínio, que se eleva do visível ao invisível, se vê assim reconhecer um certo papel, com a condição de admitir que sua única origem reside na sensação (AUBENQUE; BERNHARDT; CHÂTELET, 1981, p.183).

O epicurismo traz uma visão dos deuses praticamente ateísta. Epicuro não nega a existência dos deuses, porém acredita que estão distantes demais e despreocupados com a vida na Terra e com os seres humanos. O fato de os homens terem a ideia da existência dos deuses é na verdade uma cópia da realidade (CASTAGNOLA, 1956). Lucrécio afirma que os deuses vivem em um lugar perfeito, calmo, radiante longe do nosso mundo.

Keefe (2010) discursando sobre as divindades epicuristas afirma que para este (epicuris-

mo) o movimento do cosmo é dado pelo enredamento dos átomos e não pela atuação divina, além disso a imperfeição e falhas claramente percebidas, mostram que o mundo não está sobre o controle de divindades filantrópicas. Em resumo Epicuro transcende os deuses e os apresenta apenas como um modelo “máximo”, um ideal para os seres humanos, além de serem construções de pensamento, percebidos apenas na mente dos homens.

1.1. Estoicismo

Diferentemente do epicurismo o estoicismo se constituiu progressivamente. Russel (2015) afirma que essa filosofia é menos grega do que qualquer filosofia antecedente, pois os primeiros filósofos estoicos eram em sua maioria sírios enquanto os últimos eram romanos. De maneira geral a filosofia estoica tem por objetivo conduzir o homem à felicidade. “No dizer dos estoicos, a tarefa essencial da filosofia é a solução do problema da vida; em outras palavras, a filosofia é cultivada exclusivamente em vista da moral, para firmar a virtude, e logo, para assegurar ao homem a felicidade” (CASTAGNOLA; PANDOVANI, 1956). Esta escola pode ser identificada em três diferentes períodos: A Antiga Estoá, a Média Estoá e a Nova Estoá.

O primeiro período tem por representantes Zenão de Cítio (332- 362 a.C), o qual fundou a escola em Atenas por volta do ano 300 a.C, Cleanto de Assos (312- 232 a.C) e Crisipo (277- 204 a.C). O médio estoicismo é representado por Panécio (180- 110 a.C) e Possidônio (135- 51 a.C) “que tiveram o grande mérito histórico de introduzir o estoicismo em Roma” (AUBENQUE; BERNHARDT; CHATÉLET, 1973). O terceiro e último período, já desenvolvido no império romano e presente na era cristã teve como seus principais representantes Sêneca, Epicteto e o imperador Marco Aurélio. A “antiga Estoá” se deu pela definição da doutrina enquanto a segunda ou “mídia Estoá” foi marcada pela presença eclética, ou seja, houve uma junção de doutrinas paralelas juntamente com a filosofia estoica, por exemplo o platonismo. Já o último período foi caracterizado pela ênfase na filosofia prática, que valorizava a indiferença e o autocontrole (MARCONDES, 2010).

Tanto para os epicuristas quanto para os estoicos a lógica é entendida por meio das “sensações” a partir de objetos externos. Para os estoicos essas sensações são chamadas de “representação cataléptica” - as impressões exteriores provem dos objetos, cabe a nós por meio do *Logos* (razão) dar assentimento a essa impressão. Quando essa representação recebe nosso consentimento, então isso é representação cataléptica (REALE, 2003).

A ética estoica é refletida pela busca da razão e a abstinência das paixões, o verdadeiro sábio é aquele que se livra das paixões, que são sinônimas de vícios e isso é “mal porque danifica”; sendo assim ele se torna impassível. Além disso, há uma classificação das ações: “ações retas” e “ações convenientes”; a diferença entre essas se dá pela intenção das ações e não por sua natu-

reza em si. As ações classificadas como corretas são aquelas que se encontram em sintonia com a *razão* (Logos), o princípio ativo, o qual rege o universo.

A felicidade é viver segundo a natureza; esse processo é chamado de oikéiosis (homem conciliar consigo mesmo e com as coisas que são de sua própria essência), isso torna o homem uma espécie de animal comunitário e define o princípio da ética. Esse princípio é sustentado pelo homem através da razão. Consequentemente o viver segundo a natureza é viver conciliando-se com o próprio ser racional (REALE, 2003). O bem é aquilo que incrementa o ser, enquanto o mal o que danifica. Nesse contexto o indivíduo deveria chegar à uma espécie de (proto) perfeccionismo, uma condição na qual fosse capaz de chegar de maneira excelente e por conta própria o seu autocontrole (TEIXEIRA, 2015, p.69).

Os seres são fragmentos do Logos divino, sua constituição (corpo e alma) provêm da “Alma cósmica”, além de possuir uma natureza racional que é a manifestação desta; logo todos os homens são emanção do Logos e, portanto, não há distinção de classes e de pessoas.

O discurso sobre a física estoica abrange questões sobre o mundo físico, desde a ontologia fundacional até as ciências empíricas; a afirmação de que apenas corpos existem é a afirmação fundamental da física estoica (SELLARS, 2006). Tudo que existe se identifica com o “corpo” e todo corpo é formado pela ação de uma causa ativa do Logos, que dá forma à matéria.

A física estoica é considerada a primeira forma de panteísmo, ou seja, Deus está em tudo e Deus é tudo. O Logos como semente de toda matéria, dá forma a todas as coisas, logo há uma relação orgânica entre todas as coisas pois tudo deriva-se da *razão*. Os estoicos classificam então Deus como sendo o Logos (razão), pois este atende as funções de Deus.

Deus age então como uma forma de Providência geral que não pode errar, neste sentido tudo segue para o finalismo universal. Consequentemente o homem não possui um livre-arbítrio. Quando se opõe a vontade do Logos então se encontra dificuldades, porém quando se adéqua ao destino não se encontra impedimentos. A verdadeira liberdade está em uniformizar-se com O Logos (REALE, 2003).

O estoicismo influenciou grandes pensadores da era cristã, alguns dos mais importantes são Justino Mártir, Clemente de Alexandria, Orígenes de Alexandria, Atanásio, Tertuliano, Ambrósio e até mesmo Agostinho (TEIXEIRA, 2015).

2.Visão de Deus de Orígenes de Alexandria

Orígenes era filho de pais cristãos, seu pai Leônidas foi morto durante a perseguição do Sétimo Severo. Aos 18 anos de idade, o bispo Demétrio de Alexandria colocou sobre Orígenes a

responsabilidade de cuidar e preparar pessoas para o batismo. Após de servir por alguns anos os catecúmenos, viu a necessidade de se dedicar a ensinamentos mais avançados, pois muitas pessoas iam a seu encontro para pedir sua instrução. Orígenes deixou então tal responsabilidade na mão de alguns de seus discípulos e organizou uma escola do mesmo estilo das escolas filosóficas pagãs (GONZÁLEZ, 2011).

Eusébio de Cesaréia, o primeiro historiador da igreja afirma que desde muito pequeno Orígenes já demonstrava intenso interesse pelas Escrituras. Leônidas fez com que a preocupação do filho acerca destas não fosse posto como secundária, e antes de se ocupar com as disciplinas helênicas, Orígenes se dedicava primeiramente nos estudos sagrados, sendo-lhe exigidos a cada dia passagens memorizadas e relações escritas.²

Orígenes se considerava um intérprete das Escrituras e sem dúvidas foi um dos maiores teólogos do terceiro século e o maior da Escola de Alexandria, além de possuir alta habilidade especulativa e amplo conhecimento dos textos bíblicos e grande volume de produção literária. A Hexapla, sua principal obra escrita foi uma versão do Antigo Testamento composta por seis colunas, uma em hebraico, outra em grego que facilitava os leitores que não tinham conhecimento do hebraico a conhecerem seu som a partir do texto em grego, além de outras quatro versões do texto grego: a versão Áquila, a de Símaco, a Septuaginta, e a tradução de Teódoto (GONZÁLEZ, 2004). Segundo Trigg (2012) Orígenes é o **maior teólogo e influenciador** da teologia cristã depois de Agostinho, além de exercer larga contribuição no desenvolvimento da espiritualidade cristã. Sua influência é reconhecida até mesmo na atualidade através de seu desenvolvimento do método de interpretação alegórica das Escrituras. Além disso Orígenes de Alexandria teve um papel muito importante na ampliação da doutrina da trindade e da pessoa de Cristo.

Assim como seu mestre Clemente, Orígenes tentou sistematizar a filosofia corrente em seu tempo, o neoplatonismo com a teologia cristã, alguns eruditos o classificam como “filósofo neoplatônico patrístico” por sua contribuição no desenvolvimento da doutrina neoplatônica.

O neoplatonismo foi uma filosofia monista, fundada por Amônio Sacas e mais tarde desenvolvido por seu discípulo Plotino que incorporou elementos aristotélicos, estoicos e **até mesmo orientais no desenvolvimento de sua doutrina**, a qual trata a realidade como uma imensa estrutura hierárquica, classificando os níveis como aquilo que está abaixo ou acima do ser, sendo o Uno ou Deus o princípio mais elevado, o qual transcende todos os seres. (KELLY, 1994).

O Uno é um princípio a qual se derivam todos os seres, sem ele não haveria unidade e os demais múltiplos se achariam dispersos (MONDOLFO, 1966). A visão de Deus de Orígenes se aproxima muito do desenvolvimento da doutrina do Uno neoplatônico.

Não se deve, portanto, pensar que Deus é um corpo ou que está num corpo, mas que é uma natureza simples, intelectual, que não admite nela nenhum tipo de

² Eusébio, HE 6.2.

adição; e do mesmo modo se deve acreditar que não contém em si mesmo nem mais nem menos, mas que é sob todos os aspectos uma mônada ou, por assim dizer, uma hénade, inteligência e fonte de onde têm origem todas as naturezas intelectuais, ou inteligências.³

A visão de Deus neoplatônica e conseqüentemente de Orígenes também pode ser classificada como uma espécie de panteísmo. “Na sua forma neo- platônica de panteísmo, Plotino reconhecia que há uma multiplicidade no universo, mas insistiu que toda a multiplicidade se desdobra da simplicidade absoluta do Único (Deus) ” (GEISLES, 1996, p.220).

O objetivo primário de Orígenes não era sistematizar uma doutrina de Deus, ao invés disso, a teologia do terceiro século estava empenhada em especular o relacionamento entre as pessoas divinas.

O Uno neoplatônico possui derivação e semelhança com o Logos estoico. O processo de emanação estoico, a derivação da vida, a “Alma cósmica” que rege o universo, além da contemplação do ser absoluto são quesitos estoicos claramente refletidos na filosofia neoplatônica e na visão de Deus de Orígenes de Alexandria. A filosofia epicurista aparentemente não influenciou a visão de Deus de Orígenes, porém a transcendência divina é notável tanto no Epicurismo quanto no Neoplatonismo; apesar disto há poucas semelhanças e não se pode afirmar que a primeira constitui mesmo que em parte a segunda.

A marca de Orígenes nunca foi apagada da teologia oriental e teve vasta expansão não apenas em Alexandria, mas também em outras regiões como Cesaréia. Após sua morte surgiu um movimento chamado origenismo, organizado por seus discípulos. Eusébio de Cesaréia pertenceu a essa escola apesar de não ter registrado muito a respeito (GONZÁLEZ, 2004).

A teologia de Orígenes enfrentou fortes oposições depois da segunda metade do século terceiro e início do quarto. A implicação e desenvolvimento do neoplatonismo de Orígenes com a doutrina cristã teve reflexo posteriormente em Agostinho, que também sistematizou sua teologia com neoplatonismo, e esta se faz presente até os dias de hoje na teologia contemporânea.

Considerações finais

O presente trabalho buscou abordar as influências das duas principais escolas filosóficas do período helênico na patrística, especificamente na visão de Deus de Orígenes de Alexandria e a ascendência na teologia moderna. Durante o terceiro século, as filosofias helênicas já não mais exerciam influências relevantes no pensamento e na ética filosófica, porém suas ramificações, principalmente do Estoicismo foram claramente notáveis na constituição da filosofia corrente

³ *De princ.* 1.6

no terceiro século da era comum, o Neoplatonismo. A elaboração cristã teológica, tais como de Agostinho, que mesmo indiretamente influenciada por Orígenes, constitui um pano de fundo muito presente na teologia moderna.

A bibliografia utilizada para o desenvolvimento do trabalho atende às especificações de estudo do tema proposto. A relevância do trabalho se dá pela curiosidade e conhecimento acerca das influências extra bíblicas presentes até os dias de hoje na teologia corrente.

Referências

- AUBENQUE, P; BERNHARDT, J; CHÂTELET, F. **A filosofia pagã**. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981;
- CASTAGNOLA, Luís; PANDOVANI, Humberto. **História da filosofia**. 2 ed. São Paulo: Edições melhoramentos, 1956;
- GEISLER, Norman; FEINBERG, Paul D. **Introdução à filosofia: uma perspectiva cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1996;
- GONZALES, Justo L. **História ilustrada do cristianismo**. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2011;
- GONZALEZ, Justo L. **Uma história do pensamento cristão**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004;
- KEEFE, Tim O'. **Epicureanism. London and New York**: Routledge, 2010;
- KELLY. J.N.D. **Patrística**. São Paulo: Vida Nova, 2015;
- MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história de filosofia**. 13 ed. Rio de Janeiro: Joege Zahar Ed.,2010;
- MONDOLFO, Rodolfo. **O pensamento antigo**. 2 ed. São Paulo: Editora Mestre Jou S.A, 1966;
- REALE, Giovanni. **História da filosofia**. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2003;
- RUSSEL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental: Livro 1 A Filosofia Antiga**. Rio de Janeiro: Editora Nova fronteira participações S.A, 2015;
- SELLARS, John. **Stoicism. London and New York**: Routledge, 2006;
- TEIXEIRA, Carlos Flávio. **Teologia e filosofia**. Engenheiro Coelho: Academia Teológica, 2015;
- TRIGG, Joseph W. **Origen. London and New York**: Routledge, 2012.

“Imediatez mediada”: Aportes da concepção de experiência religiosa na reflexão teológica schillebeeckxiana para a mística.

Fabio Raúl Solti¹

Resumo: O interesse pelo estudo da mística, compreendida como o ápice do caminho espiritual, segundo os estudiosos, vem ganhando novas expressões. Entre os fatores que contribuíram para a sua reconfiguração destacamos: o retorno à reflexão da religião como aliada às diferenças culturais e como sendo uma tendência constitutiva do ser humano para uma nova relação com a Transcendência e com a realidade. Falar em termos de experiência hoje se torna um assunto complexo pelo fato de que o conceito pode ser muito abrangente. Mas, além dessa situação concreta, o árduo do conceito tem a ver com seu uso multidisciplinar. Tanto o avanço nas ciências tecnológicas como nas diferentes áreas curriculares acadêmicas científicas, fazem uso e abuso da ideia em questão. O teólogo belga Edward Schillebeeckx (1914-2009) é considerado como aquele que melhor desenvolveu a categoria de experiência, abordando-a com profundidade e, conseqüentemente, alargando a compreensão da experiência religiosa. Nos limites dessa pesquisa, nossa proposta almeja especular o sentido e os aportes que a concepção schillebeeckxiana de experiência religiosa pode oferecer à compreensão da atividade mística. O itinerário proposto partirá de uma investigação categorial da experiência religiosa desde o ponto de vista filosófico e, em seguida, os seus possíveis desdobramentos no âmbito teológico que englobam o aspecto cognitivo, mediado e revelatório da experiência para poder chegar ao conceito de mística e imediatez mediada do autor belga. Logo faremos um percurso usando este enquadramento na experiência dos primeiros discípulos tentando vislumbrar qual foi a sua experiência pós-pascal que fez que voltaram a seguir a Jesus, mas agora confessado como Cristo. Para Schillebeeckx, a experiência mística não está proposta a pessoas escolhidas, nem é uma especulação meramente racional, mas tem a ver com um olhar crístico-ético para a realidade fundado numa experiência densa da misericórdia de Deus. Por esta razão, sustenta o teólogo, toda pessoa, à luz de Cristo, está convidada a ser um místico. Parece que a descrição fenomenológica da experiência religiosa com que trabalha o teólogo colabora para entender o “insight” imediato-mediado da experiência mística.

Palavras-chave: espiritualidade; fenomenologia; mística; experiência; cristologia; teologia; revelação; sujeito

Introdução

Qual é a aspiração do homem moderno? Essa é a pergunta que nos move a desenvolver

¹ Fabio Raul Solti Ferrer é jesuíta, argentino, licenciado em Medicina especializado em Medicina dos Esportes. Atualmente está cursando o bacharelado em Teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE, BH, MG) depois de ter cursado Filosofia no Colégio Máximo de São Miguel (Buenos Aires, Argentina). Participa do Grupo de Pesquisa na área de concentração da Teologia Sistemática e Teologia da Práxis Cristã na linha específica que estuda a Interpretação da Tradição Cristã no Horizonte Atual, Espiritualidade Cristã e Pluralismo Cultural e Religioso na FAJE. Atualmente está concluindo uma pesquisa a través de uma bolsa de iniciação científica que outorga a FAJE sobre esta temática. Tem participado em outros congressos. No último Simpósio Internacional da FAJE intitulado “Diálogo inter-religioso e intercultural” apresentou a comunicação, com outro colega, intitulada “O fenômeno migratório e os desafios para o diálogo intercultural: da intolerância à integração”.

Contato: fabioraulsolti@gmail.com Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0814672647236576>

esta pesquisa. Dizemos isso ante tanta “liquidez” moderna com a qual nos encontramos convivendo hoje e que deixa o sujeito sem aspirações e sabor pela vida, pelo fato de nadar na superficialidade.

No seguinte trabalho vamos tentar descrever como Schillebeeckx encara o tema da experiência religiosa e desde aí nos convida implicitamente a poder caminhar em nosso interior a partir da relação com Deus. É a partir do encontro que se produz na experiência religiosa como vamos tentar responder pelo sentido e aspiração de nossa vida, vida que se joga na subjetividade da relação com Deus, mas que, se é verdadeira, faz eco no comunitário.

Para poder compreender essa descrição temos dividido o caminho fenomenológico schillebeeckxiano em três pontos. No primeiro nos aproximamos ao conceito de experiência religiosa do autor. Logo continuamos com o que entendemos hoje por mística. Por fim tentamos aplicar os dois pontos anteriores à experiência de conversão dos primeiros apóstolos depois de terem abandonado a Jesus, e como os aportes schillebeeckxianos nos ajudam a entender o fenômeno religiosos vivido por eles.

1. O conceito de experiência na teologia schillebeeckxiana

1.1 Aproximação filosófica

Para uma melhor aproximação ao termo de experiência desde o ponto de vista filosófico, podemos citar a Barbotin que o descreve como “aquele contato com o real que possibilita um saber e uma ação” (2004, p. 705).

1.2 Aproximação teológica schillebeeckxiana.

Se aplicamos a dinâmica filosófica em relação a Jesus-Cristo, podemos falar de experiência cristã. É dizer, na experiência cristã o contato é com a realidade Cristo e o conhecimento e a ação é a partir desse encontro.

Para tentar descrever a fenomenologia da experiência religiosa do autor, vamos dividir o percurso descritivo em três pontos: os aspectos cognitivos, mediados e revelatórios da experiência.

1.1.2 Aspectos cognitivos da experiência

Segundo o autor, experiência quer dizer apreender através do contato direto com os homens e as coisas: é a capacidade de abordar percepções. Durante esta tentativa de abordar percepções, segundo o teólogo, se produz uma dialética entre a mesma percepção e o pensamento. Esta dialética consiste numa interação entre experiência e pensamento onde o conteúdo imprevisível de novas experiências põe constantemente em movimento o próprio pensamento (1982, p. 23-24).

A partir disto podemos inferir que o pensamento faz possível a experiência e que a experiência faz necessário um novo pensamento. Por conseguinte, ao experimentar um objeto, no mesmo ato da experiência, o interpretamos e identificamos (*Ibid.*, p. 24).

Por outro lado, o homem, concebido como um ser social, está convidado, segundo o teólogo, a expressar sua experiência: “a experiência é objeto de expressão”. Está chamada “a se dizer, a se contar, a se falar”, em definitiva a voltar para a realidade (*Ibid.*, p. 24).

1.2.1 Aspecto mediado da experiência.

Afirmamos que a experiência precisa ser evocada, comunicada, narrada para poder ser testada. Ao ser narrada, a experiência se torna palavra, palavra que pode-se fazer operativa e pode mudar a realidade. Essa realidade, onde acontece e à qual volta a experiência, transcorre dentro de uma estrutura, de uma tradição. O pensamento suscitado pela experiência está mediado por um contexto sociocultural que influi no mesmo. Dessa forma, ao experimentar, identificamos o experimentado e o fazemos submetendo o que experimentamos a modelos e conceitos, esquemas e categorias já conhecidos, para ver si satisfazem, ou não, estas categorias (*Ibid.*, p. 24).

É dizer, esta estrutura “tradicional”, aonde acontece a experiência, faz de mediação dela. Temos uma “tradição de experiências” que se vão narrando e vão permeabilizando o contexto, a realidade.

Assim sendo, podemos inferir, a experiência se converte em tradição e a tradição suscita novas experiências (*Ibid.*, p. 29).

1.2.2 Aspecto *revelatório* da experiência

O homem religioso, segundo Schillebeeckx interpreta de uma forma diferente, vive num mundo distinto e tem experiências dispares daquele não místico: ele encontra na realidade uma transcendência que radica na experiência humana religiosa dessa realidade, de modo que o conteúdo supõe uma referência intrínseca a aquilo que faz possível tal experiência, porém cuja rea-

lidade não depende dela (*Ibid.*, p. 42-47).

Assim, segundo o exposto, a revelação é percebida por meio de experiências.

Ora, tínhamos asseverado que a experiência está convidada a se dizer, a se expressar numa linguagem, cabe nos perguntar agora, a partir do percurso feito, como anunciar a realidade revelacional.

Segundo o teólogo belga, podemos exprimir a realidade da revelação, através de um duplo movimento: uma tematização simbólica e uma tematização ética. Ser cristão implicaria, desse modo, essencialmente “louvar e dar graças a Deus na liturgia (tematização simbólica), mas estas duas expressões carecerão de base e densidade reais senão as acompanha o *ethos* (tematização ética)” de um amor e uma justiça humanas, que ajudem, salvem e libertem ao homem (SCHILLEBEECKX, 1982, p. 53-54).

2. Teologia mística schillebeckxiana

O autor para chegar a sua definição de mística propriamente dita, apela à dimensão cognitiva da fé dizendo que podemos dividir esta dimensão da fé em duas vertentes: uma delas está dada pelas representações de fé “confessantes, conceptuais ou imaginativos” e a outra seria o contato cognitivo com a realidade de Deus. A partir desta última categoria, segundo o teólogo, mística é uma forma vivencial intensa deste elemento cognitivo da fé que nos une cognitivamente com Deus (SCHILLEBEECKX, 1995, p. 119).

Segundo Schillebeeckx, a vertente da dimensão cognitiva da fé onde subjazem as nossas representações de Deus fica superada ante a experiência mística, posto que a revelação de Deus sempre transcende toda representação. No entanto “precisamos delas, pois senão a fé deixaria de ter sentido e historicidade”. Isto dado pelo fato de que “Deus é a realidade à qual faz referência o homem de fé por meio de imagens que chegam até eles historicamente” a partir de tradições de experiências. Porém a vivência intensa de contato com Deus quebra as imagens que tínhamos d’Ele, já que a experiência mística resiste qualquer esforço do *fides quae* o qual sempre será inadequado e insuficiente (*Ibid.*, p. 119.124).

Como podemos perceber, a mística propriamente dita é uma experiência superabundante de se vivenciar tocado por Deus a partir da fé. Neste sentido falamos de uma proximidade amante de Deus que abrange tudo ao nosso ao redor e a nós mesmos. Se essa proximidade de Deus é uma proximidade envolvente, podemos chamá-la de imediatez absoluta, porém é uma proximidade imediata desde o ponto de vista de Deus. No entanto, essa imediatez para nós é mediada indiretamente co-experimentada no mundano diretamente experimentável. Este é o aspecto fundamental da mística schillebeeckxiana (SCHILLEBEECKX, 1995, p. 120.125).

3. Aportes à teologia mística

Tendo em conta os pontos anteriores, vamos tentar usá-los como marco para poder vislumbrar a experiência que fizeram os apóstolos que fez com que eles voltassem a se reunir ao redor de Jesus depois de havê-lo abandonado.

Segundo Schillebeeckx, o fato de reagrupamento dos discípulos tem a ver com um processo de conversão, “re-união” ao redor de Jesus em seu discipulado. Uma das condições para que aconteça a *metanoia*, segundo o teólogo, tem a ver com a experiência da misericórdia de Jesus. A experiência de misericórdia, de se sentirem perdoados, é chave pelo fato de que os discípulos ao abandonarem Jesus devem haver sentido, segundo Schillebeeckx, uma sensação de traição (SCHILLEBEECKX, 2002, p. 352-353).

Para tentar nos aproximar do modo como os discípulos chegaram a esta re-união em torno de Cristo, temos que nos remeter ao Novo Testamento. Nele, se pode perceber uma relação notória entre “ressurreição” e “perdão dos pecados” (1Cor 15,17-18 2Cor 5,18; Rom 4,25b; Lc 24,47; Mt 28,19; Jo 20,22-23; At 5,31; 10,43; 26). A partir disso o autor intui a possibilidade de pensar que os apóstolos, após terem abandonado a Jesus, ao viver e interpretar como graça uma nova experiência concreta de perdão chegaram (fazendo anamnese e interpretação daquela experiência misericordiosa de Jesus) à convicção crente de que o Senhor vivia. O silogismo seria: si eles “experimentam” na sua conversão que Jesus oferece novamente misericórdia (salvação), Jesus deve estar vivo (*Ibid.*, p. 358-362).

De este modo, Schillebeeckx, quer demonstrar que o alicerce no qual se sustenta a emergência da fé no crucificado ressuscitado é a experiência do “perdão” que sentem os apóstolos em relação a sua covardia e pouca fé no momento da paixão de Jesus. Logo, eles expressam isso, segundo suas possibilidades categoriais histórico-tradicionais, com o modelo das aparições. Elas querem dizer que Jesus está de uma maneira nova entre nós (*Ibid.*, p. 367).

Tendo em conta este percurso, podemos vislumbrar como o marco fenomenológico que aporta o autor ajuda a desvelar e colocar nome às experiências religiosas ou místicas. A experiência mística seria esse *insight* que faz o sujeito da experiência que o leva a exprimir algo com respeito ao transcendente. Esse exprimir se dá de fato no simbólico (inclusive o silêncio) e no campo prático. Como vislumbramos, colocando o foco na experiência dos primeiros apóstolos, eles têm um insight imediato onde sentem o perdão de Jesus-Cristo. A raiz dessa experiência interpretada, eles expressam essa diafanía segundo as categorias místico-simbólicas oferecidas pela sua tradição de experiências (neste caso a categoria “visão de aparição”) e no campo ético se voltam a juntar para seguir novamente ao Ressuscitado. O que passa depois já o sabemos.

Algumas considerações

Se temos em conta a descrição feita podemos perceber a complexidade do pensamento de

Edward Schillebeeckx enquanto ao conceito de experiência religiosa se refere. No desenvolvimento, temos tido a possibilidade de poder abraçar uma introdução ao pensamento original do autor, que tenta demonstrar que detrás da experiência religiosa subjazem inúmeras condições que permitem que ela se desenvolva e se expresse.

É a partir de poder descrever as condições fenomenológicas da experiência religiosa que o autor pode quebrar o tabu com respeito a que as experiências místicas são oferecidas a somente a alguns escolhidos. Ele oferece, através da descrição desenvolvida, a possibilidade de poder quebrar o pré-juízo do que a palavra mística gera e convida, implicitamente, a nos abrir para a possibilidade de poder encarnar o chamado ao qual estamos todos os seres humanos predestinados: ser capazes de Deus.

Todos e cada um de nós, criaturas de Deus, temos a possibilidade de poder aceder, embora soe impertinente, a Deus. Acedemos a Ele com o que temos e podemos e o expressamos com o que temos e podemos. Esse ter e poder se dá a través da tradição cultural que tem chegado até nós. Mas o momento específico do acesso a Deus quebra qualquer representação com a qual podemos contar, pois supera as possibilidades humanas. Daí o equívoco de poder expressar de um modo “completo” o *insight* com Deus, e daí também que muitas vezes se faça opção pelo silêncio.

Ora tendo em conta o dito, temos que afirmar que o homem é *capax Dei*, mas é *capax Dei* através de outros e de outros. De outros que partilham sua vida agora com o sujeito da experiência, mas de outros também que possibilitaram falar de Deus antes que ele e que fazem possível a aproximação com Deus mediante a tradição de experiências. Assim, o *insight* imediato do sujeito é meramente subjetivo, mas é possibilitado por mediações que chegam até ele através da comunidade e a ela voltam. A experiência é pessoal e comunitária: a comunidade possibilita a experiência e a experiência possibilita a comunidade. Comunidade que seguirá crescendo em experiências de Deus, para seguir falando daquele que nos amou primeiro. Essa é a dinâmica da experiência mística.

Referências

BARBOTIN, Edmond. Experiência. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico De Teologia*. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004. p. 705-709.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Cristo y los cristianos: gracia y liberación*. Madrid: Cristiandad, 1982.

_____. *Los Hombres Relato De Dios*. Salamanca: Sígueme, 1995.

_____. *Jesús la historia de un viviente*. Madrid: Trotta, 2002.

O “deus acima de todos” do conservadorismo em confronto ao deus conosco da literatura bíblica.

Philippe Villeneuve Oliveira Rego¹

Pedro Vitor Fernandes Damião²

Resumo: Nas eleições de 2018, o candidato a presidência do Brasil Jair Messias Bolsonaro escolhe como lema de campanha “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”. Este slogan incorpora não apenas o cartão postal do então parlamentar, mas se torna a bandeira erguida pelos que pensam sob uma perspectiva política militarista, de direita e “anti-PT”, ou “anti-comunistas”, assim denominados. Com o intuito de resguardar uma “certa” moral cristã, investe-se na imagem de um Deus que, colocando-se acima do povo, impõe verdades inquestionáveis, uma prática religiosa proselitista e um modo de agir monopolítico conservador que ameaça a jovem democracia do país. No entanto, na literatura Bíblica, fonte primária da reflexão teológica cristã, o Deus que se revela ao povo de Israel e, por meio de Jesus, encontra sua dimensão universal, é a imagem de um “Deus conosco”, que caminha com o seu povo; que está junto e não acima; que propõe um discipulado como caminho e não como obrigação; que busca a emancipação de seu povo e a construção de um Reino de justiça e paz, não um reino humano onde estão valores que aprisionam e escravizam o povo em uma única religião. Deste modo, é proposta do presente trabalho confrontar as duas visões acerca de um mesmo Deus, ora comunicado no conservadorismo que evidencia interesses pessoais e projetos políticos a partir de conceitos teológicos cristalizados ao longo da história, ora comunicado na raiz das sagradas escrituras cujo projeto é libertar, servir e amar o seu povo, fazendo-os igualmente servidores e protagonistas de um reino justo e fraterno.

Palavras-Chave: Teologia. Literatura Bíblica. Deus libertador.

Introdução

O discurso sobre Deus ao longo da história da humanidade tem intrínseca relação de como o homem experiencia, compreende e se relaciona com o divino. De um Deus vingativo para expressar o sentimento de um povo subjugado ao domínio de outrem a um Deus amoroso como imagem da proximidade e da ternura, a religião Cristã cuja raiz judaica faz herdar o “Deus de Israel” sustentou e reinterpretou ao longo do tempo esse ser divino a partir das Sagradas Escrituras em concordância com as mais variadas circunstâncias históricas.

1 Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN, Mossoró/RN – Email: philipe.villeneuve27@gmail.com.

2 Licenciando do curso de Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN, Mossoró/RN – Email: pedrovito.pv48@gmail.com.

Atualmente, precisamente no Brasil, o conservadorismo tendo por base a leitura fundamentalista das Escrituras retoma a imagem de um “Deus acima e separado do gênero humano” e a faz plano de fundo instrumentalizando o divino a serviço de uma ideologia violenta, excludente, contribuindo para a sustentação de um projeto político e moral que visa a privação de direitos necessários à dignidade humana e à manutenção de privilégios nocivos a democracia.

Partindo disto, a presente pesquisa versará analisar, de forma suscinta, o panorama político do país com vistas a compreender de que forma a religião cristã tem exercido autoridade sobre as decisões e princípios governamentais além de examinar a imagem do “Deus-conosco” na literatura bíblica em contraponto a imagem do “Deus acima de todos”. O trabalho é de cunho bibliográfico pautado na análise e compreensão de textos jornalísticos para a percepção do uso e a repercussão política da expressão do “Deus acima” bem como análise e compreensão de alguns textos da literatura bíblica, a partir de documentos do magistério da Igreja, que contraponham a figura instrumentalizada do divino.

O contexto político brasileiro e a instrumentalização de deus

A Constituição Brasileira de 1988, carta magna que assegura os direitos e deveres dos brasileiros bem como apresenta os princípios básicos para o convívio social desta nação, assegura a liberdade religiosa e de culto, conferindo ao estado sua condição de laico a partir do Artigo 5º, parágrafo VI³. Além de garantir a não interferência religiosa na atuação do estado, pode-se intuir que os países, com a laicidade, se tornariam espaços de diversidade de crenças, onde há uma maior liberdade religiosa para o culto, para as práticas e para as expressões de fé, ainda que graças a cultura greco-romana dominando a civilização ocidental, algumas práticas sejam marginalizadas e discriminadas.

Conceber um estado laico atesta um modo de governar que não privilegia nenhum tipo de doutrina como oficial e, mais do que isso, como princípio para interpretação, planejamento e compreensão da realidade com o intuito de chegar não apenas a um grupo seletivo daqueles que aderem a determinados credos, mas a todos em suas especificidades e na diversidade.

O Brasil, país localizado ao sul do continente americano, carrega em sua história marcas de colonização e exploração, dominação e aculturação, monarquia e império que usufruíam de maneira arbitrária os bens naturais para o enriquecimento de seus patrimônios. Mesmo depois do seu desligamento com a coroa portuguesa, esta nação continuou a ser marionete de interesses pessoais daqueles que a governavam. Mais tarde, em 1964, como golpe de estado, o Exército

³ “Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...] VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias; [...]” (BRASIL, 1988)

instaura uma ditadura militar que duraria mais de 2 décadas e edificaria um governo autoritário, patriota, de repressão aos militantes da esquerda, de censura a liberdade de expressão, de investimento no capital estrangeiro e de uma economia liberal.

Só em março de 1985, a Ditadura chega ao seu fim e inicia-se um processo de redemocratização do país. Estado laico, na busca de viver um sistema de democracia em meio as forças e ideologias diversas para pensar o bem de toda a nação. Em 2016, dentro de um contexto de instabilidade política e econômica, a presidente Dilma Rousseff, como manobra política da oposição, sofreu um impeachment.

Neste contexto instaura-se um clima de medo e preocupação para uma parte da população e de esperança para outra. Diante da progressiva desconfiança e falta de credibilidade da população em relação aos escândalos de corrupção e aos partidos de esquerda, cresce no Brasil com a força da mídia e tendo por subsídio o sentimento da população, grupos partidários de direita e extrema direita, neoliberais, que incitam o ódio à política de esquerda e se denominam a esperança e salvação para o país.

Surge um personagem, com forte apelo midiático, no Congresso Nacional: o deputado federal Jair *Messias* Bolsonaro. Sua popularidade cresce ao se aproveitar dos escândalos governamentais a seu favor. Como consequência, nas eleições de 2018 é eleito, democraticamente, como presidente da República Federativa do Brasil. Bolsonaro carrega consigo um slogan que ele vestiu e progressivamente a população, indignada com o contexto político e “vestindo a camisa” de que tudo era culpa da esquerda ou do PT, também toma para si como símbolo de uma nova época no país: “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”.

Na segunda parte do slogan de Bolsonaro, há uma visão de pautada numa leitura fundamentalista das Escrituras onde se “foge da estreita relação do divino e do humano no relacionamento com Deus”. O divino aqui é aquele que está acima de todos, como um grande soberano que do alto do seu trono governa todos, que não “se faz” com os seus, mas se apresenta distante e implacável para julgar, que segrega no lugar de unir o gênero humano.

Quando Deus serve para separar, dividir, confrontar os seres humanos, não é com Deus que nos relacionamos, mas com um ídolo que fazemos à nossa medida e de acordo com nossas estreitas, curtas e torpes conveniências, não precisamente humanas, mas as mais desumanas, as mais sofisticadas e dissimuladamente destrutivas da humanidade. (CASTILHO, 2015, p. 300)

Percebe-se, assim, na atual conjuntura um verdadeiro plano de poder orquestrado pelas frentes parlamentares evangélicas neopentecostais que visam “confirmar ideias políticas e atitudes sociais marcadas por preconceitos” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2010, p. 85), con-

servando estruturas e políticas de privilégios cedidos na busca excessiva de permanência no poder. Trata-se de “uma hábil manobra de colocar Deus completamente desencarnado da nossa história, um ausente que só aparece quando exercita a sua autoridade com violência punitiva.” (JACQUES, 2019)

Construir sua campanha presidencial sob a afirmação de que Deus está “acima de todos”, leva a pensar que seu governo seria baseado em princípios parcialmente cristãos movendo uma política de cunho proselitista que além de expressar uma visão específica de Deus, ainda buscar impor a sociedade civil ferindo a laicidade e a liberdade religiosa. Com esse ideal “[...] chega também uma proposta moralizante da sociedade, no sentido de pensar que há somente um modo certo de agir, que Deus é monolítico e que ele tem conseqüentemente seus padrões morais que devem ser seguidos” (VELIQ, 2019) de forma autoritária.

Mas que Deus é esse? Como ele quer ser entendido, se manifesta e se relaciona como a humanidade? Se é então dos textos sagrados que a leitura fundamentalista extrai os princípios para subsidiar a imagem de um “Deus acima”, será também nas Escrituras que por conseguinte buscar-se-á apresentar como o povo, dentro do contexto bíblico de alguns livros, experimentou e difundiu a imagem do divino.

O deus-conosco na literatura bíblica: apontamentos e implicações na visão do deus cristão

Ainda que a visão cosmopolita do “Deus” cristão tenha assumido a condição exposta anteriormente como subsídio para uma manobra política de reestruturação de uma moral cristã pensada de maneira cristalizada, mas que fora construída ao longo da história, a imagem de Deus que as Sagradas Escrituras propõem contraria Aquele que está acima e manifesta Aquele que é conosco.

Já no Antigo Testamento, isto é, nos textos que apresentam a antiga aliança de Deus para com o povo hebreu, por várias vezes o Deus que se manifesta é um Deus combatente, poderoso, vingativo e rancoroso. Urge, porém, que compreenda-se os contextos em que estes textos foram escritos sobretudo porque expressam a experiência de vida de um povo exilado, subjugado ao poder egípcio, com o desejo de vingança e justiça.

Segundo a narrativa do êxodo do Egito para a terra que Javé havia prometido, facilmente pode-se identificar um Deus vingativo quando faz cair sobre o povo Egípcio inúmeras pragas em sinal de sua ação poderosa (cf. Exôdo 7,8 – 11,10) e depois afoga carros e cavaleiros no mar, facilitando a libertação do povo hebreu (cf. Exôdo 14, 27-28). Esta imagem não pode ser considerada em si, mas como consequência de um Deus que antes se fez próximo do sofrimento e da opres-

são sofrida pelos israelitas.

Iahweh disse: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi seu grito por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias. Por isso desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta, erra que mana leite e mel [...]”. (EXÔDO 3, 7-8)

A imagem que se percebe é antes de tudo um Deus que conhece o seu povo. Ora, conhecimento significa intimidade e é esta relação próxima do divino para com o humano que permite a Ele não apenas enxergar a opressão vivida por seu povo, mas descer para salvá-lo. O verbo descer ainda que possa servir de parâmetro para a sustentação de um Deus que está acima e por isto desce, revela mais ainda um ser divino diferente da lógica humana que não permanece acima, distante e indiferente ao seu povo, mas desce, vem à humanidade, toca a fragilidade humana, se compadece dela e age de maneira concreta para salvá-la e libertá-la do julgo dos poderosos.

O profeta Isaías, no contexto do exílio, ao expressar a relação do povo com o seu Deus, a compara com um amor materno. “Por acaso uma mulher se esquecerá da sua criancinha de peito? Não se compadecerá ela do filho do seu ventre? Ainda que as mulheres se esquecessem, eu não me esqueceria de ti” (Isaías 49, 15). Isto permite compreender que sobretudo no Antigo Testamento onde o senso comum mais apresenta a imagem de Deus como vingativo, ao mesmo tempo o revela com uma ternura sem igual capaz de descer, depois de sentir o sofrimento do seu povo, e libertá-lo e dar a ele uma atenção e carinho materno.

Na pessoa de Jesus, é possível encontrar de maneira plena a figura deste Deus presente e atuante na história. O Evangelho de Mateus expressa de forma significativa a figura do Deus-conosco quando no seu início retoma as palavras do profeta Isaías e, fazendo uma releitura da antiga aliança a luz do evento Jesus, apresenta: “Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel, o que traduzido significa: “Deus está conosco” (Mateus 1, 23). Esta revelação divina contrapõe a imagem do fundamentalismo, pois Deus “não está acima de todos com seu rigor moral e pronto para contabilizar erros e acertos, mas está em nós, caminhando conosco e nos ajudando a nos tornarmos mais humanos e, conseqüentemente, mais próximos do próprio Deus.” (VELIQ, 2019)

Sua encarnação num contexto pobre e marginalizado, numa terra entre as menores de Judá (cf. Mateus 2, 6) releva um Deus que quebra a expectativa dos judeus acerca de um Messias exterminador (cf. 3, 7-9). Jesus irrompe na história com uma nova maneira de enxergar a Deus e compreender a relação Dele com a humanidade, convergindo em si mesmo as duas naturezas humana e divina. Isto permite compreender que o Deus distante dos homens, acessado somente pelo sumo sacerdote na tenda e separado por meio de um véu (cf. Exôdo 26, 31-34), agora chega próximo das pessoas, quebra o véu que os dividiam (cf. Mateus 27, 51) e se faz a vítima pascal que sela uma aliança eterna de amor do divino com o humano (cf. Hebreus 9, 11-14).

Ainda no Evangelho de Mateus, a manifestação do Deus feito homem em Jesus releva uma aproximação inquietante e transformadora com as realidades humanas, curando os enfermos (cf. Mateus 8-9) e não apenas reestabelecendo a saúde das pessoas, mas resgatando-lhes a dignidade de vida e o convívio social usurpada pelos princípios de pureza da rigidez judaica. Escolhe homens frágeis e pecadores para contribuir na sua missão e os envia de maneira que possam transmitir as pessoas a presença desse Deus-conosco: “Curai os doentes, ressuscitai os mortos, purificai os leprosos, expulsai os demônio” (Mateus 10, 8), de maneira que as pessoas compreendessem a proximidade do reino dos Céus (cf. Mateus 10, 7).

O ensinamento de Jesus conduz as pessoas a não apenas compreender a imagem do Deus-próximo, mas a ser sinal desta proximidade com os outros por meio do mesmo perdão e o amor que Ele dispensa para com a humanidade (cf. 18, 23-35). Resume toda a lei e os profetas no maior dos mandamentos que expressa o amor a Deus de todo coração e ao próximo como a si mesmo (cf. Mateus 22, 37-39) não para atestar a superioridade de Deus, mas compreender que o Seu amor transpassa a vida humana e leva o homem a viver uma relação amorosa com Ele e com os de sua espécie.

O amor é o modo como Deus se coloca abaixo de todos para promover a vida plena e digna inaugurada na práxis profética de seu Filho. E se rebaixando diante de tudo e todos, Ele nos ensina a colocar o amor acima de tudo e de todos, para que o ódio e a morte sejam combatidos e a vida valha mais que nossos discursos e esquemas de opressão. (MAYER, 2019)

No final do Evangelho, tendo testemunhado a revelação de Deus no seu Filho amado (cf. Mateus 3, 17), Mateus conclui expressando nas palavras de Jesus a Sua contínua presença na vida do povo e atesta de maneira significativa que Deus não quer estar acima para julgar e condenar, submeter e oprimir, mas caminhar, compreender, conviver e transformar a vida da humanidade por meio de uma relação íntima: “E eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos!” (Mateus 28, 20b). Sua presença é eficaz, sua posição é horizontal pois está com o povo, seu rosto é misericórdia, a hierarquia não tem sentido pois sua lógica é o serviço.

Considerações finais

A partir da presente pesquisa pode-se inferir que a expressão “Deus acima de todos” torna-se equivocada por atestar uma visão fundamentalista da imagem de Deus na literatura Bíblica que não considera o contexto histórico dos textos, além de ser mecanismo para a instrumentalização do divino na manutenção de uma moral cristã conservadora, ditada por classes

dominantes para manter padrões, privilégios e um controle social ao mesmo tempo que segrega, marginaliza e fere a liberdade daqueles que pensam e creem diferente.

Essa manobra ideológica atesta a tentativa do cristianismo, fundamentalista, de vertente neopentecostal estabelecer um projeto de poder político partidário ideológico que fere a constituição e o estado democrático de direito, contradizendo mais ainda e sobretudo os valores evangélicos nos quais se encontra a imagem de um Deus-conosco, presente e atuante na história e na vida de todos os povos, não de uma pedagogia proselitista, mas amorosa e libertadora.

Referências

ALFONSIN, Jacques. **Deus nos livre do Deus do presidente**. Disponível em: <<https://domtotal.com/blogs/jacques/1612/2018/11/13/deus-nos-livre-do-deus-do-presidente/>> Acesso em: 20 de maio de 2019.

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

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988, 292 p.

CASTILHO, José Maria. **Jesus: a humanização de Deus**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

MAYER, Tânia da Silva. **O Amor acima de tudo e todos**. Disponível em: <<https://domtotal.com/noticia/1308992/2018/11/o-amor-acima-de-tudo-e-todos/>> Acesso em: 20 de maio de 2019.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2010.

VELIQ, Fabrício. **Deus acima de todos?**. Disponível em: <<https://domtotal.com/noticia/1304511/2018/10/deus-acima-de-todos/>> Acesso em: 20 de maio de 2019.



Apoio:



Patrocínio:



Parceria:

