

Soter
Sociedade de Teologia
e Ciências da Religião

Anais
33º CONGRESSO
Internacional

12 a 16 de
Julho de 2021
Transmissão Online

RELIGIÃO, LAICIDADE E DEMOCRACIA

cenários e perspectivas



Parcerias:



World Forum on
Theology and Liberation



SOTER (Org.)

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER
33º Congresso Internacional da Soter
Religião, Laicidade e Democracia: cenários e perspectivas

PUC Minas, 12 a 16 de julho de 2021
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

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

Edição Digital / Textos Completos

SOTER
ISSN: 2317-0506
Belo Horizonte
2021

ANAIS DO CONGRESSO DA SOTER
ISSN: 2317-0506

33º Congresso Internacional da Soter / 2021
Tema: Religião, ética e política. Religião, Laicidade e Democracia
Local: Transmissão on-line
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil
SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

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

Publicação eletrônica:
Belo Horizonte, 2021

FICHA CATALOGRÁFICA
Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C749a Congresso Internacional Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (33.º.:
2021: Belo Horizonte, MG)
Anais do 33º Congresso da SOTER: religião, laicidade e democracia /
Organização SOTER. Belo Horizonte, 2021.
2078p. :il.
ISSN: 2317 0506
1. Religião - Congressos. 2. Religião e política. 3. Leigos (Religião). 4.
Democracia - Aspectos religiosos. I. Sociedade de Teologia e Ciências da
Religião. II. Título.
SIB PUC MINAS
CDU: 261.7

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

COMISSÕES

Diretoria da SOTER

PRESIDENTE – Dr. Cesar Augusto Kuzma

VICE-PRESIDENTE – Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer

1º SECRETÁRIO – Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

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

TESOUREIRA – Dra. Andreia Cristina Serrato

COMITÊ CIENTÍFICO

Dra. Andreia Cristina Serrato

Dr. Carlos Mendoza-Álvarez – Boston College – USA

Dr. Cesar Augusto Kuzma – PUC-Rio

Dr. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães – PUC Minas

Dr. Eugenio Rivas – FAJE

Dr. Geraldo Luiz de Mori – FAJE

Dr. Glauco Barsalini – PUC Campinas

Dr. Jaldemir Vítório – 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 Agostinho Nogueira Baptista – PUC Minas

Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade – PUC-Rio

Dr. Sinivaldo Tavares – FAJE

Dr. Valmor da Silva – PUC-GO

COMISSÃO ORGANIZADORA

Presidente da Comissão Organizadora

Dr. Cesar Augusto Kuzma – PUC-Rio

MEMBROS

Dr. André Phillipe Pereira – UNERJ

Dra. Andreia Cristina Serrato – PUCPR

Me. Bia Gross – PUC-Rio

Camilla Moreira Alves – PUC Minas

Dr. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães – PUC Minas

Me. Felipe Magalhães Francisco, PUC-MG/FAJE

Me. Janaína Gonçalves / PUC Minas

Lídia Regina Barbosa do Carmo Duarte – SOTER / PUC Minas

Me. Marcio Pelinski – UNINTER

Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer – PUC-Rio

Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade – PUC-Rio

Dr. Rodrigo Andrade – PUCPR
Me. Rogério Guimarães de Almeida Cunha – PUC-Rio
Dra. Solange Maria do Carmo – PUC Minas
Esp. Tiago Lopes Parreiras – SETH / IESLA

SECRETARIA DA SOTER

Lídia Regina Barbosa do Carmo Duarte (Secretária)

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

DATA: de 12 a 16 de julho de 2021 – transmissão online

PARCERIAS: PUC Minas, Amerindia, CEHILA, FMTL, Editora Paulinas, Eatwot

REALIZAÇÃO: SOTER

SUMARIO

Apresentação 10

Grupos Tematicos (GTs)

GT 1: Filosofia da Religião 13

Coord: Walter Salles, Davison Schaeffer de Oliveira, Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

GT 2: Exegese e Teologia Bíblica 59

Coord: Junior Vasconcelos Amaral, Nelson Maria Brechó da Silva, Rita Maria Gomes

GT 3: Mística e Espiritualidade 199

Coord: Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Maria José Caldeira do Amaral

GT 4: Teologia (s) da Libertação 292

Coord: Paulo Agostinho Nogueira Baptista, Francisco das Chagas de Albuquerque, Benedito Ferraro, Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães

GT 5: Pluralidade Espiritual e Diálogo Inter-Religioso 447

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

GT 6: Protestantismos 513

Coord: Ronaldo Cavalcante, Wanderley Pereira da Rosa

GT 7: Questões Cristológico-Pneumatológicas 558

Coord: Áurea Marin Burocchi, Prof. Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos, Paulo Sérgio Carrara

GT 8: Religião e Educação 597

Coord: Edile Maria Fracaro Rodrigues, Marcos Vincius de Freitas Reis

GT 9: Religião, Arte e Literatura 675

Coord: Antonio Geraldo Cantarela, Carlos Ribeiro Caldas Filho, Jefferson Zeferino, Marcio Cappelli Aló Lopes

GT 10: Religião, ecologia e cidadania planetária	770
Coord: Afonso Tadeu Murad, Luiz Carlos Susin, Sinivaldo Silva Tavares, Carlos Alberto Motta Cunha, André Luiz Rodrigues da Silva, Marcial Maçaneiro	
GT 11: Religião, Política e Espaço Público	858
Coord: Rodrigo Coppe Caldeira, Glauco Barsalini	
GT 12: Religiões de Matriz Africana no Brasil: memórias, narrativas e símbolos de religiosidade	995
Coord: Zuleica Dantas Pereira Campos, Luis Tomas Domigos	
GT 13: Teologia no Espaço Público e Contemporâneo	1035
Coord: Érico Hammes, Vitor Galdino Feller, João Décio Passos, César Augusto Kuzma	
GT 14: Religião, patrimônio cultural e turismo religioso	1133
Coord: Aurino José Góis, Josimar da Silva Azevedo, Tiago Tadeu Contiero, Dener Antônio Chaves	

Forúm Temáticos (FTs)

FT 1: História do Cristianismo na América Latina e Caribe	1149
Coord: Mauro Passos, Newton Darwin de Andrade Cabral	
FT 2: Progressos ecoteológicos	1171
Coord: Maria Teresa Cardoso, Matthias Grenzer	
FT 3: Psicologia, Espiritualidade e religiosidade – Interfaces e perspectivas	1217
Coord: Maria Jeane Alves, Marcus Tulio Caldas, João Everton da Cruz	
FT 4: Racismo Religioso e Educação	1289
Coord: Amauri Carlos Ferreira, Lilian Cristina Bernardo Gomes, Luiz Henrique Lemos da Silveira, Sônia Missaglia	
FT 5: Espiritualidade como dimensão humana: diálogos entre a Psicologia e a Ciência da religião	1332
Coord: Reinaldo da Silva Júnior, Henrique Marques Lott	

FT 6: Interface Bioética, Saúde e Espiritualidade	1349
Coord: Waldir Souza, Paulo Franco Taitson, Thereza Cristina de Arruda Salomé D'Espíndula	
FT 7: Cristianismos e Contemporaneidade	1390
Coord: Carlos Flávio Teixeira, Jean Carlos Zukowsk, Fábio Augusto Darius	
FT 8: Interculturalidade e Religião em tempos de pandemia – como afeta as relações culturais e subjetivas?	1415
Coord: Ênio José da Costa Brito, Claudio Santana Pimentel, Roberto E. Zwetsch, Selenir Gonçalves Kronbauer	
FT 9: Gênero, religião e violências: questões contemporâneas	1450
Coord: Cassia Quelho Tavares, Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon, Maria Cristina S. Furtado	
FT 10: Cristãos leigos e leigas: sujeitos na Igreja e na sociedade	1497
Coord: Denilson Mariano da Silva, Wilson Augusto Costa Cabral, Robson Ribeiro de Oliveira Castro	
FT 11: Juventudes E Religiosidades: Cenários E Perspectivas	1558
Coord: Igor Adolfo Assaf Mendes, Joilson de Souza Toledo, Bruno Marcio de Castro Reis, Helder de Souza Silva Pinto	
FT 12: Teologia prática e formação numa perspectiva interdisciplinar	1626
Coord: Clélia Peretti, Gleyds Silva Domingues, André Phillippe Pereira	
FT13: Leituras emancipatórias da Bíblia: leitura popular, questão de gênero e outras abordagens	1712
Coord: Solange Maria do Carmo, Francisco Cornelio Freire Rodrigues	
FT14: Hermenêutica da Bíblia para tempos de pandemia	1768
Coord: João Luiz Correia Júnior, Valmor da Silva, Luiz Alexandre Solano Rossi, Gláucia Loureiro de Paula, Zélia Cristina Pedrosa do Nascimento	

FT 15: Protestantismos em Diálogo	1832
Coord: Sidney de Moraes Sanches, Elissa G.F. Sanches doutoranda, Juscelino Silva doutor	
FT16: Religiões afro-brasileiras, Interculturalidade e Educação	1849
Coord: Giseli do Prado Siqueira, Ângela Cristina Borges	
FT17: A herança de Ricoeur: filosofia, teologia e religião	1901
Coord: René Dentz, Adriani Milli Rodrigues, Paulo Couto Faria	
FT18: Novos Movimentos Religiosos E Espiritualidades Laicas	1947
Coord: Claudia Danielle de Andrade Ritz, Clóvis Ecco, Daniela Cordovil Corrêa dos Santos, Fábio Stern, Flávio Senra, Omar Lucas Perroux Fortes de Sales, Silas Guerriero	
FT 19: Teologias Negras E Resistências Afrodiaspóricas	1982
Coord: Cleusa Caldeira, Luis Carlos Marrero Chasbar, Charlisson Silva de Andrade, Wallace Soares da Cruz	
FT 20: Iniciação Científica	2000
Coord: Rita Cássia Rosada Lemos, Dayvid da Silva	

Apresentação

De 12 a 16 de julho de 2021, a SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) organizou o seu 33º Congresso Internacional, pela primeira vez, de forma on-line, por conta da Pandemia da Covid-19. O Congresso da SOTER 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, este Congresso reúne um número significativo de teólogos, cientistas da Religião, estudantes de pós-graduação e pesquisadores de áreas afins, tanto em nível nacional como internacional. Para 2021, o Congresso prossegue as discussões anteriores e mantém a preocupação de estar atento às urgências da sociedade. Por esta razão, tratará sobre “Religião, Laicidade e Democracia: cenários e perspectivas”.

Neste Congresso de 2021, contamos com 786 participantes e, além das conferências e painéis sobre temas específicos, o evento contou com 14 GTs (Grupos de Trabalho) e 20 FTs (Fóruns Temáticos). Estes espaços foram responsáveis pela apresentação de 421 comunicações científicas. Os resumos destas comunicações foram publicados e estão disponíveis de digital (Caderno de Resumos do 33º Congresso Internacional da SOTER – ISSN: 2236-5680), no site do Congresso da SOTER/2021: <https://www.soter.org.br/congresso/2021>

Hoje, percebe-se que a sociedade apresenta inúmeros desafios e que passa por profundas transformações. Neste cenário, é importante que as sociedades científicas, as universidades e os pesquisadores se posicionem sobre estes novos acontecimentos, na intenção de oferecer uma proposta reflexiva, que seja crítica, dialogal e construtiva. Este contexto convida a uma reflexão responsável, a partir de dados concretos que atingem o fator democrático e os direitos das pessoas, dentre eles, a liberdade, a laicidade e a questão religiosa. Visualiza-se hoje novas manifestações, novos gritos sociais e políticos, novos espaços de resistência e projeta-se uma transformação das estruturas e das instituições. É urgente pensar o papel da teologia e das religiões para um agir responsável, salvaguardando as garantias, os espaços e as liberdades, a fim de levantar pontos e práticas já existentes, mas também com a finalidade de oferecer novas perspectivas de atuação e investigação. A proposta deste Congresso, portanto, investiu em conferências com especialistas nacionais e internacionais, grupos de trabalho e fóruns temáticos, painéis e publicações.

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 2021 convida a olhar com profundidade para o atual contexto e, em várias perspectivas, procura apresentar reflexões consistentes.

Ao trabalhar no seu 33º Congresso o tema “Religião, Laicidade e Democracia: cenários e perspectivas”, 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 realidades que surgem na sociedade e que interpelam o pensar e o viver das pessoas. O avanço da pandemia da Covid-19 e a grave crise política que atinge o país nos exigem uma atenção especial, um compromisso frente a estas realidades.

Aqui, neste espaço, apresentamos os Anais do 33º 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 e coordenadoras de cada GT e FT, sendo que a responsabilidade pelo conteúdo é de cada autor ou autora.

O Congresso Internacional de 2021 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 33º Congresso Internacional da SOTER

Grupo Temático (GTs)



GT 1

Filosofia da Religião

Ementa

Prof. Dr. Walter Salles
Prof. Dr. Davison Schaeffer de Oliveira
Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

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 AFIRMAÇÃO DE DEUS MEDIANTE A ONTOLOGIA HERMENÊUTICA NIILISTA E A METAFÍSICA REALISTA

Paulo Sergio Lopes Gonçalves¹

1. STATUS QUAESTIONIS

Objetiva-se, nesta comunicação, analisar a afirmação de Deus na contemporaneidade mediante a ontologia hermenêutica niilista de Gianni Vattimo e a metafísica realista de Xavier Zubiri. Justifica esse objetivo o fato de que o tema encontra na sentença nietzschiana da “morte de Deus” um marco fundamental para pensar teísmos de forma alternativa à metafísica criticada nesse anúncio. Nessa sentença, o “homem louco” afirma em praça pública – ou em um mercado – que “Deus está morto” e que os seres humanos o mataram, gerando perplexidade, pois os coveiros ainda não sabem que Deus morreu e perguntas instigantes, acerca do fundamento do universo e da explicação sobre a vida humana, eram realizadas pelo anunciador da sentença: “Que fizemos quando desligamos esta Terra do seu Sol? (...) Não nos bafeja o espaço vazio? Não ouvimos ainda nada do barulho dos coveiros que sepultam Deus (NIETZSCHE, 1993, p. 121)?”.

Até aquele momento, Deus era o fundamento de tudo o que há no mundo e de tudo o que constitui a vida humana, ainda que a ciência moderna pudesse apresentar outro tipo de fundamento, também metafísico, em que a gnosiologia, tanto em âmbito idealista quanto empirista, se impunham com o seu respectivo método para propiciar a ciência como instância que conduz à verdade sobre o homem e o mundo. Por isso, as perguntas suscitadas por Nietzsche denotam, simultaneamente, a crise pela ausência de fundamento e a necessidade de um novo início, em que o homem terá de desenvolver-se sem Deus como seu fundamento. A crítica nietzschiana foi apropriada por Martin Heidegger, o qual, intrigado pela história do ser ter sido esquecida pela metafísica, que privilegiou o ente, principalmente o ente supremo, formulou o seu projeto de “superação da metafísica”, sem que significasse eliminá-la da história do pensamento, mas concebendo-a como “cadeia de montanhas irremovíveis” (HEIDEGGER, 2002), por se tratar da grande tradição do Ocidente. Desse modo, o filósofo alemão pretendia reconfigurar suas formulações à luz de uma ontologia hermenêutica marcada pela facticidade da vida, pela movimentação do *Dasein* – ser aí – e pela *Ereignis* – acontecimento apropriativo – (CAPELLE, 2012).

A repercussão da sentença nietzschiana e do projeto heideggeriano de superação propiciou que a questão de Deus passasse a ser pensada de modos diversos, dentre os quais destacamos a hermenêutica niilista de Gianni Vattimo e a metafísica realista de Xavier Zubiri, por serem formas próprias de pensar a Deus, que tornam o seu respectivo teísmo contemporâneo desta época, em

¹ Doutor, Pontifícia Universidade Católica de Campinas

que o ser se dá ao homem. Por isso, passaremos a analisar ambos teísmos, tanto no que se refere à especificidade de cada um, quanto às aproximações possíveis entre ambos.

2. TEÍSMO HERMENÊUTICO-NILISTA

O filósofo italiano elaborou filosoficamente um “cristianismo não religioso” (VATTIMO, 2004), fundamentado na sua formação originariamente católica – sobretudo por ter se apropriado do “humanismo integral” de Jacques Maritain (1936) – e na sua formação filosófica, marcadamente nietzschiana e heideggeriana, embora seu caminho pela hermenêutica tenha decisivamente os sinais de Hans-Georg Gadamer e Luigi Pareyson (VATTIMO, 1998). Essas influências serviram para que esse pensador formulasse o seu pensamento, concentrado no fenômeno da pós-modernidade (VATTIMO, 2002), trazendo à tona a referida sentença nietzschiana e o projeto de superação da metafísica como elementos fundamentais, propícios a pensar um teísmo a partir da *kénosis* do Verbo e de sua incisão na formulação do supracitado “cristianismo”, afirmando-o como uma religião eminentemente da caridade. Disso resulta uma “ética cristã não religiosa” (GONÇALVES, 2018), que se apresenta como um *modus vivendi* da fé cristã, centrada na caridade, que só é possível porque o Verbo de Deus se encarnou na história, assumiu a condição humana e viveu a liberdade para praticar a caridade na vida compartilhada com as pessoas.

A despeito do teísmo ter sido afirmado historicamente através da metafísica, para Vattimo há de ser hermenêutica a recuperação do sentido da *kenósis* do Verbo e da conseqüente caridade relacionada ao cristianismo. As formulações permeadas pela metafísica se apresentaram, com espírito ontoteológico, como prescrições morais e dogmáticas, tornando o cristianismo uma religião moralista e dogmatista, de modo a não atender à “epocalidade do ser”, principalmente no que se denomina pós-modernidade, caracterizada pela “morte de Deus”.

Importa, então, que o teísmo não seja um mero conjunto de prescrições morais, conceitos abstratos e dogmatizantes, que respectivamente rege casuisticamente a vida humana e impede que a liberdade seja vivida, e impõe-se à vida para construir sistemas autoritários, mas que, seguindo a lógica da encarnação do Verbo, se concentre na *caritas* para impulsionar um “cristianismo não religioso” que efetive o evangelho da caridade. Por isso, a secularização deixa de ser concebida como exterior ao cristianismo e passa a ser-lhe intrínseca, em função da sua presença no mundo, para agir com caridade e torná-la uma realidade de valor transformador da própria história. Utilizando-se também da teoria de Gioacchino de Fiore acerca das três eras da história, a do Pai, a do Filho e a do Espírito, em que as duas primeiras são correspondentes ao passado já presente na Escritura e a terceira, que, por ser *pneumática*, traz à tona a liberdade contemporânea (VATTIMO, 2004, p. 37-54). Sua inteligência espiritual propicia a releitura hermenêutica da Escritura, livrando-a de dogmatismos e de fundamentalismos literários, possibilita a reinterpretação da história da salvação, de modo que se compreende que a época atual possui marcas de pluralismo cultural e re-

ligioso, exigindo atitude ecumênica e de diálogo inter-religioso e étnico (VATTIMO, 2004, p. 75-88).

Desse teísmo hermenêutico-niilista resultou uma ética emergente a partir da hermenêutica que recupera a alteridade e desenvolve uma linguagem, que surge a partir da “fusão de horizontes” (GADAMER, 2003), que é fruto do diálogo, compreendido como um processo comunicativo, em que os protagonistas têm condições para falar, escutar e entrar em consenso. Mediante o diálogo, a liberdade dos sujeitos é manifestada de modo situado, porque não há liberdade sem a emergência da alteridade que indica o outro, merecedor de respeito e imbuído de responsabilidade. Essa ética cristã não religiosa realça a epocalidade do ser e apresenta a verdade mediante a instigação à prática da caridade, pela qual o homem é beneficiado em seu caráter pessoal e social. Desse modo, a verdade da revelação de Deus é a caridade na história, que é o amor em movimento histórico, propiciando uma nova maneira de elaborar o teísmo, marcado não por formulações metafísicas em que conceitos abstratos se sobrepõem à história, mas pela experiência histórica da caridade (VATTIMO, 2016) ou, propriamente, pela experiência histórica compreendida hermeneuticamente, de que Deus *caritas est*.

3. TEÍSMO METAFÍSICO REALISTA

Xavier Zubiri é um pensador espanhol que, inserido no espírito fenomenológico desenvolvido por Edmund Husserl e aquele deixado pela ontologia hermenêutica, elaborou a sua filosofia realista, denotativa de uma profunda riqueza de diálogo com toda a filosofia concebida na história, de reflexão crítica e de inovação acerca do significado da realidade. Desse modo, Zubiri desenvolve uma inteligência filosófica que evidencia a necessidade de desentificar a realidade, pois uma realidade entificada propicia que o homem enxergue tão somente o ente na realidade e não veja o seu ser. Por isso, busca redescobrir a realidade ou, propriamente, as coisas reais, dando nova significação à matéria e à própria inteligência (ZUBIRI, 1994, p. 321-345). Desse modo, elabora uma filosofia da inteligência, em que a intelecção é uma atualização do real enquanto real, imbuída da unidade estrita e estrutural entre compreender e sentir, de modo que é possível afirmar uma “inteligência senciente e uma sensibilidade intelectual” (ELLACURÍA, 2014, p. 38). Ademais, o *logos* da inteligência está em segundo plano em relação à realidade, mas se enraíza constitutivamente no campo da realidade apreendida de maneira sensível. No desenvolvimento da inteligência, está a liberdade do homem, especialmente na modalidade do *logos* e da razão, pois a “essência da razão é a liberdade” e “a realidade nos força a ser livres” (ZUBIRI, 2011, p. 82).

Conforme o exposto, há em Zubiri uma primazia da realidade na apreensão primordial, exigindo que haja uma filosofia da intelecção, na qual se afirma uma nova inteligência – “senciente” – e uma nova sensibilidade – “intelectiva”. A filosofia de Zubiri é, então, uma metafísica intramundana, que busca compreender a realidade em sua ordem transcendental, relacional e dinâmica. Por isso, a questão de Deus não é pensada sem sua relação com o mundo e com as religiões, espe-

cialmente com o cristianismo, o que propicia concentrar a relação de Deus com o homem em seu mundo histórico, cultural, social e religioso.

Resulta, então, admitir que o homem tenha acesso a Deus a partir do caráter processual de sua realidade pessoal, o que permite superar tanto a antropologização do problema de Deus quanto, no outro extremo, sua naturalização. Deus é apresentado como *persona personans*, e não como *natura naturans*, de modo que é na personalização da pessoa humana que Deus aparece pelo que ele é: a Pessoa que dá a vida. Por isso, é de fundamental importância apresentar intelectivamente a experiência que o homem faz da manifestação de Deus em sua “realidade real” (ZUBIRI, 2017).

Essa compreensão teologal da relação entre Deus e o homem é levada a cabo na análise filosófica da história das religiões à medida que Zubiri desenvolve a categoria “religación” em sua condição de “vínculo com a realidade enquanto realidade para ser” (PINTOR-RAMOS, 2014, p. 79). Trata-se de religar a questão de Deus com as religiões e com o cristianismo em particular, pois a religação é um fato que conduz a buscar um caminho metódico para encontrar o fundamento último e de impulsão do homem. Nesse sentido, a metafísica torna-se relevante para pensar a religião como exigência última de transcendentalidade, mediante a apropriação analítica do dado da facticidade, pelo distanciamento desse dado para pensá-lo livremente e efetivar a provação da realidade, que é um momento decisivo do próprio método.

A efetividade dessa experiência de religação exige trazer à tona metafisicamente o conceito de pessoa humana, em sua condição de realidade que possui Deus como seu fundamento e realidade última, compreendida como um sistema aberto, em que a transcendência de Deus é de proximidade e não de distância. As religiões tornam-se espaços de “deidade” para essa experiência que o homem faz de Deus, constituindo-se em formas de acesso a Ele. Em particular, Zubiri concentra-se no cristianismo por compreendê-lo como religião histórica, cuja historicidade denota uma soteriologia concreta, presente em Jesus Cristo, pelo qual se tem acesso a Deus – “(...) e esse acesso é a incorporação real de Deus à história em Jesus Cristo. Cristo, realmente homem e realmente Deus, é o acesso cristão a Deus: acesso que culmina no dom de Deus como Amor pleno” (PINTOR RAMOS, 2014, p. 102).

Diante do exposto, o teísmo zubiriano possui uma racionalidade que está fundamentada em uma metafísica realista, filosófica-teológica e que se direciona para inferir os elementos fundamentais que emergem da relação do homem com Deus, visualizados na estrutura antropológica fundamental, na experiência religiosa, oriunda das religiões, e no cristianismo, concebido tanto nas experiências de oração quanto na ética que propicia afirmar a Deus no mundo contemporâneo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao objetivar analisar a afirmação de Deus na contemporaneidade, tomamos Gianni Vattimo e Xavier Zubiri como autores que exprimem teísmos, em suas respectivas formas de colocar a

questão de Deus em consonância com a “epocalidade do ser”. Em ambos os autores há uma crítica à metafísica que traz à tona conceitos que se impõem à realidade, de modo a marcar a questão de Deus com formas dogmatistas, moralistas e fundamentalistas, propiciando concepções autoritárias e isentas de vínculo e diálogo com a “realidade real” do homem e do mundo. Ambos também reconhecem a pertinência e a relevância da metafísica na tradição do pensamento ocidental e, por conseguinte, compreendem a necessidade de redimensioná-la, cada qual fazendo o próprio caminho pensante para elaborar seu respectivo teísmo.

De um lado, Vattimo efetiva o seu programa de hermenêutica niilista, assumindo as esteiras de Nietzsche e de Heidegger e vinculando-as a sua tradição cristã católica. Por isso, compreende que a *kénosis* do Verbo é o movimento de um Deus que se fez carne, assumindo a história humana, visando a efetividade da caridade, pois *Deus caritas est*. De outro lado, Zubiri efetiva a sua metafísica realista, pela qual pensa Deus mediante a vestimenta epistemológica teologal, que o conduz a pensar a realidade humana como via de acesso a Deus. Por conseguinte, visualiza as religiões como instâncias de “*religación*” entre Deus e os seres humanos, encontrando no cristianismo uma religião que efetiva uma experiência reveladora de incorporação real de Deus na história humana.

Esses teísmos explicitam duas possibilidades de pensar a questão de Deus, efetivando a necessidade de se concentrar na realidade antropológica e mundana para que Deus seja compreendido desde a experiência histórica realizada pelos seres humanos. Desse modo, Deus será uma “realidade” mais “real”, por manifestar-se na experiência da caridade, da justiça, da fraternidade universal, da alegria do convívio, pois sua relação com o homem será a “real transcendência” de sua presença encarnada na história.

REFERÊNCIAS

CAPELLE, P. **Philosophie et Théologie dans la pensée de Martin Heidegger**. Paris: Cerf, 2012.

ELLACURÍA, I. Uma abordagem da filosofia de Zubiri. In: SECRETAN, P. (org.). **Introdução ao pensamento de Xavier Zubiri (1898-1983)**. Por uma filosofia da realidade. São Paulo: Realizações Editora, 2014, p. 33-46.

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

GONÇALVES, P. S. L. Religião e ética no cristianismo não religioso. Uma abordagem a partir de Gianni Vattimo. In: **Pistis & Práxis**, Curitiba, v. 10, p. 244-268, 2018a.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2002.

NIETZSCHE, F. La gaia scienza. In: **Opere 1882/1895**. Milano: Grandi Tascabili Economici Newton,

1993, p. 25-216.

PINTOR-RAMOS, A. Uma filosofia da religião cristã. In: SECRETAN, P. (org.). **Introdução ao pensamento de Xavier Zubiri (1898-1983)**. Por uma filosofia da realidade. São Paulo: Realizações Editora, 2014, p. 77-108.

VATTIMO, G. **Adeus à Verdade**. Petrópolis: Vozes, 2016.

VON HERMANN, Friedrich Wilhelm. **Die Metaphysik im Denken Heideggers**. Edição alemã e tradução italiana de AncietoMolinaro: La metafisica nel pensiero de Heidegger. Città del Vaticano: Urbaniana, 2004.

ZUBIRI, X. **Los problemas fundamentales de la metafísica occidental**. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 1994.

ZUBIRI, X. **Inteligência e Razão**. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

ZUBIRI, X. **El Hombre y Dios**. Madrid: Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, 2017.

A HERMENÊUTICA DOS MITOS COMO ELEMENTO DESESTABILIZADOR DO SAGRADO: TEORIA MIMÉTICA EM RENÉ GIRARD.

Rondinele Felipe¹

RESUMO

A noção de desejo mimético se mostra constitutivamente necessária no projeto girardiano. Girard demonstra que o desejo é imitativo e por ser assim, os seres humanos imitam os desejos uns dos outros. Consequentemente, a ideia de autonomia e autossuficiência dos sujeitos é tragicamente confrontada. É a partir dessa hipótese, como sugere Girard, que a violência surge como consequência de uma disputa recíproca pelo objeto. Em seguida o objeto é esquecido, uma vez que o contágio violento e dilacerador da violência colocava as primeiras comunidades em constantes crises, conduzidas pela vingança, que se não fosse controlada, inevitavelmente, levaria os homens à autodestruição. A solução que esses grupos teriam encontrado, paradoxalmente, não ficou desprovida de violência, aliás, tratava-se de um ato de violência sacrificial contra uma vítima inocente; um bode expiatório. Nesse sentido, é a partir dessa noção que Girard interpreta os mitos e a literatura como fontes legítimas desse comportamento imitativo e violento dos humanos. A agudeza de Girard está em sugerir que a Bíblia representa a revelação e a denúncia da violência indevida contra as vítimas sacrificiais. Nessa direção a cultura ocidental cristã, ao revelar esse mecanismo dilacerador, teria promovido a dissolução do sagrado violento. Desse momento em diante, poder-se-á constatar que a humanidade emergiu de um ato persecutório, culminando no primeiro assassinato fundador. A cultura e, portanto, a religião carrega essa herança constitutivamente violenta e vitimária. Essa proposta de comunicação almeja investigar como Girard interpreta os mitos e em que medida a Bíblia nos orienta para uma progressiva virada em defesa das vítimas e da libertação do sagrado. Enfim, pretende-se inserir esse elemento da mimesis com propósito de pensar a situação de subalternidade e vitimização no contexto atual da América Latina, assim tentaremos aproximar a teoria mimética de René Girard com a clássica obra de Gabriel Garcia Marques “Cem anos de solidão”.

PALAVRAS-CHAVE: Mimesis, violência, bode expiatório, dissolução do sagrado subalternidade.

INTRODUÇÃO

Quando propusemos esse título intuímos que a “teoria mimética” seria um caminho já sedimentado e, portanto, trivial no campo da ciência da religião. Entretanto, ainda será preciso fazer as devidas considerações no sentido de demonstrar a constitutiva pertença da mimesis e da violência com o sagrado. Girard faz essa aproximação entre religião e violência interpretando os mitos de fundação. Por isso, não é sem sentido indagar: o que constitui a hermenêutica dos mitos em Girard? Ou melhor: em que medida a interpretação dos mitos revela o enfraquecimento do sagrado?

¹ Doutorando em Ciência da Religião, bolsista UFJF. E-mail: rondinelefelipe17@gmail.com

Pois bem, para propor semelhante questão será preciso evidenciar a progressiva sucessão de acontecimentos que compõe a teoria mimética em René Girard. Esse autor (GIRARD, 2009) defende a hipótese de que o desejo humano é mimético; isso quer dizer que desejamos a partir de alguém que escolhemos como modelo. Se o nosso desejo é imitativo e apropriativo, não é difícil imaginar a cena de conflitos que poderá emergir desse desejo de competição mimética.

Vale inteirar que Girard procura pensar o desejo na dinâmica da imitação, na medida em que explica o comportamento de apropriação mimética que poderá progredir para uma situação de violência. É a partir dessa hipótese que a violência surge como consequência de uma disputa recíproca pelo objeto. É porque a violência se propaga pelo contágio mimético, numa crescente complexidade, que no estágio subsequente instaura-se uma crise indiscriminada de reciprocidade violenta. A solução que os primeiros humanos teriam encontrado não se isentou de violência, era preciso escolher alguma pessoa para atribuir a culpa pelo infortúnio; um bode expiatório que carregasse a culpa de todos. Desse momento em diante, poder-se-á constatar que a humanidade emergiu de um ato persecutório, culminando no primeiro assassinato fundador. A cultura e, portanto, a religião carrega essa herança constitutivamente violenta e vitimária. É precisamente a partir dessa constatação que pretendemos sugerir uma hipótese na busca de uma elucidativa interpretação da teoria mimética e da violência fundadora que sempre escondeu suas vítimas, condenadas pela maioria mimetizada. São os mitos fontes desses acontecimentos e documentos comprobatórios da ferocidade humana. Quando interpretamos esses mitos a partir daqueles que de fato foram perseguidos, não somente teremos diante dos olhos um cenário de perseguição e derramamento de sangue, mas constataremos que nos dias atuais as vítimas continuam sendo perseguidas e levadas a condição de bodes expiatórios. As vítimas ainda são resultado de um processo violento que parece repetir e repercutir os sucessivos efeitos miméticos dos perseguidores. Nesse sentido, tentaremos mostrar em que medida a Bíblia nos orienta para uma progressiva virada em defesa das vítimas e da libertação do sagrado. É nesse sentido que pretendemos inserir esse elemento da mimésis com propósito de pensar a situação de subalternidade e vitimização no contexto atual da América Latina. Para realizar essa tarefa, tentaremos aproximar, de maneira sucinta, a teoria mimética de René Girard com algumas intuições da clássica obra de Gabriel García Márquez “Cem anos de solidão”.

1 DESEJO MIMÉTICO E VIOLÊNCIA

Já foi demonstrado que a noção de desejo mimético se mostra constitutivamente necessária no projeto girardiano. Girard defende que o desejo humano é imitativo e por ser assim, os seres humanos imitam os desejos uns dos outros sem se darem conta disso. Já é consenso entre muitos pensadores a dinâmica da mimésis (imitação) no que se refere ao aprendizado, mas a intuição de Girard principia da noção de desejo apropriativo; isso quer dizer que não desejamos somente por necessidade de aprender e desenvolver no meu cultural.

Na obra “Coisas ocultas desde a fundação do mundo” Girard adverte: “A mimésis é a potência essencial de integração cultural. Ela também é essa potência de destruição e de dissolução [...]” (GIRARD, 2009, p. 39). Como podemos notar, a novidade dessa breve citação está em advertir que há na mimésis uma dicotômica função, pois ao mesmo tempo que ela agrega as pessoas dentro do meio cultural, igualmente, desempenha a função desagregadora quando converge para competição e violência. Não apenas isso, aliás, essa função paradoxal da mimésis continua numa tensão de positividade e negatividade. Vejamos como isso é verdadeiro: a mimésis competitiva que ínsita o contágio violento é a mesma que agregaria a coletividade na resolução sacrificial, posteriormente a mimésis orienta e educa o ser humano na repetição simbólica e ritual. Importa notar que o projeto mitológico girardiano é perpassado por essa dinâmica mimética. É nesse sentido que julgamos ser importante ilustrar esse mecanismo de apropriação mimética no cenário coletivo humano.

Essa distinção de que desejo humano não se origina intuitivamente a partir de uma pulsão essencialmente autônoma é imprescindível para pensarmos porque esse autor atribui um valor social à violência na constituição do sujeito e da cultura. É porque desejamos a partir do desejo de um modelo; de alguém que desperta em nós o desejo pelo objeto, que as relações humanas nem sempre foram harmoniosas. A rivalidade pela posse do mesmo objeto teria despertado nos primeiros grupos humanos uma crise mimética desagregadora de crescente desordem e passível de autodestruição. Girard explica essa teoria mostrando que a ordem social e cultural teve origem em atos de violência coletiva e sacrificial contra vítimas inocentes (Bodes expiatórios). Por fim, Girard (2009) sugere que os mitos dissimularam uma terrível verdade a respeito da origem cultural. Essa verdade da qual fala Girard é o mecanismo mimético. Esse autor percebe esse dado comum no comportamento humano fazendo leituras comparadas de clássicos da literaturas, dos mitos e da Bíblia. Em posse desse conhecimento Girard demonstra que o comportamento mimético é perceptível em todas as relações coletivas. De maneira ilustrativa, essa teoria poderá ser percebida quando pensamos na imagem representada pela triangularidade constitutiva desse desejo de apropriação a partir das figuras: sujeito, modelo e objeto.

No entanto, o problema desse desejo mediado se coloca quando os dois sujeitos, representados nessa triangularidade, desejam o mesmo objeto; momentos depois o objeto é esquecido por conta dessa disputa o que resta são crescentes conflitos envolvendo e contagiando negativamente quem estiver perto. O elemento novo inserido nesse debate é que, de acordo com Girard, os Evangelhos, ao mesmo tempo que remonta esse mecanismo mimético em vários episódios, Eles também revelam esse comportamento humano, denunciando a violência indevida contra essas vítimas. Os Evangelhos, portanto, são a baixa dos mitos fundacionais, uma vez que revelam que os sacrifícios foram resultado dessa violência mimética e que as vítimas não poderiam ser culpabilizadas pelas crises. Em linhas gerais, a hermenêutica desses mitos, lidos sob a ótica da revelação evangélica, poderá nos propiciar uma leitura desmitologizante da violência.

2 HERMENÊUTICA DOS MITOS

Na teoria girardiana os mitos são entendidos enquanto fazem alusão a primeira cena, constituída por atos horrendos, praticados contra as vítimas, cujo sangue teria manchado o chão com detestáveis sacrifícios, fazendo emergir o sagrado. Embora a natureza do religioso coincida com práticas horrendas de caráter sacrificial, o projeto girardiano procura mostrar que a religião é um enorme esforço para canalizar a violência mimética. Ora, como Girard demonstra essa constituição dicotômica da religião? O esforço desse autor se mostra fecundo, quando o mesmo interpreta os mitos fundacionais e descobre que existe uma linguagem comum nesses mitos, expondo que o comportamento de apropriação mimética institui como estrutura primária dos mitos e que a violência resultante desse comportamento mimético seria, paradoxalmente, responsável pela crise que culminaria num assassinato, ao mesmo tempo em que, momentos depois, representaria a solução para conter a desordem. Absurdamente, foi essa violência sacrificial o lúgubre alento que canalizou a violência de todos contra uma única vítima; o bode expiatório.

Após o sacrifício expiatório a vítima era incorporada como símbolo do religioso, como aquele primeiro sacrifício que trouxera a paz e harmonia. Tanto é assim que os rituais representam a simbolização desse sacrifício, bem como uma forma figurada de recordar a violência mimética. Nesse ato de repetição dever-se-ia rememorar os efeitos destruidores da violência. Nas palavras de Girard, podemos conferir: “Para compreender a cultura humana é preciso admitir que apenas o represamento das forças miméticas pelos interditos, sua canalização na direção ritual, pode estender e perpetuar o efeito reconciliador da vítima expiatória.” (GIRARD, 2009, P.54).

Um dado revelador para entendermos a estrutura do sagrado e sua fundação no sacrifício expiatório são os interditos. Se formos remontar os cenários e contextos em que se instituíram as proibições teremos a constatação, levemente sugerida, de que tais proibições tiveram a pretensão de interditar o mecanismo do desejo de apropriação mimética. O religioso seria esse enorme esforço para conter a violência mimética. Essas inserções são reveladoras e nos conduzem para uma hipótese interessante acerca dos mitos fundacionais, uma vez que a revelação dessa estrutura, erigida sobre as bases vitimárias, tem seu desfecho nos Evangelhos. Por isso, a leitura hermenêutica dos mitos, em consonância com os Evangelhos, será reveladora.

Uma vez em posse desse dado hermenêutico que reabilita e descobre nos mitos elementos de uma violência fundadora, como podemos pensar um projeto de redução da violência? É precisamente esse elemento que queremos enfatizar. De acordo com Girard a Bíblia representa a denúncia e a revelação do mecanismo vitimário. E como a Bíblia faz isso? Essencialmente, há uma crescente denúncia e substituição sacrificial nas páginas do primeiro Livro Sagrado. Entretanto, os Evangelhos, no entender de Girard, não apenas denuncia as perseguições vitimária, assumindo uma postura ao lado da vítima, todavia, revelam que essa vítima é inocente e que a violência indevida e coletiva é fruto do mecanismo mimético. Não apenas isso, mas os Evangelhos (boa nova/novidade) nos convidam a dizer a verdade sobre as nossas condutas. Assumir a culpa é perceber

que os nossos julgamentos poderão designar e sentenciar bodes expiatórios. Essa é a proposta mais exuberante dos Evangelhos. Vejamos como Girard entende essa sentença: “Os Evangelhos revelam tudo aquilo que os homens têm necessidade para compreenderem as suas responsabilidades em todas as violências da história humana e em todas as falsas religiões.” (GIRARD, 1999, P. 160). Como podemos notar, é precisamente essa verdade que os mitos escondem e que, portanto, é revelada nos Evangelhos. A revelação evangélica é conduzida pelo amor e compaixão ao próximo.

Apenas isso não será suficiente para se pensar em reverter esse quadro vitimário e sentenciador provocado pelos resquícios do sagrado violento. É preciso assumir uma postura ética de acolhimento às vítimas. Se formos pensar semelhante questão em nossa realidade na América Latina veremos que ainda há resquícios dessa violência vitimária que tende a inferiorizar o outro de muitas maneiras. Os subalternos fazem parte dessa discrepância vinculada à epistemologia dominante que as vezes pensamos ser natural e providencialmente colocada por Deus. Como mudar essa realidade? Como libertar-se dessa epistemologia dominante? É preciso denunciar tal violência, inverter a lógica da estrutura social, isso quer dizer que precisamos escutar a voz dos subalternizados, deixá-los pensar suas próprias realidades e culturas. Ora, Não seria a realidade da América Latina um efeito mimético das culturas dominantes? Em que medida temos imitado as relações hierárquicas de poder dos países eurocêntricos? Em termos decoloniais tais questões parecem encontrar respaldo nessa relação ocidental de modelo colonial². Enfim, quando a solidão provoca outras separação análogas à miséria e exclusão social, só nos resta sonhar, do contrário sucumbimos. García Márquez, pelo viés literário do realismo mágico, oferece essa possibilidade de esperança e de mudança para que a voz dos excluídos não fiquem silenciadas e que os mesmos não sejam condenados a esse sentenciamento vitimário que não escolheram, mas que foram condenados, vitimados à ininterrupta solidão.

3 UMA LEITURA EM FAVOR DAS VÍTIMAS: O REALISMO MÁGICO DE GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ.

“Cem anos de solidão” é uma metáfora da condição Latino-Americana de subalternidade e exclusão. Os Buendias fundam uma cidade (Macondo) para fugir da realidade triste. Nós, Latino-americanos, somos herdeiros miméticos dessa solidão que se traduz em pobreza, miséria e pouca perspectiva de vida. García Márquez (2009), com seu “realismo mágico”, critica essa cultura de aparência.

Em 1982, quando ganhou o prêmio Nobel de literatura, o escritor Gabriel García Márquez fez um comvente discurso em que expressou sua contundente crítica social, cuja miséria e a violência, tão gritantes na América Latina, pareciam ter o inspirado na redação da clássica obra “Cem anos de solidão.” Por meio do realismo mágico García Márquez reflete a respeito do cotidiano de

2 Não entraremos com profundidade nessas questões decoloniais, no entanto é importante destacar que essa proposta está sendo pensada e teorizada. MIGNOLO, Walter and Walsh, Catherine (2018). On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis. Durham/London: Duke University Press.

uma família, os Buendias, que viviam na contradição diária de uma cidade chamada Macondo, onde a magia e o encanto que se misturavam à realidade solitária e criativa da família de Úrsula e José Arcádio que, paradoxalmente, lutavam para amenizar a dor da herança miserável e sofrida de uma geração condenada à subalternidade. Herança que pode ser traduzida metaforicamente no título de sua premiada obra como sendo a realidade de muitas gerações de sucessivas vítimas condenadas à “Cem anos de solidão”.

Da mesma maneira, nos referimos aos dias atuais que por razão de um mundo regido pela meritocracia competitiva e acumulativa que quanto mais acumula mais aumenta o índice dos miseráveis que, assustadoramente, tem levado milhares de pessoas à um destino desumanamente trágico com a triste soma de 27³ milhões de pessoas, só no Brasil, vivendo na miséria, condenadas à eutanásia social. São números alarmantes que se mostram mais funestos quando contabilizamos que, no Brasil, de cada cinco crianças duas vivem na miséria. O que fazer diante dessas tristes constatações? A miséria no Brasil é resultado de uma violência social em que todos, em alguma medida, somos culpados, respectivamente nossos representantes políticos que por omissão e falta de políticas públicas efetivas que privilegiem os mais necessitados contribuem para a vida miserável que se finda à prestações na medida em que o vazio da fome os consomem por falta dos nutrientes necessários para sobrevivência. Ecoa no clássico discurso de García Márquez um desejo exacerbado, de um sonho com uma realidade melhor para América Latina, onde ninguém poderá decidir o destino dos outros, de como irão viver ou morrer, vítimas da miséria e da violência socioeconômica. García Márquez sonhou com um mundo onde o amor vence o ódio e a compaixão prevalecesse sobre a frieza e indiferença do individualismo, um mundo onde a felicidade possa emergir nas periferias como forma de remédio que aplaca a dor da fome, uma felicidade que se nutre do pão diário, suprimindo o vazio e a tristeza dos corpos anoréxicos de um povo sem mundo e de um mundo sem compaixão.

Quando falamos de violência carregamos a dor do mundo, a dor das crianças a dor dos idosos solitários, dos negros, dos índios e das mulheres subalternizadas por um mundo machista e patriarcal, sucumbido pelo autoritarismo que insiste em apagar as marcas da violência cometida em todas as páginas da história humana; uma violência contra as vítimas, cuja histórias não foram contadas. Quem são essas vítimas? O que teria acontecido com milhares de mulheres condenadas à morte em vida? E de outras tantas sentenciadas pelo ódio implacável dos homens? Quais são os nomes dessas mulheres condenadas ao suplício e ao silêncio ao longo da história? Quais honrarias receberam as mulheres condenadas por bruxarias? Tais mulheres não receberam nem uma mórbida e lúgubre lápide de um tumulo. Isso nos provoca a denunciar tais perseguidores e protestar contra os mesmos que continuam de forma velada ou escancarada à condenar vítimas, procurando as marcas vitimárias da fragilidade, com seus grilhões e forçados desejam sacrificar mais bodes expiatórios que posam carregar suas culpas, uma culpa que não pode ser assumida, pois revela sua terrível essência de tirano violento e sentenciador. É nesse sentido que aproximamos a noção

3 Segundo dados da Fundação Getúlio Vargas o número de miseráveis quase triplicou nessa pandemia. Os dados revelados aqui são fruto de uma pesquisa encomendada pelo G1, Jornal Nacional, à FGV.

vitimária de Girard ao contexto de pobreza destacado por García Márquez em seu discurso. García Márquez usa de linguagem alegórica para descrever a realidade de tantas vítimas condenadas à “Cem anos de solidão”, um número metafórico que traduz uma realidade de vítimas escravizadas e sentenciadas por um mundo onde impera a lei do mais forte que usa de autoridade e poder e, portanto, de violência para fazer valer suas decisões contra os mais fracos e necessitados. São essas vítimas, frutos desse mecanismo mimético e violento, os bodes expiatórios que devemos libertar e acolher.

CONCLUSÃO

Nosso intento com essa pequena exposição foi apenas no sentido de oferecer alguns lampejos para se pensar a teoria mimética e a violência. Pensamos que o entendimento sobre a origem da violência poderá indicar algumas saídas no sentido de refletir sobre o papel de cada um nesse enorme esforço para conter os muitos tipos de violências que subordina e aniquila os mais fracos e necessitados desse mundo.

REFERÊNCIAS

- GARCÍA Márquez, Gabriel. **Cem anos de solidão**. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- GIRARD René. **Coisas Ocultas Desde a Fundação do Mundo**. São Paulo: Paz e Terra, 2009.
- GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- GIRARD, René. **Eu via satanás cair do céu como um raio**. Lisboa: Grasset & Fasquelle, 1999.
- GOLSAN, R. **Mito e teoria mimética**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- MIGNOLO, Walter and Walsh, Catherine (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham/London: Duke University Press.
- G1, Jornal Nacional. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2021/04/05/numero-de-brasileiros-que-vivem-na-pobreza-quase-triplicou-em-seis-meses-diz-fgv.ghm>. Acesso em: 28 de agosto 2021.

DEUS, AMOR E SENTIDO: PRESSUPOSTOS FUNDAMENTAIS DA FILOSOFIA DA RELIGIÃO EM KIERKEGAARD

Presley Henrique Martins¹

RESUMO

No ano de 1847, o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard (1813 – 1855), publica *As obras do amor — Algumas considerações cristãs em forma de discursos*. A obra é dividida em duas séries de discursos: a primeira série analisa o mandamento do amor ao próximo; já a segunda ocupa-se com o chamado hino à caridade, da primeira epístola de Paulo aos Coríntios. A obra supracitada é fundamental para compreender questões mais abrangentes do pensamento de Kierkegaard: a relação entre a temporalidade e a eternidade e o tornar-se cristão, que equivale ao tornar-se si mesmo. No limite, esses problemas correspondem ao problema de sentido o que, por sua vez, implica em continuidade. O amor poético é tematizado em diversas obras de Kierkegaard, e é caracterizado por sua descontinuidade. Já em *As obras do amor*, Kierkegaard argumenta que o amor cristão distingue-se do amor poético (amor natural e da amizade), uma vez que o amor cristão não faz diferenciação entre os seres humanos, em outras palavras, enquanto o amor erótico e o da amizade partem da predileção, o amor cristão tem como fundamento o dever. A caracterização específica do amor cristão é o que Kierkegaard enfatiza como sendo o essencialmente cristão, o crístico. Nesse sentido, considerando que a predileção tem como fundamento a inclinação natural, o dever do amor ao próximo necessita ter como ponto de partida algo infinitamente diferente do amor da predileção, a saber: a relação entre Deus e o indivíduo. Considerar a necessidade dessa relação constitui nossa problemática. Objetiva-se demonstrar que, na obra de Kierkegaard, uma vez que o ser humano é concebido enquanto síntese de temporalidade e eternidade, somente o amor que tem Deus como fundamento pode estabelecer a correta relação da síntese do indivíduo e, por conseguinte, proporcionar sentido à existência no amor ao próximo. Para alcançar o objetivo proposto, além de *As Obras do amor*, utilizaremos a obra *A Doença para morte* (1849), com o propósito de apresentar o pano de fundo da situação humana e o desespero como problema fundamental da existência; também estabeleceremos um diálogo com *Migalhas filosóficas* (1844), apresentando o conceito de Instante, que caracteriza a entrada da eternidade no tempo, possibilitando ao indivíduo a condição e a verdade para sua saída do desespero. Com isso, espera-se compreender que a relação entre Deus e o indivíduo é o pressuposto fundamental, tanto para a efetivação do indivíduo enquanto síntese, quanto para a especificidade do amor ao próximo, a única forma de amor que, segundo Kierkegaard, não é circunstancial, instintiva e transitória, e que corresponde à construção de uma interioridade que persiste diante da dor e da perda provocada pela contingência do mundo. Ademais, espera-se contribuir com o debate sobre a necessidade de se pensar a religião para fundamentar uma ética no amor, que busca eliminar o egoístico na relação entre o indivíduo, Deus e o outro.

PALAVRAS-CHAVE: Kierkegaard; Amor; Deus; Sentido; Existência

1 Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Mestre em Ciências da Religião e licenciado em Filosofia, ambos pela PUC-Campinas. E-mail: presley.hmartins@gmail.com

INTRODUÇÃO

Segundo Álvaro Valls, entre os escandinavos que migraram para o norte dos Estados Unidos, muitos levaram consigo *As obras do amor*, uma obra de quatrocentas páginas, publicada por Kierkegaard em 1847; e liam à noite, como se fosse uma espécie de *Imitação de cristo* (cf. VALLS, 2013, p. 12). O livro que muito bem poderia ser um presente de casamento para Regine Olsen, como nos recorda Valls, demonstrou ser também para todos e qualquer indivíduo, “ou seja, para todo aquele que quiser crescer no amor, aproximando-se do amor” (VALLS, 2013 p. 12). Portanto, trata-se de algo que deve ser vivenciado. Assim, ao enfatizar as obras do amor, Kierkegaard não está preocupado com uma definição universal do amor, afinal, trata-se de considerações cristãs, por isso são obras de amor, mas essas considerações passam longe de serem uma tentativa de contar e descrever definitivamente todas as obras de amor, pois “o que em toda sua riqueza é essencialmente inesgotável, é também nas suas obras mais pequenas *essencialmente* indescritível, justamente porque ele *essencialmente* está presente todo em toda parte, e por *essência* não pode ser descrito” (KIERKEGAARD, 2013, p. 17, grifo do autor).

O amor a ser considerado é o mandamento do amor ao próximo. “Tu deves amar ao próximo como a ti mesmo”. Sujeito a críticas, ceticismo e escândalo, o amor ao próximo foi e pode ser considerado impossível ou, no máximo, um amor egoístico. Segundo Jaime M. Ferreira, esse ceticismo quanto o amor ao próximo é enfatizado em algumas obras de Dostoiévski. Lemos, por exemplo, nos *Irmãos Karamazov* que Ivan Karamazov nunca conseguiu entender o amor ao próximo, justamente por ser o próximo, para ele talvez fosse possível amar quem se está longe, mas basta o próximo aparecer e já se é impossível amá-lo (cf. FERREIRA, 2001, p. 16). Portanto, para Ivan o amor tornar-se justamente impossível por estar próximo, e amar o próximo, torna-se uma demanda igualmente impossível. Em *O Idiota*, outra personagem de Dostoiévski, Nastassya Filippovna, questiona mais amplamente sobre a possibilidade de se amar a todos os seres humanos, e para ela o amor pela humanidade é antinatural e quase sempre se ama apenas a si mesmo (cf. FERREIRA, 2001, p. 16). Ora, mas não é justamente o egoísmo, a erosão do Outro, como argumenta Byung Chul Han, que caracteriza um tempo em que o amor desapareceria enquanto a narcisificação do si-mesmo, de modo silencioso, pouco perceptível e sorrateiro fatalmente avança? (HAN, 2017, p. 8). Portanto, tal constatação não seria a evidência que nos lança para o desafio de amar o próximo, tornando um assunto de extrema urgência para aquele que, verdadeiramente, quer amar?

1. DESESPERO: O AFASTAMENTO DO FUNDAMENTO

Segundo Kierkegaard, o desespero é universal: “Não é ser desesperado que é raro, o raro, o raríssimo, é realmente não o ser” (KIERKEGAARD, 1961, p. 50). O desespero é a má relação da síntese que constitui o indivíduo. Kierkegaard argumenta que numa entre dois termos, Deus é o funda-

mento da síntese, logo, do indivíduo (cf. KIERKEGAARD, 1961, p. 38). A tematização de Deus como fundamento está presente na obra *Da Doença para morte*, publicada em 1849. Embora Kierkegaard enfatize a necessidade do fundamento, é importante ter mente que este sempre aparece vinculado a um problema existencial. Nesse sentido, ao dizer que o Deus é o fundamento do ser humano, este pressuposto tem estrita relação com a angústia e o desespero. Assim, se na existência o seres humanos sentem angústia ou tornam-se desesperados, a pergunta primeira deve ser aquela que se questiona sobre a possibilidade do desespero. Nesse sentido, como o ser humano deve ser constituído para que o desespero seja possível? Em *Conceito de Angústia* e em *Doença para morte* o ser humano é concebido como constituído de finitude e infinitude, temporal e eterno, necessidade possibilidade (cf. KIERKEGAARD, 1961, p. 33). Desse modo, o desespero é a má relação entre as polaridades que o constituem. Conceber o ser humano como constitutivo de finitude e infinitude, permite que Kierkegaard possa analisar a dinâmica das várias formas de desespero humano que se encontram na existência, e não apenas isso, mas também a sua possibilidade de cura. A fé é a possibilidade de cura, dado que ela estabelece uma relação com o fundamento do indivíduo. Mas, se o ser humano se desespera porque na existência estabelece uma má relação entre finitude e infinitude, e se a infinitude, fundamental à existência, constitui o indivíduo, então ela não pode ter sido constituída pelo indivíduo, mas é constituída por aquele que é o Eterno. Desse modo, somente através da relação com o eterno, o indivíduo não está no desespero. E o encontro do indivíduo com o Absoluto acontece no amor.

A relação entre o indivíduo e seu fundamento ocorrerá através do *Instante*, como tematizado na obra *Migalhas Filosóficas*, de 1844. Em linhas gerais, na obra, Climacus, pseudônimo de Kierkegaard, propõe analisar dois projetos de pensamento: A e não A; a primeira corresponde à proposta socrático-platônica; já o projeto de pensamento não A, analisa a perspectiva do cristianismo — embora sem o dizer, explicitamente, que se trata do cristianismo.

Na perspectiva de pensamento A, o indivíduo tem a verdade e precisa recuperá-la através da reminiscência; na perspectiva não A, o indivíduo não tem a verdade, portanto, encontra-se na não-verdade. Nesse sentido, será o mestre que lhe dará a verdade e também a condição de sua liberdade. Esse mestre é o próprio Deus que vai ao encontro do aprendiz, é o eterno que se temporaliza, e nesta perspectiva, o instante, o eterno no tempo, passar a ter uma significação decisiva.

Climacus, interroga-se sobre o que faz Deus ir ao encontro do aprendiz, dado que um Deus de nada precisa, então somente o amor é o que o movimenta: “porque só no amor se transformará o diferente no igual, só na igualdade ou na unidade há entendimento...” (KIERKEGAARD, 2012, p. 66). Este amor, que faz Deus ir em direção ao aprendiz, é o amor que não procura destruir o desigual, pois esse amor não é produzido pela ascensão e troca de vestuário daquele que está na não verdade, mas é o amor da descida que devolve a verdade através de si próprio no acolhimento do desigual na igualdade.

O Instante, a entrada da eternidade no tempo é o critério e o pressuposto do amor que deve ser vivenciado. É a tarefa da existência.

2. O AMOR AO PRÓXIMO: RETORNO AO FUNDAMENTO

A fim de ressaltar a peculiaridade do significado do amor cristão, em *As obras do amor* Kierkegaard o diferencia do amor imediato, do amor romântico: essas formas de amor podem mudar em si mesmas; o amor pode transformar-se em ódio, obsessão e ciúmes, mas o amor cristão, o amor ao próximo, torna-se eterno com o dever. Kierkegaard explica que dizer para o poeta “tu deves amar” seria sufocar o amor com a imposição, pois o amor deve ser livre e não estar vinculado a um mandamento, mas tal compreensão, argumenta Kierkegaard, é um equívoco, pois o amor que o poeta proclama é justamente o amor que sofre alteração, mas só quando amar é um dever, só então está eternamente assegurado contra qualquer mudança (KIERKEGAARD, 2013, p. 45). Nesse sentido, a mudança não está somente relacionada a quem se ama, mas também na mudança de quem ama, nesse sentido, no dever do amor, o amante mantém em seu amor a continuidade nas alterações temporais.

Kierkegaard enfatiza que o mandamento “Tu deves amar o teu próximo como a ti mesmo”, também pode ser entendido como “Tu deves amar a ti mesmo da maneira certa” (2013, p. 38). Nesse sentido, para amar o próximo deve-se aprender a amar a si mesmo da maneira correta. Se o eu sofre com o desespero e está preso no egoístico, como poderá amar o próximo como a ti mesmo? Kierkegaard diz: “A Lei é, portanto: Tu deves amar a ti mesmo da maneira como tu amas ao próximo, quando tu o amas como a ti mesmo” (KIERKEGAARD, 2013, p. 38). Esse “quando tu o amas como a ti mesmo”, é o momento em que o eu está livre do egoístico e então pode amar o próximo como a ti mesmo.

Kierkegaard argumenta que: “Quem tem algum conhecimento dos homens vai certamente confessar que muitas vezes, assim como desejou poder motivá-los a renunciar o amor de si, assim também muitas vezes precisou desejar se possível ensinar-lhes a se amarem a si mesmos” (KIERKEGAARD, 2013, p. 38). Nesse sentido, renunciar o amor de si, significa renunciar ao amor egoísta, e o ensinar a amar a si mesmo, é ensinar o amor que se fundamenta no dever de amar o próximo.

Pois é o amor cristão que descobre e sabe que o próximo existe e- o que dá no mesmo – que cada um é o próximo. Se amar não fosse um dever, também não haveria o conceito de próximo; mas só se extirpa o egoísmo da predileção e só se preserva a igualdade do eterno quando se ama o próximo (KIERKEGAARD, 2013, p. 65)

O dever nos coloca imediatamente na tarefa, de tal modo que o dever de amar o próximo significa amar a todos os homens,. Segundo Kierkegaard: “para Cristo não se trata de saber quem é o próximo, mas sim de a gente mesmo se tornar o próximo, e que a gente demonstre ser próximo como o Samaritano o provou em sua misericórdia” (2013, p. 38). Segundo Roos:

Para Kierkegaard é esta ação o que dá unidade ao indivíduo, pois o mantém na horizontalidade da finitude, ao amar o próximo, mas simultaneamente a partir de um fundamento infinito, ao fundamentar a relação para com o próximo no amor mesmo. Em outras palavras, o conceito de amor, partindo da tradição cristã como aquele que une em si finitude e infinitude, temporalidade e eternidade, é justamente a chave para a compreensão da superação do desespero, da superação da cisão humana entre finitude e infinitude, da superação do si-mesmo consigo mesmo (ROOS, 2019, p. 26).

Kierkegaard afirma: *“Tu deves amar. Só quando amar é um dever, só então o amor está eternamente assegurado contra qualquer mudança; eternamente libertado em bem-aventurada na independência; protegido eterna e felizmente contra o desespero”* (KIERKEGAARD, 2013, p. 45, grifo do autor). Desse modo, as mudanças exteriores não alteram a continuidade do amor.

O amor ao próximo não nega o amor erótico e da predileção, mas destrona o egoístico e fundamenta o verdadeiro amor:

Ame a pessoa amada fielmente e com ternura, mas deixe o amor ao próximo ser aquilo que santifica o pacto com Deus na união de vocês; ama teu amigo sinceramente e com dedicação, mas deixe o amor ao próximo ser aquilo que ensina na amizade de um pelo outro a familiaridade com Deus (KIERKEGAARD, 2013, p. 83)

Se não temos a referência que esteja para além das relações, então, o próprio indivíduo não tem uma relação, mas a relação o tem, e uma vez que a própria relação pode transformar-se no decorrer do tempo, o indivíduo passa a ser transformado conforme a circunstância da relação, fragmentando sua existência.. Mas se a referência da relação está para além dela mesma e se fundamenta na eternidade do dever, então a relação não está sujeita às contingências, pois, mesmo que ela se transforme, ela não o destruirá, e o sujeito continuará amando. Nesse sentido Kierkegaard diz: *“se queres mostrar que tua vida está destinada a servir a Deus, então dedica-te a servir aos homens, mas sempre como o pensamento voltado para Deus. [...] pois Deus não exige nada para si, embora Ele exija tudo de ti.”* (KIERKEGAARD, 2013, p. 189).

CONCLUSÃO

O amor cristão não pode ser o da predileção, da inclinação natural, essa é justamente a via do amor egoístico. A predileção não ama a pessoa, mas a representação da pessoa. Nesse sentido, qualquer mudança real implica na perda da própria pessoa. O amor cristão: *“Desce do céu para terra. A direção é então oposta. O amor cristão não se deve elevar até o céu, pois desce do céu e traz consigo o céu, ele desce, e com isso consegue amar a mesma pessoa em todas as mudanças, porque ele vê em todas as mudanças a mesma pessoa.”* (KIERKEGAARD, 2013, p. 203).

O amor ao próximo persiste e resiste à morte e à perda. Na vida, primeiro vêm o sofrimento a dor e a perda da alegria, só depois vem o consolo. Mas sobre a consolação do amor não se pode dizer que ele vem depois, pois ele é a consolação da eternidade, ou seja, é anterior a qualquer alegria temporal; tão logo este consolo chega, ele engole a dor, a perda e o sofrimento, pois esses são momentâneos. Só o instantâneo se afoga na eternidade. Nesse sentido, o consolo cristão não é apenas uma espécie de compensação pela perda da alegria, mas é a alegria. Portanto, qualquer que tenha sido a perda e o desconsolo, o máximo ainda está por vir: ama o próximo! (Cf. KIERKEGAARD, 2013, p. 86). O próximo não pode ser perdido. Ele pode sempre ser encontrado. E mesmo nas relações que mantemos, qualquer coisa que o próximo faça contra ti, não podes perdê-lo jamais, pois não é o próximo que te assegura, mas sim é o teu amor que segura o próximo; se teu amor para com o próximo se mantiver inalterado, então o próximo permanecerá inalteradamente presente.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 86).

A morte abole todas as diferenças, enquanto a predileção se refere à diferença, “contudo, o caminho para a vida e para o eterno passa pela morte e pela abolição da diferença: é por isso que só o amor ao próximo leva verdadeiramente à vida.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 83). E encontrar-se verdadeiramente com a vida, significa trazer o amor consigo, encontrar o amor onde o indivíduo estiver. Kierkegaard cita um exemplo de dois artistas; o primeiro sai pelo mundo e retorna dizendo que não encontrou nenhum rosto belo e perfeito, que fosse digno de ser retratado, pois em todos ele encontrou uma pequena falha, e por isso ele procurou em vão; já o segundo artista não precisou percorrer o mundo, bastou as pessoas que estavam próximas e não encontrou nenhum rosto que fosse insignificante ou tão cheio de defeitos que ele não pudesse encontrar o lado mais belo e descobrir algo de transfigurado nele (cf. KIERKEGAARD, 2013, p. 186-187). Nesse sentido, aquele que carrega o amor consigo é capaz de encontrar o amor mesmo onde ele parece ser impossível.

Assim, amar como nos ensina o mandamento significa ter sentido, um sentido que se reverbera em obras. Essas obras são possíveis porque o amor é pressuposto, E é no pressuposto que encontramos a esperança. Mas não trata-se de uma esperança que nega o presente e afirma o porvir, pois aqui tratar-se ia de desespero, característica daquele que espera ser outro, portanto não é uma esperança que espera, mas uma esperança que age ao “espera tudo”, pois “esperar tudo é justamente pressupor que o amor esteja presente no fundamento e que ele ainda se manifestará naquele que tomou o mau caminho, naquele desferiu o golpe numa face, no desorientado, até mesmo no perdido, — embora não o vejamos ou vejamos o contrário.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 254). E somente onde o amor está é onde se encontra o edificante, e onde há o edificante há o amor, e edificar significa construir a partir de um fundamento, e esse fundamento é o amor.

REFERÊNCIAS

HAN, Byung-Chul. **Agonia do eros**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

FERREIRA, M. Jaime. **Love's Grateful Striving: a commentary on Kierkegaard's Works of Love**. New York: Oxford University Press, 2001.

KIERKEGAARD, Søren. **Migalhas Filosóficas**. Lisboa: Relógio d'Água, 2012.

KIERKEGAARD, Søren. **As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos**. Trad. de Alvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2013.

KIERKEGAARD, Søren. **O desespero humano (Doença até à morte)**. 5. ed. São Paulo: Editora Livraria Tavares Martins, 1961

ROOS, Jonas. Finitude, infinitude e sentido: um estudo sobre o conceito de religião a partir de Kierkegaard. **REVISTA BRASILEIRA DE FILOSOFIA DA RELIGIÃO**, v. 6, p. 10-29, 2020.

VALLS, Álvaro L. M. Apresentação. In.: KIERKEGAARD, Søren. **As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos**. Trad. de Alvaro L. M. Valls e revisão de Else Hagelund. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2013.

HANS JONAS E A NARRATIVA DE DEUS APÓS AUSCHWITZ

Luiz Fernando Pires Dias¹

RESUMO

O problema do mal constitui um desafio de caráter inesgotável ao intelecto humano e à filosofia, principalmente no que se refere à significação e à representação de Deus. A presente comunicação pretende pontuar a reflexão do filósofo Hans Jonas no que diz respeito à narrativa de Deus após o escândalo do mal ocorrido em Auschwitz, diante do qual repensar os atributos divinos tornou-se uma tarefa incontornável. O filósofo afastou-se da lógica das teodiceias, que tentam pensar o mal em um equilíbrio perfeito, a ser concretizado em um contexto eterno. Utilizando-se do mito, em conjugação com a argumentação racional, o filósofo alemão, inspirado na cabala de Isaac Luria, discorre sobre a abdicação de Deus à onipotência, em prol da autonomia cósmica. A retração voluntária de Deus, que a partir do instante da criação se expõe ao devir do mundo, posiciona o homem como eticamente responsável por si próprio, por toda a criação e, até mesmo, pelo próprio Deus.

PALAVRAS-CHAVE: Deus. Ética. Hans Jonas. Mal. Teodiceia.

INTRODUÇÃO

A contradição proporcionada pela existência do mal no mundo, justaposta à imagem de um Deus infinitamente bom, onisciente e todo poderoso, constitui um desafio perene à filosofia e à teologia. Várias tentativas de resposta a essa questão foram engendradas em nosso transcurso civilizacional, muitas delas utilizando-se da lógica das teodiceias. Teodiceia é um vocábulo cuja criação é atribuída a Leibniz (em *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*, de 1710). Não obstante essa imputação, referências às teodiceias podem ser encontradas já no Antigo Testamento, nas explicações à expiação dos filhos de Israel nas atribuições do exílio. *Grosso modo*, trata-se de uma perspectiva na qual o mal estaria inserido em uma ordem maior, onde os sofrimentos e males ocorridos em um plano passageiro seriam anulados através de compensações ou recompensas advindas do equilíbrio perfeito a ser concretizado em um plano superior e eterno.

Contudo, o mal ganhou novas e nefastas roupagens a partir do século XX, com duas grandes guerras mundiais, Auschwitz, Hiroshima e Nagasaki, genocídios, terrorismos bárbaros, crises

1 Mestre em Ciências da Religião. PUC Minas. E-mail: l.ferna2805@gmail.com

humanitárias e outras mazelas que se furtam a qualquer tentativa de explicação racional. Terríveis acontecimentos que colocam em questão a narrativa de um Deus que se manifesta sob a forma de providência, dirigindo inexoravelmente o curso de todas as coisas. As teodiceias, embora meritórias sob o ponto de vista intelectual e intencional, perderam seu apelo diante de tamanha desproporção do mal. Tal cenário nos impõe a seguinte interrogação: Como pensar a narrativa de Deus diante da existência do mal no mundo, fora do cálculo racional instituído pelas teodiceias?

A proposta do presente texto é examinar uma das possibilidades de resposta a essa questão, através da abordagem de Hans Jonas, em sua obra *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judaica*, conferência proferida na Universidade de Tübingen, quando do recebimento do prêmio *Leopold Lucas*, em 1984, que tematizou o Deus aparentemente ausente nos campos de concentração de Auschwitz.

O desenvolvimento do presente texto se dará em três etapas. Primeiramente, abordaremos o mito da criação elaborado por Hans Jonas. Em seguida, apresentaremos a transcrição das imagens nele produzidas, sob a forma de conceitos. Finalmente, retomaremos alguns aspectos importantes desenvolvidos pelo filósofo.

1. O MITO DA CRIAÇÃO

Antes de tudo, Hans Jonas demarcou o caráter especulativo de sua reflexão, destacando, no entanto, que a interdição kantiana à cognição de Deus não inviabiliza a busca pela sua significação. A reflexão do conceito de Deus, priorizando a questão do sentido, pode ser empreendida de forma apartada de pretensões comprobatórias, através de um viés ético.

A pergunta inaugural da investigação objetivou o aspecto no qual o terror de Auschwitz se distingue das atrocidades desde sempre perpetradas pelo homem contra o outro homem e, em particular, o que essa terrível experiência acrescentou à antiquíssima história de sofrimento do povo judeu, que teve o sofrimento de Jó como o ponto fulcral na reflexão sobre a teodiceia e o mal existente no mundo.

Hans Jonas rejeitou as repostas alicerçadas na lógica das teodiceias, pois, “a especulação leibniziana morreu nos campos de concentração.” (POMMIER, 2016, p. 14). Tais explicações anteriormente utilizadas caíram por terra diante da barbárie evidenciada no episódio de Auschwitz:

Nada disso serve mais para lidar com o evento para o qual Auschwitz tornou-se o símbolo. Nem fidelidade ou infidelidade, crença ou descrença, nem culpa ou punição, nem julgamento, testemunho e esperança messiânica, não, nem mesmo a força ou fraqueza, heroísmo ou covardia, provocação ou submissão tiveram ali um lugar. De tudo isso, Auschwitz, que também devorou crianças e bebês, nada sabia. (JONAS, 2016, p. 20, grifos do autor).

Auschwitz caracterizou-se como um acontecimento sem precedentes, tendo como vítima o povo da aliança, colocando em discussão o conceito de Deus que, embora considerado, frequentemente, onisciente e onipotente, se fez silente diante daquele cenário de horror. A resignificação desse conceito tornou-se, então, um desafio imperativo àqueles que dele não querem ou não podem se esquivar. Hans Jonas radicalizou sua reflexão, inquirindo sobre a própria natureza de Deus: “Que Deus poderia deixar que isso acontecesse? (JONAS, 2016, p. 21).

Para ensaiar uma resposta, o filósofo recorreu ao mito, em perfeita conexão com o *logos*, abrindo horizontes de sentido inacessíveis à linguagem determinativa. No mito concebido por Hans Jonas, Deus renuncia voluntariamente à autossuficiência ao participar da aventura do mundo. A divindade hipoteca sua causa, contraindo seu próprio ser em prol do mundo, para que este possa ser por si mesmo, se jogando no devir e nas probabilidades do acaso cósmico (JONAS, 2016, p. 22).

Dá-se, então, o início de uma fenomenologia da vida, com a transcendência abrindo espaço à alteridade, com a qual a eternidade ganha em pujança e autoafirmação. Aos poucos, seguindo o compasso do acaso cósmico, a matéria se estrutura e se organiza, ocorrendo o processo evolutivo do mundo, desde os organismos primários até os mais complexos. Contudo, com o despertar da vida, de forma contígua, ocorre a emergência da morte, como preço irremissível a ser pago. Morte esta que está relacionada ao caráter de impermanência, à precariedade e à finitude dos seres individuais.

No jogo da evolução cósmica, estabeleceu-se um entrelaçamento inocente entre vida e morte, circunstância na qual o plano de Deus estava seguro. Porém, a pulsão evolutiva levou ao surgimento do homem, que trouxe o alvorecer da consciência e da autonomia, fatores determinantes para o estabelecimento da responsabilização. Com o homem, o limiar da inocência foi ultrapassado, colocando em risco a causa divina. O advento do homem criou o espaço à escolha humana e, conseqüentemente, à responsabilidade, fazendo o próprio Deus tremer: “O advento do homem significa o advento do conhecimento e da liberdade, e, com este dom supremo de dois gumes, a inocência do mero tema da vida autorrealizável cedeu lugar à carga de responsabilidade sob a disjunção do bem e do mal. (JONAS, 2016, p.24).

O surgimento do homem promove o auto despertar da transcendência, que passa a acompanhar o agir humano e as suas implicações. Uma transcendência inserida no âmago da imanência, que, mesmo sem interferir, aprova ou desaprova, alegra-se ou entristece-se, cria expectativas, e até mesmo sofre, em razão dos caminhos trilhados pelo homem.

2. DA IMAGEM AO CONCEITO

Após findar a exposição do mito e destacar seu caráter provisório, Hans Jonas inicia à tradução das imagens nele produzidas, sob a forma de conceitos. A primeira implicação levantada é relativa ao sofrimento de Deus, que não se assemelha à significação auferida ao sofrimento divino

no pensamento cristão, tendo como propósito a salvação do homem, através da encarnação e crucificação. Na imagem delineada por Hans Jonas, a solitária onipotência divina é abdicada no instante da criação, sendo esse o contexto no qual Deus sofre: “[...] a relação de Deus para com o mundo, a partir do momento da criação e, certamente, a partir da criação do homem nele, envolve sofrimento da parte de Deus.” (JONAS, 2016, p. 25, grifo do autor).

A segunda questão elencada é a quebra do caráter imutável, impassível e atemporal de Deus: trata-se de um Deus subordinado ao devir. O conceito de um Deus submetido à temporalidade destoa das concepções Dele elaboradas no pensamento clássico. O mito expõe Deus ao risco da alteridade, configurando uma concepção na qual Deus é vulnerável, passível de ser afetado pelos eventos ocorridos em um mundo inserido na irreduzibilidade do tempo: “[...] o Eterno ‘temporalizou’ a si mesmo e progressivamente se torna diferente através das atualizações do mundo processo.” (JONAS, 2016, p. 27). Tal concepção promove a desconstrução do eterno retorno nietzschiano, contestado por Hans Jonas ao postular uma temporalidade que afeta a eternidade através do fluxo ininterrupto dos eventos. Nessa perspectiva, o retorno do mesmo não poderia ocorrer, pois Deus não voltaria pariforme após experimentar a irreversibilidade de um mundo em contínua mutação.

Outra concepção contida no mito jonasiano é a de um Deus que cuida e se preocupa com sua criação. Ao abdicar de sua condição originária em prol do mundo, Deus deixou responsabilidades a cargo da criação, vinculando-se a esta através do cuidado. Tal cenário nos leva à noção de um Deus que, em razão de sua renúncia voluntária, colocou-se em situação de risco: “Ele é, portanto, um Deus em perigo, um Deus que corre risco.” (JONAS, 2016, p. 28).

Uma questão adicional abordada por Hans Jonas, que entendemos ser o ponto fulcral do ensaio, é a concepção de um Deus não portador do atributo da onipotência. A objeção do filósofo à onipotência está, inicialmente, fundamentada na lógica. Segundo ele, a noção de um poder absoluto é contraditória, na medida em que, para ser ilimitado tal poder não admitiria a alteridade, cuja existência, por si só, constituiria uma limitação a esse poder: “A existência de outro objeto limita o poder do mais poderoso agente, ao mesmo tempo que permite que ele seja um agente. Em resumo, o poder, como tal, é um conceito *relacional* e requer relação.” (JONAS, 2016, p. 29, grifo do autor). Tanto na física, como na metafísica, o poder sem uma resistência é vazio. Portanto, a noção de um poder único e absoluto é paradoxal.

Além disso, Hans Jonas indica outra contestação à onipotência de Deus estabelecida na esfera teológica: frente à existência do mal no mundo, os atributos comumente imputados a Deus (inteligibilidade, bondade e poder absoluto) não são suscetíveis a uma conciliação lógica. Para o filósofo, a bondade de Deus é um atributo fora de discussão, pois, sem ela o significado moral do divino estaria comprometido. A compreensibilidade de Deus, ainda que fragmentária, é uma exigência em nome das tradições judaicas. Não devemos perder de vista que o próprio subtítulo do livro, “*uma voz judia*”, estabelece o *locus* a partir do qual do filósofo irá engendrar a sua reflexão. Portanto, após o horror de Auschwitz, o atributo a ser abandonado é o da onipotência.

Durante os horrores de Auschwitz não houve a manifestação de Deus e os milagres, quando

estes ocorreram, vieram pelas mãos de homens, que, através de sua abnegação, socorreram ou atenuaram o sofrimento de muitos e, por vezes, até mesmo compartilharam do trágico destino das vítimas. Hans Jonas argumenta que a inação divina se deu, não em razão de uma retenção voluntária do poder de Deus, passível de ser revista, mas, simplesmente, porque Deus não pôde intervir. A interdição à ação de Deus é sustentada pelo despojamento voluntário que se deu durante o processo do mundo, a partir do qual Deus respondeu aos acontecimentos apenas “[...] com o mudo e insistente apelo de seu objetivo não alcançado.” (JONAS, 2016, p. 32).

Ao pensar um Deus que sofre e que é afetado pelas contingências do mundo, o filósofo toma uma direção distinta do posicionamento adotado por figuras centrais do pensamento judeu, que pleitearam a onipotência divina, como Maimônides. Citando os *Treze Princípios do Judaísmo* do pensador judeu, Hans Jonas argumenta que sua especulação teológica se distancia em alguns aspectos do pensamento hebraico tradicional, mas, todavia, ressalta que a abdicação ao poder divino é relativa apenas ao mundo físico, sendo compatível com outros preceitos judaicos, tais como a ideia de eleição, a inspiração dos profetas, e, sobretudo, a unicidade de Deus.

No mito proposto, a opção teórica adotada pelo filósofo se deu em detrimento dos dualismos, maniqueísta ou platônico, considerados como alternativas inadequadas por Hans Jonas. O primeiro por ser incompatível com o judaísmo e o segundo em razão da fundamental distinção que se estabelece entre o acaso natural, relativo ao terremoto de Lisboa de 1755, e o mal moral intencional produzido em Auschwitz (JONAS, 2016, p. 33-34).

Hans Jonas (2016, p. 32) ressalta que não faltam tópicos a conectar as conjecturas de auto-limitação divina presentes no seu mito a algumas correntes da tradição Judaica, como a cabala de Isaac Luria (1534-1572), particularmente com o desenvolvimento do conceito filosófico e teológico do *tzimtzum*.

No entanto, o mito jonasiano percorre caminhos ainda mais inauditos, pois nele: “A contração é total, tanto quanto o poder é relativo; como um todo, o Infinito cedeu seu poder ao finito e, assim, inteiramente entregou sua causa nas mãos dele.” (JONAS, 2016, p. 35). Compete, então, ao homem realizar a sua parte, colocando-se à altura do encargo outorgado, fazendo com que Deus não se arrependa de sua criação.

A tentativa do mito jonasiano, fundamentado na renúncia divina ao poder, vai em direção oposta à resposta ao mal padecido por Jó, conforme descrito nos versículos bíblicos. No entanto, as duas postulações são válidas. Com uma diretriz distinta da orientação seguida no Livro de Jó, a concepção da contração do poder divino pode configurar, de outro modo, uma resposta ao sofrimento suportado por Jó: “[...] nele o próprio Deus sofre.” (JONAS, 2016, p. 36).

Hans Jonas encerra seu ensaio expressando a insuficiência de todas as palavras ou conceitos firmados sobre Deus, visto que Ele transborda todo o juízo que Dele se possa fazer. Segundo o filósofo, tudo não passa de balbucios diante de um mistério indizível, âmbito no qual o seu mito se inclui, ao lado de outras explicações que buscaram expressar o inefável em termos linguísticos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ensaio de Hans Jonas que acabamos de expor “[...] se situa nas fronteiras da filosofia e da teologia” (RICHARD, 2006, p. 367, tradução nossa), admitindo, portanto, leituras diversas, tanto em um campo, como em outro, ou, até mesmo, entendimentos que recusam ao mito jonasiano a pertença a quaisquer desses domínios, como o seguinte juízo formulado por Clavier (2015): “Em *O conceito de Deus após Auschwitz*, a utilização do mito da retirada tem o valor de uma palavra de condolências. Não é uma explicação teológica ou filosófica.” (CLAVIER, 2015, p. 581, tradução nossa).

A leitura que fazemos, destaca a assinatura ética contida no texto. A retração de Deus possui um significado ético-antropológico, revelando ao homem um imperativo moral, configurado no imenso peso de sua responsabilidade, pois a contração divina possibilita-lhe o conhecimento e o livre-arbítrio. De acordo com o mito jonasiano, somos frutos da renúncia primordial de Deus, que já nos convoca à responsabilidade infinita e à luta contra o mal, inclusive na sua antecipação, responsabilizando-nos pela vida humana e todos os sistemas de vida integrantes da criação divina. Responsabilidade essa que não se confunde com culpa, sendo antes um encargo de natureza ética, que exige uma resposta contra o mal. No entanto, como destaca Chalier (1994), a responsabilidade do homem atinge níveis hiperbólicos no pensamento de Hans Jonas, alcançando o destino do próprio Deus:

A este fascínio que tornou possível a *Shoá* e tantos outros desastres onde vidas frágeis expiraram sem socorro, Hans Jonas opõe a responsabilidade infinita pela fragilidade das existências à mercê da tirania que se autoriza ao poder quando não está subordinado a nenhuma exigência moral. Ora, garante ele, entre estas existências, é preciso contar também com a de um Deus cujo único poder reside na prece que Ele não cessa de endereçar a cada um: que zele por seu irmão e que cuide da sua imagem na criação. (CHALIER, 1994, p. 87, tradução nossa, grifo do autor).

Hans Jonas rejeita as lógicas da teodiceia, reafirmando a responsabilidade como o princípio basilar do humano. A retração de Deus e a abdicação da onipotência em favor da autonomia cósmica remetem o homem, portador da consciência, a uma responsabilidade irremissível. Somos responsáveis pelo mal e pelo sofrimento infligido ao próximo e, até mesmo, pelo sofrimento de Deus, ocasionado pelas ações e degradações humanas (JONAS, 2010, p.59).

Segundo Frogneax (2002), o mal desmedido do século XX provocou o deslocamento do eixo central do questionamento sobre Deus e o escândalo do mal, partindo das explicações teológicas em direção à responsabilização das ações humanas:

Assim, em vez de uma teodiceia onde Deus teria que se justificar perante o tribunal da razão ou da sensibilidade humana, a questão do mal perpetrada durante o século XX dá origem a uma “antropodiceia”. A questão do mal é devolvida ao homem - Jonas mantém um singular que designa o homem genérico e não o indivíduo - que deve justificar sua própria imagem e a do próprio Deus, uma imagem genérico-coletiva como inscrição ao plano transcendente da moralidade de suas ações realizadas no mundo. (FROGNEAX, 2002, p. 517, tradução nossa).

Consideramos pertinente ressaltar um importante aspecto apontado por Frogneax na citação acima: “Jonas mantém um singular que designa o homem genérico e não o indivíduo”, formulação que abrange com certeza o indivíduo, mas não apenas ele. Levando-se em conta a obra filosófica de Hans Jonas, podemos inferir que tal afirmativa engloba não um indivíduo específico, mas todos eles, incluindo suas associações, mormente suas vertentes corporativas, que ocupam o centro dos sistemas econômicos e tecnológicos mundiais, portadores de alto potencial, tanto de produção, como de destruição (GIACOIA JUNIOR, 2019, p. 216-217).

No que se refere à narrativa de Deus, podemos inferir que não existe incongruência entre a noção de Deus formulada por Hans Jonas e a existência do mal no mundo. A suposta ausência de Deus diante do mal, também, não encontra respaldo nessa perspectiva, pois o que ocorre é a outorga de um encargo ao homem, direcionando-o à responsabilidade ética, ilimitada e intransferível para com seus semelhantes e também para com toda a criação de Deus. Por certo, o homem tem o poder de frustrar o propósito de Deus, poder esse que cresceu exponencialmente, com o avanço tecnológico e suas admiráveis possibilidades de realizações positivas, mas também, com seu concomitante poder de devastação, contexto que reforça, ainda mais, o caráter imprescindível da responsabilidade. *O conceito de Deus após Auschwitz* insere o homem no âmbito da criação, não como senhor da natureza, mas como o seu potencial guardião, zelando pela causa de Deus.

REFERÊNCIAS

CHALIER, Catherine. Dieu sans puissance. In : JONAS, Hans. **Le concept de Dieu après Auschwitz : une voix juive**. Paris : Payot & Rivages, 1994.

CLAVIER, Paul. Le concept de Dieu après Jonas Aveux d’impuissance, aveux contradictoires? **Revue philosophique de Louvain**. Louvain, v. 113, n. 4, 2015, p. 569-597.

FROGNEAX, Nathalie. Une aventure cosmothéandrique : Hans Jonas et Luigi Pareyson. **Revue Philosophique de Louvain**. Louvain, quatrième série, v 100, n. 3, 2002, p. 500-526.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, Nathalie. Responsabilidade. In: OLIVEIRA, Jelson; POMMIER, Eric. **Vocabulário Hans Jonas**. Caxias do Sul: Educs, 2019, p. 215-229.

JONAS, Hans. **Le concept de Dieu après Auschwitz : une voix juive**. Paris : Payot & Rivages, 1994.

JONAS, Hans. **Matéria, espírito e criação**. Petrópolis: Vozes, 2010.

JONAS, Hans. **O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia**. São Paulo: Paulus, 2016.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal**. 2.ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2017.

POMMIER, Eric. A improvidência Divina. *In*: JONAS, Hans. **O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia**. São Paulo: Paulus, 2016, p. 7-15.

RICHARD, Jean. La question de Dieu chez Hans Jonas. *In* : LANGLOIS, Luc ; ZARKA, Yves Charles (Org.). **Les philosophes et la question de Dieu**. Paris| : Presses Universitaires de France, 2006, p. 367-381.

REPETIÇÃO EM DIALÉTICA COM O PENSAMENTO GREGO CLÁSSICO

Carlos Eduardo Cavalcanti Alves¹

RESUMO

Os personagens principais de *A repetição*, obra de autoria do pensador dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard, desenvolvem pensamentos autônomos a respeito de suas existências. O autor pseudônimo Constantin Constantius elabora reflexões sobre possíveis manifestações e implicações existenciais da repetição de modo filosófico. Sempre interessado em constatar a possibilidade da repetição nos conteúdos e movimentos da existência, conclui não haver tal fenômeno na relação com o mundo que o cerca. Tanto na sensorialidade imediata de suas percepções quanto nas relações interpessoais, seu interesse dissolvia-se na mudança e no movimento da realidade. O jovem imaginado por ele, personagem afetado por uma frustração amorosa, é o objeto da experimentação psicológica que permite, ao pseudônimo, construir uma hipotética existência preocupada com a adequação da própria interioridade à relação consigo mesma e, para além disso, a uma forma de transcendência voltada ao religioso. Por isso, conclui Constantius, seria improdutivo recorrer à filosofia, cujo escopo limita-se à reflexão sobre questões da imanência, tais como a essencialidade do mundo exterior e as relações estabelecidas com ele pela razão, com as quais o próprio pseudônimo ocupava-se. O jovem faz bem, em sua opinião, ao se voltar ao personagem bíblico Job, cuja saga em busca de respostas sobre o próprio sofrimento poderia auxiliar na compreensão dos dilemas interiores de quem idealizou o amor. Entretanto, o rapaz se apropria esteticamente dessa epopeia através de um pensamento religioso incipiente: conquanto mais interiorizado, a exemplo de Constantius volta-se à exterioridade das relações de subjetividade estabelecidas com a realidade. A repetição, mais uma vez, não fora identificada ou compreendida na existência. Na obra *A repetição*, o conceito é apresentado por Kierkegaard em sua negatividade, uma vez que termina sem elucidar como se daria a presença da repetição: o pseudônimo limita-se a enunciar que deve ocorrer pela irrupção do religioso. Com o objetivo de estabelecer bases para a compreensão da dialética religiosa que envolve a repetição, serão apresentados aspectos de sua relação com a filosofia de Aristóteles, Heráclito e dos eleatas. A análise dessas linhas de pensamento da filosofia grega clássica, em seu confronto com o conceito em questão, permite concluir que repetição elucidada e supera três questões importantes do pensamento grego, a saber, movimento, percepções sensoriais e ideias eternas, pois baseia-se no interesse do indivíduo e afirma o temporal como lugar de surgimento do eterno, o que estabelece bases para a fundamentação do religioso.

PALAVRAS-CHAVE: Repetição; Existência; Filosofia grega; Religioso.

INTRODUÇÃO

Os personagens principais de *A repetição* desenvolvem pensamentos autônomos a respei-

1 Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: c.eduardocavalcanti@gmail.com.

to de suas existências. O autor pseudônimo Constantin Constantius e o jovem imaginado por ele – personagem afetado por uma frustração amorosa e objeto da experimentação psicológica que permite construir uma hipotética existência, preocupada com a adequação da própria interioridade à relação consigo mesma – não têm sucesso na busca pela repetição em suas próprias vidas. O conceito em questão, na obra, é apresentado por Kierkegaard em sua negatividade, uma vez que termina sem elucidar como se daria a presença da repetição: o pseudônimo limita-se a enunciar que deve ocorrer pela irrupção do religioso. Com o objetivo estabelecer bases para tal manifestação, a partir da dialética que envolve a repetição, serão apresentados aspectos de sua relação com a filosofia de Aristóteles, Heráclito e dos eleatas.

1. O PENSAMENTO GREGO E A INADEQUAÇÃO DE HEGEL

Constantius elabora reflexões sobre possíveis manifestações e implicações existenciais da repetição de modo filosófico. Sempre interessado em constatar a possibilidade da repetição nos conteúdos e movimentos da existência, conclui não haver tal fenômeno na relação com o mundo que o cerca. O jovem, por seu turno, volta-se ao personagem bíblico Job, cuja saga em busca de respostas sobre o próprio sofrimento poderia auxiliar na compreensão dos dilemas interiores de quem idealizou o amor. Entretanto, apropria-se esteticamente dessa epopeia através de um pensamento religioso incipiente: conquanto mais interiorizado, a exemplo de Constantius volta-se à exterioridade das relações de subjetividade estabelecidas com a realidade.

O anseio do pseudônimo para descobrir como ocorre a repetição remete sua reflexão filosófica, em um mesmo comentário, à oposição entre os eleatas e Heráclito, e a Aristóteles, sobre o conceito de movimento. O pseudônimo assim se expressa sobre a repetição:

Se se sabe alguma coisa da filosofia moderna e se se não é totalmente ignorante quanto à filosofia grega, reconhecer-se-á facilmente que esta categoria esclarece precisamente a relação entre os Eleatas e Heráclito, e que a repetição é propriamente aquilo a que por erro se chamou de mediação [...] No nosso tempo fica por explicar de onde vem a mediação, se resulta do movimento de ambos os momentos envolvidos e em que sentido já está contida neles, ou se é algo de novo que vem acrescentar-se, e, nesse caso, como. Nessa perspectiva merece ser especialmente levada em conta a consideração grega do conceito de $\chi\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma^2$, que corresponde à categoria moderna de “transição” (KIERKEGAARD, 2009, p. 50-51).

Os pré-socráticos Parmênides e Zenão, ambos da antiga cidade grega de Elea, são evocados por Constantius com a intenção de ressaltar os conceitos de movimento e mudança, defendidos por outro pré-socrático, Heráclito, em contraste com a negação pelos eleatas de que tais fenômenos fossem reais. Para estes, a permanência era a única forma de se alcançar a não-contradição. No

2 Nesta comunicação transliterada para o português como *kinêsis*, com o significado, na filosofia de Aristóteles, de movimento (BERTI, 2015).

pensamento daquele, diversamente, a experiência sensorial denota que nada é de forma permanente, tudo no mundo é mudança e se torna o seu contrário (HONG; HONG, 1983, p. 365; JUSTO, 2009, p. 31, 50).

A *kinêsis* aristotélica, de acordo com Berti (2015), consiste em ato do que se acha em potência, desenvolvimento das potencialidades de um ente e sua manifestação em ato. Equivale de forma geral a mudança, *metabolê*, como movimento de qualidade, a exemplo da alteração, e quantidade, como nos casos do aumento e da diminuição. Tal potência, chamada de *dynamis*, é a capacidade de se produzir ou sofrer mudança, assumindo-se determinada forma. Para Aristóteles, reconhece-se o ente em seu ser, porquanto entre estes não há diferença no que compartilha com e no que se distingue de todos os outros entes³.

Constantius, no trecho citado, assinala assim a superioridade da repetição em relação à filosofia grega representada pelo conflito entre os eleatas e Heráclito, bem como à mediação de Hegel. Uma vez que esta intenta conciliar os opostos pela lógica sem transposição de sua dialética eficazmente para a realidade, não representa a solução do impasse entre esses dois tipos de especulação grega, tampouco a aplicação do movimento dialético, pela *kinêsis*, ao devir na existência (STEWART, 2010, p. 138).

2. A REPETIÇÃO ENTRE OS ELEATAS E HERÁCLITO

O pensamento eleata relaciona-se ao abstrato, à categoria do puro ser, portanto ao universal enquanto manifestação cósmica ordenada pelo *logos* – força criadora da natureza, presente na alma humana e em todas as coisas visíveis, por ele constituídas e em equilíbrio; e forma controladora e reguladora de toda a matéria do universo, sempre avivada e extinta por ele. Diferentemente, a principal preocupação de Heráclito era com o conhecimento: como compreender o mundo e a conexão fundamental entre as coisas eram os aspectos epistemológicos centrais em sua reflexão. Para ele, *logos* é também a causa primeira e imóvel da mutabilidade característica de tudo, de todo o movimento. Ademais, como fundamento do mundo físico, a unidade dos opostos é o próprio *logos*, porquanto nele o que está em oposição encontra-se igualmente em harmonia. Hegel (2012, p. 184; itálicos do autor) elogiou o filósofo grego por ter colocado como necessário o movimento para frente, a partir do qual a dialética fora considerada princípio fundamental:

O vir-a-ser, enquanto primeira determinação-de-pensamento concreta, é ao mesmo tempo a primeira verdadeira. Na história da filosofia, é o sistema de Heráclito que corresponde a esse grau na lógica. Quando Heráclito diz: “Tudo corre” (παντα ρει⁴) o *vir-a-ser* é expresso aí como a determinação fundamental de tudo o que é;

3 No pensamento moderno há uma diferença ontológica entre ente e ser: ente é ser determinado, isto é, ser de um ou outro modo específico. Ser é o fundamento do ente. É uma totalidade, pois fora do ser somente resta o não ser (MOLINARO, 2000, p. 8-9).

4 Em grego *panta rei*, no sentido de que tudo flui (transliteração nossa).

enquanto, ao contrário, os eleatas – como antes se notou – apreendiam o ser, o ser imóvel, carente-de-processo, como o único verdadeiro⁵.

Heráclito tem uma visão aguçada sobre a natureza transitória da existência humana, demonstrada por sua doutrina do movimento e da mudança. Entretanto, para diferenciá-lo do movimento dialético, a preocupação maior de Kierkegaard é com o verdadeiro movimento, que ocorreria na esfera da existência. Em Hegel, dessa forma, haveria a ilusão do movimento dialético existir no pensamento, onde não poderia ocorrer genuinamente (JENSEN, 2010, p. 148, 154-157).

Segundo Constantius, a repetição resolve a questão do movimento por completá-la ao considerar a temporalidade. Em sua resposta não publicada a Heiberg⁶, Constantius declara que o movimento é dialético em relação ao espaço e ao tempo, pois o ponto espacial e o instante correspondem-se mutuamente. Tanto Heráclito quanto os eleatas relacionaram-no, por diferentes motivos, somente com o espaço. Repetição o faz também quanto ao tempo, pois o concebe como indissociável do espaço e relacionado ao devir e, assim, igualmente à existência (HONG; HONG, 1983, p. 309).

Como visto, Constantius afirma que o conceito de repetição seria a resposta precisa à disputa entre os dois pensamentos gregos, em vez da mediação hegeliana, erroneamente aplicada a esse fim pela filosofia idealista. Outro pseudônimo kierkegaardiano, Johannes Climacus⁷, embora tenda a exaltar o pensamento grego por sua ligação com a vida e a existência – distintamente do pensamento abstrato da modernidade, como bem observa Stewart (2003, p. 641-643), – de forma peremptória classifica Heráclito e os eleatas como pensadores especulativos. Em suas palavras, ao criticar a mediação como proposta para conciliação de oposições absolutas:

No interior da especulação pode-se indicar um lugar relativo para o que quer que reivindique ser especulação, e os opostos podem ser mediados, ou seja, os opostos que tenham em comum o seguinte: que cada um seja uma tentativa especulativa. Assim, quando a especulação faz a mediação entre a doutrina dos eleatas e a de Heráclito, isso pode ser inteiramente correto; pois a doutrina dos eleatas não se relaciona à especulação como oposta, mas é, ela própria, especulativa, e o mesmo se dá com a doutrina de Heráclito. É diferente quando o oposto é o oposto da especulação em termos absolutos (KIERKEGAARD, 2016, p. 93-94).

A doutrina eleata da imutabilidade do ser atenua distinções importantes, assim como reduz

5 Parágrafo 88.

6 Johan Ludvig Heiberg (1791-1860), filósofo, poeta e dramaturgo, proeminente contemporâneo de Kierkegaard, criticou na publicação *Det astronomiske Aar* a obra *A repetição*. Alega ter sido desconsiderada a distinção entre os fenômenos que se repetem na natureza e no espírito. Kierkegaard não publicou a resposta de Constantius, divulgada postumamente (SOUSA, 2009, p. 129; 2018, p. 60).

7 Climacus é um pensador da imanência, por isso crítico da especulação somente nesse âmbito, enquanto Constantius é um experimentador psicológico que verifica a possibilidade da repetição ocorrer na existência do jovem, como desdobramento de um movimento religioso. A preocupação de Constantius é, antes de tudo, pensar no que falta à lógica e ao pensamento especulativo hegeliano: a transcendência e sua relação com a realidade (KIERKEGAARD, 2009, p. 92; 2016, p. 166).

e elimina a dimensão fundamental do ser humano individual, haja vista a natureza da existência ou da realidade dizer respeito ao particular. Constantius sustenta, assim, uma concepção que visa a substituir a mediação hegeliana e associa criticamente o filósofo alemão à sistematização abstrata. Nesse sentido, repetição posiciona-se contra a especulação e a favor da irredutibilidade do indivíduo singular, em cuja realidade e devir encontram-se o movimento e a mudança (STEWART, 2010, p. 138-142).

Não obstante as ideias sobre mudança e contingência de Heráclito, diferentemente do que defende Climacus, sejam compatíveis com a concepção teórica de Constantius sobre a existência, repetição é conceito desenvolvido de forma independente, conquanto derivada, do contraste entre essas duas escolas do pensamento grego antigo.

3. REPETIÇÃO E KINÊSIS

Constantius aponta outra forma de compreensão do devir na filosofia grega, a partir da *kinêsis* aristotélica, como relação entre o ser e o nada. Em várias de suas anotações, Kierkegaard interessa-se pelo movimento enquanto transição do estado de possibilidade para o de realidade. Sua interpretação, porém, não se dá pela lógica, mas pela via da existência. Assim, o indivíduo passa do estado de possibilidade, ou não ser, para o de realidade, ou ser. A questão, então, é que o significado do vir-a-ser⁸ não pode ser obtido pela mediação: a possibilidade de fazê-lo repousa apenas na repetição. Por isso, para o pseudônimo, *kinêsis* caracteriza inicialmente o que seria o conceito ideal de transição (ERIKSEN, 2000, 117-118).

Em suas anotações, Kierkegaard esclarece o que concebe por *kinêsis*, utilizando o termo de forma intercambiável com *metabolê*, mudança:

A transição da possibilidade para a realidade é uma mudança [...]. *Kinêsis* é difícil de definir, porque não pertence à possibilidade, nem à realidade, é mais do que possibilidade e menos do que a realidade [...]. Continuidade ou deterioração não são *kinêsis*⁹ (KIERKEGAARD, 1990, p. 258; tradução nossa).

Em Aristóteles, o mundo não é reduzido à presença ou à posição presença-ausência, ao ser e não-ser, pois sempre dificulta o reconhecimento do que “é”. Essa é a principal metafísica aliada à repetição. Como afirma Caputo, ao referir-se ao pensamento aristotélico (1993, p. 223; tradução nossa; itálicos do autor):

8 A expressão será usada com hifenização, “vir-a-ser”, para identificar a categorização filosófica do ser enquanto devir.

9 The transition from possibility to actuality is a change [...]. *κίνησις* is difficult to define, because it belongs neither to possibility nor to actuality, is more than possibility and less than actuality [...]. Continuation and decay are not *κίνησις*.” *Pap.* IV C 47.

Lá, pensa Kierkegaard, a filosofia tenta considerar o mundo real, pela mudança e o devir, sem reduzir o mundo à *presença*. A metafísica apenas se sente confortável com um mundo de presença e ausência, o ser e sua negação. E sempre teve a maior dificuldade em conceber o que está *entre* eles, no movimento que nem existe nem não existe, mas de alguma forma oscila entre os dois. A metafísica está constantemente *resolvendo* o movimento em ser ou não-ser, empurrando-o para as extremidades de um esquema de oposição binário para conseguir com ele trabalhar e declará-lo nada (visto que é não-ser) ou uma mera imitação de algo (uma vez que não é não-ser). Sempre teve a maior dificuldade em reconhecê-lo pelo que “é” em seus próprios termos e por seu próprio direito¹⁰.

Ademais, na visão de Furtak (2013, p. 137), Aristóteles apresentou a justificação filosófica do conhecimento não científico, a sabedoria prática, que tem a ver com questões da realidade e da existência contingente. Kierkegaard, em uma entrada de seus diários, demonstra apreciação por essa característica aristotélica quando comparada ao hegelianismo: “Hegel nunca fez justiça ao conceito de transição. Seria significativo comparar isso com o ensino aristotélico sobre *kinêsis*”¹¹ (KIERKEGAARD, 1990, p. 260; tradução nossa).

Tal conclusão persiste no pensamento kierkegaardiano posterior a propósito do movimento e do devir, em uma longa anotação entre os anos 1849 e 1850, na qual há uma crítica ao pressuposto filosófico adotado à época no tratamento da *kinêsis*:

A diferença é mal compreendida na mais nova filosofia (quando Trendelenburg¹² muito apropriadamente aponta que nós devemos começar com a *kinêsis*), como se a questão fosse meramente se nós deveríamos começar com o ser ou o devir. Não, a questão do devir, do movimento, vem de novo a cada momento; se nós não começamos por pressupor a *kinêsis*, não nos movemos de onde se está em direção ao ser; se, porém, nós assumimos o movimento, então podemos fazê-lo parar a cada momento; porque sair do momento inicial já envolve *kinêsis*¹³ (KIERKEGAARD, 1990, p. 263; tradução nossa).

10 “There, Kierkegaard thinks, philosophy attempts to account for the real world, for change and becoming, without reducing the world to presence. Metaphysics is comfortable only with a world of presence and absence, Being and its negation. And it has always had the greatest difficulty in focusing on what is between them, on that movement which neither is nor is not but somehow fluctuates between the two. Metaphysics is constantly resolving movement into being or nonbeing, pushing it into the extremities of a binary oppositional scheme where it can work with it, where it can either declare it nothing at all (since it is not being), or a mere imitation of something (since it is not non-being). It has always had the greatest difficulty in recognizing it for what it “is “ on its own terms and in its own right.”

11 “Hegel has never done justice to the category of transition. It would be significant to compare it with the Aristotelian teaching about *κίνησις*.” *Pap.* IV C 80.

12 Friedrich Adolf Trendelenburg (1802-1872) foi um filósofo do pós-idealismo alemão, crítico da dialética hegeliana (FREITAS, 2018, p. 15-17).

13 “The difference is misunderstood in the newest philosophy (when Trendlenburg quite properly points out that we ought to begin with *κίνησις*), as if the question were merely whether we should begin with being or with becoming. No, the question about becoming, about movement, comes again at every point; if we do not begin by presupposing *κίνησις*, we do not move from the spot with *seyn*; if, however, we assume motion, then we can bring it to a halt at every point, because getting away from the initial spot already involved *κίνησις*”. *Pap.* X2 A 324.

De acordo com Constantius, se repetição leva ao devir, a *kinêsis* é mais útil para o vir-a-ser do que a mediação. Segundo ele, a filosofia moderna somente se libertará dos gregos pelo conceito de repetição, que se fundamenta no interesse do indivíduo e não na unidade entre pensamento e ser.

CONCLUSÃO

O existente remete à questão do ser e do não ser diante do devir. A repetição será, assim, capaz de ser um conceito filosófico que afirmará o temporal como lugar de irrupção do eterno e, por conseguinte, do religioso. Portanto, se a repetição relaciona-se ao futuro, o vir-a-ser precede o ser. Pode-se concluir que a repetição elucida e supera essas três questões importantes do pensamento grego, como visto, ideias eternas, percepções sensórias e movimento, pois se baseia no interesse do indivíduo e afirma o temporal como lugar de surgimento do eterno, o que estabelece bases para a fundamentação do religioso.

REFERÊNCIAS

BERTI, Enrico. **Aristóteles**. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

CAPUTO, John D. Kierkegaard, Heidegger, and the foundering of metaphysics. In: PERKINS, Robert L. (ed.). **Internacional Kierkegaard Commentary: Fear and trembling and Repetition**. Macon: Mercer University Press, 1993, p. 201-224.

ERIKSEN, Niels Nymann. **Kierkegaard's category of repetition: a reconstruction**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2000.

FREITAS, Luiz G. O. **F. A. Trendelenburg – a questão lógica no sistema de Hegel**: dois panfletos. São Paulo: Loyola, 2018.

FURTAK, Rick A. Kierkegaard and greek philosophy. In: LIPPITT, John; PATTINSON, George (eds.). **The Oxford Handbook of Kierkegaard**. Oxford: Oxford University, 2013.

HEGEL, Georg W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**: a ciência da lógica. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2012, v. 1

HONG, Edna H.; HONG, Howard V. Edição, tradução, introdução e notas. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Fear and trembling, Repetition**. New Jersey: Princeton, 1983.

IRINA, Nicolae. Diogenes Laertius: Kierkegaard's source and inspiration. In: NUN, Katalin; STEWART, Jon. (eds.). **Kierkegaard and the greek world**. Farnham: Ashgate, 2010, v. 2.

JENSEN, Finn G. Heraclitus: presocratic ideas of motion, change e opposites in Kierkegaard's thought. In: NUN, Katalin; STEWART, Jon. (eds.). **Kierkegaard and the greek world**. Farnham: Ashgate,

2010, v. 2.

JUSTO, José Miranda. Introdução e notas. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. **A repetição**. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **A repetição**. Tradução, introdução e notas de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

_____. **Œuvres complètes**: La répétition / Crainte et tremblement / Une petite annexe. Tradução de Paul-Henri Tisseau. Paris: l'Orante, 1972.

_____. **Pós-escrito às Migalhas filosóficas**. Tradução de Álvaro Luiz M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2016, v. II.

_____. **Søren Kierkegaard's Journals and Papers**. Tradução e edição de Edna H. Hong e Howard V. Hong. Bloomington; London: Indiana University, 1990.

MOLINARO, Aniceto. **Léxico de metafísica**. São Paulo: Paulus, 2000.

SOUSA, Elisabete M. Introdução e notas. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Prefácios**. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.

_____. Introdução e notas. In: KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Temor e tremor**. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.

STEWART, Jon. **Kierkegaard's metaphysical considerations of being and motion**. In: NUN, Katalin; STEWART, Jon. (eds.). **Kierkegaard and the greek world**. Farnham: Ashgate, 2010, v. 2.

_____. **Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered** (Modern European Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

TAYLOR, Charles. **Hegel**: sistema, método e estrutura. São Paulo: É Realizações, 2014.

UMA QUESTÃO DE TEODICÉIA: DEUS COMO ANTIMAL

Felipe de Moraes Negro¹

RESUMO

Entende-se que o mal sempre foi um problema para o ser humano. A história do conhecimento humano e das religiões sempre buscaram respostas para esse problema. A intenção desse estudo é apresentar o problema do mal repensado na perspectiva de Andrés Torres Queiruga . Partindo da autonomia do mundo, o mal é apresentado na condição de inevitabilidade a partir da finitude e limite da realidade criada. Desse pressuposto surge a necessidade de uma nova imagem de Deus e um discurso coerente a partir da concepção da atividade amorosa e permanente de Deus como o Antimal. Assim, objetiva-se nesta comunicação apresentar uma reflexão a partir da problemática do mal, na inter-relação com Deus e a criação evidenciando por sua vez, a expressão queruguiana “Deus como Antimal”. Para atingir esse objetivo, pretende-se, brevemente construir esta reflexão em tres momentos distintos: o primeiro é refletir, brevemente, sob a óptica de Andrés Torres Queiruga, a problemática do mal e deste, na relação com Deus e a criação; em segundo , visará compreender o significado conceitual queruguiano da expressão “ Deus como Antimal, ou seja, explicitando Deus como aquele que se coloca ao lado do ser humano como Salvação para lutar contra o mal, fazendo-se causa dentro da causa humana e da criação e por fim, concatenar a reflexão explícita a partir deste cenário, a aplicabilidade de Deus como “ Antimal” e as religiões.

PALAVRAS – CHAVE: Deus, Andrés Torres Queiruga, “Antimal”, Mal e Religiões.

1 - A PROBLEMATIZAÇÃO DO MAL

O mal sempre foi um problema para o ser humano. A história do conhecimento humano e das religiões sempre *buscaram* respostas para esse problema. A intenção desse estudo é apresentar o problema do mal repensado na perspectiva de Andrés Torres Queiruga.

Partindo da autonomia do mundo, o mal é apresentado na condição de inevitabilidade a partir da finitude e limite da realidade criada. Desse pressuposto surge a necessidade de uma nova imagem de Deus e um discurso coerente a partir da concepção da atividade amorosa e permanente de Deus como o Antimal.

A motivação primeira para o estudo é a percepção evidente da necessidade de repensarmos os conteúdos da fé e os traduzirmos em nova linguagem, isso numa perspectiva de universalidade da fé. A particularidade, os pequenos grupos, as tendências, os modos diferentes de compreensão,

¹ Padrefenegro12@gmail.com, Mestrando em Ciências da Religião - Puc-Campinas, Especializando em Bioética- UCS, Especializando em Mariologia – Faculdade Dehoniana

revelam um paradoxo interessante. Por um lado, não buscam através do exercício especulativo do pensamento, os fundamentos últimos da realidade que, de alguma forma, possibilitam uma universalização maior do discurso.

Por outro lado, sem buscar essa universalização de base e de fundamento, pretendem que suas práticas, sua fé, suas doutrinas e concepções de verdade sejam universais, por isso as consideram as melhores, e o que vale é o que eles acreditam. A gravidade está nessa pretensão de universalidade, numa concepção e numa linguagem que nem de longe a tornam possível. Repensar o mal nessa perspectiva, é buscar um fundamento mais universal de compreensão, olhando o mal em si mesmo e não imediatamente a partir da fé.

O mal atinge todos os seres humanos, independente de suas crenças, por isso é assim que ele deve ser pensado e interpretado em um primeiro momento. A tarefa de repensar coloca a todos numa atitude de busca humilde e de diálogo permanente sem pretensão de respostas fechadas e definitivas. Em cada fundamento encontrado se abre uma perspectiva em que o outro pode continuar e avançar.

A reflexão acerca do mal e a relação deste com Deus e a criação, terá por objetivo evidenciar a questão de Deus como o “Antimal”, ou seja, procurando sob a perspectiva de Queiruga, repensar a ideia de Deus e as consequências desta nos temas teológicos. E nisso Deus se coloca ao lado do ser humano, como Salvação, para lutar contra o mal, ou seja, fazendo-se causa dentro da causa humana e da criação. Ao repensar os temas teológicos, ao longo desta breve reflexão, criar-se-á a possibilidade de se compreender melhor o tema central abordado nessa dissertação, no caso o mal, bem como as relações trilhadas a partir dele.

E por fim, buscar-se-á ante a este cenário, entender a aplicabilidade de Deus como “Antimal” e as religiões.

2- DEUS COMO O “ANTIMAL”

O percurso feito até aqui implica numa necessária mudança no modo de ver Deus e de conceber sua ação. A abordagem do problema do mal, partindo de novos pressupostos, refaz a imagem de Deus. Provoca uma revolução na ideia de Deus. Para Torres Queiruga, “Deus descoberto como puro amor e salvação incondicional, constitui-se em centro vital e núcleo irradiante,” (TORRES QUEIRUGA, 2011, p. 234) que confere a todos os demais temas da teologia mais coerência e luminosidade.

Toda e qualquer interpretação que obscureça a primazia absoluta do amor torna-se falsa e toda interpretação que consegue manter e salientar essa primazia será mais verdadeira. Nessa perspectiva, o nosso autor, para clarear alguns temas mais pontuais, mas que implicam o problema do mal prefere usar a expressão “Deus como Antimal” ao invés da expressão “Deus, o vencedor

do mal”. A segunda, embora verdadeira, dá a impressão de que o mal esteja superado de uma vez por todas. Ocorre, que ele continua ali mostrando sua força. Deus como Antimal expressa melhor a noção da luta contínua de Deus contra o mal, também nos apoiando, sem descanso, em nossa luta.

Não é mais possível concebermos Deus em oposição àquilo que é humano. A ideia que por vezes alguns continuam sustentando, possivelmente reforçada por certo fundamentalismo bíblico, é de que para experimentarmos a presença de Deus, para sermos “pessoas de Deus”, como expressa o discurso de anúncio mais popular, precisamos nos afastar do mundo e conseqüentemente daquilo que é humano. Deus está mais relacionado com a privação, a proibição do que com alegria e o gozo da vida. Ludwig Feuerbach o expressou numa famosa frase: “Para enriquecer a Deus, deve-se empobrecer o homem; para que Deus seja tudo, o homem deve ser nada” (FEUERBACH, 1975, p.73). A raiz profunda desse pensamento coloca Deus como o vampiro da humanidade, que está ali para nos tirar as forças e privar as alegrias. A religião, conseqüentemente, é inimiga do progresso, se opõe à autonomia do homem e impede sua felicidade.

Naturalmente, por trás desse pensamento há uma imagem de Deus. O Deus onipotente que poderia impedir o mal, mas não faz; que permite o mal segundo decisões de sua misteriosa vontade; que ama, mas é justiceiro e pune o pecador; que nos mostra suas leis e pede seu cumprimento. Essa imagem de Deus, como já mostramos, é uma das raízes do ateísmo e possibilita a ideia de que crer em Deus é mais prejudicial do que benéfico .

O Deus anunciado pelo cristianismo como salvação, desse modo, é visto como rival e opressor . A inversão necessária, já vista em nosso discurso, traz a clareza do conceito e a necessária coerência, a ideia de Deus como amor em permanente atividade. Ele não sabe fazer outra coisa senão amar. Diante de um Deus assim, qual prejuízo teria o ser humano? Se a ação de Deus consiste em, continuamente, lutar contra o mal no mundo, sustentando em todos os instantes com sua força de amor, sem, por nenhuma razão da parte Dele abandonar, o que se poderia fazer na acolhida generosa dessa atividade amorosa?

A conseqüência dessa imagem é a afirmação de que Deus está somente interessado em que alcancemos, no processo necessário de crescimento, a maturidade e a plena humanização. Humanização que é também a presença viva do sentido. O teólogo Juan Luis Segundo afirmou essa noção convencido de que Deus não se revela para ensinar coisas sobre ele, mas sim para que sejamos felizes. “Deus não se revela, a não ser na e para a humanização dos homens e mulheres que buscam dar sentido a suas existências” (SEGUNDO, 1991, p. 294).

A presença ativa de Deus no mundo transparece e acontece na realização do ser humano. Não só quando o ser humano está se realizando, encontrando sentido, mas também, especialmente, nas ausências de sentido, no absurdo do mal que atinge a todos, em que sua presença é força de amor que convoca a plenitude, a humanização e ao sentido, apesar do mal . Assim, sua manifestação ocorre na medida em que a história, apesar de seus choques, limites e retrocessos, é afirmada como história de salvação, onde o ser humano livre pode assumir seu processo de crescimento e experimentar, na medida do avanço em sua humanização, a alegria de uma vida realizada, ou seja

é na história que Deus é a salvação. Deus é então, não o rival do ser humano, mas a sua afirmação mais plena.

Deus se mostra a nós como amor. Ele está somente interessado em nosso bem e na realização de suas criaturas e isso o faz amando. Sendo o mal inevitável, não podemos criar nem a hipótese da “permissão de Deus” e nem, imediatamente, apelar à incompreensibilidade do mistério. O que se disse até aqui é que Deus é radicalmente contra o mal e que em nenhum momento e por nada ele revoga essa atividade. Estando em atividade permanente, Deus não é aquele Deus “impassível” da concepção metafísica. A partir da metafísica, Deus é o imutável, o pleníssimo, tão elevado acima de nossas misérias que ficaria intocado por elas. Algumas passagens bíblicas superam a ambiguidade de Deus e nos dão uma luminosidade importante. Deus é incapaz de castigar, porque “suas entranhas se revolvem”, conforme lembrado por Oséias. Isaias nos diz que Ele é menos capaz de esquecer-nos do que uma mãe ao seu filhinho. Deus ama até mesmo os maus e fica angustiado aguardando pela volta do filho infiel, como nos diz a parábola de Lucas. Essas passagens são importantes para que conduzamos o discurso com coerência.

Vale observar todo o movimento geral da história bíblica. Para Torres Queiruga “quando na perspectiva de Deus como Antimal se lê todo o transcorrer da Bíblia, aparece com evidência que esse é o seu movimento mais autêntico, a mensagem decisiva que Deus pretende entregar à humanidade” (TORRES QUEIRUGA, 2011, p. 235). Nós somos convocados a ajudá-lo nessa luta contra o mal, que é o possível remédio diante da dor e do sofrimento. Deus não está situado longe do mal e do sofrimento. Ele está dentro da história lutando contra o mal e, no mal, é o primeiro afetado. Ele é o Grande companheiro, o camarada ao nosso lado. Ele ama e se compadece porque compreende, porque Ele é “Deus e não homem” (Cf. Os 11,9). Deus não precisa odiar para rejeitar o mal. Por isso, não deixa de amar nem mesmo o verdugo, o assassino, o malvado.

Assim, diante do mal, imediatamente, precisamos ver Deus já ao nosso lado, oferecendo sua ajuda, mobilizando todos os recursos, convocando e “forçando” nossa liberdade para que colaboremos com ele na luta para eliminar ou diminuir os efeitos do mal.

Se Deus é puro amor, como compreender o pecado original? O primeiro pecado, segundo a concepção cristã tradicional, fere toda a humanidade de morte. O pecado teria estragado a criação que era perfeita. O paraíso se perdeu por causa de um pecado do homem e da mulher. As perguntas permanecem: se Adão e Eva eram perfeitos, como foi possível que pecassem? Como continuar sustentando que Deus é puro amor e ao mesmo tempo castiga por séculos e séculos bilhões de descendentes por causa de um pecado? Se Deus nos salvou definitivamente em Jesus, porque não o faz desde o princípio, sem que passemos pelo vale de lágrimas do mal? A narração do pecado original não deve ser vista como um acontecimento fático, mas permite vermos um profundo valor simbólico. O que não se pode é tomar os símbolos e dar-lhes uma interpretação literal. Tomar, por exemplo, o Gênesis no sentido literal é a melhor forma de falseá-lo.

Para Torres Queiruga o relato bíblico traz duas verdades fundamentais. A primeira é de que Deus quer a felicidade dos seres humanos. E isso é representado pela ideia de “paraíso”. Segunda

verdade fundamental: o mal está do no mundo em que Deus, juntamente com o ser humano, busca continuamente derrotá-lo, ou seja não é de intenção divina e vem de algo alheio a Deus. Se Deus não sai o mal e se quer somente a felicidade do ser humano, então Ele está ao nosso lado contra o mal, é o Antimal que suscita a esperança de libertação. A intenção ético-religiosa do relato afasta Deus da causa do mal e tende a situá-la na culpa humana. A culpa, porém, é suscitada por um influxo externo. A Bíblia, ao situar nesse influxo externo a causa do mal, de certa forma, nos faz pensar em como poderíamos construir uma reflexão sistemática sobre a causa radical do mal, para tentar explicar tanto o mal da natureza, das catástrofes e sofrimentos devido à liberdade humana, bem como ao caráter falível da liberdade enquanto tal.

Se Adão e Eva, ou o ser humano, podem sofrer um influxo externo, ou podem “ser tentados”, é porque não são criados em estado acabado de perfeição máxima. E essa noção parece clara no Gênesis. As criaturas são finitas e dotadas de bondade radical porque procedem de Deus. “E viu que tudo era bom” (Cf. Gn 1, 1-2, 4a). Porém, as criaturas não estão isentas da inevitável possibilidade do mal, posto que não são Deus. Esse influxo externo que faz pecar pode ser assumido como o limite, a imperfeição original, o caráter de inevitabilidade do mal, presente em toda a criatura.

Segundo Torres Queiruga “a teologia do pecado original – ao acentuar até ao paroxismo a negatividade inicial – propiciou o movimento contrário, rompendo a sobriedade bíblica, de modo que, em contraste com o mais elementar realismo histórico, acentuou cada vez mais o caráter ‘perfeito’, ‘preternatural’ e ‘paradisiaco’ dos primeiros humanos” (TORRES QUEIRUGA, 2011, p. 239). Essa noção do perfeito, esticada e confirmada pela teologia, cria implicações perigosas na reflexão sobre o pecado original.

De um primeiro pecado se cria uma consequência histórica eterna. Todos os humanos vão sofrer o mal por causa de Adão e Eva. O pecado inicial sofreu o castigo de Deus. Porém, Deus, mais tarde, para salvar a humanidade do pecado envia seu Filho, para redimir o pecado. A decisão de outrora é mudada pela decisão de agora. Castigou, mas retirou o castigo na entrega do Filho. Porque essa mudança, se Deus é sempre o mesmo? Porque não perdoou o pecado desde o princípio, não infringindo o castigo?

Ainda em outra perspectiva, se Deus é amor gratuito que não espera nada em troca para nos salvar, por que precisa do sangue de seu Filho para nos salvar? Como compreendemos este “preço do pecado”? Pagar a Deus o quê, se Ele é puro amor gratuito e não nos cobra nada? A partir do enfoque que damos ao mal, percebemos pela ponerologia a inevitabilidade do mal. Essa é a marca que todos trazemos e que a tradição compreendeu como pecado original. Ou seja, ninguém está isento dessa experiência de falibilidade e de passagem pelas consequências do mal.

No que tange aos princípios advindos da tradição católica: 1) “O homem, examinando o coração, comprova sua inclinação ao mal” e 2) os males “não podem ter a origem no seu Criador bom”. A partir da Bíblia, por exemplo, em Paulo lemos que por Adão vem à morte (Cf. Rm 5,12) e por Cristo vem à graça e a vida (Cf. Rm 5, 15.18). Onde existiu o pecado a graça superabundou. Por um lado, vemos a experiência universal do mal-pecado e, por outro, a salvação universal trazida

por Cristo. Certo que não sabemos precisar até que ponto Paulo interpretou o pecado original ou de Adão de modo fático ou na perspectiva simbólica. O fato é que Paulo tenta eliminar pela raiz os aspectos que marcam a miséria humana.

Se a doutrina do pecado original nos diz que todos somos marcados pela queda e isso permanece no horizonte da vida, agora “nem resto de condenação há para os que estão unidos a Cristo Jesus” (Cf. Rm 8,1). Onde dominava a escravidão do pecado, reina a liberdade de filhos que permite clamar “Abbá! Pai” (Cf. Rm 8, 16). Ainda, quando a palavra se refere ao julgamento diz que este consiste em que “o chefe deste mundo já está condenado” (Cf. Jo 16, 11). A argumentação última da palavra bíblica quer nos dar a certeza de que estamos sob o sustento de Deus e não do mal. Ele é o vencedor definitivo. O ápice do raciocínio nos diz que não há comparação. Onde houve o pecado e o mal a graça foi infinitamente mais forte (Cf. Rm 5, 15-17).

Nesse caminho do simbolismo bíblico, recupera-se as conclusões obtidas na teodiceia. Quando falamos da finitude dizemos que daí nasce a condição de possibilidade para o mal. A criatura, ao chegar à existência, assume inevitavelmente a finitude. Contudo, Deus de modo algum é cúmplice do mal. “Se chama à existência, fá-lo para a felicidade, sabendo que o seu amor poderoso, ainda que não seja possível eliminar a limitação – seria eliminar-nos a nós –, tem poder para apoiá-la a seguir adiante, superando-a finalmente no cumprimento do seu projeto salvador” (TORRES QUEIRUGA, 2011, p. 241).

Para nosso autor, o esquema que perpassou a teologia, ao falar da história da salvação foi o seguinte: “criação do paraíso – pecado – castigo (mal no mundo) / promessa – redenção – perdão / salvação ou condenação escatológica” (TORRES QUEIRUGA, 2011, p. 242). Esse esquema aparece, de certa forma, como um pressuposto invisível em muitas teologias. No imaginário religioso de muitos, no início está o castigo e no final a ameaça do inferno. No meio está a cruz expiatória, “exigida” por um Deus ofendido. Isso envenena a imagem de Deus. A culpa inicial, de Adão e Eva, cuja responsabilidade moral, nós definitivamente não teríamos, recaiu sobre bilhões de descendentes, pelo castigo divino. Por isso, todos estão aqui “penando”, tentando enfrentar as forças destruidoras do mal. Claro que as discussões teológicas também caminharam por outras vias, pois não foram todos a assumir o pecado como cerne para depois chegar à salvação. Muitos partiram da criação como realidade aberta à salvação. Deus criou e no dinamismo divinizador do seu amor a história chega à salvação, sendo Jesus o momento definitivo da revelação do amor e concretização da salvação. Assim é válido destacar em Jean Delumeau, ao propor o medo como objeto de estudo, o autor parte da ideia de que não apenas os indivíduos mas também as coletividades estão engajadas num diálogo permanente com a menos heroica das paixões humanas.

Recorrendo a tradição católica, Santo Irineu, ainda influenciado pela força da literalidade bíblica, já consegue estabelecer um pensamento avançado. A criação, a redenção e a glória formam um continuum em potenciação progressiva. A “carne” vai se abrindo progressivamente para acolher a salvação, até à glória definitiva. Diante disso, percebe-se que em relação a Deus e os temas que envolvem a vida em Deus, não temos que “inventar” nada. O que se faz necessário é que,

diante da Palavra viva de Deus, tirar as consequências dentro de novos paradigmas culturais, para uma imagem de Deus que favoreça a realização humana, na adesão livre ao seu amor.

CONCLUSÃO

A proposta central desta comunicação foi compreender Deus no mundo como “Antimal”. O mal repensado na perspectiva de Andrés Torres Queiruga, faz-nos repensar a ideia de Deus em todos os temas teológicos. Sendo Deus salvação, ele se coloca ao lado de todo ser humano na luta contra o mal, penetrado na causa humana e na criação. Além disso, este capítulo teve apresentar a compreensão de Deus como “Antimal” na relação com as religiões, no que se pode denominar autocompreensão cristã, dado que só é possível teologizar desde uma situação hermenêutica.

Assim, Queiruga fala a partir do Cristianismo e de sua concepção de revelação de Deus a partir da categoria “maiêutica histórica”, pela qual uma hermenêutica histórica se apresenta para compreender a relação de Deus, “Antimal” com os seres humanos, especificamente nas religiões. Assim, Queiruga opta por se manifestar desde a autocompreensão cristã, para não incidir no absolutismo nem no exclusivismo, e para pensar as religiões, a partir do diálogo, como processo comunicativo, desde o encontro das religiões como forma de, historicamente Deus ajudar o ser humano a vencer o mal, ou seja, em que a universalidade salvífica se realiza na historicidade real e concreta da vida humana.

Com essa proposta Queirugiana, as religiões se encontram sem que percam sua singularidade, mas enriquecendo-se mutuamente, buscando a realização de Deus a partir da fraternidade universal da humanidade.

REFERÊNCIAS

TORRES QUEIRUGA, A. “O diálogo Bayle-Leibniz acerca do mal: Unha encrucillhada decisiva na história do problema”, em Simposio sobre el Pensamiento Filosófico y Político en la ilustración Francesa, Santiago de Compostela, 9-11 de octubre de 1989, Santiago, 1992,105 – 119.

_____. “El Mal inevitable: Replanteamiento de la Teodiceia”: Iglesia Viva175/176(1995) 37-79

_____. “Replanteamiento actual de la teodiceia:Secularización del mal, Ponerologia, Pisteodiceia, em M. Fraijó y J. Masiá(eds)Cristianismo e Ilustración,cit.,241-292

_____. Teologia desde la Modernidad: Revista Ibeoamericana de Teologia 1(2005)51-86

_____. Repensar o mal: da ponerologia à teodicéia. 1º ed. São Paulo: Paulinas, Trad: Afonso Maria Ligório Soares,2011

_____. Repensar a revelação: revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010

_____. A revelação de Deus na realização humana. São Paulo: Paulus, Trad: Afonso Maria Ligório Soares, 1995

_____. Creio em Deus Pai: O Deus de Jesus como afirmação plena do Humano. São Paulo: Paulinas, 1993

_____. O diálogo das religiões. São Paulo: Paulus, 1997

_____. Repensar o mal na nova situação secular. PERSPECTIVA TEOLÓGICA, v.33, n 91(2001): O MAL.



GT 2

Exegese e Teologia

Bíblica



Ementa

Prof. Dr. Junior Vasconcelos Amaral
Prof. Dr. Nelson Maria Brechó da Silva
Prof. Dr^a. Rita Maria Gomes

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 EMPATIA DE DEUS NO QUARTO CAPÍTULO DO LIVRO DE JONAS

Chaybom Ânttone Rufino¹

RESUMO

O livro do profeta Jonas, que é considerado o único livro profético que obteve sucesso com o anúncio da mensagem do SENHOR, especialmente a um povo não hebreu. É uma análise da narrativa do quarto capítulo do livro de Jonas do livro de uma forma ampla em seus onze versículos, onde se percebe na construção literária a empatia divina. E ao aprofundar Jn 4, 1-11 nota-se a pedagogia da misericórdia de Deus para com o profeta, a grande cidade de Nínive e para cada pessoa. A imprevisibilidade previsível de Deus, que quebra as resistências humanas, retirando o profeta de sua zona de conforto, mudando o sentido da missão, e afazendo com que a missão mude a vida. Para pôr fim, ao ser questionado sobre a misericórdia diante da realidade para romper o ódio e indiferença. É certo que o bem está no coração do homem, mas não quer que isso de alguma forma, mesmo que um bem a poucos, seja algo imposto. O método que Deus usa para chamar a reflexão sobre de qual modo deve-se agir é ajudar a Jonas a chegar a verdade, para que ele possa levar também aos outros a verdade e fazê-los alcançar a verdade e o bem proposto por Deus. É Preciso começar a compreender que Deus está muito perto da pele humana e sobre o dia-a-dia de todos. É o chamado diário de Deus a ver novos horizontes, mais claros, para que os olhos possam contemplar, que os corações possam aprender o melhor modo de ser “Misericórdia”. É o convite do hagiógrafo de tomar o lugar de “Jonas” dos dias atuais no processo de aprendizagem com a misericórdia divina.

PALAVRAS-CHAVE: Empatia; Misericórdia; Pedagogia; Profeta; SENHOR.

INTRODUÇÃO

O quarto capítulo do livro de Jonas, se percebe pedagogia Divina da Misericórdia. É visto o movimento narrativo em três passos: a cólera de Jonas, o rícino e a resposta de Deus. Na cólera, percebe-se que a imprevisibilidade de Deus gera um forte desconforto em Jonas, que gera sua cólera, chegando beira da loucura. No rícino se percebe que a missão é alterada no caminho, e há o desarmar. Passando assim, a entender nas pequenas coisas o encanto, levando a zona e conforto gerando nova frustração quando tirado. E diante do questionamento misericordioso de Deus Jonas se faz estático. Percebe-se assim a sutil pedagogia de Deus que apresenta a necessária da empatia, frente a apatia cotidiana que animaliza.

¹ Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná; Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (2020); possui graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2018) e graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2011).
chaybomrufino@hotmail.com

1.1. DEUS, UM IMPREVISÍVEL PREVISÍVEL

Qualquer outro profeta se tivesse visto a conversão do povo alegrar-se-ia, mas, essa não é a situação de Jonas. Objetivamente a sua missão foi um sucesso, sendo ele entre todos os profetas o único que foi bem-sucedido. Mas ele está todo apático e isso é um grande paradoxo (MANDIROLA, 1999, P.165). Do ponto de vista lexical, há a palavra *ra'ah* (רָעָה), que indica o mal, a maldade. Em Jn 3,8.10 *ra'ah* vem indicar a conduta malvada dos ninivitas. Em Jn 3,10 indicava também o mal que Deus havia ameaçado. Em Jn 4,1 também aparece *ra'ah* duas vezes: “*ra'ah* em Jonas uma grande *ra'ah*”, que se pode traduzir literalmente com “o desgosto em Jonas de um grande desgostar”. A raiz da palavra é a mesma que se encontra tanto no verbo e no substantivo (MANDIROLA, 1999, P.165). Se trás a luz a questão: apatia dos ninivitas é vencido pela pregação de Jonas; a apatia de Deus é vencida pela conversão dos ninivitas; e a apatia de Jonas como que será vencido? (MANDIROLA, 1999, P.165). O que aconteceu em Nínive, ao invés de agradar a Jonas, lhe provoca um grande desgosto. (MANDIROLA, 1999, P.166).

O segundo versículo dá a chave de leitura para se analisar o livro inteiro em sua história. É evidenciado o porquê da atitude de Jonas e de Deus (MANDIROLA, 1999, P.166). No versículo 2 se recorre cinco vezes a expressões em primeira pessoa e outras quatro vezes no breve versículo 3 (WOLFF, 1982, P. 151.).

O que faz Jonas se irritar não é tanto a conversão dos ninivitas, mas, o fato que Deus lhe confiara a missão que levou a esses resultados. Jonas não é um profano, estranho a Deus, já conhece Aquele que o envia, é alguém que se entende como age Deus (MANDIROLA, 1999, P.167). Não era preciso de ir até o fim para saber quem é Deus. Não era necessário andar até Nínive para conhecer que é o Deus de Israel (MANDIROLA, 1999, P.167). Finalmente Jonas, além de explicar o motivo da sua fuga, a justifica e explicando o motivo da fuga à Tárzis. A fuga foi proposital. Não querendo ser cúmplice de Deus (MANDIROLA, 1999, P.167).

Essa descrição dos atributos de Deus é tomada tal e qual de Jl 2,13, mas é claro que remonta a experiência que o povo de Israel fez do seu Deus durante o êxodo. De fato se refere diretamente a definição feita por Moisés do SENHOR Ex 34,6-7 (MANDIROLA, 1999, P.167). É assim que se manifesta o coração de Deus, mas até o momento a compreensão que Israel tinha era que: O SENHOR era o Deus de e para Israel. Jonas, sentiu que quando Deus é bom com um, Deus é bom para todos e para sempre. É a dificuldade para ser empático (MANDIROLA, 1999, P.168). Eis talvez a própria questão da apatia e aborrecimento de Jonas; ele, hebreu, não quer ser instrumento da bondade de Deus diante dos pagãos. Não deseja ser instrumento de salvação diante dos outros. Fazê-lo prevalecer-se a misericórdia do Deus de Israel os outros, que não são hebreus, lhe parece quase uma traição diante do próprio povo (MANDIROLA, 1999, P.168).

Talvez não poderia imaginar a conversão instantânea dos ninivitas, mas certamente não poderia duvidar do coração de seu Deus. No coração do SENHOR, justiça e amor coabitam, mas

o segundo sempre sobressai, pois, a justiça de Deus é amorosa e o amor é justo. Jonas, salvo por Deus, se aborrece com Deus que salva Nínive (MANDIROLA, 1999, P.168). Nessa história vem à tona o drama de Jonas: Deus, o seu Deus, não é como ele deseja; ele não quer estar nas mãos desse Deus. Um Deus imprevisível, que é provável que o envolva em uma imprevisível aventura com Ele e no seu nome. Nisso se põe em evidencia a verdade sobre Deus e sobre o homem, a profundidade do seu chamado e da dificuldade da resposta (MANDIROLA, 1999, P.168).

Nas escrituras se encontram profetas que desejam a morte, a começar por Moisés que pede a Deus para “tirá-lo do livro da vida” depois que o povo tinha construído e adorado o bezerro de ouro em Ex. 32,32; e quando, no deserto o povo se lamentava de não haver carne para comerem e Moisés sente a fadiga da responsabilidade em Nm 11,15 (MANDIROLA, 1999, P.169). Também Jeremias havia lamentado o dia do seu próprio nascimento diante da dificuldade de seu próprio ministério em Jr 20,14. Mas talvez o texto que mais se aproxima a esse é de 1Rs 19,4, na qual o profeta Elias diz: “Agora basta, SENHOR! Toma a minha a minha vida, porque eu não sou melhor que meus pais”. Com efeito, são muitas semelhanças. Basta pensar a intervenção de Deus que se serve do peixe de uma parte e dos corvos, em 1Rs 17,4-6, da outra parte para vir ao encontro da dificuldade do seu profeta. Ou as plantas sobre a qual encontram refresco Jonas (Jn 4,6) e Elias (1Rs 19,4) (MANDIROLA, 1999, P.169).

Mas não se pode, contudo, esconder tantas diferenças. E depois, o caráter dos dois protagonistas não apoiam uma leitura, sincrônica. Também o relacionamento que ambos têm com Deus não são os mesmos. A tristeza de Elias é causada pela infidelidade do povo ao SENHOR. E a raiva de Jonas é devida a fidelidade de Deus a essência do seu Ser. Jonas foge do SENHOR, enquanto Elias o busca (1Rs 19,8-12). Jonas desobedece, enquanto Elias obedece (1Rs 17,10). E além, como que uma ironia, Elias pede a morte porque sua mensagem não fora escutada; Jonas ao contrário, a pede porque a sua fora escutada (MANDIROLA, 1999, P.170).

Nisso se inicia resposta de Deus, cheia de humor. Começa assim, com uma fina pedagogia e um incomparável humor, o movimento para recuperar Jonas para a empatia de Deus (MANDIROLA, 1999, P.183). E é o próprio Deus, que toma a iniciativa, com uma pergunta que, vai ao centro do problema, reconhecendo que Jonas tem também a capacidade de resolver os próprios problemas e de dar respostas as próprias interrogações (MANDIROLA, 1999, P.183).

1.2. EMPATIA DE DEUS A APATIA DE JONAS

Jonas não acolhe o convite ao diálogo que Deus lhe oferece. E outra vez faz outra coisa, não o que Deus lhe pede. Mais uma vez, ao invés de colocar-se em movimento a língua e mesmo antes do cérebro, se limita a colocar em movimento a perna. Frequentemente é a parte do corpo mais fácil de se mudar! (MANDIROLA, 1999, P.184). Após a sua pregação em Nínive, Jonas sai da cidade para assistir de camarote ao que vai acontecer na cidade. O arrependimento, o jejum de Nínive, o

perdão de Deus e o desgosto de Jonas tudo isso acontece depois que Jonas saiu de Nínive (KILPP, 2008 P. 105). Ele sai da cidade, e se encontra em um local com vista para a cidade (MANDIROLA, 1999, P.184). Faz parte do estilo do autor de Jonas antecipar as reações das pessoas, em especial de não-israelitas. Em Jn 1,3, se diz que Jonas havia descido ao porão do navio para dormir somente depois de mencionar o temporal e a reação para com ele por parte dos marinheiros. Da mesma forma a reação dos marinheiros é emocionada em 1,10, antes da confissão da fuga feita por Jonas e, em 1,16 antes do peixe salvar Jonas do afogamento em 2,1 (KILPP, 2008 P. 105).

Abraão, diante da proximidade do castigo, começa a interceder por Sodoma (Gn 18,23§). Também Ló é arrastado para fora da cidade de Sodoma antes que essa fosse destruída (Gn 19,16), mas não tomou gosto a sua destruição. Mas, Jonas, não se comporta desse modo, talvez a secreta esperança de que Deus finalmente se descida de ser “severamente justo como ele desejava”. Ou que simplesmente Nínive, que havia se convertido às pressas, com a mesma velocidade poderia retornar aos próprios pecados (MANDIROLA, 1999, P.184). Ainda se prepara para apreciar o espetáculo da sua destruição de uma posição favorável. Constrói para si, qualquer coisa que o protegesse do sol e se arma de paciência. Pela destruição vale a pena um pouco de calor (MANDIROLA, 1999, P.184). Se faz uma analogia com o personagem Caim, que assim como Jonas, também, se encheu de cólera contra Deus (Gn 4,5), fugiu da presença de Deus, e se instalou (o mesmo verbo *ya-shab* בַּשָּׂדֶה) a oriente (Gn 4,16). Assim como Jonas, também pergunta o motivo de sua cólera (Gn 4,6). Todos os dois abandonam o lugar onde Deus manifesta a sua bondade (MANDIROLA, 1999, P.184).

Deus não se desespera, nem se irrita também. Recomeça do princípio a sua tentativa de levar Jonas a raciocinar (MANDIROLA, 1999, P.184). Tem início o processo de instrução de Jonas. Em diversos passos o profeta é levado a aprender a abrangência da Misericórdia Divina. Palavras não puderam convencer Jonas. Por isso o SENHOR faz uso da natureza para seus propósitos pedagógicos (KILPP, 2008 P. 107). Na realidade, Jonas construía para si um abrigo. Acontece também uma planta de rícino, como uma nova tentativa de Deus de entrar em contato com Jonas, surge diante dele. Mais uma vez, os seres animados ou inanimados obedecem a Deus: assim a tempestade, assim o peixe, e agora a planta de rícino. E ele em Jn 1,9 havia declarado que venerava “o SENHOR Deus do céu, o qual fez o mar e a terra”, esse fato deveria dizer alguma coisa (MANDIROLA, 1999, P.185). Se faz notar que “fazer crescer” traduz um verbo (*manah* em hebraico e *pros-tásson* em grego) que encontramos 4 vezes em Jonas. A primeira em Jn 2,1 para dizer que “Deus designou (fez causar) que um grande peixe...”. Em seguida, quando se falar do verme em Jn 4,7 e pôr fim ao falar do vento em Jn 4,8. (MANDIROLA, 1999, P.185)

A realidade da planta em questão se discute muito. O nome em hebraico é *qiqajon* (וִיִּקְיֹן) (MANDIROLA, 1999, P.185), alguns tradutores, ao qual, Santo Agostinho e outros, a pronunciam por uma “aboboreira”. Mas de qualquer forma, deveria ser uma planta de largas folhas palmadas em grau de adquirir uma sombra restauradora (MANDIROLA, 1999, P.185). Deus busca o seu profeta onde ele está, no seu aborrecimento e no seu mal-estar. O primeiro passo revela a grande paciência e a grande bondade de Deus para com seu profeta (NICCACCI et Al., 2013. P. 77). Por ordem divina um rícino cresce o suficiente para formar sombra a cabeça de Jonas e, assim, livrá-lo deste

mal-estar (KILPP, 2008 P. 107).

O que vem a seguir é muito mais importante e manifesta a fim último da intervenção Divina. Deus quer curar o seu servo da sua doença (apatia), da sua raiva visceral. É a palavra “mal” que retorna, o mal que Deus não realizou e pelo qual Jonas se irritou grandemente, agora habita nele, e Deus quer libertá-lo disso. Deus age como um médico, e quer curar o seu enviado (MANDIROLA, 1999, P.186).

Muitas pessoas chegam a ver uma duplicidade de informações. De um lado, há a sombra fornecida pela tenda construída por Jonas em Jn 4,5, e de outro, a fornecida pela planta que Deus faz crescer. Se poderia imaginar que a estrutura de uma tenda não proporcionassem sombra suficiente, ainda mais depois de decorrido cerca de quarenta dias (KILPP, 2008 P. 107).

E finalmente Jonas se alegra, e no final das contas, é o que Deus quer proporcionar a cada fiel. Mas Jonas está alegre, não tanto porque Deus quis curá-lo da patia que o habitava; e nem pensava sequer nisso, se contentou simplesmente por aquela planta que providencialmente lhe permitiu se abrigar do calor que veio do oriente. Sente-se aqui uma grande ironia do autor: para a salvação de Nínive, Jonas se sente uma grande raiva; e por um pouco de refrigério pessoal sente uma grande alegria (MANDIROLA, 1999, P.186).

Jonas, no entanto, não tem muito tempo para desfrutar o alívio trazido por sua companheira verde. No dia seguinte, por um verme, o rícino seca, enquanto que o siroco, um vento ardente do deserto, se levanta e que o sol dardeja seus raios sobre a cabeça de Jonas. Não existe mais uma mínima sombra (MORA, 1983, P.31). E as surpresas não acabam mais! Agora que Jonas estava finalmente provando um pouco de serenidade, tudo termina como começou: sem mérito próprio. A primeira coisa ao iniciar o dia, Deus toma novamente a iniciativa e “tem em favor” de Jonas um verme. É o segundo momento da sua terapia. E o rícino, como apareceu, desaparece. É preciso tão pouco para reduzir ao pó a alegria que não tem raiz. Um pequenino verme é capaz de destruir tudo o que fazia dar alegria (MANDIROLA, 1999, P.186).

Os detalhes são cuidados: o dia seguinte, ao amanhecer, quando o sol foi se levantando. Deus predispõe ainda algo em favor de Jonas, como em Jn 1,4. Para fazê-lo compreender alguma coisa, se diria que Deus quer fazê-lo experimentar um pouco do que havia desejado para os habitantes de Nínive. Mas Jonas não pensa assim, que parece ser evidente a todos não é a Jonas. Tudo recai sobre a sua cabeça, parece não mais fazer isso, mas em todos os sentidos: para o calor insuportável e porque tudo está dando errado (MANDIROLA, 1999, P.187).

Diante do quanto ele está compreendendo a situação, a reação de Jonas é a mesma que no começo de nossa reflexão. Em Jn 4,3 ele pedia a Deus para tirar-lhe a vida, agora novamente. E o faz com as mesmas palavras de Elias, que já visto em Jn 3,4. A única grande diferença dos versículos 3 e 8 é: lá Jonas pede para morrer por causa da misericórdia de Deus para com os ninivitas; aqui, a motivação é muito menos nobre: o calor insuportável e a morte do rícino (MANDIROLA, 1999, P.187). É demais para Jonas. Arrasado novamente pede a morte. O rícino certamente o tinha feito

se esquecer de Nínive. A morte do rícino o mergulha novamente em seus problemas e seu desespero. Deus o espera nessa guinada para dar continuidade com sua pedagogia salvífica universal (MORA, 1983, P.31).

Deus volta ao diálogo com as mesmas palavras de do versículo 4, mas com uma adição de significativo. Em Jn 4,4 da questão, retórica para outros, tratava sobre o amargor de Jonas diante da misericórdia de Deus em comparação a cidade de Nínive (MANDIROLA, 1999, P.188). Já em Jn 4,9, Jonas está indignado aqui e lá, mas as motivações são diferentes: em Jn 4,4 a raiva é pelo bem que acontece com a cidade de Nínive e seus habitantes; e aqui é pelo mal que acontece a uma plantinha. Aqui pela morte da “sua planta”, lá é pela vida de uma cidade inteira (MANDIROLA, 1999, P.188). Mais uma vez Jonas foi flagrado em sua contradição teológica. No começo, o amor divino para com Nínive causa um grande desgosto a Jonas, em Jn 4,1; quando, no entanto, o amor de Deus lhe proporciona a sombra do rícino, ele exulta de grande alegria, como é visto em Jn 4,6. Jonas gostaria que Nínive sentisse o sopro da ira divina, mas não gostou nada da insolação e do bafo quente do vento (KILPP, 2008 P. 109).

Apatia (pelo povo) e simpatia/empatia (pelo rícino) realidades totalmente diferentes e distantes de terem o mesmo equilíbrio. Mas o que importa! Jonas tem sua visão restrita, não consegue ir além, está limitado em si. Ao menos Jonas está aberto para dialogar com o SENHOR, e não fugir mais, dar uma resposta à Deus. Está disposto à pedir a própria morte por causa da morte de uma planta. Não vê a incoerência do seu pedido, nem o paradoxo por detrás da pergunta de Deus (MANDIROLA, 1999, P.188). É claro que para Jonas não há nada de errado nessa incongruência teológica. Para ele, é justo e certo que Israel seja tratado de forma privilegiada. É justo que Israel experimente a misericórdia e seus frutos: bem-estar, felicidade, riqueza, a *Shalom*. E é correto que Nínive sinta a ira divina e suas consequências: destruição, guerra, morte, escravidão, fome, doença. E para mostrar a Jonas esta sua posição é egoísta e mesquinha, Deus o coloca sutilmente na pele dos ninivitas. O deixa sentir no próprio corpo tanto a misericórdia quanto a ira divina (KILPP, 2008 P. 109).

1.3. A CATEQUESE DA EMPATIA DE DEUS

Os versículos 10 e 11 fazem uma segunda comparação. São comparados os sentimentos de Jonas e de Deus. A grande empatia que Jonas sente pelo rícino que morreu é comparável a empatia que Deus tem por Nínive. Deus se faz extremamente próximo ao ser humano. O “ter compaixão” tem a ver com um jeito de olhar. Lembra o olhar triste, pesaroso de que está chorando. Este sentimento, que deixa os olhos embaçados de dó e de pena é o que, conforme o texto de Jn 4,10 move o SENHOR a poupar Nínive (KILPP, 2008 P. 109). No SENHOR, o bom pedagogo, parte da experiência que Jonas está vivendo para ajudá-lo a compreender aquilo que ele viveu; parte do coração do ser humano, do homem, para poder fazê-lo compreender o coração de Deus. Não é talvez o homem na imagem daquilo que ele mesmo faz? (MANDIROLA, 1999, P.188).

A comparação entre sentimentos de ambos leva a constatar que, se Jonas tem motivos para ter pena, muito mais tem o SENHOR. Em primeiro lugar o objeto de pena de Jonas é apenas um rícino, enquanto o SENHOR é uma grande multidão de gente e de animais (KILPP, 2008 P. 109). Jonas que se entristece pela morte do rícino, nisso Deus lhe recorda duas coisas: antes de tudo que por aquela planta ele não fez nada: não lhe fez deixar, nem é dado castigo por esta. E depois não é uma planta de grande valor: como nasceu, morreu, com a mesma velocidade. E ainda, apesar de um relacionamento frágil e de só um dia com o rícino, Jonas sofre. Não é indiferente a morte de uma planta “filha de uma noite” (KILPP, 2008 P. 109).

Eis aqui o impulso final. Deus prova a piedade por Nínive assim como Jonas teve piedade pelo rícino: no hebraico e no grego são o mesmo verbo (ἠνάσσει/φείσομαι). A cidade de Nínive vem caracterizada em dois modos, demograficamente e moralmente. (MANDIROLA, 1999, P.189) De uma parte Nínive é uma grande cidade: mais de cento e vinte mil (120000) habitantes; um número simbólico para indicar uma quantidade inumerável. E da outra- acrescenta o autor- se trata das pessoas que “não sabem discernir entre sua direita e sua esquerda” (Jn 4,11) (MANDIROLA, 1999, P.189).

Deus não salva os de Nínive porque são todos bons. Deus salva os ninivitas, e o diz a Jonas, somente porque ele, Deus, é Bom! Novamente se retorna o fato que a misericórdia de Deus não abraça somente os seres humanos, mas também os animais, a criação toda e inteira. Deus é bom para todos e por tudo (MANDIROLA, 1999, P.189).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O último capítulo do livro de Jonas revela Deus muito humano (empático). Ele sente, sofre e sente pena de pessoas; isso o motiva a agir com misericórdia. Deus é revelado livre e soberano, que não se enquadra no rígido esquema do legalismo. A vida é o que importa para Deus. Quando a vida está em jogo, Ele se faz empático. A história termina com uma pergunta para Jonas: quer saber se ele concorda com Deus, que poupado Nínive, os inimigos de Israel. A pergunta também é dirigida a todos. O livro de Jonas quer que cada um reflita sobre a pergunta final e dê a sua resposta pessoal. Se for uma resposta positiva, ou seja, ter empática como que é Deus seja misericordioso com os pagãos, os inimigos, os que desafiam a fé e os que desarticulam os esquemas teológicos predefinidos, então se está no caminho da empatia (Mt 5,44), se for negativa, então é preciso voltar ao princípio do livro de Jonas (Jn 1,1) e novamente ser iniciados na pedagogia da empatia de Deus.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo, Paulus, 2004.

FERNANDES, Leonardo Agostini. **Jonas**. São Paulo, Paulinas, 2010. (Coleção comentários bíblico

Paulinas).

KILPP, Nelson. **Jonas**. São Paulo, Edições Loyola, 2008

MANDIROLA, Renzo. **Giona- un Dio senza confini**. Bologna, EDB, 1999.

MORA, Vincent. **Jonas**. São Paulo, Paulinas, 1983.

NICCACCI, Alviero (Org.). **Il Libro di Giona**. Milano, Edizioni Terra Santa, 2013.

WOLFF, Hans Walter. **Studio sul libro de Giona**. Brescia, Paideia Editrice, 1982.

A INFLUÊNCIA HELENISTA NAS CONCEPÇÕES SOBRE JESUS NOS EVANGELHOS SINÓTICOS

Daniel Salomão Silva¹

RESUMO

As atuais concepções sobre Jesus, ainda que dependentes de vários desenvolvimentos posteriores, têm nos evangelhos sinóticos sua base. Expressões como “filho de Deus” ou “filho do homem” têm suas raízes na própria cultura judaica. Entretanto, considerando essa cultura como imersa em um universo cultural maior, do entorno do mar Mediterrâneo, onde era preponderante a cultura helenista, podemos admitir influências culturais helenísticas na redação dos evangelhos sinóticos, particularmente no que se refere ao entendimento da figura de Jesus? Em nosso entendimento, pontos de influência helenística nas formas literárias usadas, no uso da língua grega nos textos, no ambiente galileu e no modo de vida das comunidades cristãs originárias etc. não foram suficientes para retirar da paternidade judaica a construção da imagem de Jesus nos evangelhos sinóticos.

PALAVRAS-CHAVE: cristianismo primitivo, helenismo, divindade de Jesus

INTRODUÇÃO

Segundo Theissen, “Jesus assumiu o papel mais humilde que uma sociedade pode distribuir, o papel do criminoso executado. Depois disso, porém, assumiu o papel mais sublime que nem sequer podia ser imaginado: o papel de Deus” (THEISSEN, 2008, p. 72). Contudo, a construção dessa crença, como das demais crenças cristãs, baseou-se nas tradições judaicas anteriores e contemporâneas à redação dos textos neotestamentários, como também nas tradições helenísticas presentes em toda a cultura mediterrânea sob o domínio do Império Romano. Afinal, “o helenismo teve um impacto profundo e duradouro também sobre o judaísmo, tanto na diáspora quanto na Palestina” (GUNNEWEG, 2005, p. 251). Nesse sentido, o estudo da cultura cristã originária não pode estar alheio à cultura do Mediterrâneo sob o Império Romano (NOGUEIRA, 2018, p. 41). Logo, diante da dominação romana sobre os cristãos do século I, até que ponto podemos admitir influências culturais helenísticas na redação dos evangelhos sinóticos, particularmente no que se refere ao entendimento da figura de Jesus? A partir das conclusões de alguns estudiosos, vamos construir nossa argumentação.

¹ Mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora.
E-mail: salomaoime@yahoo.com.br.

1. O CONTEXTO JUDAICO PRÉ-CRISTÃO

O processo de helenização começou com a chegada de Alexandre ao Oriente, o que se constituiu na “disseminação da cultura e do modo de vida gregos, com certa interpenetração cultural entre Oriente e Ocidente” (GUNNEWEG, 2005, pp. 250 e 252; KOESTER, 2005, pp. 43 e 44; MEIER, 1992, p. 256). Segundo Gottwald (1998, p. 411), “o judaísmo foi desafiado por esta perspectiva de assimilação cultural e sincretismo religioso”, o que promoveu conflitos em sua estrutura e “moldou novos desenvolvimentos no aspecto institucional, intelectual e espiritual”. Em resposta à abertura ostensiva à penetração cultural helenista, os mais resistentes intensificaram o zelo pela lei judaica (GUNNEWEG, 2005, pp. 260 e 261; GOTTWALD, 1998, p. 416; SICRE, 2008, pp. 444 e 445; MEIER, 1992, p. 207). Se, nesse período, as lideranças sacerdotais e as camadas superiores tinham se aberto ao helenismo dos dominantes, parcelas da sociedade mais conservadoras reagiram, o que culminou na Revolta dos Macabeus, no século II a.C. (GUNNEWEG, 2005, p. 258).

Todavia, segundo Mack (1993, p. 54), ainda que tenham resistido às formas de governo helenísticas e à influência da cultura grega em geral, os vitoriosos asmoneus não foram tão bem-sucedidos na “batalha das culturas”, assumindo cada vez mais linhas políticas e militares helenistas. Permaneceu certa polarização entre as lideranças judaicas aliadas aos asmoneus e grupos mais zelosos constituídos naquele período (GUNNEWEG, 2005, pp. 275 a 278; GOTTWALD, 1998, pp. 419 e 420; KOESTER, 2005, p. 222; MEIER, 1992, p. 256). A lei ameaçada tornou-se, mais do que nunca, central na vida judaica, enquanto única fonte de revelação religiosa (GUNNEWEG, 2005, p. 272; FREYNE, 1996, pp. 162 e 163), o que nos permite concluir que a tentativa de integração entre helenismo e judaísmo no período pré-cristão não foi bem-sucedida (THEISSEN, 2008, p. 316; GOTTWALD, 1998, p. 421). Isso, porém, não impediu alguns processos de troca, como a tradução das Escrituras para o grego (THEISSEN, 2008, p. 319; GUNNEWEG, 2005, p. 252; KOESTER, 2005, p. 109) e as ações críticas e decisórias a respeito do cânone judaico perante a ameaça helenista (GOTTWALD, 1998, p. 412).

Enfim, compreendemos que a inegável influência helenista no judaísmo pré-cristão afetou mais a forma que o conteúdo, particularmente no que se refere ao judaísmo palestino. Entretanto, para Berger (2008, p. 252), forma e conteúdo não podem ser dissociados irrefletidamente quando se quer compreender um texto, com o que concorda Nogueira (2018, p. 40 e 44). Daí a importância de uma investigação cuidadosa.

2. O CONTEXTO JUDAICO-CRISTÃO

Achados arqueológicos indicam que vários povos e culturas se estabeleceram e se misturaram na Palestina no curso da história (MACK, 1993, p. 56; CHARLESWORTH, 1992, p. 114; CROSSAN & REED, pp. 20 e 266). Para Mack (1993, p. 56), três séculos de influência helenística antes da épo-

ca de Jesus têm sido minimizados nas análises do cristianismo. Entretanto, outros estudiosos têm argumentos contrários bem convincentes.

À época dos primeiros cristãos, dada a urbanização romana da baixa Galileia, é provável que o impacto sobre a região tenha sido radical, econômica e culturalmente. Cidades como Séforis e Tiberíades, de predominante cultura greco-romana, impactaram fortemente as aldeias da Galileia (HORSLEY, 2000, p. 20). Entretanto, “parece provável que a reação e a resistência prevaleceram sobre a assimilação e a aculturação” (HORSLEY, 2000, p. 60). A helenização foi superficial e nem mesmo a língua grega teve muita penetração. Além disso, pode-se constatar que o uso do grego em determinado local não é acompanhado necessariamente de presença da cultura grega (HORSLEY, 2000, p. 139; VERMES, 2006, p. 268).

Koester, por sua vez, defende que muitos semitismos dos textos neotestamentários “derivam de um vernáculo grego que se formou num meio bilinguista”, o que indica que influências gregas na Palestina foram absorvidas nos discursos coloquial e comercial. Porém, termos da linguagem religiosa tiveram seu sentido modificado para assumir os significados de seus equivalentes hebraicos, e não o contrário, como *aggelos* (“anjo”, no lugar do original grego “mensageiro”) e *doxa* (“glória”, em vez de “opinião”), entre outros (KOESTER, 2005, p. 122).

Para Gottwald (1998, p. 413), contrariamente a Mack, a influência das cidades gregas tem sido por vezes exagerada, ainda que tenham exercido papel fundamental no comércio e na política. Theissen (2008, pp. 234 e 235), ainda mais resistente à ideia de uma aculturação considerável, afirma que, se ambas essas cidades “apresentavam elementos da arquitetura helenista”, “população e mentalidades eram judaicas”. Ademais, levando em conta a presença cristã inicial como maior nas cidades menores, para Freyne (1996, p. 151), “culturas aldeãs podem ter vida própria ainda que estejam muito próximas de cidades”, pois “laços culturais num nível não significam necessariamente a adoção dos valores e pressupostos da cultura mais difundida em outros níveis mais íntimos da vida”. Além disso, como no século II a.C., movimentos de resistência do século I d.C. foram uma reação à crescente influência romana, que carregava consigo a cultura helenista (THEISSEN, 2008, p. 338). Certa radicalização da Lei e seu conseqüente medo do contato com o impuro gerava resistência a tudo o que era gentílico entre os judeus (THEISSEN, 2008, pp. 344 e 345).

No tópico seguinte, discutiremos com algumas hipóteses de influência helenista nas concepções sinóticas sobre Jesus. Entretanto, a partir das considerações expostas até o momento, tendemos a minimizá-la.

3. INFLUÊNCIA HELENISTA NAS CONCEPÇÕES SOBRE JESUS NOS EVANGELHOS SINÓTICOS

O estudo do cristianismo primitivo deve ser parte de um projeto maior de estudo da história cultural do Mediterrâneo sob o Império Romano (NOGUEIRA, 2018, p. 41). Segundo Nogueira, “a cultura popular é de circulação ampla”. Ainda que se manifeste como de resistência, a cultura

de um grupo não permanece restrita a ele, mas perpassa toda a sociedade, em processo de circularidade com a cultura da elite (NOGUEIRA, 2018, p. 59). Logo, ainda que os primeiros cristãos apresentem pontos de vista que os enquadrem num grupo religioso à margem da cultura e avesso a relações sincréticas com seu entorno, é possível admiti-los como constituídos e articulados pelos parâmetros dos estratos sociais mais baixos do universo mediterrâneo, ou seja, como usuários de suas “categorias de compreensão de mundo que são tornadas possíveis por meio da linguagem” (NOGUEIRA, 2018, pp. 60 e 61). Todavia, o cristianismo desenvolveu um sistema semiológico próprio, em tensão com as vertentes centrais da cultura dominante (NOGUEIRA, 2018, p. 42). Desse modo, também não é impossível que as noções sobre Jesus nos sinóticos tenham pouca ou mesmo nenhuma influência helenista.

Seguem as duas hipóteses que conseguimos encontrar de possível influência helenística em concepções sinóticas sobre Jesus e nossos entendimentos sobre elas.

3.1. FILÓSOFO CÍNICO

Mack (1993, pp. 57 e 58) defende que os habitantes do sul da Galileia eram falantes também do grego já no primeiro século e destaca a presença de várias cidades helenistas na região. Uma delas, Gadara, produziu famosos filósofos e poetas cínicos.

A comparação de Jesus com filósofos da cultura grega e a identificação de características semelhantes têm sido feitas por diversos autores. Por exemplo, entre outros personagens do mundo pagão, também Xenofonte, aos 12 anos, demonstrava sabedoria acima do normal (BERGER, 1998, p. 315). No julgamento de Jesus, de forma semelhante ao de Sócrates – e também ao de alguns profetas do judaísmo –, o réu foi condenado por sua mensagem, a qual diz ter recebido de Deus (BERGER, 1998, p. 303).

Estudioso da Fonte Q, Mack (1993, pp. 172 e 173) defende que esse documento foi bem popular e amplamente lido no último quarto do século I. Marcos, Mateus e Lucas tiveram por base esse texto e usaram-no sob diferentes perspectivas. Adotando a divisão da fonte Q em três partes, Mack (1993, p. 45) identifica na primeira delas uma qualidade aforística remanescente da tradição cínica grega. Estudos recentes de Q têm sugerido que Jesus foi visto inicialmente como um sábio cínico e, apenas depois, imaginado como um profeta apocalíptico (MACK, 1993, p. 47). Além disso, boa parte dos itens da primeira camada de Q segue um padrão de comportamento muito recomendado por filósofos cínicos populares da época (MACK, 1993, pp. 114, 120 e 203). Também para Crossan, Jesus e seus seguidores se encaixam muito bem nesse contexto, no que se refere às práticas austeras, à vestimenta, à alimentação etc. (CROSSAN, 1991, p. 421).

Todavia, se entre os cínicos havia um respeito mútuo, dificilmente comporiam um movimento que envolvesse encontros ou a formação de um grupo guiado por uma noção social. Já no movimento de Jesus, ao contrário, mesmo os aforismos da primeira camada de Q indicam certa

formação social (MACK, 1993, p. 121). Ainda que haja semelhança entre as propostas da primeira camada de Q e a filosofia popular cínica, no que se refere aos estilos de vida e à postura crítica em relação às elites dominantes, a concordância para por aí. O movimento cristão propõe mais que um estilo de vida, mas uma nova forma de viver em comunidade em função do reino de Deus. Ademais, “filósofos cínicos são críticos radicais de uma cultura helenística urbana estabelecida. O movimento Q, pelo contrário, localiza-se em ambientes rurais desestruturados e fragmentados, empobrecidos e destruídos” (RICHARD, 1995, p. 297), como também pensa Crossan (1991, p. 421). Theissen e Merz são ainda mais contundentes, compreendendo que a relação dos primeiros cristãos com o cinismo é, em verdade, de contraste. Por exemplo, Jesus e seus discípulos “não demonstram sua autarquia, mas a cercania do reinado de Deus e sua confiança no cuidado de Deus” (THEISSEN & MERZ, 2004, p. 13).

Logo, pelas posições expostas acima, entendemos serem mais robustos os argumentos contra a associação de Jesus a um filósofo cínico e contra a possível influência do cinismo no entendimento popular sobre ele. A semelhança de aforismos na hipotética primeira camada da hipotética fonte Q nos parece insuficiente para uma associação tão forte como essa.

3.2. FILHO DE DEUS

Os evangelhos, em alguns aspectos, aproximam-se das formas literárias gregas. Como boa parte das biografias helenistas, têm orientação moral. Jesus se coloca como modelo a ser seguido e é exemplar no cumprimento das normas, o que aproxima os relatos sobre ele das biografias de Plutarco, por exemplo (BERGER, 1998, p. 335). Semelhanças com as *Vitae parallelae* de Plutarco estão também na estrutura narrativa, nos vaticínios sobre a criança, na enumeração de atos do biografado, no mistério sobre a real identidade do herói (segredo messiânico), na oração de ação de graças antes da morte, nas ações proféticas, na constatação de uma intervenção divina, na aparição após a morte etc. (BERGER, 1998, p. 315). Segundo Mack (1993, pp. 2 e 22), o embelezamento miraculoso da morte de Jesus nos sinóticos, com sua crucificação seguida de ressurreição, parte de mitologias helenísticas que já falavam do destino de um ser divino ou “filho de Deus”. A ideia de um filho de deus, herdeiro do reino de seu pai, já aparecia em diversas mitologias helenísticas (MACK, 1993, p. 218; EHRMAN, 2014, pp. 35 a 30).

No mundo greco-romano, “filho de Deus” era também predicado de soberanos, dado ao rei ateniense Demétrio Poliorquetes (291/290 a.C.) (THEISSEN, 2008, p. 363). Também o culto aos imperadores romanos enquanto deuses ou filhos deles era popular no império (EHRMAN, 2014, p. 47). O imperador Otávio Augusto foi saudado como divino ainda em vida, compartilhando com Jesus, seu contemporâneo, o título de “filho de Deus” (CROSSAN, 1995, p. 20). Todavia, se “criticar o culto imperial não era incomum no cristianismo primitivo” (NOGUEIRA, 2020, p. 128), entendemos que atribuir esse título a Jesus com a intenção de vê-lo como um “imperador” e de propor um culto

semelhante voltado a ele é improvável, dado que expressões do culto ao governante romano eram tabu para o judaísmo (VERMES, 2006, p. 46). Nesse sentido, apenas como forma de oposição ao culto imperial e superação dessa concorrência a expressão “filho de Deus” poderia ser atribuída a Jesus (THEISSEN, 2009, p. 70). O próprio evangelho de Marcos pode ser lido como em oposição aos evangelhos da ascensão dos flavianos ao poder na segunda metade do século I (THEISSEN, 2009, p. 83).

Entretanto, textos judaicos, como o Testamento de Jó e o Testamento dos doze patriarcas, também oferecem formas literárias e temas análogos, o que indica não ser totalmente novo nem incomum essa abordagem entre os judeus na época da redação dos evangelhos (BERGER, 1998, p. 332 e 333). A expressão “filho de Deus” já é usada em diversos contextos no Antigo Testamento (VERMES, 2006, pp. 11, 41 a 44; THEISSEN, 2008, p. 363; CHARLESWORTH, 1992, p. 165). Ademais, para Charlesworth (1992, p. 168), a descendência de Jesus “nada tinha a ver com a filiação física tão conspícua no antigo Oriente Próximo. A filiação divina física não encontrou lugar na teologia bíblica ou na teologia do Judaísmo Antigo”. Em relação ao nascimento de Jesus, isso fica ainda mais claro. Enfim, segundo Vermes, “a cultura religiosa que permeia o Novo Testamento grego não é greco-helênica, mas hebraico-judaica”, e toda abordagem dos ensinamentos de Jesus deve “envolver uma ‘retradução’ linguístico-cultural de conceitos e formas de pensamento gregos para hebraicos/ aramaicos” (VERMES, 2015, pp. 92 e 95), ainda que, nos séculos seguintes, noções helenísticas possam ter influenciado o cristianismo.

CONCLUSÃO

Partindo do entendimento apresentado de que a cultura da Palestina estava inserida em um universo maior, do entorno do mar Mediterrâneo, buscamos comparar alguns de seus preceitos com similares na cultura greco-romana, coexistente com o judaísmo mesmo no território judeu, no que se refere à apresentação da figura de Jesus nos sinóticos. Porém, ainda que reconheçamos essa interação cultural, não identificamos argumentos no sentido de uma plena integração.

Sem a pretensão de esgotar o assunto, mas a partir das conclusões apresentadas acima, concluímos que as concepções sobre Jesus nos evangelhos sinóticos são improvavelmente influenciadas pelo helenismo. Em nosso entendimento, pontos de influência helenística nas formas literárias usadas, no uso da língua grega nos textos, no ambiente galileu e no modo de vida das comunidades cristãs originárias etc. não foram suficientes para retirar da paternidade judaica a construção da imagem de Jesus nos evangelhos sinóticos. Isso não nega a possível influência em concepções posteriores, como as do evangelho de João e as dos Padres Apostólicos, ou mesmo em cartas paulinas, anteriores aos três primeiros evangelhos. Ademais, o uso de expressões como “filho de Deus”, aplicadas a Jesus em todo o Novo Testamento, se encontra paralelos em textos greco-romanos, têm já na cultura judaica um uso corrente.

REFERÊNCIAS

- BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.
- BERGER, Klaus. **Hermenêutica do Novo Testamento**. 3ª ed., São Leopoldo: Sinodal, 2008.
- CHARLESWORTH, James H. **Jesus dentro do Judaísmo: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas**. 3ª ed., Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- CROSSAN, John Dominic. **The Historical Jesus: the life of a mediterranean jewish peasant**. New York: Harper One, 1991.
- CROSSAN, John Dominic. **Jesus: uma biografia revolucionária**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. **Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- EHRMAN, Bart D. **Como Jesus se tornou Deus**. São Paulo: Leya, 2014.
- FREYNE, Sean. **A Galileia, Jesus e os Evangelhos: enfoques literários e investigações históricas**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- GOTTWALD, Norman K. **Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica**. São Paulo: Paulus, 1998.
- GUNNEWEG, Antonius H. J. **História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Teodor Herzl até os nossos dias**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- HORSLEY, Richard A. **Arqueologia, história e sociedade na Galileia: o contexto social de Jesus e dos rabis**. São Paulo: Paulus, 2000.
- KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento, volume 1: história, cultura e religião no período helenístico**. 3ª ed., São Paulo: Paulus, 2005.
- MACK, Burton L. **The lost gospel: the Book of Q and Christian Origins**. New York: Harper One, 1993.
- MEIER, John P. **Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico**. Rio de Janeiro: Imago, 1992, v. 1.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2018.
- RICHARD, Pablo. **As diversas origens do cristianismo. Uma visão de conjunto (30-70 d.C.)**. In: *Revista de interpretação bíblica latino-americana/RIBLA*, n. 22, pp. 287 a 301, São Leopoldo: Sinodal, 1995/3.
- SICRE, José Luís. **Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem**. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 2008.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Anette. **O Jesus Histórico: um manual**. 2ª ed, São Paulo: Edições Loyola, 2004.

THEISSEN, Gerd. **O movimento de Jesus: história social de uma revolução de valores**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

VERMES, Geza. **As várias faces de Jesus**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

VERMES, Geza. **Jesus e o mundo do Judaísmo**. 2ª ed., São Paulo: Loyola, 2015.

A LOCALIZAÇÃO TEMPORAL DA “ETERNA REDENÇÃO” EM HEBREUS 9:12

Isaac Malheiros¹

Leonardo Godinho Nunes²

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo avaliar, por meio de uma pesquisa exegética e bibliográfica, o sentido da expressão “*aionían lýtrosin heurámenos*”, em Hebreus 9:12. Algumas versões em português descrevem a redenção como algo obtido por Cristo antes da sua entrada como sumo sacerdote no santuário celestial, enquanto outras versões descrevem a redenção como algo que Jesus conquista após a entrada no santuário. A pergunta norteadora desta pesquisa é: de acordo com Hebreus 9:12, quando a redenção é obtida? Há questões gramaticais e teológicas envolvidas, e as opções acarretam implicações que podem impactar a compreensão mais ampla da teologia de Hebreus, especialmente sua soteriologia, e, mais especificamente, o seu conceito de expiação. Essa pesquisa vai ser dividida em duas partes, começando com uma avaliação da teologia sacrificial que serve de pano de fundo para a argumentação de Hebreus 9, e, posteriormente, uma análise gramatical de Hebreus 9:12. A análise gramatical é precedida pela avaliação teológica porque, nesse caso, a teologia sacrificial parece lançar luz sobre as opções gramaticais. A pesquisa tem como fundamentação teórica autores como David Moffitt (análise teológica) Chambers e Porter (análise gramatical), dentre outros. Esta pesquisa situa-se em um debate em andamento a respeito da soteriologia de Hebreus. Em estudos recentes, há uma crescente tendência de ver a expiação em Hebreus como um processo que começa na terra e termina no céu, ou como um processo localizado exclusivamente no céu, e este artigo pretende dar uma contribuição ao entendimento de um dos principais textos relacionados ao tema. Com base nesta pesquisa, é possível concluir que Hebreus 9:12 reflete uma teologia sacrificial alinhada com a de Levíticos, e a redenção pode ser entendida como um processo que é consumado com a entrada sacerdotal no santuário, com sangue.

PALAVRAS-CHAVE: Redenção; Expiação; Hebreus; Santuário celestial

INTRODUÇÃO

A comparação de diferentes versões de Hb 9:11-12 traz à tona um problema: o texto afirma que a entrada de Cristo no santuário celestial resultou na obtenção da eterna redenção? Ou a redenção é o que garantiu a entrada no santuário? O texto, na Nova Almeida Atualizada, traz:

Quando, porém, Cristo veio como sumo sacerdote dos bens já realizados, mediante o maior e mais perfeito tabernáculo, não feito por mãos humanas, quer dizer,

1 Doutor em Teologia (EST, São Leopoldo-RS), professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (Ivatuba-PR), email: <pr_isaac@yahoo.com>.

2 Doutor em Teologia (Andrews University, EUA), professor do Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia (Ivatuba-PR), email: <nunesl@andrews.edu>.

não desta criação, e não pelo sangue de bodes e de bezerros, mas pelo seu próprio sangue, ele *entrou* no Santuário, uma vez por todas, e *obteve uma eterna redenção* (Hb 9:11-12).

A Nova Versão Internacional vai na mesma direção, dizendo que ele “entrou [...], e obteve eterna redenção”. Já a versão Almeida Atualizada afirma que Jesus “entrou [...], havendo obtido uma eterna redenção”, e, de maneira semelhante a Almeida Corrigida Fiel traz que ele “entrou [...], havendo efetuado uma eterna redenção”.

De acordo com Hebreus, quando (e onde) ocorre a expiação? Qual o papel da morte e da ascensão de Jesus na redenção? A compreensão da teologia de Hebreus passa por essas perguntas, e para respondê-las é preciso voltar ao sacrifício levítico, que é a fonte de onde Hebreus tira a ideia de que o sangue levado para dentro do santuário é o meio de expiação (MOFFITT, 2011, p. 256-277).

1. O CONCEITO LEVÍTICO DE OFERTA/SACRIFÍCIO

Na LXX, a oferta (*prosféro*) aponta para um ato que vai além do abate da vítima, sendo frequentemente usada para referir-se à posterior manipulação do sangue (por ex., Lv 1:5; 7:33; 9:9, 12, 18), e por vezes é distinto do ato de abater (por ex., Lv 1:5; 9:12, 15, 18; 17:4). A Páscoa já apresentava a combinação do abate do animal com a aplicação/manipulação do sangue (Ex 12:7-13), ofertas queimadas e ofertas pacíficas envolviam manipulação de sangue (Lv 1:2-9; 3:2), e vários rituais levíticos consistiam na entrada sacerdotal no santuário com sangue, especialmente o Dia da Expiação (Hb 9:6-7).

Assim, em Hebreus, a oferta não é necessariamente sinônimo de abate, apesar de ser esse o caso algumas vezes (como no sacrifício de Isaque (Hb 11:7)). A oferta pode ser uma referência à aplicação do sangue no altar e no santuário. Hebreus enfatiza a entrada do sumo sacerdote no santuário (Hb 9:7, 12, 24; cf. Lv 16:12, 15) e a oferta de sangue realizada ali (Hb 9:7, 12, 25; cf. Lv 16:14-15). Hebreus vai além do abate, e destaca a aspersão do sangue, identificando o sangue de Jesus como “sangue da aspersão” (Hb 9:13–14), e se apoia no sentido mais amplo de sacrifício levítico, que inaugura a aliança, purifica o povo e o santuário.

Como o ato de sacrifício inclui tanto o abate (derramamento do sangue do animal) quanto a manipulação do sangue (derramamento do sangue sobre o altar), o “derramamento de sangue” de Hb 9:22 poderia ser uma referência à aplicação do sangue no altar em vez de ao abate da vítima sacrificial (RIBBENS, 2013, p. 208-209).

O sacrifício de sangue era um processo holístico, que começava com a apresentação do animal requerido, seguido do abate e culminando com a manipulação do sangue. O autor de Hebreus reflete esse processo, mencionando a perfeição de Cristo, seu abate na cruz, e sua entrada com

sangue no santuário celestial (RIBBENS, 2013, p. 145, 178-179, 181).

Com base nessa compreensão, alguns autores acreditam que, em Hebreus, a morte de Cristo “[...] não é o evento salvífico real, mas a pré-condição para a disponibilidade de seu sangue” (EBERHART, 2005, p. 58). No entanto, tendo em vista o modelo levítico, em Hebreus, o sacrifício de Cristo é visto como um processo que abrange o céu e a terra (RIBBENS, 2013, p. 178), e que mantém morte, ressurreição e ascensão juntas como partes essenciais de um mesmo sacrifício.

Mas há ainda um ponto importante: apesar do sacrifício de Cristo começar na terra, ele não atua como sacerdote até sua ascensão ao céu, onde apresenta a si mesmo como oferta (RIBBENS, 2013, p. 145). Jesus tinha que “[...] se tornar sumo sacerdote” para “[...] fazer propiciação pelos pecados do povo” (Hb 2:17). O ponto principal (*kefálaion*; Hb 8:1) da argumentação de Hebreus é o fato de que Jesus é sumo sacerdote no santuário celestial, e acrescenta que “se ele estivesse na terra, nem mesmo sacerdote seria” (Hb 8:4). Portanto, o ambiente desse ministério sacerdotal é celestial. E é nesse ambiente que Jesus faz sua oferta: “todo sumo sacerdote é constituído para oferecer tanto dons como sacrifícios; por isso, era necessário que também esse sumo sacerdote tivesse o que oferecer” (2:3; cf. 5:1).

Uma conclusão prévia dessa visão aplicada à Hb 9:12 é que a redenção, portanto, aconteceria temporalmente após a entrada no santuário celestial (ATTRIDGE, 1989, p. 249), ou, pensando logicamente, a redenção seria o resultado da entrada no santuário celestial (MOFFITT, 2011, p. 223, nota 13).

2. ANÁLISE GRAMATICAL E SINTÁTICA

A obtenção da redenção é antecedente, simultânea ou subsequente à entrada? A análise dos três verbos da passagem lança luz sobre a questão. A estrutura de Hb 9:11-12 é a seguinte:

- “Cristo *veio* [*paragenómenos*; participio aoristo médio] como sumo sacerdote” (verso 11)
- “[...] pelo seu próprio sangue, ele *entrou* [*eiselthen*; indicativo aoristo] no Santuário, uma vez por todas,
- e *obteve* [*heurámenos*; participio aoristo médio] uma eterna redenção (verso 12).

Em Hb 9:11-12, o participio aoristo médio *heurámenos* (“obtido”, v. 12) está sintaticamente subordinado ao verbo “entrar” (*eiselthen*), e vem depois dele. A qualidade temporal do participio pode dar a *heurámenos* uma “força sintática como de um participio simultâneo” (LUKASZEWSKI; DUBIS; BLACKLEY, 2011), retratando uma ação que ocorre ao mesmo tempo que a ação verbal principal (SMYTH, 1920, p. 459). Assim, nesta visão, a *eterna redenção* seria obtida *na* entrada de

Cristo no santuário/templo celestial.

Outros intérpretes de Hb 9:11-12 consideram que a redenção vem somente *após* a entrada. Burton concorda que *heurámenos* poderia denotar uma “ação idêntica” (simultânea) ao verbo principal (BURTON, 1920, p. 66-67), mas ele prefere considerá-lo como subsequente, porque “o particípio, que está sem o artigo e segue o verbo é mais naturalmente interpretado como se referindo a uma ação subsequente [...] àquela do verbo que segue” (BURTON, 1920, p. 66). Fanning também reconhece que a ocorrência subsequente é um possível significado para o particípio aoristo, utilizando Atos 25:13 como um exemplo (FANNING, 1990, p. 414).

Chambers (1923, p. 183, 185) faz uma análise de duas passagens macabeanas (2Macabeus 11:36; 4Macabeus 3:13) em comparação com três textos do Novo Testamento (At 12:25; 25:13; Hb 9:12), e conclui que um “uso futurístico do particípio aoristo” é pretendido quando (1) o verbo principal é um verbo de movimento, (2) seguido por um particípio aoristo, (3) em voz ativa ou média. Nesse caso, o particípio aoristo expressaria “o propósito do ‘movimento’” (CHAMBERS, 1923, p. 183).

Wilbert Howard (1923, p. 403-406) expande a investigação de Chambers, trazendo à luz sete outros textos que têm a mesma construção sintática. Juntos, Chambers e Howard dão exemplos do particípio futurístico aoristo em fontes tão variadas como Macabeus, os Apócrifos, alguns papiros e o Novo Testamento. Howard (1923, 403, 406) identifica o mesmo padrão sintático e os mesmos limites encontrados por Chambers, que ele chama de *cânone de Chambers*: (1) O verbo principal deve ser um verbo de movimento, (2) o particípio deve ser colocado após o verbo principal, e (3) o particípio deve ser ativo ou médio. Para eles, o particípio aoristo nessa construção é mais bem visto como futurístico (subsequente) e indica propósito (FANNING, 1990, p. 413-414). Howard (1923, p. 403), em consonância com Chambers, conclui com segurança: “Atos 25:13 e Hebreus 9:12 não têm a intenção de transmitir o significado de ação coincidente, mas sim de propósito”. Como corolário, o propósito de Cristo entrar no santuário/templo celestial seria obter a salvação eterna. Nas passagens da seção de Hb 8:1-10:18 que tratam do “sacrifício” (8:3-6; 9:25-10:14), quando Cristo entra no santuário/templo celestial ele obtém ministério mais excelente (8:6), obtém a salvação eterna (9:12), é entronizado e aguarda a derrota final de seus inimigos (10:12-13).

A frase *aionian lýtrosin heurámenos* se encaixa na discussão do sacrifício celestial de Cristo e introduz seus efeitos salvíficos, uma discussão que continua nos versos 13 e 14. O médio de *heurisko* geralmente significa “atingir” ou “obter” (ATTRIDGE, 1989, 248), que é a leitura natural em 9:12. Como a oração com o particípio segue o verbo principal, e como há concordância no tempo aoristo entre o verbo principal e o particípio, a oração com o particípio pode funcionar *posteriormente* ao verbo principal (MOFFITT, 2011, p. 223, nota 13).

Porter (1989, p. 379-385) concorda que pode haver ação simultânea ou subsequente em relação ao verbo principal quando o particípio adverbial segue o verbo. Depois de fornecer três páginas de exemplos de aoristos futuristas do grego extrabíblico e do Novo Testamento (incluindo Hb 9:12), ele conclui: “A evidência é convincente de que a referência subsequente do Particípio

Aoristo deve ser reconhecida” (PORTER, 1989, p. 385-387). Fanning (1990, p. 414) e McKay (1994, p. 64-65) também entendem que a redenção é obtida simultaneamente ou após a entrada de Jesus no santuário celestial em Hb 9:11-12.

Dos 127 comentários consultados para a análise dessa passagem (não citados neste texto por uma questão de espaço), a maioria deles não faz referência à relação do particípio aoristo *heurámenos* com o verbo *eiselten*, eles geralmente se concentram no significado da palavra *lýtrōsis* (“redenção”) e seu significado para o crente (por ex., VANHOYE, 2011, p. 266). (2) Alguns comentaristas afirmam que a “redenção eterna” foi completa na cruz, antes de Cristo entrar no santuário/templo celestial, isto é, *heurámenos* seria um particípio antecedente. No entanto, eles geralmente fazem isso sem muita preocupação com a estrutura sintática da frase e seu fluxo natural de pensamento (“Cristo veio [...] entrou [...] e obteve a redenção eterna”, vv. 11-12). (3) No entanto, muitos comentários (pelo menos trinta e seis deles) veem *heurámenos* como simultâneo ou subsequente ao verbo principal, indicando o propósito ou o resultado de *eiselten* (“ele entrou”, v. 12). A posição desses intérpretes pode ser sintetizada nas palavras de Marshall (2009, p. 271):

A obra de expiação não foi completada até que algo fosse feito no céu que ratificasse o que foi feito na cruz; nesse ponto, o sacrifício está completo e Cristo não tem necessidade de “entrar no céu para se oferecer repetidas vezes”, como o sumo sacerdote judeu fazia em sua visita anual (9:25-28). O ato de sacrifício e a oferta do sacrifício são, portanto, teoricamente distinguíveis, mas eles formam uma unidade, e nenhum é eficaz sem o outro.

Eles geralmente decidem por esta interpretação considerando pelo menos um dos três aspectos: (1) Uma comparação entre os serviços do santuário celestial e terrestre, onde a expiação foi obtida quando o sangue foi apresentado dentro da tenda (por exemplo, Lv 4: 5-6, 16-17; 9:23; 16: 14-16; cf., Hb 1: 3; 5: 8-10 e 6: 19-20; 8: 1-6; 9: 1-22; 10: 12-13); (2) A sequência lógica e o fluxo de toda a frase (Hb 9: 11-12), a saber, Cristo apareceu, entrou e obteve a redenção eterna. (3) A presença da construção sintática (cânone de Chambers) que indica a presença do particípio aoristo futurista (εὐράμενος).

Aelred Cody (1960, p. 179) faz uma observação apropriada sobre a interpretação de *heurámenos* no v. 11 como simultâneo ou subsequente: “O resultado é o mesmo para todos os fins práticos”. Ou seja, para Cody, tem o mesmo resultado dizer que Cristo obteve a redenção quando entrou no santuário/templo celestial ou depois de entrar nele. No final, a redenção eterna é finalmente obtida por Cristo no santuário/templo celestial.

Parece que alguns comentaristas do terceiro grupo tentam identificar a função de cada parte da expiação ao declarar que “a obra inicial da redenção [...] foi realizada na cruz, mas o efeito total da redenção foi trazido por sua ascensão” (GREENLEE, 2008, p. 315). Outros são mais cautelosos e fazem uma declaração mais geral de que “seu sacrifício e entrada trouxeram uma eterna ‘redenção’” (ISAACS, 2002, p. 114). Mas, levando em consideração todos os três aspectos mencionados (a comparação com o serviço do santuário terrestre, Lv 4: 5-6, 16-17; 9:23; 16: 14-16; o fluxo da

passagem; e a construção sintática), bem como o contexto de todo o bloco literário (8:1-10:18) — especialmente 8:1-6 — é seguro dizer, junto com Donald Guthrie (1983, p. 189), que “não foi até que Jesus ascendeu e levou consigo o sangue expiatório que a expiação foi efetuada. A real eficácia da obra de Cristo é resumida nas palavras *garantindo assim uma eterna redenção*”. Esta tradução é seguida por muitas versões em português (NVI, NAA, NVT, NTLH) e em inglês (RSV, NEB, NET, NIV [2011], NRSV, TEV, ESV, ASV, NLT, TNIV e RVA).

Em Hebreus, o abate na cruz, como um sacrifício perfeito e de “uma vez por todas”, foi eficaz e suficiente. E o próximo passo que o autor apresenta é o Sumo Sacerdote oferecendo este sacrifício suficiente no santuário/templo celestial, obtendo assim a salvação eterna. Este conceito, presente em toda a epístola (cf. 1:3; 5:8-10 e 6:19-20; 8:1-6; 9:1-22; 10:12-13) é resumido pelo autor: “[...] mas pelo seu próprio sangue, ele entrou no Santuário [celestial], uma vez por todas, e obteve uma eterna redenção” (Hb 9:12 NAA).

CONCLUSÃO

O conceito de sacrifício/oferta de Hebreus repousa sobre o conceito levítico, que inclui a apresentação do animal requerido, o abate e a manipulação do sangue. Com base nessa visão, há uma crescente tendência nos estudos de Hebreus de ver a expiação como um processo que começa na terra e termina no céu (ou como um processo localizado exclusivamente no céu), e isso passa pela compreensão de Hebreus 9:11-12. Com base nesta pesquisa, é possível concluir que Hebreus 9:11-12 reflete uma teologia sacrificial alinhada com a de Levíticos, e a redenção pode ser entendida como um processo que é consumado com a entrada sacerdotal no santuário, com sangue.

Há, contudo, algumas consequências nessa leitura, especialmente no campo da soteriologia. É comum a ênfase cristã na cruz como uma obra expiatória completa e suficiente. Para muitos intérpretes, não resta mais nada a ser feito após a cruz, pois Jesus bradou: “está consumado” (Jo 19:30). No entanto, a leitura de Hb 9:11-12 proposta neste estudo sugere que há algo a ser feito após a cruz: a ascensão de Jesus e sua entrada no santuário celestial como sumo sacerdote. E, de fato, o Novo Testamento atribui significado soteriológico aos eventos posteriores à cruz, como a ressurreição de Jesus (Rm 4:25), e há um brado de “está feito” que sai do santuário celestial em Ap 16:17.

Hebreus localiza o ministério sacerdotal de Jesus no santuário celestial (8:1-6), onde ele se oferece (*prosféro*; 9:14, 25, 28; 10:12), é um sacrifício (*thysía*; 9:23, 26; 10:12) e uma oferta (*prosforá*; 10:10, 14). A visão do sacrifício de Cristo como um processo que começa na terra e culmina no santuário celestial tem sido acusada de ser uma tentativa de diminuir a importância da cruz (RIBBENS, 2013, p. 181). No entanto, a localização celestial da oferta de Jesus não precisa ser entendida assim. O foco de Hb 9:11-12 está na entrada no santuário celestial e na aplicação do sangue. Como o sangue somente é obtido por meio da morte, o autor de Hebreus não está desva-

lorizando a cruz, apenas a pressupondo. Este estudo pretendeu dar uma pequena contribuição ao debate. Essa leitura de Hebreus 9:11-12 ainda aguarda por estudos que lancem luz sobre outras implicações teológicas.

REFERÊNCIAS

- ATTRIDGE, Harold W. *The Epistle to the Hebrews*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1989.
- BURTON, Ernest De Witt. *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*. Edinburgh: T&T Clark, 1920.
- CHAMBERS, C. D. On a Use of the Aorist Participle in Some Hellenistic Writers. *The Journal of Theological Studies*, v. 24, n. 94, 1923.
- CODY, Aelred. *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews: The Achievement of Salvation in the Epistle's Perspectives*. St. Meinard: Grail, 1960.
- EBERHART, Christian. Characteristics of Sacrificial Metaphors in Hebrews. In: GELARDINI, Gabriela (ed.). *Hebrews: Contemporary Methods—New Insights*. Leiden: Brill, 2005.
- FANNING, Buist M. *Verbal Aspect in New Testament Greek*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- GREENLEE, J. Harold. *An Exegetical Summary of Hebrews*. Dallas: SIL International, 2008.
- GUTHRIE, Donald. *The Letter to the Hebrews: An Introduction and Commentary*. TNTC. Downers Grove: InterVarsity, 1983.
- HOWARD, W. F. On the Futuristic Use of the Aorist Participle in Hellenistic. *The Journal of Theological Studies*, v. 24, n. 96, 1923.
- ISAACS, Marie E. *Reading Hebrews & James: A Literary and Theological Commentary: Volume 11*. Macon: Smyth & Helwys Publishing, 2002.
- LUKASZEWSKI, A. L.; DUBIS, M.; BLACKLEY, J. T. *The Lexham Syntactic Greek New Testament, SBL Edition: Expansions and Annotations*. Bellingham: Lexham Press, 2011.
- MARSHALL, I. Howard. Soteriology in Hebrews. In: BAUCKHAM, Richard et al (ed.). *Epistle to the Hebrews and Christian Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- MCKAY, Kenneth L. *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach*. New York: Peter Lang, 1994.
- MOFFITT, David M. *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*. Leiden: Brill, 2011.
- PORTER, Stanley E. *Verbal Aspect in the Greek New Testament, with Reference to Tense and Mood*. New York: Peter Lang, 1989.
- RIBBENS, Benjamin J. *Levitical sacrifice and heavenly cult in Hebrews*. Tese (Doutorado) - Wheaton College, 2013. Disponível em: <<https://bit.ly/2ljSGwG>>. Acesso em 12 jul. 2021.
- SMYTH, Herbert. *A Greek Grammar for Colleges*. New York: American Book Company, 1920.
- VANHOYE, Albert A *Different Priest: The Epistle to the Hebrews*. Miami: Convivium, Gregorian & Biblical, 2011.

A METÁFORA DO CORPO PARA FUNDAMENTAR A UNIDADE DA IGREJA EM CORINTO

Marcela de Jesus Dias¹

RESUMO

A comunidade cristã em Corinto fundada pelo Apóstolo Paulo é caracterizada pela efervescência de dons (1Cor 1.7), mas também pelas divisões internas (1Cor 1.10-11) e por outros problemas de ordem moral, social e teológica. A igreja em Corinto apresenta numerosos conflitos, mas foi a partir das dificuldades que Paulo expôs sua teologia sobre diversos assuntos e orientou aos coríntios em como agir diante das diversidades, desse modo contribuiu para solucionar os problemas no âmbito pastoral ao decorrer de toda a história da igreja. Baseado nisto se deparamos com a metáfora do corpo para fundamentar a unidade da igreja nos seus conflitos em Corinto. O método deste trabalho é bibliográfico em três níveis: histórico, literário e teológico. As perícopes de 1Cor 1.10-17; 3.3-9,21-23; 4.1; 12.12-27 informam os problemas e nos propõe soluções práticas como luz aos conflitos, tanto para as divisões no contexto dos carismas, quanto para os grupos partidários de 1Cor 1-4. Assim como o corpo é composto de vários membros e coordenado pelo cérebro o que é fácil de entender para qualquer pessoa, também na questão do corpo eclesial onde Cristo é a cabeça e todos os fiéis são os membros que possuem funções distintas. Mas que são relevantes dentro do corpo eclesial, desse modo é dada a continuidade a missão salvífica em todos os tempos históricos da igreja. Por isso, Paulo direcionara uma pergunta direta e profunda aos coríntios “Cristo estaria assim dividido?” para que estes refletissem, mas foi pela metáfora do corpo o método mais concreto que o Apóstolo encontrou para evidenciar na comunidade a unidade. Assim também ele deixa claro em 1Cor 3.23: “Mas vós sois de Cristo, e Cristo é de Deus”. Ou seja, a igreja pertence a Cristo e seu corpo não pode estar dividido! Os textos vencem a distância do tempo e se atualizam no meio eclesial.

PALAVRAS-CHAVE: Corinto; Divisões; Corpo; Unidade; Diversidade.

INTRODUÇÃO

O Apóstolo Paulo após evangelizar a cidade de Atenas (At 17.16-34), se dirigiu para Corinto em sua segunda viagem missionária. A estadia do Apóstolo teve a duração de um ano e seis meses (At 18.11), partindo para Éfeso na companhia de Priscila e Áquila (vv. 18-19). A igreja em Corinto demonstra tamanhos conflitos, mas foi através das dificuldades que o Apóstolo Paulo expôs sua teologia sobre os mais diversos assuntos que contribuiriam no âmbito pastoral ao decorrer de toda a história da igreja. Esta comunidade cristã era marcada pela efervescência de dons (1Cor 1.7), mas também pelas contendas (1Cor 1.10-11) em seu meio e por tantos outros problemas de

1 Mestranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Graduada em Teologia pela PUCPR. Vinculada ao grupo de pesquisa Bíblia e Pastoral. Desenvolve pesquisas que visam a análise e a interpretação das Sagradas Escrituras – marcelas2_2812@hotmail.com

ordem moral, social e teológica. Foi pelas muitas indagações e necessidades da comunidade que o Apóstolo Paulo vai se comunicar através de cartas com seus interlocutores (55-56 d.C). Mesmo não estando presente Paulo orienta aos coríntios em como agir diante das diversidades, diferenças e tratando assim dos problemas mais sérios que surgiam. Um dos problemas de tamanha relevância que permeia toda a primeira carta são as dissensões, rixas e divisões que estavam acontecendo. Baseado nisto se deparamos com a metáfora do corpo para fundamentar a unidade da igreja nos seus conflitos em Corinto, cujo tema proposto.

Nas análises bíblicas existem várias formas de abordagens, dentre elas a formatação denominada perícopes (trecho de um texto, pequeno ou longo que possui sentido completo, coerente) nos direcionará na delimitação do tema. Desse modo, o trabalho pretende abordar algumas perícopes com seus recortes: 1Cor 1.10-17; 3.3-9,21-23; 4.1; 12.12-27 que nos conduzirá para responder aos objetivos propostos: uma análise do contexto das divisões será fundamental para o entendimento do surgimento de distintos grupos na comunidade; também há uma necessidade em relacionar os textos e entender o porquê Paulo se utiliza da metáfora do corpo (1Cor 12.12-26) para propor a unidade. Para isso, o método a seguir é bibliográfico em três níveis: histórico, literário e teológico. Nas perícopes bíblicas sob análise, a preocupação central é em relação à unidade da comunidade em Corinto, tal qual se pode observar na metáfora do corpo como uma luz ao que estava acontecendo. Por fim, uma atualização do tema é indispensável para o contexto eclesial presente nas diversas comunidades cristãs.

1. CONTEXTO DAS DIVISÕES ENTRE OS GRUPOS EM CORINTO

A ausência do Apóstolo na comunidade fez com que situações diversas e adversas acontecessem. Sua comunicação com seus interlocutores se deu através de cartas, respondendo as questões que lhe foram levantadas sobre diversos assuntos (casamento, celibato, alimentos oferecidos aos ídolos, uso do véu, ceia, dons espirituais, culto público e etc). Desse modo à primeira carta aos coríntios é marcada por vários conflitos, os maiores eram de aspectos sociais nas relações entre as pessoas com divisões entre ricos e pobres, homens e mulheres, escravos e livres e entre as lideranças. Mas, o que traz preocupação à Paulo segundo Morris (1989, p. 18):

[...] era a notícia que lhe chegara independentemente de carta. Havia inquietantes irregularidades na conduta dos crentes de Corinto. Paulo estava preocupado com a 'tendência da parte de alguns membros de tornar a ruptura com a sociedade pagã tão indefinida quanto possível'. [...] essa questão causou a Paulo, que ele gastou seis capítulos tratando dela antes de sequer tocar nas questões sobre as quais lhe tinham escrito.

Nos capítulos de 1Cor 1-4 Paulo se detém em falar das divisões, são informações para entender o contexto do que estava acontecendo. As divisões na comunidade aconteciam em seus

diferentes níveis, mas nesta pesquisa vamos nos deter apenas nas divisões entre os grupos doutrinários no contexto do bloco literário de 1Cor 1-4 e nos grupos considerados como fracos-fortes, indignos-dignos, indecentes-decentes, vis-nobres no contexto dos carismas 1Cor 12.22-24.

Em 1Cor 1.11 nos deparamos com o primeiro relato da carta em relação as rixas, por intermédio de pessoas da casa de Cloé. A notícia do surgimento entre os coríntios de vários grupos que se denominavam de Paulo, Apolo, Cefas e Cristo chegou até o Apóstolo (BRUCE, 2003). Essas contendas não se tratava de verdadeiras rupturas da igreja local em Corinto para a formação de outra e sim de grupos internos vinculados a grandes pregadores, que eram como a pais espirituais na iniciação a vida cristã dos coríntios (BARBAGLIO, 1989). Ou, como Schnelle (2010, p.242) considera “[...] a formação de grupos na comunidade, na qual a pertença a um grupo era determinada pelo batismo”. Não sabemos ao certo a origem e nem as perspectivas teológicas de pertença a estes grupos, mas conforme o Dicionário de Paulo:

Podemos dizer com segurança que a raiz do problema era o apego dos coríntios ao poder, ao prestígio e ao orgulho representado na tradição retórica helenística, com sua ênfase na glória da sabedoria e das realizações humanas e seu estilo de vida escandaloso e extravagante [...] Desse modo, Paulo adverte os coríntios de que o orgulho que sentem de si mesmos e de seus diversos líderes espirituais é um sinal perigoso de que o Espírito não prevalece em suas vidas, pois eles agem como os que ainda seguem sua ‘natureza’ e não são espirituais (1cor 2,14-3,4) (HAWTHORNE, 2008, P.271).

No entanto, Paulo ao iniciar seu discurso (v.13) direciona uma pergunta aos coríntios, “Cristo estaria assim dividido?”, foi o argumento mais preciso que ele encontrou para a reflexão dos seus interlocutores naquele momento. Está pergunta não se referia apenas ao grupo que se declarava pertencente “eu sou de Cristo”, em uma leitura superficial parece ser motivo de alegria para o apóstolo conforme 1Cor 3.23 na afirmação “E, vós sois de Cristo”, mas segundo Boor (2004, p. 43) “Com essa expressão Paulo se refere indistintamente a igreja toda. Aquelas ‘pessoas de Cristo’, porém, formam conscientemente um ‘grupo’ oposto aos demais. Aqui acontece o pior possível: o próprio ‘Cristo’ se torna nome de partido”. Ao analisar pudemos considerar a opção por Cristo desse grupo, para não ter o vínculo com outras pessoas, mas diretamente a Cristo.

A pergunta do v.13 também se refere a todos os grupos partidários. No entendimento que a igreja situada em corinto faz parte de um corpo, e mais além, do corpo de Cristo (1Cor 12.27). Outro problema estava conforme Gil Arbiol (2018, p. 116) “[...] é que haja ‘divisões e discórdias’ em vez de ‘um mesmo falar’, ‘num mesmo modo de pensar e no mesmo sentimento’”. Estes aspectos são indispensáveis para a unidade da igreja (cf. 1Cor 1.10).

Como já mencionamos, não sabemos os motivos exatos dessas divisões internas, mas um dos motivos que contribuiu para os conflitos na comunidade foi no modelo de como se organizavam as igrejas primitivas, e isso não era diferente em Corinto. Segundo Schnelle (2010, p.238):

Os cristãos coríntios organizavam-se em várias comunidades domésticas (cf. 1Cor 14.23: reuniões da comunidade inteira; 1.16; 16.15: Estéfanos; 16.19: Priscila e Áquila; At.18.7-8: Tito, Justo e Crispo). O tamanho da comunidade inteira pode ser apenas objeto de especulações; ela deve ter contado em torno de 100 membros. A forma organizatória da comunidade oferece possivelmente também uma contribuição para a compreensão dos conflitos em Corinto, pois a fração em várias comunidades domésticas podem ter favorecido a formação de grupos.

Ao concluir da seção, Paulo descreve em 1Cor 3. 22-23 o oposto da expressão de pertença em 1. 12: “Eu sou de Paulo!” ou “Eu sou de Apolo!” ou “Eu sou de Cefas!” De um espírito limitado a qualquer liderança humana, sendo assim todos e todas pertencentes a Cristo e Cristo é de Deus! Ele detalhadamente expõe que “Paulo, Apolo e Cefas”, “o mundo, a vida, a morte, as coisas presentes e as futuras” pertencem aos coríntios e estão ao serviço da comunidade (BÍBLIA DE JERUSALÉM).

1.1 A METÁFORA DO CORPO PARA FUNDAMENTAR A UNIDADE

A imagem do corpo é predominante na eclesiologia de Paulo, a palavra corpo quem em grego *σῶμα* (soma-corpo) aparece 91 vezes nas cartas paulinas em vastos sentidos. Segundo o dicionário de Paulo “Em sua maioria, as referências a soma nessas cartas são expressões da analogia corpo/membro(s), em especial como imagem de uma congregação cristã” (HAWTHORNE, 2008, P.296). O termo *σῶμα* também aparece como *σῶμα χριστου* (soma Christou - corpo de Cristo), unido a cabeça qual é o próprio Cristo (Ef 1.22,23). É importante destacar a frase “corpo de Cristo” sendo utilizado apenas quatro vezes durante os escritos paulinos conforme Hawthorne (2008 p. 289) “to soma tou Christou: Rm 7,4; 1Cor 10,16; Ef 4,12; soma Christou: 1Cor 12,27”. Existem outras expressões que são semelhantes (1Cor 11.27; Cl 1.22,24; Ef 1.23; 5.30).

Essas ideias teológicas evidenciam a dimensão corporativa (eclesial) do corpo, também existe uma dimensão mais pessoal em nível escatológico da ressurreição (HAWTHORNE, 2008). Neste ponto iremos nos deter somente ao corpo em sua dimensão eclesial qual Paulo se utiliza em textos como Rm 12. 4-5, 1Cor 10. 16-17, 11. 23-29 na ceia do Senhor e em 1Cor 12.12-27 em relação ao culto (DUNN, 2003).

Não sabemos exatamente as origens do termo, mas o que podemos afirmar é o fato que Paulo escolheu essa imagem nos seus discursos. Nas perícopes da primeira carta aos coríntios encontramos duas opções mais realistas: A primeira na eucaristia o seu valor sacramental (1Cor 10-11) no pão partido relacionando com o corpo de Cristo. A segunda o seu valor maior não está no sacramento, mas na interação da comunidade sendo “corpo” e muito mais além o “corpo de Cristo” (1Cor 12.27).O que devemos salientar é a natureza do conceito “corpo de Cristo”. No que diz em 1Cor 12 como sendo igreja, ao trazer essa expressão se remete no seu uso metafórico, ontológico, e não literal e biológico (HAWTHORNE, 2008).

O Apóstolo no capítulo 12.12-27, emprega a imagem do corpo no contexto dos carismas (vv.1-11), pelas divisões entre aqueles que se denominavam como “espirituais” por possuir os dons mais elevados no entendimento dos coríntios como de profecia e glossolalia e aqueles que recebiam outros dons. Casalegno (2001, p.66) menciona:

Os carismáticos pensam constituir uma elite, frisando sua distinção em relação à maioria dos fiéis. Determinam-se, pois, camadas distintas entre os fiéis. Paulo, com a metáfora do ‘corpo’, lembra que cada membro tem seu valor e que os mais fracos devem ser tratados com maior honra (12,12-30).

1.2 ANÁLISE DE 1COR 12.12-27

Uma análise de 1Cor 12.12-27 se faz necessária para uma melhor compreensão do tema. A união dos diversos membros para a formação do corpo é um exemplo da diversidade enraizada na unidade, pois são necessários muitos membros para a formação do corpo, estes membros não são iguais, possuem funções que diferem uns dos outros. Mas essas diferenças em nenhum momento afetam de que há uma unidade fundamental (MORRIS, 1989); Paulo após falar disso, escreve “assim também acontece com Cristo” fazendo uma ponte do corpo humano para “Cristo”, ou melhor, o “corpo de Cristo” este prólogo indica o v.12 que esboça a tese que está a expor nos versículos seguintes.

Seguindo para o v.13, encontramos tamanha riqueza na ação do Espírito, “Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo [...]”. A palavra “todos” inclui “judeus e gregos, escravos e livres, homens e mulheres”. A unidade transcende quaisquer distinções. A formação de um só corpo se dá também por meio do batismo (v.13), esta evidência a integração do indivíduo ao corpo de Cristo, reconhecendo o Senhorio de Jesus.

A composição do corpo não é de apenas um membro, mas de muitos (v.14), sem a pluralidade (característica pela diversidade), não tem corpo. Paulo nos vv. 15,16 faz uma abordagem irônica. Pelo fato das rixas na comunidade, havia de certa forma desanimado alguns menos dotados membros de Corinto. Morris (1989, p. 140) expõe que esses membros “indagavam a si mesmos se tinham algum direito de pertencer a tão augusto corpo como a igreja, que incluía, como o fazia, homens que possuíam maravilhosos e espetaculares dons”. Paulo com sua abordagem anima a esses que se achavam inferiores aos outros.

Dunn (1989, p.328) afirma: “Reduzindo-se tudo a um só membro, nega-se ao corpo em sua essencial diversificação”. Aqui se faz referência ao v.17. Segundo Brakemeier (2008, p.166):

Na vida real, pé, mão, olho ou ouvido não tem como se separar do corpo. Isso é possível apenas na comunidade. Membros podem tomar distância ou até se

afastar da mesma, seja por complexos de inferioridade, seja por presunção de superioridade. A comunidade cristã não permite nem a emigração interna nem a elitização de seus membros. Insistindo na integridade do corpo, Paulo consola os fracos, que se consideram inúteis, e simultaneamente repreende os fortes, que se julgam superiores. Todos são importantes.

No v.18, Deus aparece como o formador do corpo, sendo ele Criador sabe a função distinta de cada membro. Os diferentes membros, não podem estar divididos e não podem ser autônomos, verifica-se a necessidade de uns dos outros (em ajuda mútua, vv.19-21).

Prosseguimos para uma possível classificação dos membros do corpo: fracos-fortes, indignos-dignos, indecentes-decentes, vis-nobres (vv.22-24). Nestas antíteses, podemos considerar uma recompensa aos menos considerados. O que se destaca é a “igual solicitude”, ou seja, o cuidado afetuoso de uns para com os outros, a fim de que não haja divisão no corpo (v.25). Esta divisão expressa no v.25 é mesma já exposta em 1Cor 1.10, mais uma vez há uma ênfase sobre este tema, qual Paulo quer deixar claro para os coríntios que no plano de Deus, Sua obra perfeita é o corpo humano coordenado de forma harmônica pelos seus membros (MORRIS, 1989). Aqui não a espaço para as tais divisões de 1Cor 1-4. Deus atribui honra aos que não são valorizados, e que são reconhecidos pelos outros como menos importantes. Independentemente da situação (boa ou mal), a igreja sendo um só corpo deve entender que se um membro sofre ou é honrado, todos compartilham do mesmo sentimento (v.26).

Por fim, no v.27 Paulo insiste em dizer “vós sois o corpo de Cristo” e acrescenta “sois os seus membros”, ele sai da dimensão de corpo físico para o corpo de Cristo, reforçando assim a razão da unidade.

O que o Apóstolo quer deixar claro nesta perícopes é em relação à unidade da igreja de Corinto rica em dons, mas que não sabiam lidar com a multiplicidade dos membros nas suas diferentes funções. Talvez a expressão que Paulo usa em Rm 12.5 “um só corpo em Cristo” é mais notável sua intenção para o entendimento da unidade.

CONCLUSÃO

Consideramos a proposta de Paulo na questão dos conflitos da comunidade de Corinto. Buscamos assim, responder aos objetivos propostos. Na análise do contexto das divisões na comunidade, se deparamos com vários argumentos ao longo do artigo. Nos detemos nas divisões entre os grupos doutrinários no contexto de 1Cor 1-4 e nos grupos considerados como fracos-fortes, indignos-dignos, indecentes-decentes, vis-nobres no contexto dos carismas de 1Cor 12.22-24. O problema estava na razão pela qual as contendas pudessem se tornar em verdadeiras divisões por estes grupos, pois eram apenas rupturas internas. O que também contribuiu foi o modelo de organização em igrejas domésticas e a igreja local.

A perícopre de 1Cor 12.12-27 foi de importância para este artigo, acreditamos ser esse texto uma luz aos conflitos da comunidade, tanto para as divisões no contexto dos carismas aos considerados “espirituais” que faziam uso dos dons em benefício próprio e aos que faziam em prol da comunidade, quanto aos partidários de 1Cor 1-4.

Após uma longa caminhada, atualizamos o tema nas igrejas de matriz cristã. De uma reformulação em vários aspectos no meio eclesial, no que se refere à exaltação e ao apego do “povo” aos considerados como “espirituais”, “pregadores”, “líderes” quais são detentores dos dons (espirituais e ministeriais). Sendo todos os batizados iguais diante de Deus, a diferença está nas funções que cada membro tem. A mentalidade das igrejas precisa estar voltada para as palavras de Paulo em que somos “servidores”, “colaboradores” e “administradores” na seara de Deus. A reflexão que Paulo nos traz acerca de Cristo, qual não pode ser dividido, se estende à igreja como seu corpo, ou seja, a igreja pertence a Cristo e seu corpo não pode ser dividido!

REFERÊNCIAS

BARBAGLIO, Giuseppe. As cartas de Paulo (I). São Paulo: Paulinas, 1989.

BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. 4ª ed. rev. São Paulo: Paulus, 2006.

BOOR, Werner de. Cartas aos Coríntios. Curitiba: Evangélica Esperança, 2004.

BRAKEMEIER, Gottfried. A primeira carta do apóstolo Paulo à comunidade de Corinto. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

BRANICK, Vincent. A igreja Doméstica nos escritos de Paulo. São Paulo: Paulus, 1994.

BRUCE, F.F. Paulo: o apóstolo da graça, sua vida, cartas e teologia. São Paulo: Shedd publicações, 2003.

CASALEGNO, Alberto. Paulo: O evangelho do amor fiel de Deus. São Paulo: Loyola, 2001.

DUNN, James D. G. A teologia do Apóstolo Paulo. Trad.: Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003.

GIL Arbiol, Carlos. Paulo na origem do cristianismo. São Paulo: Paulinas, 2018.

HAWTHORNE, Gerald F; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. Dicionário de Paulo e suas cartas. Trad.: Barbara Theoto Lambert. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2008.

MORRIS, Léon. 1 Coríntios: Introdução e Comentário. Trad.: Odayr Olivetti. São Paulo: Vida Nova, 1989.

SCHNELLE, Udo. Paulo Vida e Pensamento. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

ANÁLISE EXEGÉTICA DE MT 16,18. A PALAVRA *PETRA* NO PROCESSO DE HELENIZAÇÃO.

*José Geraldo de Gouveia*¹

RESUMO

Este estudo apresenta uma releitura da palavra *petra* em Mt 16,18, numa perspectiva histórico-geográfica que passou por um processo de helenização. Normalmente, os estudos bíblicos deste versículo são feitos a partir do texto grego. Todavia, não se pode esquecer que a língua falada por Jesus e seus apóstolos não era o grego, mas o aramaico (PAGOLA, 2014, p. 54-56). Portanto, a palavra proferida por Jesus não poderia ser *petra*. Esta reflexão propõe uma abordagem de Mt 16,18 que visa resgatar, através de análise exegética e do contexto semita, a palavra que teria sido dita por Jesus. Esta releitura implica nova compreensão teológica do texto. O propósito deste artigo é analisar a palavra *petra* em Mt 16,18 levando-se em conta que por trás da redação em língua grega, existe um contexto de mentalidade semita. Jesus era um rabi judeu, os apóstolos eram judeus, incluindo aqui Paulo de Tarso (BARRERA, 1996, p. 35). Logo não faz sentido pensar que Jesus usaria a língua grega para ensinar e dialogar com os seus discípulos, especialmente neste contexto de Mt 16,13-20, já que o local do diálogo é mencionado, trata-se de Cesareia de Filipe, norte de Israel. Ora, se Jesus e seus discípulos estão num ambiente judaico, cujas línguas familiares eram o aramaico e o hebraico, certamente o diálogo não aconteceu em língua grega, logo a palavra *petra* não poderia ter sido mencionada. É razoável, portanto, o entendimento que o texto de Mt 16,18, redigido em língua grega é uma helenização daquilo que foi dito em língua semita. Neste caso, uma pergunta precisa ser feita: qual é a palavra que estaria por trás do substantivo feminino *petra*? Esta é a reflexão que o presente estudo quer provocar.

PALAVRAS-CHAVE: Releitura. Palavra. Petra. Jesus. Helenização.

INTRODUÇÃO

Traduzir é um desafio. Não sem razão existe um provérbio italiano: *traduttore traditore* (tradutor, traidor). Quando se trata de traduzir um texto antigo das chamadas línguas mortas (como é o caso das línguas bíblicas) o desafio é ainda maior. Um famoso ditado da Mixná afirma: “Aquele que traduz um versículo literalmente é um falsificador; o que acrescenta alguma coisa é um blasfemo”

¹ Doutorando em Ciências da Religião (PUC Goiás). Mestre em Teologia bíblica pela Pontificia Università San Tommaso, Roma (2006). josegeraldodegouveia@gmail.com.

(BARRERA, 1996, p. 146).

Este artigo pretende salientar numa releitura de Mt 16,18 as dificuldades presentes no trabalho de tradução, bem como demonstrar o distanciamento que se cria entre um texto original e sua respectiva tradução. Não basta traduzir palavras, ainda que também isto se faça necessário quando se traduz um texto. Especialmente no caso das línguas antigas, que não são mais faladas, se requer uma atenção maior por parte dos tradutores. É preciso, neste caso, conhecer não apenas o significado de cada palavra que será traduzida, mas também seu contexto redacional e o que significava em determinada época específica e sua etimologia.

A palavra *petra* empregada na redação de Mt 16,18 é um exemplo claro das dificuldades no campo da tradução. Jesus falava aramaico, portanto, falando para seus apóstolos que também eram judeus, porque usaria uma palavra grega? Se não foi esta palavra *petra* a que Jesus pronunciou, qual seria o termo aramaico correspondente? Esta é a reflexão que este artigo pretende oferecer.

1 – PROCESSO REDACIONAL DO NOVO TESTAMENTO

Antes de serem redigidos, os textos bíblicos passaram por um processo de narrativas que eram transmitidas oralmente. A oralidade bíblica é uma tradição que veio do judaísmo, “De fato, a Palavra de Deus, ensinada pela tradição de Israel, expressa-se pela Escritura e pela tradição oral” (PASSETO, 2020, p. 32). O processo de transmissão oral desempenhou também um processo crucial nas origens do cristianismo. “No começo, as palavras do Senhor e o relato de seus feitos eram repetidos e relatados oralmente” (HARRINGTON, 2006, p. 56). A importância da tradição oral no contexto bíblico do Novo Testamento pode ser melhor compreendida quando se leva em conta que, diferente das modernas sociedades alfabetizadas, no império romano o índice de pessoas alfabetizadas era muito baixo. Realidade que pode ser aplicada com algumas ressalvas à terra de Jesus, Galileia, onde a literariedade era concentrada na administração urbana, “nos círculos rabínicos e em outras elites das cidades. É pouco provável que houvesse muitos camponeses letrados” (HORSLEY, 2012, p. 141-142).

Neste contexto de transmissão oral do Novo Testamento é importante ressaltar que a língua usada por Jesus era o aramaico.

Na Galileia falava aramaico, língua que fora substituindo o hebraico a partir da expansão assíria. Foi a língua materna de Jesus. Em sua casa falava-se o aramaico e suas primeiras palavras para chamar seus pais foram *abbá* e *immá*. Foi sem dúvida a língua na qual anunciou sua mensagem, pois a população judaica, tanto da Galileia como da Judeia, falava o aramaico na vida diária. Ainda restam claros vestígios de sua língua aramaica no texto dos evangelhos (PAGOLA, 2014, p. 54).

Sendo o aramaico a língua falada por Jesus e seus contemporâneos, é lógico supor que a transmissão oral praticada por eles se dava também em língua aramaica. Se por um lado o aramaico era a língua falada por Jesus e seus apóstolos, bem como por grande parte da Palestina (HORSLEY, 2012, p. 146); por outro, após as conquistas de Alexandre Magno, a língua grega se impôs de tal forma, que mesmo depois do declínio político grego, a língua helênica continuou sendo muito utilizada, especialmente na esfera administrativa. “O próprio Império Romano foi bilíngue: as elites políticas se expressavam em grego e o príncipe legislava em grego para a parte oriental de suas províncias” (SAULNIER, 2013, p. 621). Diante deste quadro, os redatores do Novo Testamento utilizaram a língua grega, pois “o mundo helenístico oferecia condições favoráveis para a difusão do cristianismo” (MCKENZIE, 1984, p. 411). Percebe-se que o uso da língua grega para a redação do Novo Testamento foi uma escolha pragmática.

2 – A HELENIZAÇÃO DO NOVO TESTAMENTO

A língua grega se tornou a língua “original” do Novo Testamento. “Os livros do Novo Testamento (NT) foram escritos na língua comum [...]. Era um grego popular, chamado “*koiné*” (comum) (MAZZAROLO, 2012, p. 19). Razão pela qual os estudos bíblicos neste campo são feitos normalmente a partir do texto grego. Inclusive “a origem do cristianismo e da literatura do NT eram estudados primordialmente, senão de modo exclusivo, a partir da perspectiva do mundo helênico, e só muito secundariamente em relação à história, à literatura judaica e ao próprio AT” (BARRERA, 1996, p. 34). Contudo, a língua primária do cristianismo não é a língua grega, mas o aramaico. Depois de sucessivas intervenções helenísticas o grego acabou se impondo também no mundo judaico. Todavia, “na Galileia, o aramaico teria sido a língua falada tradicional da população durante os tempos helenísticos” (HORSLEY, 2012, p. 146). Isto significa que dos ensinamentos de Jesus aos textos redigidos do Novo Testamento houve um processo de helenização, começando, evidentemente, pela tradução. Portanto, o que ficou conhecido como texto original grego do Novo Testamento, na verdade é uma tradução do que foi dito primeiramente e oralmente em aramaico (MCKENZIE, 1984, p. 68). Este processo de redigir em grego o que foi dito por Jesus em aramaico implica dizer que,

é impossível termos qualquer dos seus ditos exatamente como lhe saíram dos lábios, pela boa razão de que ele falava em aramaico e os nossos evangelhos estão escritos em grego. Pode-se, no entanto, aqui e ali, perceber um substrato aramaico, e esse substrato pode ser um indicador valioso de ditos seus que ainda conservam a forma e molde que lhes deu (HARRINGTON, 2006, p. 426).

Uma pesquisa bíblica do Novo Testamento precisa levar em conta todo este contexto redacional complexo; um mundo greco-romano, mesclado, neste caso, por uma mentalidade semita. “O helenismo era uma mistura de elementos culturais do ocidente e do oriente, que se transformou numa espécie de cultura “global” (MAZZAROLO, 2012, p. 20). Se os ensinamentos do rabi de Nazaré

tivessem sido redigidos em aramaico ou hebraico o processo de evangelização teria encontrado, com toda a possibilidade, uma resistência muito maior.

3 – RELEITURA DE MT 16,18. POR QUE JESUS DIRIA *PETRA*?

Segundo Pagola (2014, p. 56), “Jesus, sem dúvida, falava e pensava em aramaico”. Não obstante a influência da língua grega que substituiu o aramaico como língua da administração, existe um certo “consenso de que o aramaico era a língua mais amplamente falada na Galileia e provavelmente também na Judeia durante os tempos do segundo templo recente” (HORSLEY, 2012, p. 147). Levando-se em conta que a língua materna de Jesus e de seus apóstolos era o aramaico, até porque Jesus, os doze apóstolos, Paulo e grande parte da primeira geração cristã eram judeus de nascimento (BARRERA, 1996, p. 35), conclui-se que os ensinamentos proferidos por Jesus de Nazaré se davam através desta língua materna. A partir desta questão elementar da língua falada por Jesus, este artigo coloca a seguinte interrogação: como Jesus iria chamar Simão Pedro de *petra* em Mt 16,18, se a língua usada por eles era o aramaico?

Diante desta interrogação faz-se necessário analisar não apenas o texto grego em questão, mas o contexto semita por trás da língua grega. Primeiro fato inegável é que se Jesus falava o aramaico a palavra *petra* não foi o vocábulo utilizado por Ele. Acrescenta-se a este fato outras informações relevantes. Na perícopé de Mt 16, 13-20, onde se encontra esta palavra *petra*, encontra-se também uma referência importante sobre o lugar em que Jesus e seus discípulos se encontravam: Cesareia de Filipe (v. 13). Cesareia de Filipe era famosa por ser o local de uma das principais nascentes do Rio Jordão (MCKENZIE, 1984, p. 162). “O local era importante porque situa o surgimento de algumas fontes para o rio Jordão, da água que passa por baixo de uma rocha, dando a impressão de uma grande fonte” (MAZZAROLO, 2005, p. 249). Esta rocha por onde passa a água, nascente do Jordão, é em forma de uma grande gruta. A questão é que em grego a palavra usada para designar este tipo de rocha/caverna, atestada em várias situações é *petra*. O sepulcro escavado na rocha, por exemplo, é *petra* (bem documentado arqueologicamente); também uma fenda na rocha se diz *petra* (PESCH, 2004, p. 915). Ora, seria coincidência o redator de Mt 16,18 usar *petra* para falar do novo nome que Jesus deu a Pedro bem neste local onde existe esta caverna, nascente do Jordão?

Além desta “coincidência” de Simão Pedro ser nomeado *petra* exatamente neste local onde existe uma caverna (*petra*), outros fatores devem ser analisados. Como salientado, Jesus falava aramaico, logo, a palavra dita por ele neste evento não poderia ser *petra*. O que Jesus teria falado então que foi traduzido por *petra*? Outros textos bíblicos lançarão luzes na questão. Em João 1,42 Jesus muda o nome de Simão Pedro, também neste caso chamando-o de pedra. Contudo, aqui o redator conservou uma palavra que de fato Jesus poderia ter utilizado, *kefas*. Em aramaico, *kefas* é uma palavra usada para descrever uma rocha. Entretanto, *kefas* não é uma rocha qualquer, mas

uma caverna, uma gruta (LIMA, 1994, p. 76). Além disso, *kefas* corresponde aos termos *petra* ou *petros* (CULLMANN, 1980, p. 96). Se *kefas*, que é uma palavra aramaica, corresponde ao termo grego *petra*, é muito mais lógico que Jesus tivesse usado *kefas* do que *petra*. Outra questão que reforça o emprego de *kefas* em detrimento ao de *petra* é que o Apóstolo Paulo claramente prefere o termo aramaico. Quando Paulo faz referência ao Apóstolo Pedro ele jamais o chama de Simão; chama-o pelo nome de Pedro apenas duas vezes (Gl 2,7.8) e *kefas* é empregado oito vezes por Paulo (1Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gl 1,18; 2,9.11.14), sempre para mencionar Pedro (LIMA, 1994, p. 95), nunca como referência à uma pedra ou rocha. Fica evidente que para o Apóstolo Paulo *kefas* era o nome preferido quando se referia a Simão Pedro. Quais são as implicações desta palavra *kefas*, conservada em Jo 1,42 (*hapax* nos evangelhos) e usada preferencialmente por Paulo para nomear Pedro?

4 – KEFAS, UMA PALAVRA MUITO ESPECIAL

O vocábulo *kefas* é muito raro na literatura bíblica. O texto *massoreta* do Antigo Testamento usa este termo apenas duas vezes (e no plural - *kēpîm*), em Jó 30,6 e em Jr 4,29. Nestas duas atestações a palavra é empregada para designar uma forma de refúgio ou abrigo. Na história de Jó, quanto ele perdeu tudo, inclusive a saúde, foi obrigado a se refugiar “em covas e grutas do rochedo” (*wakēpîm*). Em Jeremias *kefas* é usada para descrever o refúgio dos habitantes de Jerusalém, que devido à invasão de um inimigo vindo do Norte, são obrigados a buscarem esconderijos (LIMA, 1994, p. 81-82). O texto da *Septuaginta* utilizou nestes dois casos a palavra *petra* como tradução de *kefas*. É oportuno lembrar que os termos pedra e rocha são frequentes na Bíblia. Contudo, a língua hebraica utiliza várias palavras para expressar diferentes conceitos de pedra. Utiliza por exemplo a palavra *’eben* para descrever a pedra comum; em grego esta palavra é quase sempre traduzida por *lithos*. Usa a palavra *ḥallāmîš* para falar do quartzo ou sílex; quando a ideia é descrever a montanha, o penhasco, usa tanto *sela’* como *šûr*. *Kefas* possui pontos comuns, sobretudo, com estas duas últimas palavras, porém, expressa uma pedra em particular (GOUVEIA, 2011, p. 45).

Além de ser estatisticamente rara na literatura bíblica, *kefas* possui uma etimologia especialmente rica.

Assim, à base da palavra *kefas* está um som universal, onomatopaico, que pode ser assim representado: *keb, kef, kep, kev, gueb, guef, guep, heb, hef, hep, hev*. Esta sequência fonética é presente já entre os egípcios, os assírios e babilônios, os árabes, e continua nas culturas modernas, passando pelo sânscrito, pelo grego e pelo latim. Em todas estas línguas, o sentido básico do que estes sons simbolizam é: cercar, guardar, enrolar, envolver, proteger, acolher, defender. As línguas aramaica e hebraica, por sua vez, criaram um número apreciável de palavras com estes sons: *kaf*: palma da mão, cavidade da mão, espaço côvado, vaso levantado em forma de curva, planta ou sola do pé, turíbulo, cova; *kafar*: abrigo, cobertura, teto, esconderijo, cobrir, encobrir, perdoar; *kefor*: vaso, copo, cântaro; *Kofer*: piche, resina, betume (LIMA, 1994, p. 74-75).

Do ponto de vista etimológico e simbólico *kefas*, tanto no hebraico como no aramaico, está ligada às palavras citadas acima. A base etimológica de todas estas palavras, incluindo *kefas*, refere-se à proteção, acolhida, abrigo, refúgio, etc. Isto é confirmado nos dois textos bíblicos do Antigo Testamento, Jó 30,6 e Jr 4,29, onde *kefas* é empregada como refúgio. *Kefas* não é apenas uma rocha, mas uma rocha caverna.

As cavernas eram utilizadas desde os tempos antigos como morada, refúgio e proteção. “O próprio Jesus nasceu numa gruta por não encontrar abrigo mais digno” (GOUVEIA, 2020, p. 541). Existe uma lógica, portanto, concluir, que a rocha citada por Mt 16,18, se fundamenta em *kefas*, não em *petra*. Primeiro Jesus falava aramaico. *Petra* é palavra grega. Coincidentemente, o local onde este fato se desenrola é em Cesareia de Filipe, onde uma grande gruta é o centro das atenções. O IV evangelho conservou o substrato semita e manteve *kefas* em lugar de *petra*. O Apóstolo Paulo, seguramente conhecedor das línguas semitas mais do que os outros redatores do Novo Testamento, fez questão de usar o termo *kefas* mais do que todos. Logo, a probabilidade de ter sido *kefas* a palavra dita por Jesus neste episódio é bastante robusta.

Quais as consequências teológicas pastorais desta leitura de *kefas* em lugar de *petra* em Mt 16,18? É oportuno recordar, que quando o Novo Testamento estava sendo redigido, as comunidades cristãs não tinham liberdade, nem mesmo um local para as suas reuniões. Após o ano 70 d.C., os cristãos não podiam mais se encontrar nas sinagogas, não tinham espaço e eram perseguidos. Em tal situação o que as comunidades cristãs originárias esperavam de seus líderes, especialmente de Pedro? Algum tipo de proteção e de refúgio. A palavra *kefas* expressa exatamente esta ideia. A leitura que este artigo quer provocar se ajusta nestes fatos, pois ao trocar o nome de Simão Pedro para *Kefas*, Jesus estaria confirmando sim uma primazia, o primado do serviço. O pastor, o líder pensado por Jesus deveria ter as qualidades de uma caverna: solidez da rocha, um espaço aberto a todos, e a proteção contra as intempéries da vida.

CONCLUSÃO

Entre o que o redator bíblico escreveu e aquilo que é lido séculos mais tarde, não raro, encontra-se uma considerável distância. Distância temporal, mas sobretudo, distância entre o significado do que foi redigido e sua compreensão posterior. Esta pesquisa apresentou um exemplo neste sentido, a partir de uma releitura de Mt 16,18, procurando demonstrar que uma única palavra pode mudar completamente a compreensão final de um determinado texto quando se resgata o sentido original da mesma.

A palavra *petra* grafada no texto grego de Mt 16,18 é uma tradução do que Jesus teria proferido em aramaico, sua língua materna. Ficou evidenciado que mesmo sendo palavras correspondentes, *petra* não consegue expressar toda a carga etimológica e simbólica presentes em *kefas*, termo que com muita probabilidade foi empregado por Jesus. As consequências teológicas e pas-

torais desta releitura de Mt 16,18 são enormes, contudo, em perfeita concordância com a proposta de Jesus quando afirma: “o Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos” (Mt 20 28).

A reflexão proposta por este artigo poderá enriquecer a compreensão cristã sobre a hierarquia eclesiástica e sobre o ecumenismo. A palavra *kefas*, que este estudo propõe como substituição de *petra*, carrega uma carga etimológica singular. *Kefas* é segurança, abrigo, refúgio, proteção, características essenciais para um líder escolhido por Cristo. É ainda fundamental para o cristianismo originário, que perseguido como religião ilícita (MESTERS; OROFINO, 2001, p. 11), necessita de um lugar seguro e livre, como supõe a etimologia de *kefas*. A proposta de Jesus era acolher a todos que desejassem, como uma caverna que não tem portas, sempre aberta para acolher e aberta para sair, coerente com a proposta libertadora do cristianismo, expresso da seguinte forma por Jesus: “Eu sou a porta. Se alguém entrar por mim, será salvo; entrará e sairá e encontrará pastagem” (Jo 10, 9). “Entrará e sairá”. Jesus é a porta, isto é, aquele espaço sempre aberto, onde livremente pode-se entrar ou sair. O novo nome dado a Simão Pedro, *kefas*, implica justamente esta liberdade ensinada por Cristo.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1987.

BARRERA, Julio Treballe. *A Bíblia judaica e a Bíblia Cristã*. Introdução à história da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1996.

CULLMANN, Oskar. *Πέτρα*. In: FRIEDRICH, Gerhard. (ed). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol VI. Ninth ed. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1980. p. 95-99.

GOUVEIA, José Geraldo. A pedagogia da inclusão à luz do nome Cefas em João 1,42. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 30, n. 3, p. 534-543, 2020.

GOUVEIA, José Geraldo. *Cefas um abrigo necessário*. Uma leitura semita de Jo 1,42 e a helenização do Novo Testamento. Uberlândia: A Partilha, 2011.

HARRINGTON, Wilfrid John. *Chave para a Bíblia*. A revelação. A promessa. A realização. 8. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galileia*. O contexto social de Jesus dos Rabis. São Paulo: Paulus, 2012.

LIMA, João Tavares. “*Tu serás chamado Κηφᾶς*”. Estudo exegético sobre Pedro no quarto evangelho. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1994.

MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1984.

MAZZAROLO, Isidoro. *Novo Testamento*. Iniciação Teológica. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2012.

MAZZAROLO, Isidoro. *Evangelho de São Mateus*. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2005.

MESTERS, Carlos.; OROFINO, Francisco. *A palavra na vida*. Pé no chão, sonho no coração. São Leopoldo: CEBI, 2001.

PAGOLA, José Antonio. *Jesus Aproximação histórica*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

PASSETO, Elío. *As Sagradas Escrituras explicadas através da genialidade de Rashi*. São Paulo: Fons Sapientiae, 2020.

PESCH, Rudolf. Πέτρα. In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia Editrice, 2004. p. 914-916.

SAULNIER, Christiane. Helenismo. In: BOGAERT, Pierre-Maurice. et al. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola, Paulinas, Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 621-622.

ARTE, ARTISTA E SABEDORIA - *ḤOKMĀ* EM EX 31,3 - DONS E HABILIDADES DE BEZALEL

Francisco Marques Miranda Filho¹

RESUMO

Os dois grandes relatos da narrativa que descrevem tanto a prescrição como a execução do Santuário do Deserto (Ex 25,1-30,38 e 35,4-39,43) estão de certa forma resumidos no texto de Ex 31,1-11. Neste trecho estão o chamamento divino com a escolha dos artistas Bezalel e Ooliab, o preenchimento deles com o Espírito de Deus e com os dons e as habilidades necessárias para a construção do Santuário e dos seus elementos funcionais internos, bem como o elenco dos objetos que serão executados. O olhar da pesquisa sobre a narrativa visa não apenas os aspectos literários, mas, principalmente, partindo do objeto central da minha pesquisa que é a arte e a produção artística no Antigo Oriente Próximo, identificar a existência de expressões de arte nos objetos e na arquitetura do Levante Sul, locus central de toda a narrativa bíblica. Mas essa arte não é produzida apenas do ponto de vista das técnicas que os artistas escolhidos dominam. É uma arte produzida sob a inspiração e modelos divino, que são dados mediante o preenchimento do Espírito de Deus. As habilidades que os artistas possuem são potencializadas pelo mesmo Espírito. É uma arte cujo modelo de beleza é o divino?

PALAVRAS-CHAVE: Arte; Exegese; Santuário Tenda Primitivo; Arqueologia; Estética.

INTRODUÇÃO

O objeto da minha pesquisa é a arte no Antigo Oriente Próximo, em particular no Levante Sul, lugar onde a narrativa bíblica acontece. O ponto de partida exegético da Bíblia Hebraica pressupõe, pela diacronia, que o texto tenha alguma relação com a história à sua volta. Ao tratar de arte, tem-se em conta aquilo que foi executado e deixado como registro histórico, e possui referências relevantes em artefatos encontrados pela arqueologia contemporânea. No texto bíblico em questão (Ex 31,1-11), o aspecto diacrônico só é realizado se situarmos a delimitação do mesmo entre os dois grupos de relatos sobre a construção do Santuário do Deserto, os textos prescritivos de Ex 25,1-30,38 e os textos executivos de Ex 35,4-39,43. Neles, Bezalel é um dos artesãos que supervisionará a construção do tabernáculo, de toda sua mobília e a execução das vestes sacerdotais.

No texto de Ex 31,3, ele recebe o *rû'ah 'ělōhîm*. É a terceira vez que a frase *rû'ah 'ělōhîm* (o Espírito de Deus) ocorre na Bíblia Hebraica. Os dois anteriores são Gn 1,2b e Gn 41,38. O versículo 3 destaca que ele foi “preenchido” (*wa'āmallē'*) com o Espírito de Deus. Um dos dons que o preen-

¹ Mestre em Filosofia. Mestrando em Teologia pela PUC-SP.

che é *ḥokmâ* – “sabedoria”, mas que pode ser traduzido de outras tantas formas no texto bíblico: inteligência, talento, discernimento, penetração, agudeza, sagacidade; conhecimento, sabedoria, cultura, erudição; bom senso, inteligência, julgamento, critério, razão, consciência; habilidade, destreza, aptidão, experiência, método, habilidade; prudência, cuidado, perspicácia, tato, habilidade; instinto. (SCHÖEKEL, 2013, p. 264).

O Espírito de Deus que vem sobre Bezalel e seus companheiros os capacita a trabalhar com os materiais que dispõem (metais, tecidos, madeira e pedra). Não há trabalho artístico sem técnicas. O Espírito que lhes preenche dá novos dons e habilidades que eles não possuíam, dons que os reorienta para seu fim: a construção do Santuário. O objeto desta comunicação é provocar um debate sobre se houve produção de arte entre os hebreus, da origem até o judaísmo pós-exílico, tarefa mais arqueológica que teológica. Depois, é preciso pensar se o personagem Bezalel pode ser a prefiguração do artista sacro. O texto de 31,1-11 faz entender que não é necessário um artista incomum, que possua dons extraordinários, nem que sua genialidade seja relevante, mas que sendo homem ou mulher comum, contudo habilidoso e dono de sua técnica, sejam preenchidos pelo mesmo *rû’ah ’ělōhîm*, e possuídos pela *ḥokmâ* que lhes orientará na execução dos objetos destinados ao culto. Que estes objetos possam ser categorizados como arte é um outro problema.

1.1 SABEDORIA - ḤOKMÂ (EX 31,3)

O ponto de partida necessário é propor uma tradução do trecho escolhido onde aparece o termo *ḥokmâ* – sabedoria, junto com os outros termos que completam o significado dos dons recebidos pelos artistas Bezalel e Ooliab para a execução do Santuário do Deserto.

e enchi-o do espírito de Deus	31,3 a	מִיְהוָה חִנַּן וְתָא אֶלְמָאוּ
Em sabedoria,	31,3 b	הַמְּכָרֵב
e em entendimento,	31,3 c	הַנְּבוּבֵתֵבּוּ
e em conhecimento	31,3 d	תַּעֲדֵבּוּ
e em toda habilidade	31,3 e	הַכָּאֵלְמֵ לְכָבּוּ:

Estão associados à palavra *ḥokmâ* (sabedoria) os termos: *t^e vunâ* (inteligência), *da’at* (conhecimento) e *m^e lā’kâ* (habilidade, obra). Estes dons vêm com o preenchimento do Espírito de Deus. O Verbo preencher *mālē’* - מלמ verbo piel imperfeito waw consecutivo.

Pi. Transitivo. Preencher, recarregar, inchar, fornecer; completar, realizar. A forma básica é: N preenche um objeto (X) com algo (Z). A forma abreviada é: N preenche X. O uso de תֵּיִן é indeciso: pode estar faltando; mais frequentemente precede X;

às vezes Z. Há dois casos de Z com ן| Jr 51,34 e Sl 127,5. Uso adverbial em Jr 4,5 (SCHÖEKEL, 2013, p. 746).

O texto dá a entender que os dons artísticos dos artistas são tomados pelo Espírito de Deus para que sejam usados na construção do Santuário, e que esse preenchimento divino os torna mais capazes de fazer aquilo que Deus quer que seja a expressão da sua presença na Tenda. O termo *ḥokmâ* que abre a lista dos dons recebidos pode ser entendido de forma mais ampla, como sugere Hamilton:

Eu traduzi *ḥokmâ* como “sabedoria” nos versículos 3 e 6 e como “sábio coração” (*kol-ḥākam-lēb*) no versículo 6. Muitas traduções modernas optam corretamente por “habilidade” como o equivalente em inglês de *ḥokmâ* nos versículos 3 e 6. Seguindo M. Fox (2000: 32), eu sugiro as seguintes nuances para *ḥokmâ* fora de Provérbios:

1. “Sabedoria” = “perícia, destreza, habilidade”: Bezalel em Ex 31,3;35,31; Is 40,20, “um artesão hábil (*ḥārāš ḥākām*); Je 9,17, “Chamai as mulheres que choram; mandai buscar as mais hábeis [*ḥaḥākāmôt*]”; Ez 28,5, “Pela vossa grande habilidade [*bērōb ḥokmātēkā*] no comércio vocês aumentaram a vossa riqueza”.
2. “Sabedoria” = o aprendizado e a erudição obtidos com o estudo dos livros e da sabedoria: Ecl 1,16, “Veja, eu cresci e aumentei em sabedoria mais do que ninguém”; Je 8,8, “Como você pode dizer, ‘Somos sábios, pois temos a lei do Senhor’”; Je 9,23 – “Não se vanglorie o sábio em sua sabedoria”; Dn 1,4 – “Mostrando aptidão para todo tipo de aprendizagem [*bēkol-ḥokmā*]”.
3. “Sabedoria” = perspicácia, astúcia, capacidade de compreender as implicações das situações e interpretar sinais: 2Sm 14,20 – “Meu senhor [Davi] tem sabedoria como a de um anjo de Deus - ele sabe tudo o que acontece na terra”; Jr 9,12 – “Que homem é sábio o suficiente para entender isto”; Sl 107,43, “Quem for sábio, que atenda a estas coisas”.
4. “Sabedoria” = esperteza na elaboração de planos e estratégias: 2Sm 14,2 – “Joab ... trouxe uma mulher sábia dali”; 20,16 – “Uma mulher sábia chamada da cidade”; Jó 5,13 – “Apanha os sábios em sua astúcia”; Ecl 4,13 – “Melhor um jovem pobre mas sábio do que um rei velho mas tolo”.
5. “Sabedoria” = prudência, bom senso, exercitar o bom senso em questões práticas: 1Rs 4,29 [5,9] – “Deus deu a Salomão sabedoria e muito grande discernimento”; Ecl 2,3 – “Minha mente ainda me guia com sabedoria”; 7,10 – “Porque não é sábio fazer tais perguntas” – tradução minha (HAMILTON, 2011, p. 401).

O texto bíblico em questão (Ex 31,1-11) está situado entre os dois grupos de relatos sobre a construção do Santuário Tenda primitivo (ou Santuário do Deserto), os textos prescritivos de Ex 25,1-30,38 e os textos executivos de Ex 35,4-39,43 (MEYERS, 2005, p. 223-225). Ambos os conjuntos de textos possuem uma estrutura literária sofisticada que revela a intenção dos autores em não apenas diferenciar o modo como o Tabernáculo tenha sido construído, mas demonstrar que sua construção tem um caráter também teológico.

É, portanto, conveniente que o Tabernáculo venha à existência através de uma combinação de ordenações seguidas da sua implementação, da mesma forma como o universo veio à existência por meio das ordens divina seguida de implementação como no relato sacerdotal da criação em Gênesis. Não é por acaso que Ex 25-31 contenha sete discursos ou subseções, cada um começando com “O Senhor disse a Moisés”, com o último (31,12) contendo as instruções para o sábado, o equivalente ao sétimo dia no esquema sacerdotal da criação - tradução minha (MEYERS, 2005, p. 224)

Os três textos, Ex 25,1-30,38/31,1-11/35,4-39,43 estão situados redacionalmente no pós-exílio pela maioria dos estudiosos, portanto, em tese, o Santuário do Deserto seria uma construção literária tardia. Mesmo assim, a hipótese de um santuário primitivo não pode ser descartada por completo, não tão sofisticado como aparenta sua construção nos textos, mas uma provável tenda móvel mais simples, tal e qual os nômades e seminômades usavam no mesmo período em que a narrativa poderia ser situada (HOMAN, 2007, p. 39-41).

1.2 O ARTISTA – BEZALEL

No trecho 31,1-11, Bezalel é um dos artesãos que supervisionará a construção do tabernáculo, de toda sua mobília e a execução das vestes sacerdotais. Ele é da tribo de Judá. Sabemos o nome do pai de Bezalel, Uri, e o nome de seu avô, Hur, que pode ou não ser o mesmo Hur de Ex 17,10.

“Bezalel” (*běšal’ēl*) significa, “à sombra de El” (*bě + šal + ’ēl*), um nome que ele compartilha com um levita desacreditado no período pós-exílico (Esd 10,30). Para a ideia de encontrar abrigo na “sombra” de Deus, ver Sl 91,1; 121,5 (NVI, “sombra”). O uso de “sombra” com nomes teóforos aparece fora de Israel como na transcrição acádica do nome filisteu “Tsilli-Bel” – “Minha sombra/sombra é Bel (Baal)” – tradução minha (HAMILTON, 2011, p. 400).

Em 31,3, Bezalel recebe o *rû’ah ’ēlōhîm*. O versículo 3 destaca que ele foi “preenchido” (*wa’āmallē’*) com o Espírito de Deus. Isso significa que o primeiro indivíduo “cheio do Espírito” não foi um pré-diluviano, ou um patriarca piedoso, ou o santo Moisés, mas Bezalel, um leigo, um capacitado de construção, um mestre de obras, um artesão, um artista. Tal chamado não é menos sagrado e não precisa menos da habilitação divina do que o de Moisés, o libertador, ou o de Arão, o supremo sacerdote (HAMILTON, 2011, p. 401).

O Espírito de Deus que vem sobre Bezalel e seus companheiros os capacita a trabalhar com metais, tecidos, madeira e pedra. É improvável que Bezalel, antes disso, não tivesse a menor ideia

de como fazer tais itens. Isso pressupõe técnicas como fundição, marcenaria, lapidação, tecelagem, ourivesaria, etc. O Espírito preenche uma vida humana e lhe dá novos dons e habilidades até então não presentes. Mas, na maioria das vezes, o Espírito toma os dons já presentes e os reorienta para seu fim, de acordo com a sua escolha.

Tomado pelo Espírito de Deus, Bezalel e os outros artistas que trabalharão no Santuário usarão suas técnicas e os materiais disponíveis. Levantando a hipótese pouco aceita, que situaria a narrativa da construção do Santuário do Deserto entre o período do Bronze final e o Ferro inicial, entre a crise do urbanismo e a ascensão dos novos impérios, surge um desafio. É verdade que as técnicas e materiais são muito mais sofisticadas nesse período, se considerarmos por exemplo a arte acádica, Gudea, o período da Terceira Dinastia de Ur, e a arte cassita. Todavia, as características do grupo de cananeus no período em questão não permitem dizer, por causa das evidências arqueológicas, que tenham produzido arte relevante, por estarem ainda na formação da sua composição étnica.

O componente vinculante da formação de grupos e da identidade geralmente inclui uma narrativa fortalecedora de experiências compartilhadas, tecida em um relato épico de obras primordiais, milagres e genealogias. No caso da pré-história de Israel, sua epopeia duradoura, a Bíblia, relata a jornada da escravidão para a salvação em uma terra prometida a eles pelo Deus israelita, YHWH. O tema central da etnogênese de Israel é a saga de seu relacionamento único como o povo escolhido de YHWH. A adoração do Deus de Israel formou a ideologia central do antigo Israel e Judá e ainda é um componente essencial da identidade judaica - tradução minha (KILLEBREW, 2005, p.84).

Por outro lado, o esforço de CASSUTO (1997) em dar sustentação histórica ao Santuário do Deserto produziu a ideia de que era possível identificar, por meio do texto e dos testemunhos locais paralelos, o tipo de material utilizado pelos artistas na execução do Santuário. O exemplo do material e da técnica usadas nas cortinas e cobertura do Tabernáculo demonstraria isso:

Três deles são tipos de lã (não linho, como alguns pensavam), e um é um tipo especial de linho. O primeiro material é תְּלֵכֶת *t^e khēleth*, ou seja, lã tingida com a cor desse nome, a saber, um corante extraído de uma espécie de marisco encontrado em abundância no mar, pelas costas do Mediterrâneo, e especialmente pelas costas da Fenícia e da Terra de Israel. Os tintureiros costumavam abrir o marisco enquanto ainda estavam vivos [...] e o líquido transparente segregado de suas glândulas adquirido à luz do sol uma cor profunda violeta, esta é a cor תְּלֵכֶת. A segunda é אַרְגָּמָן *'argāmān*, lã tingida de vermelho escuro (πορφύρα - púrpura), que eles fabricaram através da adição de certos ingredientes ao tingimento *t^e khēleth*. A terceira é a lã tingida אֶשְׁתֵּי תְּעֵלְתוֹ *tōla^a ath šānī* (literalmente, 'verme de escarlate'; renderizado: 'escarlate'), cor que deriva seu nome do fato de ter sido extraída do corpo de um verme - tradução minha (CASSUTO, 1997, p. 324).

Contudo, tal esforço não encontra sustentação arqueológica que corrobore sua tese. O que põe mais um problema: qual o lugar da produção artística do Levante Sul no contexto do Antigo Oriente Próximo?

1.2 ARTE – CONTEXTO DO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO

Objetivamente, para se falar de arte no Levante Sul (região onde acontece a narrativa bíblica), é preciso considerar as mudanças no paradigma sobre a leitura do imenso material arqueológico do Antigo Oriente Próximo (GUNTER, 2019, p.1-21).

Os debates em andamento sobre o que constitui o Antigo Oriente Próximo, e como descrever e analisar seus restos materiais, proporcionam oportunidades importantes para se envolver produtivamente com questões históricas e metodológicas cruciais. Uma longa tradição de bolsas de estudo posicionou a Mesopotâmia e seus vizinhos em uma sequência de desenvolvimento que culminou na perfeição artística grega. Novas direções de pesquisa expandiram construtivamente o corpus convencionalmente compreendendo “arte antiga do Oriente Próximo”, encorajando fronteiras ainda mais fluidas entre “arqueologia” e “história da arte” – tradução minha (GUNTER, 2019, p. 15-16).

Essa tarefa envolve o estudo dos termos e conceitos críticos aplicados à arte (representação, narrativa, ideologia, ritual, atividade artística e estética); e também o reconhecimento da existência de material, propaganda e meio ambiente artístico na execução do estatuário e dos relevos, da arte glíptica, da arquitetura religiosa, da execução dos palácios e das casas das elites, nos relevos em rocha, nos monumentos nas estradas, na reconstrução de obras anteriores, na interação com as regiões vizinhas, na herança cultural, nas coleções e na própria arqueologia (GUNTER, 2019, P. 233-529).

Outro ponto importante: as técnicas de ourivesaria, tecelagem, fundição, glíptica, marcenaria, escultura, afrescos e outras pictóricas, tingimento, etc, existem desde Uruk, a primeira cidade Estado. Além das técnicas relacionadas com a arquitetura, tais como: fundação, pilar, sustentação, lajeamento, paisagismo, urbanismo, etc.

Um dos grandes problemas a ser enfrentado é a aparente irrelevância da arte produzida no Levante Sul frente à exuberância da arte e arquitetura mesopotâmica. O período é extenso, mas é possível incluir nessa classificação, como sustenta BAHRANI (2017, 8-13), períodos, povos, regiões e cidades em que se produziu arte com características específicas e sofisticação expoente. São lugares como Uruk em que a arte fala da civilização (4.200 a 3.000 a.C), a Suméria e sua protodinastia como imagem para o povo e arte para a eternidade (2.900 a 2.334 a.C), a arte da dinastia acádica (2.334 a 2.154 a.C), a arte de Gudea em que retrato real e duração das imagens foram concebidas

para perpetuarem o poder (2.150 a 2.000 a.C.), a terceira dinastia de Ur (2.112 a 2.004 a. C.), Hamurabi e sua época (1.894 a 1595), e a arte cassita no final da Idade do Bronze, com seu comércio de ouro e lápis-lazúli com os egípcios (1.595 a 1.155 a.C.); além do Império neoassírio na Mesopotâmia (960-612 a.C.), o Império neobabilônico (626-539 a.C.) e o Império Persa Aquemênida (559-331 a.C.).

Todavia, classificar como arte o conjunto de artefatos do amplamente escavado Levante Sul é uma tarefa ainda não realizada em virtude da maneira como essa coleção de material arqueológico foi tratado, de forma periférica e sem a devida importância, ao menos no que diz respeito à produção artística.

O Levante Sul é uma das regiões mais bem escavadas do antigo Oriente Próximo. Centenas de locais foram explorados desde 1800, e os artefatos estão alojados em museus do mundo todo. Mas o corpo artístico do Levante Sul continua difícil de classificar. É uma das várias regiões que os estudiosos têm considerado “periféricas” ao Egito e à Mesopotâmia. O trabalho artístico e os restos materiais da região foram, portanto, vistos como derivados e secundários. Além disso, tem sido percebida como menos notável do que a de outras regiões fora do Egito e da Mesopotâmia (como Síria, Turquia e Irã). Parte da razão para esta visão é que a arte do Levante Sul, comparada ao Egito ou à Mesopotâmia, é muito menor em escala. Tanto o Egito como a Mesopotâmia têm inúmeros exemplos de arte monumental, fabricados para decorar palácios ou templos e glorificar os reis individuais. Embora também existam artes em miniatura destas áreas centrais, não existe arte monumental do Levante Sul ao mesmo nível que a do Egito ou da Mesopotâmia. De fato, pouca arte feita para fins políticos a partir do Levante Sul é conhecida – tradução minha (HALLOTE, 2020, p. 45)

CONCLUSÃO

O desafio proposto pelas pesquisas mais recentes sobre a produção de arte no Antigo Oriente Próximo frente à produção artística do Levante Sul está posto. Sua aparente irrelevância que a torna arte periférica diante da exuberância mesopotâmica precisa ser mudada. Isso significa um esforço menos de análise literária do que arqueológica, além das outras ciências afins que trabalham em conjunto, filologia, semiótica, história da arte, estética, etc. A narrativa da Bíblia Hebraica ocorre majoritariamente no Levante Sul. Compreender como a história de Israel por trás das histórias bíblicas ajudará a situar os lugares onde uma provável produção artística pode ter ocorrido, ainda que pequena em volume.

O artista Bezalel é um personagem da narrativa que revela muito da sua importância na construção do Santuário. Os artistas mesopotâmicos também tinham nomes. As traduções dos textos acadêmicos revelaram não somente seus nomes, mas também sua relevância na relação com o poder político e a razão de serem contratados para executarem suas obras. Na narrativa hebraica, Bezalel é escolhido por Deus para executar a obra com outros artistas. Não é uma obra qualquer,

é o Santuário onde Deus se manifesta, onde a sua Lei está posta, onde o povo encontra sua identidade étnica. Os dons que recebe com o preenchimento do Espírito de Deus não apenas aprimoram suas técnicas, mas os tornam capazes de executar uma obra cuja finalidade cültica parece exigir um grau de beleza que o texto mais esconde que revela. Afinal, a beleza é descritiva somente na sua forma, contudo, ela é fundamentalmente uma experiência sensorial, um sentir senciente.

REFERÊNCIAS

BAHRANI, Zainab. *La Mesopotamia - Arte e Architettura*. Torino: Einaudi, 2017.

CASSUTO, Humberto. *A Commentary on the book of Exodus*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1997.

GANSELL, Amy Rebecca e SHAFER, Ann (ed). *Testing the Canon of Ancient Near Eastern Art and Archaeology*. New York: Oxford University Press, 2020.

GUNTER, Ann C. (ed.) *A Companion to Ancient Near Eastern Art*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2019.

HALLOTE, Rachel. *The Southern Levant and the Ancient Near Eastern Canon*. In: GANSELL, Amy Rebecca e SHAFER, Ann (ed). *Testing the Canon of Ancient Near Eastern Art and Archaeology*. New York: Oxford University Press, 2020, p. 45-65.

HAMILTON, Victor P. *Exodus. An exegetical commentary*. Michigan: Bakker, 2011.

HOMAN, Michael M. *The Tabernacle and the Temple in Ancient Israel*. New Jersey: John Wiley and Sons, 2007, p. 38-49.

KILLEBREW, Ann E. *Biblical Peoples and Ethnicity. An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel, 1300-1100 B.C.E.* Atlanta: SBL, 2005.

MEYERS, Carol. *Exodus. New Cambridge Bible Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

SCHÖEKEL, Luis A. *Dizionario di Ebraico Biblico*. Milano: San Paolo, 2013.

A VISÃO ACERCA DA MEDICINA EM ECLO 38,1-15

Nelson Maria Brechó da Silva¹

RESUMO

A presente comunicação procura analisar a perícopre Eclesiástico 38,1-15, que trata da saúde e do médico. Este, por sua vez, indica aquela pessoa que recebe o dom da ciência da parte do Senhor. Nesse sentido, apresentam-se, primeiramente uma tradução literal do texto acompanhada pelo *Sitz-im-Leben* da perícopre. Depois, o comentário exegético-teológico com a análise dos versículos, a semântica a partir dos principais eixos teológicos e a mensagem do texto. Finalmente, a pragmática por meio dos efeitos na comunidade e a hermenêutica mediante os efeitos do texto que podem ser aplicados nas comunidades atuais. Nota-se, nesse sentido, a medicina como uma possibilidade de recuperação da saúde. Coloca Deus como sendo o criador de toda medicina, mas orienta o enfermo a procurar ajuda do médico, e também que o fator de não cuidar de sua saúde é motivo de pecado. Esta reflexão permite uma leitura interessante para mostrar o papel da medicina na vida das pessoas, principalmente no cenário pandêmico atual, no qual os médicos e demais profissionais da saúde tem se dedicado exaustivamente em vista da recuperação dos doentes nos hospitais.

PALAVRAS-CHAVE: médico; ciência; saúde; sabedoria.

INTRODUÇÃO

O livro do Eclesiástico não faz parte do cânon hebraico, ainda que tenha sido composto na língua hebraica. No início do século II a.C., Jesus Ben Sirá, mestre de sabedoria em Jerusalém reuniu em um livro o melhor de seu ensinamento. Seu neto, que chegou ao Egito provavelmente em 132 a.C. empreendeu a tradução em grego da obra de seu avô. O autor se chama em hebraico Ben Sirá, como dito, e em grego Sirácida. Nascido provavelmente no meio do século III a.C., viu Jerusalém passar da dominação dos Lágidas à dos Selêucidas em 198 a.C. O autor é escriba, o qual une o amor da Sabedoria ao amor da Lei; para ele a revelação bíblica é sabedoria autêntica que não deve se envergonhar diante da sabedoria da Grécia. Está cheio de fervor pelo Templo e suas cerimônias, cheio de respeito pelo sacerdócio herdado de Aarão e de Sadoc, mas também está alimentado pelos livros santos, sobretudo os livros sapienciais anteriores.

A perícopre a ser analisada nesta comunicação corresponde ao capítulo 38,1-15, que trata da visão de Ben Sirac a respeito da medicina. Nesse sentido, primeiro, apresentam-se uma tradu-

¹ Doutor em Filosofia (PUC-SP). Doutorando em Teologia (PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa Ética e Filosofia Política da PUC-SP e Literatura Joanina também pela PUC-SP. Professor do Departamento de Teologia (Faculdade João Paulo II - Marília / SP). E-mail: nelsonbrecho@yahoo.com.br

ção literal do texto e o *Sitz-im-Leben* da perícope. Segundo, o comentário exegético-teológico com a análise dos versículos. Terceiro, a pragmática e a hermenêutica.

1 TEXTO E *SITZ-IM-LEBEN* DA PERÍCOPE ECLO 38,1-15

Quando se analisa a passagem de Eclo 38,1-15, texto originalmente composto em grego, constata-se que esta comunicação se baseia na edição crítica da Septuaginta (RAHLFS, 2015). Para favorecer a compreensão da perícope, segue a sua tradução a partir do grego:

¹ Respeita ao médico as honras que lhe são devidas, porque o Senhor criou-o.

² Pois é do Altíssimo que vem a cura [sabedoria], como presente que se recebe do rei.

³ A ciência do médico o faz trazer a fronte erguida, ele é admirado pelos homens grandes.

⁴ Da terra o Senhor criou os remédios, o homem prudente não os menospreza.

⁵ As águas não foram adoçadas como um lenho para mostrar assim o seu poder?

⁶ Ele é quem deu a ciência aos homens, para ser glorificado em suas obras poderosas.

⁷ Por eles, ele curou e aliviou o trabalho, o farmacêutico fez com isto [trabalho] misturas.

⁸ E assim suas obras não têm fim, e por ele a paz [saúde] se difunde sobre a face da terra.

⁹ Filho, não te resolves na tua doença, mas reza ao Senhor e ele te curará.

¹⁰ Evita as faltas, conserva as mãos puras, purifica o coração de todo pecado.

¹¹ Oferece incenso e um memorial de flor de farinha, faze ricas oferendas conforme tuas posses.

¹² Depois dá lugar ao médico, porque o Senhor também o criou, não o afastes de ti, porque dele tens necessidade.

¹³ Há momento oportuno em que o êxito depende dele.

¹⁴ Pois eles também imploram ao Senhor, para que lhes conceda a cessação e a cura em favor da vida.

¹⁵ O que peca contra o seu Criador, que caia na mão do médico.

Este texto se encontra, também no manuscrito B de Geniza, que, por sua vez, compreende os capítulos 10,19 – 11,10; 15,1 – 16,7; 30,11 – 33,3; 35,11 – 38,27b; 39,15 – 51,30. (VATTIONI, 1968). A sua origem “é seguramente persa”. (Tradução nossa. MORLA, 2012, p. 20). Embora o texto grego é o mais antigo, a versão hebraica tenta recuperar a tradição antiga, sobretudo com a palavra Sabedoria no lugar de cura no v. 2. Isto esclarece a beleza literária em unir as línguas grega e hebraica no intuito de melhor expressar a ação do Criador.

A respeito da passagem em si, percebem-se os seguintes temas: a importância do médico (v. 1); a necessidade de recorrer ao médico (v. 7); a necessidade do paciente em recorrer a Deus para ser curado (v. 9); e a necessidade do médico recorrer a Deus para curar (v. 14). Disso decorre a estrutura literária em dois grandes eixos: por um lado, os v. 1-8 apresentam o médico e a medicina

como parte da criação de Deus, que delega a continuação de sua atividade criadora à natureza e ao homem. A medicina, nesse sentido, é um ramo da Sabedoria. Por outro, os v. 9-15 demonstram a doença inerente ao pecado, de modo que a pessoa precisa purificar-se e arrepender-se (v.9-11) antes de pedir a cura e a saúde (v.12). Por essa razão, a ciência do médico é iluminada pela cura [Sabedoria] divina (v.2). A imagem do Criador e do médico se associam pela via da saúde em favor da vida (v.14-15).

A instrução acaba por reconhecer que a eficácia da medicina está nas mãos do Criador. Uma vez mais, o autor torna patente seu caráter equilibrado e sua capacidade de integrar tradição sapiencial e espírito religioso. O autor trabalha, com isso, a Teologia da Retribuição, porque “o *Sheol* não pode ser considerado um lugar de retribuição [...] Em Ben Sirá se visualizam a recompensa (para virtude) e punição (para pecado) toma lugar somente nesta vida *bios*” (Tradução nossa. DI LELLA, 1987, p. 84). O respeito ao médico e ao Criador permitem uma melhor qualidade de vida para que a pessoa tome consciência de sua atuação no mundo.

Ao anteceder essa narração a respeito do médico, tem-se sobre a Sabedoria e a Temperança, onde observa-se como os sábios se comportam e frequentemente se beneficiam a si mesmo e a sociedade. Às vezes, entretanto, uma pessoa pode ser julgada sábia porque ajuda a outro, mas é incapaz de controlar seus próprios negócios. O autointeresse é compatível com a sabedoria verdadeira. Razões higiênicas para praticar a temperança, cuja falta pode conduzir à morte. Este poema serve como uma transição ao seguinte sobre o médico.

Ao suceder a narração, tem-se sobre os Artesão e Escribas. Embora preocupado com o trabalho manual, esse poema abre e fecha com duas estrofes de modo a elogiar o escriba. Expressa a satisfação aos trabalhadores manuais, que contribuem essencialmente com a sociedade. O escriba, por sua vez, tem a vocação mais elevada de todas, porque tem tempo livre para devotar-se ao temor de Deus e ao estudo da lei, da sabedoria dos anciãos e das profecias. A oração e não somente o estudo diligente é necessária se o escriba quer ser verdadeiramente sábio. A Sabedoria, dom de Deus, permite ao escriba compor seus próprios sábios provérbios. O escriba, por causa de seus trabalhos aos outros, ganha o respeito e o elogio da comunidade.

2 COMENTÁRIO EXEGÉTICO-TEOLÓGICO

No primeiro versículo do capítulo 38 deste estudo do Eclesiástico, o autor traz um imperativo, visto que ordena que se honre o médico, pois ele foi criado pelo Senhor. Doravante, Deus tem um propósito na criação e na sabedoria que dispensa, sempre visa ao homem a salvação final. Este trecho recorda Ex 21, 19 (esta passagem e outras do Primeiro ou do Segundo Testamento foram consultas na *BÍBLIA DE JERUSALÉM*, 2008), onde afirma que, quem é ferido por discussão e não morre, mas se levanta, obterá perdão aquele que foi a causa do ferimento, com a condição de pagar o tempo que o ferido perdeu ao estar enfermo e ao curá-lo. Aqui já há um sinal médico, ainda

que não necessariamente profissional, mas o cuidado com a cura do outro conforme a ordem dada por Deus.

O segundo versículo diz que é do Altíssimo, ou seja, de Deus, que vem a cura, como presente que se recebe do rei. Essa comparação de presente pode ser feita com a palavra *donum* traduzida do latim como “Dom”, que significa, justamente presente. Os dons recebidos sempre são como presentes do Senhor para seus médicos, cuja retribuição deve ser colocá-los a serviço do outro, visando também sua salvação, assim como Deus a quer. Um paralelo pode ser feito com Is 53, 4, a respeito do cântico do servo, que diz: “eram nossos sofrimentos que ele levava sobre si, nossas dores que ele carregava. Mas nós o tínhamos como vítima de castigo, ferido por Deus e humilhado”. O mesmo versículo pode ser associado a Mt 9, 1-12, referente à cura de um paralisado, lá Jesus também atua com o papel de médico.

A palavra grega “cura” (Tradução nossa. BAILLY, 1901, p. 428) possui no manuscrito B o sentido de “Sabedoria” ou “sabiamente”. O manuscrito B deste versículo 2 pode ser traduzido como: “De Deus o vem ao médico a sabedoria” ou no sentido literal “Da parte de Deus atua sabiamente o médico” (Tradução nossa. MORLA, 2012, p. 219). A expressão “da parte” utiliza “a locução preposicional *meeth* ao invés da preposição *min*”. (Tradução nossa. LINDER, 2006, p. 394).

O terceiro versículo mostra a função específica do médico relacionada à ciência. Os homens grandes o admiram por exercitar o domínio científico com maestria, uma vez que eles se tornam homens prudentes no momento em que eles reconhecem a grandeza do Senhor. Esta grandeza se caracteriza pela Sabedoria divina capaz de clarear a inteligência do médico. O quarto versículo diz que o Senhor foi quem criou os remédios, a partir da terra, desse modo, o homem sensato não despreza os remédios, por serem criação de Deus. Do mesmo modo, aquele que receita o remédio também foi criado por Deus. Assim, há uma ligação com o evangelho de Lc 8, 43 e Mc 5, 26, onde tem-se por base bíblica a tradição de ser Lucas um médico chamado pelo Senhor para “receitar” a boa nova aos “enfermos”.

O quinto, por sua vez, traz que as águas foram adoçadas com um lenho para mostrar a virtude de Deus, ou seja, seu poder. Sobre “adoçar” a água, há uma referência no livro do Ex 15,2, quando Moisés clama ao Senhor ao pedir água, porque não a tinham no deserto e, quando encontraram, era amarga. Moisés, então, ao ter o Senhor lhe mostrado um pedaço de madeira, lançou-a na água, de sorte que ela fica doce. O ato de adoçar indica, inclusive, a sabedoria:

A sabedoria é um conhecimento prático das leis da vida e do mundo, baseado na experiência. A palavra hebraica que se traduz por sábio, sabedoria, significa, inicialmente, a experiência, a competência, como se diz do marinheiro, do ferreiro, do conselheiro político, etc. [...] Tudo o que se diz sobre a vida, porém, tem como principal característica estar baseado na experiência” (Tradução nossa. RAD, 1962, p. 430-431)

O versículo sexto aponta que a ciência é dada aos homens pelo Senhor. A finalidade dos

homens consiste em glorificar as obras poderosas pela capacidade de observar, de experimentar e de descobrir as novas maneiras de usufruir do conhecimento científico. O versículo sétimo diz que, pelos homens, Deus curou e aliviou. Esse é o Deus de Israel, o Deus que se entrega pelos homens, de modo a se fazer homem com eles para curá-los. A Sabedoria se encarna para torna-los sábios; o Salvador se encarna para nos fazer salvos. Assim também, em Mc 2,5 é possível notar que Cristo, ao ver a fé do paraplético, cura-o, ao dizer que seus pecados estão perdoados.

O versículo oitavo no manuscrito B pode ser traduzido como “*para* que não desapareçam da terra o trabalho e a sabedoria. (Tradução nossa. MORLA, 2012, p. 220). Ou ainda: “*para* que não cesse sua obra nem sua eficácia de entre os humanos”. Na grande maioria dos textos em que *hina* “*para*” ocorre na LXX, esta “*conjunção* rege o subjuntivo”. (CONYBEARE; STOCK, 2011, p. 95). No grego, aparece a palavra *eirene* equivalente ao *Shalom*. No entanto, há uma riqueza semântica maior no hebraico no sentido de “chegar a um acordo, viver em paz”. (KIRST, 2004, p. 254). O termo *Shelem* sugere “*comunhão, sacrifício de entendimento*”. (KIRST, 2004, p. 254). Por esse motivo, pode-se traduzir também por saúde.

O versículo nono exorta o filho a não se revoltar na doença, mas, ao contrário, rezar ao Senhor para que ele o cure. Este ponto alude Ex 12,12 onde o Senhor feriu os primogênitos do Egito. Todavia, não os filhos de Israel, porque esses mantiveram fieis ao Senhor. A expressão “filho” explicita que “a escuta é sim importante aos seus olhos que convida àquele que quer adquirir a sabedoria a frequentar os mais velhos para os escutar (Si 6,33-35). Ele termina que a escuta pode também significar tomar em conta e medir em obra os conselhos dados pelo mestre”. (Tradução nossa. GILBERT, 2004, p. 32). No hebraico *Shemah* significa “*escutar, prestar atenção, dar ouvidos e entender*”. (KIRST, 2004, p. 256).

O versículo 10, no manuscrito B, vê-se: “*ser parcial com alguém (ou algo)*” (Cf. Dt 1,17; 16,19; Pv 24,23; 28,21) – expressão idiomática influenciada pela linguagem tardia que andava a se desenvolver progressivamente ao longo de sua geração. No grego: “*conserva as mãos*”. (Tradução nossa. LINDER, 2006, p. 405). No versículo onze, encontram-se as ofertas feitas ao Senhor, tais como: incenso, memorial de flor de farinha. Ademais, fala que as oferendas devem ser conforme as posses. No mesmo livro de Eclo 35,2-5, situa-se o cumprimento dos mandamentos de oferecer sacrifícios de comunhão, de forma a citar, também a flor de farinha, bem como a esmola.

O versículo doze indica a relevância do médico, porque o Senhor o criou no ensejo de colaborar no mundo. A pessoa não pode se afastar dele, pois necessita de seu atendimento a fim de garantir a saúde e o bem estar na vivência comunitária. O versículo treze focaliza o momento oportuno no qual o Senhor demonstra o seu êxito. Isto acontece, principalmente naquelas experiências inexplicáveis pela razão, de maneira que aos olhos da fé podem ser consideradas como milagres. O versículo catorze coloca que os médicos também rezam ao Senhor, isso mostra que também eles, ainda que ligados à ciência, devem de submeter àquele que é o autor da ciência. O médico reza com o intuito de solicitar auxílio ao seu trabalho, na finalidade de conceder o alívio ao paciente.

No último versículo, o autor diz que quem peca contra o Criador deve se submeter ao médi-

co, isto é, cair enfermo. A outra maneira de traduzir seria: “Peca diante do seu Criador aquele que quer mostrar-se valente diante do médico”. É como postular que quem ignora a medicina peca, porque é Deus quem confere a ciência àqueles que se propõem curar. Este binômio pecado e enfermidade é predominante no estilo sapiencial: “O dito sapiencial comum, menos notável, costuma ter dois segmentos, justapondo em dois elementos coisas comparáveis ou também opostas”. (Tradução nossa. GUNNEWEG, 1993, p. 235). A passagem de Is 38, 21 comenta a utilização de matérias naturais para realização de uma cura, ou seja, já é uma demonstração de uma medicina. Isaías diz para levar-lhe pão de figos e aplicá-lo sobre a úlcera para obter a cura.

3 PRAGMÁTICA E HERMENÊUTICA

Essa passagem no contexto do livro do Eclesiástico, em sua dimensão pragmática, tem profunda ligação com a Sabedoria, a qual, por sua vez, é o próprio Deus. Ora, ao trazer o livro instruções sapienciais, essa parte exerce bem seu papel no contexto dos demais capítulos, uma vez que instrui a todos os (as) leitores (as) a não ignorarem o papel do médico, de modo que ele tem, também a Sabedoria. Esta não oriunda dele mesmo, mas do próprio Deus

Machado, Pinto e Vieira (2011, p. 135) apresentam que “a doença, na antiguidade era relacionada ao caos social, e que representavam ali o mal, que demonstra a fragilidade da vida humana”. Pode-se perguntar se essa perícopes, que trata da saúde e da doença, não se trata de uma teologia da retribuição, visto que o que aparenta é que quem é fiel recebe a vida e os bens, inclusive a saúde, em oposição a quem não é. Asensio (2005, p. 212) coloca que “esse tema da retribuição, junto a outros temas, parece contraditório em Eclesiástico, e que o autor tenta harmonizá-lo, embora não tenha muito fruto”.

Mas como tratar então dos que são justos e fieis mas adquirem doenças ou infortúnios? Asensio (2005, p. 213) conclui que mesmo ao não ter boa vida, na hora da morte “o justo saberá que sobre si está a bênção do Senhor, e o ímpio, mesmo tendo uma vida próspera, estará consciente da sua falta de sentido e da recusa de Deus”. Para McKenzie (1985), essa crença de que a doença é um castigo divino é discutida, também no Segundo Testamento. Entretanto, Jesus vê a doença como fruto da desigualdade humana.

Como é vista então a cura para esses males da doença no texto bíblico? De acordo com McKenzie (1983, p. 597) a medicina “era vista na antiguidade, de modo particular no Egito antigo como algo relacionado à magia e que muitas vezes a doença era relacionada com o demônio”. Se formos analisar outra perícopes (Eclo 38,1-15), conforme mostra Machado, Pinto e Alves (2011, p. 137) essa visão de que a medicina era algo do mal é rebatido por Sirácida, visto que, segundo os autores, “Sirácida veio para mostrar ao povo de Israel como ser fiel à religião e à lei mesmo em meio ao mundo grego”.

Quanto à hermenêutica, pode-se dizer que o médico sempre foi uma figura de profundo va-

lor na sociedade, uma vez que o sofrimento sempre foi discutido pelo homem. Afinal, questiona-se sobre o sentido do sofrimento na vida. Desse modo, uma figura que conheça os elementos de cura ou de amenização do sofrimento é sempre bem vista, quando, claro, desempenha com maestria sua função.

CONCLUSÃO

Ao fazer a análise do texto de Eclo 38,1-15, Machado, Pinto e Alves (2011) mostram alguns pontos que devem ser ressaltados: O médico é uma criação divina, é um instrumento da cura de Deus, e a medicina é uma ciência que veio de Deus. A doença associada ao mal e ao pecado, o médico se torna uma garantia que sempre haverá cura e pela medicina se terá boa vida. Há o princípio de alteridade, ou seja, de precisar do outro. Aquele que não busca a medicina para curar seus males peca.

Mas o que é saúde? Para Machado, Pinto e Lopes (2011, p. 141) a “saúde é o normal esperado na vida, já a doença seria o oposto: o distúrbio de qualquer fator normal”. Pode-se dizer que a saúde é a integridade do homem: físico, corporal, psicológico, espiritual. Dentro desse perímetro que abrange toda vida humana, qualquer distúrbio pode ser considerado doença.

O paradoxo trazido pelo livro do Eclesiástico encaixa-se perfeitamente no supracitado em relação à imagem Jesus Cristo. Ao contrário do afastamento de dor sempre buscado pelo homem, o Verbo de Deus feito homem ensina a passar pelo sofrimento sem murmurações e passou por inúmeras provas com força e coragem, de modo a expressar a imagem de um sumo sacerdote excelente (Hb 4,14). Com isso, tal reflexão fornece luzes ao cenário pandêmico para que os médicos e profissionais da saúde não desanimem na função de garantir a saúde.

REFERÊNCIAS

BAILLY, M. A. *Abrégé du Dictionnaire Grec-Français*. Boulevard St-Germain, Paris: Hachette, 1901.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 7 ed. São Paulo: Paulus, 2008.

CONYBEARE, F. C.; STOCK, St. G. *Gramática do grego da Septuaginta*. Trad. de Cássio Murilo Dias da Silva. São Paulo: Loyola, 2011.

DI LELLA, A. The teaching of Ben Sira. *Anchor Bible*, 39, 1987, p. 75-92.

GILBERT, M. À l'école de la sagesse. La pédagogie des sages dans l'ancien Israël. *Gregorianum*, 85, 1, 2004, p. 20-42.

GUNNEWEG, A. H. J. *Biblische Theologie des Alten Testaments: eine Religionsgeschichte Israels in biblisch – theologischer Sicht*. Stuttgart; Berlin; Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1993. p. 234-235.

KIRST, N. [et al]. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2004.

LINDER, A. Recherche sul linguaggio di Ben Sira, *Rivista Biblica*, 54, 4, p. 385-411, 2006.

MACHADO, E.; PINTO, R.; VIEIRA, S.; Saúde e doença na perspectiva de Eclesiástico 38, 1-15. *Fragments de Cultura*, Goiânia, v. 21, n. 1/3, p. 135-148, jan./mar., 2011.

MCKENZIE, J. L. Saúde. In: _____. *Dicionário Bíblico*. Trad. de Álvaro Cunha [et al]. São Paulo: Paulus, 1983.

MORLA, V. *Los manuscritos hebreos de Ben Sira: Traducción y notas*. Navarra: Verbo divino, 2012. (Asociación bíblica española, 59).

RAD, G. von. *Theologie des Alten Testaments*. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. Germany: Chr. Kaiser Verlag München, 1966. p. 430-467.

RAHLFS, A. *Septuaginta: id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes*. 6ª ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006; Sociedade Bíblica do Brasil, 2015 (com prefácio em português e espanhol).

VATTIONI, F. *Eclesiastico*. Texto ebraico con aparato crítico e versioni greca, latina e siriana. Napoli: Pubblicazioni del Seminario di Semistitica, 1968.

CARNEIRO, BODE, CHIFRES E NITSDAQ: EM BUSCA DOS INTER-TEXTOS CANÔNICOS DE DANIEL 8

Reinaldo W. Siqueira¹

Eloá Moura Galvão²

RESUMO

A presente pesquisa aborda Daniel 8 dentro de seu contexto intertextual canônico, a partir de uma leitura atenta (*Close Reading*) do texto e da abordagem de análise intertextual proposta por Gerard Genette em sua obra *Palimpsestos*. O foco principal da investigação se limitou à busca dos possíveis intertextos desse capítulo de Daniel e à análise de como eles se manifestam na sua trama textual. Por fim, se explora brevemente as possíveis implicações dos resultados encontrados para a interpretação desse texto apocalíptico.

PALAVRAS-CHAVE: Daniel 8; Intertextualidade; Isaías; Ezequiel; Levítico.

INTRODUÇÃO

O texto de Daniel 8 apresenta uma intrigante visão apocalíptica que envolve animais (um carneiro e um bode), com ênfase nos seus chifres, no conflito entre eles, nas ações da ponta pequena contra Deus, e as referências ao santuário e seu serviço. A parte final dessa visão chega ao seu clímax ao tratar de um juízo divino, numa ação de “justificação/vindicação/purificação” do santuário, e para isto usa a intrigante forma do *nifal* consecutivo do verbo *šādaq*, um *hápax legómenon* em todo o texto bíblico.

Ao se analisar o texto desse capítulo do livro de Daniel, que intertextos parecem ser evocados pela sua terminologia, frases e ideias? Como esses intertextos são evidenciados no texto de Daniel?

A presente pesquisa aborda Daniel 8 a partir de uma leitura atenta (*Close Reading*) do texto (FISHER, FREY, 2014), na sua forma final e no seu contexto canônico (SCHEETZ, 2011), e a partir de uma análise intertextual seguindo a proposta da “transtextualidade” de Gérard Genette em sua obra *Palimpsestos* (2010). O foco da presente investigação se limitou à busca dos possíveis

1 Doutor em Teologia (Andrews University, EUA, 1996) e pós-doutor em literatura hebraica pela Universidade de São Paulo (2009). É docente e diretor da Faculdade de Teologia do UNASP. E-mail: reinaldo.siqueira@unasp.edu.br

2 Especialista em Interpretação Bíblica (UNASP, 2020) e pós-graduanda em História e Arqueologia do Antigo Oriente Próximo (UNASP, 2021). E-mail: eloa.mgalvao@gmail.com

intertextos canônicos desse capítulo de Daniel e à análise de como eles se manifestam na sua trama textual.

1. REVISÃO DE LITERATURA

Na literatura acadêmica, os intertextos bíblicos de Daniel 8 mais comumente identificados são: Ezequiel 1-3, 8 e 40-48 (HARTMAN e DI LELLA, 1974, p. 227, 233; WHITCOMB, 1985, p.108; GOLDINGAY, 1989, p. 208-209, 214; MILLER, 1994, p. 220-221; GOWAN, 2011, p. 81; NEWSOM, 2014, p. 260); Isaías 14 (PORTEOUS, 1965, p. 124; GOLDINGAY, 1989, p. 202-203; NEWSOM, 2014, p. 264); e Zacarias 1 e 2 (GOLDINGAY, 1989, p. 202, 211-217; PÉTER-CONTESE e ELLINGTON, 1994, p. 211; LANGE *et al.*, 2008, p. 177; NEWSOM, 2014, p. 266). Alguns exegetas também propõem Levítico 16 como um intertexto do capítulo 8 de Daniel (SHEA, 2005, p. 182-195; MAXWELL, 2009, p. 185-186; HASEL, 2011, p. 315-343; DOUKHAN, 2018, p. 129-130; e SOUZA, 2019, p. 80-88), com a temática do santuário e sua purificação.

Entre os possíveis intertextos não canônicos de Daniel 8, se destacam: Primeiro, na literatura judaica do período do segundo templo os livros de 1 e 2 Macabeus (HARTMAN e DI LELLA, 1974, p. 43-44; GOLDINGAY, 1989, p. 207-219; MILLER, 1994, p. 228; NEWSOM, 2014, p. 262-273) e o apocalipse de 1 Enoque (HARTMAN e DI LELLA, 1974, p. 62-63; GOLDINGAY, 1989, p. 200; NEWSOM, 2014, p. 258, 263, 268). Segundo, fora do contexto judaico no Antigo Oriente Médio, o Zodíaco, segundo o qual a Pérsia estaria sob signo do carneiro e a Síria (império selêucida) sob o do bode, e os *omens* babilônicos para o simbolismo dos chifres (GOLDINGAY, 1989, p. 208-209; WALTON, MATTHEWS e CHAVALAS, 2018, p. 966).

2. OS INTERTEXTOS CANÔNICOS DE DANIEL 8

Devido ao recorte da presente pesquisa e seu foco no contexto canônico da Bíblia Hebraica, bem como a datação explícita no texto daniélico, que consistentemente o apresenta como um texto do período exílico, intertextos que são comumente evocados para Daniel 8, como o livro de Zacarias (texto pós-exílico) e as fontes não canônicas, como 1 e 2 Macabeus, 1 Enoque, o zodíaco e os *omens* babilônicos, não foram aqui abordados.

A análise dos elementos textuais de Daniel 8 dentro do seu contexto imediato, ou seja, o próprio livro de Daniel, chama primeiramente a atenção do leitor para os fenômenos que Genette (2010, p. 60) nomeou de “intratextualidade” (intertextualidade em escritos do mesmo autor) e de “arquitectualidade” (composições que apresentam uma mesma estrutura literária). Esse contexto imediato é de importância primária para a compreensão de qualquer seção do texto de Daniel, como bem o demonstrou Scheetz (2011, p. 96-105).

Entre os intratextos de Daniel 8 se destaca primeiramente Daniel 2, com a sequência de reinos em Dn 2:31-33, 37-43, num paralelismo muito próximo à sequência de reinos de Dn 8:3-12, 20-25c. Outro intratexto evidente nesse capítulo é sua ênfase no juízo divino e o reino de Deus (Dn 2:34-35, 44-45; Dn 8:13-14, 25d-26).

Em Daniel 7, intratextos de Daniel 8 ocorrem na referência explícita à visão desse capítulo em Dn 8:1, bem como na menção aos “quatro ventos” (Dn 7:2 e 8:8) e o uso simbólico de animais para representam reis/reinos (Dn 7:3-7 e 8:3-8). Também se destacam a figura de um pequeno chifre que se levanta contra Deus e Seu povo (Dn 7:8, 21, 25 e 8:9-12), a referência a um tempo determinado para o juízo (Dn 7:25-26; Dn 8:14), e na correlação entre o juízo divino e a vindicação do povo de Deus (Dn 7:9-14, 21-22; 8:14, 24).

Daniel 9 é também outro importantíssimo intratexto ao capítulo 8 do livro. Os dois capítulos compartilham o foco comum nas temáticas do santuário, juízo e povo de Deus (Dn 9:4-20, 24-27 e 8:9-14, 23-25). Além disso, o uso enfático do verbo *bīn* (“entender”) em Dn 9:2, 22-23, 25, e do substantivo *mar’eh* (“visão”) em Dn 9:23, remete o leitor diretamente a Dn 8:26-27. Ambos os capítulos fazem referência a um tempo determinado para o juízo sobre o poder assolador do povo de Deus (Dn 9:27; 8:14).

Finalmente, a visão relatada em Daniel 10-12 evidencia tanto o fenômeno da intratextualidade como o da arquitextualidade com Daniel 8. Ambos os capítulos compartilham uma série de terminologias e temas entre si, e também vários aspectos estruturais que são muito semelhantes. Nas duas visões, o profeta se encontra próximo a um curso de água (Dn 10:4; Dn 8:2), ocorre a frase “e ergui os olhos e eis que” (*wā’ēsšā ’eṭ-’ēnay wā’ereh wāhinnēh* – Dn 10:5; 8:3), o profeta vê um homem vestido de linho com aparência celestial (Dn 10:6-9; 8:15-16), ele cai sem sentidos com o rosto em terra (*wa’ānī hāyīṭī nirdām ’al-pānay ūpānay ’āršāh* – Dn 10:6-9; 8:18), e um agente angelical o ajuda a se recuperar (Dn 10:10; 8:18). Ambas as visões têm grande ênfase em um “príncipe” (*śar*) celestial (“Miguel”, o grande príncipe, Dn 10:13, 21; 12:1; o “príncipe do exército”, “o príncipe dos príncipes”, Dn 8:11, 25). Se faz referência aos reinos da Pérsia e da Grécia (Dn 11:2-3; Dn 8:20-21), à profanação do santuário, à retirada do “contínuo” e o estabelecimento da abominação desoladora (Dn 11:31; Dn 8:11-13), a um rei que procura engrandecer a si mesmo por meio de engano (Dn 11:32, 36-40; 8:9-12, 24-25), à “terra gloriosa” (Dn 11:16, 41; 8:9), e a um tempo determinado para o juízo depois de “um tempo, dois tempos e metade de um tempo” (Dn 12:7; 8:14), o qual é introduzido pela pergunta “até quando?” (*’aḏ-māṭay* – Dn 12:6; 8:13). O foco das duas visões está no santuário, no juízo divino, na perseguição e no livramento do povo de Deus (Dn 10:14; 11:31-35; 12:1; 8:9-14, 23-25).

Além do contexto do próprio livro de Daniel, o texto do capítulo 8 evidencia importantes intertextos com outros livros e seções da Bíblia Hebraica. Um desses intertextos é o livro de Isaías. Em Isaías 10:5-34, a Assíria é descrita como um poder opressor do povo de Deus, assim como ocorre com o chifre pequeno de Daniel 8. O paralelismo entre esses poderes opressores aparece no fato deles pisotarem (*rāmas*) o povo de Deus (Is 10:6; Dn 8:13) e na arrogância do “coração” (*lābab*)

deles (Is 10:7, 12-14; Dn 8:9-12, 25). Ambas perícopes focam no povo de Deus e no juízo divino, com ênfase na “maldição/indignação” (*za’am*) de Deus (Is 10:5, 25; Dn 8:19).

Outro relevante intertexto isaiânico é Isaías 14:1-23. Nesse capítulo de Isaías, o “rei de Babilônia” tem vários traços em paralelo com o chifre pequeno de Daniel 8. Ambos os poderes procuram exaltar a si mesmos, subir até os céus, se sobrepor às estrelas de Deus e ocupar o lugar do Altíssimo (Is 14:12-14; Dn 8:10-11). Os dois poderes “destroem” (*šāḥat*) e “matam” o “povo” (*‘am* – Is 14:20; Dn 8:24-25). Finalmente, a perícope de Isaías 14:1-23 também trata do juízo de Deus e do santuário e o céu, pois a expressão “alturas do *Zafom*” (o extremo norte), de Isaías 14:13, é “uma expressão idiomática que designa as alturas celestiais da habitação de Deus” (DOUKHAN, 2018, p. 183).

Outro intertexto isaiânico que parece ter forte correlação com Daniel 8 é Isaías 52:13-53:12, especialmente em relação à descrição das ações do chifre pequeno. Em Daniel 8:9-12 e 23-25, o chifre pequeno faz injustiças e, aparentemente, prospera; enquanto em Is 53:9, o servo do Senhor não faz violência/maldade e, aparentemente, não prospera. Em Dn 8:23, o chifre pequeno atua após serem completados os “transgressores” (*hapōšā’im*); em Is 53:12, o servo do Senhor é contado com os “transgressores” (*pōšā’im*) e por eles intercede. Em Daniel 8:24, o chifre pequeno “prospera” (*šālah*) ao fazer como lhe apraz; em Is 53:10, a vontade do Senhor “prospera” (*šālah*) através das mãos de Seu servo. Em Dn 8:24, o chifre pequeno destrói os “poderosos” (*‘āšūmīm*); em Is 53:12, o servo do Senhor reparte o despojo com os “poderosos” (*‘āšūmīm*). Em Dn 8:24, o chifre pequeno destrói o “povo santo” (*‘am-qədōšīm*); em Is 53:8, o servo do Senhor é ferido por causa das transgressões do “povo” (*‘am*). Em Dn 8:25, o chifre pequeno destrói a “muitos” (*rabbīm*); em Is 53:11, o servo do Senhor justifica a “muitos” (*rabbīm*). Finalmente, em Dn 8:25, o chifre pequeno fará prosperar o “engano” (*mirmāh*); em Is 53:9, o “engano” (*mirmāh*) não é achado na boca do servo do Senhor. Sendo assim, o chifre pequeno em Daniel 8 e o servo do Senhor em Isaías 53 parecem estar correlacionados por contraste, no qual, as ações de um estão em completa oposição às ações do outro. Além disso, os termos *peša’* (“rebelião”), *rabbīm* (“muitos”), *‘am* (“povo”), *mirmāh* (“engano”), *‘āšūmīm* (“poderosos”), *šālah* (“prosperar”), em toda a Bíblia Hebraica, só ocorrem juntos em uma mesma unidade literária em Daniel 8 e Isaías 52:13-53:12, o que aponta para uma ligação intertextual única entre esses textos.

No intertexto de Isaías 59, o juízo divino vem por causa da *peša’* (“rebelião”) do povo (59:12, 20), por cometer violência (59:3), injustiças (59:4), desconsiderar a “verdade” (*‘ēmet*, 59:14) e atacar os fiéis (59:15). Semelhantemente, em Daniel 8:9-14 e 24, o juízo divino vem em resposta às ações do chifre pequeno que prospera “por causa da rebelião” (*bəpāša’*), deita a “verdade” (*‘ēmet*) por terra (Dn 8:10) e destrói o povo santo (Dn 8:14). A temática do santuário no texto de Isaías aparece na descrição do pecado do povo que os separava de Deus e que levou ao abandono do sistema cúlrico do templo (Is 59:1-2, 16). Outro aparente intertexto de Daniel 8 no livro de Isaías seria perícopes dos capítulos 63:7-64:12[11], com as temáticas do “povo santo” (*‘am-qōdeš*) Isaías 63:18 e 64:9[8] (cf. Dn 8:24), do “santuário” (*miqdāš* ou *qōdeš*), em Is 63:18 e 64:10-11[9-10] (cf. Dn 8:11 e 13-14), e do juízo divino (Is 63:1-6, 64:5-7[4-6]) sobre as nações estrangeiras e o povo de

Deus (Is 63:8-14, 64:8-12[7-11]).

Todos os intertextos de Daniel 8 no livro de Isaías parecem ser o caso de intertextualidade por alusão, ou seja, “um enunciado cuja compreensão plena supõe a percepção de uma relação entre ele e um outro, ao qual necessariamente uma de suas inflexões remete” (GENETTE, 2010, p. 14).

Outros intertextos que aparentam ter importante correlação com o texto de Daniel 8 são as visões de Ezequiel. Cada texto é datado precisamente (Ez 1:1-2; Dn 8:1), o profeta se descreve como estando junto a um curso de água (Ez 1:3; Dn 8:2), usa a frase “e olhei, e eis que” (*wā’ēre wāhinnēh* – Ez 1:4; Dn 8:3), vê seres celestiais e um ser glorioso com aparência de homem (Ez 1:28; Dn 8:15), perde os sentidos e cai com o rosto em terra (Ez 1:28; Dn 8:18), e é ajudado por um agente angelical (Ez 2:2; Dn 8:18). Tanto Ezequiel como Daniel são designados como “filho do homem” (Ez 2:1, 3; Dn 8:17). Esses elementos ocorrem também Ezequiel 8-11 e 40-48: a datação e localização geográfica (Ez 8:1; 40:1-2); a expressão “olhei, e eis que” (*wā’er’eh wāhinnēh* – Ez 8:2 e Dn 8:3); a visão do ser celestial glorioso (Ez 8:3-4; 40:3; 43:3-5; Dn 8:15); a perda dos sentidos e o cair com o rosto em terra (Ez 43:3; 44:4; Dn 8:18); o ser ajudado por um agente angelical (Ez 43:5; Dn 8:18); a designação do profeta como “filho do homem” (Ez 8:5; 40:4; Dn 8:17). Além disto, ocorrem as ênfases no “templo”/“santuário” (*miqdāš* – Ez 8:3; 11:16; 40-48; Dn 8:11, 13-14), no juízo e no povo de Deus (Ez 8-11; Dn 8:13-14, 25-26).

Além desses intertextos acima, Ezequiel 20:6, 15 parece ter também uma importante correlação com o texto de Daniel, pois junto com Jeremias 3:19 e Daniel 8:9; 11: 16 e 41 compõe o grupo de textos da Bíblia Hebraica onde ocorre o termo *šebī* (“gloriosa”) como uma referência à terra de Israel, a terra prometida. Os paralelos entre Ezequiel com Daniel 8 apontam sobretudo para o fenômeno da arquitextualidade (GENETTE, 2010, p. 17), visto serem estruturalmente construídos de forma muito semelhante e com terminologia e temas muito próximas entre si.

Finalmente, outro importante intertexto que parece ser evidenciado no texto de Daniel 8 é o de Levítico 16, onde parece ocorrer uma intertextualidade por alusão (GENETTE, 2010, p. 14). Essa intertextualidade é evidenciada pelas temáticas comuns a ambos, tais como o santuário, a vindicação do povo de Deus e o juízo, mas também por uma correlação terminológica única entre eles. A nível léxico, as expressões *’ayil* (“carneiro”), *šā’ir* (“bode”), *’ēz* (“cabra”), *’ōmēd liṣnē* (“de pé diante”), *qeren* (“chifre”), *’ereš* (“terra”), *’am* (“povo”), *miqdāš* (“santuário”), *qōdeš* (“santuário”), *mō’ēd* (“tempo”), *qāqōš* (“santo”), *peša’* (“rebelião”), que são comuns no AT, ocorrem todas juntas em uma mesma unidade literária somente em Daniel 8 e Levítico 16, evidenciando assim uma relação intertextual única entre esses dois textos da Bíblia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do texto de Daniel 8 evidencia um rico e complexo substrato intertextual ao texto

daniélico. A presente pesquisa limitou ao exame dos seus intertextos canônicos mais visíveis na sua trama textual. Todos eles se mostraram extremamente importantes para a compreensão do texto desse capítulo, a começar pelos intratextos dos capítulos 2, 7, 9 e 10-12 do próprio livro de Daniel, bem como pelos intertextos de Isaías 10, 14, 59, 63-64, e Ezequiel 1-3, 8-11, 20 e 40-48.

Dois intertextos, no entanto, se evidenciaram como de grande importância para a compreensão de Daniel 8, através de uma correlação terminológica única com o texto apocalíptico. Primeiro, o texto de Isaías 52:13-53:12 e seu foco no servo do Senhor. Em Daniel 8, o poder descrito como o chifre pequeno parece ter sido correlacionado por contraste com o servo do Senhor de Isaías, sendo que as suas ações estão em completa oposição às ações dele. Segundo, o texto de Levítico 16 e sua descrição do Dia anual da Expição, o Yom Kippur. A terminologia usada no capítulo 8 de Daniel remete o leitor bíblico ao texto do Pentateuco, que descreve essa solene festa anual bíblica, e parece assim apontar para a mesma como o intertexto bíblico pelo qual o juízo descrito como o clímax da visão daniélica deva ser compreendido.

REFERÊNCIAS

- DOUKHAN, Jacques B. **Segredos de Daniel: Sabedoria e sonhos de um príncipe no exílio**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2018.
- FISHER, Douglas; FREY, Nancy. **Close Reading and Writing from Sources**. International Reading Association, 2014.
- GENETTE, GÉRARD. **Palimpsestos: a literatura de segunda mão**. Belo Horizonte: Viva Voz, 2010.
- GOLDINGAY, John E. **Daniel**. Dallas, Texas: World Books, 1989. v. 30. (World Biblical Commentary).
- GOWAN, Donald E. **Daniel**. Nashville: Abingdon Press, 2001. (Old Testament Commentaries).
- HARTMAN, Louis F.; DI LELLA, Alexander A. **The Book of Daniel**. Garden City, NY: Doubleday, 1974. (The Anchor Bible).
- LANGE, John Peter; SCHAFF, Philip; ZÖCKLER, Otto; STRONG, James. **A commentary on the Holy Scriptures: Daniel**. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.
- MAXWELL, C. Mervyn. **Uma nova era segundo as profecias de Daniel**. 2.ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2009.
- MILLER, Stephen R. **Daniel**. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994. v. 18. (The New American Commentary).
- NEWSON, Carol. **Daniel: A commentary**. Louisville, KY: Westminster, John Knx Press, 2014. (Old Testament Library).
- PÉTER-CONTESSÉ, René; ELLINGTON, John. **A handbook on the Book of Daniel**. New York: United Bible Societies, 1994.
- PORTEOUS, Norman W. **Daniel: An commentary**. Philadelphia: The Westminster Press, 1965. (The Old Testament Library).
- SCHEETZ, Jordan M. **The concept of Canonical Intertextuality and the book of Daniel**. Cambridge: James Clarck & Co., 2012.

SHEA, William H. **Daniel: a reader's guide**. Nampa, Idaho: Pacific Press, 2005.

SOUZA, Elias Brasil. **O livro de Daniel: Uma profecia para o nosso tempo**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2019.

WALTON, John H.; MATTHEWS, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. **Comentário Histórico-Cultural da Bíblia: Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

WHITCOMB, John C. **Daniel**. Chicago, IN: Moody Press, 1985.

CONVERGÊNCIAS LITERÁRIO-METODOLÓGICAS ENTRE AS NARRATIVAS DA BÍBLIA HEBRAICA E OS ROTEIROS CINEMATOGRAFICOS

Petterson Brey

RESUMO

Desde que Northrop Frye, em sua obra intitulada *The Great Code: the Bible and Literature*, tornou prestigiosamente permissível a concepção de que a Bíblia é o grande mito fundador de toda a ideologia literária do mundo ocidental, sendo, portanto, dentre outras coisas, uma das maiores obras literárias da humanidade, inúmeros pesquisadores têm se debruçado sobre estudos que competentemente vêm comprovando que a matriz literária bíblica possui seus vestígios abundantemente identificáveis tanto na literatura quanto na cultura hodierna. Instigado, no entanto, pela afirmação de Adele Berlin, em seu livro *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, de que, no que se refere às narrativas da Bíblia Hebraica, a forma como algo é dito é tão importante quanto o próprio conteúdo da mensagem, a presente comunicação pretende demonstrar que não apenas os conceitos ideológico-literários das narrativas bíblicas permeiam o imaginário cultural do ocidente, mas que sincronicamente, também, a metodologia narrativa da literatura bíblica converge com a técnica que roteiriza os mais sofisticados produtos de *storytelling* da atualidade. Isso porque, de acordo com Robert Alter, em seu célebre livro *The Art of Biblical Narrative*, os textos bíblicos foram escritos fundamentalmente com vistas à récita, tendo, por sua vez, as imagens narradas em suas histórias projetadas por meio do olho da mente de seus ouvintes, de forma que, ao se desenrolarem os papiros, para a leitura pública, pode-se vislumbrar o movimento das bobinas de um filme que se projeta numa sessão de cinema. Conforme se pode depreender do trabalho de Daniel Marguerat e Yvan Bourquin, *Pour Lire Les Récits Bibliques*, acerca da configuração sintático-retórica dos textos bíblicos como elemento constitutivo da arte literária do antigo Israel, é razoável que se estabeleça um paralelo com as abordagens de David Bordwell, *Narration in the Fiction Film*, acerca das convenções literárias que norteiam os roteiros cinematográficos. Em ambos os espectros literários, quer seja da antiguidade ou da modernidade, certas estruturas gramaticais, tanto sintáticas quanto semânticas, desempenham as mesmas funções narrativas quando o assunto é produzir no narratário certas impressões planejadas. De acordo com Gary Yamasaki, *Watching a Biblical Narrative: Point of View in Biblical Exegesis*, assim como o posicionamento de uma câmera de cinema é milimetricamente planejado para imprimir o ponto de vista pretendido pelo texto do roteiro de um filme, a configuração verbal e o arranjo sintático, bem como o campo semântico das palavras escolhidas quando da composição dos textos bíblicos, cumprem a função de impressionar o ouvinte-leitor a respeito da *unidade temática* subjacente das camadas mais profundas de significado da trama que eflui do mundo narrado. Como exercício empírico, portanto, pretende-se abordar o *esquema quinário* que norteia o arco narrativo da jornada do herói José do Egito (Gn 37-50) e, também, o recurso epicizante empregado no *discurso direto* do protagonista da trama exodal em Ex 19,4-6a.

PALAVRAS-CHAVE: narrativas bíblicas; roteiros cinematográficos; exegese bíblica; bíblia como literatura; análise narrativa.

INTRODUÇÃO

Desde a década de 1940, com destaque especial à primeira edição da publicação de Umberto Cassuto intitulada *The Documentary Hypothesis and the composition of the Pentateuch*, começou-se a refletir, em âmbito acadêmico, acerca da necessidade de maior abertura da exegese às dimensões literárias das narrativas bíblicas (CASSUTO, 2014, p. 6-17, 117-126). Isso porque, ao longo dos últimos séculos, os estudos bíblicos haviam se dedicado, em perspectiva *diacrônica*, a rastrear os vestígios de *unidade autoral* dos textos sagrados (WELLHAUSEN, 2004, p. 10-33). Tal empresa, todavia, resultou no acúmulo de *hipóteses documentárias* que, devido a impossibilidade de verificação objetiva, ora se complementavam ora se contrapunham (GARCIA LÓPEZ, 2016, p. 71-75).

Promoveu-se, portanto, uma espécie de esquiteamento do texto bíblico que, objetivando o reconhecimento do *Sitz in Leben* (YARCHIN, 2011, p. 236-238), norteou a exegese, quase que invariavelmente, através de leituras *crítico-históricas* do suposto contexto fundante de cada fonte de composição isoladamente (ROGERSON, 2010, p. 6-10). Tal panorama interpretativo, segundo alguns exegetas (GARCIA LÓPEZ, 2016, p. 46-64), acabou por tornar a reflexão bíblico-teológica em uma árida discussão acerca dos processos *históricos* de formação dos textos, sem muita aderência a questões teológicas hodiernas. Nesse ínterim, por conseguinte, a recepção acadêmica dos estudos *sincrônicos* das narrativas bíblicas começou a ganhar relevância, pois, em virtude de sua índole literária, o *mundo narrado* passou a dialogar com o *mundo do leitor* com maior locomobilidade (FEWELL, 2016, p. 3-4).

O *mundo narrado*, abordado em perspectiva *sincrônica* (SKA, 2009, p. 139-145), começou a ganhar proeminência no desenvolvimento de reflexões teológicas provenientes do *contexto canônico* das Escrituras (CHILDS, 1989, p. 1-19). O estabelecimento de uma relação metodológica entre o ouvinte-leitor e o mundo do relato bíblico tem, cada vez mais, consolidado-se como um pilar hermenêutico que decorre de exames *crítico-literários* (BÜHLER, 2005, p. 94-95). Nesse sentido, a *análise narrativa*, como técnica exegética, obsecra a atuação do leitor no processo de aproximação teológica às camadas de significado constituintes do *mundo narrado* (PARMENTIER, 2005, p. 112).

Diferindo-se da análise *histórico-crítica*, que pressupõem que os significados textuais se encontram numa suposta enciclopédia histórica que remonta a história de cada termo empregado na narrativa – a qual seria acessível pela identificação de sua fonte de redação –, tendo o ouvinte-leitor como mero recipiente de preenchimento teológico-cultural, a *análise narrativa*, por sua vez, identifica os significados teológicos na constituição de uma rede de elementos textuais, retoricamente combinados com vistas à cooperação do ouvinte-leitor, para se alcançar a totalidade dos sentidos (MARGUERAT, 2005, p. 15). Destarte, tendo em perspectiva que os textos da Bíblia Hebraica tenham sido provavelmente escritos com vistas à récita (ALTER, 2011, p. 113-114), é razoável que se leve em consideração que a formatação das narrativas bíblicas se constitua como um dos elementos fundamentais na construção de significado (BERLIN, 2005, p. 13-21). Nesse sentido, o *ponto de vista* pretendido pelo *discurso narrativo* se faz perceptível não apenas pelo conteúdo

semântico-conceitual das palavras empregadas, mas, também, pela configuração sintática aplicada (YAMASAKI, 2007, p. 44-65).

Além disso, no reconhecimento da estrutura de superfície das narrativas bíblicas (MILNE, 1988, p. 263-265), verifica-se que a construção de significados é perpassada por um *arranjo pragmático* que organiza o enredo (AUERBACH, 2003, p. 3-23). Assim, de acordo com Shimon Bar-Efrat (2008, p. 197), a *análise narrativa* se propõe a explorar, além do estrato das palavras e/ou da linguagem, a organização das camadas da trama onde se desenvolvem o arco narrativo das personagens, bem como, no substrato sintomático do *mundo narrado*, o estrato dos *significados implícitos*, que remontam a uma *unidade temática*. A experiência do ouvinte-leitor, portanto, ao abordar a Bíblia em perspectiva de sua índole literária, é uma imersão no *mundo narrado*, deixando-se conduzir pelo prisma retórico do *discurso narrativo* (FOKKELMAN, 1999, p. 20-45).

O *discurso narrativo*, por conseguinte, permeia todas as escolhas narrativas tanto quando da composição da trama quando de sua edição final. Essas escolhas organizam o enredo ao redor de sua *unidade temática*. Dessa forma, o estrato da linguagem deve ser analisado à luz da configuração retórica que eflui da organização total da narrativa e, conseqüentemente, não de um dicionário de significados elencados a partir de uma catalogação contingente. De acordo com Aristóteles, em sua obra intitulada *Poética* (Περὶ ποιητικῆς), os dois elementos mais importantes de uma história são respectivamente: a organização das ações e as personagens (ARISTÓTELES, 2017, p. 34-217). Segundo ele, a mensagem de uma narrativa é apresentada pelo arranjo feito pela estrutura de apresentação desses elementos, de forma que qualquer alteração feita nessa organização pode transmutar a prédica pretendida.

Destarte, reconhecendo os resultados alcançados por inúmeros críticos literários, que ao seguir o egrégio trabalho de Northrop Frye – segundo o qual, a Bíblia é o mito fundador de toda a civilização ocidental, sendo o *background* ideológico que norteia toda a cognição e ação humana (2002, p. xi-xxiii) –, têm rastreado feições temáticas da Bíblia ao longo da produção artístico-literária hodierna, a presente comunicação pretende examinar um campo relativamente inexplorado: a convergência literário-metodológica de composição narrativa entre a Bíblia e os roteiros cinematográficos, uma vez que o cinema aglutina, ao redor de si, os mais avançados mecanismos de *storytelling*. Isto é, deixando as dimensões temáticas em segundo plano, o foco será, aqui, direcionado à técnica de se contar histórias, tendo como interesse primário os dois elementos principais de uma narrativa: a organização das ações e as personagens.

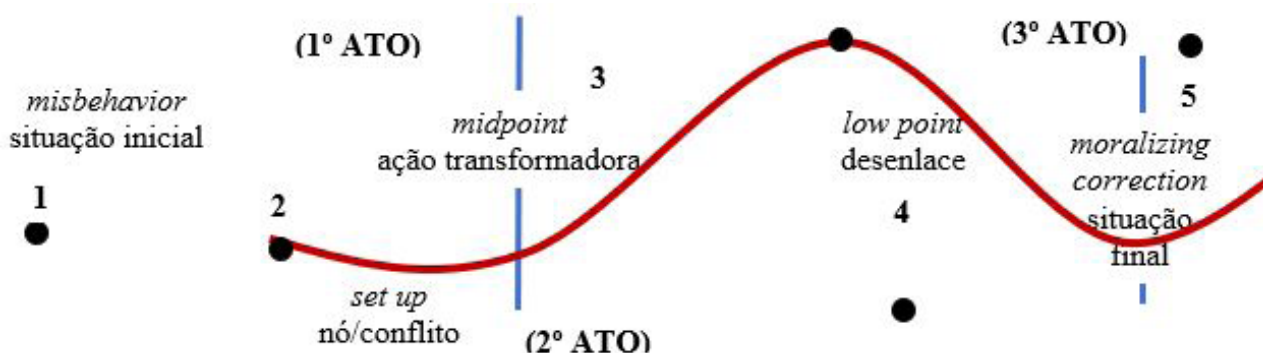
1. O ESQUEMA QUINÁRIO E O ARCO NARRATIVO DA JORNADA DE JOSÉ DO EGITO (GN 37-50)

Assim como assevera David Bordwell (1985, p. 3-15), acerca da forma de narração cinematográfica seguir os padrões de composição textual estabelecidos pela literatura mundial ao longo dos milênios, as narrativas bíblicas também exibem suas feições literárias (STERNBERG, 1987, p.

41-57), pois “a Bíblia pode até ser outras coisas mais do que uma obra literária, mas sem dúvida é também uma obra literária” (FRYE, 1994, p. 97). Em *Hollywood*, por seu turno, estabeleceu-se um rigoroso padrão de qualidade que segue um sistema artístico de *composição fílmica* fundamentado em regras da poética de Aristóteles (BORDWELL, 2006, p. 21-26), referida anteriormente. De acordo com Gary Yamasaki (2016, p. 35-37), este é o principal ponto de convergência entre os roteiros cinematográficos e as narrativas bíblicas: ambos respeitam padrões técnicos de composição literária muito parecidos.

No que se refere ao elemento da organização das ações, por exemplo, a estrutura aristotélica de *Primeiro Ato*, *Segundo Ato* e *Terceiro Ato*, amplamente difundida na literatura mundial, configura retoricamente o *discurso narrativo* subjacente ao enredo (McKEE, 1997, p. 110-119). Esses três atos, no âmbito dos roteiros cinematográficos, estão submetidos a cinco pontos sequenciais que determinam a *curva dramática* da trama (GULINO, 2013, p. 1-14): (1) *misbehavior* (apresentação das personagens/preparação para a aventura); (2) *set up* (chamado para a aventura); (3) *midpoint* (melhoramento do *misbehavior*); (4) *low point* (queda/recaída do *misbehavior*); (5) *moralizing correction* (correção do *misbehavior*/conclusão). No âmbito das narrativas bíblicas, por conseguinte, observa-se uma estrutura semelhante, denominada por Daniel Marguerat e Yvan Bourquin (2009, p. 58-66) como *esquema quinário*: (1) situação inicial; (2) nó; (3) ação transformadora; (4) desenlace; (5) situação final.

Sejam, portanto, na jornada de José do Egito (Gn 37-50), exemplificada abaixo, demonstradas essas convergências literário-metodológicas:



1- José e seus irmãos são apresentados:	<i>Misbehavior</i> : Apresentação do protagonista e seu conflito com seus irmãos devido seus sonhos e sua liderança em potencial (superpoderes);
2- José, no fundo do poço, é vendido como escravo por seus irmãos (Judá e Tamar):	<i>Set up</i> : Um nó dramático leva José para dentro da aventura, onde terá que desenvolver seus superpoderes. O <i>insert</i> da mini trama de Judá e Tamar formará um paralelismo retórico dentro do enredo;

<p>3- José como administrador da casa de Potifar:</p>	<p><i>Midpoint:</i> Através do exercício de seus superpoderes, José alcança, paralelamente (em relação ao ponto 5), sua melhor performance. Parece que ele atingiu seu auge;</p>
<p>4- José na prisão (esposa de Potifar):</p>	<p><i>Low point:</i> a ação antagonista da esposa de Potifar neutraliza os superpoderes do protagonista. Na prisão ele se encontra na mesma situação em que estava ao ser vendido por seus irmãos. Através do uso de seus superpoderes, José encontra uma forma de desenlace;</p>
<p>5- José como governador do Egito (reencontro com seus irmãos):</p>	<p><i>Moralizing correction:</i> Os superpoderes de José o colocam na maior de suas posições de poder. No entanto, no reencontro com seus irmãos, a atitude do protagonista revela se o conflito gerado pelo <i>misbehavior</i> foi corrigido ou não (paralelo com o confronto entre Judá e Tamar);</p>

Observa-se que o *esquema quinário* da narrativa bíblica, sobre José do Egito (Gn 37-50), se sobrepõe com grande aderência à *curva dramática* dos roteiros cinematográficos de *jornada do herói*. Além disso, é digno de nota a sofisticação literária empregada na organização das cenas/ações do enredo, no que tange ao emprego de subtramas – Judá e Tamar – como elemento retórico do *discurso narrativo*. Esse recurso paralelístico constituiu-se como uma das técnicas artístico-literárias de maior requinte no campo do *storytelling* hodierno (GULINO, 2013, p. 2).

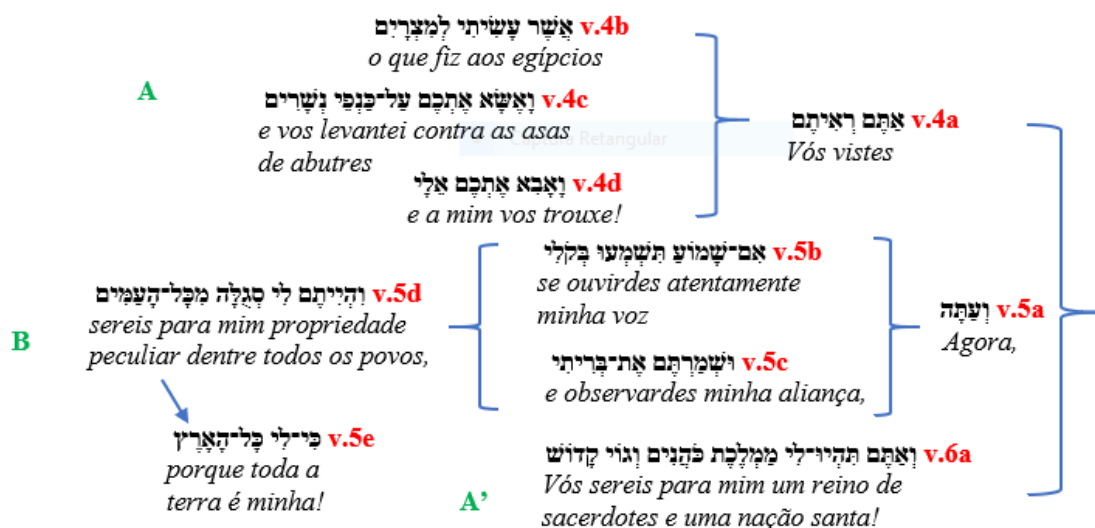
2. O DISCURSO DIRETO DO PROTAGONISTA DA TRAMA EXODAL EM EX 19,4-6A

Outro elemento de grande importância, tanto nas narrativas da Bíblia Hebraica quanto na literatura cinematográfica, são as personagens. “Os retratos das personagens bíblicas são obtidos por meio de uma série de técnicas de caracterização. Em geral, são algumas técnicas encontradas em narrativas não bíblicas” (BERLIN, 2005, p. 33). As ideias que norteiam a *unidade temática* das narrativas, por conseguinte, são retratadas pela representação do arco narrativo de cada personagem dentro do enredo, que, por sua vez, é caracterizado pela jornada vivida por elas no âmbito de cada evento narrado, provendo, direta ou indiretamente, ao narrador uma via de comunicação altamente potente de seu *discurso narrativo* (AMIT, 2001, p. 74-82).

No que concerne aos atos de fala e/ou *discursos diretos*, sobretudo das personagens protagonistas das narrativas bíblicas, de acordo com Cynthia L. Miller (2003, p. 399-407), têm-se as principais chaves-de-leitura que dão acesso ao *discurso narrativo*. Conforme assevera George W. Savran (1988, p. ix), como sujeito do discurso do narrador, a personagem discursista atualiza os

eventos passados por meio de uma releitura retórica. De igual forma, nos diálogos criados nos roteiros cinematográficos (FIELD, 1995, p. 23-24), as falas das personagens – visando promover o andamento e a coesão retórica da narrativa – se desenvolvem na dinâmica de sempre *evocar o passado*, para *reiterar o presente* e *anunciar o futuro*.

Seja apresentado, abaixo, a título de exemplo, o *discurso direto* do protagonista da trama exodal, em Ex 19,4-6a, onde essa prática diegética pode ser facilmente observada:



A = EVOCA o passado; **B** = REITERA o presente; **A'** = ANUNCIA o futuro.

Em uma publicação prévia, o discurso acima foi analisado de maneira pormenorizada, dando-se destaque aos aspectos retóricos que emanam do plexo de sua configuração sintático-semântica com o *discurso narrativo* da metanarrativa exodal. Ressalta-se, para os propósitos do presente estudo, as seguintes observações:

Assim, em Ex 19,4-6a, o SENHOR evoca seu comportamento passado (A), diante da opressão egípcia, como apelo retórico de seu discurso, para reiterar a sua soberania, que é, por sua vez, o fundamento retórico de toda a argumentação discursiva (v.5e). Isto é, a sua reputação vertida em suas ações é que lhe conferem legitimidade para reiterar a dignidade da aliança proposta ao povo (B). Porquanto, o anúncio da eleição (A') do povo como reino de sacerdotes e nação santa é legitimado na prospectiva de se representar o caráter do SENHOR diante das nações da terra (BREY, 2020, p. 246).

A retrorreferência discursiva feita pelo SENHOR, visando *evocar*, em seu comportamento *passado*, a legitimidade necessária para *reiterar*, no momento *presente* do seu discurso, uma aliança com seu povo e *anunciar* a sua *futura* eleição como seus representantes, segue, assim, a mesma

técnica da literatura cinematográfica que funde a voz da personagem com a estrutura retórica do *mundo narrado* (McKEE, 1997, p. 100-109). Ao narrador emprestar-lhe a voz, a personagem, por meio de um recurso epicizante, atualiza os ouvintes-leitores/espectadores quanto aos acentos retóricos do *discurso narrativo*. Daí eflui a *unidade temática* da narrativa.

CONCLUSÃO

Os estudos *sincrônicos*, por meio de ferramentas de *análise narrativa*, abriram o campo da exegese bíblica para o exame das suas dimensões literárias. Tais abordagens possibilitaram a verificação de quão abrangente se faz a sabedoria bíblica no âmbito de toda a cultura mundial. Além disso, na perspectiva das convergências literário-metodológicas entre as narrativas da Bíblia Hebraica e os roteiros cinematográficos, abre-se caminhos para novas ferramentas de exegese bíblica e reflexão teológica.

REFERÊNCIAS

- ALTER, Robert. **The Art of Biblical Narrative**. New York: Basic Books, 2011.
- AMIT, Yairah. **Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- ARISTÓTELES, 384-322 a.C. **Poética – Περὶ ποιητικῆς**. (Edição Bilingue). São Paulo: Editora 34, 2017.
- AUERBACH, Erich. **Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature**. New Jersey: Princeton University Press, 2003.
- BAR-EFRAT, Shimon. **Narrative Art in the Bible**. New York: T&T Clark, 2008.
- BERLIN, Adele. **Poetics and Interpretation of Biblical Narrative**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.
- BORDWELL, David. **Narration in the Fiction Film**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.
- BORDWELL, David. **The Way Hollywood Tells It: Story and Style in Modern Movies**. Berkeley: University of California Press, 2006.
- BREY, Petterson. *O SENHOR evoca o passado para reiterar o presente e anunciar o futuro: a retórica da configuração literária do discurso do SENHOR no Sinai (Ex 19,4-6a)*. In: **Pesquisas em Teologia**, [S.l.], v. 3, n. 6, p. 228-250, dec. 2020. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2020v3n6p228>>. Acesso em: 27 jul. 2021.
- BÜHLER, Pierre. *La ise en intrigue de l'interprète: Enjoux herméneutiques de la narrativité*. In: MARGUERAT, Daniel (Éd.). **La Bible en Récits: L'exégèse biblique à l'heure du lecteur**. (Le Monde de la Bible – Nº 48). Genève : Labor Et Fides, 2005, p. 94-111.
- CASSUTO, Umberto. **The Documentary Hypothesis and the composition of the Pentateuch**. Jerusalem: Shalem Press, 2014.
- CHILDS, Brevard S. **Old Testament Theology in a Canonical Context**. Philadelphia: Fortress Press, 1989.

- FEWELL, Danna N. *The Work of Biblical Narrative*. In: FEWELL, Danna N. (Ed.). **The Oxford Handbook of Biblical Narrative**. New York: Oxford University Press, 2016, p. 3-26.
- FIELD, Syd. **Manual do roteiro: os fundamentos do texto cinematográfico**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1995.
- FRYE, Northrop. **The Educated Imagination**. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- FRYE, Northrop. **The Great Code: The Bible and Literature**. New York: Mariner Books, 2002.
- GARCIA LÓPEZ, Félix. **Pentateuco: introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia**. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2016.
- GULINO, Paul J. **Screenwriting: The Sequence Approach**. New York: Bloomsbury Academic, 2013.
- MARQUERAT, Daniel. *L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*. In: MARQUERAT, Daniel (Éd.). **La Bible en Récits: L'exégèse biblique à l'heure du lecteur**. (Le Monde de la Bible – N° 48). Genève : Labor Et Fides, 2005, p. 13-40.
- MARQUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Pour Lire les Récits Bibliques: initiation à l'analyse narrative**. Paris: Les Éditions Du CERF; Genève: Labor Et Fides, 2009.
- McKEE, Robert. **Story: Substance, Structure, Style, and the Principles of Screenwriting**. New York: Regan Books, 1997.
- MILLER, Cynthia L. **The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: a linguistic analysis**. (Harvard Semitic Monographs – 55). Winona Lake: Eisenbrauns, 2003.
- MILNE, Pamela J. **Vladimir Propp and the Study of Structure in Hebrew Biblical Narrative**. Decatur / Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988.
- PARMENTIER, Elisabeth. *Dieu a des histoires: La dimension théologique de la narrativité*. In: MARQUERAT, Daniel (Éd.). **La Bible en Récits: L'exégèse biblique à l'heure du lecteur**. (Le Monde de la Bible – N° 48). Genève : Labor Et Fides, 2005, p. 112-119.
- ROGERSON, John W. *Old Testament*. In: ROGERSON, John W; LIEU, Judith M. (Eds.). **The Oxford Handbook of Biblical Studies**. New York: Oxford University Press, 2010, p. 5-26.
- SAVRAN, George W. **Telling and Retelling: Quotation in Biblical Narrative**. Indianapolis: Indiana University Press, 1988.
- SKA, Jean L. *Sincronia: L'Analisi Narrativa*. In: SIMIAN-YAOFRE, Horacio. (Ed.). **Metodologia Dell'Antico Testamento**. (Studi Biblici – 25). Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2009, p. 139-170.
- STERNBERG, Meir. **The Poetics of Biblical Narrative: ideological literature and the drama of reading**. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- WELLHAUSEN, Julius. **Israelitische und Jüdische Geschichte**. (de Gruyter Studienbuch). Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- YAMASAKI, Gary. **Watching a Biblical Narrative: point of view in biblical exegesis**. New York: T&T Clark, 2007.
- YAMASAKI, Gary. **Insights from Filmmaking for Analyzing Biblical Narrative**. (Reading the Bible in the 21st Century – Insights). Minneapolis: Fortress Press, 2016.
- YARCHIN, William. **History of Biblical Interpretation: a reader**. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

DISCIPLINA ECLESIAÍSTICA NA IGREJA DO NOVO TESTAMENTO

Márcio Vergílio Mutz¹

RESUMO

Apresento parte dos resultados de pesquisa realizada no Mestrado Profissional (Faculdades EST São Leopoldo-RS) que teve como objetivo analisar a disciplina eclesiástica, sua fundamentação bíblica e aplicação na contemporaneidade. O recorte aqui selecionado diz respeito à compreensão da disciplina eclesiástica na igreja cristã do Novo Testamento. O referencial teórico da pesquisa tem como fundamento diversos comentários bíblicos dos quais cito: Champlin (1982), Dorneles (2015), Carson (2011), Harrison (2010), Hendriksen (1998), Calvino (2008 - 2009), Brakemeier (2008), Howard (2009), Luz (1993), Wiersbe (2008), Stott (2004) e outros. Como resultado apresento as seguintes conclusões: 1) A Disciplina Eclesiástica precisa ser uma manifestação de cuidado pelo cristão errante, com objetivo de conduzi-lo de volta à comunhão e à harmonia do corpo de Cristo. 2) A Disciplina Eclesiástica deve procurar estabelecer uma reação inicial e preventiva na vida da membresia, para evitar tragédias maiores que o pecado, quando desenfreado, inevitavelmente acarreta. 3) A Disciplina Eclesiástica deve preservar o testemunho da igreja visando a evangelização de novos fiéis. 4) A Disciplina Eclesiástica, precisa assumir um tom pastoral e ganhar a dimensão de cuidado, amor ao próximo e do amor à Cristo – discipulado.

PALAVRAS-CHAVE: Disciplina Eclesiástica. Santificação. Evangelização. Ensino. Discipulado.

INTRODUÇÃO

O objetivo geral do artigo é resgatar o sentido bíblico da disciplina, que historicamente tem sido deturpada, confundida com castigo e constrangimento de pessoas. Certamente, há uma justificada resistência à disciplina nas igrejas por causa dos abusos que já fizeram com ela. Mas o remédio para o mau uso de uma prática cristã não é sua extinção, mas um retorno as Escrituras a fim de perceber como o assunto foi abordado na igreja primitiva. A disciplina está ligada ao verbo *eléncho*, e esse verbo é usado para descrever a repreensão de João Batista ao tetrarca Herodes (Lc 3.19). Significa trazer à luz, expor, repreender e convencer (REIENECKER e ROGERS, 1985, p. 109). Descreve a ação do Espírito Santo como aquele que convence do pecado, da justiça e do juízo (Jo 16.8). Portanto, disciplinar é uma ação da igreja que reflete a ação profética e a própria ação divina. A Disciplina é um assunto tão importante que foi estabelecida pelo próprio Senhor Jesus (Mt 18)

1 Márcio Vergílio Mutz. Mestre e doutorando em Teologia na Escola Superior de Teologia (EST, São Leopoldo RS), membro do grupo de pesquisa Currículo, Identidade Religiosa e Práxis Educativa, (EST). Bolsista da CAPES. Email: marcio.mutz@adventistas.org

no estabelecimento de sua igreja. Jesus só se refere a igreja duas vezes nos Evangelhos: a primeira, em Mt 16, quando ele diz que Pedro é a pedra sobre o qual Ele, Jesus, construiria a Igreja. E Pedro receberia as “chaves do céu” como guardião da verdade que acabou de ser dita, isto é, Jesus era o Messias. A igreja gira em torno dessa verdade, e se essa verdade for removida, não há mais igreja. A segunda vez que a palavra igreja aparece é em Mateus 18, e tem a ver com disciplina. Para saber o que é disciplina e como se deve aplicá-la, é preciso analisar as orientações da Disciplina no Novo Testamento.

Como são muitos os textos bíblicos no Novo Testamento que abordam a Disciplina Eclesiástica, optamos por analisar os textos selecionados por HOUSE (1999, p. 134), a saber: Mateus 18.15-17, 1 Coríntios 5.1-13, 2 Coríntios 2.5-11, Gálatas 6.1, 2 Tessalonicenses 3.6-15, 1 Timóteo 5.19-20 e Tito 3.9-11. Faremos uma breve análise dos textos bíblicos numa perspectiva pastoral, mediante a utilização de vários comentários bíblicos com objetivo de resgatar o verdadeiro significado da Disciplina Eclesiástica no ambiente da Igreja Primitiva à luz do Novo Testamento.

1. BREVE ANÁLISE DA DISCIPLINA ECLESIASTICA NO NOVO TESTAMENTO

Em Mateus 18.15-17 - Jesus descreve princípios que devem reger a nossa conduta como comunidade de fé, e que os problemas que surgem em nosso meio, produzidos por conflitos de relacionamentos ou pecado, devem ser tratados com uma atitude fraterna. Aqueles que estão desviando-se precisam, antes de tudo, ser ainda aceitos como parte da comunidade (MARULLI, 2019, p. 10-13). Devemos tomar a iniciativa de buscar o errante, ouvi-lo em particular, buscar restaurar mediante diálogo de duas ou três pessoas, e, em último caso, buscar a restauração mediante apoio de toda a igreja. E diante de uma possível recusa de arrependimento por parte do membro infrator, devemos considerá-lo como objeto e alvo de nossos esforços missionários, tratá-lo como gentio ou publicano.

Em 1 Coríntios 15.1-13 - Paulo solicita a remoção do homem impuro porque a característica dele é a ausência de arrependimento, pois o pecado deste homem nem mesmo entre *os pagãos* era praticado (LEEMAN, 2016, pp. 64, 65, 66). Para Paulo, o “problema não é só o pecado, mas o pecado não confessado, não reconhecido e não tratado”. (LOPES, 2019). Pois, como povo de Deus, devemos viver à altura do cristianismo apresentado no evangelho de Cristo, temos que refletir no mundo a luz de Cristo. A remoção é uma atitude drástica para censurar o estado de rejeição à restauração na vida do membro faltoso, para que esse venha a reconhecer o seu pecado.

Em 2 Coríntios 2.5-11 – Paulo descreve que a disciplina aplicada cumprira o seu propósito na vida do membro infrator, levando-o à confissão e arrependimento. Todavia a comunidade religiosa local rejeitava a oportunidade de perdoá-lo e restaurá-lo mediante o perdão. A ausência de perdão e aceitação por parte da congregação local estava levando o membro infrator a ser “consumido por excessiva tristeza” (v.7). A palavra “consumido” - *katapino*, tem o sentido de “devorar, devorar completamente” (RIENECHER; ROGERS, 1985, p. 337), mas Paulo exorta esta comunidade para que ofereça ao irmão disciplinado uma nova chance (MOURA, 2008, p. 10).

Em Gálatas 6.1 - Paulo orienta a tratar com brandura o membro faltoso. Pois o cristão guiado pelo Espírito Santo, ao surpreender um irmão em alguma falta, abordará o infrator com um espírito de mansidão e de amor, enquanto que o crente com espírito legalista irá demonstrar uma atitude de orgulho e de condenação. Pois este finge que jamais seria capaz de cometer tal pecado. Todavia, o cristão guiado pelo Espírito Santo tem consciência de suas próprias fraquezas e se aproxima do “outro” com firmeza, mas com profunda ternura.

Em 2 Tessalonicenses 3.6-15 - O apóstolo Paulo apresenta a Disciplina como uma ferramenta para prevenir o abandono da fé, pois capacita a comunidade eclesial para restaurar aqueles que estão agindo “desordenadamente” (v.6). A igreja precisava proteger-se daqueles membros que estavam em seu meio com opiniões e doutrinas fanáticas e que perturbavam o corpo de Cristo, por isso Paulo insiste com a congregação que separasse de sua comunhão qualquer pessoa que persistisse em desrespeitar as instruções dadas pelo apóstolo a seus companheiros. Ele ainda destaca que a verdadeira Disciplina consiste na construção de um ambiente amoroso, pois toda advertência deveria ocorrer diante de uma atitude fraterna, “adverti-o como irmão” (v.15).

Em 1 Timóteo 5.19-20 - Paulo comunica o princípio de que os pecados de conhecimento público devem ser repreendidos publicamente, para que haja temor, pois a Disciplina visa não apenas a restauração do membro infrator, mas também deveria advertir os outros membros da comunidade cristã a não caírem na mesma falta. A igreja nunca pode comunicar por seus atos ou ausência deles, dar a ideia de que está tolerando o pecado. A escritora Adventista Ellen G. White, ao utilizar o texto em análise, declara que o pecado público deve ser corrigido publicamente para que o crescimento e ensinamento da igreja não sejam prejudicados (WHITE, 2005, p. 15). O teólogo anglicano britânico John R. W. Stott colabora com esse pensamento ao fazer a seguinte declaração:

Uma regra segura é tratar em particular os pecados que não são de conhecimento público, sendo tratados publicamente apenas os de conhecimento público. Não é nem correto nem necessário tornar público o que é privado antes que todas as demais possibilidades tenham sido exaustivamente tentadas. (STOTT, 2004, p. 140)

Em Tito 3.9-11 - Paulo é muito firme em seu julgamento, pois sabe que precisa proteger a igreja de ensinamentos falsos. Alertar contra o membro faccioso que ignora a advertência do líder eclesial contra sua atitude herética e conflitante, e persiste em tornar sua posição a norma da verdade cristã, “tal pessoa está pervertida e vive em pecado” (v.11). Pois se um membro dissidente ignora ouvir as advertências de restauração, este mesmo se condena (v.11). Está sobre ele o pecado do orgulho, pois rejeita a oportunidade de restauração oferecida. O Comentário Adventista declara que “a pessoa facciosa não só conhecia a verdade e, por um tempo, a rejeitou em troca de ensinamentos contraditórios, mas também rejeitou as admoestações fraternas dos líderes da igreja”. (DORNELES, 2014, p. 396, v.7).

2 CONTRIBUIÇÕES PRÁTICAS SOBRE A DISCIPLINA ECLESIASTICA NO NOVO TESTAMENTO

Em primeiro lugar, a Disciplina Eclesiástica deve ser redentora. Para um grande número de pessoas a prática da Disciplina Eclesiástica sugere algo negativo como “castigar e punir” (MOURA, 2008, p. 8). Porém muitos outros entendem a Disciplina “como algo que preserva a igreja” (POIRIER, 2012, p. 218), relacionada com a tarefa de “ensinar, instruir, educar alguém” (MOURA, 2018, p. 8). No livro *Discipulado*, Dietrich Bonhoeffer afirma:

A disciplina eclesiástica não visa à criação de uma igreja da perfeição, mas exclusivamente à edificação de uma igreja das pessoas que, de fato, vivem sob a misericórdia perdoadora de Deus. Disciplina eclesiástica está a serviço da graça preciosa. O pecador dentro da igreja deve ser exortado e punido para não perder a salvação, e para que não haja abuso do Evangelho. (BONHOEFFER, 2016, p. 191)

Rejeitar a Disciplina porque em algum momento ela lhe tenha sido administrada de maneira equivocada é tão injustificável quanto abandonar o ato de adoração com base no fato de que muitas vezes essa é má ministrada. Infelizmente, o abandono da Disciplina pode acarretar resultados mais absurdos do que o seu excesso. “Como ensina um antigo axioma ‘o abuso não justifica o não uso’. Somente por alguns cometerem abusos de autoridade em termos de disciplina, isso não é motivo para que o uso adequado da disciplina não seja colocado em prática” (POIRIER, 2012, p. 215). Assim, entende-se, mediante os textos analisados, que praticar a Disciplina é amar o irmão o bastante para livrá-lo da miséria do pecado.

A Disciplina Eclesiástica, quando exercida como descrita no texto bíblico do NT, busca restaurar aqueles que estão feridos ou em pecados. Pois devemos ser zelosos em manter nossos membros, insistentes em buscar a restauração daqueles que estão desviando-se da fé e cuidadosos com aqueles que negligenciam a restauração. Como Igreja de Cristo, devemos disciplinar com lágrimas nos olhos, pois o nosso propósito deve ser sempre a restauração do infrator e nunca a sua punição.

Em segundo lugar, a Disciplina Eclesiástica deve procurar estabelecer uma reação preventiva na vida da membresia. A Disciplina Eclesiástica é uma medida preventiva contra a apostasia, usada para fortalecer o caráter e o comportamento do cristão dentro dos princípios bíblicos. Um pai cuidadoso deve preparar seu filho a amar a Deus com todas as suas faculdades humanas e a viver em demonstração prática desse amor (Dt. 6.4-9). O verdadeiro líder eclesial irá cuidar para que o membro da comunidade possa ser orientado, admoestado, repreendido diante de uma falta em relação ao seu comportamento cristão, evitando que esse continue em um caminho errado que no fim poderá levá-lo à rejeição da fé. Assim, quanto mais um líder eclesial se aplica ao expediente de instruir de maneira criteriosa e madura em seu amor à Cristo, menor é a incidência de membros obstinados aos padrões da vida cristã (AMARAL FILHO, 2009, p. 225, 226).

Em terceiro lugar, a Disciplina Eclesiástica preserva o Crescimento da Igreja. A proposta de Deus

é que a igreja seja diferente do mundo secular, que seus membros vivam uma vida santa e lutem contra a malignidade do pecado; pois isto consiste em nosso chamado, de “sede santos, porque eu sou santo” (1 Pd.1.16). LEEMAN (2016, p. 135) afirma que ser membro de uma comunidade cristã “é praticar a fé e o arrependimento que produzem um novo padrão de decisões; é submeter-se a Cristo como Senhor”. Pois não esperamos encontrar na igreja um ambiente de perfeição, sem as marcas do pecado; mas desejamos encontrar amplas evidências da graça redentora de Deus na vida de seus membros. SANTOS (1998, p.153) afirma que “uma igreja sem disciplina torna-se um empecilho para o avanço do evangelho”.

Uma congregação que não busca a santidade, uma congregação que permite que os membros errantes continuem em seus pecados sem reprovação, perde sua eficácia diante do evangelismo. Pois uma comunidade cristã marcada por conflitos internos e externos, liderança marcada por ausência de conversão genuína, servirão como barreiras que impedirão o crescimento da igreja. BURLANDY (2012, p. 123) confirma esse pensamento em sua tese de doutorado sobre Disciplina Eclesiástica ao afirmar:

Uma igreja com membros bem nutridos, equipados interiormente, disciplinados e consagrados, terá a bênção de Deus não só para manter os membros que formam a congregação, mas também para conquistar outros. A existência de membros não consagrados afastará possíveis interessados no evangelho. A presença constante de membros que não representem bem a verdade como ela é em Cristo, é uma fonte de desestímulo para os demais, bem como uma razão para que outros de fora não se interessem e não se sintam atraídos pelo evangelho.

Existe uma relação muito íntima entre Disciplina Eclesiástica, evangelismo e crescimento da igreja. Uma comunidade eclesial indisciplinada prejudica o evangelismo, por isso BURLANDY (2012, p.125), declara que dentro de uma “igreja deve haver espaço simultâneo tanto para o evangelismo como para a Disciplina Eclesiástica, um sustenta o outro”; gerando um crescimento qualitativo e quantitativo. Portanto, como afirma SHEDD (2013, p. 16): a disciplina bíblica deve favorecer o crescimento da igreja, uma vez que cria o clima e prepara o solo de tal maneira que o crescimento surge espontaneamente. Quando existe um ambiente de aceitação e apoio mútuo, os membros integram-se na igreja e são leais à comunidade e seu Senhor.

Essas são algumas razões que observei diante dos estudos realizados dentro deste quadro sobre Disciplina Eclesiástica no Novo Testamento, que me ajudaram a compreender o papel da Disciplina dentro da minha comunidade religiosa.

Em quarto lugar, a Disciplina Eclesiástica deve ser entendida como uma ferramenta para o discipulado. O termo Disciplina vem da palavra latim *discere*, que significa aprender, a mesma raiz da palavra discípulo (MOURA, 2008, p. 8). John DRIVER (1994, p. 75) ensina que discipular dentro de uma congregação cristã é convidar as pessoas a se submeterem ao senhorio de Cristo, num ambiente de discípulos. Não existe discipulado sem disciplina. Disciplinar não implica necessariamente em castigar, e sim orientar, capacitar, ajustar ou mesmo restaurar.

O conselheiro pastoral Alfred POIRIER (2012, p. 233) afirma que “a igreja de Cristo é o corpo formado pelos discípulos de Cristo. Discípulos são pessoas que vivem sob disciplina”. O discipulado

está relacionado em primeiro lugar ao ato de seguir a Cristo (Lc 14.25-35) e em segundo lugar ao ato de ensinar pessoas a seguirem a Cristo (Mt 28.19). Nesse sentido, pode-se afirmar que discipular envolve tanto ensino quanto correção. Como explica Johnatham LEEMAN (20016, p. 136).

as congregações precisam compreender, portanto, que ser discípulo de Cristo é também saber como ser corrigido e ensinado por outros discípulos de Cristo. Os pastores precisam incentivar os membros da igreja a cultivar entre si relacionamentos nos quais seja normal corrigir e instruir; devem ensiná-los que a pessoa firmada no evangelho aprende a estar aberta à correção e a aplicá-la com ternura. Homens mais velhos com os mais novos. Mulheres mais velhas com as mais novas.

O Discipulado é uma obra de pastoreio. Requer que compreendamos que fazemos parte do corpo de Cristo, e como parte deste corpo, que somos também responsáveis uns pelos outros (Rm 15.14). Esta obra de pastoreio não é exclusiva do administrador eclesial, mas de todos que fazem parte desta comunidade (Cl 3.16). Pois “devemos gravar nas mentes e corações de nosso povo que a disciplina é responsabilidade de cada membro da família de Deus”. (POIRIER, 2012, p. 243). Assim sendo, discipulado é muito mais do que ensinar outros a trazerem pessoas a Cristo, é um modo de assegurar a santificação da igreja. Fred GRECO (2019) declara também que “cada membro da igreja tem a responsabilidade de ajudar os outros em suas lutas contra o pecado, não através de julgamento e críticas, mas, ao invés disso, com gentileza e visando à restauração, sabendo que ele mesmo está sujeito à tentação (Gl 6.1)”.

CONCLUSÃO

Todo processo disciplinar analisado tem como objetivo final e único o arrependimento do membro faltoso, que todo esforço para salvá-lo deve ser feito. A Disciplina Eclesiástica tem um papel redentivo, cujo alvo é evitar o afastamento do membro infrator da comunidade religiosa.

Mas ao mesmo tempo que devemos trabalhar para evitar a perda de um membro da comunidade religiosa, não podemos diminuir nossos esforços para manter a unidade e pureza da igreja, por isso a Disciplina Eclesiástica deve ser encarada como um ato de amor em favor do membro errante, para evitar apostasia; um ato de amor em prol da comunidade de fé, para manter a pureza doutrinária e incentivar a santificação e um ato de amor com objetivo de preservar o testemunho da igreja visando a evangelização de novos fiéis.

REFERÊNCIAS

AMARAL FILHO, Wilson do. A disciplina eclesial na contemporaneidade. **Revista Ciências da Religião - História e Sociedade**, São Paulo, Universidade Presbiteriana Mackenzie, v. 7, n. 1, p.203-232, 2009.

BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2016.

BURLANDY, Jorge Lucien. **Disciplina Eclesiástica e a Realidade Jurídico-Social Brasileira: Implicações para a Prática Pastoral**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Seminário Latino-Americano Adventista de Teologia. Engenheiro Coelho: 2012. Disponível em: <<http://centrowhite.org.br/wp-content/uploads/2013/06/Tese-Pr-Jorge-Burlandy-2012.pdf>>. Acessado em: 26 de dez de 2018.

BRAKEMEIER, Gottfried. **A Primeira Carta do Apóstolo Paulo à comunidade de Corinto: um comentário exegético-teológico**. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2008.

CALVINO, João. **2 Coríntios- Série Comentários Bíblicos**. São José dos Campos: Editora Fiel, 2008.

CALVINO, João. **Pastorais – Série Comentários Bíblicos**. São José dos Campos: Editora Fiel, 2009.

CARSON, D. A. **O Comentário de Mateus**. Santo Amaro: Publicações Shedd. 2011.

CHAMPLIN, Russell Norman. **O Novo Testamento Interpretado: versículo por versículo**. 6 v. São Paulo: Editora Candeia, 1982.

DORNELES, Vanderlei (Ed.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**. 7 v. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011 – 2015, (Série Logos).

DRIVER, John. **Contra a Corrente: Ensaios de Eclesiologia Radical**. São Paulo: Cristã Unida, 1994.

GRECO, Fred. **Disciplina na Igreja: Castigo ou Amor?** Disponível em: <http://www.ministeriofiel.com.br/artigos/detalhes/658/Disciplina_na_Igreja_Castigo_ou_Amor>. Acesso em: 27 jun. 2019.

HARRISON, Evere F. **Comentário Bíblico Moody – Mateus à Apocalipse**. São Paulo: Editora Batista Regular, v. 2, 2010.

HENDRIKSEN, William. **Comentário do Novo Testamento: 1 e 2 Tessalonicenses, Colossenses e Filemon**. São Paulo: Editora Cultura, 1998.

HOUSE, H. Wayne. **Teologia cristã em quadros**. São Paulo: Ed. Vida, 1999. p. 134.

HOWARD, R. E. et al. **Comentário Bíblico Beacon: Gálatas a Filemon**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2006. v.9.

LEEMAN, Jonathan. **A Disciplina na Igreja: Como a Igreja protege o nome de Jesus**. São Paulo: Editora Vida Nova, 2016.

LOPES, Agustus Nicodemus. **Corinto – Uma Igreja com Problemas de Disciplina: Uma Análise de 1 Coríntios 5**. 2019. Disponível: https://thirdmill.org/files/portuguese/84988~9_18_01_3-36-43_PM~Corinto.html. Acesso em: 22 mai. 2019.

LUZ, Ulrich. **El Evangelio Segund San Mateo**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1993. v. 3.

MARULLI, Luca. "Let both of them grow together": Church discipline in the gospel of Matthew. **Ministry**. v. 82, n. 9, p. 10-13, set., 2010. Disponível em: <https://cdn.ministrymagazine.org/issues/2010/issues/MIN2010-09.pdf> Acesso em: 07 out. 2019.

MOURA, Ozeas. Disciplina Eclesiástica: Evitando os Extremos. **Revista Adventista**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, jul. 2008.

POIRIER, Alfred. **O Pastor Pacificador**: Um guia bíblico para a solução de conflitos na Igreja. São Paulo: Vida Nova, 2012.

SANTOS, Valdeci da Silva. Disciplina na Igreja. **Fides Reformata**. São Paulo, v. 3, n.1, p. 149-155, 1998.

SHEDD, Russell. **Disciplina na Igreja**. São Paulo: Editora Vida Nova, 2013.

STOTT, John R. W. **A Mensagem de 1Timóteo e Tito: A vida da Igreja local, a doutrina e o dever**. São Paulo: ABU Editora, 2004.

REIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. **Chave Linguística do Novo Testamento Grego**. São Paulo: Vida Nova. 1985.

WIESBE, Warren W. **Comentário Bíblico Wiersbe Novo Testamento**. Santo André: Editora Geográfica. 2008, v. 2.

WHITE, Ellen G. **Testemunhos para a Igreja**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira. 2005. v.2. p. 15.

ENSINAVA COMO TENDO AUTORIDADE (MC 1.22) - APRENDIZAGENS DISCIPULARES JUNTO AO MESTRE JESUS, CONFORME O EVANGELHO SEGUNDO MARCOS

Wilson Faraço¹

RESUMO

A presente comunicação procura analisar a perícopre Marcos 1.21-22, que apresenta o Ensino de Jesus como tendo autoridade. Como ponto de partida, utiliza-se a tradução literal seguida do contexto vital em que a perícopre está inserida. A análise exegética e teológica, bem como, o estudo da significação dos elementos do texto da perícopre fornecem as informações contidas na mensagem oferecendo as principais linhas investigativas. Nesta direção, a hermenêutica é empregada na identificação da intenção original do autor e sua aplicação pragmática traçando a relação teórico-prática do texto. Seguindo esta perspectiva, o Ensino de Jesus, é caracterizado por aprendizagens discipulares. Os efeitos partidários e antagônicos a tal ensino, desde logo, apresentam além de Jesus, o ensinador empoderado, seus ouvintes. A aderência ou enfeitamento do ensino sinaliza a polarização dos ouvintes, e produz resultados adversos. Por este ângulo, tal reflexão provê uma análise estimulante, sobretudo, ao momento de intensa divergência sobre o papel do ensino bíblico-religioso na sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: ensino; autoridade; aprendizagens; discipulares.

INTRODUÇÃO

Ao se estudar o terceiro livro do novo testamento, conhecido como: o evangelho de Marcos, é de suma importância se observar os aspectos característicos de sua redação, bem como compreender a tradição que envolve este importante texto da Sagrada Escritura. Conforme Wegner (2002, p.113) diferenciar ou distinguir a redação da tradição de Marcos, não se trata de uma tarefa muito simples, uma vez, que não há disponível as chamadas fontes anteriores deste evangelho. Esta visão é corroborada por Soares (2013, p. 17) posicionando o assunto – fontes anteriores - como a maior dificuldade encontrada para o estudo de sua redação.

O evangelho de Marcos, desde os primórdios do cristianismo tem sofrido alternâncias quanto a sua valorização em comparação aos demais evangelhos, há consenso entre os pais da igreja de que o evangelho mais antigo seria o de Mateus, daí a prioridade em que é encontrado na

¹ Mestrando em Teologia Bíblica (PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa Literatura Joanina da PUC-SP. Professor e Coordenador da Graduação em Teologia (Faculdade Evangélica de São Paulo – FAESP). E-mail: wfaraco@hotmail.com; <http://lattes.cnpq.br/9710435273115367>

disposição dos livros do novo testamento, sobre a análise desta comparação dos evangelhos, Taylor (1966, p.9) afirma que o evangelho favorito na igreja primitiva era o de Mateus. Sobre a sequência em que se encontrava Edwards (2018, p. 28), indica que o primeiro lugar era o de Mateus, seguido por João, somente então Lucas, restando o último lugar para o de Marcos, isto por que, sua escrita era considerada como uma condensação do evangelho de Mateus conforme também informa Champlin (2014, p. 752).

Osborne (2019, p. 4) acrescenta que com a evolução dos estudos sobre os evangelhos, Marcos foi tomando maior notoriedade, e desde Agostinho até o século XVIII, passou a predominar na segunda posição, tal qual, se encontra no cânone. Tais comentaristas concordam sobre a verdadeira guinada na valorização do evangelho de Marcos a partir da primeira metade do século XIX, levando o seu texto a proporção de celebridade, uma vez que os estudos apontam Marcos como o mais antigo dos evangelhos e fonte primária para Mateus e Lucas.

A perícopes a ser analisada nesta comunicação corresponde ao capítulo 1.21,22 que trata da visão de Marcos a respeito do ensino de Jesus. Neste sentido, é apresentado uma tradução literal do texto, seguido de um comentário exegético-teológico com a análise dos versículos, finalizando, com a pragmática e a hermenêutica.

1. TRADUÇÃO LITERAL DO TEXTO

O modo peculiar de Marcos para lidar com seus materiais, com destaque na perícopes, indica uma elaboração independente. Antes desta perícopes especial (Mc 1.21-22), uma perícopes sobre o chamado dos discípulos (Mc 1.16-20). Depois desta perícopes, Jesus atua na sinagoga (Mc 1.23-28), e a transição pode ser notada pela utilização do advérbio; imediatamente (εὐθύς). Para favorecer a compreensão da perícopes, segue a sua tradução a partir do grego:

1.21 (grego). Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναοῦμ· καὶ εὐθύς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν.

1.21 (português) E entraram em Cafarnaum e imediatamente no sábado, depois de entrar na sinagoga, ensinava.

1.22 (grego). καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.

1.22 (português). e estavam atônitos com o seu ensino, pois ele estava ensinando como quem tem autoridade e não como os escribas.

A forma como evangelista acomoda esta narrativa parece indicar um enunciado, algo como uma introdução, um resumo, uma equivalência informativa do que estaria por ser apresentado a seguir. O Jesus de Marcos é uma personalidade integrada a certas características-chave. De todas elas, a mais importante diz respeito a Ele ser alguém que tem autoridade como está registrado

em Marcos 1.22 (compare com Mc 1.27 e 11.27-33). Tal autoridade é manifesta no tratamento dispensado por ele aos oponentes (Mc 2.10-12, 3.1-6), aos demônios (Mc 1.23-27, 9.25-27) e aos discípulos (Mc 1.16-20). A mesma autoridade que confrontará o endemoninhado em Nazaré será duas vezes dirigida a Pedro (Mc 1.36-39, 8.32-33), e permanecerá mesmo em meio à humilhação da prisão e do julgamento (Mc 14.48-49, 14.62).

Observa-se, que Marcos indica não apenas uma transição espacial, mas também temporal, ou seja, introduz uma ação que aconteceu imediatamente no próximo sábado e visa dar, uma impressão poderosa para a capacidade do Ensino de Jesus, cujo teor geral se prenunciou em Marcos 1.14.

2. COMENTÁRIO EXEGÉTICO-TEOLÓGICO

Marcos 1.21-22 contém ressonâncias teológicas dos cenários topográficos e geográficos de Marcos. O Leitor encontra na primeira parte do Evangelho fatos que se desenrolam na Galileia e em sua circunvizinhança, a segunda parte os acontecimentos se darão em Jerusalém, com a jornada de Jesus da Galileia à Jerusalém formando a ponte ou peça central. Dentro dessa estrutura geral, os personagens de Marcos são encontrados em uma variedade de lugares: no deserto (Mc 1.4,12,,35, 6.31; 8.4); no mar (Mc 1.16; 2.13; 3.7; 4.1,39; 5.21; 6.47; 7.31); em casa (Mc 2.1,15; 3,20; 5.19; 5.38; 7.17,24; 9.28,33; 10.10); na sinagoga (Mc 1.21; 3.1; 6.2); utilizando um barco (Mc 3.9; 4.1,36; 5.2, 21; 6.32,45,51; 8.10,14); nas colinas ou em uma montanha (Mc 3.13; 6.46; 9.2; 13.3; 14.26); no caminho (Mc 8.27; 9.33,34; 10.17,32,46,52; 11.8); no templo (Mc 11.11,27; 12.35; 13.1) ou na tumba ou túmulo (Mc 5.2; 16.5).

A oposição narrativa entre Galileia e Judeia (Galileia é onde Jesus é bem-vindo, Judeia onde ele é rejeitado) ou entre a terra e o mar (especialmente as frequentes travessias de Jesus pelo lago) também pode ser lida em relação às suas associações teológicas. No caso da perícopie analisada (Mc 1.21-22), ela também se relaciona a lugares (Cafarnaum, sinagoga), se circunscrevendo ao contexto geral de transições espaciais do evangelho.

As perícopes anteriores de Marcos 1.21-22 são relevantes para entender o lugar do texto na narrativa. Em Marcos 1.14-15, Jesus convoca primeiro Simão e André, depois Tiago e João, e os convoca em seu trabalho (Mc 1.16-20). Por estar entre a introdução de Jesus (Mc 1.1-15) e o lançamento de seu ministério na Galileia (Mc 1.21-3.12), a chamada inicial para o discipulado funciona para alinhar os primeiros discípulos com a própria missão de Jesus. Assim, desde os primeiros dias, as boas novas de Jesus em Marcos envolvem não apenas o próprio Cristo, mas também a companhia de seguidores, pois eles o cercarão e se envolverão em seu trabalho. Os episódios seguintes demonstrarão que o reino vem com poder (cf. Mc 9.1), e a inserção dos discípulos desde o início do evangelho pode destacar uma forte motivação pastoral. Ao que parece, o evangelista pretende que os seus contemporâneos - seguidores de Jesus - entendam que seus antepassados no discipulado

estiveram com o Senhor desde o início.

Em Marcos 1.20, Simão, André, Tiago e João deixaram as suas redes para seguir Jesus, o que demonstra que este grupo central de discípulos viveu o primeiro imperativo de sua convocação inicial. Eles se dispuseram a “vir atrás” dele (Mc 1.17). É o próprio Jesus o protagonista nesta representação dramática do governo de Deus na terra. Por essa razão, ao livrar, na perícope que segue Marcos 1.21-22 (Mc 1.23-28) um homem em Cafarnaum de um espírito impuro, ao levantar a sogra de Simão de uma febre (Mc 1.30-31), ao curar um homem leproso (Mc 1.40-45), e ao despertar a ira crescente de seus inimigos (Mc 2.1-3.6), Jesus avança em seu ensino que tem autoridade, que transforma as vidas por trazer consigo o domínio de Deus, que alcança os indivíduos e o mundo em geral. Nas palavras de Jesus, bem como em seus atos, os poderes do Maligno encontraram seu igual em um homem que eles aclamam como o agente escolhido de Deus (Mc 1.24,34; 3.11).

Vê-se, portanto, que Marcos 1.21-22 é um texto central, que indica não apenas que Jesus e os discípulos foram para Cafarnaum (Mc 1.21), mas que uma comitiva recém-formada - os discípulos - acompanha Jesus enquanto ele trava sua campanha pelo domínio de Deus. Por isso, nas perícopes que seguem, a terceira pessoa implícita que sugere a presença dos discípulos, que pode ser encontrada em Marcos 1.21, reaparece em Marcos 1.29.

Observa-se, em Marcos, uma tendência redacional de desenhar os discípulos em cena, o que permite inferir a sua presença contínua onde o material tradicional menciona um “eles” não especificado. Após a cura da sogra de Simão, Marcos 1.31 relata que ela “começou a servi-los”, um pronome cujo antecedente deve, com base em Marcos 1.22, incluir Simão, André, Tiago, e João junto com Jesus. Mesmo na cena subsequente, em que Marcos aparentemente transmite um relato tradicional de que “eles trouxeram a ele” pessoas para serem curadas ou libertas. O cenário da narrativa preserva a possibilidade de que os discípulos, aqueles que ouviam Jesus e reconheciam sua autoridade que se depreende de seu ensino, sejam testemunhas contínuas da atividade de Jesus, mesmo que eles permaneçam em segundo plano.

3. PRAGMÁTICA E A HERMENÊUTICA.

Em seu relatório programático da missão de Jesus, Marcos apresenta a atividade galileana de Jesus com um episódio que habilmente entrelaça o ensino de Jesus e a sua atividade milagrosa. Em primeiro lugar, Marcos começa e termina o encontro inicial de Cafarnaum com referências à “autoridade” de Jesus (Mc 1.22,27). O resumo encontrado em Marcos 1.22 atribui o espanto dos discípulos e demais seguidores de Cristo ao ensino de Jesus, pois ele ensinava “como alguém quem tem autoridade e jamais como os escribas”.

O evangelista tece repetidas menções tanto da “novidade” de Jesus (Mc 2.21,22; 14.25) e sua “autoridade” (Mc 1.22; 2.10; 3.15; 6.7; 11.28,29; 11.33; 13.34) ao longo da narrativa. A questão da vasta autoridade de Jesus, que emerge desde o início de seu ministério, ligada ao destaque de

sua humanidade (Mc 2.10), indica que ele tem a função de fazer a mediação entre a sala do trono divino e a esfera terrestre, e indica, por causa dos seus seguidores que constantemente reconhecem-na, que eles herdaram a sua autoridade.

Jesus, em Marcos, é dotado de poder (*dýnamis*), quanto de autoridade (*exousía*), sendo ambos termos-chave para o evangelista (Mc 1.22,27; 2.10; 5.30; 6.2,14; 11.28,29,33; 13.26). Este poder se estende em particular sobre a natureza, dando-lhe a capacidade de acalmar tempestades, por exemplo, ou andar sobre as águas (Mc 4.35-41; 6.45-52). Ele faz milagres (Mc 1.21-34; 3.10-12; 4.35-5.43; 6.2,14; 6.35-56; 7.24-8.26, 9.14-27; 11.12-14) e possui conhecimento sobrenatural (Mc 2.8; 5.32; 11.2-6; 13.1-2; 14.13-16). Ele é transfigurado diante de seus discípulos em divino esplendor (Mc 9.2-9). Nesta última passagem, a cena de transfiguração, encontra o clímax da confissão em Cesareia de Filipe e a resposta de fato à pergunta se os leitores de Marcos estavam sendo convidados a ver na confissão de Pedro de Jesus como o “Cristo”, uma cristologia que eles devem abraçar. Aqui, em uma alta montanha (o lugar da revelação), Jesus é declarado “Filho” de Deus (Mc 9.7) e não meramente o ‘profeta’ da avaliação judaica (Mc 8.28) ou o “Cristo” da confissão judaico-cristã (Mc 8.29).

Os escribas, mencionados diretamente em Marcos 1.22, são os oponentes de Jesus mais frequentemente mencionados em Marcos. Há cerca de vinte e uma referências a eles no evangelho (Mc 1.22; 2.6,16; 3.22; 7.1,5; 8.31; 9.11,14; 10.33; 11.18,27; 12.28,32,35,38; 14.1,43,53; 15.1,31), a maioria ocorrendo na segunda metade do Evangelho. Eles são mostrados encontrando Jesus não apenas em Jerusalém, mas também fora da cidade (Mc 3.22; 7.1; 9.14). Embora normalmente ligados aos principais sacerdotes e anciãos e, ocasionalmente, aos fariseus (Mc 2.16, 7.1,5), eles também agem por conta própria. Eles são apresentados como hostis, exceto em uma passagem (Mc 12.28-30), sendo eles os responsáveis, juntos aos principais sacerdotes e anciãos, pela prisão, julgamento e execução de Jesus.

A alusão de Jesus atuando no sábado na sinagoga é chave para compreender o retrato de Jesus em Marcos como alguém mal-compreendido ou rejeitado por vários grupos judeus. Apresentado de maneira favorável perante os escribas no início de seu ministério (Mc 1.22), Jesus é apresentado como vencedor na disputa argumentativa contra os representantes do Judaísmo (Mc 12.1-3). O evangelista retrata Jesus tolerando a quebra do sábado (Mc 2.23-25; 3.1-6), desacreditando práticas judaicas (Mc 7.1-23) e indicando o judaísmo como pertencente à “velha ordem” (Mc 2.21-22). Os líderes judeus são descritos como “duros de coração” (Mc 2.1-3, 3.5) ou como “hipócritas” (Mc 7.6-7).

Embora milagres e feitos poderosos pareçam dominar o ministério de Jesus na Galileia, Marcos também apresenta Jesus como mestre. Ao longo do ministério galileu, Marcos registra o espanto das pessoas com a autoridade relacionada ao ensino de Jesus (Mc 1.22,27). Várias vezes, Marcos apresenta Jesus refutando as afirmações dos escribas e fariseus (Mc 2.18-28). Frequentemente, o ensino de Jesus está intimamente ligado ao seu poder de expulsar demônios e curar, tornando o ensino ainda mais poderoso e convincente (Mc 1.22-28; 2.1-12; 3.1-6; 3.20-30). Vários

ensinamentos de Jesus estão relacionados com o “reino de Deus”, o que cria um elo entre Jesus e o governo de Deus. Junto com a apresentação de Marcos de Jesus como um exorcista, curador e poderoso operador de milagres, sua apresentação de Jesus como um mestre autorizado complementa sua descrição de Jesus como um homem de grande poder. Não é possível desconectar o ensino de Jesus de suas obras.

CONCLUSÃO

A análise sobre a atividade ministerial de Jesus com os seus discípulos, em contra posição aos escribas e os fariseus, personagens antagônicos à sua doutrina, contribui para elucidar a modelagem de aprendizagem no ensino religioso da época de Jesus. O destaque feito pelo evangelista Marcos ao afirmar que Jesus ensinava como tendo autoridade e não como os mestres da lei tornou-se o selo diferenciador nos discípulos de Jesus. Segundo Edwards (2018, p.83-88), o poder de Jesus, que compreendia sua liberdade soberana, bem como, sua autoridade magistral, foi a impressão mais duradoura deixada em seus seguidores, e a que mais ofendeu, seus oponentes. Osborne (2019, p. 26), também trabalha esta relação indicando que, os mestres da lei, dedicavam a maior parte de seu tempo, discutindo diversas interpretações conforme os partidos aos quais pertenciam, em contrapartida, Jesus falava com autoridade de Deus e, com declarações ousadas e até mesmo chocantes. Segundo Correia (2016 p. 91-95), o evangelho de Marcos ao retratar Jesus como Mestre (Mc 1.21; 4.1-12; 10.1; 11.18), salienta mais a autoridade do que o conteúdo de seu ensinamento

O mesmo pode se verificar quanto a didática de Jesus utilizada na comunicação com seus discípulos. E em que, seus aprendizes, destoam daqueles que seguiam aos demais mestres e ensinadores de seus dias. Osborne (2019, p.28), traça uma comparação entre os discípulos dos rabinos e os discípulos de Jesus, para ele, a aprendizagem junto aos rabinos, consistia em memorizações dos ensinamentos do mestre, isto fazia com que seus alunos se tornassem simplesmente passivos. Já a aprendizagem com Jesus, tornava os discípulos ativos desde o início e participantes da obra de Deus. Para Fernandez (2012, p. 78), quando Marcos registra a chamada dos Doze, o faz por necessidade e por estratégia. A missão de Jesus era volumosa, logo necessitava de ajuda para realizá-la, ter este grupo ao seu lado, ajudaria a suportar a pressão vinda da multidão, dos opositores políticos, religiosos e familiares, desta forma, além da necessidade houve a estratégia, pois Jesus dividiu as tarefas de forma a que, sua missão, descesse continuidade, mas antes, deverão aprender o seu modo de ser e de agir.

Tal relação entre os ensinamentos de Jesus e seus ouvintes, com especial atenção aos estímulos que foram desencadeados desta relação e geraram comportamentos tanto partidários, quando antagônicos, fornecem um modelo de aprendizagem discipular que foi aplicado a quase dois milênios atrás, sendo capaz de disseminar a doutrina e o pensamento cristão, confrontando

as culturas existentes em sua época e influenciando aquelas que viriam após, contribuindo solidamente, principalmente nas culturas ocidentais. As realizações miraculosas bem como o envolvimento prático de seus discípulos, foi capaz de demonstrar um modelo – aprendizagens discipulares – enfrentando a intensa guerra de narrativas de sua época. Price (1980, p. 18) ao mencionar está didática, afirma que ao Jesus escolher um grupo de alunos sem preparo e que quase nada prometiam, e formá-los em discípulos bem desenvolvidos e preparados, demonstrou um verdadeiro milagre da arte de ensinar e exercitar, inspirando o mundo da aprendizagem.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 7 ed. São Paulo: Paulus, 2008.

CORREIA, Élcio Bernardino. *Paulo o Mestre: uma análise bíblico teológica do Apóstolo e a pedagogia divina*. 18.ed. São Paulo: Fonte Editorial; 2016.

CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento Interpretado Versículo por Versículo: Volume 1: Mateus, Marcos*. São Paulo: Hagnos, 2014, p. 752.

DAUBE, D. *Exousia* in Mk. 1.22 e 27. *Journal of Theological Studies* 39, 1938, p. 45-59.

FERNANDES, Leonardo Agostini; GRENZER Mattias. *Evangelho segundo Marcos: Eleição, partilha e amor*. São Paulo: Paulinas; 2012.

EDWARDS, James R. *O comentário de Marcos*. Tradução de Helena Aranha. São. Paulo: Shedd Publicações, 2018, p. 28

GNILKA, J. *Das Evangelium nach Markus*, vol. 1. Zurique: Benziger; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1978, p. 77.

GRUNDMANN, W. *Das Evangelium nach Markus*. Berlim: Evangelische Verlagsanstalt, 1977, p. 60.

GUNDRY, R. H. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993, p. 82.

LANE, W. L. *The Gospel According Mark*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974, p.72.

MARCUS, J. *Mark 1-8*. Garden City: Doubleday, 2000, p. 191.

OSBORNE, Grant R. *Serie Comentário Expositivo – Marcos*. Tradução de Suzana Klassen. São Paulo: Vida Nova, 2019, p. 4.

SOARES, S. A.; CORREIA JUNIOR, J. L.; OLIVA, J. R. *Marcos. Comentário Bíblico Latinoamericano*. São Paulo: Fonte Editorial/Santuário, 2013, p. 17.

TAYLOR, Vicent. *The Gospel According to St. Mark*. 2ª ed. Londres: The Macmillan Press Ltd, 1966, p. 9.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento – Manual de Metodologia*. 3ª ed. São Paulo: Sinodal – Paulus, 2002, p. 113.

JESUS COMO NOVO ADÃO EM MARCOS 1,12-13

Leonardo dos Santos Silveira¹

RESUMO

A presente comunicação tem como objetivo analisar a perícopos de Mc 1,12-13, intitulada comumente como a tentação de Jesus, à luz da representação que a tradição judaica fez de Adão. Dessa maneira, o estudo reforça a premissa de que qualquer leitura do Novo Testamento a partir da Bíblia Hebraica, sem o conhecimento de uma série de escritos da literatura judaica antiga, tende a se tornar uma leitura obtusa. Para tanto, num primeiro momento, será realizada uma análise exegética dos termos da perícopos, dentre eles o termo “deserto” (ἐρημος), que no judaísmo plural da época, adquiriu uma significação teológica de preparação dos tempos messiânicos. Depois, em um segundo momento, serão selecionados trechos de obras que desenvolvem uma imagem de Adão que vai além do livro de *Gênesis*. Com destaque para a obra *Vida de Adão e Eva* (na recensão grega e latina), que é uma narração hagádica, de tipo midráshico, sobre os primeiros capítulos de *Gênesis*. Em um terceiro momento, as informações presentes serão utilizadas para a interpretação da passagem marcana. Com isso, será demonstrado que a apresentação de Jesus na narrativa deve ser feita conforme a releitura de Adão realizada nesses textos. O relato seria então uma reinterpretação teológica de todo o ministério de Jesus, em forma de síntese prévia da narração de sua vida, no *Evangelho de Marcos*.

PALAVRAS-CHAVE: Jesus; Deserto, Marcos; Adão; Paraíso.

INTRODUÇÃO

O Evangelho de Marcos é conhecido pelas curtas perícopos que fazem parte dos primeiros versículos da obra. Dentre elas, encontra-se o relato intitulado comumente de “a tentação de Jesus”. Em apenas dois versículos, que podem ser lidos em aproximadamente quinze segundos, o narrador conta um episódio em que Jesus é levado ao deserto, onde se encontra com Satanás. O leitor dos Evangelhos Sinóticos acabou se acostumando a ler os relatos maiores, os de Mateus e Lucas, esquecendo-se do relato de Marcos, como se esse fosse simplesmente uma síntese daqueles. Por causa disso, a associação do texto com o livro de Deuteronômio e com o Êxodo de Israel tem sido vista como a principal chave para a compreensão dessa narrativa.

1 Doutor em Teologia (Área de Concentração: Teologia Bíblica) pela PUC-Rio. Professor da FAECAD (Faculdade Evangélica das Assembleias de Deus). E-mail de contato: prof.leosansil@gmail.com.

Dessa maneira, cria-se um vínculo direto entre a Bíblia Hebraica (Antigo Testamento) com o Novo Testamento. Esse vínculo muitas vezes não percebe que há uma infinidade de textos do judaísmo antigo que trazem crenças, narrativas e tradições religiosas que precisam ser acessadas pelo pesquisador para uma melhor compreensão dos textos neotestamentários. Por isso, essa comunicação busca contribuir com essa questão a partir da premissa de que qualquer leitura do Novo Testamento a partir da Bíblia Hebraica, sem o conhecimento de uma série de escritos da literatura judaica antiga, tende a se tornar uma leitura obtusa.

1. APONTAMENTOS EXEGÉTICOS EM MC 1,12-13.

Na tabela abaixo encontra-se o texto grego, segundo a 28ª Edição de Nestle-Aland, e uma tradução. O versículo 13 foi segmentado em três partes 13a, 13b e 13c. A perícopé contém apenas 30 palavras que constroem quatro breves frases.

Texto Grego	Tradução
¹² Καὶ εὐθύς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον	E logo o Espírito o impele para o deserto.
^{13a} καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ,	E estava no deserto quarenta dias sendo tentado por Satanás,
^{13b} καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων,	e estava com os animais.
^{13c} καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ.	e os anjos o serviam.

O versículo 12 (Καὶ εὐθύς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον / *E logo o Espírito o impele para o deserto*) começa com a expressão marcana Καὶ εὐθύς, que liga a cena da tentação (vv. 12-13) com à do batismo. Outro elemento de ligação é a expressão τὸ πνεῦμα (vv. 10.12) e, ainda, o pronome αὐτὸν que se refere a Jesus (v. 10.12). O poder do Espírito é sublinhado pelo uso do verbo ἐκβάλλω, muito utilizado no *Evangelho de Marcos* em relação com a expulsão de demônios (Mc 1,34.39; 3,15.22.23; 6,13; 7,26; 9,18,28,38) e em outras ações violentas (Mc 5,40; 9,47; 11,5; 12,8). É a única vez que, no *Evangelho de Marcos*, Jesus é descrito como sendo movido pelo Espírito. Logo, se quer sublinhar que a experiência de Jesus no deserto responde ao impulso divino e entra nos planos de Deus.

O substantivo ἔρημος (*deserto*) aparece 48 vezes no Novo Testamento, das quais 27 vezes nos Evangelhos Sinóticos (Mt 3,1.3; 4,1; 11,7; 14,13.15; 23,28; 24,26; Mc 1,3.4.12.13.35.45; 6,31.32.35; Lc 1,80; 3,2.4; 4,1.42; 5,16; 7,24; 8,29; 9,12; 15,4.). Dado que o deserto não é um espaço para viver de modo permanente, resultam significativos os verbos que são utilizados para indicar movimento até o deserto. Podem ser verbos formados com o sufixo ἐκ- que indica a ação de sair ou

verbos que descrevem ações que supõem uma certa violência como “empurrar” ou “arrancar” ou bem que indicam pressa como fugir ou viajar (BAEZ, 2004). Quando se indica o sujeito que produz a ação, volta-se a encontrar o caráter paradoxo e enigmático do deserto, que no caso do texto em apreço, é o Espírito.

No judaísmo plural da época, a palavra adquiriu uma significação teológica de preparação dos tempos messiânicos. Esse sentido pode ser visto concretamente na comunidade Qumran, de modo que se chegou a interpretar o texto do Deuterô-Isaías, que falava do exílio na Babilônia e da proximidade do retorno a terra (Is 40,3-5), como uma profecia messiânica. A preparação para a vinda do Messias deveria ser realizada no deserto. Também havia uma crença popular de que o Messias tinha que aparecer no deserto (PIKAZA; CALLE, 1977). Assim Marcos, usando ideias do seu ambiente e narrações que recebe de uma tradição anterior, faz sua própria leitura aplicando-a ao evento Cristo.

A parte “a” do versículo 13 (καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσαράκοντα ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ / *E estava no deserto quarenta dias sendo tentado por Satanás*) traz novamente a conjunção και acompanhada do verbo εἶμί, na 3ª pessoa do singular, no imperfeito ativo do indicativo (ἦν, *estava*), juntamente com a expressão ἐν τῇ ἐρήμῳ (*no deserto*). Nessa segunda vez que ἔρημος (*deserto*) surge na perícope, tem-se um exemplo do uso da palavra junto de um verbo que indica permanência.

O tempo de permanência de Jesus no deserto é indicado pela expressão τεσσαράκοντα ἡμέρας (*quarenta dias*), que na Bíblia Hebraica representa uma geração. Na tradição bíblica, o número quarenta também assume o valor de provação: “Lembra-te, porém, de todo o caminho que Yahweh teu Deus te fez percorrer durante quarenta anos no deserto, a fim de humilhar-te, tentar e conhecer o que tinhas no coração: irias observar seus mandamentos ou não?” (Dt 8,2). Pesch (1980) salienta que enquanto no *Evangelho de Mateus* Jesus é tentado apenas no final dos quarenta dias, em Marcos e em Lucas, a tentação é colocada no início e continua por todo o período de quarenta dias. Isso é apoiado pelo particípio presente passivo de πειράζω (πειραζόμενος) que indica a visão de uma ação inacabada.

Durante o primeiro judaísmo, em algum ramo dos escritos não canônicos, Satanás do “acusador” celestial tornou-se o “diabo”, a personificação do mal e aquele que se opõe a Deus, o sedutor e líder das hostes demoníacas, o “príncipe” do mundo perverso (DONAHUE; HARRINGTON, 2006). Entre os Evangelhos, quem mais fala de Satanás é Marcos. Para ele, Jesus vive no confronto direto com Satanás, simbolizado pela lei judaica (Mc 1,21-28), pelas legiões romanas da Decápole (Mc 5,1-20), pelo preconceito (Mc 7,24-30), pela doença (Mc 9,14-29), ou pelo Templo (Mc 11,15-18) (SCHIAVO, 2000).

A parte “b” do versículo 13 (καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων / *e estava com as feras*) inicia com a terceira conjunção και acompanhada novamente com o verbo εἶμί, na 3ª pessoa do singular, no imperfeito ativo do indicativo (ἦν, *estava*). Com a expressão μετὰ τῶν θηρίων (*com os animais*) o narrador indica que Jesus não estava sozinho, pois havia animais selvagens junto com ele. O termo

grego θηρίων tem justamente o sentido de animais selvagens o que aponta para um dos perigos do deserto.

Já a parte “c” do versículo 13 (καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ / e os anjos o serviam). O sujeito anjos realiza uma ação importante. Eles se põem a servir a Jesus depois das tentações no deserto. Aqui se utiliza o verbo διακονέω, na 3ª pessoa do plural do imperfeito ativo indicativo (διηκόνουν, *serviam*). A frase, segundo Baez (2004), está no campo semântico do fazer divino através da qual uma mediação divina dos anjos é responsável pela providência ou aproximação divina.

O tema do serviço é tão importante para o evangelista que Marcos o propõe no início, no meio e no final do seu Evangelho (PESCH, 1980). A atividade de serviço que no episódio da tentação é realizada pelos anjos (Mc 1,13), no meio do Evangelho serve para explicar a missão de Jesus (Mc 10,45) e no final é atribuída às mulheres que acompanham Jesus: “E também estava ali algumas mulheres... o seguiam e serviam enquanto esteve na Galileia” (Mc 15,40-41).

Assim, na curta narrativa de Marcos, Jesus não realiza nenhuma ação, sua atitude é passiva: ele é levado (empurrado) pelo Espírito, tentado por Satanás e servido por anjos.

2. ADÃO NA LITERATURA DO JUDAÍSMO ANTIGO ANTES E DEPOIS DA DESTRUÇÃO DO TEMPLO DE JERUSALÉM.

O livro de *Jubileus* é uma obra que surgiu no contexto do levante dos Macabeus no século II a.C., refletindo os confrontos e embates do judaísmo conservador, fiel à Torá, com a cultura helênica (BÖTTRICH; EGO; EISSLER, 2014). A obra exorta os judeus piedosos, que observavam a Torá, a que resistissem à perseguição e confiassem no julgamento divino contra seus inimigos (NICKELSBURG, 2011). O texto disponível hoje está conservado de forma íntegra apenas na língua etíope e há alguns fragmentos em uma outra versão hebraica antiga. *Jubileus* contém uma renarrativa da história bíblica da criação até a revelação da Torá no Sinai, representada na forma de uma revelação de um anjo a Moisés. Uma referência detalhada sobre a criação do primeiro homem e a história bíblica do Paraíso pode ser encontrada em *Jubileus* 2,14 e *Jubileus* 3,1-35 (BÖTTRICH; EGO; EISSLER, 2014).

Destaca-se aqui o uso do número 40 ligado a Adão. Em *Jubileus* 3,9 diz: “E depois que se completaram para Adão quarenta dias sobre a terra, sobre a qual ele fora criado, nós o trouxemos para o jardim do Éden, a fim de que ele o cultive e o conserve. Trouxemos sua mulher, porém, após oitenta dias. E dessa terra ela veio para o jardim do Éden” (CHARLESWORTH, 1985, p. 59). De acordo com essa citação, Adão é levado para o céu 40 dias após sua criação. Interessante notar também, que na obra, *Testamento de Neftali* 8,4, os justos têm a garantia de que “o diabo vai fugir de ti, bestas selvagens te temerão, o Senhor vai te amar e os anjos estarão perto de ti” (CHARLESWORTH, 1983, p. 812).

Böttrich, Ego e Eissler (2014, p. 41) esclarecem que há uma série de escritos que pertencem também às tradições dos assim chamados escritos de Adão. São textos que:

Buscam posicionar os acontecimentos do Paraíso no contexto de pecado e redenção. Dentre eles, é preciso mencionar primeiramente a obra de tradição grega chamada Apocalipse de Moisés. O nome um tanto equivocado provém do fato de que essa história da vida de Adão e Eva teria sido revelada por Deus através do anjo Miguel a seu servo Moisés, quando este recebeu as tábuas da lei no monte Sinai. A tradição está ligada com a autoridade da revelação de Moisés e com a doação da Torá.

Tem-se então duas recensões, uma preservada em grego e uma outra em latim. A tradição latina é chamada de *Vita Adae et Evae* (segue praticamente o mesmo esquema da versão grega, abreviamos aqui como *Vita*), a tradição grega é chamada de *Vida de Adão e Eva* (abreviamos como *Vida*). Há também uma tradição eslava da Igreja antiga, um escrito em tradição armênia e ainda outro escrito georgiano. Essas diversas tradições são aparentadas umas com as outras e possuem uma história literária complexa. A tradição grega e latina é atribuída, comumente, à tradição judaica, enquanto os demais textos trazem traços evidentes de uma elaboração cristã (BÖTTRICH; EGO; EISSLER, 2014).

Pesch (1980) destaca que, nos capítulos 14 a 16, Satanás é descrito como um anjo caído de luz, que não queria honrar Adão, “imagem de Deus” e, portanto, foi lançado à terra. Por inveja e com a ajuda da serpente, ele seduz Eva e Adão, que como consequência são expulsos do paraíso e expostos aos ataques de Satanás.

Nesses textos, também fica pressuposto que os anjos serviam ao primeiro casal. No paraíso, Adão e Eva recebem comida angelical (*Vita* 4), enquanto após o pecado os anjos os expulsam do paraíso (*Vida* 27), eles não os servem mais e os dois não encontram mais nenhum alimento celestial (*Vita* 2). No paraíso, Adão, a imagem de Deus, era o senhor dos animais (*Vida* 11,24), e após o pecado os animais atacam ferozmente o homem, que não reflete mais a imagem de Deus (*Vida* 10 – 11,24; *Vita* 37 –38), pois o homem teme e está sujeito aos animais ferozes.

Na Bíblia Hebraica as feras são associadas aos poderes do mal (Sl 22,13-22; Ez 34,5.8.25). O Salmo 91,11-13 combina a proteção dos anjos com a segurança entre as feras. A convivência pacífica com os animais é atestada na primeira criação (Gn 1,28; 2,19-20) e a esperança da nova criação permanece em outros textos (Is 11,6-9; 65,24-25) (DONAHUE; HARRINGTON, 2006). Segundo o *Apocalipse Siríaco de Baruque* (2Br 73,6), no tempo escatológico da salvação, a condição paradisíaca, a convivência com as feras, será restaurada. Portanto, o serviço realizado pelos anjos caracteriza, junto com a convivência com os animais, uma condição paradisíaca.

3. VIDA DE ADÃO E EVA E MC 1,12-13.

No Novo Testamento, o nome de “Adão” é encontrado apenas nove vezes e, na maioria das vezes, em Paulo. Além dessas referências claras, Adão aparece numa série de outras citações. Podem ser reconhecidas de maneira mais clara onde são citadas ou onde se faz associação com passagens textuais de Gênesis 2–3. Também em outras passagens se faz visível uma rede de referências intertextuais onde está interligada a narrativa de Adão e, também, de Eva. Essa rede é interligada com o auxílio de palavras-chave e expressões características, qualificadas de maneira muito acertada como “abreviaturas narrativas” (BÖTTRICH; EGO; EISSLER, 2014).

As informações presentes nesta comunicação ajudam a constatar que a obra *Vida de Adão e Eva*, contribui para o entendimento do relato de Mc 1,12-13. Obviamente não se está descartando a tradição do Gênesis, mas apenas ampliando o sentido do texto através de textos que vão além do cânon. Uma pergunta se faz necessária: Como Jesus habitava junto com os animais selvagens?

Na obra em questão (*Vida de Adão e Eva*), no caminho para o Paraíso, Set é atacado por um animal selvagem. Quando Eva aborda o animal, esse lhe responde acusando-a de desobediência ao mandato de Deus; também os animais seguem esse exemplo ao se rebelar contra o homem. Com o Paraíso, a paz que reinava entre os animais nos primórdios se perde. A partir daí, o homem tem de viver contando com a agressividade dos animais.

Dessa forma, quando Jesus, no deserto, habita junto com os animais selvagens, sem que esses lhe causem danos, é possivelmente plausível que temos elementos de algum traço da restauração da paz perdida, que acontecerá no fim dos tempos. Marcos 1,13 pode estar fazendo referência à promessa tirada de Isaías 11,6-8 (bem como em Is 65,25 e Os 2,20). No entanto, conforme Böttrich, Ego e Eissler (2014, p. 108-109) “o episódio com Set e com o animal que lança a acusação poderia esclarecer por que é precisamente Jesus quem demonstra uma obediência perfeita a Deus, que harmoniza com tanta eficácia os animais selvagens, mesmo antes da irrupção da era salvífica”.

Então, se Jesus vive com as feras e é servido pelos anjos, isso significa que em nossa narrativa ele é apresentado como o novo Adão, que venceu a tentação de Satanás, como Filho investido do Espírito divino, reconquista o paraíso para os homens e traz o tempo messiânico, ou seja, o Reino de Deus (Mc 1,14-15).

Essa seria a explicação mais plausível deste texto curto e obscuro, com o qual todos os detalhes concordam: como foi tentado Adão, então Jesus é tentado por Satanás. Ao vencer a tentação, ele restabelece a condição celestial em que os animais selvagens não atacam o homem e os anjos oferecem-lhe comida divina. Jesus abre novamente o paraíso que o primeiro homem tinha perdido com a sua leveza. O Filho do Homem e Filho de Deus, abre o novo éon, que não é mais submetido ao domínio de Satanás. O novo Adão, o Filho do homem, o Filho e a imagem de Deus, retoma de uma nova forma uma correspondência escatológica acerca da função dominante de Adão, isto é, ele carrega a soberania de Deus.

O relato pode remeter a uma reinterpretação teológica de todo o ministério de Jesus em forma de síntese prévia da narração de sua vida. O que vai acontecer no Evangelho se resume nessas linhas. Portanto, a passagem está construída tendo em conta os sucessos de Adão no paraíso, mas também há paralelos com o relato do bode expiatório e da paz messiânica anunciada por Isaías. Dessa forma, Jesus é o novo Adão, que retornará a humanidade ao paraíso, mediante as atitudes do Servo.

CONCLUSÃO

A presente comunicação reforça a importância do estudo dos textos neotestamentários a partir das informações presentes nos escritos denominados comumente de Apócrifos e Pseudopígrafos. Esses estudos abrem novas possibilidades de entendimento do mundo religioso e cultural dos cristianismos primitivos.

No caso específico dessa comunicação, verifica-se que o livro *Vida de Adão e Eva* aclara o sentido de Mc 1,12-13. Nela, Jesus seria um novo Adão que venceu a tentação de Satanás, e com isso reconquista o paraíso para os homens. Logo, aquilo em que Adão fracassou foi levado à perfeição por Cristo. Fica claro assim que a incumbência de dominação dada por Deus só pode ser realizada na forma da renúncia ao direito ou por meio da autoentrega.

REFERÊNCIAS

- BÁEZ, S. J. El Desierto en el Nuevo Testamento. *Teresianum*, v. 55, n. 2, p. 301-324, 2004.
- BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÖTTTRICH, C.; EGO, B.; EISSLER, F. **Adão e Eva**. No Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo. São Paulo: Loyola, 2014.
- CHARLESWORTH, J. H. (Ed.). **The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament**. Oxford: Clarendon Press, 1983. v. 1.
- CHARLESWORTH, J. H. (Ed.). **The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament**. Oxford: Clarendon Press, 1985. v. 2.
- DONAHUE, J. P.; HARRINGTON, D. J. **Il Vangelo di Marco**. Leumann (Torino): Elledict, 2006.
- NESTLÉ-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- NICKELSBURG, G. W. E. **Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná**. Uma introdução histórica e literária. São Paulo: Paulus, 2011.
- PESCH, R. **Il Vangelo di Marco**. Parte prima. Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Brescia: Paideia Editrice, 1980.

PIKAZA, J.; DE LA CALLE, F. **Teología de los Evangelios de Jesús**. 3. ed. Biblioteca de Estudios Bíblicos 6. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1977.

SCHIAVO, L. O mal e suas representações simbólicas. O universo mítico e social das figuras de Satanás na Bíblia. In: Apocalíptica e as Origens Cristãs. **Estudos de Religião**. Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião. Ano XIV, n. 19, p. 65-84, dezembro de 2000.

LUCAS 5,1-11: A IDENTIDADE DO CHAMADOR E O QUE SE ESPERA DOS CHAMADOS – REALCES COTEXTUAIS

Vamberto Marinho de Arruda Junior¹

RESUMO

A noção de cotexto conforme apresentada em Grilli, Guidi e Obara, *Comunicação e pragmática na exegese Bíblica* (2020), implica no que se chama de contexto literário, e como ele ajuda no entendimento de uma perícope particular dentro de um cenário mais amplo, que por sua vez, ajuda na compreensão do escopo maior de um parágrafo, uma seção, ou da obra completa. O aspecto do gênero literário também é um fator aglutinador e sintomático nessa varredura cotextual. O cotexto remoto/amplo de Lc 5,1-11 é Lc 4,14-9,50, onde é visto o ministério de Jesus na Galileia, e seu contexto imediato é Lc 5,1-6,16. Dessa maneira, tem-se que o cotexto de Lc 5,1-11 ocorre na geografia da Galileia e com um foco peculiar. A seção (5,1-6,16) está unida: (1) pelas expressões ἐγένετο δέ (5,1; 6,1.6.12) e καὶ ἐγένετο (5,12.17); e, (2) pelo tema do discipulado, entremeado por curas e alguns atritos com opositores. O relato das atividades do Nazareno na Galileia aponta para o poder de Jesus (ação e palavras) e sua identidade; elementos que são destacados no cotexto imediato de Lc 5,1-11 e têm uma focalização ampliada e desenvolvida nos seus desdobramentos – o Chamador, quem ele é? Por que segui-lo? Quem são os que o seguem? Quais atributos são necessários para este engajamento? Estes detalhes são respondidos cotextualmente e informam que o chamador é apresentado como κύριος, designação de YHWH, como percebido nos textos de citação do AT como em Lc 4,18 “o Espírito do Senhor (κύριος) está sobre mim...” e Lc 4,19 “...ano aceitável do Senhor (κύριος)”; além de mostrar a autoridade de Jesus sobre a natureza (Lc 5,1-11), sobre a restauração do ser humano (Lc 5,12-16; 5,17-26; 6,6-11) e sobre o sábado (Lc 6,1-5; 6,6-11), detalhes que relembram as narrativas da criação em Gn 1-2. Os que seguem a Cristo são os que presenciam as atividades miraculosas de Jesus, ouvem sua palavra, deixam tudo para serem discípulos, e o fazem de maneira imediata ao perceber a natureza, embora sendo uma percepção ainda opaca, do chamador. O gênero literário na verdade é uma mescla de narrativa de milagre e narrativa vocacional que enfoca os aspectos comunicativos em construção, em especial: Palavra/Milagre e Vocação, e apontam para o Messias e Seus Discípulos.

PALAVRAS-CHAVE: Chamado; Discipulado; Cotexto; Messias; Palavra

INTRODUÇÃO

O Evangelho de Lucas trabalha com uma estrutura geográfica de fundo bem definida, tendo como centro os eventos em Jerusalém (ressurreição e ascensão) como apresenta Blomberg (2009, p. 162), e tal construção se estende a Atos dos Apóstolos, partindo do pressuposto da unidade de Lucas-Atos². E cada unidade geográfica, pode-se assim dizer, tem suas características. Com isso

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.

2 Bovon (1989, p. 14, tradução nossa afirma: “A obra é composta por dois livros de igual extensão (duração média da época, provavelmente por razões econômicas). Enquanto o primeiro descreve a vida de Jesus, o segundo ilustra a

em mente, pretende-se demonstrar as características realçadas no ministério de Jesus na Galileia, como se encontra no Evangelho de Lucas (Lc 4,14-9,50), bem como o que o cotexto de Lc 5,1-11 traz à luz. Essa análise é feita com vistas à descoberta da identidade de Jesus como apresentada na referida seção e subseção, bem como o que se espera dos que o seguem.

A verificação procurará entender o texto dentro de sua moldura literária definida (cotexto imediato)³ e ampla (cotexto remoto), conforme descrição abaixo:

[...] a mensagem, para ser compreendida, precisa de um *contexto*, termo de sentido variado e ambíguo, porque pode indicar tanto o conjunto dos enunciados que acompanham a mensagem submetida à análise (contexto linguístico ou *cotexto*) quanto a(s) situação(ões) na(s) qual(is) o enunciado é emitido (contexto extralinguístico ou situacional). (GRILLI; GUIDI; OBARA, 2020, p. 27, itálico dos autores).

Por essa definição (e da que se encontra na nota nº 3), entende-se o contexto como algo que tem uma abrangência maior (pode ser linguístico, literário, histórico, filosófico, sociocultural, etc.) e o cotexto como estando limitado ao aspecto linguístico/literário que cerca o texto e traz afinidade com ele (seja temática, sintática, narrativa etc.); o último que será visto nesta pesquisa.

1. COTEXTO REMOTO DE Lc 5,1-11 (4,14-9,50)

A partir de Lc 4,14 percebe-se que Jesus “voltou então para a Galileia (BJ)”, fato que prevalece até 9,50, pois em 9,51 é dito que “ele [Jesus] tomou resolutamente o caminho de Jerusalém”. De fato, os estudiosos, de uma forma geral, colocam o ministério galileu dentro desta moldura textual: 4,14-9,50. Esta pesquisa acolhe a orientação macro encontrada em Bock (2011, p. 64, tradução difusão da nova mensagem por meio de algumas testemunhas importantes.” Rodríguez Carmona (2008, p. 279-281) esclarece que na primeira metade do séc. XX há um entendimento sobre a unidade de Lc-At; e em outra obra (2012, p. 267) ele reafirma o que declara, sobre a unidade alcançada no séc. XX (2008), embora, faça a ressalva de que tal fato é aceito “pela maioria dos exegetas” (grifo acrescentado). Aune (1989, p. 77, tradução nossa) assevera que “O Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos originalmente constituíam uma obra de dois volumes de um único autor”. Blomberg (2009, p. 161-163), apresenta os dois livros como sendo obra de um mesmo autor e coloca ênfase no aspecto geográfico como item unificador. Tannehill (1986; 1990) em seus dois volumes, a defende. Spencer (2007) defende a permanência do hífen na expressão Lucas-Atos. Perondi (2015, p. 59) em sua tese doutoral atesta que: “A dúlice obra lucana forma um único projeto literário. Isto fica evidente quando se olha com atenção o esquema geográfico-teológico, dos dois livros, que centra-se na cidade de Jerusalém, mas com diferenças que indicam a progressão do projeto lucano.” Karris (2011) segue a mesma linha ao explicitar várias vezes a expressão “Lucas-Atos” no tratamento introdutório de seu comentário. Como Rodríguez Carmona aclarou, desde o segundo quarto do séc. XX, essa é a tendência da maioria. 3 Grilli, Guidi e Obara (2020, p. 75-76) apresentam o conceito de cotexto, eles falam do texto (o texto a ser estudado, no caso desta pesquisa é Lc 5,1-11), seu cotexto e o contexto. Na p. 75 (itálico dos autores), os referidos autores definem cotexto assim: “Trata-se de uma categoria de âmbito sintático, propriamente uma seleção dentro de uma obra literária; uma unidade textual delimitada por vistosas interrupções da comunicação. Tal seleção não apenas fornece a proporção adequada, mas também a *compreendida* textualmente para a compreensão do segmento comunicativo examinado. Mesmo que em âmbito narrativo o cotexto seja sempre tendencialmente amplo, ele é variável segundo o nível de análise empreendido: um trecho, uma seção, uma parte etc. A referência última continua sendo a obra completa, como *macrossinal* com o qual tudo, dentro do texto, está relacionado. Os ‘confins’ da seleção a ser considerada oportuna são estabelecidos com base nos diversos elementos formais, sintáticos, semânticos, e narrativos, cuja incidência deve ser cuidadosamente examinada de acordo com as circunstâncias”.

nossa):

Ministério Galileu: Revelação de Jesus (4,14–9,50)

A. Visão Geral do Ministério de Jesus (4,14–44)

B. Reunião de discípulos e controvérsias (5,1–6,16)

C. O ensino de Jesus (6,17–49)

D. Primeiros movimentos para a fé e questões cristológicas (7,1–8,3)

E. Chamado à fé, revelação cristológica e perguntas (8,4–9,17)

F. Confissão Cristológica e Instrução sobre Discipulado (9,18–50)

Sobre as ênfases dessa seção, Lc 4,14-9,50, Crowther (2020) informa o seguinte:

A estrutura geral do Evangelho de Lucas é agrupada em torno dos movimentos geográficos de Jesus, em vez da cronologia (embora alguns dos eventos sejam cronológicos). Lucas seleciona seu arranjo para se concentrar na abordagem cada vez mais próxima de Jesus a Jerusalém. Lucas 4:14-9:50 descreve o ministério de Jesus na Galileia. Esta divisão enfatiza tanto o poder de Jesus, quanto a construção gradual e crescente para mostrar sua verdadeira identidade (ver 9:18-27). Embora Lucas apresente Jesus como extremamente popular nessa divisão, os conflitos frequentes com as práticas religiosas e os líderes religiosos de sua época prenunciam o conflito que Jesus acabará encontrando em Jerusalém. (CROWTHER, 2020, Lc 4.14–9.50, não paginado).

Os realces gerais no Poder de Jesus (ação e palavras) e na Sua identidade, são entremeadas por ênfases secundárias vistas na macrosseção acima: os ensinamentos, o discipulado, as controvérsias.⁴

Lc 4,14-44, especialmente os vv. 31-44 preparam a transição para 5,1-6,16. Perondi, Catenassi e Silva (2013, p. 684) explicam que Lucas apresenta Jesus, na sinagoga como Messias (Lc 4,16-30) e em Cafarnaum (Lc 4, 31-44) ele é apresentado como Ungido por meio de suas ações e sinais. Dilmann e Mora Paz (2006, p. 108, tradução nossa) atestam que em Lc 4,31-44 “apresenta um dia em Cafarnaum, onde se apresentam as atividades iniciais e os acontecimentos protótipos da atividade de Jesus.” Nesta subseção há a ênfase na palavra e no poder de Jesus, há a cura da sogra de Pedro, na casa deste, e exorcismos e curas. Assim, Simão já conhece o poder e a força do ensino da Palavra de Jesus.

Em adição a isso, Mendonça (1994, p. 54) afirma que a “Galileia é a ‘primavera’ do chamado dos discípulos (Lc 5,11) e do acolhimento da mensagem de Jesus (Lc 5,26).” Tem-se assim o ambiente preparado para a vocação apostólica, que em Lucas é construído com um pano de fundo sobre quem é esse Jesus que convida a segui-lo. Assim, o contexto remoto de Lc 5,1-11 é toda a seção do ministério da Galileia, com seus destaques, que se entrelaçam com o contexto imediato, que é o foco da análise a partir de agora

⁴ “Lucas trata o ministério de Jesus na Galileia como uma visão geral de sua obra tanto em palavras quanto em atos. Na maioria dos casos, suas ações servem para apontar para o tempo da salvação e do reino, pois autenticam as afirmações de Jesus e mostram o apoio divino para sua missão. Controvérsia também vem com Jesus, à medida que aumenta a oposição às suas reivindicações.” (BOCK, 2011, p. 69, tradução nossa).

2. COTEXTO IMEDIATO DE Lc 5,1-11 (5,1-6,16)

O cotexto de Lc 5,1-11 ocorre na geografia da Galileia e com um foco peculiar. A seção (5,1-6,16) está unida: (1) pelas expressões ἐγένετο δέ (5,1; 6,1.6.12) e καὶ ἐγένετο (5,12.17);⁵ e, (2) pelo tema do discipulado, entremeado por curas e alguns atritos com opositores.⁶ A estrutura cotextual como sugerida por Nolland (1989 [vide nota 5]) tem uma forma concêntrica, onde a única perícopa que não começa com as expressões gregas listadas acima fica no meio, o que pode ser expresso graficamente (modificado pelo autor deste trabalho) assim:

A – Chamado dos primeiros discípulos (Lc 5,1-11)

B – Cura de um leproso (Lc 5,12-16)

B' – Cura e Controvérsias (Lc 5,17-26)

C – Chamado de Levi, cura e controvérsias (Lc 5,27-39)

D – Controvérsia no e sobre o sábado (Lc 6, 1-5)

D' – Cura e controvérsia no sábado (Lc 6,6-11)

A' – Eleição dos doze discípulos (Lc 6,12-16)

Nesse esquema os elementos A e A' são de chamado, os elementos B e B' majoritariamente sobre cura, e os elementos D e D' majoritariamente sobre eventos em sábados. O elemento B' além de cura apresenta disputas sobre a autoridade de Jesus para perdoar pecados; o item D' afora o aspecto da controvérsia sobre o que fazer no sábado, traz uma cura neste dia. Vê-se que há correspondências temáticas, além da linguística. O componente C é **único**, pois trata do chamado de Levi, tem uma fala sobre cura no diálogo de Jesus e há controvérsias, tornando-o assim o ponto focal de onde se veem os elementos antes dele, e, se avistam os que estão à frente dele.

Jesus é o que chama, é o que cura, é o que entra em controvérsias em favor dos vulneráveis contra “distintos” opressores. Essa seção apresenta um Messias, que se relaciona com o pecador com um propósito salvífico-benfeitor, além de escolher alguns desses para partilharem desta mis-

5 Nolland (1989, p. 219-220 tradução nossa) explica que “Lucas usa essa cena de pesca como um frontispício para a seção 5:1-6:16, para o restante da qual ele segue bastante de perto Marcos 1:40-3:19, omitindo apenas a cena da multidão de 3:7-12, para a qual ele terá um equivalente em Lucas 6:17-19. Lucas usa um introdutório ἐγένετο, ‘aconteceu’, para ligar os episódios desta seção (Lucas 5:1, 12, 17; 6:1, 6, 12). Theobald (NTS 30 [1984] 91-108) argumentou persuasivamente a favor de uma estrutura sétupla na seção (5:1-11, 12-16, 17-26, 27-39; 6: 1-5, 6-11, 12-16 [Theobald realmente conduz o episódio final para v 19; mas fazer isso é artificial, já que 6:17-19 é obviamente um frontispício para 6:20-49, como Theobald admite]). Os itens 1, 4 e 7 são vinculados como cenas de chamado; 2 e 3 são curas; 5 e 6 são episódios de sábado. Uma correspondência é estabelecida por Lucas entre 2/3 e 5/6. O todo se estrutura em torno do episódio de Levi (item 4), que se distingue pela ausência da fórmula introdutória (ἐγένετο) que marca cada um dos outros itens.”

6 “A seção 5,1-6,16 é a primeira parte da compreendida entre 5,1 e 8,56 que temos chamado ‘resto das atividades na Galileia,’ e começa e termina com temas de vocação e eleição dos apóstolos. Na metade está o chamado de Levi. Compreende também curas e discussões.” (DILLMANN; MORA PAZ, 2006, p. 131, tradução nossa).

são com Ele, e, esses vocacionados deixam tudo para seguir o mestre (Lc 5,11.28). Na construção da identidade do Nazareno, na primeira perícopes da microssecção, o contexto abordado aqui (Lc 5,1-6,16), há a apresentação de Jesus como aquele que tem autoridade sobre os elementos naturais (pesca milagrosa, Lc 5,1-11), na terceira, quarta e sexta (Lc 5,12-16; Lc 5,17-26; Lc 6,6-11) mostra Cristo como restaurador da saúde do homem, e na quinta e sexta [há elementos de cura e controvérsia sabática na sexta história] perícopes (Lc 6,1-5; Lc 6,6-11) há o enfoque na autoridade dele sobre o sábado. Ambos os itens apontam para Gn 1-2, as narrativas da criação – poder sobre elementos naturais, homem sadio e perfeito, e, o sábado. manifestando o caráter e a essência deste que prega e cura na Galileia. Natureza que também é apontada na declaração de Pedro (Lc 5,8) e do leproso (Lc 5,12) - κύριος, no toque curativo no leproso (Lc 5,13), e, no perdão dos pecados do paraplético (Lc 5,21-25).

3. GÊNERO LITERÁRIO

A definição do gênero literário de Lc 5,1-11 é algo que não há consenso, pois, há duas ênfases gerais vistas pelos estudiosos: do milagre e da vocação. Por exemplo, Lima (2014) tanto categoriza essa perícopes como narrativa de vocação (p. 194) quanto narrativa de milagre (p. 195), a diferença é que para a vocação ela coloca os vv.1-11, e para o milagre os vv. 4-10; Berger (1998, p. 285-286) coloca o texto como pertencendo ao gênero narrativo de mandatio, colocando-o na categoria de “relatos de vocações”, embora, também cite o texto (p. 233) como uma narrativa sobre milagre. Silva (2003, p. 207) o classifica como relato de milagre; opinião também apresentada por Perondi, Catenassi e Silva (2013, p. 687).

É bom observar, com relação ao milagre da pesca, no relato lucano do chamado dos primeiros apóstolos, ele tem um papel igualitário, ou mesmo subordinado, ao do chamado, como se apontasse para algo, no caso, para a identidade de Jesus e seu respaldo para convocar pessoas para segui-lo, o portento não é o foco central da trama, embora seja importante para ela, como explica Talbert (2002, p. 62) “o evangelista mostra uma atitude extraordinariamente positiva em relação ao milagre como meio pelo qual a fé é criada. Em 4:31-5:11, ele deixa muito claro que o milagre foi o catalisador para a resposta de Pedro a Jesus.”

Assim os dois temas, não devem ser tratados como um ou outro e sim como um e outro, estando interligados, e o que os une é o tema da palavra. A Palavra vem desempenhando papel importante desde o prólogo (Lc 1,2 – há pessoas que são ministros ou servidores da palavra) e os relatos que antecedem Lc 5,1-11, ou seja, Lc 4,31-44, apresentam o poder desta Palavra, e Simão (Lc 4,38-39) presencia tal poder em seu próprio círculo familiar, assim Jesus prega a Palavra, ordena a Pedro que pesque (usa a Palavra) e convoca ao discipulado (pela Palavra). O milagre em Lucas 5,1-11 aponta para o chamado, além de ajudar na construção da identidade do que chama, quem vê o milagre é convidado a seguir.

CONCLUSÃO

Como visto, o cotexto remoto (Lc 4,14-9,50) e o cotexto imediato apresentam a identidade de Jesus de Nazaré, realidade que é demonstrada pelos realces no Poder de Jesus (ação e palavras) sobre elementos naturais, as enfermidades, os demônios; bem como os enfoques dados nos itens específicos: natureza, saúde e sábado apontam para alguém que se iguala ao Criador do relato de Gn 1 e 2. Os chamados são aqueles que presenciam tais ações poderosas, creem nas palavras de Jesus, deixam tudo para segui-lo. Como diz Seim (2004, p. 40, tradução nossa): “Aqueles que experimentaram seu poder são chamados a segui-lo.”

REFERÊNCIAS

- AUNE, David E. *The New Testament in its literary environment*. Philadelphia: The Westminster Press, 1989.
- BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 1998. (Coleção Bíblica Loyola, v. 23).
- BLOMBERG, Craig L. *Jesus and the Gospels: An Introduction and Survey*. 2nd.Ed. Nashville: B&H Academic, 2009.
- BOCK, Darrell L. *A theology of Luke's Gospel and Acts: biblical theology of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2011.
- CROWTHER, David. Luke. In: MANGUM, Douglas. (org.). *Lexham Context Commentary: New Testament*. Bellingham, WA: Lexham Press, 2020. (Lexham Context Commentary, não paginado).
- BOVON, François. *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50)*. Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989. (Evangelisch-Katholischer Kommentar Zum Neuen Testament, III/1).
- DILLMANN, Rainer; MORA PAZ, César A. *Comentario al evangelio de Lucas: um comentário para la actividad pastoral*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2006. (Evangelio y Cultura, vol. 2).
- GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elżbieta. *Comunicação e pragmática na exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2020.
- KARRIS, Robert J. O evangelho Segundo Lucas. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (eds.). *Novo comentário bíblico são Jerônimo: novo testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã, São Paulo: Paulus, 2011, p. 217-308.
- LIMA, Maria L. C. *Exegese Bíblica. Teoria e Prática*. São Paulo: Paulinas, 2017.
- MENDONÇA, José T. O outro que me torna justo: uma leitura pragmático-linguística da parábola do fariseu e do publicano (Lc 18,9-14). *Didaskalia*, Lisboa, v. 24, n.1, p. 49-86, 1994. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/16969/1/V02401-049-086.pdf>. Acesso em: 23 fev. 2021.
- NOLLAND, John. *Luke 1:1–9:20*. Dallas: Word, Incorporated, 1989. (Word Biblical Commentary, vol. 35A).
- PERONDI, Ildo. *A compaixão de Jesus com a mãe viúva de Naim (Lc 7,11-17)*. O emprego do verbo

splangxizomai na perícope e no Evangelho de Lucas. 2015. 300f. Tese (Doutorado) – Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humana, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

PERONDI, Ildo. CATENASSI, Fabrizio Z.; SILVA, Gisele S. A centralidade da Palavra de Deus em Lucas 5,1-11. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 682-708, abr/jun 2013.

RODRÍGUEZ CARMONA, Antonio. A obra de Lucas (Lucas-Atos): dimensão literária. In: _____; AGUIRRE MONASTERIO, Rafael. (eds.). *A Obra de Lucas (Lucas-Atos)*. Traduzido por Alceu Luiz Orso. 5. ed. São Paulo: Ave Maria, 2012, p. 265-366. (Introdução ao estudo da Bíblia, v. 6).

RODRÍGUEZ CARMONA, Antonio. Historia de la exégesis Lucana. In: _____; AGUIRRE MONASTERIO, Rafael. (eds.). *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*. 3ª. ed. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2008, p. 277-283. (Introducción al estudio de la Biblia, v. 11).

SEIM, Turid K. *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts*. London, New York: T&T Clark International, 2004.

SILVA, Cássio M. D. (com a colaboração de especialistas). *Metodologia de Exegese Bíblica*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

SPENCER, Patrick E. The Unity of Luke-Acts: A Four Bolted Hermeneutical Hinge. *Currents in Biblical Research*, Londres, v. 5.3, p. 341–366, 2007. Disponível em: https://www.academia.edu/25725142/_The_Unity_of_Luke_Acts_A_Four_Bolted_Hermeneutical_Hinge_Currents_in_Biblical_Research_5_3_2007_341_66. Acesso em: 15 fev. 2021.

TALBERT, Charles H. *Reading Luke: a literary and theological commentary on the third Gospel*. Rev. ed. Macon, GA: Smyth & Helwys Publishing, 2002. (Reading the New Testament Series).

TANNEHILL, Robert C. *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Volume 1: The Gospel according to Luke. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

TANNEHILL, Robert C. *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*. Volume 2: The Acts of the Apostles. Philadelphia: Fortress Press, 1990.

NOMEAR E DOMINAR: EXEGESE E INTERTEXTUALIDADE EM APOCALIPSE 13 E GÊNESIS 1–2

Vanderlei Dorneles¹

RESUMO

O relato visionário de Apocalipse 13:11-18 evidencia uma relação textual e linguística com Gênesis 1–2. A besta de dois chifres que emerge da terra comunica “fôlego” (gr. *pneuma*) à imagem (*eikón*) da besta (Ap 13:15), a exemplo do ato criador na tradição de Gênesis em que Deus assopra “fôlego” ao homem criado à sua “imagem” (Gn 2:7; 1:27). Em seguida, a imagem faz morrer tantos quantos não a adoram (Ap 13:15). Além disso, a imagem “faz que a todos, os pequenos e os grandes, os ricos e os pobres, os livres e os escravos”, seja dada uma “marca” que é o “nome da besta” (Ap 13:16, 17). O ato de nomear e poder matar indica superioridade e condição de domínio da imagem. Esse relato retoma outra vez Gênesis 2, em que se diz que “deu nome o homem a todos os animais domésticos, a todas as aves do céu e a todos os animais selváticos” (Gn 2:20). A linguagem de totalidade (“todos”, *pas*) e domínio (“nomear”, *ónoma*) entrecruza os dois textos e sugere que o domínio que a imagem da besta exerce é usurpado da imagem de Deus, o homem primordial, criado para “ter domínio” (*árkō*, Gn 1:26). O objetivo desta comunicação é evidenciar os intertextos de Gênesis 1–2 em Apocalipse 13 e indicar que o domínio usurpado pela imagem da besta é o ponto chave na interpretação da ação da besta em marcar as pessoas. Emprega-se nesta comunicação o conceito de texto e intertextualidade da teoria literária de Julia Kristeva e Iuri Lotman, e de exegetas como Steve Moyise, Jon Paulien e Gregory K. Beale.

PALAVRAS-CHAVE: intertextualidade, domínio, besta, nome.

INTRODUÇÃO

O tema do domínio e poder permeia todo o livro do Apocalipse. Logo no início da narrativa, o autor descreve a sala do trono celestial, onde Deus se acha entronizado em poder e majestade (Ap 4:2, 11). Em seguida, o Cordeiro que foi morto é exaltado em meio a celebração de sua vitória (Ap 5:8-12). A palavra “trono” ocorre 47 vezes no livro. Há também o trono do dragão e da besta (Ap 13:2), os quais antagonizam e parodiam o trono de Deus e do Cordeiro, respectivamente.

_____ Após a atuar por 42 meses, a besta de sete cabeças é ferida de morte (Ap 13:5, 12). Então

1 Vanderlei Dorneles, teólogo e jornalista, é Doutor em Ciências pela Escola de Comunicação e Artes (USP, 2009), doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2020), e pós-doutor em Novo Testamento pela Andrews University (Michigan, EUA, 2020). É autor de artigos e livros, entre eles *A Mitologia do Império* (CRV, 2011). Atua como docente e coordenador na Faculdade de Teologia do UNASP, Campus Engenheiro Coelho, SP. E-mail: vanderlei.dorneles@unaspedu.br.

entra em cena a “imagem da besta”, a qual exerce domínio ao “marcar” as pessoas com seu número/nome (Ap 13:16-17). A ação de marcar ou nomear indica a autoridade e propriedade da imagem da besta sobre as pessoas.

A atividade da imagem da besta em marcar as pessoas e exercer autoridade sobre elas deve ser entendida à luz da alusão textual e linguística feita pelo autor ao relato da tradição de Gênesis, segundo a qual o homem criado à imagem de Deus exerceria domínio sobre a criação nomeando os seres sobre os quais teria autoridade (Gn 1:27; 2:20).

Esta comunicação explora a relação textual e linguística entre o Apocalipse e o relato da criação em Gênesis 1–2. Também analisa a conexão entre o relato das bestas e Daniel 7 e o Apocalipse a partir do tema do domínio. Emprega-se uma metodologia de análise exegética e intertextual, em que se considera o sentido dos termos em seu contexto cultural e da memória textual do autor/comunidade. Nesta perspectiva o conceito de texto como um sistema de fragmentos e linguagens da memória é articulado a partir das noções de Kristeva e Lotman, as quais repercutem nos trabalhos de exegetas como Moyise, Paulien e Beale, entre outros.

1. TEXTO E MEMÓRIA

O conceito de texto como um dispositivo comunicativo em que se articulam elementos linguísticos e narrativos da memória da cultura abriu novos horizontes para o entendimento das narrativas do mundo bíblico. Em sequência aos estudos sobre tipologia, promessa e cumprimento, a ideia de que os textos se acham entrecruzados por fragmentos de textos anteriores aos quais aludem, interpretam e retomam permite ver os textos como pertencentes a uma rede de textos da cultura. O sentido do texto se expande ao se captar essa intrincada rede de significados.

Trabalhando no campo da literatura, Kristeva cunhou o termo “intertextualidade” para se referir ao relacionamento entre os textos no mundo da cultura. Segundo ela, “todo texto se constrói como um mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de um outro[s] texto[s]”. Isso permite ver o texto como um “cruzamento de superfícies textuais, um diálogo de diversas escrituras” (KRISTEVA, 1969, p. 62, 64). Isso implica que, na escrita do texto, ocorre de fato um diálogo no nível da memória, o que atribui ao texto escrito o papel de uma retomada de textos anteriores entesourados na memória da cultura. Tendo em conta esse conceito, o texto já não pode ser lido isoladamente das memórias e intertextos que ele engendra, mas como parte de uma rede de textos.

No campo da semiótica da cultura, Lotman (2000, p. 18) defende que o texto é o “condensador” da memória da cultura, “um reservatório dinâmico que conserva, transmite e gera textos”. Ele considera a cultura como “uma inteligência coletiva e uma memória coletiva”, na qual textos e linguagens estão em constante processo de entrecruzamentos para a produção de novos textos (LOTMAN, 1996, p. 157, 23, 24).

Os textos bíblicos não são diferentes, também resultam de processos intertextuais e de cruzamentos de memórias. No campo da teologia bíblica, Sloan e Neuman (2002, p. 58-59) afirmam que intertextualidade é “o engaste de fragmentos, imagens e ecos de um texto dentro de outro”. Por sua vez, como um especialista em Apocalipse, Moyise (2002, p. 418) propõe que “o texto deve ser entendido como parte de uma rede de outros textos”. Segundo ele, por meio do processo da intertextualidade, “o texto-fonte continua a falar através do novo texto” (MOYISE, 1995, p. 111). Também pesquisador do texto atribuído a João, Paulien (1988, p. 14, 17) afirma que os intertextos da Bíblia Hebraica são a “chave para se decodificar os símbolos do Apocalipse”. Para ele, além das “experiências visionárias”, o Apocalipse é “produto de interpretação e reflexão teológica”.

Na busca pelos intertextos de um texto, Beale (2012, p. 56) propõe que uma alusão a um texto anterior se confirma a partir de uma sequência de no mínimo de “três palavras” comuns; mas “é possível que um número menor de palavras ou mesmo uma ideia seja uma alusão”.

A partir dessas definições e critérios é que olhamos para o texto de Apocalipse 13:16-17. Tomamos como ponto de partida a referência ao relato de Gênesis a partir dos termos comuns empregados para “nome” e o advérbio “todos”, além do conceito de “domínio”, manifestado na atitude da imagem da besta em marcar as pessoas.

2. INTERTEXTOS DA CRIAÇÃO NO APOCALIPSE

O Apocalipse é o livro do Novo Testamento com o maior número de alusões e paralelos verbais ao Antigo Testamento. Na 4ª edição de *O Novo Testamento Grego*, são listados cerca de 2.550 intertextos do Antigo Testamento nos 27 livros do Novo Testamento, sendo que cerca de 650 deles estão só no Apocalipse (ALAND et al [eds.], 2012, 749-760).

Dentre as alusões ao Antigo Testamento, destacam-se no livro do Apocalipse as referências ao relato da criação na tradição de Israel. Desde o início do livro do Apocalipse, o texto de João se acham entrecruzado com o relato de Gênesis a partir de termos como “céu”, “terra”, “mar” e o verbo “criar”:

- 1) Ap 4:11: “Tu és digno, Senhor Deus nosso, de receber a glória, a honra, e o poder, porque todas as coisas tu criaste.”
- 2) Ap 5:13: “Toda criatura que há no céu e sobre a terra, debaixo da terra e sobre o mar, e tudo o que neles há, estava dizendo: Àquele que está sentado no trono e ao Cordeiro...”
- 3) Ap 10:5-6: “Então, o anjo ... jurou por Aquele que vive pelos séculos dos séculos, o mesmo que criou o céu, a terra, o mar e tudo quanto neles existe.”
- 4) Ap 14:7: “Temei a Deus e dai-lhe glória, pois é chegada a hora do seu juízo; e adorai aquele que fez o céu, e a terra, e o mar, e as fontes das águas.”
- 5) Ap 22:1: “Vi novo céu e nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe.”

Essas referências iniciais ao longo do livro evidenciam que o relato da criação na tradição de Israel permeia a memória do autor do Apocalipse. Elas sugerem também que o relato profético e escatológico empreende uma retomada e uma releitura do relato das origens. Por outro lado, a descrição de “un novo céu e nova terra” parecem indicar que o Apocalipse pretende reconstruir o texto de Gênesis projetando uma nova criação, ou a retomada da ordem da criação original.

Ao analisar o texto em questão (Ap 13:16-17), em seu contexto imediato, percebem-se referências enfáticas ao relato e ao tema da criação, como se o autor desejasse circunstanciar as visões de Apocalipse 12–13 a partir do relato de Gênesis. Novamente se destacam os termos “céu”, “terra”, “mar”, mas o verbo “criar” não é empregado. Além disso, o texto se refere a coisas e seres criados de forma recorrente, como “sol”, “lua”, “estrelas”, “mulher” e “besta”. Destaca-se também a ato de “comunicar fôlego”, em referência ao ato criador:

- 1) Ap 12:1: “Viu-se grande sinal no céu ... uma mulher vestida do sol, com a lua debaixo dos pés e uma coroa de doze estrelas na cabeça.”
- 2) Ap 12:3: “Viu-se, também, outro sinal no céu, e eis um dragão ... A sua cauda arrastava a terça parte das estrelas que há no céu, as quais lançou sobre a terra.”
- 3) Ap 12:7: “Houve peleja no céu...”
- 4) Ap 13:1: “Vi emergir do mar uma besta.”
- 5) Ap 13:11: “Vi ainda emergir outra besta da terra.”
- 6) Ap 13:15: “E lhe foi dado comunicar fôlego à imagem da besta”.

Observa-se que os termos empregados para “dragão” (Ap 12:3) no texto grego é *drákōn mégas*, e para “besta” (Ap 13:1, 11) é *thērion*. O texto de Gênesis 1:21 diz que Deus criou “os grandes animais marinhos [*tanniynin*] e todos os seres vivos [*chay*] que rastejam”. Por outro lado, 2 Esdras 6:49 afirma que Deus “criou os dois monstros Leviatã e Behemote” para habitar o “mar” e a “terra”, respectivamente (cf. 1 Apoc Baruque 29:4; Targuns sobre Gn 1:21). O texto grego de Jó 3:8 traduz o hebraico *Livyathan* por *tó mega kētos*, “o grande monstro marinho”, expressão grega usada em Gn 1:21 (cf. Ap 12:3). Por sua vez, o texto grego de Ezequiel 14:21 traduz o hebraico *chay* por *thērion* (cf. Ap 13:1). E o texto grego de Jeremias 51:34 traduz o hebraico *tanniyn* por *drákon* (cf. Ap 12:3).

Uma vez que os referidos textos interpretam *chay* por *thērion*, e *tanniyn* por *drákon*, os dois monstros descritos em Apocalipse 12 e 13 sugerem uma referência ao relato da criação, no qual esses seres são apenas parte da criação original.

3. O RESGATE DO DOMÍNIO

A referência ao relato da criação em Apocalipse 13 prossegue ainda com a afirmação de que a “besta da terra” (Behemote) comunica “fôlego” (gr. *pneuma*) à imagem (*eikōn*) da besta (Ap 13:15). Esse texto alude diretamente a Gênesis 2:7, em que Deus assopra “fôlego” (hebraico

neshamah chay; grego *pnoēn zoēs*) ao homem criado à sua “imagem” (*eikōn*, cf. Gn 1:27). A ideia de transmitir vida a uma imagem pelo ato de soprar entrecruza os dois textos, indicando que o autor reporta a visão do surgimento da imagem da besta como uma paródia da criação do homem.

Por outro lado, em Apocalipse 13:16, 17 se afirma que a imagem da besta “faz que a todos [grego *pas*], os pequenos e grandes, os ricos e pobres, os livres e escravos” seja dada uma “marca”, que é o “nome [*ónoma*] da besta”. Este texto, por sua vez, alude diretamente a Gênesis 2:20: “Deu nome [*ónoma*] o homem a todos [grego *pas*] os animais domésticos, a todas [*pas*] as aves do céu e a todos [*pas*] os animais selváticos”. Os dois textos empregam o conceito de totalidade pela menção a três conjuntos de seres e pessoas respectivamente bem claros e deliberados.

Nesse sentido, a linguagem de “comunicar fôlego”, de totalidade (“todos”, *pas*) e de dar “nome” entrecruza os dois textos e indica que a imagem da besta se apresenta como usurpadora da função do homem primordial criado à “imagem de Deus” com a atribuição de poder sobre a criação, demonstrado igualmente pelo ato de nomear. Ao fazer alusão ao relato da criação do homem como a imagem de Deus, ao qual foi dado o domínio sobre a criação, o relato da “imagem da besta” indica que se trata de um poder usurpador que domina e exerce autoridade sobre as pessoas.

O domínio exercido pela imagem da besta é contrário ao domínio do homem como a imagem de Deus. Ao passo que em Gênesis 2:15, o domínio do homem é desdobrado em termos de “cultivar e guardar”, Apocalipse 13:15 afirma que a imagem da besta faz “morrer” quantos não adorem a imagem.

O tema do “domínio” por parte da “imagem” da besta que surge do “mar”, por sua vez, também alude ao texto de Daniel 7, que descreve quatro bestas que surgem do “mar”, as quais igualmente exercem domínio sobre os seres humanos (cf. Dn 7:6, 12, 14).

Em diálogo com o texto de Gênesis e Daniel, João parece descrever as bestas como metáforas de poderes caóticos, os quais se apresentam como monstros híbridos ou perversões dos seres criados, segundo Gênesis 1–2. A conexão com Gênesis indica que a ordem da criação original foi rompida pela emergência de seres caóticos os quais usurparam a posição de domínio do homem primordial. De fato, na tradição da criação, em Gênesis 1:26, o homem (*anthrōpos*) é criado para ter “domínio [*árkō*] sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre o gado [*behemat*], sobre toda a terra e sobre todo réptil que se move sobre a terra”.

Por outro lado, o texto de Apocalipse 13, em diálogo com Daniel, revela uma inversão da ordem criada, pois o homem que nomeava e exercia domínio sobre os seres vivos e os monstros criados, agora, está sob o domínio dos monstros, os quais lhe dão nome.

Entretanto, nem Daniel nem o Apocalipse retrata a inversão da ordem criada como algo indefinido e definitivo. Em Daniel 7:14, 27, por fim o “domínio” é resgatado das bestas pelo “filho de homem”, que em seguida o devolve aos “santos do Altíssimo”, expressão que faz lembrar o homem como “imagem de Deus”. Por sua vez, Apocalipse 2:26 traz a promessa de que o “vencedor” rece-

berá “autoridade” [*exousía*] sobre as nações”, o que sugere que o domínio é dado aos que vencem a imagem da besta (cf. Ap 15:2).

CONCLUSÃO

Desta forma, o texto do Apocalipse se apresenta entrecruzado com linguagens e temas de textos anteriores, especialmente com o relato da criação na tradição de Israel. Como parte de uma rede de textos da tradição de Israel, o texto visionário retrata uma situação de caos e desordem que tomou conta da criação.

Nesse contexto, monstros híbridos são empregados como metáforas de poderes usurpadores os quais exercem domínio e autoridade sobre os seres humanos. Nessa perspectiva, a imagem da besta retrata um poder coercitivo que exerce autoridade sobre a criação à revelia do Criador.

No entanto, o texto apocalíptico retoma o relato da criação para indicar que a criação em estado caótico será reconduzida a sua condição original e cósmica. O “filho do homem”, conforme referido por Daniel, um representante da humanidade criada à imagem de Deus, o próprio Messias, surge nesse contexto para resgatar o domínio das mãos das bestas e devolvê-lo aos filhos do Altíssimo, o criador. Assim, o tempo do domínio das bestas é sucedido pelo domínio do “filho do homem”, que o devolve àqueles que possuem a imagem do criador.

REFERÊNCIAS

ALAND, Barbara; et al (eds.). **O Novo Testamento Grego**. 4ª ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica Brasileira, 2012.

BEALE, G. K. **John’s Use of the Old Testament in Revelation**. Sheffield, ENG: Sheffield Academic Press, 1998.

BÍBLIA, Português. **A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento**. Trad. João Ferreira de Almeida. 2ª ed. rev. e atualizada no Brasil. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

KRISTEVA, Julia. **Introdução à semanálise**. 2ª ed. Trad. Lúcia Helena França Ferraz. São Paulo Perspectiva, 1969.

LOTMAN, I. **La semiosfera: semiótica de la cultura e del texto**. Tradução de D. Navarro. Vol. I. Madrid: Frónesis Cátedra/Universitat de Valencia, 1996.

LOTMAN, Iuri. **Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture**. Trad. Ann Shukman. Indianapolis, IN: Indiana University Press, 2000.

MOYISE, Steve. Intertextuality and Biblical Studies: A Review. **Verbum et Ecclesia JRG 23 (2)**. 2002, 418-431.

MOYISE, Steve. The Old Testament in the Book of Revelation. **JSNTSup 115**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

PAULIEN, Jon. **Decoding Revelation's Trumpets: Literary Allusions and the Interpretation of Revelation 8:7-12**. Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 11. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1988.

SLOAN, Robert B.; NEWMAN, Carey C. Ancient Jewish Hermeneutics. In: CORLEY, Bruce; LEMKE, Steve W.; LOVEJOY, Grant I (eds.). **Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Introduction to Interpreting Scripture**. 2nd ed. Nashville, TN: Broadman & Holmas, 2002, 23-39.

O LETRAMENTO BÍBLICO E A FORMAÇÃO DO LEITOR CRISTÃO

João Carlos Domingues dos Santos Rodrigues¹

RESUMO

Desde os inícios do século XIX a Igreja Católica vive um gradativo processo de aproximação do Texto Bíblico, culminando com o Vaticano II e o consecutivo reconhecimento da Comunidade de Base e seus Grupos Bíblicos de Reflexão como lugares privilegiados para a formação cristã (PUEBLA 364). Acompanhado a este percurso algumas questões foram se apresentando, como aquela sobre qual o método mais adequado para tal aproximação. Dentre os vários métodos existentes hoje, a gradativa aproximação entre Teologia e Estudos da Linguagem possibilita uma nova perspectiva metodológica, agora tendo o foco no Letramento. Reconhecendo que a maior necessidade das Comunidades de Base está em ser capaz de ler um trecho da Bíblia e compreendê-lo em relação com os demais textos, consigo e com seu contexto vital (a fé comunitária), e assumindo postulados teóricos que visam proporcionar a passagem da leitura parafrástica para a leitura polissêmica, a proposta de um Letramento Bíblico vem se viável. Neste artigo, objetivamos apresentar os pressupostos de um método de Letramento Bíblico, que vislumbramos como ferramenta possível a ser aplicada nos Grupos Bíblicos de Reflexão. Em vista desta apresentação, explanaremos um pouco o caminho já percorrido pelo Movimento Bíblico na Igreja do Brasil, olharemos para os fundamentos Linguísticos as Teorias de Letramento, que embasam o Letramento Bíblico, e, por fim, as premissas Teológicas constitutivas e distintivas de um Método de Letramento Bíblico. Espera-se, a partir desta proposição, enriquecer a Igreja de mais uma ferramenta hermenêutica que possa dialogar proficuamente com o que há de melhor nas atuais reflexões nas Ciências da Linguagem e da Pedagogia Nacional.

PALAVRAS-CHAVE: Letramento Bíblico; Hermenêutica Bíblica; CEBs; GBRs; Leitor Cristão.

INTRODUÇÃO

A Igreja, nos últimos século, mais especialmente após o pontificado do Papa Leão XIII, deu início a um processo de aproximação da Bíblia para com os fiéis. Processo este que vem promovendo mudanças não apenas na compreensão acerca de Deus, mas também de como o fiel deve agir, relacionar-se com esse Deus, com os demais seres humanos e com a criação.

No período pós Vaticano II, depois de dadas as balizas para uma sólida Pastoral Bíblica, uma renovação Teológica e uma aproximação para com as ciências e suas contribuições, a Igreja assumiu ser possível aos homens, com o auxílio da luz da razão, chegar ao conhecimento de Deus (DV

¹ Doutorando da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Bolsista CAPES. Email: joannescarlus@hotmail.com

6); adotando uma postura de apropriação dos Textos Sagrados nos moldes patrísticos para uma sua renovação espiritual (DV 26). Neste contexto a Comunidade Eclesial, a Igreja, se reconhece como “Casa da Palavra”, ambiente singular donde Deus fala e seu povo escuta e lhe responde (VD 52).

Percebendo que a maior necessidade da comunidade cristã atual está atrelada ao ensino da Bíblia, em que seja capaz de ler para além das linhas do texto e assim acesse a enunciação, este artigo se propõe apresentar os pressupostos teóricos e metodológicos que embasam o que chamamos de Teoria de Letramento Bíblico e como está pode ser uma ferramenta viável a ser aplicado nos Grupos Bíblicos de Reflexão. Integrada a Hermenêutica Teológica, essa prática de Letramento Bíblico assumirá postulados da Linguística e da Teologia que visam contribuir na relação entre o contexto (em sentido amplo) o leitor, o texto e o autor. Tal relação deveria promover tanto o enriquecimento e aprofundamento do repertório do leitor, quanto a dilatação do texto para outros contextos. Concomitante a isto, almeja levar à percepção da coerência e unidade de sentido dada pelo autor aos textos em seu conjunto, tudo sem perder de vista os intertextos.

1. PERSPECTIVA HISTÓRICA DA PASTORAL BÍBLICA NA IGREJA DO BRASIL

Neste momento de nosso artigo será apresentado o panorama da Pastoral Bíblica na Igreja do Brasil, tendo o Concílio Vaticano II como momento auge neste processo e as Comunidades Eclesiais de Base como componente paradigmático. Tendo por inspiração a reflexão empreendida por Mesters e Orofino (2018), agruparemos essa história em 4 etapas.

A primeira etapa é chamada de etapa do “conhecer a Bíblia”, e abarca os inícios do século XIX, contando com o patrocínio dos Papas Leão XIII, Bento XV e Pio XII. Dentre outras coisas, esses Papas promoveram uma maior valorização do trabalho exegético, havendo incentivo à novas traduções da Bíblia, o que tornou o Texto Sagrado mais acessível e mais compreensível. No âmbito da Igreja no Brasil este é momento de difusão dos Cursos e das Escolas Bíblicas; Gincanas e Maratonas Bíblicas também passam a ser incentivadas por meio da instituição do mês de setembro como ‘o mês da Bíblia’.

A segunda etapa é designada como a de “criar comunidades”. Reconhecida como fruto da etapa anterior, atrelada ao desejo das pessoas em buscar conhecer mais a Bíblia, nesta etapa as CEBs e os GBRs passam a figurar com destaque. Aliado a isto, o Movimento Litúrgico também despontará como difusor do Texto Sagrado, mas agora a partir das Celebrações da Palavra, que passam a ocorrer junto às comunidades desprovidas de sacerdotes.

A terceira etapa é denominada “servir ao povo”. Nela, o Concílio Vaticano II e a Conferência de Medellín (que dá fisionomia ‘latino-americana’ ao Concílio) surgem como momento paradigmático para a Igreja. A Bíblia, apresentada como ‘chave teológica fundamental’, assume caráter central – sem, com isto, minimizar o papel da Tradição (OT 16; DV 9) –, imprimindo nova fisionomia à Igreja e sendo reconhecida como “a recepção conciliar mais ‘epifânica” (LIBANIO, 2005, p.91).

A quarta etapa, indo um pouco além do que apresentaram Mester e Orofino (2018), é por nós chamada de etapa da “experiência pessoal com Jesus”. Seu início teria por marco a Conferência de Aparecida, e nos anos que se seguiram, o binômio “discípulo-missionário”, decorrente da experiência pessoal com Jesus (APARECIDA 11), deixa de figurar nos discursos e passa a ser expresso na prática pastoral. Com a intensa contribuição dos Papas Bento XVI e Francisco o Texto Bíblico é destacado como centro da vida cristã e caminho para a revitalização das Instituições Eclesiásticas e dos cristãos do terceiro milênio.

2. PRELIMINARES À COMPREENSÃO DAS TEORIAS DE LETRAMENTO

O conceito ‘letramento’ surge no Brasil nos anos 80 em discursos de especialistas da área de Educação e Ciências da Linguagem, como o caso de Mary Kato, em 1986, sendo melhor definido e aprofundado por Angela Kleiman, em seu livro *Os significados do letramento* (1995), no qual dá a ele contornos únicos em nosso país.

O indivíduo letrado, então, seria aquele que atua de modo competente no uso social da língua, compreendendo e produzindo textos dos mais diversos gêneros e temas. Distintamente, alfabetizado é aquele indivíduo que sabe ler e escrever, que domina o código linguístico. O letramento seria um processo iniciado muito antes do indivíduo saber ler, saber decodificar os signos linguísticos, pois está ligado à **compreensão do lugar ocupado por este indivíduo no mundo e o modo como ele se apropria da própria cultura e linguagem** (das relações mantidas por ele com seu contexto vital e imediato). Nesta mesma linha, décadas antes, Paulo Freire destacava a ligação entre linguagem e seu contexto como inseparáveis, uma vez que “linguagem e realidade se prendem dinamicamente” (1985, p.11-12).

Oportunizar o letramento, desta maneira, não seria propriamente ensinar, mas oportunizar que o indivíduo seja capaz de transpor todo seu conhecimento prévio para o mundo das letras, do qual se mantinha distante. Em consequência disto seria promovida uma leitura do texto de modo contextual e intertextual, e seria gerado um enriquecimento por parte do leitor, do texto e do contexto (da fé e da cultura).

Mikhail Bakhtin, com sua Teoria da Enunciação, está na origem da concepção de letramento. Este teórico apresenta uma perspectiva do uso da língua que valorizar o enunciatário e os conhecimentos que este traz consigo no momento da interação com o enunciado. Nessa esteira, Kleiman afirma que o fenômeno do letramento “extrapola o mundo da escrita” (2008, p.18). Com efeito, o letramento envolve um conjunto de práticas sociais com objetivos e em contextos específicos estando para além da mera decodificação de informações. Esse fenômeno requer uso de **múltiplas fontes de conhecimento**, articuladas intertextualmente, para que possa haver efetiva compreensão e frutuoso diálogo com o enunciado (2008, p.151).

Envolvidos no processo de leitura temos os conceitos ‘autor’ e ‘leitor’. Tanto ‘autor’ quanto

'leitor' destacam-se por serem historicamente e ideologicamente localizados, quer dizer, ambos são marcados pela situacionalidade no qual estão inseridos - entretanto, quer autor quer leitor, atuam subjetivamente dentro de seus condicionamentos, não se limitando a eles (PINSKY, 2011, p.19).

Ao falar sobre **o autor**, Bakhtin afirma que embora ele esteja por inteiro em sua criação (na obra), "apenas nela é que devemos procurá-lo" (1997, p.28), uma vez que "vemos o criador apenas em sua criação, jamais fora desta criação" (1997, p.403). Marcado por seus condicionamentos ideológicos, **o leitor** age de modo responsivo-ativo ao entrar em contato com a obra, completando-a, adaptando-a, em um constante processo de colaboração com o autor (BAKHTIN, 1997, p.291). A enunciação surge da interação entre o leitor e o texto, podendo ser distinta para distintos leitores. A aproximação entre autor e leitor se dá por meio **do texto** (da obra), caracterizado como produto da atividade da linguagem (em sentido *lato*) e que está em permanente funcionamento na sociedade.

Tanto leitor quanto autor e texto são entidades históricas e geográficas, portanto, inseridos em um contexto. **O contexto**, segundo as professoras Lesley Rex, Judith Green e Carol Dixon, é uma entidade tão complexa quanto o leitor, o autor e o texto, não devendo ser reduzido a meros dados históricos ou geográficos, uma vez que abarca (REX; GREEN; DIXON, 1998, p.414): as realidades que dão coerência e coesão textual; os elementos exteriores ao texto, mas que influenciam diretamente na elaboração de seu sentido; e engloba as dimensões mais amplas da sociedade, da cultura e da história, atuando indiretamente sobre o texto e o leitor.

Não menos importante é **o intertexto**, dizendo respeito às relações textuais de diálogo e polifonia presentes nos discursos contidos nos textos. O reconhecimento da presença dos intertextos possibilita a ampliação do potencial discursivo de um dado texto. Trata-se, pois, de um elemento fundamentalmente reflexivo no ato da leitura.

3. FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS PARA UM LETRAMENTO BÍBLICO

O distanciamento entre as ciências literárias e as ciências bíblicas, bem como a pouca valorização da riqueza estilística e do potencial enunciativa da Bíblia, segundo Robert Alter e Frank Kermode (1997, p.13-14), foi influenciado tanto pelo abandono do estudo da Bíblia por parte dos estudiosos de texto literários, quanto devido à adoção de métodos de análise bíblica preocupados com o contexto de produção desses textos. Quadro este que vem sendo alterado desde os fins do século XIX. Neste percurso de aproximação, as Teorias de Letramento encontram-se como ponto de contato mais atual, adotando uma abordagem que parte dos gêneros discursivos e dos elementos contextuais.

Por realizar-se de modo contínuo e sempre "num contexto humano e histórico" (RAHNER, 1969, p.109), a autocomunicação de Deus requer que sejam levados em conta os diversos gêneros

literários de cada escrito bíblico, bem como, o reconhecimento de que “as proposições da Escritura foram escritas dentro de horizontes de compreensão histórica e culturalmente condicionados” (RAHNER, 1989, p.437). Tudo sem perder de vista que **a interpretação da história é feita a partir do ‘agora’, a interpretação do espaço é feita a partir do ‘aqui’, e a interpretação do outro é feita a partir do ‘eu’** (TODOROV, 2018, p.61), superando o mito de uma neutralidade do leitor/intérprete.

Para uma real democratização da Bíblia junto aos fiéis não basta que sejam evidenciadas as características dos gêneros secundários, daqueles propriamente utilizados pelos autores sagrados, é necessário, antes, que este estudo se volte aos gêneros primários (aqueles dos quais os gêneros secundários derivam), e, em alguns casos, promova um paralelo entre os gêneros secundários bíblicos e outros gêneros secundários mais comuns naquele dado grupo. Exemplo de como isto pode ocorrer se dá com o gênero parábola: embora um leitor atual desconheça os dados históricos e todos os elementos linguísticos e discursivos próprios desse gênero (um gênero secundário), uma aproximação deste a partir do gênero conto, um dos gêneros da esfera do cotidiano mais conhecidos e difundidos, pode facilitar a compreensão e o acesso à enunciação contida no parábola, isto graças ao fato de o conto definir-se por ser uma história curta, com recorte temporal reduzido e um número limitado de personagens, características essas compartilhadas com o gênero parábola e que podem ser facilmente observadas na parábola do “Filho Pródigo” (Lc 15,11-32).

Seja para as Teorias de Letramento, seja para a Teologia, reconhecer os elementos semântico-argumentativos e estilísticos presentes na língua e nos gêneros discursivos se torna passo importante para compreender os Textos Sagrados, já que nos é impossível acesso cognitivo direto à realidade do mundo físico e social. A linguagem e os diversos modelos culturais atuam na mediação. É através desses mediadores “e com eles que construímos nossas representações do mundo e damos sentido aos entes e eventos e a nós mesmos” (FARACO; ZILLES, 2017, p.41). E se falamos apenas através de determinados gêneros do discurso (BAKHTIN, 1997), por meio das quais a vida se torna linguagem e a linguagem ganha vida, considerar a Bíblia como Palavra de Deus “supõe que essa palavra não seja mera informação divina atemporal [...], mas processo articulado de comunicação, que não só propõe como também escuta” (SIMIAN-YOFRE, 2015, p.170), modificando-se tanto quanto necessário para atingir seu propósito comunicativo.

Em seu processo de *kenosis*, a realidade humana foi assumida por Jesus não apenas no que diz respeito à adoção de um corpo humano, mas também no modo humano de comunicar o divino (DV 13). Deus “*no empleó una lengua celeste, angélica – que no existe –, no creó una lengua exclusiva y obligatoria para todos*” (SCHOKEL, 1986, p.268), Ele apropriou-se da linguagem humana e sem limitar-se por ela, mas valendo-se de sua potencialidade², foi capaz de fazer-se compreensível a nós – o mistério de Deus expresso fora de Deus (RAHNER, 1964).

Com a Palavra de Deus passando a ser reconhecida como “a possibilidade de (Deus) expressar-se historicamente a si mesmo em si mesmo para nós” (RAHNER, 1989, p.257), assume-se

2 Todo enunciador, ao produzir um enunciado, vale-se de toda a riqueza de elementos presentes em uma dada língua aos quais tem acesso (FERRAREZI JUNIOR; BASSO, 2013, p.95).

a compreensão de que o processo de Revelação e de Encarnação de Deus, pelo Cristo, se dá continuamente, à medida que Deus quer se fazer presente em cada cultura, e deseja que sua mensagem seja salvadora e libertadora em todas as circunstâncias e alterações pelas quais a vida humana passa e passará. Conforme sublinhou Gregório de Nissa (2018, p.348), só pode ser redimido, **só pode ser feito novo aquilo que foi assumido**.

O homem e a realidade humana não seriam meros agentes passivos, puramente beneficiários da Revelação e da Encarnação, mas estariam no interior, intimamente unidos a esse processo, *“la Révélation n’est pas du tout une ‘chose’, elle n’existe que dans l’expérience consciente, présente et continue des hommes [...]”* (MORAN, 1968, p.13). A Igreja, nesse percurso, teria por missão continuar o processo místico de Encarnação do Verbo, levando-o aos confins do mundo (Mc 16,15), por meio da pregação e do testemunho (EG 24.30.40.90.115). E é pela consciência desta sua missão que os Padres Conciliares encorajaram todos os cristãos a cultivarem “as ciências bíblicas para que continuem a realizar com todo o empenho, segundo o sentir da Igreja, [...] renovando constantemente as suas forças” (DV 23).

CONCLUSÃO

Na esteira de um gradativo processo de valorização da Escrituras na vida da Igreja, e que teve o Papa Leão XIII, as CEBs, o Vaticano II, e a Conferência de Aparecida como momentos paradigmáticos, cremos que o diferencial de uma prática de Letramento Bíblico possa ser uma contribuição importantes para a formação do Leitor Cristão.

Propiciar o letramento sob a perspectiva de valorização do leitor e dos elementos contextuais que compõem este leitor, leva ao reconhecimento da enunciação como emergindo do diálogo entre o texto (a língua materializada em um gênero discursivo) e leitor, sendo distinta para distintos leitores. Estando para além de ensinar algo que esteja consignado no texto ou a seu contexto de produção, proporcionar letramento é levar o leitor a ampliar sua compreensão de mundo, de si e de sentidos para o texto, à medida que promove novas conexões intertextuais entre seus pressupostos e o que está presente nos elementos linguísticos texto, fazendo que ele e a própria fé se inculture e assuma novas e mais ricas facetas.

Vislumbramos que esta inculturação da fé permitirá que o Cristo, à medida que faz novas todas as coisas (Ap 21,5), continue a fazer a humanidade ser mais e melhor aquilo que já traz consigo, em seu potencial (tanto no que se refere à relação do homem com Deus³, quanto no que diz respeito à relação dos homens entre si⁴).

Esperamos ter contribuído em vista de um aceno para novas e vindouras aproximações ainda mais profícuas entre as Ciências da Linguagem e Teologia. E que este método, viável linguística e

³“Senhor, ensina-nos a rezar” (Lc 11,1); “Senhor, mostra-nos o Pai” (Jo 14,8).

⁴ “Quem é o meu próximo?” (Lc 10,29); “Quantas vezes devo perdoar?” (Mt 18,21).

teologicamente, ao ser utilizado nos GBRs explicita a relação dialógica que faz “revelar” o texto (e a própria fé) ao leitor, e de “revelar” o leitor a si mesmo (em sua realidade histórica), atualizando o texto e transformando o leitor, e assim como Jó, fazendo-o dizer a Deus: “Eu te conhecia só por ouvir dizer, mas, agora, vejo-te com meus próprios olhos” (Jó 42,5).

REFERÊNCIAS

- ALTER, Robert; KERMODE, Frank. **Guia literário da Bíblia**. São Paulo: Unesp, 1997.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BENTO XVI. **Exortação Apostólica *Verbum Domini***. São Paulo: Paulinas, 2010.
- CELAM. **Documento de Aparecida**. 7.ed. Brasília: Edições CNBB, 2008.
- CNBB. **BÍBLIA SAGRADA**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II**. São Paulo: Vozes, 2002.
- CELAM. **Conclusões da Conferência de Puebla**. 12.ed. São Paulo: Paulinas, 2001.
- FERRAREZI JUNIOR, Celso; BASSO, Renato. **Semântica, semânticas: uma introdução**. São Paulo: Contexto, 2013.
- FARACO, Carlos Alberto; ZILLES, Ana Maria. **Para Conhecer: Norma Linguística**. São Paulo: Contexto, 2017.
- FRANCISCO. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. São Paulo: Paulinas, 2013.
- FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam**. São Paulo: Cortez, 1985.
- GREGÓRIO DE NISSA. **A grande catequese**. In: Patrística: Gregório de Nissa. São Paulo: Paulus, 2018, v.29.
- KLEIMAN, Ângela B. (Org.). **Os significados do letramento: uma nova perspectiva sobre a prática social da escrita**. Campinas: Mercado das Letras, 2008.
- LIBANIO, João Batista. **Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005.
- MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. **Sobre a leitura popular da Bíblia no Brasil**. Disponível em: << <https://cebi.org.br/2007/10/14/sobre-leitura-popular-da-biblia-parte-i/>>>. Acesso em: 01 de set. de 2018.
- MORAN, Gabriel. ***Catéchèse Biblique? Proposition critique d'une pédagogie de la foi pour notre temps***. Paris: Ligel, 1968.
- RAHNER, Karl. **Curso Fundamental da fé**. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1989.
- RAHNER, Karl. ***Escritos de Teologia***. Madrid: Taurus Ediciones, 1964, v.4.
- RAHNER, Karl. **Teologia e Antropologia**. São Paulo: Paulinas, 1969.
- REX, Lesley; GREEN, Judith; DIXON, Carol. **Critical Issues: What Counts When Context Counts?: The Uncommon “Common” Language of Literacy Research**. n.30, v.3, 1998, p.405-433.

SCHOKEL, L. Alonso. ***La Palavra Inspirada: Lá Bíblia a la luz de la ciencia del lenguaje***. 3.ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.

SIMIAN-YOFRE, Horácio (org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2015.

TODOROV, Tzvetan. **Os gêneros do discurso**. São Paulo: UNESP, 2018.

OS IRMÃOS BOANERGES: A IMPORTÂNCIA DE MC 3,17 PARA A COMPREENSÃO DA COMUNIDADE DE MARCOS

André Valva¹

RESUMO

A perícopes Mc 3,13-19 é significativa para compreensão da comunidade marcana, pois nela encontra-se um qualificativo que não está nos demais evangelhos: o autor do texto canônico afirma que Jesus chamou Tiago e João de *filhos do trovão*, uma tradução do aramaico *Boanerges* (Mc 3,17). Assim, surge a pergunta: por quê? Buscando esclarecer a razão dessa expressão de Jesus, as informações encontradas na literatura para explicar o uso das expressões *filhos do trovão* e *boanerges* não me parecem convincentes. Os comentadores dão informações limitadas sobre o tema. Será que Mc 3,17 pode contribuir para compreender a cultura da comunidade marcana? Qual a intenção do autor do texto canônico em destacar esta passagem? Para encontrar respostas a esses questionamentos, a comunicação inicia investigando as informações dadas por Eusébio de Cesaréia em *História Eclesiástica* sobre Pedro, Marcos, Tiago e João. O texto bíblico utilizado no estudo é o da Bíblia de Jerusalém e o *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland, além de bibliografia aditiva. O objetivo da investigação é compreender a intenção do autor do Evangelho ao destacar o apelido de Tiago e João e a importância dele para os leitores de seu texto. Simultaneamente quer-se conhecer e entender os elementos e símbolos culturais utilizados pela comunidade marcana. A hipótese que norteia a investigação sobre Mc 3,17 é justamente que o apelido *Boanerges* deve estar referido a símbolos culturais relevantes no contexto histórico-antropológico e social da comunidade supracitada. A comunicação pode contribuir para propor um cenário mais realístico sobre o Evangelho de Marcos e seu contexto histórico, antropológico e social.

PALAVRAS-CHAVE: Evangelho de Marcos, Boanerges, Filhos do Trovão, Tiago, João.

INTRODUÇÃO

A passagem de Mc 3,17 (que é exclusiva do Evangelho de Marcos) traz a expressão aramaica *Boanerges* que é traduzida pelo autor do texto canônico como “filhos do trovão”. Na *Novum Testamentum Graece*, de Nestle-Aland, aparece: ἡ καὶ ἰακωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν

1 Doutorado em andamento em Ciências da Religião na PUC Goiás, com Bolsa - CAPES/PROSUP. Mestrado em Ciência da Religião pela PUC-SP, com Bolsa CAPES. Graduação (Licenciatura e Bacharelado) em História pela Universidade Cruzeiro do Sul, com Bolsa 100% de Mérito Acadêmico. Integra o grupo de pesquisa em Religião, Cultura e Sociedade, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail- andrevalva@gmail.com. ID do Lattes: 7424448758305896. Pontifícia Universidade Católica de Goiás (11)994737456 – andrevalva@gmail.com

ἀδελφὸν τοῦ Ἰακωβου καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὄνομα[τα] ἑοανηργῆς, ὃ ἐστὶν υἱὸς βροντῆς (*Não apenas Tiago o do Zebedeu mas também João o irmão do Tiago e coloca-lhes nomeados Boanerges, que é filhos do trovão*²). Segundo a Bíblia de Jerusalém, o versículo é exposto assim: “a Tiago, o filho de Zebedeu, e a João, o irmão de Tiago, impôs o nome de *Boanerges*, isto é, filhos do trovão”.

Ao longo do evangelho o autor da redação não repete a alcunha dada aos irmãos e não fornece nenhuma explicação adicional à tradução que faz. Dessa forma, a análise de Mc 3,17 suscita mais perguntas do que respostas capazes de explicar o apelido aos filhos de Zebedeu, justamente porque os pesquisadores e comentadores do Evangelho de Marcos dedicam poucas páginas (ou nenhuma) à reflexão de *Boanerges* em seus textos³. Portanto, é razoável se perguntar: por que o autor do Evangelho de Marcos destacou esse apelido? Qual a intenção do autor? Será que esta passagem, Mc 3,17, pode contribuir para compreender a comunidade marcana? Essas são as primeiras perguntas que nortearam a pesquisa para esta comunicação.

1. ESTUDOS HISTÓRICOS E EXEGÉTICOS:

Existem acadêmicos que iniciam suas investigações procurando determinar o local de redação do Evangelho e – assim como a Bíblia de Jerusalém – alguns afirmam que o livro canônico marcano foi escrito em Roma. Um dos argumentos que sustentam esta afirmação é o uso de latinismos por parte do autor da redação: o emprego de termos e palavras latinas como *caesar*, *modius*, *speculator*, *denarius*, *sextarius*, *census*, *fragellare*, *centurio quadrans*, *praetorium*, *legio*, *grabatus* e *vae* (IERSEL, 1998, p. 34) se encaixa na premissa que o autor do Evangelho estava inserido em contexto romano, uma vez que ‘Marcos’ não procura traduzir ou explicar o significado destas palavras para seus leitores. Pode-se inferir que eles sabem quanto vale um denário ou quanto equivale uma quadra.

Além disso, existe a defesa dos relatos de Eusébio de Cesareia onde este afirma que ‘Marcos’ foi intérprete de Pedro (2000, p.169) e que houve uma insistência dos ouvintes de Pedro para que Marcos escrevesse a palavra transmitida oralmente (2000, p.91). Assim sendo, é compreensível o autor de Marcos ter se preocupado com traduções – como *Boanerges* – e costumes judaicos para seus leitores latinos.

2 Tradução do autor do artigo.

3 A título de exemplo, cita-se algumas das fontes consultadas para a investigação: Ched Myers que se restringe a comentar a alcunha e mais nada, passando para outras reflexões a respeito das nomeações apostólicas (MYERS, 1992, p. 207); Hahn e Mitch simplesmente ignoram a passagem e se concentram na perícopes como um todo (HAHN, Scot; MITCH, Curtis. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Ecclesiae, 2014, p. 37-38); Edwards dedica um parágrafo ao assunto somente (EDWARDS, 2018, p.158); Achtemeier se concentra em outras linhas de pesquisa e não comenta o fato do apelido (ACHTEMEIER, 1986), ele também não explora o tema em seu comentário (ACHTEMEIER, Paul. *Invitation to Mark: a commentary on the Gospel of Mark with complete text from The Jerusalem Bible*. New York: Image Book, 1978, p.61-62); Dom Walmor explora outras questões teológicas e não aborda o apelido em sua obra (AZEVEDO, 2002, p. 111-113; 166-180); Elizabeth Malbon estuda bastante a relação de Jesus com seus seguidores e discípulos, mas não foca na questão do *Boanerges* (MALBON, 2009, p. 21-56).

Entretanto, existem os acadêmicos que defendem a elaboração do Evangelho em outro lugar, como a Palestina ou a região de Antioquia⁴. Um dos argumentos que justificam este posicionamento é o uso de palavras e termos em aramaico. De acordo com Elizabeth S. Malbon estes termos aramaicos poderiam autenticar a história de Jesus ligada àquela região (5,41, Talítha kum; 7,11, Corban; 7,34, Effatha; 14,36, Abba; 15,34, Eloi, Eloi, lemá sabachtháni?⁵)” (2009, p.186). Além dos aramaismos⁶, os erros geográficos cometidos por ‘Marcos’ e até as origens equivocadas de tradições apontadas por ele, justificariam os argumentos de alguns acadêmicos a favor da Palestina ou da Antioquia como local de redação.

Outros acadêmicos começam suas tentativas de elucidação pela exegese de *Boanerges*. John P. Meier expõe que *boanē* pode ser o equivalente em aramaico à *bēnē*, “filhos de” (MEIER, 2003, p.226), o que confirmaria a tradução sugerida por ‘Marcos’. Esta primeira metade da palavra parece ser um ponto pacífico entre os estudiosos. A divergência aparece na segunda metade: Meier apresenta algumas variantes da raiz semita *-rges* que são traduzidas de formas diferentes: *rgš* (“co-moção”, “tumulto”), *rgz* (“raiva”, “irritação”, “agitação”, “excitação”), *r’s* (“tremor”, “vibrar”), *r’m* (“trovão”) (2003, p.227); as traduções divergem de acordo com a raiz trabalhada por cada exegeta e investigador. Dessa forma, encontra-se comentadores que, como Edwards (2018, p. 158), afirmam que *Boanerges* sugere algo como “os barulhentos”, ou “o par colérico”⁷.

Segundo Nestle-Aland, os códices que sustentam a expressão aramaica, ou mesmo o trecho do texto (Mc 3,17)⁸, são datados a partir do século IV da EC⁹ portanto, aproximadamente quatrocentos anos após a elaboração do evangelho de Marcos. Assim, a exemplo de Meier, outros acadêmicos acreditam que o sentido original da expressão tenha se perdido no tempo ou que não há como ter um retrato claro sobre como as informações foram transmitidas ao longo do tempo a partir do original (ANGLADA, 2014, p.20).

2. ANALISANDO OS IRMÃOS BOANERGES:

A Bíblia de Jerusalém apresenta argumentos, baseados nos escritos de Eusébio de Cesa-

4Ched Myers defende a Palestina Setentrional (1992, p.69); Theissen defende a região da Síria (2007, p.75); Van Iersel é mais específico ainda, estabelecendo o sul da Síria como local de redação (1998, p.32); e Vaage defende a região de Antioquia (1998, p.12).

5 ‘the use of Aramaic terms perhaps imparts an “authentic” flavor to the story of Jesus (5:41, Talitha cum; 7:11, Corban; 7:34, Ephphatha; 14:36, Abba; 15:34, Eloi, Eloi, lema sabachthani?)’. Tradução do autor do artigo.

6 Termo apropriado de Van Iersel para se referir ao uso de palavras e expressões em aramaico no Evangelho de Marcos; argumento exposto na página 35.

7 Vincent Taylor (*The Gospel According to Mark*. London: Macmillan, 1952, p.231-232) e William L. Lane (*The Gospel According to Mark*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974, p.135) abordam a mesma linha de raciocínio de Edwards.

8 Considerando pequenas alterações como ‘ $\text{ovo}\mu\alpha \text{ B D } 28 \text{ sy}^p \text{ bo}^{\text{ms}}$ ’, este trecho é confirmado pelos códices: κ , A, C, K, L, Γ , Δ , Θ , f^1 ,¹³, 33., 565., 579., 700., 892., 1241., 1424., 2542 e M, como também nas versões latinas ou síriacas (Nestle-Aland, 2012, p.112); sendo o primeiro – κ (Códice Sinaítico) – o mais antigo, datado de aproximadamente 330 aEC (a datação faz referência ao primeiro grupo de textos desenvolvidos, κ^1 . (Nestle-Aland, 2012, p. 60).

9 Uma vez que as datas se equivalem ao modo tradicional de expressar o tempo, decidiu-se adotar para o artigo EC (Era Comum), a fim de manter a cientificidade e isenção religiosa da pesquisa, ao invés de utilizar aC (antes de Cristo) ou dC (depois de Cristo).

reia. Segundo o relato desse autor, Papias de Hierápolis afirma que: “assim, ao escrever Marcos de acordo com suas lembranças, não cometeu erros. Tivera o único propósito de nada omitir do que ouvira, nem impingir algo de falso” (2000, p.169). Seguindo este entendimento, pode-se argumentar que ‘Marcos’ registrou as palavras de Pedro evitando incluir suas percepções dos eventos no Evangelho.

Assumindo estas afirmações enquanto verdadeiras, é compreensível o apelido *Boanerges* somente em Marcos observando-se alguns detalhes: (i) Pedro vivia em Cafarnaum, que deveria ter uma população em torno de mil e quinhentas pessoas; em vista disso, é possível que ele conhecesse as pessoas de vista ou pela reputação. Conseqüentemente, é plausível que Pedro conhecesse Zebedeu, Tiago e João uma vez que estes não deveriam ser pobres, pois o texto marcano afirma que eles tinham empregados (Mc 1,20)¹⁰. (ii) A forma como o autor de Marcos relata a escolha dos irmãos *Boanerges* reforçaria a ideia do conhecimento¹¹ e de que ‘Marcos’ escreveu o que ouviu de Pedro: em Mc 1,19 aparece “um pouco adiante, viu Tiago, filho de Zebedeu, e João, seu irmão (...)”. O pronome utilizado *seu*¹² sugere que ‘Marcos’ escreveu um relato de Pedro sobre a situação. Se compararmos com o texto de Mateus e Lucas percebe-se a diferença: Mt 4,21 “continuando a caminhar, viu outros dois irmãos: Tiago, filho de Zebedeu, e seu irmão João (...)”; Lc 5,10 “e também de Tiago e João, filhos de Zebedeu que eram companheiros de Simão”.

Então, partindo do pressuposto que eles se conheciam e Simão presenciou Jesus apelidando seus companheiros, a pergunta que suscita é: por que Pedro relatou a cena em que Jesus nomeou os irmãos de “filhos do trovão”? Não seria um apelido perigoso e passível de má interpretação pelas pessoas?

Pela teoria do constrangimento, estas não são perguntas vazias, pois nem Mateus e nem Lucas (evangelhos escritos após a redação marcana) expõe a passagem em seus textos. Será que eles tinham receio que seus leitores compreendessem errado aquilo que eles falavam de Jesus? A supressão do apelido pode ser justificada pelo fato dos exegetas e acadêmicos afirmarem que os Evangelhos de Mateus e Lucas foram destinados à leitores gregos; e esta passagem de Mc 3,17 poderia levá-los a pensar em Zeus ou Jupiter (deuses do trovão para mitologia grega e romana, respectivamente).

Van Iersel (1998, p.166), um dos defensores desse posicionamento, relaciona a forma como ‘Marcos’ descreve os irmãos ao conto mitológico de Castor e Pollux: o evangelho apresenta Tiago como filho de Zebedeu, mas João é irmão de Tiago, ou seja, se poderia inferir que eles são irmãos por parte de mãe, mas não do mesmo pai¹³. Castor e Pollux são gêmeos e filhos de pais diferentes

10 Pedro deveria conhecer também Levi, pois somente ‘Marcos’ detalha a ascendência deste, afirmando que é filho de Alfeu (Mc 2,14), situação que reforça a análise sobre o conhecimento de Pedro sobre os habitantes de Cafarnaum.

11 De acordo com o Evangelho de Lucas (5,10) Simão, Tiago e João são companheiros e, em suas notas de rodapé, a Bíblia de Jerusalém destaca que a compreensão pode ser de que eles seriam sócios.

12 Se realizarmos a análise a partir dos textos em grego a conclusão é a mesma: Mateus utiliza o mesmo pronome que Marcos, entretanto ele fala em “dois irmãos” antes de expor seus nomes. Isso pode sugerir que o restante do trecho (Mt 4,21) seria uma cópia do texto marcano, uma vez que ambos utilizam as mesmas palavras, a saber: *VIwa,nnhn to.n avdelfo.n avvtou/*

13 Os irmãos sempre são colocados em ordem: primeiro Tiago e depois João. Dos quatro primeiros relatos, três deles

(ser humano e Zeus, respectivamente)¹⁴.

2.1. TIAGO, FILHO DE ZEBEDEU:

Tiago, filho de Zebedeu, é um personagem desconhecido. Sabe-se que morreu sob a espada de Herodes Agripa I em 44 EC, sendo relatado o martírio em Atos 12,1s. Porém, esse martírio se relaciona com algumas promessas de Jesus presentes em Marcos.

Em Mc 8,35 Jesus afirma que quem morrer em nome dele ou do evangelho ganhará a salvação; em Mc 10,35-40 Tiago e seu irmão pedem a Jesus lugares a seu lado e o messias salienta dos sacrifícios que este pedido requer (“do cálice que eu beber, vós bebereis, e com o batismo com que eu for batizado, sereis batizados”). O cumprimento dessa promessa viria no momento da prisão de Jesus: ‘Marcos’ não fala quem ataca o servo do Sumo Sacerdote, porém ‘Mateus’ afirma ao atacante que “os que pegam a espada pela espada perecerão”; trecho que pode ser associado ao martírio de Tiago.

2.2. JOÃO, IRMÃO DE TIAGO:

John Meier levanta a questão que na tradição cristã, João filho de Zebedeu aglutina cinco diferentes personagens ‘Joãos’ em si, sendo eles: João filho de Zebedeu, o anônimo discípulo que Jesus amava, o anônimo autor do quarto evangelho, o anônimo autor das três epístolas que levam o nome de João e o vidente apocalíptico que se identifica como João. Ou seja, tem-se uma personagem reconhecida como importante no universo cristão (2003, p.227).

Entretanto, após a Páscoa, não se tem informações de seu paradeiro; a tradição confunde, no período da patrística, muitos dados do João, irmão de Tiago, filho de Zebedeu, com outros Joãos (inclusive o batista) (CULPEPPER, 2000, p.107-250). Em Atos verifica-se que ele fica em Jerusalém, como um dos líderes da igreja, até o concílio¹⁵ em 49 EC.

3. AFINAL, POR QUE BOANERGES?

Analizando a comunidade marcana, seguindo o delineamento metodológico de Roma enquanto local de redação a partir das palavras de Simão Pedro, e procurando responder às pergun-

apresentam o formato: *Tiago, filho de Zebedeu e João, irmão de Tiago* (Mc 1,19; 3,17; 5,37); após esta ‘apresentação’ eles são mencionados juntos, sem complementos: *Tiago e João* (Mc 1,29; 9,2; 10,35; 10,41; 13,3; 14,33).

14 Segundo Van Iersel, Pollux possuía a imortalidade e o Olimpo como destino enquanto Castor poderia ser enviado para Hades, uma vez que era humano. Assim, para satisfazer a ambos, entraram em acordo e passavam metade do ano no Olimpo e metade em Hades (1998, p.166)

15 O livro de Galatas apresenta a Assembleia de Jerusalém e João como uma das ‘colunas’ da igreja.

tas (por que o autor do evangelho de Marcos destacou esse apelido? Qual a intenção do autor?), *Boanerges* seria colocado no Evangelho como forma: de atribuir autenticidade ao texto marcano, uma vez que foi escrito à luz das palavras de alguém que acompanhou Jesus desde o início de seu ministério e esteve presente na escolha de todos os discípulos; e evitar algum tipo de choque cultural por divergências sociopolíticas.

Desse modo é importante lembrar que, pelo fato de *Boanerges* só aparecer em Marcos, o apelido não deve ser uma invenção da igreja primitiva, mas – de acordo com Meier – deve ser uma colocação que venha mesmo de Jesus (2003, p.226). Por esta razão, é plausível que Pedro tivesse narrado esta situação à ‘Marcos’.

Entretanto, considerando-se a situação supracitada (referindo-se às mitologias), é improvável que ‘Marcos’ tenha utilizado *Boanerges* enquanto referência helênica como facilitação de compreensão para seus leitores latinos; é mais possível que Jesus estivesse atribuindo apelido a alguns de seus seguidores tendo em vista a missão que ele tinha para seus discípulos.

Segundo Ched Myers (1992, p.207), Simão, Tiago e João formam o círculo íntimo¹⁶ de discípulos de Jesus e por isso tenham sido destacados no momento do recrutamento: Simão virou Pedro, e Tiago e João viraram *Boanerges*, isto é, ‘filhos do trovão’. Pedro é o principal discípulo de Jesus, sendo estabelecido como fundação para a ascensão da igreja de Jesus (Mt 16,18); ou seja, seu apelido se referiu a missão que Simão possuía no ministério de Jesus.

Tiago e João, segundo Culpepper¹⁷ também receberam o apelido de ‘filhos do trovão’ como ilustração da missão que teriam no ministério de Jesus, assim como Pedro. Os irmãos são tidos como “esquentados” ou “intensos”. Ambos tiveram papel fundamental na missão de espalhar as palavras e ensinamentos de Jesus; Tiago além dessa missão, se tornou mártir e exemplo do cumprimento das promessas de Jesus; João, firmou a igreja em Jerusalém e os ensinamentos de Jesus num momento importante de turbulência religiosa e sociopolítica. Meier destaca que estes significados vão de encontro com um sentido mais amplo de *zelotes*¹⁸, corrente de compreensão defendida por alguns pesquisadores. Dessa forma, porque não os chamar de zelotes, como o apelido atribuído ao outro Simão, o zelota, em Mc 3,18?

Considerando-se que a audiência de Pedro e os leitores de ‘Marcos’ eram romanos, povo alvo dos atos violentos dos zelotes e sicários na tentativa de libertar os judeus da dominação latina, é compreensível que o autor do livro marcano não identificasse muitos discípulos de Jesus como membros desses grupos¹⁹.

16 Em quatro oportunidades, ‘Marcos’ coloca os três companheiros (Pedro, Tiago e João) juntos: eles acompanham Jesus na cura da filha de Jairo (5,37), no momento da transfiguração (9,2), quando estão sentados no Monte das Oliveiras conversando (13,3) e no Getsêmani, enquanto Jesus orava, momentos antes de ser preso (14,33).

17 CULPEPPER, R. Alan. *John: the son of Zebedee, the life of a legend*. Minneapolis: August Fortress Publishing, 2000.

18 Segundo Reza Aslan, zelotas ou sicários possuíam uma visão apocalíptica do mundo; eram fanáticos em sua oposição à ocupação romana e também se opunham aos judeus mais ricos e da aristocracia sacerdotal por se submeterem às vontades e domínio romano. (ASLAN, Reza. *Zelota: a vida e a época de Jesus de Nazaré*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013, p.75)

19 Vale destacar que entre os doze existia um apóstolo com essa alcunha: Simão, o zelota (Mc 3,18).

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Portanto, conectar *Boanerges* à uma concepção de tradução helênica, permitindo relações de compreensão com a religião vigente em Roma ou nos territórios helênicos, seria pertinente para facilitar a recepção do texto marciano em uma comunidade não habituada com as tradições judaicas e com forte influência da cultura romana.

Por fim, Mc 3,17 levanta questões pertinentes a serem desveladas para uma melhor compreensão do Evangelho de Marcos; entretanto, sua utilização para a compreensão da comunidade marciana carece de subsídios para uma efetiva contribuição. No presente artigo, as análises são eficazes devido ao delineamento metodológico que parte da pressuposição da elaboração da redação marciana em Roma, fazendo com que parte das análises da passagem marciana auxilie no trabalho investigativo da comunidade marciana.

Assim, é importante e salutar realizar as mesmas correlações entre Mc 3,17 com outros cenários de redação para comprovação de informações pertinentes para as pesquisas destinadas ao livro de Marcos e sua comunidade.

REFERÊNCIAS

ACHTEMEIER, Paul J. *Mark: proclamation commentaries*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

Bíblia de Jerusalém: nova edição revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2017.

ANGLADA, Paulo Roberto Batista. *Manuscritologia do Novo Testamento – história, correntes textuais e o final do Evangelho de Marcos*. Ananindeua: Knox Publicações, 2014.

AZEVEDO, Dom Walmor Oliveira. *Comunidade e Missão no Evangelho de Marcos*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

EDWARDS, James R. *O comentário de Marcos*. São Paulo: Shedd Publicações, 2018.

EUSÉBIO, Bispo de Cesareia. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.

GOMES, Rita Maria. *Marcos: o evangelho do messias inaudito*. São Paulo: Loyola, 2020.

IERSEL, Bas M. F. van. *Mark: a reader-response commentary*. Sheffield, England: Sheffield Academy Press, 1998.

MALBON, Elizabeth S. *Mark's Jesus: characterization as narrative Christology*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2014.

MALINA, Bruce J.; ROHRBAUGH, Richard L. *Evangelhos Sinóticos: comentário à luz das ciências sociais*. São Paulo: Paulus, 2017.

MEIER, John P. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus histórico*. Volume 3, livro 1; companheiros. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2003.

MYERS, Ched. *O Evangelho de Marcos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

RHOADS, David; DEWEY, Joanna; MICHIE, Donald. *Mark as Story: an introduction to the narrative of a gospel*. 3ª Edition. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2012.

THEISSEN, Gerd. *A Religião dos Primeiros Cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

“OS QUE NÃO VEEM VEJAM” (JO 9,39) EM DIÁLOGO COM A “ALEGORIA DA CAVERNA”

Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade
Me. Lucileide Cavalcante Silva

RESUMO

A perícopre de Jo 9,1-41 está estruturada em um paralelismo concêntrico cujo centro é o diálogo entre os fariseus e o homem curado, tendo como enquadramento próximo o diálogo entre os fariseus e a família do homem curado. Esse centro está emoldurado por quatro paralelismos vinculados aos termos cego(s), ver/não ver, diálogos, pecado/pecador. O enredo da narrativa sobre a cura e as controvérsias que dela decorrem, mostra um encadeamento de episódios dramáticos cujo clímax é a expulsão do homem que passou a ver (v. 34), por aqueles que, segundo Jesus, estão obstinados a não querer ver por causa do pecado que neles subsiste. Embora essa perícopre queira retratar o contexto histórico do final do século I dC, quando os seguidores de Jesus foram expulsos da sinagoga, a expulsão do homem que passou a ver e a acusação de que os fariseus estão obstinados a não querer ver lembram o enredo do texto de Platão em *A República*: a Alegoria da Caverna. A comunicação tem por objetivo fazer um diálogo entre a perícopre joaneia e a Alegoria da Caverna, no horizonte do tema desse 33º Congresso: Religião, laicidade e democracia. Os personagens presos na caverna se assemelham às pessoas que no atual cenário político preferem a ignorância a manipulação *titerista* das consciências em vez do esclarecimento.

PALAVRAS-CHAVE: Evangelho segundo João; Jesus; cego de nascença; Alegoria da Caverna.

INTRODUÇÃO: A PERÍCOPE DENTRO DO CONTEXTO NARRATIVO

O Evangelho segundo João passou por diversas etapas redacionais acompanhando as diversas fases que a comunidade joanina vivenciou. Essa comunidade deve ser considerada como autora desse Evangelho, pois também ela dá autoridade ao escrito (MALZONI, 2018, p. 28).

Sobre a época do provável surgimento do Quarto Evangelho é importante relacioná-lo com os Sinóticos (BEUTLER, 2015, p. 29). Trata-se de um texto bastante distinto dos outros três Evangelhos. No prólogo, o autor já apresenta uma das características marcantes de sua teologia: o Verbo, que se origina em Deus, é Deus mesmo. Essa afirmação se constitui em moldura para o Evangelho, no início com o prólogo e no final com a profissão de fé de Tomé (BEUTLER, 2015, p. 15).

Em Jo 2,13-22, Jesus realiza a purificação do Templo. Esse fato difere da sequência apresentada nos sinóticos, pois acontece em sua primeira visita a Jerusalém, na Páscoa. A partir daí se desenrola uma tensão acirrada entre Jesus e os “judeus”

Enquanto os sinóticos apresentam a atividade de Jesus na região da Galileia e arredores, com uma única viagem a Jerusalém que culmina na crucifixão de Jesus, o Evangelho segundo João, narra que Jesus foi três a Jerusalém (2,13; 5,1; 7,10). No texto de Marcos (capítulos 11–15), a permanência de Jesus em Jerusalém se deu em torno de uma semana, mas no texto joanino Jesus continua em Jerusalém e na Judéia por muitos dias, fato narrado desde Jo 7,10 em diante (KUMMEL, 1982, p. 253).

Essas particularidades, unidas a outros fatores, mostram que o Evangelho segundo João é muito mais tardio que os Sinóticos, e conforme a maioria dos estudiosos, é possível datar sua redação final dentre os anos 90 e 100 (BEUTLER, 2015, p. 29). Sua primeira fase redacional pode ser datada em torno do ano 90. Nesse período, os membros da comunidade joanina já haviam sido expulsos da sinagoga e a animosidade continuava acirrada entre o movimento de Jesus e as autoridades judaicas daquela época. Essa tensão aferrou-se após a destruição do Templo (ano 70 dC) e o judaísmo formativo reunido em Jamnia para reorganizar a religião judaica sem o sistema sacrificial no Templo. O grupo de fariseus lidera os remanescentes dos demais grupos judaicos no processo de restauração do judaísmo, o reconstrói e o refaz. Surge, então, o judaísmo formativo que exaltava a Torá como manifestação última e definitiva da vontade de Deus. A Torá era chamada vida, luz, sabedoria de Deus vinda ao meio dos homens (MAGGIONI, 2006, p. 265).

Essa postura se reflete claramente na oposição que fazem aos seguidores de Jesus que consideram o mistério de Cristo como sendo a realização das promessas messiânicas de Deus ao Israel bíblico. É na perspectiva desses conflitos que surge o relato do cego de nascença projetando, para o tempo de Jesus, as rixas que aconteciam no ano 90. O autor se refere aos opositores de Jesus no tempo de seu ministério terreno como sendo “os judeus”, os mesmos que conflitavam com a comunidade joanina, no final do século I dC. O vocabulário do tempo do evangelista foi transposto para o tempo do ministério de Jesus (BROWN, 1999, p. 42).

A perícopes de Jo 9,1-41 ao narrar o relato do cego de nascença que recuperou a vista é uma primorosa obra de arte da narrativa dramática, elaborada minuciosamente, rica em detalhes (BEUTLER, 2015, p. 246). O cego passa a ver depois de se lavar nas águas de Siloé, termo traduzido pelo evangelista como “o enviado”, uma designação joanina de Jesus (Jo 9,7).

Nos passos de um drama vivido pelo protagonista, um cego de nascença, interrogado de forma hostil pela liderança religiosa judaica e expulso da sinagoga, a comunidade joanina encontra um porta-voz para narrar o seu drama e confessar sua fé em Jesus, o Cristo. O seguimento radical a Jesus leva o discípulo a amar, a doar-se e a defender seu Mestre na hora da perseguição (KONINGS, 2017, p. 276). Sua adesão a Jesus o conduz a experienciar todos esses aspectos que para o evangelista é o verdadeiro batismo (a cura é semelhante ao batismo).

O narrador do episódio conduz o leitor a mergulhar no contexto das comunidades joaninas do final do primeiro século e a presenciar, no processo de cura e expulsão do cego, a caminhada

de fé da comunidade. O amadurecimento da fé do homem que era cego é progressivo e perceptível em cada resposta dada quando o personagem é interrogado pelas autoridades judaicas (Jo 9,11ss).

1. ANÁLISE DA PERÍCOPE (JO 9,1-41)

A delimitação da perícopa é clara. Inicia-se em Jo 9,1 com uma mudança de cenário em relação ao texto anterior, “Jesus se ocultou e saiu do templo” (Jo 8,59), uma ação do tipo partida de um cenário fechado para um cenário aberto: “Jesus ao passar” (Jo 9,1). Houve uma mudança de personagens, de Jesus e seus adversários para Jesus e seus discípulos, o cego e seus adversários. A discussão entre Jesus e a liderança religiosa judaica na perícopa anterior leva a um destaque do personagem veterotestamentário Abraão (Jo 8,56-58). Na perícopa sobre a cura do cego, a figura exaltada é a de Moisés (Jo 9,28-29). No cenário anterior, o foco está na controvérsia entre Jesus e seus oponentes, agora a controvérsia é entre o homem curado e seus adversários.

A marcação dos limites da perícopa também está muito clara. Há uma mudança de gênero literário, de narrativa de cura e controvérsias, na perícopa do cego curado, para o estilo de discurso a partir de Jo 10,1. Os temas também são diferentes. A perícopa da cura do cego termina com uma frase categórica de Jesus direcionada a seus oponentes: “Se fôsseis cegos, não teríeis pecado algum; mas, porque agora dizeis: ‘Nós vemos’, subsiste o vosso pecado” (Jo 9,41).

A perícopa de Jo 9,1-41 está estruturada em um paralelismo concêntrico cujo centro é o diálogo entre os fariseus e o homem curado, tendo como enquadramento próximo o diálogo entre os fariseus e a família do homem curado. Esse centro está emoldurado por quatro paralelismos vinculados aos termos cego(s), ver/não ver, diálogos, pecado/pecador.

A (9,1-5) questão sobre o pecado associado à cegueira (ἀμαρτάνω, 9,3)

B (9,6-7) Após lavar-se no Enviado passou a ver (βλέπω, 9,7)

C (9,8-12) Diálogo entre as pessoas e o homem curado (não sei, εἶδω 9,12)

D (9,13-17) Como pode um pecador fazer tais sinais? (ἀμαρτωλός, 9,16)

E (9,18-23) Diálogo dos fariseus com o homem curado e a família

D' (9,24-25) Sabemos que este homem é pecador (ἀμαρτωλός, 9:24)

O enredo da narrativa sobre a cura, e das controvérsias que dela decorrem, mostra um encadeamento de episódios dramáticos cujo clímax é a expulsão da sinagoga do homem que passou a ver (Jo 9,34). Essa expulsão se deu por causa da rejeição daqueles que “não querem ver”, nos quais o pecado subsiste.

O vocabulário da perícope tem como destaque o “ver/não ver” e o “saber/não saber”. O grego tem pelo menos dez verbos que podem ser traduzidos em português por “ver”, cada um com uma nuance diferente. O Quarto Evangelho utiliza, principalmente, três destes, para ilustrar as diferenças entre simplesmente olhar, atribuir significado ao que vemos e reconhecer a verdade do que vemos¹.

O verbo θεωπέω (*theoreo*) refere-se a ver no sentido de observar, discernir, considerar. Descreve mais do que simplesmente olhar, pois inclui decifrar o que as pistas que foram vistas podem significar. *Theoreo* é a raiz da palavra *theatro*, em que os espectadores se concentram no significado. Também é raiz de onde deriva “teoria”, que exige uma reflexão mais profunda, embora o significado atribuído ainda não tenha uma confirmação empírica. Com *theoreo*, a ação de ver é o mesmo que atribuir significado por meio da observação, sendo assim, o verbo é usado para descrever alguém que não está apenas vendo, mas tentando perceber o sentido, embora não necessariamente o verdadeiro sentido seja apreendido (STRONG, 1995, p. 41). Um exemplo disso está em Jo 6,2: “E uma multidão o seguia, porque via (*theoreo*) os sinais que ele fazia sobre os enfermos”. Nesse caso, a multidão não viu apenas o que Jesus fez, viu como sinais, atribuindo significado às curas, e foi por isso que o seguiu.

O verbo βλέπω (*blepo*) se refere apenas ao sentido físico da visão. Quando esse verbo é usado, a intenção é olhar para o que objetivamente é visível, sem necessariamente associar o que se vê com qualquer significado ou conhecimento (STRONG, 1995, p. 18). Quando alguém diz que vê dessa maneira, isso não significa que essa pessoa está processando o que vê para obter um significado ou percepção da verdade. O Quarto Evangelho usa *blepo* extensivamente na narrativa sobre o cego de nascença, cuja visão foi restaurada e que foi posteriormente perseguido pelos líderes religiosos que se recusaram a ‘ver’ no sentido *horao*, de olhar mais do que seus olhos poderiam captar, como fez o homem que fora cego de nascença. “‘Nunca, desde o início do mundo, se ouviu que alguém abriu os olhos a um cego de nascença. Se este homem não fosse de Deus, ele não poderia fazer nada’. Eles responderam: ‘Tu nasceste todo em pecado e nos ensinas?’ E eles o expulsaram” (Jo 9,32-34).

O verbo ὁράω (*horao*) é ver com a mente, ver espiritualmente ou com percepção interior. Usado no imperativo, instrui os discípulos ou leitores a fazer mais do que simplesmente olhar com os olhos físicos. A ação de ver significa apreender a verdade a partir de uma observação (STRONG, 1995, p. 63). *Horao* também é usado na forma aorista εἶδω (*eido*) para descrever o conhecimento, ou uma visão que se torna conhecimento. É como quem diz: “Eu vejo (sei) o que você quer me dizer” (STRONG, 1995, p. 26). Logo, *eido* é um portal para compreender a verdade espiritual vendo-a

1 Para os diversos sentidos do verbo “ver” no Evangelho segundo João, cf. KONINGS, 2005, p. 157-158.

a partir de um plano físico, uma ponte para a visão mental e espiritual. “Quando as pessoas viram (*horaio*) o sinal que ele havia feito, disseram: ‘Esse é, verdadeiramente, o profeta que deve vir ao mundo!’” (Jo 6,14). Quando mais tarde essas pessoas testemunharam Jesus alimentando a multidão, algumas até compreenderam uma verdade mais profunda: a de que ele tinha sido enviado por Deus.

A forma aorista de *horaio*, ou seja, *eido*, para descrever o conhecimento, aparece na perícopa sobre a cura do cego de nascença no momento da discussão entre os fariseus e o homem que foi curado: “Sabemos (*eido*) que Deus falou a Moisés; mas esse nem sabemos (*eido*) de onde é” (Jo 9,29). O ex-cego acha estranho que eles saibam sobre Moisés e não saibam sobre aquele do qual Moisés anunciou (Dt 18,15-18) que seria enviado por Deus. (Jo 9, 30). Para esta contraposição entre “saber sobre Moisés” e “não saber sobre Jesus”, o evangelista usa o verbo *eido*. O mesmo se dá no argumento do homem curado quando afirma “Sabemos que Deus não atende a pecadores”, um saber bastante divulgado pelo grupo farisaico², algo tão importante quanto o saber sobre Moisés, e por isso o homem usa o plural da mesma forma que os seus interlocutores usaram.

A narrativa mostra que o verdadeiro pecado é rejeitar a verdade que está bem diante dos olhos. Na cena final desse relato, Jesus encontra o homem novamente e usa a expressão “Filho do Homem” para nomear a verdade que o ex-cego viu (discerniu). “‘Crês no Filho do Homem?’ Respondeu ele: ‘Quem é Senhor, para que eu nele creia?’ Jesus lhe disse: ‘Tu o vês (*horaio*), é quem fala contigo’” (Jo 9,35-37).

2. OS PRISIONEIROS NA CAVERNA E O HOMEM QUE VIU A LUZ

Essa associação entre “ver” e “saber” não é uma particularidade do Quarto Evangelho, mas está presente na literatura Ocidental, um exemplo disso é o trecho conhecido como Alegoria da Caverna, de autoria do filósofo Platão (428-348 aC) em sua obra *A República* (Πολιτεία), livro VII,514a-519e. É, precisamente, um diálogo entre Glauco, irmão de Platão, e seu mestre, Sócrates. O objetivo é comparar o efeito da παιδεία (*paideia*) – conhecimento no sentido de educação – e da falta dela na vida das pessoas. Em outras palavras, Platão quer apresentar ao leitor a sua teoria sobre o conhecimento da verdade e a necessidade de que o governante da cidade tenha acesso a este conhecimento.

Na alegoria, Sócrates descreve para Glauco que pessoas estavam acorrentadas numa caverna escura desde a infância, de forma que não conseguiam mover a cabeça e somente podiam olhar para a parede do fundo da caverna. Atrás desses prisioneiros havia um muro baixo e uma fogueira. Entre o muro e a fogueira passavam pessoas carregando objetos. Os prisioneiros na caverna ob-

2 A tradição oral dos fariseus passou a ser colocada por escrita no século II dC e chegou às épocas posteriores através de diversas literaturas. Para um comentário sobre o fato de Deus não escutar os pecadores cf. *Midrash Kohelet Rabbá*, fol. 77. 1. Pode ser consultado online através do site: https://www.sefaria.org/Kohelet_Rabbah?lang=bi. Acesso em 30/06/2021.

servavam as sombras dos objetos (não das pessoas) projetadas na parede do fundo. Para estes, as sombras eram tidas como sendo a realidade, embora estas não fossem representações precisas do mundo real.

Devido às circunstâncias em que se encontravam, os prisioneiros estavam condenados a conhecer somente as sombras projetadas. Se alguém lhes dissesse que aquelas imagens não eram a realidade, não acreditariam. Mas, alguém tirou um prisioneiro da caverna, este chegou até a fogueira. A princípio, a luz feria seus olhos acostumados à escuridão e ele não conseguia ver com nitidez. O prisioneiro cogitou voltar para a caverna, para aquilo a que estava acostumado e que podia ver. Mas, por fim, foi até fora da caverna escalando uma áspera subida, de modo que pode visualizar uma nova realidade totalmente iluminada pelo sol.

A alegoria termina com a volta desse homem à caverna para revelar aos seus antigos companheiros a situação enganosa em que se encontravam e libertá-los de seus grilhões. Mas, os prisioneiros concluíram que a saída da caverna tinha causado graves danos aos olhos de seu companheiro e, por isso, decidiram nunca sair do lugar onde estavam. Seriam capazes de matá-lo e, de fato, o fizeram quando tiveram oportunidade (517a). Esta última afirmação é uma alusão que Platão faz à condenação de Sócrates à morte (399 aC) sob a acusação de corromper a juventude, quando o filósofo despertava nos jovens a busca pela verdade.

Platão usa o verbo *horaō*, no sentido de ver como percepção interior e mais profundamente, para se referir ao fato que os prisioneiros não podiam ver nada de si mesmos ou qualquer coisa um do outro, exceto as sombras lançadas pelo fogo na parede da caverna para a qual eram obrigados a olhar (*República* VII, 515a). O mesmo verbo é usado para afirmar que o prisioneiro fora da caverna teria que se acostumar aos poucos com a luz se quisesse ver o mundo superior (totalmente fora da caverna) (515a). E está na descrição de que esse homem permanecia em dúvida considerando mais verdadeiras as coisas vistas na caverna do que aquelas que podia ver à luz (515d).

Platão descreve, através dos argumentos de Sócrates, o processo do ver. Um crescendo que vai desde o ver os reflexos dos astros na água até chegar a contemplar (κατεῖδον) o sol “em seu próprio lugar” (516b). No grego antigo, o verbo κατεῖδον (*kateidon*, κατά + eido) é usado em várias obras literárias, com o sentido de: olhar para o fundo, ter visão mental / intelectual, perceber, discernir, detectar³. O homem que saiu da caverna concluiria que o sol é o responsável pelas estações e tempos, sendo, de alguma forma, a causa de tudo o que seus companheiros viam (516c) e sequer sabiam de sua existência.

No pensamento de Platão, esse ver com profundidade todas as coisas, ou seja, o verdadeiro conhecimento, é essencial para que haja um bom governo. *A República* é a obra de Platão mais completa sobre as diversas formas de governo até chegar ao que seria o modelo político ideal. Por isso, Platão afirma que o filósofo deve ser como o prisioneiro liberto da caverna. Na alegoria, Platão apresenta hierarquicamente os graus de conhecimento defendendo sua teoria que existe um modo de conhecer que é o mais adequado para que um governante seja capaz de fazer política

3 *Vocabulary of Perseus Digital Library*. <https://tinyurl.com/xz3djpf>. Acesso em 06.07.2021.

com sabedoria e justiça.

Os prisioneiros da caverna representam as pessoas presas em suas crenças limitantes e costumeiras. As sombras na parede no fundo da caverna simbolizam as opiniões superficiais marcadas por erros e ideias preconcebidas que essas pessoas julgavam ser conhecimento verdadeiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A situação mundial, apesar de uma gama de informações e de conhecimentos acessíveis à maioria das pessoas, pode ser descrita como um retorno da humanidade à caverna de Platão. Estimulada pela facilidade que as tecnologias proporcionam, a mais forte característica de nosso tempo é uma sociedade do cansaço, com uma geração de consulta rápida aos mecanismos de busca da internet e um frêmito por soluções imediatas. Elementos que custaram a vida de Sócrates na Antiguidade, como a dúvida socrática, o questionamento, a não aceitação das afirmações sem antes analisá-las hoje são desprezados. *Fake News* enganam cada vez mais pessoas que não se preocupam em checar a veracidade e a confiabilidade das fontes que divulgam as informações. A maioria dos cidadãos do século XXI considera que os interesses pessoais têm mais importância que a edificação de uma sociedade mais justa. A política, a sociedade e o bem-estar geral deixaram de ser importantes, em primeiro lugar estão os interesses pessoais de cada um.

Os prisioneiros no interior da caverna não percebiam que eram prisioneiros, da mesma forma, muitas pessoas que estão exageradamente dependentes da mídia, das redes sociais e do mar de informações desinformantes não percebem que estão sendo enganadas. Os personagens presos na caverna, se assemelham às pessoas que no atual cenário político preferem a ignorância e a manipulação *titerista* das consciências em vez do esclarecimento.

Considerando essa situação em nossa contemporaneidade, este estudo tem por objetivo analisar um texto bíblico e um texto da filosofia clássica para despertar nas pessoas uma responsabilidade maior em relação à formação de uma consciência crítica, a um processo do ver que leve à construção do bem comum.

Embora a perícopa joanina queira retratar o contexto histórico do final do século I dC, quando os seguidores de Jesus foram expulsos da sinagoga, a expulsão do homem que passou a ver e a acusação de que os fariseus estão obstinados a não quererem ver, lembram o enredo da Alegoria da Caverna.

Na época do predomínio da opinião rasa, do conhecimento superficial, do destaque à informação inútil e da prisão cotidiana que arrasta as pessoas, cada vez mais, para a caverna da ignorância, espera-se com este diálogo entre esses dois textos e autores contribuir para o tema desse 33º Congresso, Religião, laicidade e democracia.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2011.

BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João: comentário*. São Paulo: Loyola, 2015.

BROWN, Raymond Edward. *A comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Paulus, 1999.

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005.

KUMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1982.

MAGGIONI, Bruno. O Evangelho de João. In: FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos II*. São Paulo: Loyola, 2006.

MALZONI, Claudio Vianney. *Evangelho segundo João*. São Paulo: Paulinas, 2018.

Midrash Kohelet Rabbá. In: https://www.sefaria.org/Kohelet_Rabbah?lang=bi. Acesso em 30/06/2021.

SHOREY, Paul (ed.). *Plato: The Republic - Books 6-10*. Cambridge: Harvard University Press, 1942. Loeb Classical Library, 276. Bilingual edition: Greek-English.

STRONG, James. Greek Dictionary of the New Testament. In: *New Strong's Exhaustive Concordance*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1995.

Vocabulary of Perseus Digital Library. <https://tinyurl.com/xz3djpf>. Acesso em 06.07.2021.

SALMO 87: PERSPECTIVA PROFÉTICA DA MATERNIDADE UNIVERSAL DE SIÃO

Leonardo Agostini Fernandes¹

RESUMO

O Sl 87, além de pertencer ao patrimônio poético do antigo Israel, se aproxima das expectativas proféticas que vislumbraram a reunião e a unidade dos povos em Jerusalém. Apesar da brevidade das formas compactas das ideias, que se expressam por um apurado texto hebraico, as dimensões literária e teológica do Sl 87 encantam tanto os que rezam como os que fazem desse salmo o objeto do seu estudo exegético-teológico. Alcançar uma melhor tradução e, conseqüentemente, uma interpretação mais condizente com a sua natureza poética são interesses primários. O presente estudo visa, por um lado, avaliar as questões linguísticas e literárias, pelas quais o ouvinte-leitor pode encontrar a percepção do salmista no que diz respeito ao valor religioso atribuído a Sião e, por outro lado, busca compreender o sentido profético desejado na inclusão de diferentes nações ao apresentar a cidade de Deus, não como filha, mas como esposa e mãe universal.

PALAVRAS-CHAVE: Profecia; Literatura; Maternidade de Sião; Salmo; Teologia.

INTRODUÇÃO

A compreensão de Deus, no Sl 87, está intimamente ligada a elementos simbólicos que fazem parte do imaginário religioso do antigo Israel em confronto com as perspectivas religiosas de povos que possuíam grande fama, mas que, historicamente, eram seus inimigos.

A afirmação da centralidade de Sião², como cidade eleita por Deus, é um modo de fundamentar a dinâmica religiosa a partir de um lugar tido como sagrado, porque ocupado pela divindade. A cidade escolhida, objeto do amor de Deus, adquire fama e renome por se tornar a sua “esposa” e a sua eleição realiza-se na missão de ser mãe de todos os povos.³

1 Sacerdote do clero secular da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. Docente de Sagrada Escritura do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Membro da Associazione Biblica Italiana (ABI), da Associação Bíblica Brasileira (ABIB), da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), da Society Biblical Literature (SBL), e integra o grupo de pesquisa de Tradução e Interpretação do Antigo Testamento (TIAT) da PUCSP. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6431968963433274>; <https://orcid.org/0000-0003-2060-8307>; e-mail: laf2007@puc-rio.br

2 De acordo com as informações bíblicas, Sião diz respeito a uma fortificação jebuseia (2Sm 5,7), que se tornou cidade e capital do reino davídico (2Sm 5). Sobre esse local, o templo foi construído por Salomão (1Rs 8,1; 1Cro 11,5), destino “final” da arca da aliança (2Sm 6,12-19; 1Rs 6,23-38; 8,6-9). Dentre tantos valores simbólicos, está Jerusalém, a cidade de YHWH e o templo onde fez habitar o seu nome (Is 2,2; Mq 3,12; 4,1; Jr 26,18; Sl 110,2). Assim, YHWH tornou-se a divindade local, onde reina soberano sobre Israel e os outros povos. Esta soberania de YHWH, porém, é salvífica, particularidade do Saltério e do livro de Isaías.

3 A novidade da cidade de Deus, como esposa, permite realizar uma intertextualidade com o Novo Testamento em vários sentidos. Por exemplo: a discussão sobre o jejum, quando Jesus se compara ao noivo presente (Mt 9,13-17); as bodas de Caná (Jo 2,1-12); a nova Jerusalém como esposa do Cordeiro imolado (Ap 21,9-27). Embora possível, por questão de tempo e espaço, não faremos uma intertextualidade com o Novo Testamento.

Neste sentido, a cidade de Deus é vista como a promotora de uma nova ordem de relações entre os seres humanos, pois nela se vislumbra a salvação de forma universal. A experiência de fé, proclamada neste salmo, permite refletir sobre a existência e o agir de Deus no mundo, marcado, por um lado, por tantas injustiças, mas, por outro lado, pela pluralidade e pela visão positiva que combinam o elemento urbano com o elemento materno.

Em sentido oposto, a idolatria, denunciada por Deus através do matrimônio de Oséias, vilipendiado pelo adultério (Os 1,2–3,5), significa bem essa realidade. Assim, o Sl 87 antecipa o juízo de Deus sobre a história e abre uma perspectiva escatológica profética que possibilita um novo olhar para a relação do ser humano com Deus, com o seu próximo e com o mundo.

1. TRADUÇÃO SEGMENTADA⁴

Dos filhos de Coré. Um Salmo. Um Canto.	1a	רִישׁ רוֹמֵזִם חֶרֶק־יִנְבֵּל
A base dele está sobre montes de um santo.	1b	שִׁדְק־יִרְרֶהֶב וְתִדְוִסִי
Ama YHWH os portões de Sião,	2a	וְיִצַּח יִרְעֵשׁ הוֹהִי בְהָא
dentre todas as moradias [sacras] de Jacó.	2b	בְּקֵעֵי תוֹנֵכְשֵׁם לַכֶּמֶ
Se gloriem do que é dito em ti,	3a	רָב רַבְדָּמַ תּוֹדֵבְכֵן
cidade de 'Elōhîm – <i>pausa</i> .	3b	הֶלֶס מִיְהִלָּאָה רִיעַ
Mencionarei Raab e Babel;	4a	לִבְבוֹ בְהַר אֲרִיכְזָא
dos que me conhecem:	4b	יַעֲדִיל
eis Filisteia e Tiro com Kûsh.	4c	שׁוֹבֵי־סַע רוֹצִו תִּשְׁלַפֵּ הַנָּה
Este foi gerado ali.	4d	מִשְׁדְּלֵי הַזֶּה
Mas, de Sião, é dito:	5a	רַמְאֵי אֲוִי־צִלוֹ ⁵
“um e outro foi gerado nela”.	5b	הַבְּדִלֵי שִׂיאָו שִׂיאַ
E eis que estabeleceu-a o Altíssimo.	5c	אֲוִילַע הַנְּנוֹכִי אֹוהוֹ
YHWH enumera ao escrever povos:	6a	מִימַע בּוֹתֵכֵב רַפְסִי הוֹהִי
este foi gerado ali – <i>pausa</i> .	6b	הֶלֶס מִשְׁדְּלֵי הַזֶּה
E os que cantam são como os que dançam;	7a	מִלְלַחֵב מִירְשׁוֹ
todas as minhas fontes estão em ti.	7b	רָב יִנְיַעֲמ־לֵב

1. ESTRUTURA

Percebe-se que o salmo gira em torno de Sião através de sufixos pronominais, ora no masculino (vv. 1b.3a.7b), ora no feminino (v. 5bc), e ao local da geração das outras nações: *shām* (vv. 4d.6b). Sem grandes dificuldades, nota-se, igualmente, que as nações e os povos são, por um lado, contrastados com Sião, mas, por outro lado, orbitam e são atraídos por esse complexo montanhoso e sagrado (שִׁדְק־יִרְרֶהֶב).

O Sl 87 concentra-se sobre Sião, monte onde está edificada a “cidade de Deus”, Jerusalém

⁴ A tradução pessoal foi feita a partir da versão hebraica editada na Bíblia Hebraica Stuttgartensia, 1997, p. 1169.

e seu santuário em várias perspectivas, mas não possui sujeitos definidos nas falas⁵ e não está elaborado, como é normal em hebraico, com paralelismos, mas possui repetições de sufixos pronominais, de partícula adverbial, de locuções em cadeia construída, de termos e, em todos os versículos, encontram-se construções com preposições. Há uma dinâmica retórica que marca a forma e o foco: particular “ geral “ particular (Van WIJK-BOS, 1993, p. 283).

Então, a estrutura que surge é bem simples: um título (v. 1a), duas estrofes (v. 1b-3b; 4a-6b) e uma aclamação no final (v. 7). A partícula de interjeição, *selâ*, no final dos vv. 3.6, delimita as duas estrofes, emolduradas pelo título (v. 1a) e pela afirmação final (v. 7b).⁶

2. UMA BREVE APROXIMAÇÃO

O Sl 87 possui uma eloquência literária própria, talvez confusa para a lógica ocidental, mas não para a lógica oriental. É um texto poético que, pelo título, já diz muito: *mizmôr*, um salmo, ao lado de *shîr*, um canto, entoado pelos “filhos de Coré”⁷ e que celebra Sião. O plural “montes de um santo” é sugestivo; de fato, Sião era formado por um complexo montanhoso.

Sião é ainda mais particular porque sobre esse complexo se encontra Jerusalém, cidade escolhida por YHWH para colocar o seu nome, a fim de se tornar o centro de convergência do mundo. Is 2,2-4 afirma que todas nações se dirigirão para Sião.⁸ Por isso, o hino acena para uma forte mensagem política e teológica em chave profética.

É difícil identificar o contexto vital e a possível datação⁹ do Sl 87. Ao se conceber Sião como esposa e mãe universal¹⁰, prospectou-se que o mundo, então conhecido, passaria por uma transformação e uma nova ordem das relações seria estabelecida entre YHWH e os seres humanos. Neste sentido, o Sl 87 se aproxima de vários oráculos proféticos que anunciaram a centralidade de

5 Para Bortolini (2000, p. 359-360) nos vv. 1-3 ‘fala a pessoa que criou o salmo’, nos vv. 4-6 ‘é o próprio Deus quem fala à cidade’ e depois ‘falam as próprias nações’, enfim, no v. 7 ‘todas elas cantam e dançam’. Para Maier (2007, p. 476) nos vv. 1b-3 fala o poeta ou os coraitas; no v. 4. e em 6a fala YHWH; e nos vv. 5-6 é a voz do povo, e no v. 7 retorna o poeta ou os coraitas. O Sl 87 deve ser entendido como um coro de vozes que anunciam um dramático evento.

6 Booij (1987, p. 24), reconhece que a métrica é irregular, mas divide o Sl 87 em três estrofes: vv. 1-2; 3-5; 6-7. Smith (1988, p. 357-358) nota uma estrutura concêntrica: A. ‘em tí’ (v. 3); B. ‘lá’ (v. 4); C. ‘nela’ (v. 5); B’ ‘lá’ (v. 6); A’ ‘em tí’ (v. 7), mas os vv. 1-2 ficam de fora, sendo considerados como um prefácio ou um tipo de introdução temática para o conteúdo que se segue (LORENZIN, 2001, p. 344). Há quem desprezasse essa alternância (ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1998, p. 1100). A relação entre as partes não é facilmente percebida, a métrica é irregular e várias reconstruções textuais foram propostas, sem obter resultados condizentes com a natureza desse salmo (BOOIJ, 1987, p. 16).

7 Sl 42,1; 44,1; 45,1; 46,1; 47,1; 48,1; 49,1 // 84,1; 85,1; 87,1; 88,1; deve-se ressaltar que o domínio universal de YHWH é um motivo teológico presente nos salmos dos filhos de Coré ‘ Sl 46; 47; 48.

8 Mq 4,1-4 é próximo a Is 2,2-4 que revela as esperanças judaicas do exílio e do pós-exílio sobre o futuro papel de Jerusalém em relação aos outros povos (CROATTO, 1989, p. 40-41).

9 ‘Seu contexto histórico tem que ser tardio: Babilônia já se cristalizou como figura emblemática. Se o salmo não é polêmico na intenção, pelo menos se distancia de concepções tradicionais. Essa Jerusalém é figura nova e promissora’ (ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1998, p. 1098).

10 Para Nissim Amzallag (2014, p. 361-381), o Sl 87 não tem a ver com essa perspectiva, pois é desconhecida na Bíblia hebraica e a dimensão materna universal deveu-se à versão grega. Supõe que o salmo era entoado por um pequeno grupo de cantores coraitas, pertencentes ao culto oficial de Jerusalém.

Sião em relação a esse mundo (RAVASI, 1991, p. 792-793):

Is 24,23: “A lua se avermelhará, o sol se empalidecerá, porque o Senhor dos exércitos reina sobre o monte Sião e em Jerusalém, e diante dos seus anciãos será glorificado”.

Is 28,16: “Diz o Senhor Deus? `Eis que ponho uma pedra em Sião, uma pedra escolhida, angular, preciosa e solidamente fundada; quem crer não vacilará”.

Is 30,19: “Povo de Sião que habita em Jerusalém, tu não mais deverás chorar; ao teu grito de súplica te fará graça; apenas ouvirá, te dará resposta”.

Is 33,5: “Excelso é o Senhor, pois habita no mais alto; ele enche Sião de direito e de justiça”.

3. PARTICULARES TEXTUAIS

No **v. 1b**: A qual realidade se refere o sufixo pronominal de 3ª do masculino singular (“o seu fundamento”)? Parece-me que ao substantivo masculino singular קִטְּוֹ.

No **v. 2b**: As moradias de Jacó, provavelmente, indicam os lugares considerados sagrados no Israel norte (Siló, Siquém, Dã e Betel), antes da centralização do culto no templo de Jerusalém que, inicialmente, foi uma tentativa nos tempos de Ezequias, mas que só teria ocorrido durante o reinado de Josias (640-609 aC).¹¹ Para justificar essa forte ação renovadora, o Sl 78,67-69 dá a entender que YHWH rejeitou esses locais em favor de Sião.

No **v. 3a**: Quem é o sujeito plural do verbo no particípio nifal – *se gloriaram* (תִּדְבְּרֻן)? É possível que se refira aos povos citados a seguir.

Nos **vv. 3b.6b**: A pausa, *selâ*¹², não deveria ser negligenciada, pois quer proporcionar ao interlocutor o aprofundamento do conteúdo enquanto o canto era entoado. Trata-se da pausa necessária para se refletir sobre o conteúdo que se está cantando.

No **v. 4a** há outra questão: Quem é o sujeito do verbo e do sufixo na 1ª do comum sg (“Mencionarei”)? Poderia ser Jerusalém personificada ou o próprio YHWH.

No **v. 4a**, Raab é a representação de um monstro mítico (Jó 26,12; Is 51,9), mas, no salmo, designa o Egito (Is 30,7). Assim, Egito e Babel indicam as grandes potências sob as quais Israel esteve sob pesada dominação e que marcaram, profundamente, a sua história tanto de opressão como de libertação.

Deve-se lembrar que após a destruição de Nínive em 612 aC, por uma coalisão babilônica, Necao II quis se aproveitar da situação e marchou contra Babilônia. Segundo a narrativa bíblica, o rei 11 Tomas Römer (2008, p. 62-70) encontra, em Dt 12, três diferentes pontos de vista sobre a centralização do culto com base no desenvolvimento da fórmula de centralização presente nos v. 5.11.14 e retém que a última foi a formulação original que foi reinterpretada em sucessivas edições de Dt 12.

¹² Não há consenso sobre o sentido e o valor deste termo, mas, pela sua posição no texto, admite-se que a sua função servia para distinguir as partes do salmo (SEYBOLD, 2007, p. 72-73).

Josias, talvez para não perder o controle sobre Meggido, tentou interceptar Neco II, mas acabou morto no campo de batalha em 609 aC (2Rs 23,29-30), afundando Judá-Jerusalém em grande crise. Então, de 609 a 605 aC, Israel esteve, novamente, sob domínio egípcio. A batalha contra Babilônia deu-se em 605 aC em Carquemish, mas não houve vencedor. Em contrapartida, a Palestina passou para dominação babilônica e assim ficou até 539/38 aC (KESSLER, 2009, p. 138-139).

Nos vv. 4-6 há algo interessante. A lembrança das grandes potências, Egito e Babilônia, ao lado de povos menores – Filisteia, localizada a oeste; Tiro, ao norte; e Kûsh (= Etiópia ou Núbia), ao sul de Judá; tomados, possivelmente, como lembrança de que gentios adotaram o judaísmo. Algo anunciado em Is 44,5 (“Este dirá: do Senhor eu sou; esse clamará, de Jacó; outros escreverão sobre a mão: ‘Do Senhor, e será designado com o nome de Israel’”), e que poderia ser associado à bênção dada a Abrão em Gn 12,1-3; 17,5-6. A bênção do patriarca tornou-se a bênção em Sião. “O salmo parece concentrar e transformar essa promessa em Jerusalém, matriarca universal” (ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 1998, p. 1099).

v. 7a: Nota-se a ligação com o v. 1a. Cantar e dançar acompanhavam o salmo. As ações lembram festividade e alegria. O motivo é o reconhecimento de Sião como o principal lugar no mundo, a fonte materna geradora da vida nova de todas as nações. É como tivessem se tornado cidadãos de Sião.¹³

v. 7b: A fala na 1ª pessoa do singular evoca o v. 4a. As “fontes” (literalmente: “olhos de água”), evocam nascentes ou indicam a mudança de vida tanto para o salmista como para os que reconheceram a sublimidade de Sião. No Sl 46,5 se diz: “Há um rio cujos braços alegam a cidade de Deus, santificando as moradas do Altíssimo”. Ez 47,1-12 lembra que existe uma fonte no templo, ou que o este é a fonte, símbolo da manifestação da bênção que a habitação de YHWH representa no meio do povo eleito e, por este, para todos os povos.¹⁴

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Jerusalém da terra, sobretudo durante e depois do exílio em Babilônia, tornou-se uma imagem da Jerusalém do céu; uma forte aspiração dos que permaneceram fiéis às provações (Sl 137 e as profecias de Ageu). Nessas aspirações, sob o sinal da reconstrução, esperava-se que Jerusalém se tornaria o centro do mundo, lugar para o qual confluíriam os povos (Is 2,2-4; Mq 4,1-5; Jr 3,17), e seria chamada de “casa de oração para todos os povos” (Is 56,7).¹⁵

Então, dirigir-se para Sião significava ir ao encontro de YHWH e do seu domínio universal (Jr

13 “É vontade de YHWH, que registra em Jerusalém como lugar de nascimento de todas as pessoas, e é vontade de todas as nações, que reconhecem em Sião sua origem comum. Todas as nações se abraçam na fraternidade, e as pessoas veem as outras como irmãs” (BORTOLINI, 2000, p. 361).

14 A imagem foi retomada em Ap 22,1-2: “Mostrou-me, depois, um rio de água viva, límpida como o cristal que brotava do trono de Deus e do Cordeiro. No meio da praça da cidade e de uma parte a outra do rio se encontra a árvore da vida que dá doze colheitas e produz frutos a cada mês; as folhas da árvore servem para curar as nações”.

15 Segundo os Sinóticos, uma reivindicação feita por Jesus (Mt 21,13; Mc 11,17; Lc 19,46).

31,6). De certa forma, a imagem de Sião é reflexo da imagem de YHWH, o Deus que habita o lugar no qual a vida e a redenção são oferecidas a todos.

Sob a perspectiva profética, o Sl 87 anuncia uma bela novidade entre os hinos de Sião. Por um lado, pode-se admitir que se estaria falando do direito de cidadania estendido não só para os filhos de Israel nascidos em Jerusalém, mas também para os nascidos na diáspora. Por outro lado, a afluência dos estrangeiros, como peregrinos, seria o reconhecimento do valor de Jerusalém como mãe, pois são como filhos gerados e nascidos nesta cidade.¹⁶

Sião abriga as três grandes religiões monoteístas e todas reverenciam este lugar. De algum modo, judeus, cristãos e mulçumanos se professam filhos de Jerusalém, para onde acorrem milhões de peregrinos que lhe devotam o seu amor, derivado da eleição divina.

Jerusalém, como uma mãe, e as três religiões monoteístas, como seus filhos, seriam uma imagem que, do ponto de vista antropológico e teológico, deveria refletir um princípio de comunhão. Contudo, de forma lamentável, a política e as relações entre essas religiões parecem refletir muito mais a disputa dos filhos pelo amor da mãe, de forma patológica, do que o reconhecimento da unidade da fé no Deus único e verdadeiro que professam.

Permanece, contudo, a fé e a esperança de que os peregrinos, independente da religião, continuarão motivados a dizer com o salmista: “Por meus irmãos e meus amigos direi: haja paz em ti. Pela casa do Senhor, nosso Deus, pedirei o bem para ti” (Sl 122,89).

REFERÊNCIAS

ALONSO SCHÖKEL, Luís; CANITI, Celina. Salmos II (Salmos 73-150). Tradução, introdução e comentário. São Paulo: Paulus, 1998.

AMZALLAG, Nissim. “The Cosmopolitan Character of the Korahite Musical Congregation: Evidence from Psalm 87”. In: *Vetus Testamentum*, vol. 64, n. 3 (2014), p. 361-381, jul./sep., 2014.

BOOIJ, TH. “Some observations on Psalm LXXXVII”. In: *Vetus Testamentum*, vol. 37, n. 1, p. 16-25, jan./mar., 1987.

BORTOLINI, José. Conhecer e Rezar os Salmos. Comentário popular para nossos dias. São Paulo: Paulus, 2000.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

KESSLER, Rainer. História Social do Antigo Israel. São Paulo: Paulinas, 2009.

LORENZIN, Tiziano. I Salmi. Nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2001.

16 Está é uma visão pós-exílica da versão pré-exílica da teologia de Sião (MAIER, 2007, p. 478).

MAIER, Christl. M., "Psalm 87 as a Reappraisal of the Zion Tradition and Its Receptioin in Galatians 4:26". In: Catholic Biblical Quarterly, vol. 69, n. 3, p. 473-486, jul./sep., 2007.

RAVASI, Gianfrano. Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazioni (Vol. II: 51–100). Bologna: EDB, 1991.

RÖMER, Thomas. A chamada história deuteronomista. Introdução sociológica, histórica e literária. Petrópolis: Vozes, 2008.

SEVERINO CROATTO, José. Isaías - Vol. I: 1-39. O profeta da justiça e da fidelidade. São Paulo: Sinodal/Vozes, 1989.

SEYBOLD, Klaus., Poetica dei Salmi. Brescia: Paideia, 2007.

SMITH, Mark, S., "The Structure of Psalm LXXXVII. In: Vetus Testamentum, vol. 38, n. 3, p. 357-359, jul./sep., 1988.

Van WIJK-BOS, J. W. H., "Psalm 87". In: Interpretation, vol. 47, n. 3, p. 281-285, August, 1993.



GT 3
Mística e
Espiritalidade

Ementa

Prof. Dr^a. Ceci Maria Costa Baptista Mariani
Prof. Dr^a. Maria José Caldeira do Amaral

O Grupo de Trabalho “Mística e Espiritualidade” tem como objetivo geral apresentar e debater os fundamentos teológicos e filosóficos presentes no atravessamento da linguagem utilizada para descrever a experiência mística como experiência direta de Deus. Em suas fontes originais, a pesquisa em torno da experiência mística e espiritual tem revelado conteúdos importantes pertinentes à tradição do pensamento ocidental nas múltiplas tradições que não se sustentam numa abordagem meramente psicológica, histórica ou sociológica e que, ao mesmo tempo, subsidiam essas mesmas abordagens. O Universo Simbólico e Narrativo supõe um campo fértil para a indagação de conteúdos teológicos fundamentais que trazem à tona o paradoxo e a fragmentação, não especificamente como conceitos negativos e correspondentes a campos contraditórios ao esforço dos pesquisadores frente à descoberta de sentidos e significados de uma configuração teológica espiritual, mas como conteúdos expostos a uma condição de pertencimento a essa mesma condição paradoxal e fragmentada, na qual se encontram os percursos atuais de apreensão da condição humana religiosa e sua realização no mundo. De modo mais específico, entendemos que a indagação principal desse grupo de trabalho implica no aprofundamento das fontes experienciais e textuais configuradas por experiências religiosas, espirituais e místicas que estão em constante debate com o desafio do mistério e seus desdobramentos, desdobramentos e desafios que insistem em serem eles mesmos fonte de conhecimento e episteme de si mesmos.

A CIÊNCIA DA CRUZ EM EDITH STEIN

Adenilton Moises da Silva¹

Ana Margareth Manique de Melo²

RESUMO

Este artigo é uma proposta de análise da obra “A Ciência da Cruz” da filósofa, santa carmelita, mística, Santa Tereza Benedita da Cruz, isto é, Edith Stein. Num espaço tão marcado pela presença masculina, essa mística católica assume um papel relevante, dentro desse universo religioso místico, abrangendo outros espaços como a filosofia, a teologia, a fenomenologia, a poesia. Edith Stein se configura entre as grandes mulheres santas e escritoras do calendário litúrgico da Igreja Católica. Entre outras, estão as Santas: Tereza D’Ávila, Tereza de Jesus, Catarina de Siena, consideradas Santas e Doutoradas pela Igreja. A Ciência da Cruz é, na verdade, um grande comentário sobre as obras de outro místico, São João da Cruz, quando celebravam seu IV centenário de nascimento, em 1942. Porém, essa obra não foi concluída devido ao nazismo. Edith Stein foi morta num campo de concentração nazista. A partir desses elementos, este trabalho investigou a mensagem mística da cruz proposta por Edith Stein mediante os estudos realizados sobre as obras de São João da Cruz, levando em consideração a teologia apofática, já desenvolvida por Pseudo-Dionísio. A poesia, filosofia e teologia carmelitas serão analisadas por Santa Tereza Benedita da Cruz de modo ímpar, com uma preciosidade mística inigualável.

PALAVRAS-CHAVE: Mística; Ciência; Noite; Alma; Deus.

INTRODUÇÃO

Considerando a importância da mulher em todos os âmbitos da sociedade, embora não seja tão fácil o reconhecimento feminino em uma sociedade machista, pretende-se apresentar nesse trabalho a grandeza intelectual de umas das renomadas filósofas do século XX, Edith Stein. Ressaltamos que essa mulher judia estudou fenomenologia com Edmund Husserl, que a orientou em sua tese de doutorado sobre o tema da Empatia.

Em sua autobiografia, ela relata seu amor pelos estudos, primeiramente no campo da psicologia, em seguida, adentra a filosofia, na sua busca pela verdade. Reconhece que seus estudos em Psicologia não avançam, pois esta ciência era apenas iniciante, “estava nos primeiros balbucios; faltava-lhe o fundamento indispensável de conceitos de base clarificados, e ela própria não estava em condições de forjar para si tais conceitos” (STEIN, 2018, p. 227). Edith Stein se torna fenomenóloga como Husserl. Porém, da razão especulativa, filosófica, ela faz uma mudança de perspectiva investigativa, quando se depara com a teologia cristã católica, ou seja, seu encontro com o cristianismo

1Doutorando em Ciências da Religião-UNICAP. Email:adenilton.silva80@gmail.com.

2 Mestra em Ciências da Religião-UNICAP. Email:anamel014@hotmail.com.

é um marco divisor de tempo. Essa experiência religiosa de adesão a fé cristã católica ocorreu em 1922. Sua vida religiosa se transforma no contato direto com o cristianismo, que a leva ao convento das carmelitas descalças, essas são oriundas da tradição reformada por Santa Tereza D'Ávila e seu amigo São João da Cruz. É nesse contexto místico, que Edith Stein vai se encontrar, a fim de experimentar uma espécie de paz e plenitude, próprios da alma, e a condição de rezar em benefício das pessoas, entendendo que, desta forma, permaneceria diante de Deus.

1 - A NOITE CÓSMICA (A NOITE DOS SENTIDOS)

Para Edith Stein, é importante compreender que os escritos místicos deixados por São João da Cruz são manuscritos de caráter instruidor para as pessoas que estão se aventurando no caminho da meditação e contemplação mística. “É, portanto, para as almas contemplativas que ele escreve, desejando dar-lhes a mão no momento em que chegam a uma encruzilhada e param desnorteadas, sem saber que rumo tomar” (STEIN, 2008, p. 39). A encruzilhada é tomada pela meditação e contemplação, onde são desenvolvidas as faculdades d'alma: sentidos, imaginação, memória, entendimento e vontade.

Na mística apresentada por São Boaventura, essa ideia da comunicação dentre Deus e a alma também está presente: “Ora, duas coisas inflamam nossos desejos: a oração – que arranca “gemidos do nosso coração” (SI 37,9) – e a contemplação – que faz voltar direta e intensamente a nossa alma para os raios da luz celeste” (BOAVENTURA, 2018, p. 17). Nesse contexto, a Ciência da Cruz é uma teologia da cruz. “A cruz e a noite são o caminho para a luz celeste – eis a jubilosa mensagem da cruz” (STEIN, 2008, p. 33). Essa experiência não é narrada, a partir de uma tese teológica ou filosófica, não é propriamente uma doutrinação, mas um modelo orante para a união da alma com Deus, pela negação dos sentidos, o que vai conotar uma teologia mística, isto é, uma teologia negativa. É dessa ciência que Edith Stein vai tratar de explicar, de uma verdade já aceita e vivida a partir do mistério da cruz como entendida pelos santos.

Quando falamos em ciência da cruz, devemos entender que não se trata de uma ciência no sentido comum da palavra, nem somente de uma teoria, ou um simples sistema formal, fruto do pensamento lógico. Ela é, isto sim, uma verdade já aceita, uma teologia da cruz: verdade viva, real e eficaz, comparável a uma semente que, quando lançada na alma, deita raízes, dando-lhe características especiais e determinando-lhe a conduta. Ela brilha e transparece nas atitudes. É nesse sentido que se fala em ciência dos santos e que falamos em ciência da cruz (STEIN, 2008, p. 11).

Edith Stein estabelece a relação entre a noite cósmica e a noite mística, descrevendo suas características próprias e, ao mesmo tempo, indicando as aproximações possíveis entre ambas. A monja carmelita procura desenvolver uma descrição do fenômeno natural, a noite. Tal evento cósmico não é um objeto em sentido estrito, mas um fenômeno contrário à luz do dia, esconde algumas coisas e revela outras, que são próprias de sua natureza noturna. Ela manifesta sua escuri-

dão, de modo que, alguns eventos se tornam obsoletos. As cores são ofuscadas, a visão perde sua nitidez classificadora dos objetos observados. Ao mesmo tempo, pode produzir medo e incertezas, desconfianças entre o que é verdade e falsidade, pois os sentidos perdem sua força definidora e argumentativa sobre o que é a coisa em si mesma, porém, segundo a análise de Edith Stein, não é um objeto que se contrapõe aos indivíduos, nem subsiste em si mesmo, mas é uma realidade natural acometida pela ausência da luz, por isso, ela é invisível e informe, vindo a ser uma condição temporal, que se desenvolve meteorologicamente. No espaço e no tempo, sua manifestação é condição de submergir as coisas como se não existissem, porém, apenas se mantêm indeterminadas, invisíveis e informes como é a própria noite.

A noite, por sua vez, é um fenômeno natural; não é objeto em sentido próprio, contrário à luz diurna; ela envolve em seu manto todas as coisas e a nós mesmos. Não é objeto contraposto a nós, nem subsiste por si. Nem mesmo é imagem, no sentido de figura visível; é invisível e informe. Contudo, nós a percebemos, ela está muito mais próxima de nós do que todas as outras coisas e figuras, e muito mais ligada à nossa existência do que se possa pensar. Assim como a luz realça as coisas e suas propriedades visíveis, assim a noite absorve, ameaçando absorver também a nós (STEIN, 2008, p. 41).

Na obra, *A Ciência da Cruz* (2008) fica claro que a noite também é ameaçadora à própria existência, pois ela produz perigos exteriores, os quais se escondem e se manifestam, a partir da força cósmica que lhe pertence por natureza, isto é, a própria noite revela seu caráter ameaçador que atinge essa mesma existência, deixando-a numa espécie de vertigem dos sentidos. Essa vertigem é descrita como o tolher dos sentidos, paralisando as ações cognitivas, de modo que, os movimentos perdem a força e sua energia, pois atônitos cabe apenas se render às impressões inseguras que assolam as estruturas da consciência.

[...] A noite cósmica possui um duplo aspecto – além das noites escuras e ame-drontadoras, há noites cujo encanto do luar é um banho de luz amena, suave. Essa noite enluarada não absorve as coisas, mas as faz sobressair à luz noturna. A essa luz, os contornos dos objetos perdem as arestas salientes, marcadas e duras; tudo torna-se mais branco e suave; revelam-se traços característicos que nunca aparecem à claridade da luz do dia. Também, ouvem-se as vozes que o excessivo ruído diurno costuma abafar. Além da noite clara, tem também valor a noite escura, que amortece a agitação e ruídos diurnos, trazendo calma e paz. Tudo isso tem repercussão mental e espiritual na alma humana. Existe uma noturna e suave claridade do espírito, em que livre da faina diurna, distendido e recolhido ao mesmo tempo, ele se concentra no profundo sentido do seu ser e da sua existência, do mundo e do sobrenatural. Há também o repouso, repassado por profunda gratidão, na paz e calma noturnas (STEIN, 2008, p. 43).

Usando a metáfora da “noite”, ou seja, que tem por designação a “noite cósmica”, Edith Stein está introduzindo, a partir de suas análises, a compreensão de São João da Cruz e seu simbolismo aplicado a “noite escura”, expressão tão comum em seu vocabulário místico.

2 - A NOITE MÍSTICA (UM CANTO ESPIRITUAL)

Edith Stein explicará que essa via meditativa e contemplativa é o modo de levar a alma a compreender que Deus deve ser amado. Na mesma medida, a alma será levada a experimentar esse mesmo amor, como um casal místico que vive uma contínua noite de núpcias matrimonial, mas para isso, é preciso passar pela experiência da cruz, pois ela tem, na literatura do monge carmelita, a conotação de noite, pois trata da morte enquanto apego às coisas, aos sentidos, às paixões, à vontade, ou seja, morte às experiências sensitivas do intelecto. Portanto, “a geração que não orientou seu coração e não confiou seu espírito em Deus (cf. Sl 77,8), depositando sua esperança mais na incerteza das riquezas, incomoda-se quando ouve a palavra cruz, e julga incômoda a memória da paixão” (CLARAVAL, 2010, p. 21). A noite mística é a parte interior espiritual.

Aí reside a vontade, aí reside o amor. A vontade é a sede do amor. Amar alguém é querê-lo. Ao mesmo nível do espírito pertence também a inteligência, enquanto é independente dos sentidos. Poder-se-ia chamá-la de sabedoria espiritual, isto é, um saber mais intuitivo e profundo (STINISSEN, 2001, p.11).

Quais são esses efeitos produzidos pela noite escura? São João da Cruz e Santa Tereza Benedita da Cruz afirmam que “produzem-se na alma solidão, abandono e vazio, a atividade de suas faculdades fica tolhida, afligem-na ameaças de pavor que a noite esconde em seu seio” (STEIN, 2008, p. 43). Isso se dá porque às potências da alma estão anexadas às impressões sensoriais, estas dominam boa parte da liberdade interior, deixando com que seus sentimentos prevaleçam sobre a inteligência da alma, esta é uma sabedoria espiritual. Administrar, isto é, orientar as potências do homem exterior é a tarefa árdua a que é levado aquele que busca a liberdade interior e o desprendimento como via de acesso ao Sagrado. Nesse contexto, Mestre Eckhart diz:

Ora, deves saber que um homem espiritual e amante de Deus não recorre às potências da alma do homem exterior senão quando os cinco sentidos o necessitam; e a interioridade não se volta aos cinco sentidos senão enquanto é seu chefe e guia, guardando-os de se entregarem como animais ao seu objeto sensível, tal como o fazem certas pessoas que vivem na libertinagem dos seus desejos carnavais, e procedendo como animais sem razão; tais pessoas mais propriamente se chamam animais do que homem! E as potências que a alma possui para além daquilo que aplica aos cinco sentidos, ela as consagra inteiramente ao homem interior. E quando esse homem se volta para uma coisa elevada e nobre, ela toma a si todas as potências que emprestou aos cinco sentidos, e então se diz que o homem está fora dos seus sentidos e arrebatado; pois seu objeto é uma imagem intelectual ou uma coisa intelectual sem imagem. Mas deves saber que aquilo que Deus espera de todo homem espiritual é que este o ame com todas as potências da alma. Por isso disse: “Ama o teu Deus com todo o teu coração” (Mc, 12,30) (ECKHART, 2016a, p. 27-28).

Conforme as elevações mentais vão se desenvolvendo, a alma passará para o estágio do consolo por experimentar as ações de Deus em si mesma, como relatado no *Cântico Espiritual* de São Joao da Cruz (2002, p. 31-32). Essa relação da alma, transformada pelo Espírito, com Deus,

acontece em forma de enamoramento. Duas pessoas que se comunicam de modo direto, não pelos sentidos administrados pela razão lógica, mas pela via inteligível da fé, que se chama de sabedoria celeste. O namoro, como encantamento místico, é a sedução estabelecida entre as duas realidades, a divina e a humana. Por isso, o que encontrar no vazio e no silêncio senão a ausência de todas as outras realidades, a fim de submeter à totalidade divina.

Às vezes, era como que um ardor e leveza, uma liberdade e alegria tão grandes que me transformava e me sentia em êxtase. Outras vezes, sentia um amor ardente por Jesus Cristo e por toda a criação divina. Acontecia também de me ocorrerem lágrimas de gratidão para com o Senhor que tinha tido piedade de mim, pecador endurecido. Meu espírito limitado às vezes se iluminava de tal forma que eu compreendia com clareza o que antigamente nem poderia conceber. Outras vezes, esse doce calor do coração se espalhava por todo o meu ser e eu sentia a presença inefável do Senhor. Sentia ainda uma alegria forte e profunda ao invocar o nome de Jesus Cristo e então compreendia o que significava a expressão: - O Reino de Deus está dentro de vós (Lc 17, 21) (GAUVAIN, 2004, p. 57).

Portanto, para encerrar essa explanação sobre a “noite”, fica claro que a análise de Edith Stein estabelece uma relação entre a noite: cósmica e a mística. Enquanto a primeira é de caráter universalmente conhecida, pois é uma realidade vista por todos. A segunda é desconhecida e de difícil compreensão, todavia semelhante, pois ambas são noites, tendo em vista, que se pertencem enquanto dimensão simbólica de uma realidade inexplicável e cheia de sombras e luzes, que se revelam e se escondem simultaneamente. “Mas a noite – cósmica ou mística – é algo indeterminado e abrangente, cuja plenitude de sentido somente pode ser sugerida por ser impossível explicá-la totalmente – o que encerra uma cosmovisão completa, e um modo próprio de existir” (STEIN, 2008, p. 43).

3 - A CIÊNCIA DA CRUZ (O CÂNTICO DOS SANTOS)

Como foi dito anteriormente, não se trata esse assunto de uma ciência lógica, determinada como pedagogia do conhecimento científico que se está construindo. A abordagem introduzida por Santa Tereza Benedita da Cruz diz respeito ao conhecimento latente na alma que é escavado, a partir da busca por Deus pela via da contemplação. Por isso, a Santa apresenta o itinerário espiritual de São João da Cruz como um modelo místico para a evolução espiritual da alma aprisionada nas faculdades dos sentidos. Aqui são abandonados os experimentos sensoriais em virtude da experiência íntima como fonte que jorra do conhecimento da fé.

“A Ciência da Cruz” seu último e talvez o mais aguardado trabalho. Esse texto tem relação com a obra de São João da Cruz, seu outro mestre, no qual seu nome de fé foi inspirado. Ela trabalhou incansavelmente na tentativa de concluir este trabalho, mas a violência do Mal, isto é, o ódio nazista a alcançaria, antes que pudesse realizar tal feito. “A Ciência da Cruz” permaneceria então, uma obra inacabada, si-

nal talvez de que esse conhecimento, por um lado, será sempre imperfeito. Ainda que, por outro lado, o conhecimento da Cruz deva estar unido ao conhecimento de si mesmo e ao desejo de união íntima com a Cruz de Cristo; ou seja, na perfeita união amorosa com Deus (CARNEIRO, 07/07/2020).

Nessa ciência, há o pressuposto de que Deus quer se unir às almas, de modo a lhes dar sua plenitude e incalculável felicidade de sua própria realidade divina. Porém, o caminho para esse consolo divino é estreito e íngreme. Isso se dá porque foi percorrido o caminho da negação espiritual, que São João da Cruz chama de noite escura da fé. Essa ideia da experiência apofática está também presente em Pseudo-Dionísio (o Areopagita, século V d.C.), em *Obra Completa*. Esses sábios tendem a distanciarem-se da teologia positiva/catafática. Estão preocupados não com o que é Deus, mas com o que Ele não é. Desprender-se dos conceitos atribuídos a Deus é o caminho mais viável para conhecê-Lo, e ter a iluminação dos olhos das almas.

Tudo isso, porém, pertence à Teologia simbólica. No momento, cabe-nos celebrar o Bem sob o título de Luz inteligível e dizer que o Bem é chamado de Luz inteligível porque ele cumula todas as inteligências supracelestes com luz inteligível, porque ele dissipa toda a ignorância e todo erro de todas as almas onde penetra e a todas concede o dom de sua santa luz, porque ele purifica os olhos de sua inteligência da bruma com a qual lhes encobre sua ignorância, porque ele desperta e faz abrir as pálpebras àquelas que o fardo das trevas adormece, pois, ele de início lhes dá uma luminosidade moderada, depois, quando, por assim dizer, experimentam a luz e dela desejam mais, ele aumenta sua parte e as ilumina excelentemente, porque “elas muito amaram”; porque, enfim, ele não cessa de as estimular no caminho do progresso à medida de seu esforço pessoal para elevar seu olhar para o alto (PSEUDO – DIONÍSIO, 2004, p. 44-45).

A experiência apofática não trata da privação de Deus, mas quer explicitar a transcendência de todo o conceito que se possa atribuí-Lo. Trata-se de uma forma de afirmar o que Ele é para além do que pode determinar a consciência pensante. A seguinte passagem do Areopagita esclarece bem a essência da teologia negativa. A teologia mística é “o cântico da noite escura”, onde “O homem deve apreender Deus em todas as coisas; deve acostumar o seu espírito a ter sempre Deus presente, no sentimento, na intenção e no amor” (ECKHART, 2016b, p. 15). Os sentidos são interpretados como as janelas pelas quais o conhecimento chega à alma, de modo geral, eles não são contrários ao bem, só precisam ser reorganizados, isto é, orientados para a prática da contemplação e de acesso à alma. “A purificação da alma, através da plenitude das virtudes, torna a disposição da inteligência inabalável e apta a receber o estado procurado” (PÔNTICO In. FILOCALIA, 2003, p. 18).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Ciência da Cruz é percorrida pelo caminho da fé, na leitura de Edith Stein, pois tendo a

noite mística períodos e graus variados de escuridão, (então, a fé suprime as forças dos sentidos, ou seja, do mundo sensível), é experimentada como uma escuridão que ofusca as atividades dos sentidos e também o entendimento natural da razão, restando a luminosidade na alma que alcança o estágio nupcial com Deus, rompendo a noite dos sentidos, sendo envolvida numa alvorada do dia da eternidade, ou seja, na luz sem ocaso.

A Cruz, como experiência mística, transporta os indivíduos à vivência de uma realidade entre a segurança e o desconforto, ambos encontrados nos exercícios espirituais da meditação e da contemplação. Edith Stein aos passos pelas escadas secretas da teologia mística, como apontou São João da Cruz, experimenta esse consolo e desassossego, ao mesmo tempo. A renúncia que ela exercita é tempo de incômodos as suas vontades e desejos humanos, pois são atitudes de mortificação das vaidades que o mundo semeia em qualquer ser humano. A Santa Tereza Benedita da Cruz vai buscar viver o que ela havia encontrado em si mesma, quando se propôs à busca pela verdade existencial da fé.

REFERÊNCIAS

BOAVENTURA, São. *Itinerário da mente para Deus*. Petrópolis: Vozes, 2018.

CARNEIRO, Alan Dionizio. *Edith Stein: a filósofa que encontrou a Cruz, sua Verdade*. <https://diocesecg.org/vicariato-para-educacao-cultura-e-universidades-disponibiliza-artigo-sobre-a-vida-de-santa-edith-stein/>, acessado em: 19/08/2020.

CLARAVAL, São Bernardo de. *De Diligendo Deo: "Deus há de ser amado"*. Petrópolis: Vozes, 2010.

DA CRUZ, São João. *Obras Completas*. 7 ed. Petrópolis: Vozes e Carmelo Descalço do Brasil, 2002.

ECKHART, Mestre. *A nobreza da alma humana e outros textos*. Petrópolis: Vozes, 2016a.

ECKHART, Mestre. *Conselhos espirituais*. Petrópolis: Vozes, 2016b.

GUAVAIN, Jean. *Relatos de um peregrino russo*. 11 ed. São Paulo: Paulus, 2004.

PEQUENA FILOCALIA: *o livro clássico da Igreja oriental*. 6 ed. São Paulo: Paulus, 2003.

PSEUDO-DIONÍSIO, o Areopagita (2004). *Obra Completa*. São Paulo: Paulus, 2004.

STEIN, Edith. *A Ciência da Cruz: estudo sobre São João da Cruz*. 5 ed. São Paulo: Loyola, 2008.

STEIN, Edith. *Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos*. São Paulo: Paulus, 2018.

STINISSEN, Wilfried. *A noite escura segundo São João da Cruz*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001.

A CONCEPÇÃO DO “FORA-DENTRO” NA MÍSTICA DE MESTRE ECKHART E SANTA TERESA DE ÁVILA.

Marcella de Sá Brandão¹

RESUMO

O século XIII vai marcar duas transições principais na mística cristã ocidental, a primeira foi a mudança de uma mística monástica que tentava encontrar no claustro um ‘modelo de Jerusalém’ ‘ fugir do mundo e acolher-se ‘ para uma mística democrática e secularizada ‘que possibilitou a presença de Deus para todos os cristãos sem que houvesse a necessidade de sair para o recolhimento; e a segunda, ocorrida ao longo da idade média tardia, que será marcada pelo envolvimento das mulheres em lugares de proeminência na tradição cristã e na vida monástica ocidental. Todavia, na história eclesiástica mesmo que as mulheres estivessem inseridas no caminho da espiritualidade, a realidade social que se colocava era altamente ‘masculinizada’ em que a figura do homem ‘enquanto clérigo, filósofo ou teólogo ‘ encarna o ideal de sabedoria. Assim, a possibilidade de autonomia espiritual, de organização e de direitos fundamentais tanto na realidade religiosa quanto na esfera social como um todo foi muito limitado às mulheres. Séculos mais tarde, no período que ficou conhecido como o Século de Ouro Espanhol, Teresa de Ávila surge como uma figura ativa e ousada. Foi em meio a tal contexto, ainda marcado pela presença do homem, de letrados masculinos, instauradores de uma ordenação da vida religiosa, a Monja Carmelita emerge atuando como reformadora do Carmelo, fundadora de novos conventos e escritora. Assumindo, deste modo, um lugar no discurso feminino que conferiu diante de seus confessores, irmãs de hábito e teólogos firmeza e feminilidade para sua época. Portanto, a proposta dessa comunicação versa sobre uma reflexão acerca do(s) caminho(s) da espiritualidade e do entendimento do ‘fora-dentro’ na mística de Mestre Eckhart nos *Sermões Alemães* com a perspectiva de vida mística de Teresa de Ávila explicitada no livro *Castelo Interior*.

PALAVRAS-CHAVE: fora-dentro; mística; Mestre Eckhart; Santa Teresa de Ávila.

Mulher, fundadora, escritora e agenciadora de sua caminhada espiritual, Teresa de Ávila foi atuante em seu meio social e religioso mesmo estando inserida num contexto que limitava a vida e autonomia de pensamento das mulheres. Neste ensaio, buscaremos refletir sobre a mística desta Monja, a partir do livro *Castelo Interior*, de modo a compreender a sua espiritualidade e ética de vida em articulação com a concepção dualista intra e extramuros. Dito de outro modo, entender a espiritualidade do ‘fora-dentro’ anunciado três séculos antes por Mestre Eckhart.

Na história da mística cristã ocidental, o século XIII marcará duas principais transições (ou mudanças). Conforme nos mostra Bernard McGinn (2017, p. 31), a primeira transição se deu na mística monástica para uma mística mais democrática e secularizada.

1 Doutoranda em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, com pesquisa financiada pela CAPES. Contato: marcellasabrandao@gmail.com.

Ou seja, inicialmente buscava-se encontrar no claustro um ‘modelo de Jerusalém’ para dar lugar a vertente que acreditava no acesso ao Sagrado sem intermediação². Este movimento não passou despercebido sem que houvesse uma tensão entre os espirituais que consideravam possível a tendência ‘democratizante e secularizante’ e aqueles que insistiam e manter a necessidade de “retirada física para a prática dos exercícios espirituais” (McGINN, 2017, p. 31). A segunda mudança, ocorrida ao longo da idade média tardia, será marcado pelo envolvimento das mulheres em lugares de destaque na tradição cristã e na mística monástica ocidental³.

Como veremos, Mestre Eckhart vai introduzir as bases para a compreensão da possibilidade de encontro com Deus de modo direito e decisivo, em toda parte e por qualquer um. Mas refletirmos como é possível perceber a concepção do fora-dentro em na vida e espiritualidade teresiana será necessário retomar aspectos centrais do contexto e da mística de Mestre Eckhart recuando um pouco a nossa discussão.

1. O CAMINHO DA VIDA ESPIRITUAL E A MÍSTICA EM MESTRE ECKHART

Como ensinamento do Monge dominicano, quando se vai ao fundo você não despreza o cotidiano, ao contrário, “volta-se com a serenidade profunda de alguém que rompeu com as cadeias do apego, da vontade de poder, da arrogância e outros tantos elementos que marcam a contradição e apego humano” (TEIXEIRA, 2017, p. 28). Por este motivo, a mística de Eckhart vai favorecer a percepção de Deus em todas as coisas, nesse sentido, é uma mística que convoca ao cotidiano despojado e humilde, conforme salientado por Faustino Teixeira.

Eckhart vai dizer que é preciso uma atitude de total abertura e libertação do querer, do saber e do ter, pois enquanto se deseja ‘isso ou aquilo’ não está livre para o que se pode apresentar. De tal modo que um dos desafios da vida assinalado pelo Monge é não se perturbar em buscar à Deus ou encontrar-se com Deus, porque se está assim é porque está preocupado em encontrar a si mesmo ou a algo (BOFF, 1983, p. 19-20). Por este motivo, Mestre Eckhart vai admoestar o buscador, porque se ‘está buscando Deus por caminhos está encontrando caminhos e perdendo Deus’ (McGINN, 2017, p. 32). Com tal reflexão, é preciso despojar-se e abrir-se para o que pode ser revelado. Quanto à experiência, depois de cessado os acontecimentos:

é preciso descer. [...] é imprescindível voltar ao cotidiano, ao mundo da dualidade, mas a experiência da não-dualidade deixará nele uma marca indelével que, doravante, o afetar por toda a sua existência [...]. Essa marca o colocará em um estado de constante atenção em suas atividades simples e rotineiras do dia a dia, protegendo-o de seus antigos apegos, colocando-o em um estado de constante ‘desprendimento de categorias, eventos e coisas dualísticas que nossas percepções e intelecto criam’. (MICHELAZZO, 2011, p. 167-168)

2 Por democratizada, Bernard McGinn vai entender a possibilidade da presença de Deus para todos os cristãos, não somente para os sacerdotes; e secularizada, pois a fuga do mundo (o deserto ou o mosteiro) não era mais uma pré-condição necessária para atingir esse estágio espiritual ou de graça divina. McGINN, Bernard. O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística. Tomo III. Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017. p. 31-32.

3 Para citar apenas alguns exemplos de mulheres que marcaram a tradição da mística cristã ocidental na medievalidade, tem-se Marguerite Porete, Hildegard Von Bingen, Matilde de Magdeburg, Hadewijch, Catarina de Siena.

A mística eckhartiana nos leva ao cotidiano despojado de toda vontade de poder, de arrogância, de dominação. Não é uma mística nupcial (esposal ou dos amantes), mas uma mística mais filosófica, mais sóbria e especulativa, como vai defender Faustino Teixeira. A mística de Eckhart ‘não abre espaço para os sentimentos e visões’ (TEIXEIRA, 2017, p. 28), pois o Monge se fixará no Mistério e não na exuberância do êxtase.

No entanto, mesmo que não se trate de uma mística dos amantes, não significa que não haja espaço para a prática do amor na mística eckhartiana, pois amar se traduz no ‘exercício efetivo do obrar’ (TEIXEIRA, 2017, p. 29). A aproximação do amor como exercício cotidiano despertado será interpretado pelo Monge dominicano no exemplo de Marta e Maria. Para Eckhart, Marta já está exercitada em maturidade e sabia executar diligentemente as suas tarefas, cuidadosa e despertada. Assim, o modo de Marta estar presente é distinto de Maria, pois a primeira está junto às coisas e não presa a elas, portanto, atuando com liberdade junto à Cristo. Faustino Teixeira vai interpretar este exemplo afirmando que será no campo da atuação cotidiana que a santidade se revelará para Eckhart (cf. TEIXEIRA, 2017, p. 36).

Deste modo, o lugar da mística eckhartiana é o cotidiano, o mundo. O caminho que o Monge vai propor em favor do desprendimento não se traduz em distanciamento do mundo, mas ‘envolve mais radicalmente um despojamento para acessar o ‘fundo’ essencial” (TEIXEIRA, 2017, p. 38). Essa descida como assinalado anteriormente, irá provocar uma serenidade distinta, deixará uma marca inapagável, porém sempre atenta não representando uma deserção das coisas. Pelo contrário, não se trata de evasão do mundo e abolição das coisas, trata-se de recentramento.

A mística de Eckhart, por fim, traduz uma potência que se reflete na ação cotidiana. Nesse ponto, a visão que o Mestre dominicano tem da vida mística é decididamente ‘intramundana’, isto é, um movimento de estar fora-dentro do mundo com uma mensagem universal e dirigida a todos os cristãos (McGINN, 2017, p. 33). Assim, terá como um ponto central o efetivo exercício do obrar.

2. TERESA DE ÁVILA: MULHER, ESCRITORA, VIAJANTE E FUNDADORA.

Ao longo da história eclesiástica as mulheres estiveram inseridas num contexto altamente “masculinizado”, ou seja, a figura do homem enquanto clérigo, filósofo ou teólogo encarnou o ideal de sabedoria de tal maneira que a possibilidade de autonomia espiritual e de direitos fundamentais, tanto na realidade religiosa quanto na esfera social como um todo, foi limitado às mulheres. Em meio a tal contexto, marcado pela presença do homem, de letrados masculinos, instauradores de uma ordenação da vida religiosa, Teresa de Ávila emerge como uma novidade ousada e criativa.

As experiências espirituais de êxtase místico de Santa Teresa começaram por volta de seus 40 anos de idade, eventos que surgiram de forma receptiva e progressiva. A terceira fase de sua vida compreende o percurso atuante enquanto fundadora e reformadora da Ordem do Carmelo⁴, bem como escritora, correspondendo os anos de 1562 a 1582 como um momento muito ativo e

4 A primeira fundação foi o Mosteiro de São José (em Ávila), seguido de outras atividades fundadoras: Malagón (1568), Valladolid (1568), Toledo (1569), Pastrana (1569), Salamanca (1570), Alba de Tormes (1571), Segóvia (1574), Beas de Segura (1575), Sevilla (1575), Villa Nueva de la Jara (1580), Palência (1581), Burgos (1582), além dos mosteiros em Medina, Sória e Granada.

produtivo da vida desta Monja.

Michel de Certeau salienta que na realidade do claustro carmelita Teresa assumirá um lugar no discurso feminino (CERTEAU, 2015, p. 303-304). A Madre foi uma mulher consciente do seu tempo, mas ousou ser leitora, reformadora e escritora em um contexto de rejeição ao feminino. Com a sua escrita e a linguagem mística, Teresa de Ávila conferiu firmeza e feminilidade diante de seus confessores, irmãs de hábito e teólogos da época.

Para Carlos Alberto González Sánchez, a partir da segunda metade do século XVI, a emergência de uma espiritualidade conhecida como *devotio moderna* traduziu-se numa religiosidade mais íntima, pessoal e afetiva. Por sua vez, o Sagrado poderia ser acessado sem mediações, pois Ele está presente na interioridade de cada um (dentro de si mesmo). Nesse sentido, a chave dessa espiritualidade, segundo o autor, é a introspecção e a prática da oração mental e não falada (SÁNCHEZ, 2017, p. 119). Sánchez vai mostrar que foi em decorrência da imprensa e da escrita vernácula a possibilidade de maior difusão da literatura devocional de postulado místico (ou *devotio moderna*). Este dado também nos revela que mesmo havendo restrita instrução, as mulheres puderam acessar esta literatura espiritual, bem como escrever uma vez que os manuais de espiritualidade não eram escritos em latim.

Em meio o tal contexto, como dissemos anteriormente, a ousadia desta Teresa de Jesus é um traço marcante no seu percurso pessoal e espiritual, pois ela foi uma mulher muito consciente do lugar social, mas não se furtou em atuar como viajante, fundadora e escritora, tendo a certeza de que era Deus que agia nela. No trecho de *Moradas ou Castelo Interior* ela vai dizer:

gostaria de introduzir-se no mundo, a fim de contribuir para que ao menos uma alma louve mais a Deus. Se se trata de mulher, aflige-se por não poder fazê-lo, já que está presa à sua natureza. (6M 6, 3).

Conforme o trecho Teresa mostra consciência de sua limitação enquanto mulher, mas que ao mesmo tempo desejava poder atuar, ser ativa na contribuição do mandato religioso e em liberdade para levar a frente à missão espiritual e reformadora. Mas é preciso entender o texto em sua temporalidade, pois falas como estas não podem ser interpretadas pura e simplesmente como um feminismo do seu tempo, mesmo que expressem ousadia, criatividade e vontade de atuação livre no mundo.

Os escritos da Madre Teresa, tanto no epistolário quanto no texto de envergadura mística, revelam como esta mulher estava convencida que de “ela e seu grupo têm vocação e missão própria na Igreja” (BANBRIDGE, 2009, p. 512). Ela convida suas irmãs de hábito ao serviço, sendo atuantes e dispostas a obra, mas em desapego. Nas Sétimas Moradas, Teresa diz:

As palavras do Senhor atuam em nós como obras. De tal maneira agiam naquelas pessoas ‘ já tão bem dispostas ‘ que as despojariam de tudo quanto havia de corpóreo em suas almas. (7M 2,7)

Nas Sextas e Sétimas Moradas, Teresa de Jesus vai mesclar os relatos visionários e extáticos

com advertências e recomendações para suas irmãs e para os iniciados. A Madre vai falar dos apegos, do orgulho, vontade de honras, temas estes semelhantes e já apontados por Mestre Eckhart em seus escritos.

Foi no espírito de ação e atuação que a Carmelita continuou sendo até o fim o primeiro ponto de referência e cérebro motor da obra que pôs em marcha: a reforma do Carmelo e as novas fundações (BANDRIDGE, p. 516).

No que concerne ao percurso religioso e literário da Carmelita, ela não recuou o direito de relatar a experiência mística, obedecendo com diligência a obrigação que lhe foi posta pelos confessores. A atuação de Teresa revela o ato feminino de falar, mostrando que a ousadia não é algo pessoal, mas oriundo da “ação de Deus nela” (PEDROSA-PÁDUA, 2012, p. 758). Lúcia Pedrosa-Pádua vai interpretar a trajetória desta Monja como uma mulher de audácia profética para a sua época, aprendendo a exprimir os próprios desejos, necessidades e a confrontar a vida cotidiana com a vida espiritual. Assim, ela vai registrar nas Quartas Moradas:

Para começar a falar das quartas moradas, é bem necessário o que acabo de fazer. *Recorri ao Espírito Santo e supliquei-lhe que, de ora em diante, fale em meu lugar, para que eu possa dizer alguma coisa sobre as moradas restantes, de modo a me entenderem. (4M 1,1) grifo meu*

Por afirmar a ação de Deus em si, pois é Ele quem fala (quem conduz), a Madre se autoriza a continuar o seu percurso que é interior, mas está também está para fora dos muros do Carmelo. A vida desta Monja é marcada por “uma enorme profundidade e intensidade humana e espiritual” (BRITO, 2014, p. 11), estando inserida nas questões sociais e culturais de seu tempo. A historiadora Luciana Lopes dos Santos defende que a experiência mística, embora fosse visto como perigoso por parte da igreja, autorizava a tomada da palavra por parte das mulheres no século XVI (SANTOS, 2012, p. 32). Nesse sentido, o mandato divino entre as religiosas serviu como instância legitimadora para a escrita, em que as mulheres – não obstante Teresa de Jesus – apropriaram-se de uma prerrogativa normalmente masculina.

Lucia Pedrosa-Pádua vai afirmar que parte importante da resposta humana, na espiritualidade teresiana, consiste no cultivo e no aprofundamento de algumas atitudes ou virtudes como o amor, o desapego e a humildade (PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 353). A humildade será um dos fios condutores para que a pessoa percorra todas as Moradas, das iniciais e externas às mais interiores e exercitadas. Para Teresa, o amor se traduzirá em obras e prática de caridade:

Dada a malícia de nossa natureza, o amor ao próximo nunca desabrochará perfeitamente em nós se não brotar da raiz do amor de Deus. Já que nos importante tanto, procuremos, irmãs, aplicar-nos à prática da caridade, mesmo e coisas miúdas. (5M 3,9).

Será ao longo da vida espiritual que Deus vai agindo continuamente e, por esta autocomunicação ativa, a alma vai se dispondo, vai se desapegando. O desapego é, ao mesmo tempo, efeito da vida mística e atividade humana (cf. PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 356).

Do que foi posto acima, acreditamos que a perspectiva espiritual de Teresa de Ávila se aproxima de Eckhart no conceito de fora-dentro. Tal como no Mestre Renano, o despojamento ou desapego não é um vazio de vontade, mas aceitação progressiva da vontade de Deus. Conforme Lúcia Pedrosa-Pádua irá apontar, a disposição humana pode ser sintetizada na decisão da vontade e na prática permanente do despojamento. A decisão da vontade é a “determinação” de seguir no caminho espiritual e o despojamento é uma disposição de realizar a entrega à vontade a Deus (PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 358).

A caminhada para interiorização e encontro com o Sagrado exige todo o desapego, por isso a honra e soberba, os caprichos da carne serão vistos como amigo dos deleites para estes místicos. Trata-se de um determinar-se a morrer para o mundo – o morrer do *ego*. Sem essa atitude não há possibilidade de caminhar na vida espiritual. Portanto, o despojamento para Santa Teresa, não é um ato vazio e abstrato, mas pleno da atitude positiva de entrega assim como na perspectiva presente em Eckhart.

O serviço, como uma atitude no mundo, vai relacionar amor ao trabalho e à caridade para Teresa. Logo, amor é uma resposta para a motivação evangélica - amor à Deus e ao próximo, pois surge não do desejo de recompensas, mas do serviço em gratuidade. Daí, todo o realismo da espiritualidade teresiana que vai aparecer do início ao fim das *Moradas*, como afirma Lucia Pedrosa-Pádua (PEDROSA-PÁDUA, 2015, p. 362).

Vida espiritual e vida cotidiana, serviço e obras andam juntos como Marta e Maria:

Desejemos e pratiquemos a oração não a fim de nos satisfazer, mas para termos essa força no serviço de Deus. [...] *Crede-me: Marta e Maria sempre hão de andar juntas, a fim de hospedar o Senhor. É preciso trazê-lo a todo instante consigo e não o receber mal, deixando-o sem alimento. Como Maria lhe daria a refeição, sempre assentada a seus pés, se sua irmã não a ajudasse?* (7M 4,12) grifo meu

Para Teresa, assim como para Eckhart, a verdadeira santidade está nas obras e no trabalho em caridade ‘que é fértil e irradia o verdadeiro amor ao próximo e a Deus. Por isso ela retoma a reflexão e diz às suas irmãs: “não construamos torres sem alicerces firmes. O Senhor não olha tanto a magnificência das obras. Olha mais o amor com que são feitas’ (7M 4,15).

CONCLUSÃO

Para Eckhart, a junção da vida contemplativa com a atuação cotidiana não é o caminho pra Deus, mas que procedem Dele. O caminho para a união com Deus, fortalecido no desprendimento, é a porta de acesso à vida ativa.

Tanto para o Monge quanto para Teresa o caminho da espiritualidade é atuado no mundo, no presente através de obras que nascem no fundo ou no interior da alma. Portanto, na mística de Teresa assim como a de Eckhart, a espiritualidade não que foge da realidade, ou seja, é uma atividade relacional com o cotidiano. Na mística da Carmelita se traduziu na reforma da Ordem, nas fundações, nos livros que escreveu. A mística de Teresa implica ir além, não por desconexão

do mundo, mas em serviço de amor, humildade e caridade. Por isso reafirmamos a possibilidade de relação com a concepção de fora-dentro, pois estar fora não significa alienado, mas inserido e atento no mundo.

Como Michel de Certeau vai apontar, toda a espiritualidade tem um caráter essencialmente histórico: 'menos do que a elaborar uma teoria, ela tende para manifestar como se vive o Absoluto nas condições reais fixadas por uma situação cultural' (CERTEAU, 1966, p. 10). Assim, a experiência espiritual está envolta nos problemas postos ao humano. O místico está inserido no mundo, porém de modo desapegado, como na interpretação eckhartiana de Marta, que está junto às coisas, mas não presa à elas.

REFERÊNCIAS

BANBRIDGE, Margarita Maria. Mulher/es. In: SCIADINI, Patrício (Org.). *Dicionário de Santa Teresa de Jesus*. São Paulo: LTr, 2009.

BOFF, Leonardo. *Mestre Eckhart: a mística de Ser e de não Ter*. Petrópolis: Vozes, 1983.

BRITO, José Germano Dias de. *Santa Teresa de Jesus: experiência orante de uma vida determinada*. Dissertação (Mestrado Integrado em Teologia), Universidade Católica Portuguesa / Faculdade de Teologia, Porto, 2014.

CERTEAU, Michel de. *A fábula mística: séculos XVI e XVII*. vol. I. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: GEN/Forense, 2015.

_____. Culturas e Espiritualidades. *Concilium*, n. 9, p. 5-26, 1966.

McGINN, Bernard. *O florescimento da mística: homens e mulheres da nova mística*. Tomo III. Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017.

MICHELAZZO, José Carlos. Desapego e entrega: atitudes centrais da meditação zen-budista e suas ressonâncias nos pensamentos de Eckhart e de Heidegger. *Rever*, ano 11, nº 2, Jul/Dez, 2011.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. *Santa Teresa de Jesus: Mística e Humanização*. São Paulo: Paulinas, 2015. _____ . Mística e profecia na espiritualidade cristã. O testemunho de Santa Teresa de Jesus. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p. 757-778, jul./set. 2012.

SÁNCHEZ, Carlos Alberto González. La oración: ascética y mística de la imagen. In: *El espíritu de la imagen: arte y religión em el mundo hispánico de la contrarreforma*. Madrid: Cátedra, 2017.

SANTOS, Luciana Lopes dos. *A Madre fundadora e os livros: santidade e cultura escrita no 'siglo de oro' Espanhol*. Tese de doutorado em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

TEIXEIRA, Faustino. *Na fonte do amado, malhas da mística cristã*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

A ESPIRITUALIDADE DA LIBERTAÇÃO LATINO-AMERICANA: CENTRALIDADE ANTROPOLÓGICA E PRAXIOLÓGICA EM JON SOBRI-NO

José Flávio Mamede¹

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo apresentar a espiritualidade da libertação como centralidade antropológica e praxiológica em Jon Sobrino, teólogo latino-ameircano. O tema da espiritualidade tem provocado inúmeros interesses na atualidade. A espiritualidade suscita também diversos enfoques devido à complexidade e aos desdobramentos do termo ao longo da vida cristã e não cristã. Por isso, ao fazer um recorte nesse emaranhado de conceitos e ideias sobre a espiritualidade da libertação, pretende-se apresentar o fundamental de Jon Sobrino como espiritualidade libertadora no contexto social, pastoral, eclesial e teológico da América Latina, desembocando em duas perspectivas: Jon Sobrino apresenta a espiritualidade como uma realidade antropológica e prática. De acordo com a perspectiva sobriniana, todo ser humano possui uma vida espiritual caracterizando-se como uma tautologia. A espiritualidade é parte constitutiva do ser humano, afrontando-se com a realidade e reagindo-lhe com “*ultimidad*”, ou seja, qualidade do último como horizonte extremo da vida humana. Também a espiritualidade é apresentada como prática desembocando em uma dimensão teologal e fundamental. A espiritualidade na experiência latino-americana é vista como expressão e vivência da fé em ação que se chama práxis. Desse modo, a espiritualidade da libertação é uma prática. Portanto, pretende-se apresentar a espiritualidade da libertação latino-americana como uma realidade antropológica e prática que também é teologal.

PALAVRAS-CHAVE: Espiritualidade. Libertação. Jon Sobrino.

INTRODUÇÃO

Ao delinear traços marcantes de Jon Sobrino, não se quer fazer uma biografia do autor em estudo, mas apenas colocar dados importantes para a compreensão do seu pensamento. A princípio, pode-se dizer que Jon Sobrino é um clássico da cristologia latino-americana, apesar de não se considerar um teólogo profissional:

Ao falar do meu itinerário, quero começar dizendo que não me considero teólogo profissional ou estudioso da teologia, embora tenha realizado várias tarefas que, convencionalmente, pertencem à ‘profissão’: dar aulas, escrever, publicar,

¹ Doutorando em Ciências da Religião pela PUC/Minas. Mestre em Teologia sistemática pela FAJE. Graduado em Teologia. Instituição Patrocinadora: PUC/Minas

pesquisar (não muito nos últimos anos). Digo isso para esclarecer o contexto vital do meu fazer teológico: não o entendi como um modo de entrar na realidade – já construída em si mesmo – chamada ‘teologia, mas como um pensar, refletir, ruminar se quisermos, a realidade tal como se apresentou e me afetou (SOBRINO, 2000, p.153-154).

A presente pesquisa abordará a espiritualidade da libertação latino-americana, tendo como embasamento o pensamento de Jon Sobrino. Objetiva-se fazer uma análise sobre a importância do pensamento de Jon Sobrino para a sistematização e o desenvolvimento da espiritualidade da libertação latino-americana.

O tema da espiritualidade tem provocado inúmeros interesses na atualidade. A espiritualidade suscita também diversos enfoques devido à complexidade e aos desdobramentos do termo ao longo da vida cristã e não cristã. Por isso, apresentar-se-á o fundamental de Jon Sobrino para a espiritualidade da libertação no contexto social, pastoral, eclesial e teológico da América Latina. As obras de Jon Sobrino apresentam primeiramente a espiritualidade como prática desembocando em uma dimensão teológica e fundamental. A espiritualidade na experiência latino-americana é vista como expressão e vivência da fé em ação que se chama práxis. Para Sobrino, a espiritualidade da libertação é uma prática (SOBRINO, 1992, p. 23).

De acordo com Sobrino, todo ser humano possui uma vida espiritual caracterizando-se como uma tautologia. A espiritualidade é parte constitutiva do ser humano, afrontando-se com a realidade e reagindo-lhe com “*ultimidad*”, ou seja, qualidade do último como horizonte extremo da vida humana (SOBRINO, 1990, p. 442).

Portanto, pretende-se apresentar a praxiologia cristã à luz da espiritualidade da libertação latino-americana a partir de Jon Sobrino.

1 A ESPIRITUALIDADE DA LIBERTAÇÃO LATINO-AMERICANA

Com a finalidade de fundamentar a espiritualidade praxiológica e libertadora sobriniana, faz-se necessário esclarecer três conceitos que farão parte de toda discussão da pesquisa: espiritualidade, práxis e libertação.

Jon Sobrino afirma que a espiritualidade não é um tema exclusivo dos discursos teológicos ou religiosos. Esse tema tem provocado interesses na atualidade não somente às pessoas que se dedicam em linguagem tradicional “às coisas do espírito”, mas a todas as pessoas mesmo que não mencione o termo.

1.1 ESPIRITUALIDADE ANTROPOLÓGICA

Para Jon Sobrino, a espiritualidade supõe um dado antropológico: todo ser humano possui uma vida espiritual. Essa expressão vida espiritual soa como uma tautologia, uma vez que todos os seres humanos vivem suas vidas com espírito:

Não se pode negar, porém, que o homem é também espírito e que todos os grupos humanos possuem analogicamente seu próprio espírito; que existe o âmbito do espírito; que a espiritualidade é tão inerente ao homem quanto a sua corporeidade, socialidade ou praxicidade. É certo que o espírito do homem está referido ao material e ao histórico e que este último condiciona sua espiritualidade. Mas não é menos certo que o homem está referido a ele com liberdade e criatividade, que precisa configurar o material e o histórico e que essa configuração não lhe é dada mecanicamente por aquele (SOBRINO, 1992, p. 39).

Quando Sobrino afirma que a configuração espiritual não é dada mecanicamente está afirmando o que não é espiritualidade:

Por espiritualidade não entendemos o substrato genérico de “espiritualidades” ou “práticas espirituais”, vistas com grande frequência como mecanismos para a santidade, de modo que a “espiritualidade” seja algo opcional para o homem comum e o cristão corrente e só necessária para progredir na perfeição. Tampouco entendemos a maneira de colocar-se diretamente em contato com o mundo espiritual. Por último, não entendemos que a espiritualidade possa constituir-se a si mesma mediante determinados mecanismos para poder ser aplicada após qualquer situação ou prática cristã, como se estas últimas fossem indiferentes à própria constituição da espiritualidade e seu conteúdo fundamental (SOBRINO, 1992, p. 39).

Nesse sentido, Sobrino entende que a prática faz parte da constituição e do conteúdo fundamental da espiritualidade cristã da libertação de tal maneira que a concebe como mediação principal e critério hermenêutico para definir o que é espiritualidade da libertação:

A prática da libertação se tornou para eles em mediação principal, e para alguns talvez a única, de sua experiência pessoal com Deus. A partir dessa releem a totalidade da escritura e nela encontram a centralidade da libertação tanto como manifestação da vontade de Deus para com os oprimidos como exigência para propiciá-la para quem nele crê (SOBRINO, 1992, p. 35).

Por isso, concebe a espiritualidade como uma dimensão antropológica inerente à pessoa humana. Trata-se de uma dimensão nomeada de “ser humano com espírito”. Essa dimensão responde às perguntas feitas pelo ser humano diante das crises e promessas com a finalidade de iluminar e dar um sentido à vida (SOBRINO, 1990, p. 449).

1.2 ESPIRITUALIDADE PRAXIOLÓGICA

Esse princípio praxiológico tem sua gênese na experiência que os militantes da teologia da libertação fazem inseridos na realidade pobre da América Latina. Trata-se de um lugar social que se transforma em lugar teológico de onde brota a práxis libertadora e, ao mesmo tempo, vive-se a espiritualidade da libertação em ação como uma experiência de seguimento a Jesus libertador:

A teologia latino-americana como conhecimento teológico partiu de outros pressupostos [...]. Não foi compreendida então a partir da tradição da teologia, mas surgiu de uma práxis vivida de libertação por mais incipiente que esta tenha sido. Ou seja, existiu primeiro um contato teológico com a realidade ainda antes de refletir sobre a teologia implicada nesse contato: a práxis de tornar real o amor e a justiça entre os oprimidos. O que moveu a pensar, a fazer teoria, não foi fundamentalmente a tradição de uma teoria teológica, mas a fé vivida num processo de libertação no meio da conflitividade (SOBRINO, 1982, p. 31).

Essa espiritualidade praxiológica está estruturada a partir de categorias históricas, objetivando a ação transformadora da realidade sócio-política. É uma espiritualidade da libertação apoiada na prática do seguimento a Jesus que tem como exercício a realidade pobre da América Latina.

A contribuição de Jon Sobrino é relevante para a espiritualidade latino-americana, caracterizando-se como uma praxiologia advinda do lugar social da América Latina, caracterizando como um lugar social de opressão dos pobres. Essa espiritualidade se evidencia como um encontro com o Cristo pobre:

A prática da libertação é necessária para a vida cristã e, por conseguinte, para a espiritualidade fundamental. Sem uma clara opção pelos pobres, sem compromisso com a libertação, hoje em dia o amor cristão não seria possível. O ponto que queremos insistir é a importância da prática da libertação para que se possa desenvolver uma espiritualidade cristã fundamental (SOBRINO, 1992, p. 42-43).

Por isso, o método da espiritualidade latino-americana é a práxis. Esse método desenvolve uma espiritualidade a partir dos pobres, pois o mundo dos pobres é como que uma luz que ilumina o conteúdo e o exercício dessa experiência espiritual. A espiritualidade pensada a partir dos pobres justifica o conteúdo dessa opção. Não se trata de uma opção pastoral apenas, mas de uma espiritualidade totalizante no sentido de que a partir dos pobres se compreende a totalidade dessa espiritualidade.

Jon Sobrino é relevante para a espiritualidade da libertação latino-americana pelo fato de resgatar a pessoa do Jesus histórico, a centralidade do Reino de Deus e opção pelos pobres que

desboca na originalidade do seu pensamento, trazendo novas perspectivas para o pensamento científico e religioso cristão na América Latina. Essa originalidade se traduz em uma espiritualidade da práxis. “É significativo, por exemplo, que a teologia da libertação, mais interessada em princípio na prática da fé, esteja aplicando ao tratamento de temas como a oração, a contemplação e, em geral, o que se pode chamar de uma espiritualidade da libertação” (SOBRINO, 1992, p. 10).

1.3 ESPIRITUALIDADE DA LIBERTAÇÃO

A práxis acontece por meio de um processo de libertação concretizando o amor e a justiça entre os oprimidos. Por isso, libertação constitui uma realidade central, necessária, justa e histórica para a espiritualidade da libertação:

Libertação constitui uma realidade central na qual se unificam o histórico e o pessoal, a exigência do presente e a origem normativa da Escritura; a libertação não supõe, então, nenhum problema para esses cristãos, porém, isto sim, encontram nela a solução atual para o que de problema existe ou pode existir em seu ser homens, crentes e cristãos (SOBRINO, 1992, p. 35).

A práxis é interpelativa impulsionando a espiritualidade à libertação por meio de uma mobilização de todas as forças do espírito humano para realizar, orientar, revolucionar a realidade deste mundo em defesa da vida (SOBRINO, 1994, p. 54). Por conseguinte, Sobrino defende que a espiritualidade da libertação deve ser vivida com espírito, que é a capacidade com que o ser humano se reveste para se afrontar com a realidade, reagindo a partir de uma proposta incondicional, que é a luta em favor da vida. Essa capacidade de viver com espírito sustenta essa prática. “Ao falar do seguimento a Jesus, da escuta e da colocação em prática da Palavra de Deus, de assumir a situação, a causa e o destino dos pobres, já se fizeram importantes afirmações sobre a espiritualidade cristã que informa a prática da libertação” (SOBRINO, 1992, p. 23).

Para Sobrino, “a espiritualidade não é senão o espírito do indivíduo, pessoal e grupal, enquanto relacionado com a totalidade da realidade” (SOBRINO, 1992, p. 23). Nessa afirmação, fica evidente que a espiritualidade não é uma atividade autônoma, mas profundamente relacionada com a totalidade e não com o particular ou com uma esfera regional (SOBRINO, 1992, p. 24). No que se refere ao aspecto relacional, a espiritualidade da libertação abarca o que se pode chamar de uma tríade fundamental: honestidade ao real, fidelidade ao real e deixar-se corresponder pelo real (SOBRINO, 1992, p. 24-31).

A espiritualidade cristã latino-americana torna-se complexa. Isso se deve ao fato da história da teologia da libertação apresentar em sua originalidade questionamentos e desafios. A espiritualidade latino-americana no contexto atual da tradição teológica cristã com sua diversidade de espiritualidade tem acarretado conflitos “*intra*” e “*extra*” eclesiais. Por essa razão, a teologia da

libertação foi acusada de não ter espiritualidade. A título de sistematização, percebem-se três conflitos que macularam a espiritualidade latino-americana.

O primeiro conflito que se pode apontar é o embate com a espiritualidade que se foi formando a partir do dogma cristológico. No contexto latino-americano, a relação entre cristologia e espiritualidade se apresenta desafiada. O dogma cristológico calcedonense ganhou, ao longo dos séculos, contornos puramente racionais e intelectuais. O processo exacerbado de repetição dogmática se apresentou com a finalidade de salvaguardar a doutrina não estimulando uma busca espiritual. Neste sentido, pergunta-se como valorizar o dogma cristológico na experiência espiritual? A cristologia não é abstrata nem desprovida de conteúdo e não está isenta de emoções e espiritualidade (WÜSTENBERG, 2011, p. 44). Sobrino reverbera que se trata de uma forma abstrata, sem mediação histórica (SOBRINO, 1983, p. 339-340).

O segundo conflito advém da relação com a pesquisa histórica sobre o Jesus. Objetiva-se ter acesso à pessoa histórica de Jesus de Nazaré. Essa pesquisa versou sobre a historicidade de Jesus, distanciando-se da tradição doutrinária e dogmática a respeito de Cristo. Entretanto, a busca sem solução de imagens verdadeiras sobre Jesus (fase do colapso da pesquisa) fez surgir diversos movimentos em torno de uma cristologia espiritual, social, escatológica, histórica e querigmática. Esses movimentos, cada um ao seu modo, ofertavam uma espiritualidade cristológica (WÜSTENBERG, 2011, p. 45-46).

O terceiro conflito é posto com o próprio método teológico latino-americano. As dimensões racionais presente no modelo teológico-latino americano, custodiadas pelo método socioanalítico, imbuídas de um rigor exegético na interpretação bíblica, bem como de uma base histórica e política foram analisadas como formas contrárias à espiritualidade. Entretanto, a mística evangélica é parte constitutiva da participação cristã nos processos de libertação (RIBEIRO, 2014, p.112). Por isso, os teólogos latino-americanos requerem o direito de sistematizar uma espiritualidade da libertação.

Tudo isso acarreta um movimento espiritual em torno de Jesus de Nazaré muito diversificado, englobando uma espiritualidade baseada no louvor e na adoração cujo impacto se apodera na atualidade. Essas correntes espirituais privilegiam o aspecto moral a partir de um fundamentalismo doutrinal (SOBRINO, 1996, p. 31-32).

CONCLUSÃO

A construção de um novo edifício sobre espiritualidade será possível a partir de uma “vida segundo o espírito” ou mesmo através de um poço de onde provém toda água para matar a sede de espiritualidade. Essa espiritualidade cristã é viver segundo o espírito de Jesus. Em outras palavras, significa viver a fé de Jesus (SOBRINO, 1992, p. 87-88). Por isso, a cristologia é o fundamento da espiritualidade latino-americana que consiste no seguimento a Jesus (SOBRINO, 1992, p.158). A pergunta de Jesus dirigida aos seus apóstolos: “que dizeis vós que eu sou” (Mt 16,18) continua

a suscitar inúmeras respostas. Para os cristãos, faz-se necessário dar uma resposta mais elaborada e fidedigna sobre pessoa de Jesus. Esta resposta advém de um seguimento a Jesus. Nesse sentido, faz-se necessário abordar a “problemática metodológica”, ou seja, sistematizar a cristologia do seguimento a partir Jesus de Nazaré na teologia latino-americana.

Desta maneira, pode-se identificar a correta relação entre prática e espírito. Para Sobrino, a espiritualidade sem a prática de libertação é na atualidade genérica, impossível do ponto de vista evangelizador e historicamente alienante. A prática da libertação sem espírito, ainda que boa, estaria ameaçada à degeneração e ao apoucamento, isto é ao enfraquecimento de espírito. Por isso, a espiritualidade precisa da prática de libertação com a finalidade de possibilitar o lugar e o material como campo de ação; a prática precisa do espírito para garantir a manutenção concreta de uma libertação dos pobres, tornando-se criativa e cada vez mais abrangente (SOBRINO, 1992, p. 42).

REFERÊNCIAS

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **Pluralismo e libertação**. São Paulo: Paulinas, 2014. (Teorema).

SOBRINO, Jon. **Ressurreição da verdadeira Igreja**: os pobres, lugar teológico da eclesiologia. São Paulo: Loyola, 1982.

SOBRINO, Jon. **Cristologia a partir da América Latina**. Esboço a partir do seguimento do Jesus histórico. Petrópolis: Vozes, 1983.

SOBRINO, Jon. Espiritualid y seguimiento de Jesús. In: ELLACURIA, I; SOBRINO, J. *Mysterium Liberationis*. **Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**. Madrid: Trotta, 1990.

SOBRINO, Jon. **Espiritualidade da Libertação**: estrutura e conteúdos. São Paulo: Loyola, 1992. (Teologia da Libertação).

SOBRINO, Jon. **O princípio misericórdia**: descer da cruz os povos crucificados. Petrópolis: Vozes, 1994.

SOBRINO, Jon. **Jesus, o Libertador**: a história de Jesus de Nazaré. O Deus que liberta seu povo. 2. ed. Petrópolis/Vozes, 1996.

SOBRINO, Jon. Teología desde la realidad. In: SUSIN, L. C. (Org.). **O mar se abriu**: trinta anos na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000.

WÜSTENBERG, Ralf K. **Cristologia**: como falar hoje sobre Jesus. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

A RESPOSTA À PERGUNTA DO SENTIDO DA VIDA. O TU COMO REALIZAÇÃO DA PESSOA HUMANA

*Rita de Cássia Rosada Lemos*¹

RESUMO

A comunicação em tela, propõe partir da análise da busca de sentido do ser humano, exteriorizada na relação com as pessoas e os objetos, consonante com a busca pela profundidade do sentido último em sua vida, pelo Mistério, que chamamos Deus. Relação e relacionar são duas palavras aplicadas ao ser humano, cada pessoa fala a partir de alguém ou de algo. Consequentemente, o eu mesmo, não é ponto final, nem uma ilha. A pessoa é um ser de relação interior e exterior. Na história da humanidade, homem e mulher sempre demonstraram incansável interesse em desvendar os profundos mistérios que envolvem sua natureza existencial. A partir da modernidade, o conhecimento pela tecnociência e a ideia de uma aparente ausência de Deus, a questão do sentido da vida torna-se uma questão séria, a qual impõe o ser humano a colocar a questão do sentido da vida. Algumas perguntas podem servir a novos futuros questionamentos: Que implicações para a busca podem trazer as diferentes conotações do sentido da vida? Que expressões se observam na realidade humana? Tal questão se delimita à teologia ou diz respeito a todo ser humano? Poderá haver uma postura de contato entre a fé e a ciência em suas buscas da origem última de tudo o que existe? Há um elo que relaciona toda a vida humana conferindo sentido para o ser humano? A reflexão teológica cristã é chamada a colaborar com sua perspectiva inclusiva de todas as criaturas, donde a vida humana se concentra na relação existencial com Deus e essa se manifesta como geradora de relações humanas e como critério de leitura dos acontecimentos da vida. É a partir deste contexto, que o objetivo desta comunicação é, através do método bibliográfico, investigar a pergunta do ser humano pelo sentido de seu ser mais profundo, o princípio e fim de tudo. O Tu que realiza seu ser pessoa humana, subjacente a todas suas relações; o eu-tu que, em sua profundidade, é ressonância do Tu divino.

PALAVRAS-CHAVE: experiência cristã; propostas de realização humana; sentido;

INTRODUÇÃO

Na história da humanidade, homem e mulher sempre demonstraram incansável interesse em desvendar os profundos mistérios que envolvem sua natureza existencial. A partir da modernidade, particularmente com as ciências modernas e a globalização, a questão do sentido da vida torna-se uma questão séria, a qual impõe o ser humano a colocar a questão do sentido da vida. Al-

1 Doutora em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio. E-mail: ritacrlemos@gmail.com.

gumas perguntas podem servir a novos futuros questionamentos: Que implicações para a busca do sentido da vida podem trazer as diferentes conotações? Que expressões se observam na realidade humana? Haverá uma experiência que possa abarcar a globalidade da realidade? Tal questão se delimita à teologia ou diz respeito a todo ser humano? Poderá haver uma postura de contato entre a fé e a ciência em suas buscas da origem última de tudo o que existe? Há um elo que relaciona toda a vida humana conferindo sentido para o ser humano?

Na busca de resposta, pelo viés da teologia, será necessário pesquisar, primeiramente, a fonte bíblica. E como o tema sobre o sentido da vida, fundamenta a história do ser humano e o capacita resgatar o elo que relaciona toda a vida humana a um mesmo Centro de sentido, conferindo-lhe o sentido do Eterno a quem, pela fé cristã, denominamos Deus.

Nosso alicerce é Jesus de Nazaré, homem que viveu, verdadeiramente, a vida humana e na própria história humana revela ser o Filho de Deus. Joseph Ratzinger, em sua obra clássica, *Introdução ao cristianismo*, deixa explícito que a fé cristã é encontro com o homem Jesus. O rosto do homem Jesus de Nazaré é ao mesmo tempo manifestação singular de Deus na história e realização da identidade mais profunda do ser humano (RATZINGER, 1970, p. 30). A expectativa é que este aspecto especificamente teológico revele a conjugação da oferta de Jesus, em ser o caminho e a verdade última, à pergunta de sentido da vida, que o ser humano se coloca.

1. UMA PERGUNTA COM MÚLTIPLAS RESPOSTAS

Onde se encontra o profundo sentido da própria vida? É a pergunta atual e provocadora que faz morada no ser humano.

É mister afirmar que o ser humano é um ser em constante busca, chamado a sair de si a fim de estabelecer relações. Esta verdade é explicitada pelo povo bíblico e pela civilização moderna, ainda que, por esta última, seja, muitas das vezes, denegada. Haja vista, por exemplo, a publicidade. Ela elabora seu projeto conectado com o desejo que habita o ser humano, entretanto, exalta em propagandas de seu produto uma primazia ao ter sobre o ser. Nesta lógica, quanto mais se quer *ser*, mais é preciso adquirir, inovar, acumular, em suma, consumir. Esta relação é transportada nos mesmos moldes entre as pessoas. O ser humano hoje se encontra rodeado de objetos, de abundância virtual e, paradoxalmente, da ausência mútua uns dos outros. Nunca, como hoje, as relações, ao menos tecnicamente, podem ser tão próximas entre pessoas muito distantes, em razão da expansão dos meios tecnológicos de comunicação social e dos efeitos da globalização com a sua queda de fronteiras. Homem e mulher têm renunciado à sua autonomia, de modo que o tempo dos objetos delimita o tempo das pessoas e entre as pessoas. “Nesta visão é o ser humano que é definido como ser de consumo, e não somente a sociedade que é vista como consumista.” (BAUDRILLARD, 2007, p. 51). Esta inversão de ordem e de valor provoca a sensação de existir e de viver, concomitantemente, põe em perigo o sentido da existência e da realização como pessoa humana.

O ser humano deixa de ser visto de forma integrada e globalizante, e passa a uma forma dualista, fragmentada e justaposta. Esta visão confunde a unidade sagrada do ser humano, e prorroga, indefinidamente, a promessa de ser a resposta às questões vitais do homem e da mulher. Entretanto, subjacente a estas relações descartáveis está a busca do ser humano pelo seu ser mais profundo, o princípio e fim de tudo; o Tu que realiza seu ser pessoa, humana.

2. DESDE SUA ORIGEM, A PERGUNTA DO SER HUMANO PELA REALIZAÇÃO ÚLTIMA DA VIDA

Como ser que se distancia do seu mundo e de si mesmo, o ser humano se coloca a pergunta pela sua origem bem como sobre sua realização última. Ora, a pergunta do humano sobre sua realização, é a pergunta sobre o sentido último de sua vida.

O povo bíblico também buscava conhecer suas origens. Primeiramente, Deus soprou a vida em Adão (Gn 2,7) e continua a ser fonte de toda a vida (Ap 21,6). O salmista cantou a Deus: “Pois em ti está o manancial da vida” (Sl 36,9). O Antigo Testamento faz compreender, que o próprio Deus é benção de vida, para que ela cresça, multiplique-se e encha a superfície da terra (Gn 11,22). Pela boca de Moisés, o próprio Deus anuncia o caminho da vida. Vida esta que contempla não somente o povo do antigo Israel, mas nosso hoje e o futuro de toda a humanidade. O convite é incisivo. “Veja: hoje eu estou colocando diante de você a vida e a felicidade, a morte e a desgraça” (Dt 30, 15).

Escolher a vida é escolher a Deus. Este é também o conteúdo do anúncio de Jesus. Nele, a vida está no centro: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6). A missão de Jesus se resume em fazer brilhar o rosto de Deus na vida do povo, luz da liberdade e da ressurreição.

Nas narrativas evangélicas, Jesus aparece extremamente humano e bem próximo daqueles em cujo meio vive: toma parte nas bodas de Caná; chora junto ao túmulo de Lázaro, seu amigo; dá atenção às pessoas: à samaritana, ao jovem rico; tem delicadezas enternecedoras: depois da ressurreição da filha de Jairo, enquanto todos ficam estupefatos, é ele que pensa em mandar que lhe deem de comer; é simples e acolhedor para com os que o procuram: os cegos de Jericó, os envidados de João Batista, as crianças que se lhe apresentam; dialoga com aqueles que lhe interrogam criticamente. Simplesmente, alguém com uma palavra portadora de vida.

O Novo Testamento deixa explícito que o sentido da vida se estende para além, embora também para dentro, das dimensões da existência terrena, pois consiste na participação da própria vida de Deus. A novidade da mensagem bíblica neotestamentária e imperioso convite está na mediação da vida trinitária, revelada em Jesus e vocação da humanidade. A opção fundamental do ser humano é encontro com Cristo. Optar por Cristo, é optar pela vida. Há que se resgatar a palavra primeira: vida (Gn 1,1) confirmada na vinda do Filho: Alegra-te (Lc 1,28). No contexto moderno, percebemos na civilização uma tensão entre um desejo promissor de uma vida feliz e integrada em

todas as suas relações, e desejosas promessas a uma vida relativista e descartável². O ser humano privado da sua identidade e unicidade tem se colocado refém de um processo de corrupção da vida, habitando num sem-sentido.

3. DISCURSOS OPERANTES À BUSCA DE REALIZAÇÃO HUMANA

Embora o avanço das ciências e da globalização seja realidade significativa para a vida humana, constata-se, uma crise de sentido. Todo o arsenal científico não dá conta de suprir as necessidades mais profundas do ser humano. A realidade da vida para o homem e a mulher se tornou complexa e sem brilho. Há uma busca ansiosa de experiência de sentido maior, de vida.

Uma postura dialógica entre fé e ciência enriquece a vida, em todos os aspectos, pois possibilita despertar em ambas a experiência do maravilhamento. À luz da ciência, a fé teológica pode compreender o ser humano como criatura num mundo em processo de criação. Doutro lado, a realidade do Tu que fundamenta à pergunta e a resposta do sentido da pessoa humana, tema em questão, contempla um anseio presente no coração da Trindade, e não um ato da criação acabado. Neste diálogo, a teologia poderá aumentar a inteligência da fé e atualizar as implicações para o dado revelado ao “observar com a ciência o antecedente e mais simples é essencial para apreciar o advento do subsequente e maior” (HAUGHT, 2009, p. 189). Na leitura captada por L. Boff, a humanidade não está mais sob o controle de um paradigma que plasmou a história durante séculos, “de uma época de mudança passamos à mudança de época” (BOFF, 2009, p. 26). A história não é determinismo. Deus pode continuar sua criação, dando sentido à vida, ainda que a pessoa possa dizer não a este dom.

Marca de nosso tempo, não é raro estudiosos sustentarem que a realidade atual traz consigo uma crise do sentido. Crise de sentido e modernidade associam-se pelo fato de não encontrarem no indivíduo valores comuns que determinam o agir (BERGER; LUCKMANN, 2004). Esta crise pode ser acolhida como oportunidade a revalorizar as relações como caminho de integração da vida. De fato, há uma busca pelo ser humano, intrínseca e maior que todas as outras, do profundo sentido da vida, de Deus.

4. O LOCUS DA REVELAÇÃO HUMANA

A experiência espiritual bíblica acontece em parceria: é um protagonismo divino e humano. Uma experiência relacional-dialógica onde estão envolvidos Deus e o ser humano, na história. A

² Donna Haraway explicita que a subjetividade é uma construção em ruínas e a unidade do humano está dissolvida, pois a integração agora passa por uma máquina. HARAWAY, D., *A cyborg manifesto*.

fé cristã possibilita-nos encontrar o Eterno no tempo cronos, Deus como um de nós. Não há hiato entre os Dois Testamentos. Com Jesus completa-se a revelação começada no Antigo Testamento. Deus é palavra-ação de Jesus, bem como no acolhimento à Palavra.

A própria vida – Jesus – apresenta sinais, um excesso de sentido que antecipa o que se realizará em plenitude na Páscoa. Os Evangelhos nos apresentam o Filho de Deus inserido em sua realidade em todos os aspectos, menos no pecado. Uma teologia bem fundamentada na esteira evangélica, compreende que a experiência cristã é encontro com uma pessoa: Jesus.

Em outras palavras, o chamado a participar na construção do Reino de Deus, não é feito no silêncio de uma pura interioridade mística, mas, de dentro de formas concretas, isto é, dentro de estruturas históricas e sociais. O encontro com ele é, primeiramente, antropológico.

Os gestos de Jesus são encarnados na vida cotidiana, sua palavra-ação nunca surda aos gemidos da história, especialmente dos pobres e de todos que sofrem; “não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração” (CONCÍLIO VATICANO II, 2016, p. 143). Portanto, toda experiência eclesial manifesta ser de Deus quando ligada à pessoa humana e à sua história, quando explode promovendo vida para todas as criaturas.

Para a civilização moderna que tanto prima pela máxima quantidade e pela qualidade de produção, científica, por exemplo, é revolucionário o Projeto de Jesus prima pelo *um* e por quem nada lhe pode dar em troca. Jesus dá primazia a uma viúva estrangeira (cf. Lc 4,26), um paralítico (cf. Lc 5,20), uma pecadora (cf. Lc 7, 47), uma semente (cf. Lc 8, 4-15), um filho caçula (cf. Lc 15, 20), um leproso, após ter também curado outros nove (cf. Lc 17, 19), um cego (cf. Lc 18, 35-43). Na globalidade da ação libertadora de Jesus, nada que se passa no mundo se torna sem sentido e tudo está incluído no seu plano de salvação.

A grandeza da humanidade nada tem a ver com quantidade, mas com a qualidade de relações que brotam uma nova criação. As ações de Jesus são radicalmente inseridas na realidade das pessoas; ele não visa uma massa de gente sem rosto e sem história. Seu olhar é pontual, seu projeto visa uma pessoa, sua palavra une o universal ao particular: uma mulher, um jovem, uma criança, uma pessoa. Em sua radical proximidade com o Pai, toda sua ação, encontra eco para dentro do ouvinte. Assim, ele visa o *um*, que comunica a vida recebida por ele mesmo. Nele, Deus ama e abraça a história humana. Em sua palavra-ação, Jesus valoriza a história da humanidade ao assumir-se humano, concedendo dignidade ontológica.

Carlos Palácio dá destaque a originalidade revolucionária em Jesus, que não está afirmada em uma ‘doutrina’, mas em “uma maneira de ser homem, um não poder entender a sua experiência humana fora de uma relação constitutiva com Deus como Pai, que des-centra a sua vida, tornando-a assim radicalmente filial e fraterna” (PALÁCIO, 1994, p. 311).

Há, em Jesus, um rosto humano, uma experiência humana acessível e entregue, comunicada a nós. Mas, o centro desta experiência é inacessível, humanamente impenetrável. “Ninguém é igual a ele. Ninguém conhece o Pai como Ele conhece; é desta maneira também que ele conhece

os homens, na força mesma de sua humanidade (VILLER, 1961, p. 1936).

A missão que Jesus inaugura em proclamar o ano da Graça (Lc 4, 18-21), é o mesmo movimento de saída da parte Deus ao ver seu povo, que desce para libertar (Ex 3, 7-10). Todo e qualquer lugar onde há vida, a palavra-ação de vida Jesus, se faz companheira e libertação.

No Evangelho de João encontramos a afirmação de Jesus ser a vida. Ele é a luz, da vida: “De novo, Jesus lhes falava: Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida”. (Jo 8, 12). Ele é a porta, da vida: “O ladrão vem só para roubar, matar e destruir. Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância.” (Jo 10, 10). Ele é a eternidade, da vida: “Eu lhes dou a vida eterna e elas jamais perecerão, e ninguém as arrebatará de minha mão” (Jo 10, 28). Jesus vive a vida como doação de amor extremado e absoluto. Nesta dinâmica de doação de si se encontra o sentido do mundo. A meta da história, desde a criação, é ser de tal forma penetrada por Deus que Ele constituirá sua essência mais íntima.

5. A ORIENTAÇÃO E O SENTIDO DO TU COMO REALIZAÇÃO DA PESSOA HUMANA

Desta reflexão, o Tu como realização da pessoa humana, Deus revela para o ser humano ser o amante e o doador da vida. Ele é aquele que dá a orientação e o sentido para a vida humana. A encarnação de Jesus revela, acima de tudo, a paixão de Deus pelo ser humano. Deus escolheu em gratuidade e amor o ser humano, desde toda a eternidade, para que fosse santo e perfeito, diante de si, por meio de Jesus Cristo (cf. Ef 1,3-14). Jesus revela a beleza da história humana. Para além de qualquer apreço, a vida é boa e merece ser bem vivida.

Transparece então ser oferecido, em Jesus, o caminho e a verdade última à pergunta pelo sentido da vida que o ser humano se coloca. Ele é a manifestação singular de Deus na história, e, também, a realização da humanidade. Duas grandezas unidas e complementares, num diálogo de salvação. Gonzáles Faus afirma com profundidade que “a máxima expressão de Deus como solidariedade não é só o ter vindo a nós, o ter-se feito um de nós. É, mais ainda, o ter assumido e o ter se identificado com esta lei de nossa história pela qual o profeta é morto e o justo é rejeitado” (FAUS, 1981, 153).

A encarnação de Cristo é êxodo, seu agir não repousa em si mesmo, antes, está fundamentado em seu ser para os outros. Por isso dissemos que Jesus é palavra-ação. Jesus age a partir de seu ser e toda sua ação identifica-se com ele. O ser humano totalmente integrado de Jesus permite viver a realidade humana sem fazer justaposição ou dualismo com a realidade divina. Em seu ser para os outros, ele deixa explícito que o sentido da vida humana contempla as relações em interações.

A busca humana de realização como pessoa, não é senão, desejo do próprio Jesus. Ele, por ser amor absoluto, gratuito e irrestrito ao ser humano, exterioriza que o amor é mais forte que a

morte. Deus é o Deus da vida, de toda vida. Doravante, toda situação ou pessoa pode ter a esperança, que nem a morte é a palavra final, Ele desceu até os infernos (cf. Credo apostólico). Ao passo que revela que o amor que beneficia a uns poucos, é apenas apelo que mora no ser humano, no entanto não se completa. O amor é mais forte do que a morte quando há disposição de colocar a vida atrás do amor (RATZINGER, 1970, p. 145). A ressurreição de Jesus é superioridade do amor sobre a morte, pois seu amor é para todas as pessoas, é amor de total transferência, total transparência, total existência, para o Pai.

Enfim, e a propósito, toda busca de sentido do ser humano, exteriorizada na relação com as pessoas e os objetos é, na verdade, a busca pela profundidade do sentido último em sua vida, pelo Mistério, que chamamos Deus. No homem Jesus, palavra-ação de Deus, o ser humano encontra o sentido radical da vida. E mais, toda essa assertiva pode realizar-se mesmo fora do âmbito cristão.

O ser humano justamente por ser encarnado, está todo empenhado na colaboração e no complemento da obra criadora dos primeiros dias e em tornar novas todas as coisas, segundo a ação salvífica do Cristo. A sua experiência é, em conclusão, fragmento da eternidade de Deus na história vivida de cada pessoa, afim de cantar com sua vida a *Canção "Tu"* do rabino hassídico de Berditschev, do século XVIII, na Europa central: 'Para onde quer que eu vá, Tu. Onde quer que eu me detenha, Tu. Somente Tu, ainda Tu, sempre Tu. Céu Tu, Tu terra, Tu. Para onde quer que eu me volte, para onde quer que eu olhe, Tu, Tu, Tu! (BORRIELLO, 2003, p. 408).

Portanto, em Jesus abre-se uma porta para o futuro absoluto e uma esperança penetrou no coração humano. Nele, o ser humano, assumindo sua condição de pecador, mas acima de tudo, agraciado por Deus, pode encontrar o sentido da sua própria vida. Nele experimentamos a realidade de quem é a pessoa e de quem é Deus. "Falando-se de Deus, descobre-se quem é o homem" (RATZINGER, 1970, p. 148). Revelação que não retira o véu do mistério da Trindade, mas nos torna-a solidariamente e radicalmente próxima.

CONCLUSÃO

Com isto podemos concluir que, desde o Gênesis, o ser humano continua em busca da terra prometida, da sua realização como pessoa humana. Desde então, promessas relativistas e consumistas da dignidade humana se multiplicam, de ser resposta às questões vitais do homem e da mulher. Neste contexto, o ser humano experimenta que a vida tem um significado maior, experimenta que sua vida não se restringe à produção e ao consumo, e sim, a algo mais e maior na dimensão de relações interpessoais que aponta para o verdadeiro e alegre sentido da vida.

Em Jesus o ser humano descobre a resposta à sua pergunta pelo sentido da existência, o

Tu como realização de seu ser pessoa humana. Conforme a ação salvífica de Cristo, Jesus é o fundamento da totalidade. Eis a questão do sentido da vida. A reflexão quis, assim, chamar atenção que a busca pela vida, com profundidade de sentido, está premente em todo ser, articulada entre si dentro da totalidade da criação. Nem nada, nem ninguém pode ser deixado de fora, pois Deus é Deus, e Deus, na verdade cristã, não sabe excluir.

REFERÊNCIAS

BAUDRILLARD, J. *A sociedade de consumo*. Portugal: Edições 70, 2007.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido: a orientação do homem moderno*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOFF, L. *O despertar da águia: o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2009.

BORRIELLO, L., *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola, Paulus, 2003.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Constituições, decretos, declarações*. Introdução e índice analítico de Boaventura Kloppenburg. Petrópolis: Vozes, 2016.

FAUS, J. I. Gonzáles. *Acesso a Jesus. Ensaio de Teologia narrativa*. São Paulo: Loyola, 1981.

HARAWAY, D. "A cyborg manifesto: Science, technology and socialista-feminism in the late twentieth century". In : BELL, D. ; KENNEDY, B. M. (Ed.). *The Cybercultures Reader*. London/New York: Routledge, 2001.

HAUGHT, John F. *Cristianismo e ciência. Para uma teologia da natureza*. São Paulo: Paulinas, 2009.

PALÁCIO, C. A originalidade singular do Cristianismo. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte: ano 26, n. 70, páginas (311-394), 1994.

RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo. Preleções sobre o Símbolo Apostólico*. São Paulo: Herder, 1970.

VILLER, Marcel. *Dictionnaire de Spiritualité : ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1961.

A TEMÁTICA DO AMOR NA OBRA DE JOÃO GUIMARÃES ROSA

Renato Kirchner¹

RESUMO

A temática do amor tem sido um dos fios condutores dos grandes literatos do mundo todo. Considerando que João Guimarães Rosa (1908-1967), não somente em nível de nossa literatura brasileira, mas também no âmbito da literatura universal, tem sido considerado um dos autores muito originais, é sabido que o tema do amor ocupa, na obra essencialmente poética de Guimarães Rosa, uma posição toda privilegiada. No intuito de nos aproximarmos da temática proposta a partir da obra de João Guimarães Rosa, tomaremos como fio condutor as leituras e as interpretações realizadas pelo paraense Benedito Nunes (1929-2011), considerando ter sido ele um dos primeiros críticos literários brasileiros com a sensibilidade à altura da obra roseana enquanto ela estava sendo publicada, particularmente, entre os anos de 1950 e 1960. Assim, tendo por base a leitura e a interpretação críticas de Benedito Nunes, o propósito da presente reflexão é fazer uma incursão e uma evidenciação da temática do amor em alguns contos de Guimarães Rosa, especialmente a partir do conjunto de três contos *Primeiras estórias*: “Luas-de-mel”, “Substância” e “Nenhum, nenhuma”.

PALAVRAS-CHAVE: Religião; Amor; Deus; Demônio; Guimarães Rosa.

INTRODUÇÃO

João Guimarães Rosa (1908-1967) nasceu em Cordisburgo, em 1908, e faleceu no Rio de Janeiro, em 1967. Ainda jovem, publicou uma série de contos na revista *O Cruzeiro*. Em 1934, foi aprovado num concurso para o Itamarati, indo para Hamburgo em 1938. Com *Magma* (poesias), venceu, em 1936, um concurso promovido pela ABL, mas publicado postumamente só em 1997. Em 1946, pela Livraria José Olympio, publicou *Sagarana* (contos). Após 10 anos de silêncio, em 1956, surge com duas obras-primas: *Grande sertão: veredas* e *Corpo de baile*. Em 1962, surgiram os contos de *Primeiras estórias* (contos) e, em 1967, *Tutaméia* (terceiras estórias).

Guimarães Rosa é considerado um dos maiores escritores brasileiros do século XX. Tendo um estilo único e pessoal, em termos de linguagem e narrativa, sempre usou a realidade como fonte de inspiração sem, porém, descrevê-la documentalmente. Mineiro de Cordisburgo, o médico e diplomata Guimarães Rosa ganhou prêmios como poeta e contista já no início da carreira, durante a década de 30.

¹ 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 e diretor da Faculdade de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). E-mail: renatokirchner00@gmail.com.

Após o fim do Estado Novo, Guimarães Rosa ganha força e qualidade como escritor. Em 1956 publica sua obra-prima, *Grande sertão: veredas*. Embora João Guimarães Rosa tenha vivido apenas 59 anos e, mesmo assim, tenha produzido uma obra marcante em poucas décadas, teve a feliz oportunidade de poder se corresponder os tradutores de suas obras: o alemão Curt Meyer-Clason e o italiano Edoardo Bizzarri, cujas publicações revelam muito da genialidade e da originalidade roseanas e do quanto ele conhecia de muitas línguas (GUIMARÃES ROSA, 2003; BIZZARRI, 1980). Também recomendamos uma clássica e rara entrevista concedida por Guimarães Rosa a Günter W. Lorenz, onde o mineiro de Cordisburgo revela muitos aspectos de seu modo original de pensar e de conhecer nosso Brasil (LORENZ, 1973).

Contudo, em 1963, foi eleito para a Academia Brasileira de Letras. Adiou sua posse durante quatro anos e acabou por falecer três dias após ter sido empossado. Ao assumir sua cadeira no discurso de posse ele teria declarado: “As pessoas não morem, ficam encantadas” (GUIMARÃES ROSA, 1984, p. 335).

O ponto de partida do modo genuíno de escrever de Rosa é o regionalismo mineiro, mas é seria um equívoco restringir e considerar sua vasta obra como sendo tão-somente regionalista. De fato, sua obra possui inquestionavelmente vínculo com o universal experimentado pelo ser humano. Guimarães Rosa é considerado um dos melhores, se não melhor prosista da chamada geração de 45, sendo extraordinário tanto no gênero romanesco como também do gênero do conto ficcional.

No intuito de nos aproximarmos da temática proposta para a presente reflexão a partir da obra de João Guimarães Rosa, tomaremos como fio condutor as leituras e as interpretações realizadas pelo paraense Benedito Nunes (1929-2011), considerando ter sido ele um dos primeiros críticos literários brasileiros com a sensibilidade à altura da obra roseana enquanto ela estava sendo publicada, particularmente, entre os anos de 1950 e 1960.

Assim, por exemplo, num texto publicado no Suplemento Literário do Estado de S. Paulo, em 22/03/1969, dois anos após a morte de Rosa, e intitulado muito justamente *A rosa o que é de Rosa*, Benedito Nunes desmascara a aparente regionalidade das temáticas que atravessam e perpassam o grande literato nascido na cidade de Cordisburgo, Minas Gerais.

1. A TEMÁTICA DO AMOR NA OBRA DE GUIMARÃES ROSA

A temática do amor tem sido um dos fios condutores dos grandes literatos do mundo todo. Considerando que João Guimarães Rosa, não somente em nível de nossa literatura brasileira, mas também no âmbito da literatura universal, tem sido considerado um dos autores muito originais, é sabido que o tema do amor ocupa, na obra essencialmente poética de Guimarães Rosa, uma posição toda privilegiada. E isso não somente na sua obra mais famosa, a saber, *Grande sertão: veredas*, mas também em *Sagarana* e *Corpo de baile* e, para os propósitos da presente abordagem do tema

proposto, os contos reunidos por Guimarães Rosa em *Primeiras estórias*, publicado no ano de 1962.

Segundo Benedito Nunes, “o tema do amor ocupa, na obra essencialmente poética de Guimarães Rosa, uma posição privilegiada. Em *Grande sertão: veredas*, onde aparece entrelaçado com o problema da existência do Demônio e da natureza do Mal, atinge extrema complexidade e envolve diversos aspectos que compõem toda uma ideia erótica da vida”. Nunes prossegue: “O jagunço Riobaldo, de *Grande sertão: veredas*, conhece três espécies diferentes de amor: o enlevo por Otacília, moça encontrada na Fazenda Santa Catarina, a flamejante e dúbia paixão pelo amigo Diadorim, e a recordação voluptuosa de Nhorinhá, filha daquela Ana Duzuza, versada em artes mágicas. São três amores, três paixões qualitativamente diversas, que chegam por vezes a interpenetrar-se” (NUNES, 2013, p. 37-38)

Segundo Benedito Nunes, “a tematização do amor, na obra de Guimarães Rosa, repousa principalmente na ideia mestra do platonismo, colocada, porém, numa perspectiva mística heterodoxa, que se harmoniza com a tradição hermética e alquímica, fonte de toda uma rica simbologia amorosa, que exprime, em linguagem mítico-poética, situada no extremo limite do profano com o sagrado, a convenção do amor humano em amor divino, do erótico em místico. Tal seria” – continua Nunes – “a síntese da visão erótica da vida entranhada na criação literária de Guimarães Rosa” (NUNES, 2013, p. 39-40).

Embora a temática do amor aqui enfatizada, segundo a obra literárias de João Guimarães Rosa, esteja presente no conjunto da obra e tendo a interpretação de Benedito Nunes por base, voltaremos nossa atenção para três contos de *Primeiras estórias*, a saber: “Luas-de-mel”, “Substância” e “Nenhum, nenhuma”. Importante dizer, porém, que outros quatro contos de *Primeiras estórias* também receberam atenção na abordagem de Benedito Nunes no livro *A Rosa o que é de Rosa: Literatura e filosofia em Guimarães Rosa*, organizado por Victos Sales Pinheiro. Estes quatro contos são: “As margens da alegria”, “Os cimos”, “Um moço muito branco” e “A menina de lá”. Contudo, dentro dos nossos propósitos, iremos nos restringir aos contos “Luas-de-mel”, “Substância” e “Nenhum, nenhuma”.

“Em ‘Luas-de-mel’, de *Primeiras estórias*, o fogo do sexo que inflama o jovem casal fugido, transmite-se ao velho fazendeiro que lhes dá acolhida, nele reacendendo o antigo amor arrefecido pela sua companheira de muitos anos, Sa-Maria Andreza. O Noivo e a Noiva dessa estória, bem novos, juntam-se ao marido e à mulher, os donos da Fazenda, bem velhos, como a Aurora depois da Noite”: “O Nôivo se retirou, com a Nôiva; e mais uns, que com mais sono, já estando soprando nas palhas. [...] Eu, feliz [reflete o fazendeiro], olhei minha Sa-Maria Andreza; fogo de amor, verbigrácia. Mão na mão, eu lhe dizendo – na outra o rifle empunhado – : – ‘Vamos dormir abraçados...’ As coisas que estão para a aurora, são antes à noite confiadas” (NUNES, 2013, p. 47)

Segundo Benedito Nunes, “entre as duas luas de mel que se comunicam, uma nascendo da outra, uma gerando a outra, *eros* cumpre o seu ciclo cósmico, unindo o princípio e o fim, o primeiro e o último termo de uma trajetória, a amor carnal ao espiritual, as bodas dos corpos às núpcias da alma” (NUNES, 2013, p. 47). Nunes prossegue: “Essa trajetória erótica, que pode ser interpretada

no sentido ascendente [...], ajusta-se, também, ao simbolismo da *transubstanciação* alquímica. O platonismo de Guimarães Rosa é inseparável da tradição hermético-alquímica” (NUNES, 2013, p. 47)

“Em ‘Substância’ o fazendeiro Sionésio deslumbra-se com a beleza de Maria Exita, que para ele trabalhava, quebrando o polvilho nas lajes de uma pedreira. Nasce daí o amor, e vai crescendo, silenciosamente, numa linguagem muda e contemplativa, que os une intimamente quase que por efeito da dupla visão de um pelo outro. No momento em que Sionésio aceita Maria Exita, após se dissolverem suas hesitações, a mútua compreensão de ambos funde-se tão completamente, que o amor apalavrado, mais do que um compromisso, é um ato nupcial que os transfigura e que através deles se transmite às coisas circundantes. A Natureza se transforma em paisagem, envolvendo os amantes e sendo envolvida por eles. O encontro do amor, a sua descoberta e consumação, partilhados pelo mundo, fazem translúcidos os corpos dos que se amam e a realidade física” (NUNES, 2013, p. 53)

Para Nunes, “a enxertia simbólica das imagens empregadas, para descrever esse instante, em harmonia com os elementos naturais do cenário, que é uma pedreira, de onde se estrai o polvilho, provém da *pedra filosofal*, como arquétipo da transfiguração da alma e do cosmo, redimidos de suas impurezas e imperfeições. O *alvor*, o brilho solar da ambiência, o polvilho, a brancura das pedras como que se desmaterializam, recebendo um significado mítico-poético” (NUNES, 2013, p. 53-54)

Guimarães Rosa em “Substância”, segundo Benedito Nunes: “Ele [Sionésio] veio para junto. Estendeu também as mãos para o polvilho – solar e estranho: o ato de quebra-lo era gostoso, parecia um brinquedo de menino”. O polvilho, “coisa sem fim”, tem a refulgência esplêndida em que se transubstancia o brilho físico elementar subsistente. É a alvura com a qual os alquimistas simbolizam o estado de purificação: “Sionésio e Maria Exita – a meio olhos, perante o refulgir, o todo branco. Acontecia o não-fato, o não-tempo, silêncio em sua imaginação. Só o um-e-outra, um em-si-juntos, o viver em ponto sem parar, coraçõemente: pensamento, pensamôr. Alvor. Avançavam, parados, dentro da luz, como se fosse no dia de Todos os Pássaros” (NUNES, 2013, p. 54)

Na perspectiva de leitura e interpretação de Benedito Nunes, “o Menino de ‘Nenhum, nenhuma’ vive em companhia de um Moço, de uma Moça e de um homem triste. Num dos quartos da casa está uma ‘velhinha [...] velhíssima’ da qual a Moça não pode separar-se. É o espectro da morte interposto entre ela e o Moço que a ama. O menino compreende o amor, que deverá perpetuar-se na memória dos namorados, e também a Morte, que só aparentemente se opõe ao amor. Ele é a frágil união dos extremos [opostos] que deveriam tocar-se.” Guimarães Rosa, segundo citado por Benedito Nunes: “Atordado, o Menino, tornado quase incôscio, como se não fosse ninguém, ou se todos uma pessoa só, uma só vida fossem: ele, a Moça, o Moço, o Homem velho e a Nenha, velhinha – em quem trouxe os olhos” (NUNES, 2013, p. 63-64).

Benedito Nunes, no texto “O amor na obra de Guimaraes Rosa” escreve: “Só o Menino consegue vislumbrar a unidade, conciliar os opostos, regride ao estado de infância. O fim assinala um

novo começo. Da morte sai a vida, como na dialética da geração recíproca dos contrários. Ele não esquece o que os pais já esqueceram; detém a sabedoria que eles perderam, jazente na memória. Ao voltar da casa estranha, entrevista em sonho ou reminiscência, na companhia do Moço apaixonado, que obteve o amor da Moça somente para efeito de recordá-lo, volta como se fosse uma alma desgarrada do cortejo dos espíritos puros da alegoria platônica de Fedro, que não tivesse de todo perdido suas asas. Encontra o Pai e a Mãe, e os desconhece: ‘*Vocês já esqueceram de tudo o que, algum dia, sabiam!...*’ (NUNES, 2013, p. 64)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme tínhamos anunciado inicialmente, o propósito da presente reflexão era fazer uma incursão e, se possível, uma evidenciação da temática do amor a partir de três contos de *Primeiras estórias*: “Luas-de-mel”, “Substância” e “Nenhum, nenhuma”. De fato, o que acabamos realizando não foi propriamente uma reflexão fechada ou acabada, mas apenas uma espécie de bricolagem a partir das leituras e interpretações realizadas já cedo por Benedito Nunes que, a propósito, conheceu João Guimarães Rosa pessoalmente no Itamarati no Rio de Janeiro certa ocasião.

Assim, de forma muito preliminar, é possível perceber que a temática do amor constitui um pano de fundo essencial nas estórias ou contos roseanos, onde repercute muito viva e exemplarmente a temática do amor cortês-cavaleiresco medieval. Além disso, a mesma temática do amor sempre se entrelaça com a temática da divindade numa acepção aberta e nem sempre presa a alguma manifestação confessional em sentido estrito do termo. Com efeito, por exemplo, Claudemilson Paulino, no livro *Liberdade e sofrimento: Um diálogo entre Juan Luis Segundo e Guimarães Rosa*, procura fazer uma incursão na obra roseana e, dialogando com o teólogo uruguaio Juan Luis Segundo, procura evidenciar os temas da liberdade e do sofrimento de forma muito original (PAULINO, 2019).

Para finalizar, evocamos uma passagem paradigmática em que o protagonista Riobaldo diz: “A pois: um dia, num curtume, a faquinha minha que eu tinha caiu dentro dum tanque, só caldo de casca de curtir, barbatimão, angico, lá sei. – ‘Amanhã eu tiro...’ – falei, comigo. Porque era de noite, luz nenhuma eu não disputava. Ah, então, saiba: no outro dia, cedo, a faca, o ferro dela, estava sido roído, quase por metade, por aquela aguinha escura, toda quieta. Deixei, para mais ver. Estala, espoleta! Sabe o que foi? Pois, nessa mesma da tarde, aí: da faquinha só se achava o cabo... O cabo – por não ser de frio metal, mas de chifre de galheiro. Aí está: Deus...” (GUIMARÃES ROSA, 1986, p. 15).

Estas palavras do personagem Riobaldo, que encontramos em *Grande serão: veredas*, fazem eco com estas outras duas passagens do mesmo livro: “E a gente, isso sei, às vezes é só feito menino. Se tem alma, e tem, ele é de Deus” e “Tem horas em que penso que a gente carecia, de repente, de acordar de alguma espécie de encanto” (GUIMARÃES ROSA, 1986).

REFERÊNCIAS

BIZZARRI, Edoardo. *J. Guimarães Rosa: Correspondência com seu tradutor italiano Edoardo Bizzarri*. 2. ed. São Paulo: T.A. Queiroz e Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1980.

LORENZ, Günter W. *Diálogo com a América Latina*. São Paulo: E.P.U., 1973, p. 315-355.

GUIMARÃES ROSA, João. *Primeiras estórias*. 11. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1978.

GUIMARÃES ROSA, João. *Grande serão: veredas*. 23. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

GUIMARÃES ROSA, João. Guimarães Rosa fala aos jovens. *O Cruzeiro*, 23 dez. 1967, p. 5-7.

GUIMARÃES ROSA, João. *Sagarana*. São Paulo: Círculo do Livro, 1984.

GUIMARÃES ROSA, João. *Correspondência com seu tradutor alemão Curt Meyer-Clason (1958-1967)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira e Academia Brasileira de Letras; Belo Horizonte: Ed. da UGMG, 2003.

NUNES, Benedito. *A Rosa o que é de Rosa: Literatura e filosofia em Guimarães Rosa*. Victos Sales Pinheiro (org.). Rio de Janeiro: Difel, 2013.

PAULINO, Claudemilson. *Liberdade e sofrimento: Um diálogo entre Juan Luis Segundo e Guimarães Rosa*. Campinas: Saber Criativo, 2019.

A VIRTUALIZAÇÃO DA COMUNHÃO EM RAZÃO DA COVID-19

Jocinei Godói Lima¹

RESUMO

As manifestações religiosas presentes nos mais variados ritos e cultos, em especial, ocorridas em celebrações cristãs católicas e evangélicas, tem sido postas à prova em função de um novo paradigma oriundo da recente pandemia de Covid-19, que tem assolado o mundo todo, de leste a oeste e de norte a sul no globo terrestre. O novo paradigma propalado nos mais variados ambientes estritamente religiosos reside na virtualização das manifestações religiosas cúlticas, de forma que aquilo que é reconhecido no meio cristão, enquanto *koinonia*, isto é, comunhão entre os irmãos, tem sido repensada no que pese o senso de presença física entre as pessoas que fazem parte da instituição religiosa. Agora, as ações de comunhão e celebração de importantes sacramentos, a exemplo da *Ceia do Senhor*, têm sido realizadas de modo individualizado, ao mesmo tempo, com uma pretensão de caráter coletivo possibilitada pela conexão virtualizada decorrente de plataformas digitais. Neste contexto, o objetivo do presente trabalho é o de demonstrar como as práticas cúlticas, atualmente, vêm tomando outras formas a partir de ações que não mais ocorrem presencialmente, mas de forma virtual, ou seja, a comunhão, conceito caro a teologia cristã, neste novo tempo, em função da pandemia, assumiu um novo *status* de presença pela virtualização proporcionada pela internet. Assim, para que este trabalho seja levado à cabo, será utilizado o método de observação das práticas atuais do fazer religioso cristão, sejam protestantes, sejam católicas, somado ao método de pesquisa bibliográfica daquilo que tem sido refletido e publicado a respeito do tema. As hipóteses aventadas acerca daquilo que foi coletado, enquanto informações substanciais referentes à pesquisa realizada, apontam para um novo momento das expressões religiosas, sobretudo, de repensar suas manifestações cúlticas, em que, por hora, a presença física dos adeptos de determinada religião, para fins de comunhão e celebração, é relativizada face à crise sanitária global decorrente da pandemia de Covid-19.

Palavras-chave: Virtualização; Comunhão; Covid-19.

INTRODUÇÃO

Para os que creem: como fica o lugar de Deus e da religião em meio à turbulência provocada pela crise decorrente da pandemia da Covid-19? Os modos de culto e de expressão religiosa, em sua maioria aqui no Brasil, submersos no oceano da tradição cristã foram obrigados a se adaptar,

1 Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião – PPGCR – da PUC-Campinas (4º semestre), com fomento pela CAPES. E-mail: joci.godoy@gmail.com.

mesmo que a contragosto, a novas formas que atendessem a preocupante e terrível demanda sanitária existente. Tal demanda requer, no mínimo, que seja estabelecido o que ficou conhecido como *distanciamento social*, entre outras ações que visam à prevenção do contágio desta doença infecciosa causada pelo vírus SARS-CoV-2.

O distanciamento social, enquanto ação de prevenção referente a esta pandemia, não foi elencado aqui por acaso. Pelo contrário, a sua escolha vai ao encontro das formas de expressão cültica que os adeptos de variadas religiões mantêm desde sempre. Em geral, os cultos e ritos são praticados de forma coletiva, principalmente, quando se trata de manifestações religiosas do Ocidente.

Não necessariamente é preciso recorrer ao arcabouço cristão para compreender a importância do componente comunitário na vida religiosa. Um dos pais da sociologia, o francês Émile Durkheim (1858-1917), em uma de suas contribuições acerca da religião a concebeu como: “[...] um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma *comunidade* moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem”. (Durkheim, 2000a, p. 32, grifo nosso). Aqui fica evidente que o caráter comunitário é um dos pontos centrais na constituição do que seria a religião ou a materialização da sua expressão por seus adeptos. Se o aspecto comunitário, que diz respeito à união dos adeptos de determinada religião para fins cülticos tiver que ser suspenso, mesmo que temporariamente, em função de um novo vírus que tem tirado a vida de milhões de pessoas em todo o mundo, como a vida religiosa tradicional continuaria existindo face à nova situação imposta pela pandemia de Covid-19?

Em outras palavras, se há o imperativo urgente do distanciamento social em qualquer âmbito ou esfera social, como os cultos, as missas e as demais manifestações religiosas poderiam subsistir com a suspensão do componente comunitário, entendido aqui como presença física, enquanto perdurar esta pandemia? Seria a tecnologia um fator positivo e uma porta de saída para a resolução temporária deste problema? Assim como colocado no título deste texto a virtualização da comunhão pode se colocar como uma mudança de paradigma deste conceito caro, especialmente, à tradição cristã e constituir-se como alternativa para a manutenção das manifestações religiosas no Brasil e no mundo.

1. O CONCEITO DE COMUNHÃO E SUA IMPORTÂNCIA NA VIDA RELIGIOSA

Conforme mencionado no tópico Introdução a palavra *Comunhão* é um conceito caro a tradição cristã. Sua etimologia remonta ao termo *Koinonia* como um substantivo do adjetivo *koinon* que significa comum. Ao observar o Novo Testamento é possível encontrar frequentemente este termo. Com o sentido de *estar juntos* o termo é mencionado em Atos 2.42: “E perseveravam na doutrina dos apóstolos e na *comunhão*, no partir do pão e nas orações” (BÍBLIA SAGRADA, 2003,

p. 1352).

O apóstolo Paulo com sua erudição emprestou este termo helênico e o cristianizou, assim como pode ser entendido que o cristianismo tratou-se de emprestar categorias helênicas para dar um novo sentido religioso, proveniente do judaísmo imiscuído com uma nova forma de pensar a religião proposta pelo Cristo, isto é, o Filho de Deus para os que creem.

Desde então, com o advento da cristandade, a ideia de comunhão passou a ser central para as manifestações religiosas de tradição cristã ou que foram de algum modo influenciado por elas. O ponto máximo de uma missa ou culto cristão é o momento da Eucaristia ou da Ceia do Senhor, respectivamente. O Evangelho revela a Eucaristia como dom que vem do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Nas palavras do Papa João Paulo II pode-se ver o amor de Deus representado também no ato da Eucaristia:

[...] E aqui começa entre Deus e o mundo um processo, que vai longe, além do mistério da criação: “Deus amou de tal modo o mundo que lhe deu o Seu Filho Único” (Jo 3, 16). Este processo – entre Deus e o mundo – num certo sentido encontra a sua última palavra na Eucaristia. “O Filho, de fato, dado pelo Pai, depois de amar os Seus que estavam no mundo, levou até ao extremo o Seu amor por eles” (cf. Jo 13, 1, grifo do autor)².

Não somente na expressão da Eucaristia realizada especificamente na tradição católica, mas, a própria ideia de *Ceia do Senhor* em um contexto protestante, assume a mesma dimensão metafísica ou mística, enquanto ápice da experiência cristã que só pode ser praticada eficazmente de forma coletiva, isto é, de forma comunitária, a partir da comunhão entre os adeptos que partilham do mesmo momento e celebração.

Assim, nota-se que o conceito de comunhão se compreendido, principalmente, pela presença física entre os adeptos, se torna ponto central da experiência coletiva de fé, seja em ambientes institucionais, seja em ambientes informais de pessoas que assumem e partilham do mesmo objetivo religioso.

2. A PANDEMIA DE COVID-19 E O NOVO PARADIGMA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Partindo de um ponto de vista cristão a Eucaristia ou a Ceia do Senhor remetem ao momento em que Deus se faz real eficazmente – na teologia cristã católica de um modo e na teologia cristã protestante de outro. É possível encontrar estas referências não somente na Bíblia Sagrada, mas em toda a história da Igreja, passando pela Didaquê, Santo Inácio de Antioquia, São Justino, Santo Irineu, os Concílios até aos dias atuais.

2 Homilia (14 de junho de 1987). L’Oss. Rom., (ed. port.: 12 de junho de 1987), 28.

Guardadas as devidas proporções a Igreja cuidava de suas próprias questões internas – teológicas – e o Estado mantinha certo afastamento destas questões, porém, até o ponto que lhe convinha. Exceções a esta regra sempre foram constantes. Desde o advento da era cristã até hoje – em menores proporções do que antes – nota-se a existência de interesses e troca de favores entre Estado e Igreja. Um exemplo claro disso no período do Brasil colônia era o de que somente os que se batizavam gozavam dos benefícios da Coroa Portuguesa.

Na Constituição Federal de 1891 foi proposta uma tentativa de separação entre Igreja e Estado. Porém, uma tentativa mais sólida do que pode ser chamado de laicidade ocorreu com a Constituição de 1988. Desde então, há uma luta positiva no sentido de não haver intromissões do Estado na esfera eclesial e vice-versa. Contudo, com a chegada da pandemia da Covid-19, estabeleceu-se um novo paradigma entre a relação Igreja-Estado. O Estado de forma mais incisiva determinou o fechamento de igrejas para evitar infecções em massa pelos adeptos, a exemplo da decisão do STF no dia 08 de Abril de 2021 ao delegar poderes a estados e municípios.

Em função dessa decisão houve muito alvoroço e estardalhaço por parte de um grupo de igrejas, sobretudo, pentecostais. Estas, por sua vez, acabaram por indagar a sua própria fé ao pensar do seguinte modo: *se Deus é poderoso então porque não continuamos a nos reunir crendo que não transmitiremos este vírus ou ficaremos doentes?* Houve um debate no meio teológico, especialmente, no meio protestante, acerca da presença física dos fiéis nos momentos de Eucaristia e Santa Ceia.

Um elemento importante foi adicionado a esse debate: tal reunião ou comunhão poderia ser forma remota, isto é, de forma virtual? Uma parte das igrejas cristãs entendia que deveria guardar este momento, uma vez que o próprio Deus entenderia como um momento de abstenção permitida por Ele mesmo diante das circunstâncias na qual, Ele, como Ser Supremo, era conhecedor. Outra parte dessas igrejas entendeu e ainda entende que deve se reunir a despeito de qualquer ação do vírus e das milhões de mortes ocorridas em todo o mundo. Não faltam exemplos, de perto e de longe, de aglomerações por parte de igrejas cristãs tradicionais, pentecostais e neopentecostais.

Neste ponto, algumas questões importantes surgem para nos fazer pensar: *Como fica a comunhão entre os fiéis? Ela é válida somente quando praticada presencialmente ou ela também pode acontecer virtualmente? A mística que possibilita a comunhão pode ser estendida ao aspecto virtual/tecnológico?*

Para uns é impossível ceiar virtualmente. Para outros há até instruções de como realizar a Ceia do Senhor de um ponto de vista bíblico em suas próprias casas. A disputa teológica acerca dessa questão tornou-se muito acirrada nas redes sociais, uma vez que, por um lado, a dimensão metafísica ou mística está na presença física para uns e, por outro lado, ela está na intencionalidade do ato. Para estes é a união espiritual – e não física que valida o sacramento e estabelece a comunhão.

CONCLUSÃO

Estas questões são de difícil concatenação e, no contexto da pós-verdade, cada grupo religioso administra aquilo que entende ser a sua própria verdade. Qual seria a principal questão? Partindo do pressuposto de uma hermenêutica da pós verdade, cada grupo se vê legitimado para decidir sobre a verdade da sua crença (se uma coisa ou outra). Essa questão só é levantada e ganha sentido por que a técnica fez com que isso acontecesse. A mudança de conceito sobre o que é estar junto com o advento das redes sociais é que permite essa nossa discussão. O que vem depois da pandemia? Os textos sagrados continuarão sendo os mesmos? A compreensão é que vai mudar conforme o tempo e as coisas mudam? Ficam essas questões para reflexam e, quem sabe, com o passar do tempo teremos a resposta a elas.

REFERÊNCIAS

Durkheim, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

João Paulo II. Homilia (14 de jun de 1987), 3: L'Oss. Rom. (ed. port.: 12 de jul de 1987), 28

***Chocolate*: comensalidade e desejo como caminhos de salvação**

*Ceci Maria Costa Baptista Mariani*¹

*Breno Martins Campos*²

RESUMO

Nesta comunicação, refletimos sobre a contribuição do filme *Chocolate* para uma discussão a respeito de espiritualidade, desejo e gratuidade – dentro de uma dimensão contextual mais ampla de experiências da comensalidade em situações da vida cotidiana. Com cinco indicações ao Oscar de 2001, o filme *Chocolate*, lançado em 2000, foi dirigido pelo sueco Lasse Hallström, com roteiro adaptado do livro homônimo, da escritora britânica Joanne Harris. Com nosso primeiro objetivo, procuramos apresentar um ensaio (ou esboço) sobre o desejo na tradição espiritual cristã, com destaque para a teologia e filosofia de Santo Agostinho – para quem o desejo, em sua ambiguidade, é motor que conduz à vida, mas também que conduz à morte. Instaura-se, assim, no Ocidente cristão, uma profunda desconfiança em relação à dinâmica do desejo que marca a condição humana. No segundo objetivo é que apresentamos, propriamente, o filme *Chocolate* como uma narrativa sobre o desejo, numa dialética entre a tradição, que fossiliza o presente, e o novo – representado na trama por uma mulher que chega a uma pacata vila, acompanhada só por sua filha, e que, com sua culinária (chocolates), promove uma revolução no desejo (que transforma o corpo) dos moradores do vilarejo. Em diálogo com a teologia e a teopoética de Rubem Alves, concluímos que o desejo pode ser um caminho para a profundidade, ou seja, de um desejo por Deus, que também se dá no corpo, pois a religião não pode ser maquinaria de combate àquilo que faz bem ao corpo, como se fosse concorrente à salvação da alma. Metodologicamente, nossa comunicação está baseada numa pesquisa bibliográfica e documental, de caráter exploratório, que trabalha com a perspectiva de que o cinema é uma linguagem muito apropriada para a revelação religiosa e para a discussão da religião.

PALAVRAS-CHAVE: Desejo. Comensalidade. Teologia. Literatura. Cinema.

INTRODUÇÃO

Chocolate não é um filme novo. Lançado em 2000, com base no livro homônimo de Joanne Harris, tem como cenário uma pequena aldeia no interior da França e conta uma história que se passa nos anos 50 do século passado. É uma narrativa suave e delicada que põe em questão o lugar do desejo no processo de humanização. Serve muito bem à crítica de uma antropologia dualista, que ainda orienta o agir na sociedade contemporânea. O filme discute a dinâmica do desejo e

1 Doutora em Ciência da Religião (PUC-SP), membro do Corpo Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e-mail: cecibmariani@gmail.com.

2 Doutor em Ciências Sociais (PUC-SP), membro do Corpo Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e-mail: brenomartinscampos@gmail.com.

desvela sua dimensão transcendental.

Por conseguinte, nesta comunicação, fazemos uma análise teológica do filme *Chocolate*, apoiada numa compreensão de Revelação que vem sendo afirmada no âmbito da Teologia Fundamental atual, qual seja, como experiência de Deus que não chega de fora para acrescentar um elemento categorizado, objetivado e novo à situação, mas que aflora das profundezas da situação, como sentido derradeiro (BOFF, 1972). Compreensão que justifica o esforço de penetrar nos “subterrâneos espirituais da vida, de onde provém a arte, a religião, a economia, a filosofia, e mostrar que toda cultura está prenhe de Revelação”, que “toda a realidade cultural e finita pode ser revelatória do divino e todo objeto criado pode se tornar símbolo da realidade última” (CALVANI, 1998, p. 49).

Um dos grandes problemas modernos reside na crise que o advento das ciências provocou na autocompreensão humana, tomando como paradigma a racionalidade instrumental, isto é, a capacidade humana de compreender os mecanismos da natureza e produzir tecnologia. Por um lado, a consequência dessa nova antropologia é um grande desenvolvimento científico e tecnológico, por outro, é o estabelecimento de uma relação de exploração que acaba coisificando a natureza e também o ser humano. A racionalidade instrumental (do senhorio sobre a natureza) acaba sendo não mais uma faculdade do sujeito humano, mas um método de conhecimento (o científico). Na verdade, o resultado desse processo é uma visão dualista da realidade.

Mediante as graves consequências trazidas por essa visão da realidade, como o risco da extinção da vida, faz-se importante empreender a crítica ao racionalismo instrumental e atentar para outros aspectos antropológicos que oferecem subsídios para pensar o humano e sua relação com o mundo de uma forma diferente. Em crítica à concepção dualista, há que se considerar que o humano, razão e corporeidade, é filho da Terra – talvez um de seus filhos mais vulneráveis. Desadaptado às condições oferecidas pela natureza, organiza-se em sociedade, cria cultura, constrói história. O humano é um ser de razão, mas é também e fundamentalmente um ser de desejo.

É no contexto de uma reflexão antropológica do humano como ser de desejo, portanto, que buscamos interpretar *Chocolate*, um filme com imagens e enredo simples, mas num tom fabuloso-fantástico, que fala de nossa humanidade, e das dificuldades e alegrias que envolvem a vivência humana da dinâmica do desejo, desvendando a sua dimensão transcendental.

1. CHOCOLATE: UMA NARRATIVA SOBRE O DESEJO

O filme *Chocolate*, do diretor sueco Lasse Hallström, conta a história da comunidade de uma cidadezinha no interior da França, onde o povo acreditava em tranquilidade. Nela, tudo estava em ordem, todos conheciam o seu lugar. As crianças eram educadas para o controle da curiosidade, as mulheres estavam submissas à proteção dos maridos, e os velhos abandonavam suas esperanças. O controle social era garantido pelo respeito aos valores da tradição e da família. O grande guardião de tudo era o prefeito da cidade, o conde de Reynoud, um homem ilustrado e religioso, que, como

seus ancestrais, cuidava do vilarejo, sendo ele mesmo um modelo de trabalho árduo, modéstia e disciplina. Tudo parecia bem e sob controle, até que, num dia de inverno, em plena quaresma, a comunidade se vê sacudida pelo vento que, soprando do norte, trouxe a ela uma forasteira, Vianne Rocher.

Vianne é um desafio, pois está fora dos padrões que ordenam a vida da cidade. Em sua bagagem, carrega símbolos que representam seu vínculo com uma prática religiosa diferente do lugar. Uma mulher sozinha, sem marido (Vianne não sente constrangimento nenhum em dizer que nunca foi casada) e que chega trazendo consigo uma filha. Instala-se na cidade com sua pequena filha Anouk, aluga uma velha *pasticerie* e, sob os olhares espantados dos habitantes locais, tem a ousadia de inaugurar, em tempo de jejum e abstinência, a “Chocolateria Maya”. Passa, então, a brindar os habitantes de Lansquenet com a visão de delícias exóticas, baseadas em receitas antigas com ingredientes mágicos. Vianne é vista pelos olhares curiosos como uma feiticeira. Ela sonda os gostos e adivinha as preferências e, como uma sacerdotisa, em nome de uma tradição ancestral, oferece junto com o chocolate paixão, prazer, alegria de viver. Sabe o confeito certo para cada gosto.

Contudo, o que o “templo” de Vianne oferece, mais do que fórmulas mágicas ou afrodisíacas, é fundamentalmente acolhimento e generosidade, condições para as pessoas olharem seus medos, suas limitações, necessidades e desejos, e para empreenderem, a partir daí, um itinerário de descobertas mais profundas. O que o filme *Chocolate* discute, portanto, é a importância do desejo no processo de humanização e de abertura à transcendência.

2. O DESAFIO DO DESEJO

Para os gregos, desejo é movimento, ânsia da matéria indeterminada em busca de sua forma acabada e para sempre inalcançável, é o motor e o móvel do universo em sua tendência à perfeição. Para Aristóteles, explica Marilena Chaui (1990), os sublunares possuem a potencialidade para o movimento, passam da potência à atualização comovidos por uma causa que lhe é externa. O Primeiro Motor Imóvel, ato puro transcendente, é a causa geratriz do movimento do mundo, motor que tem o desejável e amável poder de mover sem ser movido, de mover à distância, sem se imiscuir no movimento que suscita.

Na perspectiva grega aristotélica, portanto, o desejo é força cósmica de origem teológica, força que tem sua origem na perfeição que, não podendo descer ao imperfeito, oferece a ele o espetáculo de sua perfeição. Para Aristóteles, perder o desejo é adoecer. (CHAUI, 1990). Entretanto, essa perspectiva não é unívoca. Entre os gregos encontra-se também outra interpretação da ambígua realidade do desejo. Para os estóicos, desejar é adoecer: “Aflição e desejo são as perturbações que roubam a saúde da alma, saúde que os estóicos chamavam *apathéia*, impassibilidade e indiferença ao sofrimento e à dor” (CHAUI, 1990, p. 35). O desejo rebaixa o agente à paciente, rouba a *tranquillitas*, que é a virtude do sábio. Para os estóicos romanos, o desejo é *cupiditas*, perda do poder de si e sobre si, perda da faculdade de julgar, é, portanto, doença do juízo (CHAUI,

1990). No contexto em que o desejo, *cupiditas*, torna-se sinônimo de concupiscência e é entendido como doença que desnatura a natureza original do homem e contraria a vontade de Deus, ganha corpo a reflexão cristã. “Não só doença, mas vício, o desejo se faz pecado e habita entre nós. Surge como potência desagregadora do homem e desordenadora da Natureza, agente do mal. O desejo é pecado original e origem do pecado” (CHAUI, 1990, p. 37).

O tema do desejo no cristianismo, embora identificado com o pecado da concupiscência sob a influência do estoicismo, recebeu de Agostinho, em contrapartida, um tratamento em profundidade. A antropologia agostiniana reflete a centralidade da dinâmica da vontade no itinerário que leva à descoberta da verdade que mora no interior do humano e à conseqüente realização de sua verdadeira vocação, a filiação divina. Segundo Mariana P. Sérvulo da Cunha (2001), Agostinho introduz na filosofia uma nova noção de vontade, que não se vê no mundo greco-romano. Antes dele, não se encontra na patrística nenhum uso significativo do termo. Para Agostinho, afirma a autora, a vida intelectual do ser humano está intimamente unida à vontade e influenciada por ela. A vontade e o amor têm a função de união e separação. A vontade diz à memória o que reter e o que esquecer; diz ao intelecto o que escolher para o entendimento; é ela que faz trabalhar, que os reúne e o que separa (SÉRVULO DA CUNHA, 2001). Entre o que se sabe e o ato de pensar, existe a vontade que move a alma e liga inteligência e memória no sentido do conhecimento: das coisas sensíveis, de si e de Deus, que é a Verdade. Para Agostinho, então, a vontade é o que move a alma a conhecer, mas, fundamentalmente, a se conhecer.

No entanto, a alma, devido à concupiscência, explica Agostinho (1994), age como esquecida de si mesma, ao invés de permanecer no gozo do Bem, que é Deus em todas as coisas. Ao invés de fazer-se, com a ajuda dele semelhante a ele, afasta-se e se ilude, entregando-se ao desejo possessivo de conhecer o mundo exterior. A alma, esquecida de si mesma, é atormentada pela preocupação em ter o que teme perder. O erro da alma, segundo Agostinho (1994), é assimilar-se ao mundo que ama e que carrega dentro de si através de imagens produzidas pelo pensamento. Como *eu interior*, o humano nasce, portanto, quando deixa de ser coisa a convite de Deus e se abre à transcendência. Para Agostinho (1994), a iluminação é a visão da verdade sobre si mesmo como ser de liberdade. A iluminação permite julgar o que é verdadeiro, bom e belo; ela implica em conversão, resposta ao chamado de Deus, para passar do âmbito da exterioridade que nos determina para o âmbito da interioridade em que é possível a verdadeira liberdade de ser. Para Agostinho e para a tradição cristã profundamente marcada por ele, o desejo, em sua ambiguidade, é motor que conduz à vida, mas também à morte. Daí que, no Ocidente cristão, tenha se instaurado uma profunda desconfiança em relação à dinâmica do desejo.

Mesmo com toda a força da tradição agostiniana, cristã ou ocidental no concernente ao desejo, não é somente a partir dela que podemos interpretar o filme *Chocolate*. No século XVIII, segundo Michel Foucault (1980), opera-se no seio da cultura ocidental uma transformação muito significativa quanto à interpretação do lugar do desejo na dinâmica da vida. O desejo, identificado com a sexualidade, alcança uma posição central na cultura e acaba alvo de um discurso racional com vistas ao controle – que não se impõe simplesmente pela repressão, mas por um aparelhamento destinado à produção de discursos sobre o sexo, com o objetivo de analisar, contabilizar, classificar,

especificar e, assim, controlar. No século XVIII, o sexo vira questão de polícia, afirma Foucault (1980), no sentido de que não deve ser reprimido, mas regulado por meio de discursos úteis e públicos.

Quatro grandes conjuntos estratégicos, distingue Foucault (1980), desenvolvem dispositivos específicos de saber e poder a respeito do sexo: a histerização do corpo da mulher; a pedagogização do sexo da criança, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer perverso. No século XVIII, uma tecnologia do sexo passa para o domínio da medicina, da pedagogia e da economia; associada à autoafirmação de uma classe, a burguesia, a tecnologia do sexo que se implanta não visa à renúncia do prazer ou à desqualificação da carne, mas a uma intensificação do corpo, uma problematização da saúde – visa à maximização da vida (FOUCAULT, 1980). A burguesia colocou o sexo no centro de suas preocupações. É nesse contexto que podemos entender a crítica do filme *Chocolate* ao tratamento dado pela cultura ao desejo, que reduz sua amplitude e o coloca sob discursos racionais poderosos, com o apoio técnico dos saberes modernos.

A disciplina exemplar é o que parece informar o Conde de Reynoud em sua oposição à Vianne, e não propriamente o compromisso com a tradição cristã, que ele procura manipular a seu favor, por meio das contínuas correções e intervenções nos discursos do pároco, o jovem padre Henri, que sobe aos domingos no púlpito para dar ao povo da aldeia os recados do prefeito. É, portanto, em contraposição ao controle e disciplinarização do desejo, reduzido a sexo e colocado no centro da atenção da cultura, que o filme coloca simbolicamente o chocolate produzido por Vianne – e oferecido com generosidade. Na “Chocolataria Maya”, Vianne acolhe aqueles que se encontram adoecidos pela exigência disciplinadora da moral estabelecida, representada pela autoridade do prefeito: sua senhoria, Madame Armande Voizin, envelhecida, doente e amarga por causa do difícil relacionamento com a filha Caroline Clairmont, que a considera má influência e a proíbe de ver o neto Luc, um garoto superprotegido pela mãe e que passa o tempo a desenhar imagens sombrias; Madame Josephine Moscatte, uma mulher que, por meio de pequenos furtos, compensa a violência sofrida no casamento com um homem rude e violento; o velho Guillaume Blerot e seu cãozinho Charlie, que sofre porque se vê constrangido em seu amor pela viúva Audel, em luto por 25 anos pelo marido morto durante a guerra.

Com sua acolhida sensível, compreensiva e livre de preconceitos, Vianne oferece condições para que as pessoas olhem para si mesmas, assumam seus próprios desejos e empreendam um itinerário rumo a descobertas mais profundas. Assim, podemos interpretar a contribuição do filme *Chocolate*, pois, ao discutir a dinâmica do desejo, aponta para o fato de que o desejo humano tem uma dimensão transcendental. Segundo o teólogo Rubem Alves, o corpo ocupa um lugar central e o desejo é motor fundamental na humanização que implica em descoberta da profundidade.

CONCLUSÃO

Nossa intenção foi tratar da centralidade do desejo no processo de humanização: “Não existe

valor mais alto que a vida, pois a vida é sempre um fim em si mesma, e nunca um simples meio para algo além dela” (ALVES, 1984, p. 171). Toda ação humana está relacionada com a exigência de viver do corpo. A experiência humana é, para Alves, fundamentalmente corporal, porque, antes de tudo, no início da humanidade está a emoção. A partir disso, e não apesar ou em detrimento disso, é que o mundo humano vai sendo tecido, contando com ferramenta de inegável importância que é a razão, a capacidade intelectual, que é posterior à fundamental atitude valorativa e emotiva do corpo na relação com o mundo. São os valores que criam a necessidade e a possibilidade da razão (ALVES, 1984).

A relação da pessoa humana com a natureza, o outro, a transcendência é marcada fundamentalmente pela emoção, vibração, reverberação do corpo. À diferença do animal, o ser humano não é o seu corpo, não tem as respostas aos desafios da existência gravadas em forma de programação biológica. O ser humano *tem o seu corpo*. Sua incapacidade instintiva o obriga a buscar soluções para a vida, que não consistem em se adaptar ao meio. Viver é, do ponto de vista humano, empreender uma caminhada, na qual a estrada não está dada, a estrada vai sendo traçada. A vida humana é, então, uma tensão entre o que é, e o que se deseja. Uma rachadura coloca o ser entre fatos e valores, entre o limite e o ilimitado, entre os olhos e a imaginação, entre o real e o possível, entre o presente e o futuro. A marca da humanidade é, na verdade, a capacidade de querer o que não existe, imaginar, e por isso, ser criatura criadora, ter poder para gerar do novo, construir história.

Segundo a perspectiva alvesiana, somos seres em movimento, vivendo um processo de humanização pautado pela emoção do corpo, e é pela imaginação que o movimento é possível. A imaginação faz parte da lógica da vida, empurra a existência humana para o novo. Assim, a cultura é transformação da ordem natural das coisas segundo a orientação do desejo. Liberdade humana que, interferindo na natureza, faz nascer a história. Na sua relação com o mundo, o ser humano, experimentando a impotência, não sucumbe a ela, ao contrário, põe-se a desejar, a sonhar a imaginar a sua superação.

O primeiro desejo, mais fundamental e ao mesmo tempo mais superficial, é a sobrevivência, o pão de cada dia, a água de beber, o lugar onde se vai reclinar a cabeça, descansar, morar. É em vista disso, que se constrói história, sociedade, cultura. Todavia, essa realidade humana construída a partir daquilo que é necessidade básica acaba por determinar uma maneira humana de viver e de desejar outros desejos. O desejo, motor que movimenta a história, é busca que se faz a partir da insatisfação que se torna cada vez mais complexa. Caminho que se empreende desde o mais básico até o mais significativo.

Neste sentido, interpretamos a contribuição do filme *Chocolate*, que faz a crítica da disciplinarização do desejo operada pela modernidade, ao mesmo tempo em que resgata, para a interpretação do lugar do desejo no processo de humanização, a ideia do desejo como impulso para a profundidade, isto é, para a descoberta do desejo único e mais fundamental que confere sentido à vida. O chocolate que Vianne oferece com generosidade, para além de seu aspecto sedutor e sensual, possui a magia transformadora do poder do amor. Na verdade, *Chocolate* nos

ensina que nem o jejum da quaresma nem o chocolate têm poder transformador em si mesmos, o que transforma de fato é o acolhimento e a generosidade que dão condições para a descoberta do desejo mais fundamental, que confere sentido último para a vida: a Verdade, o Real, Deus. A magia transformadora, segundo o filme, é operada pelo poder do amor, que não se opõe ao corpo, nem à sensibilidade, mas que dá ao corpo vida em abundância, vida plena, vida eterna.

O poder do amor liberta Madame Armande de sua angústia e dá a ela uma boa disposição para a morte; dá forças à Josephine Muscatte para sair do jugo do marido e encontrar alegria no trabalho dedicado e criativo; dá coragem ao velho Guillaume Blerot e à viúva Audel para assumirem o relacionamento amoroso, mesmo já se encontrando no outono da vida. Transforma Caroline Clairmont, filha da senhora Armande, que devolve ao filho o direito de brincar; transforma também o prefeito, conde de Reynoud, que finalmente reconhece a sua própria fraqueza, assume sua angústia por ter sido abandonado pela mulher, que ele fingia estar em uma viagem interminável. E, finalmente, o poder do amor transforma a própria Vianne, que depois de enfrentar a oposição da cidade vence a tentação de continuar fugindo, libertando-se de uma tradição (ou da interpretação que fazia da tradição Maya, à qual se sentia ligada por causa de sua mãe), que a justificava em sua motivação para vagar pelo mundo sem fixar raízes. Vianne também se enlaça e o amor a integra na comunidade para a qual foi, a princípio, uma forasteira.

E o filme *Chocolate* termina numa grande festa – como convém a um conto destinado a alimentar a esperança na construção da novidade pelo poder da imaginação –, celebração da passagem do controle para a liberdade que viveu aquela comunidade. Cremos que faça sentido nos embalsarmos em imagens de um conto que nos lembre que podemos, em nossa humanidade biológica, psíquica, social e espiritual, encontrar a vida melhor de ser vivida, escondida no desejo mais fundo, que é, quem sabe, o de amar com liberdade, amar sem querer nada em troca, amar com generosidade.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994.

ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1984.

BOFF, Leonardo. *Constantes antropológicas e revelação*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 32, n. 125, p. 36-37, mar. 1972.

CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia e MPB*. São Paulo: Loyola, 1998.

CHAUÍ, Marilena. Laços do desejo. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O desejo*. São Paulo: Companhia, 1990. p. 19-66.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade, I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

SANTO AGOSTINHO. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994.

SÉRVULO DA CUNHA, Mariana Palozzi. *Movimento da Alma*: a invenção por Agostinho do conceito de vontade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

HORIZONTE DE EXPERIÊNCIA E MÍSTICA: UM DIÁLOGO ENTRE SCHILLEBEECKX E STEVEN T. KATZ

Brasil Fernandes de Barros¹

RESUMO

Segundo Schillebeeckx, aprender por experiência é um processo que se realiza de tal modo que a nova experiência concreta é posta em ligação como nosso saber já adquirido e nossas experiências tidas até então, surgindo assim uma ação recíproca: onde o todo das vivências torna-se um quadro interpretativo ou “horizonte de experiência”. É segundo esse “horizonte de experiências” prévio de cada ser humano, que Steven T. Katz julga acontecer o processo de interpretação das vivências místicas, pois segundo ele toda experiência mística é mediada. O objetivo desta comunicação é, por meio de uma pesquisa bibliográfica, estabelecer uma dialogia de conceitos do processo de interpretação mediada da mística, na obra do Teólogo belga Edward Schillebeeckx e do filósofo norte americano Steven T. Katz. Para alcançar tal objetivo, pretendemos visitar os principais conceitos de cada autor, traçando comparativos que permitam a demonstração de pontos de convergência e divergência de seus pensamentos.

PALAVRAS-CHAVE: Mística, Horizonte de experiências, Schillebeeckx, Steven Katz

INTRODUÇÃO

A linguagem, como bem se sabe, é algo muito complexo e o uso de determinadas expressões podem modificar de forma expressiva o que se pretende dizer. Quando o assunto é a mística essa complexidade nos parece muito maior. Entre as diversas expressões usadas sobre o assunto, nesta comunicação, nos detivemos na expressão “experiência mística” que optamos por usar em nossos trabalhos para tratar como cada indivíduo “toca” ou é “tocado” pela mística. Muitos autores usam expressões, como fenômeno místico, vivência mística, revelação mística, dentre outras. Mas o que significa a expressão “experiência mística”, e por que optamos em usá-la?

Segundo o dicionário, no sentido filosófico, experiência é “Todo conhecimento adquirido através da utilização dos sentidos.” (EXPERIÊNCIA, 2021). Mas em nosso caso não estamos falando de qualquer experiência, e sim de uma “aquisição de conhecimento no campo da mística”, ou seja, a palavra mística está qualificando o tipo do conhecimento adquirido que é por assim dizer “algo”, que está sendo qualificado pela palavra mística. Esse “algo” a que nos referimos pode ser representado por diversos substantivos, como por exemplo: fenômeno místico, experiência mística, vivência mística, entre outros. Cada um desses substantivos quando qualificados pela palavra mística(o) car-

1 Mestre e Doutorando em Ciências da Religião PUC-Minas. Bolsista CAPES. E-mail: brasil@netinfor.com.br

regam seus próprios pressupostos previamente concebidos. Quando usamos a palavra mística(o) como adjetivo, estamos associando às características próprias desse substantivo outras fornecidas pelo adjetivo, combinando-os para dar um terceiro sentido.

Clareando nosso pensamento, se usarmos o substantivo “fato” seguido da palavra místico, teremos um “fato místico”, e se a definição da palavra fato é: “coisa que pode ser comprovada, uma verdade” teremos uma “verdade mística” ou “uma coisa mística que pode ser comprovada”, o que *a priori* seria uma falácia lógica, já que a etimologia da palavra 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, [...], **que remete a algo oculto, não acessível à visão, do que não pode ser falado**” (VELASCO, 2013, p. 19, grifos nossos) ou seja, é um “algo” que não pode ser comprovado ou verificado em razão de sua própria natureza. O mesmo acontece com a expressão “evento místico” já que a definição de evento é, “algo que acontece e que se pode observar”, o que nos levaria à uma nova falácia lógica, na mesma linha que apresentamos na primeira.

Quando usamos a palavra fenômeno como substantivo e místico como adjetivo, da forma que é utilizada por alguns autores, a expressão “fenômeno místico”, pode carregar uma série de pressupostos epistemológicos atrelados à palavra “fenômeno”, e que embora possa fazer sentido do ponto de vista da fenomenologia, como por exemplo nas definições de Husserl, que define a “fenomenologia como uma ciência rigorosa, que se inicia pela descrição do vivido” (CAMPOS, 2020 p. 3) mas que, depende pois, da compreensão de que definição de fenômeno que estamos tomando. Nesse caso, essa é uma definição de Husserl, mas há também outras definições de fenômeno como as de Heidegger, Kant, sem levar em conta que se pode fazer uma interpretação “rasa” da palavra usando-se da análise etimológica da palavra, onde se separa o sufixo *logia* de seu radical *fenômeno* entendendo erroneamente que essa palavra tenha em si a mesma estrutura de outras palavras como teo-logia, bio-logia, socio-logia entre outras *logias* (CAMPOS, 2020, p 9). Esse falso entendimento é natural, porém, não poderá ser assim compreendido na medida em que, a sua interpretação depende de outros fatores principalmente da escola de que autor adota, o que abriria mais uma frente de interpretação da já polissêmica palavra mística, fazendo com que um leigo tome simplesmente a palavra fenômeno, com o seu sentido mais comum utilizado fora do meio acadêmico, que é simplesmente “algo” que pode ser observado, que necessariamente nos leva a outros erros de interpretação.

Desta forma em nossos trabalhos a respeito da mística, escolhemos, portanto, utilizar a expressão “experiência mística”, porque embora, *a priori*, essa não possa ser verificada (ressalvado o fato de que não pode ser verificada enquanto a experiência de uma divindade, por exemplo, mas se pode verificar o impacto nos estados de consciência) este “algo” é um acontecimento, uma ocorrência inefável, já que “experiências individuais” são subjetivas pela sua própria natureza e só podem ser tomadas como verdades pela pessoa que afirma tê-la vivenciado como define William James (2017, p. 348), e nos parece, portanto, estar mais afinada com as definições preliminares de mística.

Já que estamos falando de experiências individuais e que a *priori* não podem ser verificadas, a ideia dessa comunicação é discutir de forma preliminar como se processam a mediação dessas experiências individuais em seu universo íntimo. Para tanto recorreremos às definições do Teólogo belga Edward Schillebeeckx e do filósofo norte americano Steven T. Katz acerca do processo de interpretação mediada da mística. Para alcançar tal objetivo, pretendemos visitar os principais conceitos de cada autor, traçando comparativos que permitam a demonstração de pontos de convergência e divergência de seus pensamentos.

1. “O HORIZONTE DE EXPERIÊNCIA” DE SCHILLEBEECKX

A experiência sempre pressupõe a existência de algo, um acontecimento qualquer que se dá a experimentar e que pressupõe um quadro de interpretação, que por sua vez, é feita por um conjunto de ferramentas íntimas que determina o que e como a perceberemos. E que no caso da experiência mística, nos leva à questão da percepção de que não há uma experiência pura de contato com o que muitos chamarão de Deus, do divino ou do transcendente. O que pode ser experimentado é uma proximidade ou irradiação dela, e que será como diz Inge (1899, p 4, tradução nossa²) “[...] algo visto através de um vidro escuro” e que é tomado por muitos autores como uma via obscura. Essa percepção da consciência mística, interpretada através do grego *μυστικός* (*mistikós* – o vidro escuro) modifica a percepção do indivíduo e faz com que ele “preencha as lacunas de seu entendimento” com aquilo que ele possui de concreto, que é a sua realidade pessoal. A diferença entre o que se apresenta e o que percebemos é o que Edward Schillebeeckx chama de “referente disponível ou ideal” e que cria a sua experiência a partir das imagens construídas com as marcas de uma cultura específica, o que permite ao crente entrar em relação com o “verdadeiro referente” mediado por cada pessoa em sua experiência específica. Assim sendo, também segundo Schillebeeckx, é que as diversas interpretações religiosas tomam forma, ele diz: “o surgimento de muitas religiões pode ser explicado [...] pela multiplicidade de experiências humanas do mundo e do homem dentro de experiências específicas e diversas tradições de experiência específicas e diversificadas” (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 4) o que vai explicar também a vasta polissemia em torno do termo mística.

Schillebeeckx (1994, p. 34) aprofunda o entendimento a respeito da experiência de forma significativa, trazendo o importante conceito de “horizonte da experiência”, que trata do conjunto de nossas experiências adquiridas até então, somadas ao nosso saber, que inevitavelmente influenciará o quadro interpretativo das novas experiências, e ele diz:

Aprender por experiência é processo que se realiza de tal modo que nova experiência concreta é posta em ligação com nosso saber já adquirido e nossas experiências tidas até então. Assim surge uma ação recíproca: o todo das experiências

2 [...] something seen “through a glass darkly,”

já feitas torna-se quadro interpretativo ou “horizonte de experiência”, no qual interpretamos novas experiências, enquanto, ao mesmo tempo este quadro prévio interpretativo é exposto à crítica por essas novas experiências: é completado, corrigido e muitas vezes até inteiramente contestado. Em todo caso, o já experimentado anteriormente é visto através de novas experiências em nova conexão e, sendo assim é visto de maneira diferente. Nós sempre experimentamos dentro de um quadro interpretativo. E este não passa em últimos termos da experiência cumulativa pessoal e coletiva que se acrescenta em épocas anteriores, ou por outros termos: *uma tradição de experiência*. (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 34).

O “horizonte de experiência”, portanto, modificará a interpretação da experiência fazendo com que, mesmo que em momentos distintos, elas se repitam sendo mediadas por novas *tradições de experiência*, adicionando assim novas características já que essas são cumulativas. Esse aspecto é apresentado por Schillebeeckx como positivo, mas por outro lado, carrega o aspecto negativo de limitar a compreensão, tornando seletiva e dirigindo de forma antecipada a interpretação de novas experiências.

A tradição de experiências ou horizonte de experiências é por assim dizer, uma ferramenta que manipula as novas experiências e que fortalece o ponto de vista de que não há experiências, místicas ou não, que não sejam mediadas. Esse ponto de vista não é exclusivo de Schillebeeckx, já que o filósofo norte americano Steven T. Katz, apresenta conceitos similares.

2. “NÃO EXISTEM EXPERIÊNCIAS PURAS”, O PONTO DE VISTA DE STEVEN KATZ

Quando se trata da interpretação das experiências, o filósofo norte americano Steven Katz é categórico em afirmar que não existem experiências puras, ou seja, que não sejam mediadas, segundo ele não há nenhuma indicação ou qualquer base para afirmar que uma experiência não seja mediada para ele isto significa dizer que:

[...] toda experiência é processada, organizada e colocada à nossa disposição de maneiras epistemológicas extremamente complexas. A noção de experiência não mediada parece, se não contraditória, na melhor das hipóteses, vazia. Esse fato epistemológico me parece verdadeiro, por causa dos tipos de seres que somos, mesmo no que diga respeito às experiências daqueles objetos últimos de preocupação com os quais os místicos têm relações, por ex. Deus, Ser, nirvãna, etc. Este aspecto “mediado” de toda a nossa experiência parece uma característica inevitável de qualquer investigação epistemológica, incluindo a investigação da mística, que deve ser devidamente reconhecida se nossa investigação da experiência, incluindo a experiência mística, for muito além. [...] Uma avaliação adequada desse fato leva ao reconhecimento de que, para compreender a mística, não basta apenas o estudo dos relatos do místico após o evento experiencial, mas o reconhecimento de que a experiência em si, bem como a forma em que é relatada, **são moldadas por conceitos que o místico traz e que moldam sua experiência**. (KATZ, 2020, p. 1340, grifos nossos)

Embora o autor não entre detalhadamente na questão epistemológica da experiência, ele é categórico em dizer que os conceitos adquiridos pelo místico influenciarão de forma decisiva a sua experiência. Para tornar isso algo mais concreto, Katz (2020, p. 1340) argumenta que, a experiência de um místico hindu não é descrita para si mesmo em uma linguagem familiar com os símbolos do Hinduísmo, ao invés disso, ele tem uma experiência hindu, isto é, a sua experiência não é mediada, mas é ela própria uma experiência hindu, antecipada e pré-formada de Brahman. Da mesma forma, o místico cristão não tem uma experiência genérica, que ele então explica a partir dos conceitos Cristãos, mas, ao invés disso, tem as experiências cristãs de Deus, ou de Jesus.

Alguém poderá eventualmente dizer que essas experiências de fato não são as mesmas, pois o significado dessas considerações é que as expectativas do místico sobre essas vivências trazem parâmetros estruturados e limitantes sobre o que ela será. Dessa forma Katz estabelece que existe uma natureza de consciência pré-mística do místico cristão de forma que ele experimenta a realidade mística em termos de Jesus, da Trindade ou de um Deus pessoal etc., ao invés de, em termos da doutrina budista, do não pessoal, de não tudo do nirvãa. Katz ainda ressalva que:

Deve-se tomar cuidado ao observar que mesmo a pluralidade das experiências encontradas nas tradições místicas hindus, cristãs, muçulmanas, judaicas, budistas etc., deve ser dividida em unidades menores. Assim, encontramos, por exemplo, no Hinduísmo tendências monísticas, panteístas e teístas, enquanto o Cristianismo conhece formas absorptivas e não absorptivas de mística. (KATZ, 2020, p.1341).

Na abordagem de Steven Katz, ele não se fixa tão somente na questão dos conceitos prévios carregados por cada indivíduo, mas aborda também a questão de que há uma distinção entre a vivência da experiência em sua interpretação. A vivência eventualmente pode ser a mesma em tradições diferentes, mas diferentes também serão as interpretações. Além disso a interpretação pode se dar por uma mediação após um momento reflexivo, o que ele chama de interpretação pós-experiencial. Essa experiência após um momento pode ser ilustrada pela seguinte anedota:

Há uma anedota apócrifo, sem dúvida bem conhecido, sobre um visitante americano em Londres que tentou apertar a mão de um policial de cera na entrada do Madame Tussaud's. Se tal incidente de fato já aconteceu, deve ter sido porque o visitante teve uma experiência sensorial que ele interpretou erroneamente como sendo de um policial vivo e logo em seguida o interpretou corretamente como uma figura de cera. Se a frase que acabo de escrever é inteligível, isso prova que uma interpretação pode ser distinta de uma experiência; pois de outra forma não poderia haver duas interpretações de uma mesma experiência (STACE, 1961, p. 31).

Refletindo sobre a anedota apresentada acima, poderíamos extrapolar para uma situação em que existissem duas pessoas no mesmo momento diante do mesmo policial de cera, ou seja, ambos estariam vivenciando a mesma experiência concreta. Um deles poderia ter tentado apertar a mão do policial e outro não, mas não se pode garantir que suas razões fossem distintas. Ambos

poderiam ter pensado de que se tratava de uma pessoa real, mas um deles, eventualmente poderia ter medo de policiais por causa de experiências anteriores e por isso não o ter estendido a mão. Ou seja, as reações de um indivíduo diante de uma experiência, mesmo aparentemente diversas possuem estágios de interpretação próprios e particulares a cada indivíduo. E é esse o enfoque de Katz, a interpretação, além disso ele acrescenta que há, em muitos casos, uma análise pós-experiencial, em um segundo momento que pode modificar a interpretação, pois ao se constatar que se tratava de um policial de cera, essa interpretação da experiência se modificaria com desdobramentos diferentes e que poderá ter consequências duradouras, já que jamais nenhum dos dois indivíduos confundirão este policial de cera com um policial verdadeiro.

Para Steven Katz o grande problema da questão da interpretação está na escolha do momento em que se faz essa interpretação, pois ele diz que o problema está na “discussão de interpretação da pós-experiência colocada na experiência, ao invés de buscar *em todos os sentidos* o que o reconhecimento das questões epistemológicas primárias originais exige.” (KATZ, 2020, p. 1343).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanto Schillebeeckx quanto Katz defendem a existência de uma mediação, mas nas experiências místicas, apesar Schillebeeckx se debruçar mais detidamente nas análises da experiência propriamente dita, Katz se aprofunda nas questões das consequências da experiência, dando mais importância à questão da interpretação do que da evidência propriamente dita. Embora usando métodos de análise diferentes, ambos concordam com a não existência de uma experiência pura não mediada e que por mais seus pontos de partida sejam diferentes.

Dessa forma, entendemos que são extremamente úteis os seus pontos de vista e que ambos os métodos de análise podem ser utilizados na análise da experiência mística. Temos porém, que nos atentar para qual estágio da experiência e da interpretação desta vamos nos dedicar, já que pode-se fazer essa análise em nível do que o místico relata sobre a sua experiência em momento “imediato” ou ainda, em um momento pós-experiencial e refletido à luz de uma determinada tradição. É fundamental portanto que percebamos a existência dos estágios da experiência propriamente dita, como da sua interpretação e em que contexto que ela acontece. Mas que em todos os casos nenhuma experiência será a mesma, já que ela depende do “horizonte de experiência” ou “tradição de experiência” de cada indivíduo.

REFERÊNCIAS

CAMPOS, F.V. **Nota histórica sobre o termo fenomenologia**. Paper preparado para a disciplina de Fenomenologia da Religião. PUC Minas. Belo Horizonte: 2020.

EXPERIÊNCIA. In: DICIO, **Dicionário Online de Português**. Porto: 7Graus, 2021. Disponível em: ht-

[tps://www.dicio.com.br/experiencia/](https://www.dicio.com.br/experiencia/). Acesso em: 27/05/2021.

INGE, William Ralph, **Christian Mysticism**. London: Methuen & Co. 1899

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. 2. Ed. São Paulo: Cultrix, 2017.

KATZ, Steven T. Linguagem, Epistemologia e Mística. Tradução de Brasil Fernandes de Barros. **Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte. v. 18. n. 57. p. 1334-1389, 2020.

SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana, revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994.

VELASCO, Juan Martín. El fenómeno místico, clave para la comprensión del hecho religioso y del ser humano. In: LOPEZ-BARALT, Luce & SOTOMAYOR, Beatriz Cruz. **Repensando la experiencia mística desde las ínsulas extrañas**. Madrid: Editorial Trotta, 2013.

MÍSTICAS CISTERCIENSES DO SÉCULO XIII: UMA ESCOLA DO CORAÇÃO

Rogério Fernandes Calheiros ¹

RESUMO

Esta comunicação tem por objetivo apresentar a mística cisterciense feminina do século XIII através das vidas e mensagens de três grandes expoentes desta corrente de espiritualidade monástica medieval, Lutgarda de Aywieres, Gertrudes de Helfta e Beatriz de Nazaré, imbuídas de uma mística voltada para o amor de Deus, pela humanidade de Cristo, particularmente sinalizado pela presença visionária do Coração de Jesus. Neste sentido para além de toda pressuposição de gênero e de contexto histórico, cabe aqui uma pequena tentativa de um olhar ao mesmo tempo crítico e contemplativo sobre a contribuição destas fortes presenças irradiadoras de uma mística singular. Para tanto utiliza-se aqui como ponto de partida metodológico a leitura de fontes primárias, testemunhos históricos e autores ligados a este gênero de estudo como Thomas Merton entre outros. A conclusão alcançada é de que realmente estas monjas, ultrapassando todas as adversidades e costumes de sua época souberam inovar e trazer uma nova concepção de mística como aprofundamento da questão da humanidade de Cristo a partir da presença devocional do Sagrado Coração de Jesus.

PALAVRAS-CHAVES: Mística cisterciense; monaquismo feminino; humanidade de Cristo; Coração de Jesus.

INTRODUÇÃO

São Bento, autor da regra dos monges ou Santa Regra, escreve no Prólogo, seguindo os princípios de uma regra anterior a sua, a Regra do Mestre, escrito composto no primeiro quarto do século VI, que o mosteiro, ou comunidade de cenobitas, constitui-se como uma escola do serviço do senhor, ou seja, o lugar onde se educa para vida perfeita segundo o Evangelho.

Devemos, pois, constituir, uma escola para o serviço do Senhor. Organizando-a, esperamos nada instituir de áspero ou de pesado. Se, porém, um motivo de equidade recomendasse introduzir alguma coisa um pouco rigorosa, tendo em vista a emenda dos vícios e a conservação da caridade, não te deixes perturbar logo pelo temor e não fujas para longe do caminho da salvação, que, no começo, não pode ser senão estreito. (Regra de São Bento, 1980. p. 14)

¹ Mestrando em Ciências da Religião do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. e-mail: calheirosb@gmail.com

A regra monástica beneditina bem como toda a sua espiritualidade dela decorrente é em sua essência cristocêntrica, ou seja, tem Cristo como centro de toda atividade e finalidade espiritual.

Assim toda a mística beneditina se desenvolve em torno da relação homem/mulher e de sua busca de Deus a partir da pessoa de Jesus Cristo, como assinala Dom Adalberto De Vogüe na obra *O que diz São Bento, uma Leitura da Regra de 1995*, estudioso e especialista na Regra de São Bento ao analisar ao Prólogo da Regra na qual se encontra o termo “escola do serviço do Senhor”.

Para De Vogüe (1995) este termo foi inserido na Regra por São Bento a partir de uma leitura e reprodução de um texto mais antigo, a Regra do Mestre, com a intenção e o direcionamento para que o mosteiro seja um local constituído por homens que através de seu batismo, entendam o chamado para Deus como um discipulado no qual o mosteiro oferece a oportunidade de escutar a Deus e obedecer a seus mandamentos, sendo o Cristo seu único mestre (DE VOGÜE, 1995. p. 19).

Ora, com o desenvolvimento da vida monástica beneditina, à época de São Bernardo, nos anos 1112-1113, inicia-se a adesão feminina à reforma cisterciense. O priorado de Jully é fundado como casa dependente do Mosteiro de Molesmes e assim sob a iniciativa de sua reforma dá-se a difusão cisterciense no ramo feminino. As monjas obedecem a regra de São Bento, a Carta da Caridade e aos estatutos emitidos pelo capítulo geral presidido pelo abade de Cister e pela abadessa de Tart. Já no século XIII pode-se observar uma multiplicidade de mosteiros femininos sob esta orientação, sendo que há um aumento considerável nos pedidos ao capítulo geral de mosteiros femininos em pertencer a reforma. O sucesso de tal empreitada se deve ao fato sobretudo de uma mística voltada ao trabalho manual, da busca da perfeição através de práticas ascéticas rigorosas e um apelo ao retorno de uma observância da regra de São Bento, bem como uma acentuada devoção a humanidade de Cristo.

Seria pois então a mística destas monjas cistercienses do século XIII uma resposta a este movimento reformista que buscava uma autenticidade em suas vivências na reprodução o mais fundamental possível das observâncias contidas na Regra de São Bento, ao mesmo tempo que viviam o espírito de sua época captando de seu meio as imagens e visões nas quais eles se encontravam inseridas, construindo e reconstruindo a humanidade de Cristo em um apelo original, o território das emoções e sentimentos humanos elevados a uma escala divina, representados plasticamente pelo coração de Jesus que pulsa, sente e se inflama de amor. Daí a presença de quadros narrativos e episódicos sangrentos, muitas vezes dolorosos, com paroxismos de trevas e de luz, de extrema alegria e de extremo abandono, percorrendo um verdadeiro aprendizado do coração.

1. LUTGARDA DE AYWIÈRES (1182-1246)

Lutgarda de Aywières parece não ter encontrado sua própria voz nem ter deixado nenhuma obra escrita de próprio punho. Sua vida foi composta inicialmente por frade dominicano chamado

Tomás de Catimpré, biografo que a conheceu durante dezesseis anos. Esta vida foi mais tarde difundida no século XV por um monge cartucho de nome Lourenço Sirius e traduzida no século XVII para o espanhol e italiano. Finalmente em 1945 Thomas Merton escreve também uma versão de sua vida. Sua vida é marcada pela presença do sobrenatural, pelo rigor ascético repleto de visões e milagres, mas o que se destaca é a aparição constante de Jesus, que lhe mostra suas chagas e que “troca” misticamente de coração com ela.

Aliás, segundo Caroline Walker Bynum (2015) textos femininos medievais eram frequentemente atribuídos a um homem, sendo que muitas místicas entre o século XII e XIII eram tão controladas por seus confessores que é extremamente difícil saber, como no caso de Lutgarda, até que ponto essa voz que revela a piedade feminina é verdadeiramente de autoria da mística em questão.

Mesmo Thomas Merton um entusiasta da mística cisterciense escreve uma versão de sua vida a pedido de Dom Frederico Dumme, abade do mosteiro de Getsêmani, sob o pretexto de que este tinha uma grande devoção por Santa Lutgarda e desejava que Merton escrevesse sua vida, o que ocorreu de fato em 1945 conforme dito acima.

Merton revela que além de Tomás de Catimpré, outra figura masculina, Lourenço Sirius, se interessa em promover a sua vida, ou seja, uma confirmação das palavras de Bynum em seu prefácio a obra Scivias de Hildegardes de Bingen (2015).

Seja como for, o que se destaca nestas vidas são os primórdios da devoção ao Sagrado Coração de Jesus, uma vez que se exalta e se coloca em cena repetidas vezes a experiência mística da santa através de contatos visionários com a imagem de Jesus que ora lhe oferece as chagas para serem beijadas ora se comunica com a mesma chegando a “trocar” de coração com a mesma atendendo a um pedido muito peculiar, mas com forte simbolismo.

Tais cenas visionárias podem ser interpretadas como um aprofundamento interior da doutrina teológica cisterciense que seguindo as inspirações de São Bernardo encontra uma resposta para a união com Deus na percepção e participação de sua humanidade; daí a concentração, o foco da vida da santa girar em torno da busca e o encontro de um Jesus que se aproxima da condição humana pelo sofrimento e pelo amor.

2. BEATRIZ DE NAZARÉ (1200-1268)

Beatriz de Nazaré escreveu sua própria vida, infelizmente perdida, a qual um anônimo compõe um relato biográfico, também escreveu um tratado místico chamado as sete maneiras do amor sagrado descrevendo nele sete modos diferentes de amar até chegar à perfeição da união divina. O escopo da obra tem como característica principal a teologia mística de São Bernardo e sua união com Deus pelo amor através do aprendizado da caridade, mas sob a perspectiva feminina de uma amada (minne) que procura o seu amado. Tal aprendizado e procura é expresso em sua vida em

severas práticas ascéticas, e experiências místicas como a transverberação, ou a visão do próprio Deus atravessar seu coração com um dardo ardente. Seus escritos chegaram até nós através de um manuscrito datado do século XIV e outro do século XV em holandês médio.

A revista de estudos sobre a história e espiritualidade cisterciense *Cistercium* no ano 2000 dedicou uma edição de número 219 cujo principal tema era sobre a vida e obra de Beatriz de Nazaré. Nesta edição autores como Roger de Ganck e Liliana Schiano Moriello debatem sobre a biografia da santa, traçando um percurso histórico tanto do da reforma cisterciense no século XIII como o movimento feminino religioso no século XII e suas confluências nos países baixos, terra onde Beatriz viveu e morreu.

Nesta mesma edição temos outro debate sobre a mística em Beatriz de Nazaré em artigos escritos por Antonio Ángel Usábel e Rob Faesen e Liliana Schiano Moriello e Ana María Schlüter Rodes nos quais se destacam análises sobre sua obra os sete modos de amor.

Nota-se em Beatriz tanto a influência da espiritualidade beguina, pois a mesma foi educada inicialmente junto a uma escola promovida por este movimento secular feminino, como também uma espécie de discipulado junto a uma mestra espiritual, Ida de Nivelles, de quem recebeu os fundamentos da teologia mística cisterciense mais tarde evidenciados em sua vida e obra.

O que aqui parece oportuno destacar, mais a título da apresentação do que um aprofundamento, é a noção de um ascetismo por vezes extremado como forma de via purificadora do amor até poder ser “atravessado pelo amor divino”, expressão retirada de sua vida, escrita por um anônimo.

Trata-se aqui novamente como no caso de Santa Lutgarda, de um entendimento da união com Deus como um processo de desapego do mundo sensível e acolhimento do amor de Deus por um caminho de privação, sofrimento, muitas vezes corporal, como demonstração de entrega e abandono.

3. GERTRUDES DE HEFLTA (1256-1302)

Gertrudes de Helfta pode ser considerada ao mesmo tempo beneditina e cisterciense, pois em sua época seu mosteiro, sob a jurisdição do bispo diocesano de Halberstadt seguiam a Regra de São Bento e o costumário cisterciense, embora não fosse uma casa ligada ao mosteiro e a jurisdição de Cister.

Dentre a sua produção literária foram preservadas as seguintes obras: Memorial da abundância da divina suavidade, Arauto da piedade divina e Exercícios Espirituais. O memorial revela os estados e efeitos interiores da presença de Deus em sua vida, assim como na Regra beneditina Cristo ocupa o lugar central do relato. No arauto há como que uma expansão dos relatos das experiências místicas e de outros acontecimentos de sua vida, tendo como pano de fundo uma mística

afetiva em relação à Deus. Os exercícios, estruturados em sete, são um pequeno tratado espiritual cujo principal tema é a vida monástica sua ligação com a oração e com a liturgia, visando a perfeição divina e a contemplação trinitária.

De sua vida apreendemos que sua formação espiritual consistia na leitura dos Santos Padres e da exegese medieval acessível à sua época devido ao seu ofício de copista em seu mosteiro. Sua linhagem recheada de conotações bíblicas transparece uma personalidade forte e apaixonada que entende a sua crença no divino como uma relação de um casal de apaixonados.

A respeito de sua espiritualidade Garcia Colombás (1995) a descreve como sendo prática, mais fundamentada em uma intuição própria do que uma continuidade de experiências anteriores. O mesmo autor afirma que Gertrudes em seus escritos utilizava-se da Regra de São Bento, e de autores como Beda o Venerável, Jerônimo, Leão Magno, Hugo de São Vítor e Guilherme de Saint-Thierry entre outros.

Vê-se como tema recorrente as visões de um Jesus jovem que convida a união através de um caminho de conversão, do fenômeno místico da troca de corações, tal como descrito na vida de Santa Lutgarda, mas também uma tentativa de dar a essas experiências um significado mais teológico e doutrinário a semelhança de Beatriz de Nazaré; o que se entende por liberdade de coração em seus escritos pode ser compreendido de forma análoga ao processo de purificação do amor em Beatriz de Nazaré, sendo que Gertrudes privilegia esta união com Deus em um diálogo de coração a coração contextualizando-o na vivência e nos ritmos litúrgicos próprios de sua comunidade.

CONCLUSÃO

A mística feminina cisterciense do século XIII é fortemente influenciada tanto pelo texto fundamental da Regra de São Bento e sua centralidade na pessoa de Cristo bem como na teologia mística de São Bernardo e sua afinidade com a humanidade de Cristo e a união com Deus através do exercício e aprendizado da caridade.

Todas as três místicas citadas e apresentadas concentram à sua maneira uma prática ascética e mística que refletem temas como a união mística com Deus, o amor afetuoso a Ele dirigido na pessoa de Cristo, a contemplação do mistério trinitário e os primórdios da devoção ao Coração de Jesus, traduzido em suas orações e experiências místicas.

Entretanto cabe aqui destacar que tanto as práticas ascéticas observadas e descritas em suas vidas bem como o que se depreende do discurso principalmente de suas obras como sendo o estado de união com Deus se dá sob condições muitas vezes extremas de grande privação dos sentidos, sofrimentos físicos, e abandono de si; o que nos leva a refletir o modo paradoxal com que amor e sofrimento se unem e se espelham em um único propósito e em uma única pessoa.

Seriam estas mulheres apenas repetidoras de um fenômeno espiritual mais complexo e

abrangente? Seriam elas apenas fruto do espírito de sua época?

Afirmações neste sentido talvez sejam precipitadas a medida em que se desvela de suas vidas e de suas obras as narrativas fantásticas e o maravilhoso, e se desloca o olhar para um anseio muito genuíno de liberdade de expressão religiosa e de porque não manifestações próprias e singulares de suas personalidades ainda que sujeitas ao controle e censura de seus confessores e superiores.

Nisto os primórdios da devoção ao Sagrado Coração de Jesus se revelam como linguagem comum e ponto de partida para uma compreensão original do que seja a humanidade de Cristo para estas mulheres; uma presença ao mesmo tempo corpórea e concreta e sublimemente espiritual e amorosa.

Não por acaso o acesso a este caminho místico de revelação do amor de Deus se dá através de um caminho de conversão, interiorização dos fenômenos místicos e finalmente uma comunicação do evento para o mundo exterior.

REFERÊNCIAS

BYNUM, Caroline W. Prefácio *in* Hildegarda de Bingen: *Scivias (Sclto Vitas Domini)* Conhece os caminhos do Senhor, São Paulo, Editora Paulus, 2015.

COLOMBÁS, Garcia M. La tradición beneditina, Tomo V, Zamora: Ediciones Monte Cassino, 1995.

DE GANCK, Roger Curriculum Vitae de Beatriz: Su Biografía y El Biógrafo, Revista Cistercium, Zamora, vol. LII, nº 219, 411-428, abril-junho, 2000. Disponível em: <[https:// www.cistercium.es/](https://www.cistercium.es/)>. Acesso em: 26 jun 2021.

DE VOGÜE, Adalberto, O que diz São Bento: Uma Leitura da Regra, Belo Horizonte: Mazza Edições Ltda., 1995.

FAESEN, Rob Beatriz de Nazaret y su mística de las “Siete Maneras de Amor”, Revista Cistercium, Zamora, vol. LII, nº 219, 459-470, abril-junho, 2000. Disponível em: <[https:// www.cistercium.es/](https://www.cistercium.es/)>. Acesso em: 26 jun 2021.

GILSON, Étienne A teologia mística de São Bernardo, São Paulo: Paulus, 2017.

HELFTA, Gertrudes, Vida e Exercícios Espirituais, Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2013.

HELFTA, Gertrudes, Mensagem da Divina Misericórdia, Juiz de Fora, Edições Subiaco, 2012.

MERTON, Thomas, O que são estas chagas? A vida da mística cisterciense Santa Lutgarda de Aywières, Campinas-SP: Ecclesiae, 2017.

MORIELLO, Liliana Schiano Beatriz de Nazaret (1200-1268): Su persona, su obra, Revista Cistercium,

Zamora, vol. LII, nº 219, 429-444, abril-junho, 2000. Disponível em: <[https:// www.cistercium.es/](https://www.cistercium.es/)>. Acesso em: 26 jun 2021.

MORIELLO, Liliana Schiano; RODES, Ana María S. «Siete modos de amor», Revista Cistercium, Zamora, vol. LII, nº 219, 631-662, abril-junho, 2000. Disponível em: <[https:// www.cistercium.es/](https://www.cistercium.es/)>. Acesso em: 26 jun 2021.

NÚRSIA, Bento, A Regra de São Bento, Rio de Janeiro, Edições Lumen Christi, 1980.

ROUX, Julie, Les Ordres Bénédictins: Annalis, Vic-em-Bigorre-FR: MSM,2007.

USÁBEL, Antonio Ángel Beatriz de Nazaret o la obsesión por lo divino: cronología, Revista Cistercium, Zamora, vol. LII, nº 219, 445-458, abril-junho, 2000. Disponível em: <[https:// www.cistercium.es/](https://www.cistercium.es/)>. Acesso em: 26 jun 2021.

O ascetismo e a mística no Santuário da Santa Cruz do Monte Santo (BA)

Neffertite Marques da Costa¹

Resumo

O presente trabalho tem como objeto o Santuário da Santa Cruz, localizado no município de Monte Santo, no sertão baiano, com uma via sacra construída na antiga Serra do Piquaraçá, renomeada como Serra do Monte Santo, por ação do missionário capuchinho italiano Apolônio de Todi, no final do século XVIII, trazendo uma especificidade: ao invés das tradicionais catorze estações, é formada por vinte e cinco capelas, inserindo as devoções às almas, ao Senhor dos Passos, as sete dores de Maria, a Nossa Senhora das Dores e ao Calvário. Como primeiro monte sacro do Brasil, o Conjunto Arquitetônico, Urbanístico, Natural e Paisagístico da Serra do Monte Santo foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Natural (IPHAN), em 1983. Para a compreensão da religiosidade que deu origem a essa via sacra e das práticas devocionais presentes nas peregrinações que ocorrem até a atualidade, foi utilizado o folheto Aparição de Nossa Senhora das Dores e a Santa Cruz do Monte Santo, do poeta popular Minelvino Francisco Silva, disponível no acervo digital da Fundação Casa de Rui Barbosa, com provável publicação no ano de 1976. A partir da compreensão da Literatura de cordel como um documentário de costumes e de mitos do mundo rural brasileiro, conforme Santos (2006), a análise da religiosidade popular ocorre por meio da noção de contraconduta, apresentada por Foucault (2008), concentrando-se nos elementos do ascetismo e da mística, verificados na narrativa dos versos. Espera-se, assim, se aproximar da experiência devocional presente na via sacra de Monte Santo.

Palavras-chave: Monte Santo; ascetismo; mística; Literatura de cordel.

INTRODUÇÃO

O trabalho se divide em três partes: a primeira, consiste em uma apresentação do Santuário da Santa Cruz, em Monte Santo, Bahia, contextualizando o movimento missionário que lhe deu origem, assim como as diferentes expressões religiosas existentes no sertão nordestino; a segunda, expõe a narrativa das práticas devocionais registradas em verso pelo poeta popular que acompanhou uma peregrinação a esse santuário e publicou o folheto estudado; a terceira, analisa as dimensões do ascetismo e da mística presentes no exercício da via sacra ali realizado, por meio da noção de contraconduta, apresentada por Foucault.

¹ Mestra em Ciência da Religião e Doutoranda em História na PUC-SP, com financiamento da CAPES e da Fundação São Paulo. E-mail: profa.neffertite@gmail.com.

1. O SANTUÁRIO DA SANTA CRUZ DO MONTE SANTO

Em 1775, o missionário capuchinho Apolônio de Todi, em passagem pelo sertão baiano, em função das Santas Missões populares, sob a inspiração de uma antiga tradição italiana, também absorvida e reproduzida em Portugal, visualizou na Serra do Piquaraçá, renomeada como Serra do Monte Santo, uma réplica natural do Monte Calvário, de Jerusalém, organizando o povo para construir ali um monte sacro, mais tarde, em 1983, tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Natural (IPHAN) como o Conjunto Arquitetônico, Urbanístico, Natural e Paisagístico da Serra do Monte Santo.

As gentes da redondeza passaram a frequentar as santas cruzes e os doentes ficaram bons dos seus males quando beijaram a cruz do Calvário. Espalhou-se a notícia dos milagres. De longe também vinham cegos, aleijados, conduzidos em redes. E todos ficaram bons. Apolônio [de Todi] sentiu que se tornara necessária sua presença em Monte Santo, para ampliação da obra que, cristãmente, iniciara. Tudo se tornou “fácil e breve”, no dizer do frade, porque o povo lhe prestou o auxílio necessário. (SILVA, 1983, p. 4, grifo do autor).

O Santuário da Santa Cruz, inicialmente um caminho marcado com cruzes de madeira, depois transformadas em capelas de alvenaria, é uma via sacra, construída no percurso de mais de três quilômetros ao longo da serra, com vinte e cinco capelas, as quais, para além dos catorze Passos da Paixão de Cristo, possui as capelas dedicadas às almas, ao Senhor dos Passos, a Nossa Senhora das Dores, às sete dores de Maria e ao Calvário, no topo da serra, incorporada à Igreja da Santa Cruz, de construção posterior.

Desde 1646 temos capuchinhos franceses atuando em Pernambuco: eram frades que, na rota da África, foram desviados para o Brasil e ficaram aqui, conseguindo simpatia da população pela sua atuação contra os holandeses. (...) Após a expulsão dos holandeses do Nordeste, os capuchinhos começaram a entrar no sertão do rio São Francisco, e aldear indígenas da cultura cariri ou quiriri nas pequenas ilhas existentes no curso deste rio: abriu-se uma época de intensa atividade missionária nestas regiões do baixo rio São Francisco, interrompida pelo rompimento das relações diplomáticas entre Portugal e a França em 1698. Com esta data termina o “ciclo” dos capuchinhos franceses no Brasil. Contudo, poucos anos depois, capuchinhos italianos reassumem o trabalho de seus colegas, chegando à Bahia em 1705 e atuando com intensidade na primeira parte do século XVIII. No tempo da regência, já no século XIX, estes capuchinhos italianos serão por sua vez expulsos do Brasil por decreto de 25 de agosto de 1831. (HOORNAERT et al, 1983, p. 64, 65).

Desenvolve-se, assim, um território de fé criado a partir do movimento missionário de ocupação do sertão, com as visitas esporádicas dos capuchinhos e sem a presença de uma estrutura eclesial, em função da falta de interesse do projeto do Padroado português. O relato de milagres está presente desde o início da história desse santuário, que passa a atrair, desde então, peregrinos que sobem a serra em busca dos milagres atribuídos à Santa Cruz.

No local, verifica-se práticas devocionais em torno da figura dos santos (culto mariano, aos santos e a Jesus em diferentes facetas da narrativa bíblica), com cunho ascético, caracterizado pela própria peregrinação até a localidade e pelo exercício da via sacra, o que é ampliado pela dificuldade do percurso, e uma comunicação com as figuras do sagrado de forma mística, função dos *ex-votos* e dos fogos de artifício, chamados de foguetes.

2. A NARRATIVA D'APARIÇÃO DE NOSSA SENHORA DAS DORES E A SANTA CRUZ DO MONTE SANTO

O início, as transformações e os sentidos assumidos pela Literatura de cordel brasileira, assim como as relações que estabelece com as formas religiosas, precisam ser discutidas. No entanto, por não ser o tema principal dessa breve exposição, o trabalho se concentrará na análise de um folheto, que apresenta a narrativa de uma peregrinação ao Santuário da Santa Cruz, embora não especifique o local de origem ou apresente outras informações acerca desses devotos.

Trata-se do folheto *Aparição de Nossa Senhora das Dores e a Santa Cruz do Monte Santo*, do poeta popular Minelvíno Francisco Silva (1926-1998), intitulado O Trovador Apóstolo, autor e editor de folhetos com o registro de peregrinações a diferentes santuários baianos, disponível no acervo digital da Fundação Casa de Rui Barbosa, sem data de publicação, como era comum nesses impressos populares, mas que deve ter ocorrido no ano de 1976, de acordo com a xilogravura do altar do Santuário da Santa Cruz impressa no folheto *Uma explicação aos romeiros e a mudança das promessas*.

“*Documentário de costumes e de mitos do mundo rural brasileiro*” (SANTOS, 2006, p. 60), os versos do poema iniciam atribuindo um mito de origem do santuário à narrativa de antigos moradores sobre as aparições de uma imagem mariana que retornava ao local, provavelmente onde está a capela dedicada a Nossa Senhora das Dores, e de uma cruz com uma toalha nos braços, que teria aparecido no cume do monte, excluindo a figura do missionário capuchinho. Depois, concentra-se na chegada desses peregrinos ao centro urbano de Monte Santo e no percurso até a Igreja da Santa Cruz, apresentando as práticas devocionais realizadas.

A primeiro de novembro

Ninguém pode contar tanto

Carro grande e pequeno,
Romeiros de todo canto
Que vão fazer a visita
Mostando que acredita
Nessa Cruz do Monte Santo

Quando chega em Monte Santo
Cada se sente feliz
O choufer do caminhão
Pra todo romeiro diz:
Podem se assegurar
Três vezes vamos passar
Arredor dessa matriz

O carro passa três vezes
Na Igreja arrodando
Os romeiros lá em cima
Alegres todos cantando
Bendito da Santa Cruz
E o Coração de Jesus
Tudo ali glorificando

Assim que desce do carro
Com respeito e com cuidado
Entra logo na Igreja
E se põe ajoelhado
Diante de São José
Bom Jesus de Nazaré
Nosso Senhor de lado

Depois destas orações
Que fazem aos pés de Jesus
Também de Nossa Senhora
E São José que a conduz

Pedindo a eles socorro
Depois vão subir o morro
Vizitar a santa cruz

Vão subindo o Monte Santo
Com grande satisfação
Dando esmola aos penitentes
Que pedem por precisão
Com pandeiros, com violas
Pedindo suas esmolas
Pela Sagrada Paixão
(SILVA, s.d., p. 3, 4).

No primeiro verso das próximas cinco estrofes, foi evidenciado a dificuldade do percurso: *“Vão subindo, vão subindo”, “Vão subindo novamente”, “Vão subindo mais a mais”, “Continuando a subir” e “Subindo mais um pouquinho”*. As paradas no caminho, antes da chegada à igreja, onde há a visita a sala das promessas, são para a visita às duas capelas maiores, dedicadas ao Senhor dos Passos e a Nossa Senhora das Dores, e para a contemplação da natureza. A última estrofe dessa sequência aponta a fé como força motriz para a realização do exercício da via sacra, além do esforço físico necessário ao empreendimento.

Tem a sala de milagres
De fazer admirar
Perna de pau e cabeça
Se ver em todo lugar
Todos olhando essas peças
Conhece que foi promessas
Que romeiro foi pagar

Foguete sobe no ar
O seu estouro produz
A fumaça no espaço
Cobrindo as serras azuis
Quem de longe está olhando

Diz: é os romeiros soltando
Dando viva a Santa Cruz

Enquanto isto tem outros
Fazendo sua oração
Lá no pé da Santa Cruz
Com seus joelhos no chão
Pedindo a Jesus que o sagre
Agradecendo o milagre
De todo seu coração
(SILVA, s.d., p. 6).

O folheto se encerra com os versos de exaltação do sacrifício da penitência, como uma prática cristã, e a promessa do retorno no ano seguinte, confirmando a prática da peregrinação como algo recorrente no universo sertanejo, além da inclusão de dois benditos, canções sacras populares, de autoria do próprio poeta: *Bendito da Santa Cruz do Monte Santo* e *A despedida dos romeiros a Santa Cruz do Monte Santo*.

3. UMA ANÁLISE DAS DIMENSÕES DO ASCETISMO E DA MÍSTICA

Foucault estudou as relações de poder, estando entre elas o poder pastoral, como um conjunto de técnicas e procedimentos para a condução das almas aplicado pela figura do pastor. Como uma forma de resistência a esse poder, às formas de conduta estabelecidas, ocorreriam as contracondutas pastorais, movimentos que buscam outras formas de condução (outros procedimentos, objetivos diferentes, outras formas de salvação) ou que não querem ser conduzidos por outros (querer outros condutores, pastores ou escapar da conduta dos outros).

Dessa forma, as contracondutas tendiam “*a redistribuir, a inverter, a anular, a desqualificar parcial ou totalmente o poder pastoral*” (FOUCAULT, 2008, p. 269, 270). É nessa perspectiva que a religiosidade popular é entendida aqui, a partir das práticas devocionais que manifestam, as quais não apresentam uma ruptura com o discurso oficialmente estabelecido e praticado por meio do pastorado, mas concretizam espaços de experiências e horizontes de expectativas que se contrapõem ao poder pastoral em suas condutas.

Na aula de 1º de março de 1978, do curso dado no Collège de France e publicado na obra *Segurança, território, população*, reunindo as aulas proferidas entre 1977 e 1978, Foucault

discutiu as cinco formas principais de contraconduta que teriam sido desenvolvidas ao longo da Idade Média, a saber: o ascetismo, a formação das comunidades, a mística, o problema da Escritura e a crença escatológica.

Em todas essas características encontramos elementos da religiosidade manifestada pelo povo durante a formação religiosa do Brasil, ao longo do processo colonial e nos períodos subsequentes, como a utilização da *Missão Abreviada* como manual religioso, a disseminação dos beneditos, a formação das irmandades de penitentes, as devoções paralelas aos oragos dos santuários, a difusão de mensagens apocalípticas que teriam origem em aparições, a busca por taumaturgos, entre outros.

Para efeito de análise do objeto de pesquisa, a partir da fonte disponível na Literatura de cordel, o trabalho se concentrou nas dimensões do ascetismo e da mística. Para Foucault (2008, p. 272), “*ser asceta, aceitar o sofrimento, recusar-se a comer, impor a si próprio o chicote, usar o ferro em seu corpo, em sua carne, é fazer que seu corpo se torne como o corpo de Cristo*”. Enquanto a mística é

(...) o privilégio de uma experiência que, por definição, escapa do poder pastoral. (...) A alma não se mostra ao outro num exame, por todo um sistema de confissões. A alma, na mística, se vê a si mesma. Nessa medida, a mística escapa fundamentalmente, essencialmente, do exame. Em segundo lugar, a mística, como revelação imediata de Deus à alma, também escapa da estrutura do ensino e dessa repercussão da verdade, daquele que sabe àquele que é ensinado, que a transmite. (...) O pastorado era o canal que ia do fiel a Deus. Claro, na mística, vocês têm uma comunicação imediata que pode estar na forma do diálogo entre Deus e a alma, na forma do chamado e da resposta, na forma da declaração de amor de Deus à alma, da alma a Deus. (...) Vocês têm também a comunicação pelo silêncio. Vocês têm a comunicação pelo corpo a corpo, quando o corpo do místico sente efetivamente a presença, a presença premente do corpo do próprio Cristo. (FOUCAULT, 2008, p. 279-281).

Dessa forma, o exercício da via sacra em Monte Santo seria uma prática ascética, com a função, não só de recordar o sacrifício da Paixão de Cristo, mas de reproduzir, em alguma medida, o sacrifício de Jesus com o seu próprio sacrifício corporal. Quanto a função de comunicação da mística, debatida por Foucault, seria possível verificar uma comunicação entre os devotos por meio dos *ex-votos*, depositados em uma sala no santuário como narrativa dos milagres. O foguete também aparece como uma comunicação da conclusão do percurso entre os devotos, mas, também, como comunicação entre o devoto e o santo de devoção, uma vez que o estouro do foguete produz fumaça no céu.

CONCLUSÃO

Espera-se que o trabalho possa contribuir para futuros estudos acerca das práticas devocionais existentes na via sacra de Monte Santo, no sertão baiano, assim como para a utilização da Literatura de cordel como fonte de pesquisa nas áreas da Teologia, das Ciências da Religião e da História, além das potencialidades teórico-metodológicas da noção de contraconduta, apresentada e discutida por Foucault na obra *Segurança, território, população*.

REFERÊNCIAS

- FOUCAULT, Michel. *Aula de 1.º de março de 1978*. In: _____. *Segurança, Território, População: Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 253-303.
- HOORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo - Primeira época*. 3. ed. Petrópolis; São Paulo: Vozes; Paulinas, 1983.
- SANTOS, Idelette Muzart-Fonseca dos. *Memória das vozes: Cantoria, romanceiro & cordel*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2006.
- SILVA, José Calasans Brandão da. *Subsídios à história das capelas de Monte Santo*. Bahia: s/e, 1983.
- SILVA, Minelvino Francisco Silva. *A aparição de Nossa Senhora das Dores e a Santa Cruz do Monte Santo*. S.l., s.d. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CordelFCRB&PagFis=36198>. Acesso em: 26 jun. 2021.
- SILVA, Minelvino Francisco Silva. *Uma explicação aos romeiros e a mudança das promessas*. Itabuna, 1976. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CordelFCRB&PagFis=36869>. Acesso em: 26 jun. 2021.

O FENÔMENO MÍSTICO COMO UMA FORMA EVOLUTIVA DE SUPERCONSCIÊNCIA EM PIETRO UBALDI

Alexsandro Melo Medeiros¹

RESUMO

O fenômeno místico tem sido observado nas mais diferentes culturas, nas mais diferentes religiões e em diferentes épocas. Na contemporaneidade, encontramos na obra do filósofo italiano Pietro Ubaldi uma profunda análise deste fenômeno de tal modo que o mesmo escreveu uma obra com o título *Ascese Mística*. Nosso objetivo, portanto, tomando esta obra como base, é refletir sobre o fenômeno místico, considerando-o em termos evolutivos de expansão de consciência e como um processo de unificação do espírito com Deus. Como afirma o nosso autor, na obra em análise: “a evolução é um processo de progressiva unificação e o último termo desta unificação é Deus. Deus é o ponto para o qual tendem todos os seres. Para Ele tudo converge e n’Ele tudo se unifica”. Mas para atingir essa convergência e essa unificação, os seres passam por uma série de estágios sucessivos e evolutivos, desde aquilo que Ubaldi chama de plano de consciência sensória até o plano de consciência místico-unitária. É nesse último plano que iremos concentrar nossa análise, entendendo a evolução como um processo de expansão de consciência (até atingir uma superconsciência), onde encontraremos o êxtase místico como resultado desse processo de dilatação da consciência na qual o ser sente-se na presença do amor divino e com ele se unifica. Por introspecção, mergulhamos em profundidade em nossas *zonas interiores*, dilatando a nossa consciência para um estado de superconsciência e avançamos para Deus. A ascese mística/evolução espiritual é um caminho que nos conduz a Deus. É uma mais alta espiritualização do nosso eu mais profundo. Uma dilatação mais profunda da nossa consciência que então se expande para o interior onde iremos ao encontro com Deus, pois, para Ubaldi: “Deus está no fundo do coração humano, como pressentimento de todas as ascensões, insuprimível como o instinto fundamental da vida”.

PALAVRAS-CHAVE: Ascese Mística; Experiência Mística; Evolução; Superconsciência

INTRODUÇÃO

O fenômeno místico tem sido observado nas mais diferentes culturas, nas mais diferentes religiões e em diferentes épocas. Esse fenômeno pode ser entendido, de forma geral, como um estado de união do indivíduo com alguma força que ele considera divina e sagrada. Dentre alguns dos místicos mais conhecidos podemos citar Santa Teresa D’Ávila e São João da Cruz. Ambos, carmelitas do século XVI, são conhecidos por suas experiências místicas de forte arrebatamento espiritual. A autora das meditações sobre o *Cântico dos Cânticos* fala sobre a experiência do amor de Deus: “Quando começa a chegar o amor divino – relata Teresa, o primeiro que sente é uma suavidade no interior da alma, tão grande, que parece que o Senhor está muito perto, ao lado. Logo vem às

¹ Doutor em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, alexsandromedeiros@ufam.edu.br

lágrimas, a satisfação e uma calma que sossega todas as potências” (GUTIÉRREZ, 2003, p. 144). E é em conjunto com Teresa D’Ávila que São João da Cruz inicia “a Reforma do Carmelo, resgatando o fervor místico e contemplativo original dessa ordem” (OLIVEIRA, 2012, p. 780).

Na contemporaneidade, encontramos na obra do filósofo italiano Pietro Ubaldi uma profunda análise deste fenômeno de tal modo que o mesmo escreveu uma obra com o título *Ascese Mística*. Os dois cristãos carmelitas da Idade Média, além de muitos outros são, inclusive, citados pelo filósofo italiano:

S. Dioniso Areopagita enuncia as leis gerais da teologia mística, lançando-lhe as bases [...] E quem não conhece Eckart, Tauler e ainda a Beata Angela de Foligno, S. Boaventura, S. Teresa, alma vibrante inigualada, e o santo da mística Assis, S. Francisco, sombra de Cristo? Máximo doutor em teologia mística, da grandeza de S. Tomás em dogmática, é S. João da Cruz (nascido na Espanha, em 1542). Suas obras: *Subida do Monte Carmelo*, *a Noite Escura da Alma*, *o Cântico Espiritual* e *a Chama Viva do Amor* descrevem as vias da ascese espiritual até a unificação da alma com Deus (UBALDI, 1993, p. 75).

Nosso objetivo, tomando a obra do filósofo italiano como base, e sobretudo a obra *Ascese Mística*, é refletir sobre o fenômeno místico, considerando-o em termos evolutivos de expansão de consciência e como um processo de unificação do espírito com Deus. Como afirma o nosso autor, na obra em análise: “a evolução é um processo de progressiva unificação e o último termo desta unificação é Deus. Deus é o ponto para o qual tendem todos os seres. Para Ele tudo converge e Nele tudo se unifica” (UBALDI, 1993, p. 64).

Para Ubaldi, os homens procuram Deus no plano racional mas, na análise, não o encontram. No plano intuitivo, Deus aparece na mente, mas ainda como conceito e, por isso, permanece como uma visão exterior. É no plano místico, no entanto, que Deus “aparece na consciência como sensação total interior, una com o eu e a síntese da verdade se transforma em amor (união com Deus)” (UBALDI, 1993, p. 140).

1. O FENÔMENO EVOLUTIVO

A obra de Pietro Ubaldi nos oferece um sistema científico-filosófico-teológico que toma como princípio fundante a existência de Deus, do espírito, e a ideia de que este mesmo espírito evolui através de vidas sucessivas cujo principal propósito é aperfeiçoar-se sempre mais e melhor. A evolução² é um princípio fundamental do universo e o *ser* está continuamente em marcha desde

2 O conceito de evolução aparece em diferentes obras de Ubaldi, entretanto, considerando que aqui só poderemos fazer uma rápida exposição, indicamos algumas obras ao leitor, além daquelas que estão sendo tratadas diretamente neste estudo: *Fragmentos de Pensamento e de Paixão*: segunda parte; *O Sistema*: primeira parte; *Queda e Salvação*: capítulos 1, 8, 10, 11, 14. No caso da obra em análise, *Ascese Mística*, os capítulos 9 a 13 são aqueles que abordam diretamente o tema da evolução.

a fase matéria até o espírito. Por lei natural de evolução, o universo passa da fase matéria, para a fase energia e para a fase espírito, que converge para o ponto ômega: Deus³. Assim se expressa o escritor italiano e contemporâneo de Ubaldi, Giuseppe Vigiano (*apud* UBALDI, 2012, p. 332):

[...] essa evolução é palingênese, é libertação [...] o progresso da espécie orgânica não é retilíneo, como o viu Darwin, mas é alternado, por contínuos retornos involutivos. Lei cíclica, portanto, que se repete no campo da consciência individual e coletiva, que regula o desenvolvimento e o progresso das civilizações [...] a evolução; corresponde ao princípio de expansão e de contração dos ciclos evolutivos, é uma condição da lei de equilíbrio e consequência do princípio de indestrutibilidade e transformismo da Substância.

A evolução é, portanto, um dos eixos fundamentais da obra de Pietro Ubaldi sendo um processo que vai do mais simples ao mais complexo e abrange todos os aspectos da criação universal. A evolução leva à construção de individuações cada vez maiores que vão do átomo à célula, ao tecido, ao órgão, ao indivíduo, aos grupos sociais, cidades, Estados, etc.

A *Grande Síntese* é a primeira grande obra de Ubaldi e nela aparece em detalhes a teoria da evolução⁴. Nela Ubaldi (1993, p. 36-37) explica:

como o espírito humano, por evolução, ascende da atual fase de consciência para a fase de superconsciência, que é a primeira dimensão do sucessivo universo trifásico, em que evolue o atual, trino em seus planos de desenvolvimento: matéria, energia, espírito. Certamente, o ingresso da psique humana nesta nova dimensão do ser, aqui já absolutamente supermaterial ou supersensória, é para ela um fato tão novo e grandioso, que a simples apresentação no limiar da nova dimensão e do novíssimo modo de ser basta para dar-lhe profunda sensação de vertigem, como sucede a quem se debruça sobre o abismo do mistério.

Detenhamo-nos na fase humana da evolução. O psiquismo passa por gradações sucessivas de desenvolvimento através das formas vegetais e animais até atingir o estágio evolutivo humano. “Esse psiquismo crescente, que rege todas as formas de vida, é um dos espetáculos mais maravilhosos apresentados por vosso universo [...] *Evolução biológica é, para nós, evolução psíquica*” (UBALDI, 2017, p. 295 – grifo do autor). O processo evolutivo “faz avançar a matéria, transubstanciando-a espiritualmente, santificando-a, assim, até que no homem e mais acima dele, conquiste cada vez mais consciência, e assim o alfa se reúna ao ômega, a criação volte ao criador” (UBALDI, 1995, p. 73 – grifo nosso).

3 Aqui não teremos senão como tratar de forma muito sucinta o tema da evolução. Em obras como *A Grande Síntese e Deus e Universo*, como aponta José Amaral (biógrafo de Pietro Ubaldi), temos que a evolução do homem passa “pelos diferentes reinos: mineral, vegetal e animal, chegando à condição de seres angélicos e se reintegrando ao seio de Deus” (*apud* UBALDI, 2012, p. 174).

4 Ver por exemplo o capítulo 9 e seguintes, onde aparece a chamada *grande equação da substância* que representa um aspecto evolutivo: matéria ® energia ® espírito (UBALDI, 2017).

O homem, através de uma ascensão milenar, vai despertando formas mais sutis de sensibilidade e de consciência mais perfeita. Ao analisar a mentalidade psíquica humana, Ubaldi destaca diferentes níveis de *forma mental* e amadurecimento evolutivo que vai: desde uma *forma mental* de obediência mecânica aos impulsos primitivos, até uma *forma mental* mais evoluída, onde surge a intuição que permite perceber a verdade por visão imediata e cuja ação não é mais uma atividade baseada nem nos instintos do subconsciente animal, nem às normas éticas exteriores e formais da razão, mas iluminada pelo conhecimento da Lei divina que alcançou por intuição, por visão imediata. Mas essa forma mental mais avançada de consciência intuitiva é apenas mais um degrau na escala evolutiva. A próxima etapa é aquela que mais nos interessa: a consciência místico-unitária.

2. O FENÔMENO MÍSTICO COMO UMA FORMA EVOLUTIVA DE SUPERCONSCIÊNCIA

Demos uma certa ênfase ao aspecto evolutivo pois, como pretendemos demonstrar a partir da obra de Ubaldi, o fenômeno da ascese mística deve ser analisado no seio do fenômeno da evolução, como sua parte integrante e central. “O místico é consequência de uma lenta elaboração, um produto de evolução biológica” (SILVA, 2015, p. 44). Em sua análise do fenômeno místico Ubaldi (1993, p. 52) considera-o “perfeitamente enquadrado e orientado na fenomenologia universal, como uma forma de superconsciência evolutivamente situada nas primeiras zonas do superconcebível”. Vejamos esta questão com mais detalhes.

Ascender ou Evoluir espiritualmente representa “um processo de penetração do eu consciente em seus cada vez mais íntimos e profundos estratos, que são planos de consciência sempre mais elevados” (UBALDI, 1993, p. 65). Quanto mais mergulhamos na profundidade do *eu*, libertamo-nos do invólucro denso da matéria e realizamos um movimento centrípeto de retorno para Deus.

Mas para atingir essa convergência e essa unificação, os seres passam por uma série de estágios sucessivos e evolutivos, desde aquilo que Ubaldi chama de plano de consciência sensória até o plano de consciência místico-unitária. A evolução é um processo de expansão de consciência (até atingir uma superconsciência), onde encontraremos o êxtase místico como resultado desse processo de dilatação da consciência na qual o ser sente-se na presença do amor divino e com ele se unifica. Por introspecção, mergulhamos em profundidade em nossas *zonas interiores*⁵, dilatando a nossa consciência para um estado de superconsciência e avançamos para Deus. A ascese mística/ evolução espiritual é um caminho que nos conduz a Deus. É uma mais alta espiritualização do nosso *eu* mais profundo. Uma dilatação mais profunda da nossa consciência que então se expande para o interior onde iremos ao encontro com Deus, pois, para Ubaldi: “Deus está no fundo do coração humano, como pressentimento de todas as ascensões, insuprimível como o instinto fundamental da vida” (UBALDI, 1993, p. 65).

5 Refiro-me as zonas inconscientes: subconsciente e superconsciente.

O processo de expansão de consciência não é uma projeção para o exterior “mas desloca-se para a realidade interior, hiperfísica e supersensória. Isso é uma reabsorção do espírito em Deus [...] Processo concêntrico de síntese, de atração e de amor” (UBALDI, 1993, p. 65).

Esse processo de expansão se inicia no plano de consciência sensória: “É o primeiro nível humano do bruto, apenas emerso da besta, ainda animal e vegetativo” (UBALDI, 1993, p. 53). Em seguida temos o plano racional-analítico: “É a fase atual da ciência, da observação, do relativo, da hipótese, da razão e da análise” (UBALDI, 1993, p. 53). Um passo mais adiante e temos um plano de consciência supranormal e excepcional para a média humana atual que é o plano intuitivo sintético. É a fase inspirativa, da síntese, ao qual se chega por meio da intuição. Neste plano “Contem-plam-se os fenômenos por vias interiores, pesquisa-se e atinge-se a verdade por introspecção, no íntimo, onde realmente está” (UBALDI, 1993, p. 53). Finalmente temos o plano místico-unitário:

Se, até agora, temos tratado de fria ascensão intelectual, que não tem outra meta e saciedade além da compreensão, vamos ver que neste novo plano de consciência mística a ascensão é integral. A sintonização com as superiores zonas de evolução não é só conceptual, mas, ao contrário, investe todas as qualidades da personalidade. Coração, sentimentos e paixões despertam e o ser já não ascende só por intelecto, mas por amor. [...] neste plano, desperta-se o êxtase místico em que canta uma voz nova, na qual vibra o amor, que é uma dilatação de consciência, tão vasta, que, como descreverei, sente-se humanamente perdido o ser, mas divinamente ressurrecto (UBALDI, 1993, p. 53-54).

É preciso ressaltar que cada plano (ou dimensão) nova não anula a precedente e a engloba. Assim, o plano de consciência mística e unitária inclui e contém todas as outras. Cada nível conquistado “contém todas as dimensões precedentes, cada nível compreende os inferiores sobre os quais se eleva e abaixa; significa também que cada forma de consciência domina o âmbito de cada consciência assimilada e superada” (UBALDI, 1993, p. 56). Por isso, dilatação de consciência implica em potenciação de todas as suas qualidades em que qualidades novas se juntam às precedentes.

Temos então a ideia de que, por evolução, passamos por diferentes planos de consciência: consciência sensória, racional analítica, intuitiva sintética, mística unitária. Todos estes planos de consciência fazem parte da nossa personalidade e o místico é aquele que mergulha profundamente na sua própria interioridade, vai ao encontro de sua realidade mais profunda onde chega também ao encontro com Deus, com a força amorosa e criadora da vida. Eis porque todos os místicos, de todos tempos, sempre falaram dessa experiência como uma experiência profundamente amorosa e arrebatadora.

Tal é o sentido da ascese mística e da evolução espiritual: um caminho que nos conduz a Deus e um aprofundamento ou dilatação da nossa consciência rumo a uma superconsciência:

dilatação superespacial para o interior, que pode comunicar-nos também a sensa-

ção de uma expansão para fora de nós. Mas, não há sensações comunicantes que permitam estabelecer termos de comparação com as novas dimensões. As fulgurações de consciência, que estão na inspiração, na revelação, no êxtase, são bem fulgurações de Divindade. Ouvir-lhe-emos o eco imenso, auscultando a voz do espírito; ver-lhe-emos os lampejos olhando na profundidade de nós mesmos (UBALDI, 1993, p. 65).

CONCLUSÃO

Vimos ao longo do nosso texto que a vida evolui do mais simples ao mais complexo e alcança seu estágio mais elaborado na forma humana e que a evolução não é apenas um processo biológico, mas também um processo de ascensão espiritual: por evolução, passamos pelos diferentes reinos (mineral, vegetal, animal), até chegar à condição de seres angélicos. Como parte deste processo de ascensão, quanto mais dilatamos a nossa consciência, mais nos aproximamos da nossa realidade espiritual e é neste ponto que podemos vivenciar a experiência relatada como um êxtase místico que é também uma experiência amorosa de união com Deus.

Um amor que unifica, uma “vibração expansiva do verdadeiro altruísmo evangélico, a vibração da expansão mística” (UBALDI, 1993, p. 66), sendo assim “a estrada mestra para chegar a Deus” (UBALDI, 1993, p. 66).

Eis porque, como místico, Ubaldi afirma que não se pode chegar a Deus por argumentações e nem por pura multiplicação de atributos humanos (sumo bem, perfeição absoluta, onipresença etc.), pois Deus está acima de todo raciocínio. “Deus não se demonstra: sente-se [...] Quem, com efeito, se avizinha verdadeiramente de Deus experimenta uma sensação de imenso esmorecimento. Só então se olha verdadeiramente para o Alto” (UBALDI, 1993, p. 64).

Vamos encerrar este texto com uma das *experiências* narradas por Ubaldi onde o filósofo relata algumas de suas vivências místicas. A obra *Ascese Mística* está dividida em duas partes: *o fenômeno* e *a experiência*. Na primeira, Ubaldi analisa de forma mais analítica e conceitual o fenômeno místico. Na segunda, ele procura compartilhar algumas de suas vivências com uma linguagem que, como veremos, é tão cheia de profusão que nos permite pensar em Ubaldi não apenas como um filósofo do espírito, mas como uma alma que se deixou ser consumida pelo *fogo* da paixão do Cristo. Esta experiência da qual registramos apenas alguns trechos abaixo é intitulada: *Ascese da Alma*.

[...] A história do homem continua a ser escrita no grande livro da vida e inicia uma nova página: a página do amor. Uma nova síntese floresce do trabalho dos milênios, uma nova clarinada, emergindo da profundidade dos tempos, chama à colheita, no curso das civilizações instáveis e inquietas, a vida se desloca de seu eixo e muda o centro das atrações humanas. Os egoísmos se abrem, as consciências se dilatam, o irmanamento começa, a voz de Cristo ressoa de coração em coração num canto único que se funde e se eleva, respondendo à glória dos céus. O mundo

inicia uma poderosa marcha para a realização do Reino de Deus, que não é dádiva gratuita à inércia humana, mas laboriosa conquista feita sob a inspiração de Cristo; a ascensão não é o cômodo desfrutar de méritos divinos, mas fusão humana em Sua paixão.

Caminha, caminha. Inicia-se o grande movimento. Cristo vai à frente, diante de todos, com o exemplo de Sua dor e de Seu amor, da cruz e da paixão uma luz que avança deixando atrás de si um rasto de esplendor. Por esta estrada luminosa o mundo caminha e segue. Cristo é um Sol esplendente que atrai a si as chamazinhas das almas humanas. Dele se desprende uma radiação de amor sob a qual revivem, se levantam, se acendem novas centelhas. É como o começo de um incêndio. E as pequenas chamas engrossam, sobem, sobem, até tocar o céu e unificam-se no esplendor do grande Sol central onde, reabsorvidas, se perdem (UBALDI, 1993, p. 160-161).

REFERÊNCIAS

GUTIÉRREZ, Jorge Luís R. A Filosofia Mística de Tereza de Ávila. **Revista Caminhando**, vol. 8, n. 1, p. 127-157, 2003. Disponível em: <<https://doi.org/10.15603/2176-3828/caminhando.v8n1p127-157>>. Acesso em: 26 jun. 2021.

OLIVEIRA, Cleide Maria de. A metáfora da noite escura no itinerário espiritual de São João da Cruz. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 27, p. 779-803, jul./set. 2012. Disponível em: <<https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2012v10n27p779>>. Acesso em: 26 jun. 2021.

SILVA, Manuel Emygdio da. **O Gênio de Ubaldi e a Evolução da Humanidade** (colóquios e correspondências). Brasília: Ontoletras, 2015.

UBALDI, Pietro. **Grandes Mensagens**. Tradução de Clóvis Tavares. Campos dos Goytacazes-RJ: Instituto Pietro Ubaldi, 2012. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 1)

UBALDI, Pietro. **A Grande Síntese: Síntese e Solução dos Problemas da Ciência e do Espírito**. Tradução de Carlos Torres Pastorino e Paulo Vieira da Silva. 24 ed. Campos dos Goytacazes-RJ: Instituto Pietro Ubaldi, 2017. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 2)

UBALDI, Pietro. **Ascese Mística**. Tradução de Rubens C. Romanelli, Clóvis Tavares e Jerônimo Monteiro. 5 ed. Rio de Janeiro: Fraternidade Francisco de Assis, 1993. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 4)

UBALDI, Pietro. **A Descida dos Ideais**. Tradução de Manuel Emygdio da Silva. 3. ed. Campos dos Goytacazes, RJ: Fraternidade Francisco de Assis, 1995. (Obras completas de Pietro Ubaldi, v. 21)

SENTIR COM A IGREJA: A EXPERIÊNCIA EUCARÍSTICA EM TEMPOS DE DISTANCIAMENTO SOCIAL

Guilherme Pontes Costa¹

Ariadini Silva da Cunha²

RESUMO

Em virtude do contexto da pandemia da COVID-19, as celebrações passaram a ser transmitidas pelas mídias sociais (emissoras de Rádio e TV com maior intensidade), surgindo diversos questionamentos, suscitados pelo povo cristão, quanto a validade dos atos praticados pela assembleia litúrgica fora do espaço celebrativo comum. O momento atual nos convida a repensar o significado da reunião da comunidade-assembleia em torno de Cristo-Cabeça, o que é ser Igreja e o quanto precisamos desenvolver uma espiritualidade litúrgica sem limitar a experiência mistagógica ao ato de participação presencial na ceia eucarística. Especialmente após o Concílio Ecumênico Vaticano II, que através da *Sacrossanctum Concilium* estimulou a participação da assembleia nas celebrações, inclusive através da Liturgia das Horas, é preciso entender que as ações realizadas em comum – o Ofício Divino, a meditação da Palavra, o cotidiano e as relações desenvolvidas com os irmãos – também são formas de participação e/ou extensão da celebração e promovem a união com Cristo e com a comunidade.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja; Espiritualidade; Liturgia; Contemporaneidade; Eucaristia

INTRODUÇÃO

O mês de março de 2020 no Brasil foi marcante para todos os cristãos, especialmente para aqueles que celebram a Ceia do Senhor. A pandemia de COVID-19 impediu que o povo de Deus se reunisse presencialmente para celebrar o culto. No entanto, instaurou-se uma assembleia de proporções tais, formada por pessoas crentes assíduas ao culto, alguns afastados, crentes de outras

1 Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2019) e bacharelado em Comunicação Social (Jornalismo) pela Universidade Veiga de Almeida (2019). Possui graduação em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2018).. Tem formação em Ciências Religiosas pelo Instituto Superior de Ciências Religiosas da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro (2017). Radialista, formado em Locução/Apresentação e Animação de Rádio e TV pela Escola de Rádio, TV e WEB (2015) (DRT 22263/RJ). gpontes80@gmail.com

2 Mestranda em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2019) com bolsa de pesquisa parcial financiada Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Cursa atualmente a Licenciatura em História na modalidade à distância pela Universidade Cruzeiro do Sul. Possui a Formação Especial para Docência do Ensino Fundamental e Médio pela Universidade Cândido Mendes com habilitação em Ensino Religioso (2020). Possui graduação em Teologia pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (2018) e graduação em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2003). ariadinisilva@gmail.com

denominações, inclusive não-cristãs e pessoas que se sentiram tocadas, em busca de sentido para tal tragédia que se abateu sobre a humanidade.

Este grande número de pessoas congregadas foi comprovado pelos registros de audiência registrados pelos meios de comunicação católicos e pelas mídias digitais, conforme noticiou o site da CNBB em 07 de abril de 2020. Todos uniram-se numa rede de oração com a Santa Sé, a CNBB e entre si, para compartilhar um conteúdo de qualidade que pudesse levar conforto ao público, evangelizando e informando a todos.

Catedrais, basílicas, santuários e paróquias criaram novas formas de se comunicar como fiéis. Os membros da pastoral da comunicação nunca foram ativos e pessoas que nunca tiveram contato com redes sociais, principalmente os idosos, tornaram-se frequentadores assíduos destes espaços digitais. A Igreja agora se reunia num ambiente digital, mas não era assembleia virtual e muitas vezes se recordava nas homilias o Salmo 137(136),1: “Junto aos rios de Babilônia, lá nos sentávamos chorando, com saudades de Sião.” Nossas casas tornaram-se terra estrangeira e pedíamos para que o Senhor mudasse nossa sorte, confiantes de que o exílio chegaria ao fim e nossa romaria de volta ao local de encontro com o Senhor, trilhado entre lágrimas, traria uma colheita alegre. (cf. Sl 126(125),4-5)

1. ESPIRITUALIDADE LITÚRGICA

Mesmo imbuídos da certeza de que o exílio chegaria ao seu fim, muitos, impedidos de realizar a participação no culto de forma presencial, questionavam se a experiência eucarística estabelecida naquele momento era real e acabaram por exigir o retorno das celebrações presenciais.

Nisto tornou-se importante realizar todo um processo de reflexão e catequese para que o povo de Deus passasse a reconhecer que a liturgia não está restrita ao ato de comungar: todo batizado traz em si a centelha divina da graça que permite celebrar a presença de Cristo no meio de seu povo, mesmo que não se receba o sacramento. Como bem expressa Santo Afonso Maria de Ligório na oração de comunhão espiritual tão difundida ao longo da pandemia: “(...) *Mas como não posso receber-vos agora no Santíssimo Sacramento, vinde, ao menos espiritualmente, ao meu coração (...).*” O desejo do encontro une a Igreja-Esposa ao Cristo-Cabeça e, por consequência todo o povo de Deus: “(...) *Abraço-me convosco como se já estivésseis comigo: uno-me convosco inteiramente (...).*”

A experiência eucarística, como se percebe, é uma ação “essencialmente criadora e criativa”, “cristomeditada” e “pneumatizada”, presente e atuante em todos os tempos e lugares (SANTANA, 2015, p. 187). Ao mesmo tempo em que a fé católica está centrada no mistério pascal, a Trindade está presente, pois se celebra ao Pai, por Cristo e no Espírito (cf. PUEBLA, 917). Po-

demos afirmar, por fim, que toda oração cristã, inclusive a privada ou não litúrgica, tem sempre como objetivo a união do cristão com Cristo, pois ele é o único liturgo (cf. VAGAGGINI, 1965, p. 248).

Dizer que a experiência eucarística não está restrita ao momento da recepção do sacramento, evoca a necessidade de desenvolver uma autêntica espiritualidade litúrgica que reconhece que *“a Liturgia é o cume para o qual tende a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, a fonte de onde emana toda a sua força.”* (SC 10).

A compreensão da liturgia como origem fica mais clara ainda quando entendemos sua constituição em três momentos distintos: a) celebração da presença; b) comunhão na presença ou santificação; c) testemunho ou expansão epifânica da presença de Cristo (cf. CASTELLANO, 2008, p. 171).

A consciência de que Cristo é objeto e sujeito da liturgia conduz à uma espiritualidade que valoriza todos os sinais e expressões da celebração. Cristo, está presente de formas diferentes em todos os participantes, nos objetos da liturgia e até no espaço celebrativo. Tudo é sinal ou ícone que aponta para o mistério. Tudo *“(...) é uma mesma realidade da qual vão sendo tirados os diversos momentos como fragmentos de um todo.”* (CASTELLANO, 2008, p. 173)

O espaço celebrativo, o edifício da Igreja é sagrado, por ser a *domus ecclesiae*, por possibilitar o encontro litúrgico e abrigar a *ecclesia*. Entretanto, o mais importante que ocorre na liturgia é o culto celebrado pelo próprio Cristo ao Pai, o culto da comunidade vivente reunida com Cristo e em torno d’Ele (cf. RATZINGER, 2015, p. 55).

(...) Nós somos a religião espiritual, na qual se realiza o culto divino feito por meio da palavra; não são mais sacrificados bodes e bezerras, mas a palavra é dirigida a Deus como Àquele que sustenta a nossa existência, e esta palavra se une à Palavra por excelência, ao Logos de Deus, que nos eleva à verdadeira adoração. (...)” (RATZINGER, 2015, p. 144)

A celebração da presença conduz à comunhão na presença ou santificação, porque o encontro é com Alguém: com o Verbo Encarnado, com a pessoa de Cristo e com seu mistério pascal. O Senhor se manifesta e nos insere no mistério, age e realiza o essencial. Nós, pela *oratio*, colaboramos para que o Senhor realize a *actio*, com a nossa participação e reciprocidade no ato do encontro, que possibilitará a continuidade da presença de Deus em nossas vidas e o dinamismo de santificação. (cf. RATZINGER, 2015, p. 145; CASTELLANO, 2008, p. 172-173)

A presença oferecida ao ser transformada em presença aceita torna frutuosa a participação litúrgica, porque vai além do sinal sacramental, garantia da presença de Deus, mas, antes de tudo conforma o fiel a Cristo. A oração que fazemos não é para que o sacrifício do Logos seja aceito e sim a nossa união com Ele. Pedimos que a participação de todos os atos humanos, os

momentos de nascimento e morte, dor e cruz, alegria e ressurreição de nossa existência, sejam participação concreta naquilo que nenhum ser humano pode fazer além de Deus.

O ponto é que, no fim, seja superada a diferença entre a *actio* de Cristo e a nossa, que haja somente *uma* ação, que tornamos “um corpo e um espírito” com Ele. A singularidade da liturgia eucarística consiste exatamente no fato de que é o próprio Deus quem age, e que nós somos atraídos para dentro desse agir de Deus. Em relação a esse fato, todo o resto é secundário. (RATZINGER, 2015, p. 145)

A assimilação e inserção progressiva na dinâmica da celebração deve conduzir a um amadurecimento na fé. A experiência eucarística não é somente uma sequência de atos a serem repetidos que magicamente transforma sacerdotes e leigos. São gestos que refletem a intenção interna de todos os participantes da liturgia: tornar conhecida a obra do Senhor em favor de seu povo. Impregnados pela graça sacramental, todos os membros da Igreja devem ser testemunhas desse amor derramado, que se apresenta como sacramento para além do espaço celebrativo e da assembleia reunida presencialmente.

O cultivo da espiritualidade litúrgica permite transformar as palavras em ações concretas de amor e de encontro com os demais irmãos. Testemunham o poder transformador da palavra criadora e orientam o fiel a viver segundo a vontade de Deus. Desta forma, o Reino anunciado torna-se realidade vivida aqui na terra.

2 SENTIR COM A IGREJA

Educar para bem celebrar permite entender que a liturgia não está restrita às sensações que podem ser produzidas no indivíduo. A liturgia é obra de Cristo que se realiza pelas mãos dos homens e deve ser vivida em comunidade, mesmo que esta não esteja reunida sob o mesmo teto e ao mesmo tempo. Nesta segunda parte, queremos explicar que o sentir com a Igreja aqui empregado corresponde ao sentido original empregado por Santo Inácio, tal como Mário de França Miranda e Valeriano dos Santos Costa entendem.

Enquanto o primeiro autor busca o sentido autêntico da obediência inaciana pela análise das 13 regras inacianas, o segundo define o sentir com a Igreja não dentro de uma visão que implica em romper ou ceder a uma regra.

O nosso enfoque não prioriza a obediência pontual, mas a obediência que representa o sentir com a Igreja num plano de opção de vida, vocação e missão. (...) Sentir com a Igreja é abraçar a causa de Cristo e colaborar para que ela aconteça aqui e agora. (...) É como dizer: obedeco a Cristo, e não simplesmente e a mensagem de Cristo. (COSTA, V. S., 2015, p. 14-15)

Os dois autores, ao analisarem a expressão “sentir com a Igreja” apresentam um sentido autêntico da obediência, tal como empregado por Santo Inácio. É um assentir com a própria vida e entender também os limites de determinadas regras, quando estas se tornam injustas e quando vem a prejudicar a vida da pessoa e de todos aqueles que estão na comunidade.

A vida é dom de Deus e a pregação de Cristo foi em defesa da integralidade do ser humano, ou seja, não somente em defesa da alma, mas também em defesa do corpo. As vozes de alguns grupos, ao longo deste período da pandemia, conclamando pela abertura das Igrejas, destoavam do discurso cristão, pois demonstravam a falta do entendimento quanto aos perigos para as próprias pessoas destes grupos e nem para as demais pessoas.

Não iremos desenvolver este ponto, porém este tipo de episódio, revela o quanto ainda transcender, pois limitamos a ação divina ao espaço físico. A Igreja precisa estar atenta ao que o Espírito Santo quer dizer a todos os seus membros: é preciso ser criativo, é preciso mudar, é preciso ouvir, dialogar, não manipular a Escritura conforme sua própria vontade e nem confundir nossas paixões com a vontade divina. É preciso amadurecer a fé.

Este amadurecimento da fé passa necessariamente por encontrar uma nova forma de ser Igreja e esta vem a ser a proposta da CNBB quando estabelece as Diretrizes Gerais da Igreja no Brasil para o período de 2019 a 2023. Segundo Manoel de Oliveira Filho, um dos membros responsáveis pela elaboração do texto das diretrizes, as comunidades eclesiais missionárias precisam ser casas de acolhida, que não estão restritas a uma estrutura física, pois devem ser espaço de ternura e misericórdia.

O texto das Diretrizes Gerais ilustra muito bem este chamado à ternura e a misericórdia, quando estabelece os quatro pilares essenciais para sustentar esta casa-comunidade: 1) a Palavra: Iniciação à vida cristã e animação bíblica; 2) O Pão: Liturgia e espiritualidade 3) Caridade: serviço à vida plena 4) Ação missionária: estado permanente de missão. Não conseguiremos aqui desenvolver estes quatro pilares, mas nos deteremos em um apenas, que é o pilar do Pão, que fala justamente sobre liturgia e espiritualidade.

3 O PÃO: LITURGIA E ESPIRITUALIDADE

A liturgia é berço da oração pessoal e quando se reza, reza-se de forma eclesial. Conforme dito no primeiro tópico, no qual falamos sobre espiritualidade litúrgica, mesmo que a nossa oração não seja pública, em comunidade e fora do espaço celebrativo comum, continua a ter um olhar cristocêntrico e evoca a liturgia.

Conforme BOSELLI nos fala no livro O Sentido Espiritual da Liturgia, é preciso viver daquilo

que a liturgia faz viver. Viver o perdão de Deus invocado é viver a liturgia. Viver a palavra de Deus escutada é viver a liturgia. Viver a Eucaristia recebida como comunhão é viver a liturgia. Viver a ação de graças elevada é viver a liturgia.

Entretanto, se não podemos receber a eucaristia de forma sacramental, podemos criar comunhão e dar continuidade a experiência eucarística de outras formas, pois a liturgia possuium dinamismo próprio que não se esgota na dissolução da assembleia e nem se restringe a um espaço. Todos os filhos de Deus são capazes de criar comunhão de vida com Cristo, pelo Espírito Santo derramado nos corações que clama pelo Pai. Em virtude da comunhão com Cristo e como forma de atualização da graça, toda oração pessoal é litúrgica e encontra sempre possibilidade concreta de se expressar na vida a todo momento. (cf. CASTELLANO, 2017, p. 350)

A oração pessoal é o exercício do sacerdócio comum dos fiéis, portanto, também é liturgia e deve ser entendida como parte dinâmica do culto, em suas múltiplas formas. A liturgia, por sua vez, deve educar, conduzir a pessoa a extrair das fórmulas de fé sua própria forma de entrar em comunhão e estimular o constante colóquio com o divino.

Segundo J. Castellano, a oração pessoal é um dos momentos nos quais se expressa a vida espiritual dos crentes, tanto em sua dimensão de oração vocal, meditação e colóquio, como nos vértices da vida contemplativa. A participação consciente, ativa e frutuosa, elencada como essencial pela mentalidade conciliar, movimenta os fiéis a beberem da fonte litúrgica como fonte, cume e via.

Mas em que consiste esta participação ativa? O que se faz aí? Infelizmente, o sentido dessa palavra facilmente leva a equívocos, pensando-se que se trata de um ato geral e apenas exterior, como se todos tivessem de – quanto mais possível tanto melhor – ver-se em ação. Contudo, a palavra “participação” (ou ter “participação”), remete para uma participação principal, na qual todos devem participar. O vínculo entre a oração litúrgica, oração pessoal e liturgia já se tornou tão estreito que hoje a melhor oração é a que se alimenta da Palavra de Deus e dos textos litúrgicos. Neste sentido, é válido afirmar que a Liturgia é a fonte da oração pessoal.

Na Liturgia das Horas, especificamente, efetua-se a santificação do homem e se exerce o culto divino. Nela se estabelece uma espécie de intercâmbio ou diálogo entre Deus e os homens através do qual o Senhor fala ao seu povo, que O responde com cânticos e preces. Aqueles que participam da Liturgia das Horas, dela hão de haurir, sem dúvida, copiosíssima santificação por meio da salutar Palavra de Deus.

A palavra “oração” vem do latim “orare”. Quer dizer falar, dizer. Significa a palavra que dirigimos a Deus pelo louvor e pela súplica. O verdadeiro orante é Jesus. É Ele quem reza (ora) em sua vida terrena. Enquanto Senhor glorioso: Ele louva ao Pai e intercede pelo povo. A igreja se une a oração de Cristo, por intermédio da Liturgia, na qual Ele é o Sumo Sacerdote. A oração cristã, além de pessoal, é eclesial e é movida pelo Espírito Santo.

A Liturgia das Horas alimenta o espírito de piedade e a oração pessoal (SC 90), que não é apenas a oração pessoal extralitúrgica, mas também aquele espírito de comunhão com Deus

no louvor, na adoração e na súplica que deve animar a cada instante o coração de quem celebra a Liturgia das Horas. Não é apenas uma ação comunitária, mas atividade de toda a esfera interior dos indivíduos, estimulada pelo encontro com Deus e impregnada do seu Espírito divino.

CONCLUSÃO

Ao longo da história da Igreja, notam-se inúmeros exemplos de oração pessoal, além da oração litúrgica (litúrgico, enquanto ato público. Pois o Ofício Divino é Liturgia). O próprio Jesus também rezou sozinho e estimulou a prática (Mt 6,6; SC 12). Provavelmente, haviam frequentes dificuldades de reunião das comunidades, daí o valor da oração pessoal.

Não se pode distinguir totalmente o sacramento do acontecimento, da oração litúrgica ou da oração pessoal. Não existe uma oração “individual”, mas uma oração pessoal [...] nesta situação de “pessoa” não está a assembleia e um membro da Igreja que ora somente em algum lugar. Um membro da Igreja é Cristo em oração, uma célula deste corpo misterioso de Cristo.

Um membro da Igreja, quando ora, nunca está isolado. Sempre ora em comunhão e representa a Igreja em todas as suas ações, por ser templo do Espírito Santo, membro vivo do corpo de Cristo, filho de Deus. Por isso, um ermitão não ora no isolamento, mas na comunhão da Igreja total.

REFERÊNCIAS

BOSELLI, G. **O Sentido Espiritual da Liturgia**. São Paulo: Edições CNBB, 2014. p. 9

CASTELLANO, J. Presença e Ação de Cristo em seu Mistério Pascal. In: **Liturgia e vida espiritual. Teologia, celebração, experiência**. São Paulo: Paulinas, 2017. p. 129-187; 350

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Sacrosantum Concilium**. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 142-144

CONCLUSÕES DA III CONFERENCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-

AMERICANO, **Evangelização no presente e no futuro da América Latina**, texto oficial, Puebla de los Angeles, México, 1979, p. 238

COSTA, V. S. **Sentire cum Ecclesia no Brasil**, Revista de Cultura Teológica (PUC-SP) Ano XXIII, n. 85 (2015): jan/jun. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/rct.v0i85.23772> . Acesso em: 11 jul, 2021.

IMPrensa CNBB. **Cresce audiência de emissoras de rádio e TV de inspiração católica por causa da pandemia.** Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/cresce-audiencia-de-emissoras-de-radio-e-tv-de-inspiracao-catolica-no-pais-por-cao-do-coronavirus/>. Acesso em: 11 jul, 2021

MIRANDA, M. F. **Sentir com a Igreja hoje**, Revista Perspectiva Teológica (FAJE-BH) 1986. Disponível em:

<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/download/1810/2128> . Acesso em: 11 jul, 2021

RATZINGER, J. **Introdução ao espírito da liturgia**. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 55;144-145

SANTANA, L. F. R. **Liturgia no Espírito: o culto cristão como experiência do Espírito Santo na fé e na vida**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, São Paulo: Editora Reflexão, 2015. p. 187

VAGAGGINI, C. **O sentido teológico da liturgia**. São Paulo: Loyola, 2009. p. 248

UMA LEITURA TEOLÓGICO-ESPIRITUAL DOS ESCRITOS DE CAROLINA MARIA DE JESUS

Carlos Rafael Pinto¹

RESUMO

Propomos uma leitura teológico-espiritual, salientando *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (2014), de Carolina Maria de Jesus, instigados pela experiência da autora, questionando o que os seus escritos falam de Deus. Como testemunho, a obra registra fragmentos e reflexões do cotidiano, marcado pelo dilema entre o desejo de viver e a fome, que a leva às perguntas em relação a Deus; dentre elas, citamos: “Será que Deus vai ter pena de mim? Será que eu arranjo dinheiro hoje? Será que Deus sabe que existe as favelas e que os favelados passam fome?” (p.46). Diante disso, lançamos mão de algumas questões, em diálogo com a Teologia latino-americana: O que o rosto da Carolina Maria de Jesus revela de Deus? Como anunciar o amor de Deus a essa vida flagelada? Se, para a autora, o “poeta enfrenta a morte quando vê o seu povo oprimido” (p.39), qual o papel das teólogas e dos teólogos diante da alteridade carregada pelo rosto do excluído?

PALAVRAS-CHAVE: Teologia; Espiritualidade; Literatura; Carolina Maria de Jesus, Parte inferior do formulário

INTRODUÇÃO

Em *Diário de Bitita*, Carolina Maria de Jesus narra que, desde criança, nos tempos idos em Sacramento (MG), desejava ser poeta, porém mal imaginava o que o futuro lhe reservaria. Experimentando a diáspora, perseguida pelo preconceito e pela miséria, ela chega à cidade de São Paulo na expectativa de uma vida melhor, entretanto, não muito depois de sua chegada, Carolina Maria e seus filhos são despejados, como lixo, na favela do Canindé.

Estando na periferia da periferia, na favela, o “quarto de despejo” da cidade, tal qual afirma em seus escritos, a autora diariamente catava papéis nas ruas da suntuosa capital paulistana para comprar comida. Todavia, em vez de vender todos os papéis recolhidos, reservava alguns cadernos amarelados para escrever seus textos, no pulsar do sangue que fazia bater o coração na ponta dos dedos.

1 Doutorando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Bolsista CAPES. E-mail: <crafapinto@gmail.com>

1 PROPOSTA DE UMA LEITURA TEOLÓGICA-ESPIRITUAL DE ALGUNS FRAGMENTOS

O Concílio Vaticano II deixou claro que o dever da Igreja consiste em investigar, a todo o momento, os sinais dos tempos e interpretá-los à luz do Evangelho:

Para levar a cabo esta missão, é dever da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo adaptado em cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas. É, por isso, necessário conhecer e compreender o mundo em que vivemos, as suas esperanças e aspirações, e o seu carácter tantas vezes dramático (GAUDIUM ET SPES, n.4).

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 (GAUDIUM ET SPES, n.11).

Isso é algo que a Teologia na América Latina tem levado a sério, a ponto de, no dizer de Jon Sobrino, o momento presente tornar-se lugar da manifestação de Deus: “O histórico exerce a função de mediação da realidade de Deus; no histórico o próprio Deus se faz presente em sua realidade e em seus planos” (SOBRINO, 1989, p.286).

Na mesma linha, João Batista Libanio afirma que “a revelação é mediatizada pela história no seu processo e nas suas diferentes manifestações. A história, seja enquanto a trama de ações e relações humanas, seja enquanto princípio de compreensão, é criação dos homens e por isso cai sob o juízo da ação do Deus revelador” (LIBANIO, 2012, p.289).

Escolhemos, como testemunho do presente, o livro *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (2014), de Carolina Maria de Jesus – assim como os editores, decidimos respeitar a linguagem da autora, que muitas vezes contraria a gramática, incluindo a grafia e a acentuação das palavras, mas que por isso mesmo traduz com realismo a forma de grande parcela do povo enxergar e expressar o mundo –. Suas linhas expõem seu rosto assinalado pela vivência diária com o desamparo, com o enfrentamento da miséria e da fome – considerada por ela como a “escravatura atual” – conforme registro no dia 13 de maio de 1958:

Hoje amanheceu chovendo. É um dia simpático para mim. É o dia da Abolição. Dia que comemoramos a libertação dos escravos.

... Nas prisões os negros eram os bodes espiatorios. Mas os brancos agora são mais cultos. E não nos trata com desprezo. *Que Deus ilumine os brancos para que os pretos sejam felizes.*

Continua chovendo. E eu tenho só feijão e sal. A chuva está forte. Mesmo assim, mandei os meninos para a escola. Estou escrevendo até passar a chuva, para eu ir lá no senhor Manuel vender os ferros. Com o dinheiro dos ferros vou comprar arroz e linguiça. A chuva passou um pouco. Vou sair.

... Eu tenho tanto dó dos meus filhos. Quando eles vê as coisas de comer eles brada:

– Viva a mamãe!

A manifestação agrada-me. Mas eu já perdi o habito de sorrir. Dez minutos depois eles querem mais comida. Eu mandei o João pedir um pouquinho de gordura a Dona Ida. Ela não tinha. Mandei-lhe um bilhete assim:

– “Dona Ida peço-te se pode me arranjar um pouco de gordura, para eu fazer uma sopa para os meninos. Hoje choveu e eu não pude ir catar papael. Agradeço. Carolina.”

... Choveu, esfriou. É o inverno que chega. E no inverno a gente come mais. A Vera começou pedir comida. E eu não tinha. Era a reprise do espetaculo. Eu estava com dois cruzeiros. Pretendia comprar um pouco de farinha para fazer um virado. Fui pedir um pouco de banha a Dona Alice. Ela deu-me a banha e arroz. Era 9 horas da noite quando comemos.

E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra escravatura atual – a fome!” (JESUS, 2014, p.30-32, grifo nosso).

Nesses fragmentos, além da escravatura atual, a autora fala da experiência de Deus que se encontra ao lado dos brancos e, concomitantemente, que os brancos ocupam um lugar de intermediários entre os pretos e Deus, cabendo aos últimos rezar a Deus para que ilumine os brancos e, assim, possam ser felizes. Parece-nos que a vida diária da autora e de outros pobres tem por resultado a compreensão de que Deus opta pelos brancos, pelos opressores e exclui os oprimidos.

Diante disso, sobrevém a densa pergunta da Teologia na América Latina: “Como dizer ao pobre, ao oprimido, ao insignificante, Deus te ama?” (GUTIÉRREZ, 1996, p.244, tradução nossa), que emerge das questões anteriores formuladas pelo autor:

De que maneira falar de um Deus que se revela como amor em uma realidade marcada pela pobreza e a opressão? Como anunciar o Deus da vida às pessoas que sofrem uma morte prematura e injusta? Como reconhecer o dom gratuito de seu amor e de sua justiça desde o sofrimento do inocente? Com que linguagem dizer aos que não são consideradas pessoas que são filhas e filhos de Deus? (GUTIÉRREZ, 1986, p.19).

Sobressaindo, nas condições em que Deus parece estar do lado dos opressores – “Que Deus ilumine os brancos para que os pretos sejam feliz” (JESUS, 2014, p.30) – , vem-nos outras questões: O que é possível dizer? Qual é o papel das teólogas e dos teólogos na América Latina, especificamente?

Expressando o desabafo sobre a comida que falta a cada dia, escreve Carolina Maria no dia 3 de junho de 1958: “O meu dilema é sempre a comida!” (JESUS, 2014, p.50). E, em 25 de dezembro de 1958, ela denuncia as perseguições dos Césares do passado e da atualidade, sublinhando que o César da atualidade – os atacadistas de São Paulo em questão – supera o do passado, porque persegue não por causa da fé e, sim, em virtude da fome:

... O João entrou dizendo que estava com dor de barriga. Percebi que foi por ele ter comido melancia deturpada. Hoje jogaram um caminhão de melancia perto do rio.

Não sei porque é que estes comerciantes inconscientes vem jogar seus produtos deteriorados aqui perto da favela, para as crianças ver e comer.

... Na minha opinião os atacadistas de São Paulo estão se divertindo com o povo igual os Cesar quando torturava os cristãos. Só que o Cesar da atualidade supera o Cesar do passado. Os outros era perseguido pela fé. E nós, pela fome!

Naquela época, os que não queriam morrer deixavam de amar a Cristo.

Mas nós não podemos deixar de comer (JESUS, 2014, p.146).

A autora, registrando seu cotidiano, nos dá um testemunho de quem sofre as desigualdades do Brasil e de outros rincões e, naquela época, vivenciava o dia a dia na favela do Canindé em São Paulo, o espaço dos descartados: “... Eu classifico São Paulo assim: O Palácio, é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos” (JESUS, 2014, p.32), assim ela grafa em 15 de maio de 1958.

Essa cartografia urbana volta a ser escrita pela autora, em 8 de agosto de 1958: “[...] A favela é o quarto de despejo. E as autoridades ignoram que tem o quarto de despejo” (JESUS, 2014, p.107) e, em 27 de dezembro de 1958: “[...] Mas ele [senhor Dario] deve aprender que a favela é o quarto de despejo de São Paulo. E que eu sou uma despejada” (JESUS, 2014, p.147).

De tal maneira que, conforme as citações, a favela é uma forma de alteridade que constantemente se faz presente e desperta o desejo, nas autoridades – na política, na economia, como os atacadistas – de seu aniquilamento. Aqui, como antes, ecoam as perguntas: O que é possível dizer? Qual é o papel das teólogas e dos teólogos na América Latina, especificamente?

Em outro momento, Carolina Maria escreve, em 8 de julho de 1958:

Eu estava indisposta, deitei cedo. Despertei com a algazarra que fazia na rua. Não dava para compreender o que diziam porque todos falavam ao mesmo tempo e era muitas vozes reunidas. Vozes de todos os tipos. Eu queria levantar para pedir-lhe que deixasse o povo dormir. Mas percebi que ia perder tempo. Eles já estavam alcoolizados. A Leila deu o shou. E os seus gritos não deixou os vizinhos dormir. As quatro horas comecei a escrever. Quando eu desperto custo adormecer. Fico pensando na vida atribulada e pensando nas palavras do Frei Luiz que nos diz para sermos humildes. Penso: se o Frei Luiz fosse casado e tivesse filhos e ganhasse salário mínimo, aí eu queria ver se o Frei Luiz era humilde. *Diz que Deus dá valor só aos que sofrem com resignação.* Se o Frei visse os seus filhos comendo gêneros deteriorados, comidos pelos corvos e ratos, havia de revoltar-se, porque a revolta surge das agruras (JESUS, 2014, p.85-86).

Parece-nos que aqui o discurso religioso, por parte da autoridade eclesiástica, apresenta-se longínquo, indiferente e alienado da vida atribulada da autora, dos pobres e favelados, assim, outra questão se impõe: se a Igreja age (*lex agendi*), conforme ora (*lex orandi*), a partir do que crê (*lex credenti*), em que medida a alteridade do rosto excluído revelado pelos escritos de Carolina Maria de Jesus afeta o modo da oração cristã, da elaboração da Teologia e da ação pastoral?

CONCLUSÃO

Mediante os fragmentos citados de *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, acompanhamos uma pequena parte do duro dia a dia de Carolina Maria de Jesus. Eles nos interpelam tanto a pensar teologicamente essa realidade, marcada pela luta entre o desejo de viver e a fome, quanto a estabelecer medidas pastorais em favor de tantas pessoas despejadas, para que vivam em dignidade, seguindo o núcleo da espiritualidade apresentada por Jesus no quarto evangelho: “Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância” (Jo 10,10).

REFERÊNCIAS

GAUDIUM ET SPES. Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo actual. *Vatican*, Roma, 7 dez. 1965. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 26 jul. 2021.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Densidad del presente*: selección de artículos. Lima: CEP, 1996.

_____. *Hablar de Dios*: desde el sufrimiento del inocente una reflexión sobre el libro de Job. Lima: Instituto Bartolome de las Casas, 1986.

JESUS, Carolina Maria de. *Diário de Bitita*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

_____. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. São Paulo: Ática, 2014.

LIBANIO, João Batista. *Teologia da revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 289.

SOBRINO, Jon. Como fazer Teologia. Proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latino-americana. In: *Perspectiva Teológica* 21 (1989).



GT 4
Teologia(s)
da Libertação

Ementa

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista
Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque
Prof. Dr. Benedito Ferraro
Prof. Dr. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães

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, e de análise sobre as diversas colonialidades: do ser, do poder, do saber e da natureza. Também se abre, nessa perspectiva, às questões de metodologia e epistemologia teológica; às articulações entre mediações filosófico-científicas e hermenêuticas e as perspectivas praxísticas; aos embates com as ciências da religião, às mudanças de paradigma. Considera os novos sujeitos e lugares teológicos, assim como as diferentes categorias de análise como gênero, raça/etnia, além de classe social, privilegiando os mais diversos temas na perspectiva da libertação e do diálogo interdisciplinar e suas interfaces com o contexto atual de busca de ecumenismo, pluralismo e diálogo inter-religioso. O GT pretende acolher trabalhos que tenham a interconexão entre 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 LUTA PELA LIBERTAÇÃO CHEGA AO ESPAÇO PÚBLICO: BREVE ANÁLISE DO INSTITUTO CONHECIMENTO LIBERTA

Paulo Agostinho Nogueira Baptista¹

Apenas a opressão deve temer o exercício pleno das liberdades

José Martí

RESUMO

Nas Comunicações apresentadas desde 2017 no GT TdL, tanto na SOTER e na ANPTECRE quanto no Fórum Mundial de Teologia da Libertação - FMTL, tenho defendido a importância, urgência e necessidade de se alargar e ampliar a presença formativa, comunicativa e de divulgação da Libertação, para além dos quadros eclesiais. Com admiração e entusiasmo vi surgir em 15 de outubro de 2020 o Instituto Conhecimento Liberta – ICL, sob a direção do engenheiro Eduardo Moreira e seu sócio Rafael Donatiello, especialista em marketing digital, contando, desde antes do lançamento, com o apoio de Frei David Raimundo dos Santos, presidente do EDUCAFRO, e do sociólogo Jesse de Souza. Além desses atores como Frei David, também está presente no Conselho Curador do ICL o teólogo Leonardo Boff. Outros personagens que atuam de alguma forma no ICH são o monge Marcelo Barros e o Pastor Henrique Vieira. Desta forma, o objetivo desta Comunicação é apresentar e discutir essa presença do tema da Libertação de forma dialogal no espaço público. As conclusões apontam que os objetivos e pilares do ICL, bem como seu funcionamento, demonstram que, de forma diversa do espaço eclesial, a teoria e a práxis da Libertação e do diálogo conseguem atingir um número expressivo de pessoas (25 mil membros), em 37 países, oferecendo 60 cursos, *Lives* diversas com milhares de acesso, algumas diárias, sobre múltiplas temáticas, destacando-se questões políticas, sociais, econômicas, ambientais e espirituais. A pesquisa se utilizou de acesso aos *sites* e redes sociais, a vídeos, aos dados do ICL, além de entrevista com Eduardo Moreira e Leonardo Boff.

PALAVRAS-CHAVE: Libertação, Espaço Público, Instituto Conhecimento Liberta. Eduardo Moreira

INTRODUÇÃO

A luta pela libertação do povo oprimido, e de todas as pessoas que são e estão excluídas da dignidade humana básica, se faz presente na Teologia da Libertação – TdL desde a década de 1960. Essa teologia conheceu grande crescimento nos anos de 1970 e passou a ser muito atacada, tanto por autoridades eclesiásticas quanto por governos, particularmente pelas ditaduras como a brasileira e o governo norte-americano, a partir da década de 1970 e da década de 1980.

¹ Doutor e mestre em Ciência da Religião (UFJF), licenciado em Filosofia (UFJF) e bacharel em Teologia (PUC Minas), especialista em Filosofia da Religião (PUC Minas), pós-doutor em Demografia (CEDEPLAR/UFMG), pesquisador e professor do PPG em Ciências da Religião da PUC Minas, líder do GP REDECLID. E-mail: pagostin@gmailo.com

Hoje, a TdL se espalhou por todos os continentes, ampliando os sujeitos e lugares teológicos e não teológicos e os rostos das vítimas, que ganharam concretude e se mostraram visíveis em sua inviabilidade social. Começou destacando o pobre e foi se abrindo às expressões da opressão e da exclusão: a mulher, os povos originários, as etnias e o racismo estrutural, as diversas expressões de gênero e de orientação sexual estigmatizadas, as religiões, os migrantes, chegando ainda a se referir aos animais não humanos e ao próprio planeta Terra em sua diversidade e biodiversidade, ameaçados pelo sistema-mundo capitalista (WALLERSTEIN, 1999) e a necropolítica (MBEMBE, 1999), com a manutenção das diversas colonialidades: do ser, do poder, do saber e da natureza (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007).

Mas a crise religiosa atingiu e tem atingido fortemente todas as tradições religiosas e culturais e não deixou de impactar na TdL. Ouve-se até expressões, inclusive em cursos de Teologia, que a TdL morreu, porém ela está bem viva e atuante, talvez não com a mesma pujança dos anos iniciais. Como afirmava João Batista Libanio na SOTER, em excelente metáfora, a sua presença se disseminou na sociedade como o sal. Mas apesar disso, desde 2017, nas minhas Comunicações no GT TdL, tenho destacado a necessidade e a urgência de se alargar e ampliar a presença formativa, comunicativa e de divulgação da Libertação, para além dos quadros eclesiais e dos movimentos sociais.

Nesse contexto, o objetivo desta breve Comunicação é mostrar um exemplo dessa presença libertadora, para além das igrejas e movimentos sociais, que me surpreendeu, em pleno ano da tragédia pandêmica da Covid19: o surgimento do Instituto Conhecimento Liberta – ICH, capitaneado pelo engenheiro Eduardo Moreira², mas que conta a participação de figuras religiosas e ligadas à TdL como Frei David Raimundo dos Santos, Leonardo Boff e o Pastor Henrique Vieira. Além de apresentar o ICH, pretende-se mostrar a sua estrutura e penetração, além de avaliar seu significado. A pesquisa se restringiu em investigação nos sites do ICH, em seus canais sociais e a entrevistas com o engenheiro Eduardo Moreira, o frei David Raimundo dos Santos, o teólogo Leonardo Boff e o Pastor Henrique Vieira.

1 O INSTITUTO CONHECIMENTO LIBERTA – ICH: BREVE APRESENTAÇÃO

O Instituto Conhecimento Liberta foi lançado no dia 15 de outubro de 2020, dia do Professor. Tem hoje mais de 25 mil inscritos. É um instituto de educação e cultura e que, como encontra-

2 Eduardo Moreira (Rio de Janeiro, 11 de fevereiro de 1976) é empresário, engenheiro civil (PUC Rio), palestrante, escritor, dramaturgo, apresentador e ex-banqueiro de investimentos, estou economia na Universidade da Califórnia em San Diego. Trabalhou no Banco Pactual até 2009, onde foi sócio responsável pela área de Tesouraria para América Latina. Em 2016 foi votado pela revista Investidor Institucional como um dos “três melhores economistas do Brasil”. Escreveu 8 livros, foi colunista da revista Exame e da TV Estadão, onde apresentou o programa de entrevistas Entre Nós. Em 2018 foi um dos integrantes da bancada do Jornal da Manhã da rádio Jovem Pan, tendo uma curta passagem de apenas três meses. As mudanças na sua vida começam por volta de 2012, mas sua guinada libertadora acontece a partir de 2019, escrevendo o livro “Desigualdade & caminhos para uma sociedade mais justa”, quando, com a ajuda de Jessé Souza, ele passou várias semanas num acampamento do MST no noroeste do Paraná.

mos na própria apresentação no *site*, “acredita que **a verdadeira liberdade só pode ser alcançada pelo conhecimento**. Buscamos democratizar os conteúdos essenciais ao desenvolvimento humano integral, tornando-os simples e acessíveis a todos.” (ICL, 2021).

O nome do Instituto foi inspirado em José Martí, poeta, jornalista e pai da independência cubana da Espanha, chamado de Apóstolo da América. Nas palavras do militante argentino Gonzalo Armúa, Martí foi aquele que sempre defendeu a “independência e o nacionalismo revolucionário, que buscou a unidade de todas as frações que naquele momento estavam combatendo contra o colonialismo espanhol”. E que tinha uma visão da América unida: “a concepção de toda a América Latina -- não a América Anglo-Saxônica e nem a norte-americana -- com uma unidade cultural, identitária, de luta e de resistência frente ao colonialismo, mas também frente ao novo imperialismo norte-americano” (LEMOS, 2020).

O objetivo do ICL é “Revolucionar o acesso ao conhecimento de qualidade, focando nos pilares da Cultura, Espiritualidade e Ferramentas de Trabalho, disponibilizando-o por um valor simbólico ou gratuitamente através de instituições e movimentos sociais parceiros por meio de bolsas de estudo integrais.” Nessa perspectiva e coerente com sua missão, que é “mostrar que não existem barreiras quando há vontade de pensar e aprender [...] mostrar o caminho para que você se liberte pelo conhecimento”, o Instituto valoriza os/as docentes: “remunerando-os muito acima do que remunera o mercado de educação privada no Brasil, que tem como prática a concentração dos lucros das instituições nas mãos dos acionistas.” (ICL, 2021).

Participam do Conselho do ICL as seguintes personalidades: Eduardo Moreira - (Escritor e engenheiro), Frei David Raimundo dos Santos (franciscano e Diretor da Educafro), Heloisa Vilella - (Jornalista), Jessé Souza (Sociólogo e pesquisador), João Pacífico - (Fundador do grupo Gaia), Katia Maia - Diretora da Oxfam Brasil), Leonardo Boff - (Teólogo e filósofo), Ligia Caetano - Especialista em educação online) e Rafael Donatiello - (Especialista em MarkeCng Digital). Destaca-se o grupo comprometido com a luta libertadora: além do próprio Eduardo Moreira, a participação de Frei David, Leonardo Boff e Jessé Souza. Também se deve destacar a participação de Kátia Maia, da Oxfam, entidade que tem como objetivo a “construção de um Brasil mais justo, sustentável e solidário, eliminando as causas da pobreza, as injustiças sociais e as desigualdades.”. Essa instituição atua em três áreas: “setor privado, desigualdades e direitos humanos; cidades: juventudes, gênero e raça; e justiça econômica.” Num trabalho de parceria com organizações da sociedade, busca “o engajamento público, a realização de campanhas e a incidência com setores público e privado.” (OXFAM, 2021).

O ICL se estrutura, como já referido, em três pilares: cultural, profissional e espiritual. O “Cultural” visa “Conhecer, compreender e questionar a jornada que nos trouxe até aqui como sociedade é o que vai ampliar nossa capacidade de transformá-la. Uma visão cultural ampla é pilar indispensável para a evolução do indivíduo e do grupo do qual faz parte.”. O “Profissional” busca oferecer “ferramentas mais importantes do mercado de trabalho para aumentar a empregabilidade, remuneração, e acelerar a evolução na carreira”. Por fim, o “Espiritual” objetiva o “fortalecimento

daquilo que sustenta nossa caminhada, através de práticas de meditação e autoconhecimento, fundamental para que possamos seguir resilientes durante nossa travessia.” (ICL, 2021). E como forma de inclusão, oferece bolsas para onze entidades, até o momento, com mais de 10 mil delas integrais, através da contribuição dos sócios que optam pela inscrição “solidária”. Essas entidades são: – Escola Nacional Florestan Fernandes, Educafro, Gaia+, Rede, UNE, MPA, Movimento Comuns Petrópolis, UBM Carioca, Família na Mesa, Instituto Barrichello e Padre Josimo.

Presente já em 37 países, a metodologia dos cursos se baseia em aulas gravadas e ao vivo, de conteúdo e para tirar dúvidas, com cursos com conteúdos modulares e cursos de educação continuada, de acordo com a área de interesse (até agora são mais de 60 cursos), com certificado de conclusão. O canal YouTube do ICL conta com as seguintes 15 Playlists:

- Conversar políticas e Entrevistas informativas (263) – (2ª a sábado) – temáticas políticas do Brasil e do mundo
- Minuto com Lindener Pareto (1 vídeo) -
- Pausa para reflexão (38) – temas políticos e de espiritualidade
- Celebrando a esperança com Pastor Henrique Vieira (15) – temas de espiritualidade
- Depoimentos de alunos do ICL (47) – depoimentos e experiências com o ICL
- Provocação histórica com Lindener Pareto (47) – temas diversos de história
- Aulas exclusivas (10) – temas diversos
- O fantástico armário da Vovó (8) – programa infantil
- Minuto ICL (103) – temas formação geral: política, meio ambiente, saúde...
- Minuto com Helô (38) - temas do cotidiano
- Alô, Helô (42) – cotidiano: política, meio ambiente, saúde, com convidados, notícias atuais do Brasil e do mundo
- Minuto da espiritualidade (11) – temas de espiritualidade
- Minuto livre (78) – temas diversos: política, economia...
- Espiritualidade em Ação (51) – temas de espiritualidade – semanal.

Dos livros de Eduardo Moreira na perspectiva libertadora, com viés econômico, se destacam: O Que os Donos do Poder Não Querem que Você Saiba (Alaúde – 2017, Desigualdade & caminhos para uma sociedade mais justa (Civilização Brasileira – 2019 e Economia do desejo: A farsa da tese neoliberal (Civilização Brasileira – 2020).

2 O ICL E A LIBERTAÇÃO PARA ALÉM DOS ESPAÇOS ECLESIAIS E DOS MOVIMENTOS SOCIAIS

Quando se postula nesta Comunicação que a libertação deva avançar para espaços não eclesiais e dos movimentos sociais, não se quer com isso reduzir a libertação à divulgação e à comunicação. A sua práxis se realiza na produção de práticas libertadoras, enquanto militância sociopolítica, educativa e religiosa. A TdL não nasce como uma teoria teológica ou política. E sua práxis transformadora junto aos pobres e a todas as exclusões é alimentada pela mística, pela leitura da Palavra e pela visão socioanalítica da realidade.

Essa práxis é a prática política, a ação sobre as estruturas da sociedade. Aqui se encontra um ponto nevrálgico da TdL. Clodovis Boff (1978, p. 191) mostra que existem duas relações com a práxis: uma teórica e outra prática. Ou seja: “A relação *teórica* à Práxis designa o fato de tomar a Práxis como um tema da tarefa teológica.” Seriam seu objeto “as práticas das comunicações cristãs e dos homens em geral”. Já a relação “*prática* à Práxis (e é este o traço distintivo da TdL) significa que o teólogo deve praticar sua tarefa no próprio elemento da Práxis”. Isso quer dizer que o teólogo deve estar presente e comprometido com a comunidade “eclesial e social”, levando ao aparecimento das “comunidades inseridas”, de religiosas e religiosos, presbíteros e leigos. Muitos devem se lembrar que seminários para formação de religiosos/as e presbíteros se transformaram em casas inseridas no meio do povo. Também surgiram comunidades leigas no mesmo espírito. Incentiva-se a militância em movimentos e organizações sociais, sindicatos, partidos etc.

Até aqui estamos na primeira implicação: o “Engajamento *na* Práxis”. Além dessa “inserção”, Clodovis (1978, p. 191-192) fala do “Engajamento *para* a Práxis”. A teologia é produzida tendo em vista o objetivo da libertação, ou seja, “inclui uma significação política, seja estratégica ou prática”. A escolha dos temas e dos “destinatários” (opção de classe) passa por esse crivo e o teólogo tem o papel de “intelectual orgânico” das classes de pauperizadas (Gramsci).

Por último, há uma terceira implicação: o “Engajamento *pela* Práxis”. A teologia é regida pela práxis, sua fonte crítica de análise e verificação, propiciando comprovar se ela é TdL ou não, se ela liberta ou mantém a catividade. O método dialético da TdL fica garantido aqui, pois não há somente articulação teórica (com a práxis), mas também uma dialética prática (BAPTISTA, 2014).

Com a crise religiosa, no contexto de inúmeras mudanças na cultura e na sociedade, que alguns denominam de pós-modernidade, fenômeno complexo que não cabe discutir aqui, emerge questões da subjetividade que complexificam as relações. João Batista Libanio, em diversas falas e escritos, destaca algumas características das gerações afetadas por esse fenômeno, que sintetizo aqui: incerta, plural e mesclada; autônoma; fragmentada; imediata; cansada; religiosa emotiva; tecnobiológica; midiática e de relações virtuais; e com novos compromissos, com novos movimentos sociais e culturais, causas humanitárias e de cuidado ambiental. Esse último aspecto é também observado por Regina Novaes em pesquisa em favelas e aglomerados. Como lidar com essas novas gerações?

Para Novaes, é importante “considerar a ideia de ‘espaço público ampliado’ [...] interseção entre os direitos de cidadania e os Direitos Humanos”, como também com os “direitos ambientais” e de “cidadania planetária”. Começa uma transformação da juventude atual no campo político: ela

se torna “um novo ‘sujeito de direitos’, que, com suas desigualdades e diversidades, evoca a conjugação de direitos humanos e de cidadania.” (NOVAES, 2011, p. 55).

E aí surgem inúmeros coletivos, muitos juvenis, com atuações diversas, como agora na Pandemia: apoio escolar, coleta de alimentos e de produtos de higiene, defesa contra violência policial... Exemplo disto, dentre muitos, em Belo Horizonte, é o Centro Cultural Lá na Favelinha, desde 2015, coordenado pelo artista Kdu dos Anjos. Oferece atividades culturais, espaço comunitário e de formação profissional, principalmente para crianças e jovens da comunidade. Promove oficinas, educação, cultura e desenvolvimento humano, articulando conhecimento artístico e intelectual, a fim de proporcionar melhoras na condição de vida das pessoas que participam das atividades. Com isso, contribui para o surgimento de novas oportunidades para as crianças e jovens da comunidade e favorece o processo de empoderamento social. Atualmente, a instituição oferece treze oficinas gratuitas, voluntárias e semanais. Percebe-se, mesmo que não haja referência, uma práxis libertadora.

Essa práxis libertadora, mesmo não religiosa, está acontecendo. Na relação teórica à práxis, segundo Clodovis Boff (1978, p. 191-192), como se viu acima, se pode considerar que o ICH se situa como “práticas das comunicações cristãs e dos homens em geral”. Mas ganhou uma amplitude maior, de forma a incluir um debate inter-religioso, inter-fé e inter-convicções, Ele foi além da perspectiva cristã. Evidentemente, em alguns momentos, como nas *Lives* de Espiritualidade em Ação, o tom cristão libertador não deixa de transparecer, especialmente pelas posições de Frei David, Pastor Henrique Vieira e do próprio Eduardo Moreira. Há a presença frequente de Leonardo Boff. Mas a diversidade de convidados e suas posições diversas, religiosas ou não, mostram essa perspectiva pluralista e inclusiva e o tom dialogal. E a penetração do público também. Observa-se isso nos comentários durante as *Lives* e no número de acessos, milhares nas *Lives* diárias.

O significado do ICL, desta forma, ganha uma dimensão enorme. Além de trabalhar a formação cultural, histórica e política – o pilar Cultural, que poderíamos chamar também do “Ver” – alimenta a dimensão do “Julgar” – a Espiritualidade em Ação, ou o pilar Espiritual. E o pilar Profissional promove os membros com cursos que podem capacitar, especialmente os jovens, a encontrar espaço no mercado de trabalho. Esses pilares “Cultural e Profissional” podem atuar diretamente sobre os “jovens-nem-nem” (quase 30%), aquelas e aqueles que nem estudam e nem trabalham. Há aqui está fortemente a perspectiva do “Agir”. Nesse sentido, a TdL não pode deixar de aproveitar esse espaço, se inspirar e se fazer presente, como já aparece no ICL.

Percebe-se, além do ICH, que outros espaços midiáticos foram se abrindo. É possível encontrar em diversas mídias – jornalísticas independentes, partidárias e de movimentos sociais e sindicais, apoio aos partidos de esquerda, sindicatos e diversos coletivos. Exemplos: Brasil 247 e a TV247; Mídia Ninja; Jornalistas Livres, Brasil De Fato; Jornal e TVGGN (Grupo Gente Nova); e a Rede TVT – televisão dos trabalhadores, mantida pelo Sindicato dos Metalúrgicos do ABC e pelo Sindicato dos Bancários e Financeiros de São Paulo, Osasco e Região.

Mas até nos espaços da grande mídia, como a TV Globo, encontra-se atividade libertária, como o programa “Rolê das Gerais”, das apresentadoras Renata do Carmo e Tábata Poline. Esse

programa semanal, aos sábados à tarde, tem se notabilizado por mostrar a resistência e resiliência dos/as dos moradores/as nos aglomerados e favelas, nas diversas áreas (racismo estrutural, criatividade para sobreviver, cultura artística, solidariedade, empoderamento feminino, culinária, comunidade LGBT+...), sendo ganhador de “menção honrosa” no Prêmio Jornalístico Vladimir Herzog de Anistia e Direitos Humanos. Novamente, a metáfora de Libanio do sal se faz presente.

CONCLUSÃO

Espera-se que esta breve comunicação tenha mostrado que a dinâmica libertadora está presente e pode avançar ainda mais sobre o espaço público, além daqueles eclesiais e dos movimentos sociais, fortalecendo e empoderando as pessoas, de modo especial todas e todos que estão excluídos, contribuindo para a conscientização, organização e mobilização das pessoas na práxis libertadora.

REFERÊNCIAS

BAPTISTA, Paulo Agostinho N. Religião, política e Teologia da Libertação: trajetória e desafios. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor*, Curitiba, v. 6, n. 1, p. 229-254, jan./abr. 2014.

BOFF, Clodovis. **Comunidade eclesial, comunidade política**. Ensaios de eclesiologia política. Petrópolis: Vozes, 1978.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. Disponível em: <<http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfoguelcastrogomez.pdf>>. Acesso em: 02 jul. 2021.

INSTITUTO CONHECIMENTO LIBERTA – ICL. **O Conhecimento Liberta**. Disponível em: <https://institutoliberta.com.br/>. Acesso em: 03 jul. 2021.

LEMONS, Mariana. José Martí: 167 anos de história e legado em “Nuestra América”. **Brasil de Fato**, São Paulo, 31 de Janeiro de 2020. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/01/31/jose-marti-167-anos-de-historia-e-legado-em-nuestra-america>. Acesso em: 03 jul. 2021.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Arte e ensaios**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 2, p. 123-151, dez. 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 04 jul. 2021.

MOREIRA, Eduardo. **Desigualdade & caminhos para uma sociedade mais justa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

MOREIRA, Eduardo. **Economia do desejo**: A farsa da tese neoliberal. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

MOREIRA, Eduardo. **O Que os Donos do Poder Não Querem que Você Saiba**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

NOVAES, Regina. Reciclagens entre heranças e inovações: juventude, religiosidade e cidadania. In: OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; MORI, Geraldo de (Org.). **Religião e educação para a cidadania**.

São Paulo: Paulinas/SOTER, 2011.

OXFAM. OXFRAM Brasil. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/>. Acesso em: 03 jul 2021.

WALLERSTEIN, Immanuel. Análise dos sistemas mundais. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Org.). **Teoria social hoje**. São Paulo: Ed. UNESP, 1999. p. 447-470.

Espiritualidade em Ação

n.	PESSOAS E TEMAS	DATA	You Tube
1	Eduardo Moreira, Frei David e Pastor Henrique Pastor Henrique Vieira, teólogo, escritor e colunista do portal Mídia Ninja, e Frei David, presidente da ONG Educafro (Educação e Cidadania de Afro-descendentes e Carentes). Eduardo Moreira – Instituto Conhecimento Liberta - ICL	01/06/2020	237
2	Marco Schultz, Eduardo Moreira, Frei David e Pastor Henrique Marco Schultz, formado em Educação Física, Ciência do Exercício e Letras em San Diego na Califórnia e especialista em atividades de integração corpo e mente.	08/06/2020	339
3	Monja Heishin Gandra, Pastor Henrique, Frei David e Eduardo Moreira Monja Heishin Gandra, discípula de Monja Coen Roshi, do Templo Taikozan Tenzui Zenji. Orientadora de práticas de zazen, meditação zen, facilitadora e docente de cursos de introdução ao zen budismo.	15/06/2020	113
4	Luciana d'Òyá, Pastor Henrique, Frei David e Eduardo Moreira Iyalorixá Luciana de Oya, líder religiosa do Ilê Oba Axé Obodó, mãe de santo há 10 anos.	22/06/2020	207
5	Pe Júlio Lancellotti, Pastor Henrique, Frei David e Eduardo Moreira Monsenhor Júlio Renato Lancellotti é pedagogo e presbítero católico brasileiro, monsenhor e pároco da Igreja São Miguel Arcanjo no bairro da Mooca, na cidade de São Paulo. Além da paróquia, o monsenhor também é responsável pelas missas realizadas na capela da Universidade São Judas Tadeu, situada no mesmo bairro.	29/06/2020	124
6	Pastora Jacque Chanel, Frei David, Pastor Henrique Vieira e Eduardo Moreira Jacqueline Chanel, eleita organizadora da Caminhada Trans da capital paulista. Debaixo de suas asas, acolhe LGBTQI+ que já passaram por exclusão social, com o projeto que criou para incluir travestis e transexuais na Igreja Evangélica. Pastor Henrique Vieira, teólogo, escritor e colunista do portal Mídia Ninja, e Frei Davi	06/07/2020	120

7	Rabino Ariel, Frei David, Pastor Henrique Vieira e Eduardo Moreira Ariel Antebi, Rabino e professor na Escola Lubavitch	20/07/2020	214
8	Líder Espírita Simão Pedro, Pr. Henrique, Frei David e Eduardo Moreira Simão Pedro de Lima, professor universitário e historiador com Mestrado em Educação Superior e três Especializações em Administração (na área de Gestão Empresarial), História Moderna e Economia Contemporânea	27/07/2020	182
9	Carlos Kaufmann, Frei David, Pastor Henrique e Eduardo Moreira Carlos Kaufmann, que faz parte do projeto unidos.dobem, trabalhando em prol aos moradores de rua	10/08/2020	122
10	Leonardo Boff, Frei David, Pastor Henrique e Eduardo Moreira, teólogo, escritor, filósofo e professor universitário brasileiro.	17/08/2020	413
11	LOKA SĀKṢĪ DĀSA, Frei David, Pastor Henrique e Eduardo Moreira, Loka-saksi Dasa é devoto de Krishna e discípulo direto de Srila Prabhupada.	24/08/2020	161
12	Pe Júlio Lancellotti, Frei David, Pastor Henrique e Eduardo Moreira,	31/08/2020	565
13	Leonardo Boff, Frei David, Pastor Henrique e Eduardo Moreira,	07/09/2020	306
14	Marcelo Barros, Frei David, Pastor Henrique e Eduardo Moreira, Monge beneditino	14/09/2020	216
15	Álvaro Tukano, Frei David, Pastor Henrique e Eduardo Moreira, Álvaro Tukano militante histórico do movimento indígena.	21/09/2020	179
16	Pastora Odja Barros, Frei David, Pastor Henrique e Eduardo Moreira Pastora Batista e teóloga feminista	28/09/2020	141
17	Katiuscia Ribeiro, Frei David, P. Henrique e Eduardo Moreira Katiúscia Ribeiro, filósofa e Doutoranda em Filosofia Africana.	05/10/2020	203
18	Isabel Felix, Frei David, Pastor Henrique e Eduardo Moreira Isabel Felix teóloga e integrante do movimento “Católicas pelo Direito de Decidir”.	12/10/2020	170

19	Frei João Paulo, F. David, Pastor Henrique e Eduardo Moreira Frei João Paulo - Frade Franciscano, representando o SEFRAS.	19/10/2020	345
20	Franklin Felix, Frei David, Pastor Henrique e Eduardo Moreira Franklin Felix, espírita, psicólogo, mestre em educação, secretário executivo na Abong (Associação Brasileira de ONGs), colunista no Diálogos da Fé da Carta Capital, membro do Comitê de Políticas Públicas e Direitos Humanos do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo e um dos idealizadores do Coletivo de LGBTQIA+ Espíritas.	26/10/2020	333
21	Leonardo Boff, Frei David, Pastor Henrique e Eduardo Moreira	02/11/2020	426
22	Lusmarina Garcia, F. David, Pr. Henrique e Eduardo Moreira teóloga eco-feminista, pastora luterana e pesquisadora de direito na UFRJ, Lusmarina Campos Garcia	09/11/2020	205
23	Myrian Castello, Frei David, Pr. Henrique e Eduardo Moreira Representante de Minas Gerais para o encontro A Economia de Francisco.	16/11/2020	228
24	Pr. Ariovaldo Ramos, Frei David, Pr. Henrique e Eduardo Moreira Ariovaldo Ramos, pastor, professor e coordenador da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito	23/11/2020	186
25	Ras André Guimarães, Frei David, Pr. Henrique e Eduardo Moreira Ras André Guimarães, educador popular e pastor da igreja metodista Filadélfia no Engenho Velho da Federação, Salvador - Bahia	30/11/2020	178
26	Leonardo Boff, Frei David, Pastor Henrique e Eduardo Moreira	07/12/2020	213
27	Travis Knoll, Frei David, Pastor Henrique e Eduardo Moreira Doutorando em História pela Duke University (EUA), Travis Knoll.	14/12/2021	158
28	Bruno Oliveira, Pr Henrique, Frei David e Eduardo Moreira professor convidado do Instituto Israelita de Ensino e Pesquisa Albert Einstein (pós graduação lato sensu multiprofissional em dor) e com experiência na área de Teologia, Filosofia, Espiritualidade e Saúde, Bruno Oliveira	21/12/2020	189

29	Frei Betto, Frei David e Eduardo Moreira Frei Betto, escritor e assessor de movimentos populares	11/01/2021	279
30	Padre Julio Lancellotti, Frei David e Eduardo Moreira	18/01/2021	251
31	Ivenise Santinon, Frei David e Eduardo Moreira Ivenise Santinon, Doutora em Ciências da Religião, Mestra em Teologia, Membro fundadora do Coletivo Nacional de Teólogas Feministas e com especificidades em teologia pastoral, antropologia teológica; práxis religiosa e Membro da SOTER - Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião; da Rede Latino Americana de teólogos e teólogas pastorais do CEBITEPAL - CELAM - Bogotá.	25/01/2021	207
32	Pastora Romi Bencke, Pr Henrique, Frei David e Eduardo Moreira Romi Bencke, Pastora, militante direitos humanos e diversidade religiosa. Secretária geral do Conselho Nacional das Igrejas.	01/02/2021	172
33	Dom Leonardo Steiner, Pr Henrique, Frei David e Eduardo Moreira Arcebispo de Manaus	08/02/2021	190
34	Campanha da Fraternidade Ecumênica 2021 – Leonardo Boff, Frei David e Eduardo Moreira	15/02/2021	316
35	Franklin Felix, Pr Henrique, Frei David e Eduardo Moreira espírita, psicólogo, mestre em educação, secretário executivo na Abong (Associação Brasileira de ONGs), colunista no Diálogos da Fé da Carta Capital, membro do Comitê de Políticas Públicas e Direitos Humanos do Conselho Regional de Psicologia de São Paulo e um dos idealizadores do Coletivo de LGBTQIA+ Espíritas Franklin Felix.	22/02/2021	247
36	Edelamare, F. David, Pr. Henrique e Edu Moreira Edelamare Melo, subprocuradora-Geral do Trabalho, coordenadora do GT do Ministério Público do Trabalho “Povos Originários, Comunidades Tradicionais, Ribeirinhas e Periféricas”. Doutora em Direito laureada pela Universidad Pablo de Olavide, Sevilha, Espanha. Egbom de Xangô. Pastor Henrique Vieira teólogo, escritor e colunista do portal Mídia Ninja, e Frei David, presidente da ONG Educafro (Educação e Cidadania de Afro-descendentes e Carentes).	01/03/2021	803
37	Frei Diego Melo, Pr. Henrique, Frei David e Edu Moreira Frei Diego Melo, reitor do Santuário Frei Galvão. Pastor Henrique Vieira teólogo, escritor e colunista do portal Mídia Ninja, e Frei David, presidente da ONG Educafro (Educação e Cidadania de Afro-descendentes e Carentes).	08/03/2021	219

38	Dom Zanoni, Pr. Henrique e Frei David Dom Zanoni, Arcebispo Referencial da Pastoral Afro-brasileira - CNBB.	15/03/2021	205
39	Mãe Nãna de Yemanjá, Pr. Henrique, Frei David e Eduardo Moreira Eliana Ferreira Costa Paixão (Mãe Nãna de Yemanjá) - Iyalorisa do Ilé òyá Ódò Àse Alàáfin Oyó .	22/03/2021	312
40	Pastora Mary Ângela, Pr. Henrique, Frei David e Eduardo Moreira Mary Ângela, pastora que atua defendendo os direitos dos quilombolas, no interior da Bahia.	29/03/2021	166
41	Leonardo Boff, Pr. Henrique, Frei David e Eduardo Moreira	05/04/2021	6.729
42	Luiza Cavalcanti, Pr. Henrique, Frei David e Eduardo Moreira Luiza Cavalcanti, representante institucional da comunidade Bahá'í do Brasil, professora universitária, mestre e doutoranda em Alimentos, Nutrição e Saúde (UFBA).	19/04/2021	792
43	Nonnato Masson, Pr. Henrique, Frei David e Eduardo Moreira Nonnato, advogado e professor universitário, membro da Rede Nacional de Advogados e Advogadas Quilombolas RENAAQ e do Centro de Cultura Negra do Maranhão CCN.	26/04/2021	607
44	Tarsila Flores, Pr. Henrique, Frei David e Eduardo Moreira Tarsila Flores, psicóloga, especialista em Gestão Pública e de Políticas Públicas, mestra em Direitos Humanos e Cidadania e Doutoranda em Saúde Pública pela (ENSP-FIOCRUZ-RJ).	03/05/2021	363
45	Vahíd Vahdat, Pr. Henrique, Frei David e Eduardo Moreira Vahíd, representante da Frente Interreligiosa Dom Paulo Evaristo Arns, bahá'í, engenheiro e pesquisador.	10/05/2021	322
46	Leonardo Boff, Pr. Henrique, Frei David e Eduardo Moreira	17/05/2021	642
47	Pe. Júlio Lancelotti, Pr. Henrique, Frei David e Eduardo Moreira.	24/05/2021	568
48	Pastora Odja Barros, Pr. Henrique e Frei David Odja Barros é Pastora Batista e teóloga feminista.	31/05/2021	412

49	Pirula no Espiritualidade na Ação com Pr. Henrique, Frei David e Eduardo Moreira Pirula é biólogo com mestrado e doutorado em zoologia, voltado para paleontologia, estudando principalmente grupos fósseis relacionados aos crocodilos atuais. Desde 2011 tem um canal no Youtube voltado à divulgação científica, mas também a temas como ceticismo, estado laico e atualidades.	07/06/2021	784
50	Eduardo Marinho, Pr. Henrique, Frei David e Eduardo Moreira Eduardo Marinho, artista plástico, filósofo, escritor, pensador das ruas	21/06/2021	478
51	Eduardo Moreira, Frei David e Simony dos Anjos Simony dos Anjos, Pastora da Igreja Presbiteriana Independente	28/06/2021	

De 37 países:

1. Estados Unidos
2. Noruega
3. Portugal
4. Reino Unido
5. Porto Rico
6. Suíça
7. Canadá
8. México
9. França
10. Espanha
11. Japão
12. Bélgica
13. Alemanha
14. Áustria
15. Holanda
16. Panamá
17. Cabo Verde
18. Paraguai
19. Islândia
20. Costa Rica
21. Irlanda
22. Austrália
23. Suécia
24. África do Sul
25. Itália
26. Chile
27. Nova Zelândia
28. Angola
29. Colômbia
30. Finlândia
31. Ilhas Marianas
32. Coreia do Sul

33. Malásia
34. Polônia
35. ArgenNna
36. Dinamarca
37. Uruguai

A QUESTÃO DE GÊNERO E O SISTEMA CARCERÁRIO. UMA REFLEXÃO ÉTICA SOBRE A ALA ESPECÍFICA PARA A POPULAÇÃO LGBT NA PENITENCIÁRIA JASON SOARES ALBERGARIA EM SÃO JOAQUIM DE BICAS.

Dr. Pe Amarildo José de Melo¹

INTRODUÇÃO

O sistema prisional oficial brasileiro tem dado provas de verdadeiro fracasso no que se refere à ressocialização das pessoas condenadas pela justiça. Temos uma bela e avançada legislação penal, a Lei de Execução Penal (LEP) 7210/94. Esta lei tem por inspiração fundamental, proporcionar condições para a harmônica reintegração do condenado. Assim dispõe: “ao condenado serão assegurados todos os direitos não atingidos pela sentença” (art.3). Estabelece a assistência básica a ser prestada como dever do Estado, “objetivando prevenir o crime e orientar o retorno à convivência da sociedade” (art.10). As modalidades dessa assistência correspondem a necessidades humanas fundamentais (art.11). Apesar de uma lei tão bonita, assegurando a ressocialização do condenado; na prática, ele é privado de todos os valores humanos fundamentais.

O acolhimento e a consequente ressocialização de pessoas condenadas pela justiça, conforme a citada Lei de Execução Penal nos presídios e penitenciárias constitui um dos grandes desafios para o Brasil e para todas as nações civilizadas. Os dados oficiais nos levam a considerar que a quase totalidade das pessoas apenadas não se recuperam, mas ao contrário, saem dos presídios cheios de traumas em razão da violência sofrida e escolarizados em outros crimes. Muitos chegam a afirmar que o sistema prisional é uma “escola de crimes”. A questão se torna mais desafiadora quando envolve a população LGBT, já que fogem do padrão de “normalidade” segundo o sistema prisional, até então dividindo os presídios, penitenciárias e alas em masculinos e femininos.

O sistema prisional oficial não tem considerado com seriedade as diferenças, nem de crimes e nem de pessoas. A análise dos números oficiais do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), a lei de execução penal, como sua opção pela ressocialização das pessoas privadas de liberdade, a Declaração Universal dos Direitos humanos, da qual o Brasil é signatário, como país membro da Organização das Nações Unidas (ONU), nos leva a considerar a necessidade de ampla análise e revisão da política prisional nacional, considerando, entre outras diferenças, a questão de gênero com seriedade, a especificidade do gênero feminino e também a complexa questão da homossexualidade. Se o objetivo da privação da liberdade, do aprisionamento é a ressocialização e não somente castigar,

1 Amarildo José de Melo. É presbítero da diocese de Divinópolis-MG, mestre em teologia pela FAJE, doutor em história da Teologia Moral pela Pontificia Università Lateranense (Academia Alfonsiana) de Roma, professor de Ética Teológica no IFTDJ (Pucminas) e no ISTA (Instituto Santo Tomás de Aquino), Diretor Espiritual da Pastoral Carcerária de São Joaquim de Bicas de 2012-2020. membro da Sociedade brasileira de Teologia Moral, do grupo de implantação do mestrado profissional em teologia da Pucminas e do grupo de pesquisa Teologia e Contemporaneidade da Pucminas.

ou estabelecer a vingança da sociedade contra aquela pessoa que cometeu um crime contra ela, é urgente que se considere a necessidade de uma política específica para a população LGBTQIA+ em nossos presídios e penitenciárias. Nosso artigo visa introduzir esta reflexão sobre a questão das pessoas homoafetivas e o sistema carcerário.

Teremos por base concreta de reflexão a experiência inédita em nível nacional, realizada na Penitenciária Jason Soares Albergaria, em São Joaquim de Bicas – MG, onde havia toda uma ala reservada exclusivamente para a população LGBT e, a partir de Julho de 2021, foi totalmente dedicada a esta complexa parcela da população carcerária. Mais que dados estatísticos, pois se trata de uma experiência em germe, teremos por preocupação refletir sobre a viabilidade desta iniciativa da Secretaria de Defesa Social do Estado de Minas Gerais, tendo por base os princípios da LEP (Lei de Execução Penal 7210/94), as legislações internacionais reconhecidas pela ONU e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, entrevistas a autoridades do sistema e aos próprios apenados.

1. UM SISTEMA INJUSTO

Uma concepção utilitarista do conceito de justiça no Brasil fez com que se aceitasse, sem grande dificuldade, a estruturação de um sistema prisional injusto, onde os presos fossem tratados como números de estatística, privados da quase totalidade de seus direitos, como pessoas humanas.

Nem sempre a consideração da igualdade entre as pessoas significa justiça, já que a realidade social é constituída de muitas diferenças: sociais, raciais, econômicas, de oportunidades e de gênero. Uma coisa é a consideração da igual dignidade de todas as pessoas perante a lei, outra coisa é a realidade dos grupos sociais, constituídos de pessoas diferentes, com história, com capacidades, oportunidades e possibilidades diferentes.

O sistema carcerário oficial tende a não considerar estas diferenças. A única diferença mais seriamente considerada é a de gênero, pois temos penitenciárias e presídios masculinos e femininos. No geral, vemos nas celas de nossas instituições prisionais um verdadeiro amontoado de pessoas, de raças, orientação sexual, religião, idades, penas e crimes diversificados, fazendo com que no interior de uma mesma cela, pessoas com crimes diferentes compartilhem conhecimentos na arte do crime, fortalecendo o crime organizado, tornando nossos presídios uma verdadeira escola de criminosos.

Uma diferença considerada desde o período imperial é a de classe social. Desde este período vemos a reserva de celas especiais para pessoas consideradas especiais. Primeiramente, foram reservadas celas para membros da nobreza. Os nobres recebiam o direito de cumprirem suas penas em celas especiais, separados dos escravos e presos comuns. Esse privilégio, que sobreviveu à proclamação da República, permaneceu reservando celas especiais para pessoas que fazem parte da classe dirigente (políticos e membros dos poderes constituídos da República) e pessoas com

diploma de graduação ou pós graduação, numa época em que o estudo era reservado apenas para uma elite social e econômica. Este tipo de consideração demonstra que a divisão entre classes sociais perdura até mesmo no sistema carcerário oficial.

Grande parte da sociedade, incentivada pela Mídia, exige o aprisionamento de um número cada vez maior de pessoas, como se a prisão fosse a única solução para os problemas do crescimento da criminalidade e da violência social. Segundo levantamentos do Infopen (Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias), a população carcerária brasileira quase dobrou em dez anos, passando de 401,2 mil em 2006 para 726,7 mil, em 2016. Este crescimento continua. Em 2020 o número chegou a 773.151 pessoas. Destas, mais de 90% são do sexo masculino, mas assistimos a um crescimento da população carcerária feminina, hoje 8% do total². Informações oficiais de 23 de junho de 2015 afirmam que a maioria absoluta dos presos e presas são pobres.

Nos últimos anos, a injustiça do sistema carcerário ganhou maior clareza e alcançou o grande público diante da prisão de empresários e políticos acusados e envolvidos em corrupção, graças à discutida e polêmica “Operação Lava a Jato”. Esta operação da Polícia Federal escancarou a injustiça do sistema para a grande sociedade. Além dos muitos questionamentos jurídicos ao redor de suas ações, da seletividade nas operações e prisões, da parcialidade e agilidade em alguns julgamentos, como no caso do ex-presidente Lula, a reserva de celas especiais para ele, outros políticos e empresários, colocando às claras a injustiça e omissão do poder judiciário, em julgar com a necessária agilidade, legalidade e justiça os demais presos provisórios. Para estes novos presos, princípios constitucionais, acordos internacionais, e os princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos passaram a ser invocados, para exigir que estes novos presos, ricos e famosos, somente fossem presos depois da condenação em terceira instância, após serem esgotados todos os recursos jurídicos.

Dados do Infopen (17/02/2019) demonstram que 33% da população prisional é constituída de presos provisórios. Em Minas Gerais, este número chega a alarmantes 58% da população prisional. Na quase totalidade, depois da prisão provisória, as pessoas presas são esquecidas no interior das cadeias públicas e presídios, tratados simplesmente como presos ou números de estatística, desprovidos da necessária assistência jurídica, sanitária, educacional e profissional, expressando aquilo que disse o Papa Francisco na Bolívia em 2015, no Centro de Rehabilitación Santa Cruz-Palmasola, que “reclusão não é o mesmo que exclusão”. No Brasil, a reclusão tem sido verdadeira exclusão para a grande maioria da população carcerária.

Poderíamos refletir neste artigo sobre qualquer uma dessas diversas manifestações da injustiça no interior de nossos presídios e penitenciárias, mas nossa preocupação se volta para um grupo significativo de pessoas privadas de liberdade, que sequer aparece nos números oficiais do CNJ (Conselho Nacional de Justiça - Infopen), as pessoas homoafetivas e demais membros da chamada população LGBTQIA+.

² <https://www.politize.com.br/populacao-carceraria-brasileira-perfil/>, publicado em 01/03/2017, pesquisa dia 21/06/2021.

2. A ALA LGBT DA PENITENCIÁRIA DR. JASON SOARES ALBERGARIA. SINAL DE ESPERANÇA³?

Em São Joaquim de Bicas, existe um grande complexo penitenciário, constituído de dois grandes presídios para presos provisórios (Bicas I e II) e uma penitenciária para presos condenados pela justiça: a Penitenciária Dr Jason Soares Albergaria. Nesta penitenciária, em 2010, foi inaugurada uma experiência inédita no Estado de Minas Gerais e no Brasil, uma ala específica para a população LGBT. Nossa pesquisa e artigo se voltam para esta iniciativa oficial de busca de humanização da pena e suavização da injustiça contra esta significativa parcela da população prisional, as pessoas homoafetivas do gênero masculino.

Segundo os dados do Infopen de junho de 2016, 74% dos estabelecimentos prisionais são destinados ao público masculino, 7% ao público feminino, e 16% são estabelecimentos mistos, com alas e celas reservadas para o público feminino. O número de pessoas homossexuais não aparece nos dados oficiais, mas na realidade constitui um grande número de presos e presas. É como se a questão da homoafetividade fosse algo superficial na existência destas pessoas, e a sua consideração não fosse importante na política de ressocialização.

Esta iniciativa oficial do governo do Estado de Minas Gerais, de reservar celas para a população LGBTs, vem de encontro com o que pensa o filósofo John Rawls, com a sua famosa teoria da justiça. De forma resumida, podemos dizer que a teoria da justiça de John Rawls, considerando a igualdade fundamental em dignidade de todos perante a lei, acredita que é preciso considerar as diferenças sociais e de oportunidades, para a criação de políticas públicas que favoreçam a emancipação dos que sofrem injustiças, dos excluídos, dos fracos, que não conseguem acompanhar o ritmo normal da vida em sociedade. Que para vivermos numa sociedade justa, equânime é preciso considerar as diferenças de pessoas e grupos buscando a equidade, e conseqüentemente a justiça.

No sistema prisional nacional e estadual, podemos dizer que nem todos os presos são considerados iguais em dignidade. No interior dos presídios, conforme vimos nos dados do Infopen existem presos no plural: pretos e brancos, ricos e pobres, adultos e jovens, homens, mulheres, heterossexuais e homossexuais, bissexuais, transgêneros, lésbicas, etc. Para que possamos alcançar a justiça, uma política equânime, que possibilite a ressocialização e reintegração dos presos e presas à sociedade, é preciso considerar estas diferenças de forma séria e profunda; é preciso adaptar a legislação, a infraestrutura prisional, o quadro de pessoal e, sobretudo, a pedagogia para a consideração dos diversos segmentos sociais presentes em nossos presídios e penitenciárias. Se queremos que a ressocialização não seja uma palavra bonita na lei de execução penal brasileira, mas que se torne real possibilidade, é preciso reformar de forma profunda o sistema prisional nacional à luz da Declaração Universal dos Direitos Humanos e da própria Lei de Execução Penal (Lei 7210/94).

Neste sentido, a experiência de uma ala reservada à população LGBT na penitenciária Jason

3 No dia 15 de junho de 2021, a penitenciária Jason Albergaria em São Joaquim de Bicas-MG foi transformada em uma Penitenciária exclusiva para a população LGBT, após a polêmica midiática e ações judiciais em razão do suicídio de 5 apenados neste ano de 2021.

Albergaria significa, pelo menos em germe, a busca do ideal de justiça, a concretização do direito destas pessoas de serem respeitadas na sua diferença, de assumirem sua condição sexual, de se manifestarem, sem sofrerem humilhações e violência física por parte dos agentes e de outros presos.

Procuramos, em nossa pesquisa, conhecer in loco e ouvir algumas autoridades e outras pessoas diretamente envolvidas nesta iniciativa de busca de humanização da pena para as pessoas LGBTs do gênero masculino presas, cumprindo suas penas na penitenciária Jason Albergaria.

A primeira pessoa entrevistada foi a Juíza da Vara Criminal da Comarca de Igarapé, **Dra Bárbara Sebe**, que atua nesta vara criminal há pouco mais de dois anos, como primeira responsável pelos presos dessa penitenciária. Perguntamos se a existência desta ala específica para a população LGBT tem de fato colaborado para a humanização da pena e para a ressocialização das pessoas condenadas pela justiça. Ela respondeu;

O projeto que ensejou a criação de uma ala específica para o público LGBTI é um começo, contribuindo sim para a humanização da pena. As condições gerais de privação da liberdade, porém, não diferem substancialmente da que se encontra submetido o restante da população carcerária. Há um quadro de superpopulação e número diminuto de agentes penitenciários que reflete negativamente nos atendimentos prestados a este público específico, embora na Jason (Penitenciária Dr. Jason Soares Albergaria), grande parte desta população tenha inclusive acesso à educação.

A mesma pergunta foi feita ao **Dr Luiz Carlos Resende e Santos**, Juiz Auxiliar da Presidência do TJMG e Juiz Titular da Vara de Execuções de Penas de Belo Horizonte. Segundo ele,

a pena privativa de liberdade, como tem sido cumprida, tem indicativos permanentes de incerteza. Afinal, toda política do sistema prisional, e mesmo na população LGBTI tem sido, em regra, para evitar fugas, portanto com foco na segurança. Não há investimentos ou momentos de acolhida dos presidiários, nivelção de seu grau de formação educacional ou cultural, sendo todos classificados pela terrível ordem de vagas. A cela que tem vaga é o destino do “novo” prisioneiro. A população objeto do trabalho revela a princípio, que aqueles que têm uma opção de gênero diferente dos padrões, não são sufocados em celas comuns pelo critério exclusivo da vaga. Em tese, são pessoas que têm especificidades quanto às opções sexuais, e neste ponto parece que a existência de local próprio tem sido melhor. Aliás, num contexto geral, esta população comumente reclamava de terem sido objeto de abusos sexuais, e atualmente isso não tem ocorrido. Por outro lado, a experiência tem demonstrado que, nestas alas, o nível de agressão e hostilidade entre os prisioneiros tem sido menor. No entanto, isto tem provocado outras variantes, como pessoas heterossexuais se assumirem como homossexuais, sempre com o interesse de seguir para uma ala prisional menos violenta ou à procura de parceiros (Dr Luiz Carlos Resende e Santos).

Perguntamos também sobre as expectativas do sistema ao implantar esta experiência em São Joaquim de Bicas?

Avalio que o assunto carece de profundo estudo. Aliás, por oportuno, o que verifico é a for-

mação de verdadeiros casais, seja em alas homossexuais de sexos masculinos ou femininos. Amanhã, com o grande número de prisões de casais heterossexuais nos parece que haverá requerimentos de manutenção deles nas mesmas celas. Portanto, estaremos mantendo encarcerados casais, famílias por assim dizer. Por isso, é necessário exame detalhado dos desdobramentos relativos ao tratamento inovador existente.

Perguntado sobre os limites desta experiência na penitenciária Jason Albergaria, respondeu:

A ausência de estrutura física e logística capaz de melhor adequar a situação desta nova população, além do preparo humanístico dos agentes de Estado que lidam com este público nos permitiram ter parâmetro para o limite. A princípio, temos apenas uma base pequena e sem sustentação (Dr Luiz Carlos Resende e Santos).

Quanto à possibilidade de continuidade e aprofundamento deste projeto, Dr Luis Carlos respondeu afirmativamente, dizendo: “Sim. É indiscutível que devemos avançar neste estudo, sobretudo diante do fenômeno da baixa violência e da ausência de rotinas propositivas do público em questão”.

Um projeto como este, somente resultará em bons resultados se houver por parte do Estado a preparação de uma equipe de trabalho especializada para assumir a missão, mas infelizmente, pelo conhecimento da realidade in loco e pela resposta de Dr Luiz Carlos Resende e Santos, vemos que, neste quesito, não houve a necessária preparação de agentes especializados para esta missão.

Procuramos também ouvir as pessoas presas. Entregamos 76 (setenta e seis) questionários para os presos da Ala LGBT. Destes, apenas 13 (treze) detentos responderam e entregaram o questionário de volta. Para nós, mesmo em tão pequeno número, foi importante para que pudéssemos avaliar tal iniciativa, a partir de quem cumpre sua pena nesta ala exclusiva. A partir das respostas, todos os presos que já passaram por outros presídios em São Joaquim de Bicas e outras cidades, manifestaram uma melhoria quanto à humanização do cumprimento de suas penas. Todos afirmaram que a existência desta ala exclusiva para pessoas LGBTs colaborou para o seu bem-estar físico, diminuição da violência e maior respeito para com seus direitos, em meio a relatos dos maus tratos e humilhações sofridas nos outros ambientes prisionais por onde passaram, por parte de presos e agentes penitenciários.

Durante o período da Pandemia do novo Corona Vírus (2020-2021), tendo sido proibidas as visitas e o trabalho da pastoral carcerária, assistimos ao agravamento da situação nesta ala reservada à população LGBT, com o suicídio de cinco pessoas apenadas, entre os meses de janeiro e junho de 2021. Isto resultou em ação criminal contra o Estado pela Defensoria Pública e decisão do Estado na dedicação desta penitenciária para o acolhimento exclusivo da população LGBTQIA+⁴.

4 <https://observatoriog.bol.uol.com.br/noticias/minas-gerais-e-o-primeiro-estado-a-ganhar-um-presidio-lgbtqia-no-pais>

3. IDEIAS CONCLUSIVAS

Na abertura do ano da misericórdia com os presos no México, em fevereiro de 2016, no Centro Penitenciário de Ciudad Juárez, o Papa Francisco falou da importância de romper com o ciclo vicioso da violência e da delinquência e de pensar que a solução para os problemas de segurança pública se resolve somente com o aprisionamento:

Já se perderam várias décadas pensando e crendo que tudo se resolve isolando, separando, encarcerando, livrando-nos dos problemas, acreditando que estas medidas resolvem verdadeiramente os problemas. Esquecemo-nos de concentrar-nos naquilo que realmente deve ser a nossa preocupação: a vida das pessoas; as suas vidas, as das suas famílias, as daqueles que também sofreram por causa deste ciclo vicioso da violência (Papa Francisco, México, 2016).

É preciso colocar as pessoas no centro da organização da sociedade. No que se refere ao sistema prisional, a grande preocupação deve ser com a pessoa presa, com sua ressocialização e reintegração social.

Diante disso, a partir de nossa pesquisa, apresentamos alguns passos que poderiam ajudar na humanização do sistema prisional:

- ✓ Pensamos que a iniciativa inaugurada na Penitenciária Dr Jason Albergaria deve ser continuada e aprofundada. Pensamos que é um passo importante que ajudará no processo de humanização da pena, criando um mínimo de espaço para que os detentos LGBTs cumpram, com dignidade, suas penas e busquem sua reintegração social.
- ✓ É preciso também que se contemple pavilhões e celas específicas para a população LGBTs do gênero feminino, com uma política de ressocialização específica e pessoas preparadas para sua vigilância e acompanhamento, pois a justiça supõe considerar com seriedade as diferenças.
- ✓ O prédio onde funciona o presídio deve ser adequado a acolher pessoas humanas.
- ✓ Como o preso é da responsabilidade da comarca e do seu juiz, conforme a Lei de Execução Penal, que cada comarca tenha o seu presídio, pequeno, onde os condenados possam cumprir sua pena, mantendo um mínimo de contato com sua família e comunidade.
- ✓ Outra contribuição importante, a partir da experiência das Apacs (Associação de proteção e assistência aos condenados) em plena comunhão com a Lei de Execução Penal, de presídios pequenos e ligados à comarca, é que esta iniciativa enfraquecerá a força do crime organizado.
- ✓ A pessoa presa deve ser sujeito no processo de reintegração social. Ela é uma pessoa, e não um número de estatística.
- ✓ O trabalho é essencial. Se não há trabalho, o preso se entrega à ociosidade e ao planejamento de uma possível fuga da prisão.

- ✓ Outro elemento essencial é o estudo.
- ✓ A formação profissional dos agentes penitenciários (Polícia penal). Outro elemento essencial é um cuidado maior na formação dos agentes. Se o objetivo é a ressocialização do detento, os agentes precisam receber uma formação mais profunda para o exercício de sua profissão.
- ✓ Neste mesmo sentido, e considerando o objeto de nossa pesquisa e artigo, o servidor precisa ser capacitado para acompanhar essas pessoas em suas opções sexuais, em um ambiente totalmente artificial, que é a prisão.
- ✓ Mesmo os médicos, psicólogos, advogados e policiais que atuam no interior de uma prisão precisam ser capacitados para o trabalho junto a essas pessoas especiais.

REFERÊNCIAS

Apac/Fbac in: <http://www.fbac.org.br/index.php/pt/marioottoboni-2>

Declaração Universal dos direitos humanos: <http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>

DE MELO, Amarildo José. Pastoral Carcerária: uma reflexão a partir do ensino social da Igreja e da Filosofia da Alteridade. *Horizonte Teológico*, v.16, n.32, p.64-83, jan.-jun. 2017.

Governo Federal: Lei de Execução Penal: in http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7210.htm

_____ http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

_____ <http://www.cnj.jus.br/noticias/cnj/87316-bnmp-2-0-revela-o-perfil-da-populacao-carceraria-brasileira> - pesquisa realiza no dia 23/09/2018, as 14:35h

_____ <https://www.tse.jus.br.constituicao-federal> – pesquisa realizada no dia 03/11/2018, as 10:45h

Igreja Católica: V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE. Documento de Aparecida (2007).

_____ Papa Francisco. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (24-11-2013), sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual.

_____ Papa Francisco, Discurso aos presos do Centro de Rehabilitación Santa Cruz-Palmasola, Bolívia (2015).

_____ Papa Francisco, Discurso na Penitenciária Giuseppe Salvia, Nápoles, a 21 de Março de 2015.

_____ Sermão no Centro Penitenciário de Ciudad Juárez, México (2016).

_____ <http://anoticia.clicrbs.com.br/sc/mundo/noticia/2018/01/papa-pede-dignidade-e-reinsercao-em-visita-a-presidio-feminino-no-chile-10120225.html> - pesquisa realizada no dia 15/09/2018, as 16:15h

MATOS, Henrique Cristiano José. Preso estou, livre serei: pastoral carcerária

<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-06/populacao-carceraria-quase-dobrou-em-dez-anos>

OTTOBONI M. *Vamos Matar o Criminoso?* Paulinas, São Paulo, 2006.

Pontifício Conselho Justiça e Paz. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Paulinas, São Paulo, 2005.

RAWLS John, *Uma teoria da justiça*, tradução Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. - São Paulo,

Martins Fontes, 1997.

TRASFERETTI J. Pastoral Com Homossexuais – Retratos de uma experiência. Petrópolis, Vozes, 1999.

A DIMENSÃO SOCIAL DO EVANGELHO

Calmon Rodovalho Malta, cmf¹

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo demonstrar a importância da dimensão social do Evangelho para a vida cristã e sua íntima ligação com a prática da caridade, como lugar privilegiado do amor de Deus. É importante que se perceba que o conhecimento do Evangelho é o conhecimento do próprio Jesus Cristo. Isso faz com que o Evangelho se torne modelo para vida cristã. Ao mesmo tempo, percebe-se que os indivíduos estão inseridos em uma sociedade cuja desigualdade se torna uma cruz desnecessária, pois há recursos e meios concretos de se minimizar a desigualdade, buscando o bem comum como máxima da práxis cristã. O Evangelho torna-se, desse modo, uma chave de leitura e inspiração de como o cristão deve agir no mundo. O texto está dividido em três momentos: no primeiro, fala-se do Evangelho como modelo da vida cristã; no segundo, sobre a desigualdade social, uma cruz desnecessária para vida em sociedade, e, no terceiro, sobre a dimensão social do Evangelho. Conclui-se com a percepção de que é inseparável a compreensão da mensagem evangélica com a práxis cristã, e que essa mensagem é fonte de inspiração e ação para todo aquele que crê em Jesus Cristo e quer seguir seus ensinamentos.

PALAVRAS-CHAVE: Evangelho – Dimensão Social – Amor ao Próximo.

INTRODUÇÃO

Nossa pretensão é falar sobre a dimensão social do Evangelho como elemento desdobrador da práxis cristã, enquanto ato de fé de todo batizado.

Vivemos hoje em uma sociedade descrente e egoísta, polarizada entre movimentos políticos que acabam por usurpar para si, até mesmo a responsabilidade do ensino, discernimento e transmissão do *depósitum fidei*, o qual a Igreja, desde sempre, é responsável. Falar do social muitas vezes soa como uma afronta doutrinal para algumas pessoas ou grupos, que negando o magistério atual da Igreja e valendo-se do ensino pré-Vaticano II, em um claro gesto de ruptura, julgam-se detentores da razão e moral católica.

Para demonstrar, escolhemos percorrer um caminho focado em três momentos: no primeiro, abordaremos o Evangelho como modelo da vida cristã, uma vez que é nele que encontramos os fundamentos de nossa fé e de nosso agir como Igreja.

1 Licenciatura em Filosofia e Graduado em Teologia Faculdades Claretianas. Pós-graduação em Gestão Empresarial pela PUC-MG. Mestrando em Teologia pela FAJE. Financiamento pela CAPES. E-mail: rodovalhomalta@gmail.com

Em um segundo momento, veremos a desigualdade social como uma cruz desnecessária para o ser humano. No último momento, discorreremos sobre a dimensão social do Evangelho, evidenciando que não há, na forma de pensar cristã e católica, a possibilidade de uma dissociação entre fé e vida ordinária, pelo contrário, o Evangelho é um convite a estender a mão a todos àqueles que necessitam de ajuda, visto ser amor a Deus e ao próximo, o ponto de partida da ação missionária da Igreja.

Na conclusão, ficou evidente há impossibilidade de o cristão cogitar a inexistência da dimensão social do Evangelho, uma vez que toda a mensagem e práxis de Jesus é um convite a sair de si e ir ao encontro do outro como objeto do amor de Deus. Para desenvolver tal artigo, o método utilizado foi o bibliográfico, observando os ensinamentos da Igreja Católica, seja na Escritura, na Tradição, no Magistério e seus Teólogos.

1 EVANGELHO: MODELO DA VIDA CRISTÃ.

Todo ser humano busca, de certa forma, um espelho, uma referência para seu agir no mundo. As escrituras servem como parâmetros que balizam o modo de atuar em sociedade. Para os cristãos, Jesus é esse modelo e referência e para conhecê-lo é preciso conhecer o Evangelho. Nele está contido seu ser como pessoa, seu modo de pensar, agir, suas instruções acerca de como cada indivíduo deve ver o mundo e lidar com os desafios impostos pelo tempo em que estão inseridos na história.

Sendo Deus encarnado, “não veio para abolir a Lei mas sim para dar pleno cumprimento a ela” (Mt 5,17). É Nele que encontramos a fonte e o modelo inspiradores da vida cristã. *Fonte* porque contém o núcleo da mensagem transformadora e libertadora dada a todos nós e repassada ao longo dos séculos a todas as gerações posteriores a Cristo pelos Apóstolos, pois “todas as verdades reveladas procedem da mesma fonte divina e são acreditadas com a mesma fé” (EG, nº 36).

O Evangelho é também *modelo* porque deixa claro o modo de ser do discípulo de Cristo, tendo o próprio Senhor como ponto referencial (cf. DAp, nº 21). “Ele é o modelo das bem-aventuranças e a norma da Lei nova: ‘Amai-vos uns aos outros como Eu vos amei’ (Jo 15, 12). Este amor implica a oferta efetiva de nós mesmos, no seu seguimento” (CIC, nº 459). O modelo guarda sua relevância ao garantir um caminho a ser seguido.

O cristão não reproduz a vida de Cristo, não repete seu modo de ser, antes se espelha nele para responder aos desafios do tempo presente, levando em consideração o momento histórico em que está inserido.

Assim, o conteúdo evangélico funda-se no próprio Jesus desde o momento de sua encarnação até sua ascensão aos céus, uma vez que a mensagem de Salvação, amor-conversão e adesão ao Reino de Deus é o próprio Filho do Homem que “se encarnou no meio de nós” (Jo 1, 14). É a

partir desse pressuposto que se compreende o processo de conversão cristã como aquela adesão irrestrita à mensagem de Jesus Cristo; “convertei-vos e crede no evangelho” (Mc 1,15).

Para se chegar à participação no Reino, faz-se necessário colocar Jesus Cristo como o centro da vida cristã, uma vez que “Jesus Cristo é o Reino de Deus” (DAp, nº382). Essa verdade de fé evidenciada, nos quatro Evangelhos, a partir dos sinais, ou milagres realizados por Ele, é expressão máxima da demonstração da presença desse Reino. “Jesus acompanha as suas palavras com numerosos ‘milagres, prodígios e sinais’ (At 2,22), os quais manifestam que o Reino está presente n’Ele” (CIC, nº 547).

Muitos ao longo do caminho, exercendo sua liberdade, acabam por percorrer estradas diferentes daquelas apresentadas por Cristo ao apontar o Reino de Deus. Ao fazer tal escolha, o cristão não só desvia seu olhar do objeto de sua vida, Cristo, como permite deixar de lado seu objetivo último, a salvação, a participação na Jerusalém do alto. Faz uma opção egoísta em que a finalidade de suas atitudes é seu bem-estar, é si mesmo. “Quando o ser humano se coloca no centro, acaba por dar prioridade absoluta aos seus interesses contingentes, e tudo o mais se torna relativo” (LS, nº 122), pois “aquilo que o Evangelho nos ensina tem consequências no nosso modo de pensar, sentir e viver” (LS, nº 216), daí a importância de se conhecer a Escritura, de modo relevante o Evangelho.

Portanto, “o Evangelho convida, antes de tudo, a responder a Deus que nos ama e salva, reconhecendo-O nos outros e saindo de nós mesmos para procurar o bem de todos. Este convite não há de ser obscurecido em nenhuma circunstância!” (EG, nº 39), como ensina o Papa Francisco.

2 A DESIGUALDADE SOCIAL: UMA CRUZ DESNECESSÁRIA

A parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37) é o exemplo que a atitude compromissada de muitos seres humanos demonstra como um olhar diferente e atento à realidade do outro pode fazer a diferença e salvar aqueles que estão jogados pelo caminho. Ressaltamos que a parábola inicia com a constatação de uma realidade – a violência. Um homem que descia para Jerusalém foi assaltado, espancado e deixado para morrer. Não distante de nós encontramos, seja nas periferias ou no asfalto, realidade igual. Muito dessa realidade pode ser gerada pela falta de igualdade de oportunidades na estrutura social.

Por outro lado, encontramos na sociedade muitas pessoas, quiçá a maioria, como o bom samaritano, um estrangeiro que se viu diante da realidade daquela pessoa e tomou iniciativa. Dele falaremos mais adiante.

A pandemia da Covid-19 agravou notoriamente a desigualdade social. O número de pessoas que perderam seus empregos cresceu e isso acarretou consequências no modo de vida das famílias, na alimentação, na saúde, na educação etc., ou seja, a cesta básica da dignidade humana foi e é comprometida pela falta de políticas públicas capazes de dar suporte digno nesse tempo difícil.

Lembremos que “todo o ser humano tem direito de viver com dignidade e desenvolver-se integralmente” (FT, nº 107).

Diante de tal situação e da grave desigualdade acentuada pela pandemia, que se concretizou e parece acentuar-se a cada onda oriunda dessa pandemia, o Papa Francisco nos alerta para o fato que “ninguém se salva sozinho, [...] só é possível salvar-nos juntos” (FT, nº 32).

A desigualdade é uma cruz desnecessária. “Só com um olhar cujo horizonte esteja transformado pela caridade, levando-nos a perceber a dignidade do outro” (FT, nº 187), é que seremos capazes de transformar essa triste realidade com os recursos disponíveis, bastando compartilhá-los de forma ética e colocando a pessoa, ser humano, no lugar do lucro.

Conforme dados das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), um percentual grande de alimentos produzidos no mundo é desperdiçado na cadeia alimentar como um todo. Segundo essa Organização, “estima-se que 931 milhões de toneladas de alimentos, ou 17% do total de alimentos disponíveis aos consumidores em 2019, foram para o lixo [...] de acordo com uma nova pesquisa da ONU” (PNUMA, 2021). Isso nos leva a reconhecer que seria sim, possível ao menos diminuir, no caso daqueles que passam fome, essa triste realidade, essa cruz, se houvesse um desejo comum de cuidado de uns pelos outros de forma realista, consciente e responsável por parte de todos.

3 A DIMENSÃO SOCIAL DO EVANGELHO: A SOLIDARIEDADE

Se por um lado encontramos nas forças do capital econômico um modelo individualista de agir, que mais aprisionam o indivíduo/pessoa do que garante sua verdadeira liberdade (cf. COMBLIN, 2002, p. 324); por outro, encontramos nas páginas do Evangelho um modelo de vida que parte de uma nova perspectiva, de um novo olhar sobre a realidade e que está fundamentada na prática do amor como base estrutural.

Essa nova perspectiva dada por Jesus é comprometedora. Requer um novo posicionamento, uma nova forma de agir em que Deus é o fim último, absoluto e revelado de forma nova por Jesus, e o ser humano é o outro que se distingue de mim no modo de pensar, agir, falar, rezar se posicionar etc. é a imagem desse fim último personificada diante de meus sentidos, para minha interação, conversão e transformação pessoal e social, uma vez o que a ele eu posso ver, enquanto a Deus não (cf. 1Jo 4,20).

Então nos vem o questionamento: como é possível uma sociedade menos desigual? Quais os caminhos que favorecem um novo estilo de vida?

Uma atitude de transformação da consciência, conversão, da visão de mundo e da sociedade em geral, depende das escolhas que fazemos como indivíduos, como governo e como sociedade, como crentes. O bem comum deve estar sempre diante de nossos olhos, deve ser a meta para

uma sociedade mais justa, uma vez que “a caridade social leva-nos a amar o bem comum e a buscar efetivamente o bem de todas as pessoas” (CDSI, nº 207).

Assim, tentemos perceber, na perspectiva cristã, a dimensão social do Evangelho. Sua implicação para aqueles que professam a fé em Jesus Cristo, de modo especial nesse triste momento da história humana, diante dessa pandemia de Covid-19, em que a dor do outro se torna a dor pessoal de cada um, em que o sofrimento do outro é sentido por cada um e a necessidade do outro se depara com a solidariedade de muitos.

A dimensão da solidariedade está cravada nas páginas do Evangelho e na Escritura como um todo. A primeira carta de João nos coloca diante de uma interrogação intrigante: *“Se alguém possui riquezas neste mundo e vê o seu irmão passar necessidade, mas diante dele fecha o seu coração, como pode o amor de Deus permanecer nele?”* (1Jo 3,17). Tal questionamento precisa incomodar os cristãos hoje, como já incomodava nos primeiros séculos, uma vez que muitas pessoas – irmãos e irmãs segundo a imagem de Deus e pela fé em Jesus Cristo – passam fome, estão na rua, sem casa, saúde, educação, cultura, lazer, dignidade. A atitude de indiferença diante dessa realidade, como se não fizesse parte de nossa vida, de nossa fé religiosa, caracteriza-se pela não compreensão da mensagem evangélica.

A profissão de uma fé e a prática religiosa superficial não garantem a compreensão e entrada no Reino de Deus. Jesus afirma isso a seus discípulos ao dizer que “nem todo aquele que me diz Senhor, Senhor entrará no reino de Deus” (Mt 7, 21). Parece haver um equívoco ou uma distorção entre a percepção da prática religiosa, conforme ensinada na escritura e o modo mais direto nos evangelhos e a prática religiosa exercitada pelos seguidores de Cristo. O distanciamento existente entre fé e vida é um perigo, pois uma fé deslocada da realidade ambiente, é uma fé, por vezes, subjetiva, preocupada com o bem-estar pessoal, com a salvação pessoal e não com bem do outro, a salvação do outro. “Os cristãos são permanentemente chamados a viver para fora de si mesmos e da comunidade eclesial no testemunho do amor ao mundo e à humanidade” (BARROS, 2019, p. 177).

Tal atitude de distanciamento nos leva a pensar que, muitas vezes, o muito fazer ou o muito rezar descomprometidos com o Reino de Deus, são práticas vazias e sem significado para Deus. A fé não é uma “organização humanitária, não é um espetáculo para que se possa contar quantas pessoas assistiram devido à nossa propaganda” (EG, nº 279), é antes de tudo a “certeza interior [...], da convicção de que Deus pode atuar em qualquer circunstância, mesmo no meio de aparentes fracassos” (Ibidem).

Jesus nos dá o mandamento novo como forma de compreensão do desejo de Deus. “Amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo” (Mt 22,37-39).

O parâmetro estabelecido por Jesus é claro e se fundamenta na realidade do amor, não como figura ilustrativa ou abstrata, mas como realidade sensível da condição humana e como realidade real de atitudes do crente.

Frente a essa realidade, a Igreja, como mãe acolhedora, se torna um dos canais por onde essa realização solidária chega, ou seja, a igreja precisa alcançar àqueles que mais necessitam dela, ajudando na formação de uma consciência cristã que vê no trabalho exercido ao outro, dois pilares importantes no processo de transformação da realidade: a oração e caridade, visando o “bem integral de cada ser humano” (DCE, nº 19).

Assim, iniciativas solidárias como a distribuição de cestas básicas, oferta de aparelhos respiratórios, compra e distribuição de vacinas aos pobres, comida aos que têm fome etc. contemplam a dimensão social. Na dimensão espiritual, são algumas das iniciativas: o atendimento aos doentes nos leitos de hospitais e casas, distribuição dos sacramentos da unção dos enfermos, penitência e eucaristia, escuta das angustias de quem se sente isolado, presença junto aos moribundos, esperança aos desalentados. Na dimensão política, a exigência, em relação aos governos, por um cuidado maior com o povo, sua saúde e o bem comum. Além da denúncia diante do descaso para com países mais pobres no tocante à má distribuição da vacina, ou à uma consciência mais solidária e menos financista. Ainda há o cuidado com meio ambiente como lugar de nossa sobrevivência e subsistência. Todos esses são gestos concretos do que a Igreja como Instituição está fazendo para ajudar nesse tempo de provação global.

Nesse sentido, a Igreja é a personificação do Evangelho na vida cotidiana, o bálsamo na ferida do enfermo, visto que “o amor autêntico é sempre contemplativo, permitindo-nos servir o outro não por necessidade ou vaidade, mas porque ele é belo, independentemente da sua aparência” (EG, nº 199).

Dessa forma, podemos afirmar que a dimensão mais concreta e social da aplicabilidade dos ensinamentos do Evangelho de Jesus Cristo, aplicada ao nosso dia a dia, é uma realidade na qual a Igreja Instituição e Povo de Deus é chamada a cuidar sempre em atitude de “saída” (EG, nº 24) de si ao encontro do outro sofredor.

É sempre pertinente recordarmos que “a abertura realmente humana ao rosto do empobrecido apresenta uma significação e uma interpelação especial [que] [...] tornam-se mais profundos e mais radicais quando a abertura é vivida em relação à pessoa excluída” (RUBIO, 2019, p. 150). Desse modo, não estar atento, como cristãos, às realidades sociais que nos cercam, é deixar de colocar em prática o cerne do Evangelho, pois o amor autêntico é capaz de sair ao encontro e acolher independentemente de quem ele seja, pelo fato de ser imagem e semelhança de Deus, criado e amado por Ele (Gn 1).

CONCLUSÃO

Percorrido todo um caminho em que procuramos responder, de modo simples e sem pretensões de finitude do tema, ao questionamento se existe no Evangelho uma dimensão social, creio que a resposta se mostrou positiva, haja vista que todas as linhas do Evangelho, demonstram

uma clara vontade de Deus em salvar seu povo.

Como fonte e modelo da vida cristã, os livros sagrados – de modo próprios os Evangelhos – nos colocam na dinâmica de uma conversão pessoal que acaba por transformar-se em uma conversão social. Logo, parece-me que dissociar Evangelho e cuidado social, como se fossem situações distintas ou até mesmo ambivalentes, seria um erro lógico, intelectual e autêntico de compreensão da mensagem salvadora de Jesus Cristo, uma ameaça capaz de distorcer a mensagem e a imagem salvadora contida nos Evangelhos. Falar de uma dimensão social do Evangelho em nada tem a ver com ideologias políticas, mas sim, com a aplicabilidade da mensagem cristã, fundamentada no mandamento novo ensinado por Jesus.

REFERÊNCIAS

BARROS, M. Teologias da Libertação para os nossos dias. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2008.

CATECISMO da Igreja Católica. Vaticano. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html. Acesso em: 15/mai/2021.

CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2007; Edições CNBB; Paulinas.

COMBLIN, J. O povo de Deus. São Paulo: Paulus, 2002.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus, 2015.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. A Alegria do Evangelho*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. 1º ed. São Paulo: Paulus, 2019.

PNUMA. 04/ mar /2021. Disponível em: <https://www.unep.org/pt-br/noticias-e-reportagens/comunicado-de-imprensa/onu-17-de-todos-os-alimentos-disponiveis-para-consumo>. Acesso em: 10/mar/2021.

RUBIO, A. G. O Encontro com Jesus Cristo vivo. Um ensaio de cristologia para nossos dias. 15ª ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

A HERMENÊUTICA DA RELIGIÃO VIVIDA A CAMINHO DA FRONTEIRA DECOLONIAL

Louis Marcelo Illenseer¹

RESUMO

Discutir a possibilidade de um deslocamento epistêmico do pensamento hermenêutico na teologia prática, em especial, a *hermenêutica da religião vivida*, para as fronteiras da *opção decolonial* no contexto latino-americano, é o foco desta comunicação. A(s) teologia(s) enquanto disciplina(s) oriunda(s) do mundo ocidental se sustenta(m), via de regra, em epistemologias eurocêntricas que se armam como conjuntos de postulados herméticos de compreensão, interpretação e articulação de suas narrativas, calcados em padrões metodológicos universalizantes e totalitários, sustentáculos da *matriz colonial de poder*. A *opção decolonial*, que não se compreende como universal e que se define como uma opção epistêmica, quer desvelar a colonialidade do poder embutida na retórica da modernidade; esta, por sua vez, tem na teologia um dos seus pilares. Quando a teologia articulada na América Latina repercute e traduz o pensamento decolonial para seus âmbitos, acadêmicos ou não, tem como consequência o abandono dos termos de conversação; ao se abrir aos pressupostos decoloniais, a hermenêutica da religião vivida, vista enquanto uma articulação eurocêntrica, se coloca num processo de ressignificação, nas fendas das epistemologias e hermenêuticas eurocêntricas, tornando-se uma opção hermenêutica para teologia que está a caminho das fronteiras do pensamento decolonial, no contexto de *Abya Yala*.

PALAVRAS-CHAVE: Pensamento decolonial; hermenêutica da religião vivida

INTRODUÇÃO

O pensamento decolonial, no contexto da América Latina e no âmbito de diversas áreas de conhecimento (sociologia, filosofia, semiótica, teologia), investiga temas relacionados ao pensamento moderno/ocidental/colonial e, mais do que ser uma ‘pós’ modernidade, sugere que o pensamento latino americano elabore possibilidades de ruptura epistemológica com as estruturas herméticas e totalitárias de origem europeia. Um dos articuladores do pensamento decolonial é Walter Mignolo, e neste trabalho, nos valem de alguns de seus pressupostos para desenhar uma visão panorâmica deste pensamento.

Em um segundo momento, de posse deste pressupostos, lançamos uma breve crítica ao *modus operandi* da articulação epistêmica moderna no campo da hermenêutica, do teólogo alemão Ulrich Körtner. Este autor é especialista na hermenêutica protestante e, segundo nossa leitura, desenvolve seus conceitos enraizado nas retóricas ocidentais, minimizando conceitos e ideias

¹ Mestre em Teologia (2019) e Doutorando pela Faculdades EST – São Leopoldo. Financiamento CAPES. E-mail: louis-marceloill@gmail.com

diversas de seu campo fechado de visão. Em seguida, apresentamos alguns pressupostos da *hermenêutica da religião vivida* (HRV), que é uma forma de investigação do religioso em contextos não religiosos, desenvolvido primeiramente no contexto europeu (logo, com pressupostos do pensamento moderno/ocidental) com desdobramentos no contexto brasileiro, em especial nas articulações do teólogo prático Júlio César Adam (ADAM, 2019, p. 311- 328). Neste processo analítico, propomos que a HRV, articulada no contexto da América Latina, se não está nas fronteiras do pensamento decolonial, no campo da teologia, pode ser uma opção de construções conceituais que encontra-se *a caminho das fronteiras*, uma vez que oferece condições de ampliar as possibilidades de percursos libertários ao propor a audição de vozes silenciadas pela teologia clássica em seus esquemas epistêmicos e hermenêuticos modernos e coloniais.

1. O PENSAMENTO DECOLONIAL

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. (QUIJANO, 1992, p. 447)

A partir das descobertas do sociólogo peruano Aníbal Quijano, o semiólogo argentino Walter Mignolo inicia um de seus artigos com o tema da *desobediência epistêmica* (MIGNOLO, 2008, p.288), característica da opção decolonial. Mignolo toma este conceito como base de sua articulação conceitual, apontando para a centralidade do pensamento de Quijano que afirma que a colonialidade embutida na modernidade deve ser desvelada e, para uma verdadeira libertação, primeiramente, se desprende a colonialidade oculta da racionalidade/modernidade. Uma vez desvelado o papel opressivo da colonialidade nas áreas do conhecimento, para além do desprendimento, a alternativa é enfrentar e destruir esta colonialidade, que está oculta no projeto da matriz colonial do poder, também conceituada por Quijano. Por isso Quijano é considerado o precursor do pensamento decolonial que vai enredar pensadores e pensadoras de várias áreas, como Mignolo, e motivar teólogos e teólogas comprometidas com a libertação da teologia a caminho das fronteiras do pensamento ocidental.

Mas como identificar a colonialidade do poder, se ela parece oculta nas promessas da modernidade? Mignolo estabelece um parâmetro muito importante, especialmente para a teologia que se considera progressista e tateia no sentido de novas perspectivas de articulação epistêmica no contexto latino americano. A discussão sobre os termos de conversação. Vejamos.

Ahora bien, los cambios en el contenido de la conversación son siempre internos a MCP [Matriz colonial de poder]. La novedad y el cambio son dos motores del progreso, modernidad, postmodernidad, desarrollo, post-desarrollo. El movimiento y transformación se manifiestan en la movilidad de la retórica de la modernidad que es siempre retórica de salvación, crecimiento y mejora. Y se manifiestan también en la cambiante lógica de la colonialidad: la legalización del fin de la esclavitud se promueve en prol de los valores humanos (retórica de la modernidad) mientras que la razón es que la esclavitud es más costosa que el trabajo asalariado (lógica de la colonialidad). Los cambios (mantra de la modernidad) son siempre en el contenido de la conversación (la novedad, lo nuevo, lo más reciente, el último modelo) permiten asegurar la continuidad de la colonialidad y la manipulación estética (el sentir, el desear, el querer) de la población. Es precisamente el dicho muy conocido: “que las cosas cambien para que sigan como están”. Y así desde el siglo XVI hasta hoy en día, lo nuevo (desde el Nuevo Mundo) los cambios son controlados por la retórica de la modernidad/postmodernidad digitada en la MCP. Por eso, la tarea decolonial consiste en la quita y el reemplazo de los términos de la conversación: no cambios en la cronología del acontecer sino desplazamientos laterales y desprendimiento de las ilusiones que regulan la retórica de “los cambios”.(MIGNOLO, 2019, p. 28)

Quando a modernidade apresenta uma “nova alternativa” para algo que está ultrapassado, apresenta este algo nos termos de conversação moldados em estruturas epistêmicas e hermenêuticas coloniais. As estruturas do pensamento ocidental e colonial permanecem inalteradas. A opção decolonial de Mignolo percebe que a “novidade”, marcada pela evolução, desenvolvimento e oferta de novos produtos, nada mais é que uma lógica interna da matriz colonial de poder que segue embutindo a lógica da colonialidade do pensamento ocidental. Por isso o racismo segue estruturando as relações humanas, mesmo com a abolição da escravidão; de outro lado, mesmo com todas as lutas feministas, o machismo segue estruturalmente inalterado, mesmo que as sociedades modernas tenham avançado nas questões de equidade de gênero. O que as e os pensadoras e pensadores decoloniais apontam é isto: não há uma mudança nas estruturas de pensamento (estruturas epistêmicas e formas de interpretação hermenêuticas), ou uma abertura para diálogos heterárquicos com estruturas de pensamento diversas da epistemologia ocidental. A “novidade” é interna e controlada pela retórica da modernidade/colonialidade. E sem mudança de estrutura epistêmica, dificilmente ocorrerá algum tipo de mudança nas relações de gênero e raciais, por exemplo.

Nesta perspectiva, para entrar em diálogo com os conceitos decoloniais, a teologia cristã e suas hermenêuticas deveriam rever seus pressupostos epistêmicos, pois se não, suas críticas seguem sendo de cima para baixo, de quem tem o domínio das estruturas epistêmicas e não vê as opressões ocultas da colonialidade do poder. Na crítica decolonial, a teologia mesma foi, nos séculos de colonização europeia, um dos pilares da fundamentação racial e patriarcal. E na vida prática de muitas igrejas, a teologia continua sendo a base teórica que afirma e sustenta princípios de superioridade eurocentrados, ou da visão imperial norte americana como modelos a serem seguidos (comprado) em todo o mundo². Para exemplificar como desenvolve-se um discurso eurocentrado

2 Ver, por exemplo, o caso da música gospel. Um estilo de música de origem norte americana, regido por princípios universalizantes que excluem outros tipos de sonoridades locais ou culturalmente muito antigas.

e moderno, que traz embutido a colonialidade da matriz colonial de poder, propomos a análise de alguns pontos do discurso de Ulrich Körtner, para depois conhecer a proposta latino-americana de HRV de Júlio Adam.

2. A EPISTEMOLOGIA MODERNA E COLONIAL DE ULRICH KÖRTNER

No processo de escolha dos temas de seu livro sobre a introdução à hermenêutica teológica, Ulrich Körtner, um teólogo alemão, faz uma seleção de teólogos, filósofos e hermeneutas a partir de critérios preconcebidos de modelos de metodologias criteriosas e “aceitas” no mundo acadêmico teológico. Como ele discursa do ponto de vista de um pensador europeu, calcado em sistemas clássicos de hermenêutica, qualquer pensamento que fuja do script ocidental é criticado com ironia, minimizado e até ridicularizado. Na sua ótica, a hermenêutica clássica, com seus desdobramentos bem sistematizados, encontra-se num patamar superior a outras formas de abordagem hermenêutica que não seguem os mesmos padrões de elaboração epistêmica.

Ao analisar as propostas da HRV, o autor as minimiza. Citando dois autores (KÖRTNER, 2009, p. 35-37) que desenvolvem sua hermenêutica baseados nas teorias de subjetividade, Körtner faz uma crítica ao conceito de auto interpretação do ser humano sobre a ação de Deus, sendo essa ação humana uma ação subjetiva, compreendendo a religião como parte da cultura, ou seja, fora dos muros institucionais do teologia clássica. “Como já vimos em Korsch, também em Barth o sujeito, *feliz intérprete* de si e do mundo, ocupa posição central em sua concepção teológica” (KÖRTNER, 2009, p. 36). O grifo revela o comentário irônico e notadamente colonial deste autor em relação ao pensamento do outro pensador. Fica evidente a colonialidade do poder, pois a ideia de subjetividade é rechaçada no âmbito das epistemologias clássicas, que estruturam o ponto de vista de Körtner.

Em relação às teorias das subjetividades, consideradas problemáticas do ponto de vista de uma racionalidade hermética, Körtner vai frisar que “a aliança entre a subjetividade e a fé, à qual hoje recorrem outras concepções de teologia sistemática ou teologia prática, as chamadas religiões vividas, representa curiosamente um retrocesso” (KÖRTNER, 2009, p. 37). Ao identificar as hermenêuticas que brotam da experiência humana como retrocesso, percebemos que Körtner faz o jogo do mantra da modernidade, citado acima por Mignolo, que analisa os conceitos de acordo com avanços ou retrocessos. A HRV é, para este autor, retrocesso. Por quê? Porque estabelece seus pressupostos na experiência das pessoas, e nas discussões sobre subjetividade. Por isso, para este autor não há outros termos de conversação que não sejam os racionais de seu modo de ver o mundo. A HRV não cabe nas estruturas fundantes de hermenêuticas que evoluem e que ultrapassam conceitos antiquados, sem abalar as estruturas do pensamento teológico fundamental. Por não ter espaço, ela é marginalizada. E por isso, afirmamos que a HRV, no contexto brasileiro e latino americano, pode ser uma proposta a caminho da fronteira decolonial, como veremos logo mais com o pensamento de Adam.

3. HERMENÊUTICA DA RELIGIÃO VIVIDA NA EUROPA E EM JÚLIO ADAM

A HRV tem por princípio compreender a religião e o religioso, em especial em espaços não religiosos, mas também dentro das matrizes religiosas observando como as pessoas experimentam a religião a partir de suas próprias normatividades. A pergunta que se coloca neste artigo, é esta: uma vez desassociada da epistemologia colonial de origem europeia, pode a HRV deslocar-se de uma suposta universalidade e centralidade epistemológica da teologia ocidental para ser uma opção conceitual de um possível fazer teológico de fronteira?

O teólogo prático holandês, Ruard Ganzevoort, afirma que há ao menos duas abordagens possíveis. “A primeira é o enfoque clássico na relação entre o texto e o leitor, levando à identificação de regras de interpretação ou a um estudo da interação entre a tradição e a experiência.” (GANZEVOORT, 2009, p. 324). A segunda abordagem, para ele, “dá ênfase ao processo da interpretação humana, dessa forma colocando temas existenciais no centro de investigação.” Esta segunda abordagem é típica dos métodos da hermenêutica da religião vivida. Ainda segundo o autor,

Dito de outra forma, estudamos a religião – e para nós a religião vivenciada – como teólogos. Nossa abordagem, em última análise, sempre será teológica. Isso não é o mesmo que uma abordagem confessional, cristã ou qualquer coisa parecida, e por esse motivo prefiro o termo mais genérico “abordagem hermenêutica”. *Para mim essa palavra indica que desejamos compreender a religião vivenciada a partir de suas próprias características e à luz de suas próprias compreensões e sua normatividade intrínseca.* Não estudamos a religião meramente como um fenômeno psicológico, sociológico ou cultural – mesmo se esses possam ser pontos de entrada para muitas investigações –, mas como um fenômeno religioso. (GANZEVOORT, 2009, P. 324)

A ideia de que a compreensão da religião vivida, ou vivenciada, busca compreender a religião não a partir de seus próprios pressupostos ou fundamentos epistêmicos, mas a partir da normatividade intrínseca da religião, é, ao nosso ver, um importante passo rumo a uma articulação teológica de fronteira, pois quebra o paradigma da centralidade que se compreende universal, no pensamento de Körtner, por exemplo, sem perder de vista a teologia como uma ciência que pode contribuir com as discussões no âmbito do pensamento decolonial. Este princípio coloca a HRV a caminho da fronteira e da possibilidade de desobediência epistêmica.

Olhando para o contexto de *Abya Yala*, Em seus estudos sobre religião vivida em filmes brasileiros para o cinema, Júlio César Adam propõe uma discussão mais ampla do papel da religião na realidade (teologia contextual), do que a simples revelação de elementos religiosos contida nos filmes. “Procura-se, portanto, refletir sobre como a *religião vivida* expressa nos filmes selecionados dialoga, expressa, reforça ou se opõe a formas de conflito e intolerância pessoal, grupal ou social” (ADAM, 2017, p. 80). A postura de Adam aponta para uma abertura de diálogo em outros termos

de conversação, uma vez que, mais que observar o religioso em esferas não religiosas e dar uma palavra final da teologia, como se esta fosse a chave mestra de interpretação, suas buscas compreendem a articulação de pensamentos sobre o religioso, por exemplo, com os temas de conflitos e intolerância, na perspectiva de quem cria e produz os filmes brasileiros:

Quanto à sua influência para a preservação da dignidade humana e a transformação social, a *religião vivida* se não busca a superação da violência e suas forças geradores, procura aplacá-las e aponta para caminhos, subterfúgios de sobrevivência, mesmo que, por vezes, de forma agressiva ou até violenta (ADAM, 2017, p. 97-98).

Neste sentido, sua hermenêutica é contextual e poderia ser compreendida como uma hermenêutica da *desobediência*. Por um lado, é contextual pelo comprometimento com um modo de pensar que encontra, em nosso estudo, o religioso no cinema como aposta de transformação do contexto de opressão e, por outro, o autor demonstra sua preocupação com as questões graves de conflito no contexto brasileiro que, pela lógica colonial, marginaliza, racializa e patriarcaliza. Este exemplo, portanto, coloca-se a caminho do pensamento de fronteira, no sentido de uma possível desobediência epistêmica com os postulados ocidentais.

CONCLUSÃO

A teologia prática, que sustenta e está na origem da HRV, deve aprender a ouvir as vozes que se levantam nas fissuras da fronteira decolonial. O papel de pensadores e pensadoras da crítica decolonial, na teologia prática, é fazer ecoar estas vozes. Aprender com elas o modo como interpretam o mundo, na perspectiva da religião vivida, é ouvir a música das margens, sem a pretensão de “dar a voz”, mas fazer ecoar. A ideia de “dar a voz” traz embutida a ideia de que a teologia (e a colonialidade nela) fornece, novamente, os termos de conversação.

Para que isto não ocorra, precisamos de pensadores e pensadoras da teologia prática que se sintam comprometidos e comprometidas com a opção pelas pessoas pobres, abrindo-se às propostas do pensamento decolonial, que auxiliam na amplificação das vozes silenciadas por séculos de opressão sobre populações subalternas, que viveram de forma resiliente abaixo dos grilhões da lógica colonial/moderna/imperial. A articulação da HRV, como uma proposta conceitual que está a caminho da fronteira, deixa para trás as pretensões universalistas de articulação do pensar e da lógica da salvação universal de fundo ocidental e colonial. Jesus Cristo passa a ser não o Deus imperial, que centraliza poderes, mas um Deus da graça e humildade, que caminha por entre fronteiras marginais, reais, visto e percebido em rostos marcados pela opressão. Teólogas e teólogos precisam aprender a ouvir as sonoridades que brotam das fissuras da fronteira e colocar seus saberes em diálogo heterárquico, com as pessoas subalternizadas. A Teologia da Libertação (TdL) já fez todo

este processo. A HRV pode ser uma aliada da TdL na caminhada rumo às demandas do povo pobre de nosso continente. Por isso, não propomos a substituição terminológica da hermenêutica. Propomos que a teologia prática se posicione e aprenda com outros saberes não ocidentais e formas de articulação do religioso não cristãs.

REFERÊNCIAS

ADAM, Júlio C. Deus e o diabo na terra do sol: Religião vivida, conflito e intolerância em filmes brasileiros. *Estudos de Religião*, v. 31, n. 2, maio-ago. 2017.

GANZEVOORT, R. Ruard. Encruzilhadas do caminho no rastro do sagrado: a Teologia Prática como hermenêutica da religião vivenciada. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo v. 49 n. 2 jul./dez. 2009.

_____. Molduras para os deuses: o significado público da religião de um ponto de vista cultural. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo: EST, v. 52, nº 2, jul/dez. 2016.

KÖRTNER, Ulrich H.J. *Introdução à Hermenêutica Teológica*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 32, nº 94, junho de 2017.

_____. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de Identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, nº 34, 2008

_____. Reconstitución epistémica/estética: la aesthesis decolonial una década después. *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte* 14(25), 2019.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/razionalidad. En *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las América*. In: BONILLA, Heraclio (compilador). Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi Editors, 1992.

A HISTORICIDADE DE JESUS SEGUNDO IGNACIO ELLACURÍA

Francisco Thallys Rodrigues¹

RESUMO

A teologia cristã do século XX está marcada por tentativas de diálogo com a modernidade e os processos históricos em curso. O Concílio Vaticano II representa o esforço de diálogo crítico com as reivindicações da modernidade. Neste contexto, a teologia da libertação é expressão da recepção teológica latino-americana das intuições fundamentais do concílio a partir do contexto de miséria e opressão na qual está inserida. O objetivo do artigo é apresentar as intuições e contribuições de Ellacuría para a renovação cristológica latino-americana dentro do quadro de recuperação da historicidade de Jesus. O estudo parte dos artigos escritos pelo autor no que se refere a pessoa de Jesus, procurando apresentar de modo ordenado e sistemático a sua compreensão. O texto está dividido em dois momentos. O primeiro, mostra a compreensão de Ellacuría do conceito de história como transmissão e apropriação de possibilidades de viver a vida. No segundo momento, mostra-se as consequências deste conceito de história na análise da vida de Jesus, partindo desde sua ação profética no anúncio do Reinado de Deus até sua condenação e morte. Sublinha-se as razões políticas e teológicas que conduziram a execução. Conclui-se mostrando a necessidade de assumir historicamente, em cada tempo e espaço as opções fundamentais que conduziram a vida de Jesus.

PALAVRAS-CHAVE: Reinado de Deus. Liberdade. Obediência.

INTRODUÇÃO

A reviravolta histórica das ciências no início do século XX obriga a teologia a repensar suas categorias fundamentais, redescobrando o valor da historicidade na tradição bíblica e eclesial. Tal processo encontra sua expressão máxima na teologia da Libertação latino-americana, visto que assume, de modo consequente, os problemas trazidos pelo seu contexto de pobreza e opressão. A reflexão de Ignacio Ellacuría se insere neste processo de renovação teológica a partir das intuições da história. A questão que se coloca é saber como este autor assume a historicidade em sua reflexão no que concerne à pessoa e atuação de Jesus Cristo. O presente texto situa a contribuição de Ellacuría no campo mais amplo de reflexão histórica (primeiro momento) para, em seguida, explicitar intuições fundamentais necessárias na reflexão cristológica (segundo momento). Por fim,

¹ Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Especialista em Sagradas Escrituras pelas Faculdades EST, bacharel em Teologia (FAJE) e em Filosofia (Faculdade Católica de Fortaleza). Bolsista CAPES. E-mail: thallysrodrigues10@gmail.com

procura acenar para as contribuições fundamentais de nosso autor.

1 A HISTORICIDADE NA REFLEXÃO DE IGNACIO ELLACURÍA

No percurso de formação e constituição da teologia cristã, ao longo dos séculos, podemos perceber que a ênfase dada à dimensão histórica diminuiu progressivamente em razão da incorporação do *logos* grego. A partir do século XX, a história adquire cidadania na reflexão científica. Na teologia, este processo assume diferentes matizes, expressas desde a busca pelo Jesus histórico, passando pela rejeição explícita à busca histórica, até a constatação de que a revelação se desenrola numa história da salvação.

No campo católico, o triunfo da história ocorre explicitamente no Concílio Vaticano II, que é o ápice de um amplo processo de renovação teológica e pastoral que estava em ebulição no seio da Igreja. Na América Latina, os ventos de renovação conciliares têm sua recepção na Conferência Geral do Episcopado Latino-americano reunido em Medellín, bem como por meio da Teologia da Libertação que reflete, desde seu contexto de pobreza e miséria, a historicidade da salvação cristã. Nesta esteira, Ellacuría surge como filósofo-teólogo que, engajado na reflexão acadêmica e na animação pastoral, colabora neste processo de redescoberta.

Ellacuría reflete a partir da renovação exegética e teológica que estava em curso, bem como assumindo o instrumental filosófico oferecido por Xavier Zubiri. Este último oferece ao nosso autor uma “filosofia da realidade” que entende a história como transmissão de possibilidades de realização da vida humana. Diferente do conceito ilustrado de história, entendido como transmissão de sentido e presente tanto em Cullmann quanto Pannenberg, Ellacuría entende a história como transmissão e apropriação de possibilidades de fazer a vida na qual a salvação oferecida por Jesus é uma alternativa não somente possível, mas necessária. Tal conceito, quando aplicado à teologia pós-conciliar latino-americana, permite desenvolver uma reflexão substanciosa que está comprometida com o Reinado de Deus anunciado aos pobres e excluídos.

A historicidade da salvação não é um tema próprio da teologia da libertação, mas adquire importância singular nesta perspectiva teológica. Ela ocupa uma posição central na teologia ellacuriana. A tese fundamental se expressa na afirmação de que a história da salvação é uma salvação na história. A ação de Deus dá-se numa história concreta marcada por fatos e acontecimentos que manifestam esta presença salvadora. Há uma única história na qual se desenvolvem a graça e o pecado (cf. ET I, p.542-543).

A história é um campo sempre aberto a novas possibilidades. A salvação ou perdição, a graça ou o pecado, apresentam-se como possibilidades para todo homem e mulher a partir do anúncio do Reinado de Deus em Jesus. Por isso, podemos afirmar que a história se encontra aberta ao futuro, não sendo história-memória de um passado distante, mas uma história do presente em que Deus atua. Partindo deste pressuposto fundamental, torna-se necessário repensar a cristologia

a partir da dinâmica histórica.

2 A HISTORICIDADE DE JESUS NA PERSPECTIVA DE ELLACURÍA

No NT encontram-se diferentes cristologias que procuram anunciar a boa nova do Reino no confronto com distintos desafios e crises, trazendo traços de diferentes comunidades. Elas se estruturam dentro do quadro da vida, morte e ressurreição de Jesus. Para Ellacuría, estas cristologias, mesmo sendo basilares, encontram-se limitadas em seu tempo e espaço necessitando de ulteriores atualizações.

A incorporação do *logos* grego na teologia apresenta-se como tentativa de reelaboração cristológica numa linguagem compreensível no contexto de expansão da fé cristã. Privilegia-se a dimensão contemplativa do mistério, abstraindo-se elementos práticos. Ora, os concílios procuram aclarar temas e conceitos que se mostram problemáticos na transição do mundo judaico semítico para o ambiente helenista. Necessita-se de cristologias que se confrontem com a questão da salvação do homem de hoje. “Esta nueva cristología debe dar todo su valor de revelación a la carne de Jesús, a su historia” (ET II, p.16). Destarte, deve-se passar do *logos* grego, marcadamente especulativo e idealista, para o *logos* histórico que parte da vida de Jesus.

O Concílio Vaticano II procurou recuperar a dimensão de historicidade abrindo espaço para a passagem do *logos* grego para o *logos* histórico. Neste contexto, a teologia da libertação assume as implicações do *logos* histórico. Ellacuría não objetiva elaborar uma cristologia, mas apresentar intuições fundamentais a serem consideradas. Estas indicações são assumidas por Jon Sobrino em sua reflexão cristológica. Por conseguinte, o problema fundamental para a reflexão será assumir a historicidade da revelação. Dito isto, torna-se necessário olhar a vida de Jesus procurando destacar suas palavras e ações dentro do quadro histórico.

2.1 JESUS, PROFETA DO REINADO DE DEUS

O tema central da pregação de Jesus é o Reinado de Deus. Este deve ser o ponto unificador de toda a teologia cristã, bem como da práxis dos seguidores de Jesus (cf. ET II, p. 203). É preciso recuperar o valor e a importância deste tema. A ação da Igreja deve ser configurada pelo Reino, isto é, a Igreja deve se converter ao Reino de Deus (cf. ET II, p.312) para que possa superar qualquer dualismo que tende a separar o terrestre do celeste. O Reino não pode ser compreendido a partir dos poderes e forças deste mundo.

O Reino de Deus é uma realidade nova que irrompe na história por meio da vida de Jesus. Ele é uma realidade dinâmica, uma ação permanente, por meio do qual Deus se faz continuamente

presente na vida humana, sobretudo, dos pobres e excluídos. Neste sentido, Ellacuría fala em termos de Reinado de Deus em razão desta contínua ação divina.

A partir do anúncio do Reinado de Deus através das palavras e ações de Jesus, o povo o reconhece na esteira dos grandes profetas de Israel. Nota-se que apesar de Jesus assemelhar-se aos profetas, deve-se afirmar que Ele supera o profetismo. “Jesús transcende el profetismo, pero desde el profetismo y en el profetismo; lo cual no deja de tener una significación incalculable: es a través de la dimensión profética como el Pueblo y sus discípulos van alcanzando lo que es Jesús, en su realidad última” (ET II, p.17). O profetismo de Jesus se faz presente a partir de duas dimensões fundamentais.

A primeira dimensão está ligada a relação do povo com Deus. Não sendo ministro oficial do culto, Jesus rechaça todo tipo de ritualismo que dificulta esta relação. Critica a opressão exercida pela religião sobre as pessoas. Propõe um novo modo de relacionar-se com Deus baseado numa adesão pessoal que transforma a vida. Por isso, podemos afirmar que “lo importante en la nueva alianza, en el tiempo nuevo, será la actitud personal, la adhesión a su persona en la fe y, consiguientemente, el seguimiento de su persona, en la propia vida” (ET II, p.200).

A segunda característica do profetismo é a crítica à riqueza enquanto geradora de pobreza e miséria. Nas escrituras ocorre uma evolução no modo como a pobreza é compreendida; esta passa a ser o lugar da revelação divina que encontra sua máxima expressão em Jesus. “Es la pobreza de su vida, por un lado, condición y a la vez resultado de su libertad absoluta frente a los poderes de este mundo; por otro lado, es la condición de acceso a una vida sólo en la cual se revela Dios” (ET II, p.24). Não se trata de um elemento puramente social, mas há uma dimensão teológica: Não se pode servir a Deus e ao dinheiro (Lc 15,3; Mt 6,24).

Jesus age com os profetas fugindo do controle institucional, manifestando sua liberdade diante das autoridades e tradições numa vida livre e austera (cf. ET II, p.71). O povo reconhecia Jesus como profeta e como messias, mas havia um grande perigo nesta identificação.

2.2 A TENTAÇÃO DO FALSO MESSIANISMO

No desenrolar de sua vida, Jesus progressivamente toma consciência de sua missão como enviado de Deus. Isto ocorre a partir das experiências concretas que vive, no olhar para a história do seu povo, na tradição do Reino no AT e na relação de intimidade com o Pai através da oração. Esta consciência filial é constantemente confrontada com diferentes tipos de messianismos que surgem como desvios da missão.

Ellacuría sublinha três situações que tentam Jesus a assumir um falso messianismo. A primeira refere-se ao tempo vivido no deserto no qual experimenta uma única tentação numa forma tripla (Lc 4, 1-13; Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13). Trata-se de uma luta interior contra a tentação de viver

um messianismo imposto pela força e o poder. Este era o modo como o povo entendia o messianismo de Jesus (cf. ET II, p.45). A segunda tentação ocorre na reação dos discípulos, sobretudo Pedro, ao anúncio de Jesus acerca de seu sofrimento e morte, logo após ter interrogado seus discípulos sobre quem o povo pensava que ele era (Mc 8, 27; Lc 9,18-22; Mt 16, 13-23). A terceira tentação acontece no horto das Oliveiras: diante do sofrimento e agonia, Ele é tentado a recorrer ao Pai para que o tire desta situação (Lc 22, 39-47). “Las tres tentaciones, por lo tanto, implican que la dimensión puramente política no andaba lejos de la mente de Jesús” (ET II, p.49).

A ação de Jesus o coloca em confronto com diversos grupos de seu tempo. Neste cenário, Jesus era comumente confundido com um zelota em razão de suas críticas e ações. Entretanto, a compreensão de Reino de Deus é distinta. Jesus não identifica simplesmente Reino de Deus com Reino teocrático político, o que levava constantemente a um fanatismo religioso. Ele insiste na força da Palavra que anuncia e denuncia, enquanto os zelotas investem na força física (cf. ET II, p.52).

O modo de proceder do Nazareno assemelha-se a um pastor que defende a vida de suas ovelhas por meio de suas Palavras e ações. Ele propõe a conversão por meio da acolhida do Reinado de Deus que se expressa em múltiplos gestos: o amor aos inimigos, a partilha dos bens, a luta por justiça... (cf. ET II, p.57). Deve-se assumir uma fé comprometida com a transformação, com fortes implicações políticas, cuidando-se para que a religião não seja instrumentalizada pela política, pois a salvação implica o homem como um todo.

O messianismo de Jesus ultrapassa as expectativas de seus contemporâneos, visto que questiona a ordem estabelecida enquanto inaugura a chegada do Reinado de Deus por meio de novas atitudes. A partir de agora cresce a oposição a Jesus, pois Ele representa um risco para os poderes estabelecidos.

2.3 CRESCIMENTO DA OPOSIÇÃO A JESUS DIANTE DOS PODERES ESTABELECIDOS

Jesus entra em conflito com os poderes públicos. Ele adota uma posição crítica diante do poder estabelecido enquanto oprime a vida do povo e como o poder religioso tem sido usado para legitimar o poder político romano. A posição adotada é complexa, pois não se trata do confronto direto com o poder político (zelotas), nem de submissão e colaboração com o poder estabelecido (sacerdotes). Trata-se uma nova proposta de vida e salvação que implica em transformações no presente histórico.

A experiência da fé de Jesus altera e afeta a dinâmica política, social e econômica de seu povo. Política enquanto interfere na lógica de poder, torna-se um concorrente direto com os dirigentes religiosos e uma ameaça ao pacto entre sacerdotes e romanos. Social enquanto agita as massas, alimentando suas expectativas messiânicas e de libertação. Econômica enquanto altera o valor e importância do templo, do sacerdócio e de todos os seus aparatos.

O complô contra Jesus é atestado pelos quatro evangelhos. As acusações contra Ele revestem-se de elementos tanto religiosos quanto políticos a depender da situação. Mas no fundo são uma reação ao risco que as palavras e ações de Jesus junto ao povo, tem para manutenção da ordem. Neste grupo estão reunidos “los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo (Mt 26,3), los escribas (Mc 14,1 y Lc 22,2) y los fariseos (Jn 11,47)” (ET II, p.70).

2.4 CONDENAÇÃO E MORTE DE JESUS

Jesus é condenado por motivações políticas. Ele é compreendido, por seus condenadores, como uma ameaça à ordem político-social vigente enquanto critica a religião e suas estruturas. A ação do Nazareno está fundada numa experiência profunda com o Pai que o leva a proclamar a boa-nova do Reinado de Deus. Esta proclamação tem consequências históricas enquanto questiona a aliança entre o poder político exercido pelos romanos e o poder religioso da classe sacerdotal (cf. ET II, p.41).

As primeiras acusações apresentadas contra Jesus se expressam como razões religiosas: Ele ameaça destruir o templo, símbolo do poder religioso, e blasfema contra o nome de Deus. Mostrando-se insuficientes para uma condenação severa, descrevem-se razões de caráter estritamente político: Ele é um agitador que se proclama Rei, ignorando Cesar.

Por fim, Pilatos cede ao desejo de seus aliados pelo qual “lo condena a la crucifixión, pena típicamente política para los rebeldes contra Roma, y como *titulus* de la condenación se establece su pretensión de convertirse en rey de los judíos” (ET II, p.73). A morte na cruz se dava por razões de insurreição ou revolta, isto é, causas políticas. A própria inscrição na cruz revela o motivo de sua morte. Estes dois fatores confirmam a motivação política para a morte de Jesus por parte dos romanos.

Ellacuría sublinha que a morte de Jesus tem dois pilares fundamentais que se implicam e se ligam intimamente, sendo expressas por meio de duas perguntas: Por que matam Jesus? Por que Jesus morre? A primeira questão refere-se as motivações que levam os seus condenadores a matá-lo. Desenvolvemos esta questão quando acenamos para a crescente oposição, complô e condenação de Jesus. A segunda questão questiona o sentido que Jesus deu a sua morte, trata-se de um elemento mais propriamente teológico. Jesus assumiu uma vida de serviço e anúncio do Reinado de Deus em obediência filial ao Pai. Neste sentido, podemos afirmar que Jesus, em liberdade, entregou sua própria vida na medida que assumiu a missão com todas as suas consequências. A morte não estava pré-definida pelo Pai, ela aparece como consequência de uma fé assumida como modo de vida. As comunidades cristãs expressaram esta profunda experiência de entrega e doação com as categorias disponíveis em seu tempo (servo sofredor, obediência filial, morte expiatória...) que se apresentam como insuficientes diante de tanto amor radical, mas que garantem a compreensão de seus ouvintes.

Portanto, a morte de Jesus é expressão de uma vida entregue em obediência filial ao Pai, por meio da qual se opõe a toda opressão, questionando historicamente através de suas palavras e ações. Ela tem razões tanto políticas quanto teológicas, visto que ambas se encontram imbricadas numa única história da salvação. Entretanto, a morte não tem a última palavra. Deus ressuscita Jesus dos mortos porque esta vida é expressão do projeto do Pai para a humanidade. “Resucita el que es matado por su fidelidad absoluta al Padre la predicación del reino” (ET II, p.89). No modo como Jesus viveu, no assumir da missão na concretude da história, revela-se, para todo cristão, a possibilidade do encontro e comunhão com Deus.

CONCLUSÃO

A teologia cristã do século XX redescobriu a importância da historicidade como categoria chave para toda reflexão que se pretenda ser eminentemente cristã. Tal recuperação não ocorreu sem dificuldades, desvios e problemas, tal como se deu na transição da cultura judaica para o *logos* grego. Este passo foi fundamental para o processo de renovação da tradição teológica e da vida eclesial na medida em que provocou os batizados a assumir a dimensão praxica da fé de modo explícito assumindo suas consequências.

A reflexão cristológica de Ellacuría, marcada pela dor e sofrimento na ditadura de El Salvador, possibilitou entender a morte de Jesus dentro do contexto de sua vida, a partir do anúncio do Reinado de Deus, das palavras e ações históricas que questionam a ordem social-religiosa. Por fim, vale recordar que a história como campo aberto de possibilidades oferece continuamente alternativas que promovem a salvação ou condenação. O cristão deverá se questionar quais caminhos deve assumir para que Deus efetivamente reine em sua vida. As intuições de Ellacuría provocam a passar em cada tempo e espaço quais possibilidades se nos apresentem, quais ações tornam a graça de Deus mais viva e presente e quais situações nos levam ao pecado e a morte.

REFÊRENCIAS

AQUINO JÚNIOR, Francisco. *A teologia como inteligência do reinado de Deus: o método da teologia da libertação segundo Ignacio Ellacuría*. São Paulo: Loyola, 2010;

ELLACURÍA, Ignacio. História de la salvación y salvación en la historia. In: *Escritos teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, p.519-533;

ELLACURÍA, Ignacio. História de la salvación cristiana. In: *Escritos teológicos I*. San Salvador: UCA, 2000, p.535-596;

ELLACURÍA, Ignacio. Transcendencia del Jesús histórico. In: *Escritos teológicos II*. San Salvador: UCA, 2000, p.13-31;

ELLACURÍA, Ignacio. Dimensión política del messianismo de Jesús. In: *Escritos teológicos II*. San Salvador: UCA, 2000, p.33-66;

ELLACURÍA, Ignacio. Por qué muere Jesús y por qué lo matan?. In: *Escritos teológicos II*. San Salvador: UCA, 2000, p.67-88;

ELLACURÍA, Ignacio. La fe pascual en la resurrección de Jesús. In: *Escritos teológicos II*. San Salvador: UCA, 2000, p.89-93;

ELLACURÍA, Ignacio. Aporte de la Transcendencia del Jesús histórico. In: *Escritos teológicos II*. San Salvador: UCA, 2000, p.193-232;

ELLACURÍA, Ignacio. Transcendencia del Jesús histórico. In: *Escritos teológicos II*. San Salvador: UCA, 2000, p.13-31;

ELLACURÍA, Ignacio. Recuperar el reino de Dios: desmundanización e historización de la Iglesia. In: *Escritos teológicos II*. San Salvador: UCA, 2000, p.307-316;

ZUBIRI, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid, Alianza Editorial, 2006.

ANÁLISE SÓCIO TEOLÓGICA DA REALIDADE CARCERÁRIA E A CRIMINALIZAÇÃO DA POBREZA NO BRASIL

Israel Alison Regis e Silva¹

Como o próprio título já nos sugere, o presente escrito visa expor uma análise sócio teológica sobre a situação carcerária no Brasil, entendendo o encarceramento em massa como um instrumento que faz parte da agenda neoliberal de criminalização dos pobres. Porém, antes de adentrarmos no assunto incisivamente, faz-se necessária uma introdução panorâmica do nosso itinerário metodológico. Primeiramente, teremos uma breve contextualização da realidade nua e crua do sistema prisional brasileiro e com o auxílio dos indicadores de pesquisas e da reflexão de algumas ciências, dentre elas as ciências sociais, indispensáveis numa análise sócio teológica, iremos constatar a política que está por detrás da crescente militarização e fortalecimento do Estado penal. Num segundo momento iremos recordar a mensagem de Jesus que deve ser anunciada pela Igreja, no que se refere à “libertação dos presidiários”, iluminando o nosso contexto e ajudando a pontuar o “compromisso político” cristão de modificar essa realidade. Na terceira parte do nosso escrito teremos a audaz responsabilidade de “organizar a esperança”², sugerindo passos que corroborem com a construção do reino de Deus.

1. O ENCARCERAMENTO E A CRIMINALIZAÇÃO DA POBREZA

O Brasil possui uma das maiores populações carcerárias do mundo. Segundo o registro oficial do “Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias”, correspondente ao primeiro semestre de 2020, o sistema penitenciário brasileiro atingiu a marca de 753.966 pessoas presas³. Houve um salto gigantesco a partir das últimas duas décadas. Ainda desse levantamento, observa-se que 41,91% possui a idade entre 18 a 29 anos⁴, ou seja, são pessoas jovens. E de acordo com o Anuário Brasileiro de Segurança Pública, divulgado em outubro de 2020, 66,7% dessa população carcerária é formada por pessoas negras⁵. Também se deve considerar que 32,39% dos delitos são contra a lei

1 Bacharel em Filosofia e Teologia pela Faculdade Católica de Fortaleza e Mestrando em Teologia Latino-Americana pela Universidade Centro-Americana José Simeón Cañas - UCA - El Salvador. É presbítero da Diocese de Limoeiro do Norte – CE e atualmente exerce seu ministério como vigário paroquial na Paróquia Nossa Senhora do Rosário em Aracati – CE.

2 *Cfr.* Juan Hernández Pico, *No sea así entre ustedes: ensayo sobre política y esperanza*, UCA editores, San Salvador, 2010, pp.629-642.

3 *Cfr.* DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL. Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias, Janeiro a Junho de 2020. Disponível em: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrljoiMjU3Y2RjNjctODQzMi00YTE4LWEwMDAtZDlzNWQ5YmizMzk1liwidCI6ImViMDkwNDIwLTQ0NGMtNDNmNy05MWYyLTRiOGRhNmJmZThlMSJ9>

4 *Cfr. ibid*

de drogas e 38,65% são contra o patrimônio (roubo)⁶. No entanto, mais alarmante que esses números é saber que a imensa maioria vive em condições sub-humanas, principalmente nesses últimos tempos em que assistimos uma forte militarização do Estado. A violação de direitos que acontece em muitos presídios retira toda e qualquer possibilidade de reconhecer esses lugares como sendo de recuperação e ressocialização.

Como exemplo, tomemos a situação bem concreta do sistema carcerário do estado de Ceará, região nordeste, que não muito diferente dos outros estados do Brasil tem adotado procedimentos de recrudescimento do sistema prisional até com medidas inconstitucionais. Dentre os absurdos cometidos pelo estado nessas unidades prisionais, segundo o relatório elaborado pelo Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate à Tortura, podemos listar: a transferência dos presidiários das unidades locais para a capital sem nenhuma comunicação e registro às instâncias jurídicas responsáveis, bem como aos familiares; a superlotação das unidades da capital, onde uma unidade com capacidade para 568 encontra-se com o número de 1.111 detentos, as celas que deveriam abrigar 8 pessoas pela quantidade de camas, chegam a alojar entre 16 e 19 pessoas; os presos são empilhados sem a mínima condição e espaço necessários para dormir; a proibição de visitas dos familiares, dos advogados e de qualquer entidade de controle externo e social (Conselho Estadual dos Direitos Humanos, Comitê Estadual de Prevenção e Combate à Tortura, Pastoral Carcerária); a negligência quanto à dieta alimentar adequada, ao acesso à água potável, ao fornecimento de materiais de higiene pessoal e à assistência médica e medicamentosa que tem acometido os detentos com muitas doenças; as mais desumanas práticas de tortura física, psicológica e moral, relatadas pelos presos, dentre elas a existência de um espaço em condições bastante precárias, intitulado “cela do castigo”; e tantos outros horrores que evidenciam o abuso de poder que atenta contra os direitos fundamentais dos seres humanos⁷.

Tudo isso nos faz questionar sobre qual é mesmo a finalidade do sistema prisional⁸, porque tais medidas mais desumanizam do que recuperam, mais excluem e isolam do que ressocializam. Portanto, para nos ajudar a responder essa questão é legítima a análise do sociólogo francês Loïc Wacquant, que observando a política econômica e a segregação dos pobres pôde detectar que o encarceramento em massa e a militarização é fruto de uma agenda neoliberal em curso, muito bem assumida a partir dos anos 90, que pretende redefinir ou limitar o papel do Estado⁹. Segundo Wacquant, essa agenda teve seu gérmen nos Estados Unidos, foi exportada para Europa Ocidental e agora tem sido pauta forte também da América Latina, mais precisamente nos países onde a ideologia neoliberal se instalou. E consiste em três coisas fundamentais: retirar toda e qualquer possibilidade de intervenção do Estado na economia; acabar com a responsabilidade do Estado,

5 Cfr. ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/02/anuario-2020-final-100221.pdf>

6 Cfr. DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL. Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias, Janeiro a Junho de 2020. Disponível em: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrljoiMTVIMWRiOWYtNDVhNi00N2NhLTk1MGEtM2FiYjMmMlWMDNmlwidCI6ImVlMDkwNDIwLTQ0NGMtNDNmNy05MWYyLTRiOGRhNmJmZThlMSJ9>

7 Cfr. MECANISMO NACIONAL DE PREVENÇÃO E COMBATE À TORTURA. *Relatório de Missão ao Estado do Ceará*. Brasília, Abril de 2019. Disponível em: <https://apublica.org/wp-content/uploads/2019/04/relatorio-missa-o-ceara-protetido-sem-isbn-1.pdf>

8 Cfr. Pastoral Carcerária Nacional, *Formação para agentes da Pastoral Carcerária*, Paulus, São Paulo, 2014, p. 12.

9 Cfr. Loïc Wacquant, *As duas faces do gueto*, Boitempo Editorial, São Paulo, 2008.

quanto às políticas sociais de bem estar; e, por consequência dessas duas primeiras, reduzir o papel do Estado à vigilância e controle através do fortalecimento do sistema penal. Assim escreve Wacquant: “A conversão das classes dominantes à ideologia neoliberal resultou em três transformações na esfera do Estado que estão intimamente ligadas: remoção do Estado econômico, desmantelamento do estado social e fortalecimento do Estado penal”¹⁰.

Já nos havia alertado Michel de Foucault em seu pensamento que o surgimento das novas formas de acúmulo de capital, o crescimento das riquezas, o surgimento de uma lei que justificasse as relações de propriedade e o crescimento demográfico exigiram um extensivo aparato jurídico para punir e maior intolerância repressiva sobre as irregularidades, principalmente as cometidas pelas camadas desfavorecidas. Em uma de suas obras escreve que: “A maneira pela qual a riqueza tende a investir, segundo escalas quantitativas totalmente novas, nas mercadorias e nas máquinas supõe uma intolerância sistemática e armada à ilegalidade. O fenômeno é evidentemente muito sensível onde o desenvolvimento é mais intenso”¹¹. Então, fica mais do que evidente que o encarceramento em massa é um instrumento que para manter a ordem sobre a desigualdade social tem por finalidade a criminalização e, porque não dizer o extermínio dos pobres. Nas palavras de Wacquant, “a prisão tomou o lugar funcional dos guetos negros como um instrumento de controle e contenção de populações consideradas castas inferiores, com as quais não se deve misturar”¹².

Não é a toa que contendo altos índices de pobreza o Brasil tenha uma das maiores populações carcerárias do mundo. Pois, esta população tem idade, classe social e cor bem definidas ou como evoca o antropólogo e cientista político brasileiro Luiz Eduardo Soares, “a maioria dos presos é jovem, pobre, negro, sexo masculino e de baixa escolaridade”¹³. E não podemos deixar de destacar que a maioria é proveniente das periferias. Em outras palavras, os encarcerados são os pobres desta nação, descendentes daqueles que historicamente tiveram seus direitos negados desde o começo, quando no período colonial foram escravizados e depois da pseudo-abolição foram relegados na miséria e formaram as favelas das grandes cidades. Porém, apesar de todo este apanhado histórico, muitos não conseguem enxergar que, antes de cometerem delitos, os encarcerados foram brutalmente violados em seus direitos pela mãe de todas as violências que é a injustiça social, levada a termo nestes últimos tempos pelo neoliberalismo.

2. A MENSAGEM EVANGÉLICA DE LIBERTAR OS PRESIDÁRIOS

Dando mais um passo na nossa reflexão, iremos agora adentrar em alguns pontos da mensagem cristã para clarificar a realidade supracitada e assim tomar consciência do nosso compromisso

10 Loïc Wacquant, *As duas faces do gueto*, p. 96.

11 Michel Foucault, *Vigiar e punir. Nascimento da prisão*, tradução de Raquel Ramallete, 42ª ed., Vozes, Petrópolis, 2014, p. 85.

12 Loïc Wacquant, *As duas faces do gueto*, pp. 95-96.

13 Luiz Eduardo Soares, *Desmilitarizar. Segurança pública e direitos humanos*, Boitempo Editorial, São Paulo, 2019, p. 28.

para com a história. Antes de tudo, há que se entender que esse compromisso tem também sua incidência profundamente política, visto que o esquema de vida (espiritualidade) proposto por Jesus orienta-se para a construção do Reino de Deus que tem por características a busca do bem comum, a efetivação da justiça e o resgate da vida e dignidade dos seres humanos, sobretudo dos pobres e marginalizados.

Nos evangelhos encontramos duas passagens em que Jesus explicitamente faz menção aos prisioneiros. A primeira delas trata-se da apresentação do programa missionário de Jesus na sinagoga de Nazaré, que fora recordado pela comunidade no evangelho de Lucas 4,18-19, onde de forma clara e direta se explicita a libertação dos presos como que um dos desdobramentos do fundamental anúncio da boa nova aos pobres. Essas palavras soaram para aquela época um tanto perigosa e nos dias de hoje seria impensável para muitos falar de libertar os presidiários. Contudo, Jesus abertamente traz pra si esse compromisso profético e radical, porque Ele sabe que as pessoas presas na verdade eram vítimas de um sistema injusto, em que os poderosos massacravam os pobres com altos impostos. Aqueles que não pagassem os tributos eram considerados rebeldes e sofriam a repressão do exército romano¹⁴. Por isso, os pobres acabavam fazendo empréstimos aos latifundiários, em sua maioria camponeses que não tiveram boas colheitas¹⁵, e caíam numa espiral de endividamento que terminava com a expropriação de suas pequenas terras, quando não eram vendidos como escravos ou jogados na prisão (um relato que faz alusão a esse contexto encontra-se em Mateus 18,23-30).

Quando forçada pelas dívidas, a família perdia suas terras, começava para seus membros a desagregação e a degradação. Alguns se transformavam em diaristas e iniciavam uma vida penosa em busca de trabalho em propriedades alheias. Havia os que se vendiam como escravos. Alguns viviam da mendicância e algumas mulheres da prostituição. Não faltava quem se unisse a grupos de bandidos ou salteadores em alguma região inóspita do país.¹⁶

Então, quando Jesus fala de libertar os presidiários, Ele nos convoca para sanar a causa de todas as desgraças que é a injustiça social, que faz com que milhares vivam na miséria e até se submetam a cometer delitos para não morrerem de fome, sendo reprimidos e encarcerados pelo império fortemente militarizado.

A segunda passagem bíblica corresponde a Mateus 25, 35-40, em que Jesus se identifica com um grupo de pessoas que representa os últimos deste mundo, dentre elas as pessoas encarceradas. E aqui não se trata apenas de uma identificação só de palavras, pois a tradição das comunidades primitivas, exposta nos evangelhos, recorda muito bem que Jesus sentiu na sua própria carne o que significa ser preso e torturado até a morte. Nesse sentido, podemos dizer que por trás do suplício de Jesus na prisão está o clamor de todos os encarcerados que exige de nós a rejeição ao

14 Cfr. José Antonio Pagola, *Jesus. Aproximação Histórica*, Vozes, Petrópolis, 2012, p. 44.

15 Cfr. Carlos Mesters, *Com Jesus na contramão*, Paulinas, São Paulo, 1995, p. 38-42.

16 José Antonio Pagola, *Jesus. Aproximação Histórica*, p. 46.

sistema injusto que gera prisões e a todo e qualquer mecanismo que nega os direitos fundamentais dos seres humanos. Pois, se Jesus se identifica com os últimos, dentre eles os presidiários, e nos revela que na libertação destes se encontra o plano salvífico de Deus para toda a humanidade, então qualquer atentado contra a vida a dignidade dos últimos deste mundo, inclusive dos encarcerados, é um atentado contra o próprio Deus. Como nos exorta o teólogo Aquino Júnior: “[...] a violência contra os pobres em suas mais diversas formas e expressões é um pecado contra Deus e a reação cristã contra esse pecado consiste numa *ação salvífico redentora em favor dos pobres*”¹⁷.

Não sem razão, a Conferência Episcopal Latino-americana de Puebla, pretendendo ser fiel ao ideal evangélico, concluiu que “a declaração dos direitos fundamentais da pessoa humana, hoje e no futuro, é e será parte indispensável de sua missão evangelizadora”¹⁸. E claro que essa não é uma tarefa fácil, ainda mais quando vivemos sob o imaginário sociocultural, amplamente difundido, de preconceito aos direitos humanos e de criminalização aos movimentos defensores dos pobres e marginalizados, assumidos até por parte de muitos que se dizem cristãos. Aquino Júnior alerta que:

*Todo esse processo sociocultural e político-estatal de violência contra os direitos humanos e contra as organizações populares, aliado a impunidade de seus agressores, cria um ambiente extremamente favorável de agressão verbal, moral e até física de lideranças populares que não raramente culmina em assassinato.*¹⁹

No entanto, mesmo com todas as dificuldades e resistências encontradas, mesmo sob o risco de passar pelo mesmo destino de Jesus, não podemos ficar indiferentes à crise humanitária que assistimos nos sistemas carcerários, principalmente para os que formam a comunidade dos seguidores e seguidoras de Jesus de Nazaré. Porque, se silenciarmos ou somos coniventes com a tortura e as situações degradantes dos presídios, mesmo sem saber que tudo isso faz parte de uma pauta político-econômico-social de segregação e extermínio dos pobres, primeiramente estaremos negando nossa própria natureza humana ou, como disse Leonardo Boff em uma nota contra os absurdos cometidos nas unidades prisionais do Estado do Ceará, “assumiríamos a barbárie como política oficial. Significaria uma total regressão civilizatória”²⁰. E depois, para os crentes isso seria a negação do próprio Deus de Jesus Cristo, que na tradição bíblico cristã marca sua presença libertadora na história na total parcialidade para com os pobres e marginalizados.

17 Francisco de Aquino Júnior, “A violência contra os pobres. Um pecado contra o próprio Deus”, em Ronaldo Zacharias y Maria Inês de Castro Millen (eds.), *A moral do Papa Francisco. Um projeto a partir dos descartados*, Editora Santuário, Aparecida, 2020, p. 135.

18 CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, *Documentos do CELAM. Conclusões da Conferência de Puebla*, Paulus, São Paulo, 1997 (Coleção Documentos da Igreja), nº 1270.

19 Francisco de Aquino Júnior, “A violência contra os pobres. Um pecado contra o próprio Deus”, p. 132.

20 Leonardo Boff, *A nordestinação da violência no Brasil*, 03 de abril de 2019. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/opiniaocolumnas/a-nordestinacao-da-violencia-no-brasil/>

3. ALGUNS PASSOS QUE NOS AJUDAM A ESPERANÇAR

Depois de encararmos a cruel e desumana realidade carcerária brasileira e entendermos que ela é produzida pela ideologia neoliberal de fortalecimento do sistema penal e militarização do Estado, tendo como objetivo manter o controle e a ordem sobre a injustiça social, através da criminalização, segregação e extermínio dos pobres; e após verificarmos no projeto de Jesus o compromisso político com as vítimas de estruturas injustas e a fidelidade que a comunidade cristã deve ter ao ideal evangélico de “libertar os cativos”; convém agora, como diria Hernández Pico, citado no início deste trabalho, “organizar nossa esperança”, ou seja, diante dos fatos que se nos apresentam e das convicções sobre os valores concernentes ao Reino de Deus, urge a necessidade de “esperançar”, que na conceituação do grande pedagogo Paulo Freire não significa uma espera passiva, mas sim o movimento por tornar realidade àquilo que se espera²¹. Ou, na perspectiva cristã, eis o tempo de fazer com que a “esperança se faça verbo e habite entre nós”.

Por isso, sem a pretensão de querer ser a última palavra sobre essa matéria, mas instigados pela responsabilidade com a transformação da humanidade, podemos elencar alguns passos que nos auxiliam a começar aqui e agora o Reino de Deus que tanto pedimos na oração do Pai Nosso sua vinda até nós. O primeiro passo diz respeito à clareza que devemos ter sobre as causas do problema, acompanhando de perto as investidas teóricas que popularizam a falsa ideia de que os que estão na prisão são os principais ou únicos responsáveis pela violência. Essa falsa ideia tão difundida pela mídia cria uma névoa densa que impossibilita a muitos de enxergarem aquilo que tem violentado a milhares de pessoas e as tem jogado na prisão que é a injustiça social. Por isso, esse passo sobre a clareza das causas nos ajudará a “dar vista aos cegos”, pois é preciso que as pessoas tomem consciência sobre a real situação. E para as comunidades cristãs deve-se recordar sempre de que estruturas injustas promotoras do encarceramento em massa, bem como os procedimentos que ameaçam os direitos fundamentais dos seres humanos, é um pecado contra o próprio Deus²². Para isso precisamos mais do nunca nos apropriar do conhecimento científico²³, político, social e teológico sobre esse assunto.

Contudo, o passo mais importante para essa tomada de consciência é fazer com que as pessoas de nossas comunidades façam a experiência do encontro com a realidade dos encarcerados e de modo mais direto com a realidade das famílias dos encarcerados, pois isso faz com que se constate na própria pele a negação de direitos que subjuga milhares de pessoas à condição de extrema pobreza e viabiliza a encontrar respostas sobre os porquês de tantos cometerem delitos. Mas, esse encontro com os pobres e marginalizados também nos faz ver o potencial de solidariedade que transparece uma alternativa humana e sustentável, contraposta ao modelo neoliberal vigente. Sem falar que para os cristãos, esse contato permite resgatar a compreensão de que a luta pela justiça

21 Podemos encontrar esta célebre conceituação na obra: Paulo Freire, *Pedagogia da Esperança. Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1992.

22 Cfr. Francisco de Aquino Júnior, “A violência contra os pobres. Um pecado contra o próprio Deus”, pp. 135-137.

23 Cfr. Loïc Wacquant, *As duas faces do gueto*, p. 105.

na defesa da vida e da dignidade humana é um aspecto fundamental da nossa fé: “[...] a experiência junto aos pobres, ou melhor, o contato com os que sofrem, é o caminho teológico eficaz para fazer com que as pessoas de nossas comunidades entendam que a luta a favor dos pobres y marginalizados é um assunto fundamental da fé”²⁴.

Porém, além de ter e dar consciência, bem como da experiência do encontro com a realidade de carcerária, o outro passo necessário é agir para tentar modificar essa triste realidade. O cristão jamais pode pensar que deve jogar toda a responsabilidade de transformar o mundo para Deus e assim viver uma fé cômoda e anestésica, pois devemos colaborar com Deus no seu plano salvífico libertador, afim de que “todos tenham vida e vida em abundância” (Jo 10,10), afim de que o reino de fraternidade, onde todos e todas têm as mesmas oportunidades, aconteça. E para isso é preciso lutar pela efetivação dos direitos sociais e das políticas públicas de superação das desigualdades. Devemos nos empenhar nos movimentos que pretendem frear essas medidas de fortalecimento do Estado penal militarizado, e se esforçar para derrubar esse sistema de morte, adotando medidas de combate direto à injustiça social. Por isso é tão importante também se somar e se engajar nas organizações populares, porque como nos disse o Papa Francisco elas “não se encerram na denúncia: arregaçam as mangas e continuam a trabalhar para suas famílias, seus bairros, para o bem comum”²⁵. Em suma, que possamos trilhar esses passos com o desejo profundo de construir o reino de amor, justiça e misericórdia, que se tornou tão próximo através da prática de Jesus de Nazaré.

REFERÊNCIAS

ANUÁRIO BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/02/anuario-2020-final-100221.pdf>

Aquino Júnior, Francisco de, “A violência contra os pobres. Um pecado contra o próprio Deus”, em Ronaldo Zacharias y Maria Inês de Castro Millen (eds.), *A moral do Papa Francisco. Um projeto a partir dos descartados*, Editora Santuário, Aparecida, 2020.

Boff, Leonardo, *A nordestinação da violência no Brasil*, 03 de abril de 2019. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/opiniaocolumnas/a-nordestinacao-da-violencia-no-brasil/>

CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, *Documentos do CELAM*. Conclusões da Conferência de Puebla, Paulus, São Paulo, 1997 (Coleção Documentos da Igreja).

DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL. Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias, Janeiro a Junho de 2020. Disponível em: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrljoiMjU3Y2R-jNjctODQzMi00YTE4LWEwMDAtZDZlNWQ5YmIzMzk1IiwidCI6ImViMDkwNDIwLTQ0NGMtNDNm-Ny05MWYyLTRiOGRhNmJmZThlMSJ9>

24 Israel Alison Regis e Silva, “La realización de nuestros sueños, 50 años después de Medellín”, em Óscar Elizalde, Rosario Hermano y Deysi Moreno (eds.), *Los clamores de los pobres e de la Tierra nos interpelan*, Amerindia, Montevideo, 2019, p. 236. (Esta citação direta foi traduzida do espanhol para o português por mim, sob as quais assumo a responsabilidade)

25 Papa Francisco, *Carta aos Movimentos Populares*, (12/04/2020). Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2020/documents/papa-francesco_20200412_lettera-movimentipopolari.html

Freire, Paulo, *Pedagogia da Esperança. Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1992.

Foucault, Michel, *Vigiar e punir. Nascimento da prisão*, tradução de Raquel Ramallete, 42ª ed., Vozes, Petrópolis, 2014.

Hernández Pico, Juan, *No sea así entre ustedes: ensayo sobre política y esperanza*, UCA editores, San Salvador, 2010.

MECANISMO NACIONAL DE PREVENÇÃO E COMBATE À TORTURA. *Relatório de Missão ao Estado do Ceará*. Brasília, Abril de 2019. Disponível em: <https://apublica.org/wp-content/uploads/2019/04/relatorio-missa-o-ceara-prottegido-sem-isbn-1.pdf>

Mesters, Carlos, *Com Jesus na contramão*, Paulinas, São Paulo, 1995.

Pagola, José Antonio, *Jesus. Aproximação Histórica*, Vozes, Petrópolis, 2012.

Papa Francisco, *Carta aos Movimentos Populares*, (12/04/2020). Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2020/documents/papa-francesco_20200412_lettera-movimentipopolari.html

PASTORAL CARCERÁRIA NACIONAL, *Formação para agentes da Pastoral Carcerária*, Paulus, São Paulo, 2014.

Regis e Silva, Israel Alison, “La realización de nuestros sueños, 50 años después de Medellín”, en Óscar Elizalde, Rosario Hermano y Deysi Moreno (eds.), *Los clamores de los pobres e de la Tierra nos interpelan*, Amerindia, Montevideo, 2019.

Soares, Luiz Eduardo, *Desmilitarizar. Segurança pública e direitos humanos*, Boitempo Editorial, São Paulo, 2019.

Wacquant, Loïc, *As duas faces do gueto*, Boitempo Editorial, São Paulo, 2008.

A PROVOCATIVA DIDÁTICA LIBANINA DAS TRÊS VIAS: PRAGMÁTICA, SEMÂNTICA E SINTÁTICA. UMA RETOMADA PEDAGÓGICA NO MARCO DOS 50 ANOS DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO – TDL

Dr. Edward Neves Monteiro de Barros Guimarães¹

RESUMO

Esta comunicação é um fruto amadurecido de nossa pesquisa de doutorado, na qual nos debruçamos sobre o vasto legado de João Batista Libanio. Reconhecemos a criativa didática libaniana, como grande pesquisador, educador e pedagogo das juventudes e lideranças cristãs, entre as significativas contribuições do teólogo jesuíta mineiro para a caminhada da Teologia da Libertação. O objetivo é revisitar, à luz do Método Pedagógico Heurístico Libertador, no contexto do marco dos 50 anos da TdL e do centenário de Paulo Freire e Edgar Morin, as três vias da didática libaniana: a) VIA DA PRAGMÁTICA, pela qual explicita os fundamentos e as implicações da TdL como “teologia da práxis”; b) VIA DA SEMÂNTICA, pela qual delimita e aprofunda o sentido teológico do termo “libertação” como chave hermenêutica dialógica teológica dos processos históricos; e c) VIA DA SINTÁTICA, pela qual situa a TdL como “teologia indutiva” de “hermenêutica dialética” que fundamenta, como especificidade da TdL, a relação dialética entre realidade e escrituras cristãs e as implicações do uso da dupla mediação sócio-analítica e da práxis. Desejamos partilhar, nesta comunicação, a riqueza e atualidade pedagógica das “vias libanianas” e debater com os membros do GT os seus eventuais limites neste tempo que exige de nós, além da contínua busca de lucidez, criativas epistemologias dialogais intra-multi-inter-transdisciplinares e, diante da gravidade do grito da Terra e dos oprimidos e oprimidas de nosso tempo, o compromisso ético-libertador de participar das lutas em defesa da vida e de produzir “Teologias da Libertação para os nossos dias”. A metodologia de natureza qualitativa se utilizará da pesquisa bibliográfica da vasta obra de João Batista Libanio, consignada em minha tese doutoral.

PALAVRA-CHAVE: Didática teológica; Método Pedagógico Heurístico Libertador; João Batista Libanio; Teologias da Libertação

“A teologia da libertação elabora-se de acordo com um método iniciado pela Gaudium et Spes e oficializado por Medellín, feito paradigmático em todo o tipo de reflexão latino-americana como uma espécie de ritual: análise da realidade – reflexão teológica – pistas de ação pastoral. Isso constitui uma verdadeira revolução metodológica.”

(BOFF, Leonardo. Teologia do cativo e da libertação. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 28)

¹ Teólogo leigo, professor do Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas. Doutor em Ciências da Religião, pela PUC Minas (2020); mestre em Teologia da Práxis Cristã, pela FAJE (2006). Assessor das Comissões de catequese, das CEBs e para o ecumenismo e diálogo inter-religioso do Regional Leste 2 da CNBB. Membro da comunidade Bremen, do grupo Emaús e da SOTER. E-mail: ednmbg@gmail.com

1. COMEÇO DE CONVERSA

Em todo processo histórico, a didática e a pedagogia estão entre os fatores mais decisivos na exigência de se pensar, discernir e avaliar o método a seguir. Primeiro, na concretização da complexa arte de comunicar e provocar a experiência fundamental do sentido para que haja adesão e desejo de participar de um processo. Segundo, na tarefa de compartilhar lucidez diante do “por quê?”, do “para que?” e do “como?” suscitados pela subjetividade de cada pessoa despertada e implicada nas etapas ou fases do processo. Terceiro, no desafio necessário, sempre inconcluso e em constante construção, posto a quem suscita, assume e participa de um processo: a continuidade no tempo, o perseverar de geração em geração.

No entanto, a percepção da importância crucial da didática e da pedagogia não é evidente nem espontânea. Muitos processos não decolam ou têm vida curta por falta de investimento didático e pedagógico. Além disso, há didáticas e pedagogias que, infelizmente não são libertadoras.

Para serem libertadoras a didática e a pedagogia precisam assumir como meta o promover a complexa construção de sujeitos autônomos heurísticos²: aquele que conquista crescente consciência crítica e autocrítica; que aprende a superar o medo de errar e a lidar criativamente com as incertezas; que desenvolve agudo senso de justiça e de reconhecimento da igualdade cidadã, desde os excluídos; que adquire espírito de coletividade e de corresponsabilidade, com sensibilidade para tomar iniciativas e decisões no amar, servir e cuidar dos mais vulneráveis; que conquista capacidade de resistência, resiliência e de retomar o caminho nas dificuldades, retrocessos e perdas. Nesse sentido, a tarefa da didática e da pedagogia libertadoras, que têm como característica o assumir um dinamismo contínuo e sempre inconcluso é decisiva numa caminhada.

O marco celebrativo de 50 anos de uma caminhada da TdL oferece rica oportunidade para balanços prospectivos e, desse modo, revisitar, avaliar, confirmar ou inovar nas didáticas e pedagogias que animaram e continuam a animar o processo histórico libertador encetado por essa teologia.

A pesquisa de doutorado oportunizou-me conhecer de perto o legado do teólogo João Batista Libanio, de quem fui aluno, orientando e amigo. De modo especial, interessei-me em pesquisar sobre a originalidade de sua práxis pedagógica que caracterizei como Teologia heurística da Libertação, no sentido de ter engendrado um método didático e pedagógico centrado dialeticamente na relação entre o sujeito aprendiz orientando, como alguém capaz de conquistar crescente autonomia intelectual, criativa e libertada para amar e servir, e o sujeito aprendiz orientador, que

2 *Heurístico* foi o termo mais adequado que encontrei ao longo de minha pesquisa de doutorado para caracterizar a importância e a centralidade do estímulo à conquista da autonomia intelectual criativa do aprendiz na didática e na pedagogia libertadoras de João Batista Libanio. Cf. GUIMARÃES, Edward. **Da Teologia Heurística da Libertação ao Método Pedagógico Heurístico Libertador**. Uma leitura hermenêutica prospectiva da práxis pedagógica teológico-pastoral de João Batista Libanio. 2020 Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

assume postura kenótica e testemunhal de intelectual orgânico servidor.

Diante dos desafios discernidos e colhidos na sala de aula e nas assessorias de comunidades cristãs diversas, no auge das críticas desferidas à TdL, Libanio produz criativo roteiro didático para auxiliar no conhecer, entender e adentrar-se, pedagogicamente, no sentido e na práxis libertadora da teologia latino-americana. Nesta obra, o autor apresenta e desenvolve as três vias didático pedagógicas que despertaram minha atenção para a importância de revisitá-las neste importante marco celebrativo.³ Neste livro, encontramos a afirmação de que “toda teologia é situada” e de que “sua inspiração última” encontra-se “numa determinada experiência de Deus”, no caso da TdL, “uma experiência espiritual de Deus na face do pobre”, no seu grito e em suas lutas. Por isso, “antes de uma TdL, há uma espiritualidade da libertação” que impede que “a TdL não se desfigure e não seja confundida arbitrariamente com alguma sociologia da libertação” (LIBANIO, 1987, p. 103-116).

Que vias são essas, qual a sua relevância e o que me levam a dizer no contexto contemporâneo de TdL's?

Segundo a reflexão libaniana, as três vias se fazem necessárias quando consideramos a estrutura epistemológica da TdL, quando explicitamos as regras para se fazer TdL e quando percebemos, na dupla relação teórica e prática que estabelece com a práxis, a originalidade dessa teologia.

Com as três vias, pragmática, semântica e sintática, o autor oferece lucidez para se compreender a singularidade da TdL.

I - A VIA PRAGMÁTICA: PARA ALCANÇAR CLAREZA DA OPÇÃO PELOS POBRES

Toda opção faz com que uma teologia seja situada, limitada, histórica[...]. Não pode pretender ser definitiva e acabada. (LIBANIO, 1987, p. 134).

Através da via pragmática, Libanio explicita os fundamentos e as implicações da TdL como “teologia da práxis”. Isso porque a TdL, de forma explícita e originalmente, tem a pretensão de ser uma teologia na práxis.

A opção fundamental da teologia escolástica é por uma práxis que se constitui a partir de uma ortodoxia anteriormente estabelecida e da qual se deduzem as consequências para a práxis [...]. A opção básica da teologia neo-escolástica é pelo saber teológico, por sua sistematização com pretensão universalizante... subjaz a esta teologia uma opção conservadora para a ordem estabelecida, como dado da natureza, espelho do plano de Deus [...]. A opção da TdL orienta-se numa concepção dialética entre práticas individuais pessoais e as estruturas sociais... desvelando os interesses ideológicos presentes na ordem estabelecida. Esta não é conside-

3 Cf. LIBANIO, João Batista. **Teologia da Libertação**. Roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987, p. 117-171.

rada como produto da natureza e muito menos ainda como expressão da vontade de Deus, mas obra de decisões políticas, interessadas dos homens, de modo que a própria ortodoxia deve ser submetida também a uma crítica da ortopraxis... reconhecendo que a práxis é legítima fonte de crítica, de inspiração, de reflexão [...]. A TdL valoriza as determinações sociais, históricas, culturais do teólogo e não se fixa unicamente no conteúdo doutrinal (LIBANIO, 1987, p. 126-127).

Para o autor, a TdL ao tomar consciência e afirmar a parcialidade de toda teologia, na “relação entre os interesses, as opções e os produtos teóricos, científicos”, assume a impossibilidade de neutralidade e a ingenuidade de pretensa objetividade científica. Desse modo, ela procura desocultar, revelar o universo subjacente de interesses que preside as opções feitas por cada um de nós... Ela procura situar a teologia “social e politicamente no quadro conflitivo da sociedade”.

Ao colocar-se ao lado dos pobres e desde aí valorizar, julgar e discernir as suas opções subjacentes, mais que uma questão puramente epistemológica, é, sobretudo, axiológica, brotada da experiência de Deus e de seu projeto salvífico no empobrecido que luta contra a opressão. As opções fundamentais não apenas determinam o modo e o tipo de produção teológica, como também preside todo um sistema de decisões.

Para Libanio, na TdL, “o ponto crucial de tensão com as outras teologias e também o aspecto específico e original” provêm não tanto “das regras internas e de suas significações básicas”, mas sim “das condições pragmáticas que influem no próprio manuseio da sintática e na percepção do universo semântico”, ou seja, “no uso que o teólogo situado faz desse conjunto de regras sintáticas e semânticas na elaboração de seu sistema teológico em determinado momento”. Em suas palavras, “afirmando-se como uma teologia na práxis libertadora dos pobres, ela seleciona, combina, interpreta, constrói conceitos teológicos marcados por essa situação social” (LIBANIO, 1987, p. 119).

A tarefa da pragmática é trabalhar “as opções explícitas do teólogo” e, enquanto alguém situado, “aquelas a que é submetido no interior do jogo de interesses de classe” presentes numa sociedade capitalista em conflitos. A pragmática ajuda a perceber que “a sua atividade teológica é atravessada, orientada, limitada pelo impacto dos conflitos sociais” (LIBANIO, 1987, p. 121). Nesse sentido, “a produção teológica depende da práxis em que o teólogo está engajado, da sociedade em que se situa e como se situa nela, dos interesses que defende”. Daí a importância de se ter presente tanto o lugar epistemológico da produção teológica quanto lugar social em que se situa o teólogo. (LIBANIO, 1987, p. 124). Quando se alcança a clareza de suas opções fundamentais percebe-se a singularidade:

A teologia europeia atual é produto do homem moderno... voltada para pesquisar doutrinas, ideais, saberes, conhecimentos, tradições teóricas, interpretando as interpretações[...]. É a opção pela verdade essencial que se procura descobrir, pelo tema em si, pelo teórico... método do tratamento de um tema através de pesquisas nas Sagradas Escrituras, nas tradições patrísticas, no magistério dos concílios e dos papas, na opinião dos grandes teólogos, para terminar com uma reflexão pessoal do pesquisador[...] a reconstrução sistemática dos grandes temas teológicos para

num momento ulterior, de certa maneira considerado teologicamente secundário, fazer derivar consequências para vida concreta dos fieis em termos de orientação e pistas possíveis para práticas futuras viáveis [...]. A TdL nasce de outras opções fundamentais. Antes de tudo parte da opção pela libertação dos pobres. O ponto de referência não é o “eu moderno”, mas o “outro pobre” [...] as grandes maiorias de nosso continente, que enchem e incham as periferias das cidades [...]. Parte de uma pastoral profética que toma a perspectiva do pobre... Esta opção pelos pobres supõe, por sua vez, uma experiência espiritual de Deus nos pobres [...] “uma experiência espiritual estimula o esforço intelectual” [...]. Não se trata de pensar a libertação como um tema, mas como algo real, como processo histórico[...]. A TdL insiste em considerar-se ato segundo de um compromisso prévio, concreto pela nobre luta pela justiça – ato primeiro [...] a partir da práxis libertadora dos pobres (LIBANIO, 1987, p. 127-130).

Diante da clareza da opção pelos pobres, aponta a necessidade de superação de uma relação de exclusão entre motivação evangélica e ideológica. Preconiza, ao contrário, uma relação de integração, na qual a primeira é central, abrangente e decisiva para a fé, e a segunda, ao contrário, é mediação circunstancial, restrita e relativa. De forma lapidar, afirma que a densidade evangélica da opção pelos pobres, e não uma ideologia, é a fonte de inteligibilidade, credibilidade e legitimidade da TdL.

II - A VIA SEMÂNTICA: PARA ALCANÇAR CLAREZA NA SIGNIFICAÇÃO DO TERMO “LIBERTAÇÃO”

O termo “libertação” estruturalmente diz respeito a um movimento entre dois pólos: opressão e liberdade. Portanto, seu sentido-base refere-se a uma tríplice experiência de opressão, de liberdade e da passagem de uma para a outra (LIBANIO, 1987, p. 146)

Por meio da via semântica, Libanio explicita o universo hermenêutico em que a TdL se move. Ele delimita e aprofunda o sentido teológico do termo “libertação” como chave hermenêutica dialógica teológica dos processos históricos. Por esta via, o autor provoca a diferenciação do conceito de libertação, usado pela TdL, de outros conceitos e enraíza a percepção de sua gênese história no contexto sociocultural, político e econômico injusto da América Latina.

O termo “libertação”, ao ser assumido pela história da teologia, não sofre nem processo de restrição – transposição de uma significação geral para uma particular –, nem de extensão – transposição de uma significação particular para uma geral –, mas verdadeiro deslocamento (LIBANIO, 1987, p. 138).

Com rigor teórico semântico, a delimitação do conceito de libertação utilizado na TdL permite sustentar a fidelidade e evitar os esvaziamentos ou reducionismos de críticas rasas, injustas e infundadas. Com esta via, ao recuperar o percurso histórico semântico do termo “libertação”, ele define “as significações nos seus deslocamentos, nas suas transformações, apontando a raiz e

causa das mesmas”.

O termo “libertação” desprega de seu solo econômico e político e entra no campo da leitura interpretativa da história, criando uma nova consciência histórica de libertação. Opressão-libertação seria, neste caso, a chave hermenêutica de recuperação da história passada, de análise do presente e de perspectiva para o futuro (LIBANIO, 1987, p. 147).

No caso da TdL, segundo os teólogos da primeira geração, o termo define-se em oposição a ideologia do desenvolvimento econômico, muito utilizada nos anos 50, percebida como engodo “que servia aos interesses dos países centrais e das minorias desenvolvidas nos países dependentes”, ou seja, aos dominadores externos internacionais e aos dominadores internos, elites aristocráticas, subservientes e entreguistas, mas com grande poder econômico e político, concentrado em suas mãos, capaz de manter o status quo injusto e de ampliar privilégios.

Procura-se desvelar o teologal libertador dos processos humanos de libertação. Busca-se ver à luz da fé, o agir libertador das comunidades cristãs ou mesmo o agir libertador de qualquer ser humano. É, portanto, uma leitura teológica e teologal libertária de todas as libertações humanas em todos os tempos e lugares (LIBANIO, 1987, p. 149).

O autor deixa claro que a libertação, na perspectiva latino-americana, não é um tema existencial, mas, iluminado pelo horizonte bíblico da Revelação, “é entendida processo histórico, como fato social que aponta para o bloco social e histórico dos oprimidos”, que se organizam da forma que podem “em busca de pão, de vida, de trabalho, de emancipação das difíceis conjunturas da existência”, portanto, tendo a vida e as práticas sociais como fonte primeira (LIBANIO, 1987, p. 150-151).

III - A VIA SINTÁTICA: PARA ALCANÇAR CLAREZA DAS REGRAS INTERNAS DE SUA PRÁXIS HISTÓRICA

Talvez valha a pena definir a palavra práxis como o conjunto de práticas que um sujeito exerce no sentido de transformar determinada relação social (LIBANIO, 1987, p. 162).

Libanio, por esta via, explicita a singularidade das “regras internas de construção da TdL”. Ele situa a TdL como “teologia indutiva”, que parte das perguntas oriundas do mundo dos pobres; com uma “hermenêutica dialética” que rompe com a ingenuidade social e histórica, com o monocentrismo cultural centro-europeu e com a pobreza abstrata e sem rosto, dando assim sentido para sua práxis libertadora dos pobres coletivos; e fundamenta, como especificidade da TdL, a relação dialética entre realidade e escrituras cristãs e as implicações do uso da dupla mediação sócio-ana-

lítica e da práxis.

Com palavras de Libanio:

Pela relação teórica com a prática, haure dela, como de uma de suas fontes privilegiadas, matéria para sua reflexão. É uma **teologia da práxis**. Além disso, a TdL tem uma intenção prática, que se manifesta através de três relações com a prática. O teólogo deve ser, pelo menos dentro de certo limite[...] comprometido com a causa da libertação dos pobres[...] Temos, portanto, uma **teologia na práxis**. A sua intencionalidade prática leva-a a articular-se com a prática através de mediações da práxis. Defronta-se então com as mediações políticas de ação transformadora da realidade. Nesse sentido, é uma **teologia para a práxis**. Mais ainda. A práxis adquire também uma dimensão julgadora, dentro dos limites da natureza da teologia, de seus próprios produtos. É, por conseguinte, uma **teologia pela práxis**. Problema muito sério, pois parece contradizer a própria natureza da teologia, que tem na Palavra de Deus, e não nas ações humanas, seu juiz supremo. (LIBANIO, 1987, p. 9, os grifos são meus. Para maior explicitação, p. 162-166).

O autor mostra que a teologia europeia adquiriu uma espécie de “consciência de totalidade cultural, ao pensar-se em relação ao monocentrismo eclesial do Ocidente”. Tem a pretensão de ser portadora da única “regra fundamental” da teologia e frequentemente apresenta “seu discurso falar de teologia com o artigo definido”, julgando-se “a teologia” e “estabelece a partir de seu lugar particular as regras universais do fazer teologia”, como se a sintática teológica fosse definida a partir de sua particularidade.

No entanto, a TdL rompe esse monopólio teológico europeu, seja por reconhecer o caráter particular desta tradição teológica e por produzir uma teologia que estabelece suas próprias regras teológicas ciente de sua necessária e legítima particularidade. Todas as teologias particulares encontram a universalidade na exigência intrínseca do próprio pensar teológico. Desse modo, o autor demonstra que a TdL acabou por revelar “a possibilidade de novas sintáticas teológicas a partir de situações diferentes”. E mostrou que quando a diversidade é “reconhecida, de fato e de direito”, outras teologias “adquirem fora do âmbito cultural europeu uma cidadania verdadeiramente eclesial”. E isso permite o surgimento de “novas regras para o fazer teológico”. A universalidade da teologia não se encontra no fato de compartilhar as mesmas regras sintáticas ou um mesmo discurso “obrigatório para todos e todas as teologias”, mas no fato de haver “regras sintáticas próprias conforme uma legítima diversidade de discursos teológicos” (LIBANIO, 1987, p. 169-170).

Como a epígrafe escolhida para este texto, de Leonardo Boff, Libanio explicita:

A TdL assume uma tradição de certo modo iniciada pelas reflexões dos cristãos da Ação Católica e depois oficialmente adotada pela Constituição pastoral *Gaudium et spes*, do Concílio Vaticano II. É a célebre regra do ver-julgar-agir. Entretanto, para a TdL, o momento decisivo se deu em Medellín, quando os bispos do continente elaboraram uma série de documentos seguindo claramente esta trilogia. Transforma-se ela, em seguida, em regra epistemológica de construção da TdL (LIBANIO, 1987, p. 166)

A GUIA DE CONCLUSÃO

A riqueza e atualidade da didática e da pedagogia das “vias libanianas” se mostra em sua capacidade de oferecer compreensão, lucidez e livre acesso aos pressupostos, às opções estruturantes, às exigências, ao dinamismo interno epistemológico, tanto ao aprendiz iniciante quanto ao interessando em se aproximar e debater a legitimidade e a coerência do fazer TdL. No final de cada texto, envolve o leitor na discussão com espaço para ir além: o que o autor disse?; o que isso me diz?; o que me leva a dizer?

Que outras possibilidades e que limites você percebe nas vias libanianas da pragmática, da semântica e da sintática? Vamos conversar?

REFERÊNCIAS

- GUIMARÃES, Edward. **Da Teologia Heurística da Libertação ao Método Pedagógico Heurístico Libertador**. Uma leitura hermenêutica prospectiva da práxis pedagógica teológico-pastoral de João Batista Libanio. 2020 Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.
- LIBANIO, João Batista. **Teologia da Libertação**. Roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1987

A RELAÇÃO ENTRE MARTÍRIO E ESPIRITUALIDADE NO CRISTIANISMO DE LIBERTAÇÃO LATINO-AMERICANO

Daniel Carvalho da Silva¹

João Marcos Cardoso Pikarid²

RESUMO

A presente comunicação busca evidenciar os caminhos pelos quais martírio e espiritualidade entrelaçam-se no cristianismo de libertação latino-americano. A conceituação acerca dos temas deu-se por meio de pesquisa exploratório-bibliográfica. Destacam-se, sobretudo, as produções dos teólogos Jon Sobrino, Jung Mo Sung e Pedro Casaldáliga. O martírio, na América Latina, dá-se porque há defesa de vítimas e denúncia da violação da vida. Nesse sentido, ficam superadas as hipóteses de que o martírio seja consequência de um desejo pessoal de morrer, ou que funcione como sacrifício redentor. Além disso, tal qual a cruz, o martírio aponta à esperança escatológica e à transformação da realidade de pranto em festa. Se espiritualidade tem a ver com os impulsos do Espírito atuando na história e no povo de Deus, e se o Espírito é aquele mesmo que habitou plenamente em Jesus consagrando-o para anunciar boas notícias aos pobres, a orientação da vida dos cristãos pelo Espírito deverá ser vivida à luz da práxis do Nazareno. Nele, espiritualidade e martírio se encontram. A partir da prática dele, os que vivem a fé como cristianismo de libertação buscam ser fieis às inspirações do Espírito.

PALAVRAS-CHAVE: Memória; Profecia; Seguimento de Jesus; Mártires da Caminhada; Espiritualidade Martirial.

INTRODUÇÃO

Decorrente do ódio à luta por justiça, o martírio tem sido nota característica do cristianismo de libertação vivido na América Latina, especialmente, a partir da década de 1970. Duas categorias conceituais devem ser depreendidas dessa afirmação. A primeira diz respeito ao reconhecimento do martírio – diferentemente daquele característico dos primórdios do cristianismo, tido como decorrente do ódio à fé – que se dá na Igreja latino-americana em virtude do ódio à justiça. Sobrino nomeará tal martírio como jesuânico, posto que seja consequência da assunção da fé e da prática de Jesus, que também foi assassinado (SOBRINO, 2008). A segunda categoria abarca o cristianismo

1 Licenciado em Filosofia (IFITEG) e Letras-LIBRAS (UFG), pós graduando *lato sensu* em Liturgia Cristã (Faje / Rede Celebra) e mestrando *stricto sensu* em Ciências da Religião (PUC-Goiás / Capes). E-mail: dancarvalho90@gmail.com

2 Licenciado em História (UEG), pós graduado em *lato sensu* em Animação Bíblica de Pastoral (PUC-Goiás / Diocese de Goiás), em Liturgia Cristã (Faje / Rede Celebra) e mestrando *stricto sensu* em Ciências da Religião (PUC-Goiás / FAPEG). Email: joaomarcospikarid@hotmail.com

de libertação. Trata-se das práticas de libertação empenhadas a partir da experiência espiritual de encontro com a pessoa de Jesus nos rostos dos empobrecidos e que, num segundo momento, possibilitaram a análise da sociedade por meio das ciências sociais e a produção intelectual dos teólogos da libertação (MO SUNG, 2008).

A terceira categoria conceitual básica para a nossa reflexão diz respeito à espiritualidade. Uma vez que a palavra “espiritualidade” não seja exclusivamente cristã e dado que também no âmbito do cristianismo ela conserve significados bastante plurais, é preciso eleger uma acepção conceitual. A problematização de Jean Daniélou a esse respeito é imperiosa. A saber:

Quando falamos de ‘espírito’, quando dizemos que ‘Deus é espírito’, o que queremos dizer? Falamos grego ou hebraico? Se falamos grego dizemos que Deus é imaterial, etc. Se falamos hebraico dizemos que Deus é um vento forte, uma tempestade, uma força irresistível. Daqui provêm todas as ambiguidades quando se fala de espiritualidade. A espiritualidade consiste em se tornar imaterial ou em ser animado pelo Espírito Santo? (DANIÉLOU *apud* SAMPAIO, 2006, p. 327)

Aqui, assumimos a segunda acepção. E, em consonância a Aquino-Júnior, compreendemos que a “A espiritualidade cristã tem a ver, fundamentalmente, com a *experiência do Espírito de Jesus Cristo: viver segundo o seu Espírito, o que significa viver como ele viveu e do que ele viveu*” (AQUINO-JUNIOR, 2014, p. 36). Nesse sentido, espiritualidade tem a ver com o modo concreto de viver a própria vida de modo a configurar toda a existência ao modo de ser de Jesus de Nazaré.

1. ESPIRITUALIDADE E MARTÍRIO: CAUSA E CONSEQUÊNCIA

Em Jesus, o Espírito e o martírio se encontram. Em certa medida, este é decorrência da fidelidade àquele que, pousando sobre Jesus, consagrou-o com a unção para anunciar boas notícias aos pobres (Lc 4,18). O fato é que boas notícias para os pobres são sempre más notícias para os ricos. O próprio evangelista Lucas registra as bem-aventuranças e as “más aventuranças” e, enquanto as primeiras principiam com as palavras “Felizes, vós, os pobres” (Lc 6,20), as segundas são introduzidas pela ameaça “Mas, ai de vós, ricos” (Lc 6,24). É nesse sentido que o cristianismo de libertação compreende a realidade história humana como seccionada entre oprimidos e opressões e assume com os oprimidos a causa de libertar a todos. O princípio da libertação reside na profecia. Essa, lendo objetivamente a realidade, denuncia a injustiça apontando os opressores e anuncia os caminhos da vida em plenitude para todos, animando os oprimidos a lutar contra as estruturas de pecado³ que sustentam a desigualdade social. O martírio, nesse sentido, é consequência da reação

3 Sobre o pecado social ou estrutural, assumimos as posições de Rejon (1987, p. 161) – que insere a reflexão moral no grande arcabouço da Teologia da Libertação e afirma que a libertação só pode ser compreendida em contraposição ao pecado. De acordo com o teólogo, o tema do pecado é permanentemente acentuado na TdL, posto que a libertação, dom gratuito de Cristo Salvador, é indissociável daquilo de que Ele liberta. A saber: o pecado e todas as suas conse-

dos opressores na tentativa de reprimir a marcha dos oprimidos rumo à libertação.

O fato é que, assim como a morte de Jesus não significou o fim de sua luta, o assassinato daqueles e daquelas que defendem a vida coletiva à luz do Evangelho, não encontra fim com o martírio. Antes, ao contrário, crescem. Tertuliano já afirmara que o sangue dos mártires derramado na terra é como sementeira de novos cristãos. A força do testemunho de quem dá a vida congrega sempre mais esforços humanos em nome da causa assumida (MARTINS-FILHO; SILVA, 2021). Foi nesse sentido que Pedro Casaldáliga, bispo prelado de São Félix do Araguaia – MT, erigiu na cidade de Ribeirão Cascalheira, especialmente em memória do martírio do padre jesuíta João Bosco Penido Burnier, mas, também de todos os mártires latino-americanos, o Santuário dos Mártires da Caminhada. Em torno do santuário, marcado pelas causas de seus mártires, que são a causa da vida, a causa do Reino de Deus anunciado por Jesus, surgiu, em 2001, a Irmandade dos Mártires da Caminhada Latino-Americana: um coletivo comprometido a manter vivas as memórias daqueles e daquelas que tombaram na luta por justiça a exemplo de Jesus.

A Irmandade dos Mártires tem recordado sempre que há uma espiritualidade martirial, isto é, uma espiritualidade do seguimento e do testemunho fiel da fé no Deus de Jesus que caminha com seu povo e atua na história por meio das lutas assumidas pelo próprio povo. Em absoluto, trata-se daquilo que já dissemos: viver segundo o Espírito de Jesus implica em perfazer caminhos semelhantes aos dele. Ele, que nasceu ameaçado e precisou exilar-se para não ser morto por Herodes ainda criança. Ele, que foi morto numa cruz romana. Ele, que afirmou não haver prova maior de amor do que dar a vida pelos amigos, depois de dizer que seu mandamento era que os seus amassem-se uns aos outros (Jo 15,12-13). Ao retomar todos esses pontos acerca do cristianismo de libertação vivido na América Latina, nossa pesquisa quer analisar os interstícios que relacionam martírio e espiritualidade, de modo a compreender a categoria Espiritualidade Martirial como tributária da Espiritualidade da Libertação.

2. ESPIRITUALIDADE DA LIBERTAÇÃO COMO MATRIZ DA ESPIRITUALIDADE MARTIRIAL

Talvez a originalidade desta pesquisa resida exatamente sobre a relação intuída entre a espiritualidade vivida e teologizada no âmbito da Teologia da Libertação e aquela que tem sido chamada Espiritualidade Martirial. Maria Clara Bingemer recorda que nas décadas de 1970 e 1980 “houve toda uma produção sobre espiritualidade na linha da libertação que procurava integrar experiência e práxis da justiça” (BINGEMER, 2004, p. 4). E são exemplos de tais produções, as obras de Gutierrez (*Beber do próprio poço: itinerário espiritual de um povo*, 1984⁴), Casaldáliga e Vigil (*Es-*

quências – e de Gutiérrez (1974, p. 379), de quem transcrevemos as palavras: “Uma das características que

tem a teologia da libertação é pôr o pecado no centro de sua reflexão e, portanto, a libertação dele e, portanto, Cristo, redentor e salvador, no eixo de sua perspectiva. A questão exposta pela teologia da libertação é a do nexos entre esta libertação do pecado por um lado e a libertação política e a libertação de diferentes dimensões do homem, por outro”.

4 As datas subsequentes fazem referência às edições consultadas e não às publicações originárias.

piritualidade da libertação, 1993), e Sobrino (*Espiritualidade da Libertação: estrutura e conteúdos*, 1992).

As obras de Casaldáliga e Sobrino são, especialmente, marcadas por suas experiências diretas com o martírio. O bispo presenciou o disparo contra o padre jesuíta João Bosco Penido Burnier e acompanhou sua agonia até a morte, no dia seguinte, em 12 de outubro de 1976. Sobrino, professor de teologia na Universidade Centro-Americana (UCA) e assessor de Oscar Romero, em El Salvador, foi profundamente marcado pelo assassinato do arcebispo, em 1980, e dos seis jesuítas com quem morava, em 1989. A teologia produzida por eles acerca da espiritualidade da libertação ficaria também marcada pela dimensão martirial da vivência da fé cristã. No mesmo sentido, também Gutierrez afirmara que “em toda espiritualidade sempre há uma dimensão de martírio” (GUTIERREZ, 1984, p. 129).

De fato, a reflexão acerca da Espiritualidade Martirial tem encontrado eco e sentido em meio aos núcleos da Irmandade dos Mártires da Caminhada Latino-Americana, seja em suas celebrações litúrgicas, seja em suas reflexões. De acordo com o site⁵ do coletivo, seus objetivos são:

1. Manter viva a memória de tantos Mártires da América Latina e Caribe, sacrificados particularmente ao longo destas décadas de ditaduras militares e das políticas neo-liberais de exclusão e de marginalização social;
2. Vivenciar em nós a mística pascal do martírio e assumir as Causas pelas quais tantos irmãos e irmãs deram, com sua morte, a prova maior;
3. Estimular a celebração das datas dos/as mártires, especialmente as mais universais, como 24 de março, o martírio de Dom Romero;
4. Informar sobre as celebrações, romarias e vigílias martiriais;
5. Produzir ou estimular a produção de material biográfico e de reflexão sobre nossos mártires e a teologia e espiritualidade do martírio;
6. Manter viva na Agenda Latino-Americana Mundial, como uma de suas fidelidades, a memória de nossos mártires;
7. Tornar presente a memória dos mártires nas celebrações, campanhas, marchas, congressos e em todas as mobilizações das igrejas ou do Movimento Popular.

Trata-se, efetivamente, de uma opção eclesiológica corajosa, que não teme nomear aqueles que assassinaram seus mártires e tampouco teme se comprometer com a história. Por isso mesmo, tão ligada à eclesiologia refletida pela Teologia da Libertação na América Latina, isto é, as Comunidades Eclesiais de Base – tão características do modo de ser igreja da Prelazia de São Félix do Araguaia, especialmente nas décadas de 1970 a 1990 (OLIVEIRA, 1997).

O fato é que o martírio, desde a crucificação de Jesus, tem sido lugar-comum aos cristãos. Quer seja em decorrência do ódio à fé ou do ódio à justiça, quer seja o martírio dos inocentes, em decorrência do pecado estrutural. Entre os inocentes, além das crianças assassinadas por Herodes

⁵ <https://irmandadedosmartires.com.br/inicio/a-irmandade/#>

e celebradas pela liturgia romana no dia 28 de dezembro, encontram-se indígenas, negros, vítimas das necropolíticas, da violência policial, dos rompimentos de barragens... que são conduzidos silentes ao matadouro como o Servo de Javé. Guardar a memória das lutas e injustiças que conduziram tantos à morte significa identificar as mortes deles à cruz de Jesus que não simplesmente morreu, mas, que foi morto por anunciar o Evangelho que é boa notícia, projeto de vida plena para os pobres da terra. Nesse sentido, a Espiritualidade Martirial distinguir-se-ia da Espiritualidade da Libertação na medida em que lança sua luz mais potente sobre a identificação dos crucificados de hoje ao crucificado de Jerusalém e, assim, aposta na caminhada sem medo, em defesa da vida, ainda que o fim esperado para o caminho seja a cruz.

Nesta ceara teológica, não raro, tropeçamos em algumas querelas. A mais recorrente, talvez, diz respeito à assunção do martírio como sacrifício, de modo ainda mais específico, de sacrifício redentor – já que a teologia clássica interpreta assim o martírio de Cristo. Se o martírio atual fosse assumido como sacrifício, reforçaríamos a teologia sacrificial e, por conseguinte, a imagem de um Deus perverso. Além disso, seria incoerente desejar sacrifícios humanos em nome de uma sociedade livre de sacrifícios. Nesse sentido é preciso recordar que o martírio é consequência de uma prática testemunhal de toda a vida. Não se trata unicamente de morrer por uma causa, mas de viver e dar totalmente a vida por ela.

CONCLUSÃO

De acordo com a antropologia teológica, a concepção que o cristão tem de si mesmo deve partir da pessoa de Jesus (LADARIA, 2016). Por conseguinte, as relações que ele tece com seus semelhantes também devem ser pautadas pelo reconhecimento do Cristo no outro. Trata-se de um modo outro de nomear a espiritualidade, isto é, a busca de configurar-se a Cristo. Nesse sentido, a espiritualidade perpassa tanto pela prática e o testemunho individual quanto pelo coletivo. A espiritualidade martirial, no aspecto comunitário, é assumida por aqueles e aquelas que são sensibilizados ou experimentam as dores diárias de um sistema gerador de morte, seja através do desejo de dominação de território, da economia violenta que tem como coração o capital, ou até mesmo a imposição dos padrões: de beleza, de vivência da sexualidade e outros.

Ao constatar esta realidade e confrontá-la com o Evangelho, o desejo que nasce é o de modificá-la, de transformar o sistema imperante e construir outras relações sociais onde todos e todas possam ter vez e voz. E esse desejo tem como sinal o sangue daqueles e daquelas que ensopam a terra com suas lutas. Nesse sentido, a espiritualidade martirial é como o desejo de criar condições para a vida possa germinar sobre toda morte decorrente do ódio à justiça e do pecado social. O ponto de chegada almejado nessa caminha é a liberdade dos filhos e filhas de Deus e a plenitude da vida, da vida do povo (Est 7,3).

O sangue derramado na terra é um grito de clamor (Cf. Gn 4,10). É uma convocação para

denunciar o sistema que faz com que o sacrifício pareça comum. É também um convite de conversão ao homicida, afinal, Deus não desiste dele e permite-lhe trilhar outro caminho por outra terra (Cf. Gn 4,15-16). O caminho novo e a terra nova, nós os interpretamos como a passagem da ação opressora para a ação libertadora. Essa passagem vai em direção à libertação do outro, mas, também da própria.

A Espiritualidade Martirial, como a entendemos, vivida à luz da experiência eclesial e teológica latino-americana, é o modo de viver e interpretar a história – conflitiva, marcada pela violência e pela desigualdade social – num exercício contínuo de confronto com o Evangelho e numa atitude de preservação da memória de todos aqueles e aquelas que doaram suas vidas, até as últimas consequências, em nome das causas do Reino do Deus da vida, anunciado por Jesus de Nazaré.

REFERÊNCIAS

AQUINO JÚNIOR, Francisco. *Viver segundo o espírito de Jesus Cristo: espiritualidade como seguimento*. São Paulo: Paulinas, 2014.

BINGEMER, Maria Clara. Teologia e espiritualidade. Uma leitura teológico-espiritual a partir da realidade do movimento ecológico e feminista, *Cad. de Teologia Pública*. n. 2, 2004. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/002cadernosteologiapublica.pdf> Acesso em: 31/03/2021.

CASALDÁLIGA, Pedro; VIGIL José Maria. *Espiritualidade da libertação*. São Paulo: Vozes, 1993.

COSTA, Alfredo Sampaio. Teologia e espiritualidade: em busca de uma colaboração recíproca. *Perspectiva Teológica*. Vol. 38, p. 323-348, 2006. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/21> Acesso em 10/07/2021.

GUTIERREZ, Gustavo. *Beber em seu próprio poço: Itinerário Espiritual de um Povo*. São Paulo: Loyola, 1984.

GUTIERREZ, Gustavo. Liberación: diálogos en el CELAM. In: *CELAM: Diálogos en el CELAM*. Bogatá: Ed. CELAM, 1974.

SOBRINO, Jon. *Espiritualidade da Libertação: estrutura e conteúdos*. São Paulo: Loyola, 1992.

LADARIA, Luis, F. *Introdução à antropologia teológica*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 16. ed. São Paulo: Loyola, 2016.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe; SILVA, Daniel Carvalho. A construção simbólica do “mártir da caminhada latino-americana”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 81, n. 319, p. 397-423, 28 jun. 2021. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/2765> Acesso em: 10/07/2021.

MO SUNG, Jung. Cristianismo de libertação: fracasso de uma utopia?. *Estudos Teológicos*, n. 1, ano 48, p. 39-63, 2008. Disponível em: http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4801_2008/et2008-1c_jsung.pdf

Acesso em 10/07/2021.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Reforçando as redes de uma Igreja Missionária: avaliação pastoral da Prelazia de*

São Félix do Araguaia. São Paulo: Paulinas, 1997.

REJON, Francisco Moreno. *Desafios à teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1990.

SOBRINO, Jon. A causa dos mártires. *In: FORCANO, Benjamin. Pedro Casaldáliga: as causas que imprimem sentido à sua vida – retrato de uma personalidade*. São Paulo: Ave Maria, 2008, p. 129-150.

CRISTIANISMO E PRÁTICA SOCIAL TRANSFORMADORA: CONTRIBUIÇÃO DE IGNACIO ELLACURÍA

Francisco das Chagas de Albuquerque¹

RESUMO

O cristianismo na América Latina e Caribe, em que pese, o veículo colonialista que fez chegar às terras do novo mundo, redescobriu seu significado social transformador em diversos lugares no subcontinente. Desde Bartolomeu de las Casas, Antonio de Montesinos, entre outros, várias vozes proféticas têm-se levantado contra a violação dos direitos dos seres humanos, opressão, as desigualdades sociais e políticas. No século XX, sobretudo com a partir do advento do acontecimento conciliar Vaticano II (1965) – Conferência Medellín (1968) destacam-se, entre outros nomes, o teólogo e filósofo Ignacio Ellacuría, que se empenhara na defesa da dignidade humana de milhões de vítimas de injustiças nos países latino-americanos e do Caribe. A comunicação tem como objetivo apresentar a contribuição do pensamento socioteológico I. Ellacuría. Para o teólogo a partir da correta compreensão da ética social do cristianismo, o cristão e a cristã podem se comprometer, legitimamente nas lutas em vista de mudanças na sociedade, desempenhando seu papel de cidadão em um contexto da edificação da democracia. Para tanto, serão analisados alguns textos do “mártir” latino-americano, nos quais reflete sobre a ação social e sua pertinência no processo de realização da liberdade humana, através do alcance de libertações históricas.

PALAVRAS-CHAVE: Cristianismo. Ação social. Ignacio Ellacuría. Cidadania. Democracia.

INTRODUÇÃO

O Cristianismo na América Latina e Caribe, em que pese, o veículo colonialista que fez o chegar às terras do novo mundo, (re)descobriu seu significado social transformador em diversos lugares e momentos no subcontinente. Desde Bartolomeu de las Casas, Antonio de Montesinos, entre outros, várias vozes proféticas têm-se levantado contra a violação dos direitos das pessoas mais vulneráveis, das opressões e desigualdades sociais e políticas. No século XX, sobretudo a partir do acontecimento conciliar Vaticano II e Medellín, a defesa e promoção da dignidade humana tem sido assumida por homens e mulheres comprometidos na construção de uma sociedade menos desigual e mais humana e solidária.

Nesta comunicação expõe-se a contribuição do filósofo e teólogo Ignacio Ellacuría², mos-

1 FAJE

2 Ignacio Ellacuría, nascido na Espanha (09.11.1930), foi destinado pela Companhia de Jesus, à qual pertencia, para trabalhar em na Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), de El Salvador, onde desenvolveu fecunda atividade, envolvendo nas lutas sociais do país. Em decorrência de seu compromisso pela defesa da vida e dos direitos humanos foi assassinado com outros quatro companheiros, em sua residência, na madrugada do dia 16 de novembro

trando que o compromisso pessoal e coletivo em vista de mudanças na sociedade constitui uma legítima e necessária forma de efetivação do papel do cidadão em um contexto da edificação da democracia. Para tanto, serão analisados alguns textos do “mártir” latino-americano, nos quais reflete sobre a ação social e sua pertinência no processo de realização da liberdade humana, através do alcance de libertações históricas. Além disso, serão utilizados outros subsídios sobre o seu pensamento filosófico-teológico. Parte-se de uma consideração sobre a relação entre cristianismo e compromisso social, remetendo-se, em seguida, à posição do Concílio Vaticano II sobre a sociedade. Contextualizado o pensamento do teólogo naturalizado salvadorenho, apresenta-se sua contribuição sobre a ação social como elemento relevante na construção da democracia.

1. O CRISTIANISMO, DEMOCRACIA E CONSTRUÇÃO DA SOCIEDADE

Em primeiro lugar, esclarece-se que o emprego do termo cristianismo, neste texto, refere-se, de modo imediato, à Igreja como corpo sociorreligioso integrante da sociedade, tal como ela passa a se autocompreender a partir do *aggiornamento* que se deu com o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). Portanto, trata-se de uma representação da religião cristã considerada na contemporaneidade.

A relação entre cristianismo enquanto religião institucionalmente assumida em diferentes igrejas, a democracia como forma de organização sociopolítica e a edificação da sociedade é um dado constitutivo do mundo ocidental. Optamos, pois, pelo uso de cristianismo, em vez de sua representação específica o catolicismo. Até porque várias posições expressas por este são compartilhadas por outras vertentes do cristianismo.

Sabe-se que, por um lado, que os Estados ocidentais modernos se regem por constituições que proclamam a sua laicidade. Por outro lado, a cultura ocidental é historicamente marcada por valores que intrínsecos ao cristianismo a dignidade do ser humano, a fraternidade, a justiça, a solidariedade, a paz. Na Europa ocidental, a partir de onde, na alta Idade Média, se reconstrói a civilização ocidental, a Igreja teve papel determinante. A sobrevivência da civilização ocidental ocorreu, conforme o estudo de Dawson (2005, p. 167) “dependendo diretamente da Igreja”, levando a reconstrução social da Europa a desenvolver-se sob a inspiração cristã. Esse “novo processo” da civilização ocidental, que desenvolve nos séculos XI e XII, (DAWSON, 2005, p. 167), “se inspira em motivos religiosos, derivados da tradição da sociedade espiritual”. Deste modo, as diferentes instituições que integram o Ocidente, de alguma maneira, na filosofia que preside políticas voltadas para a vida humana e estrutural sociocultural e política se alicerçam em princípios inspirados no cristianismo.

A América Latina e o Caribe, que provêm da civilização medieval enquanto área colonizada, situam-se nesse contexto cultural. Deve-se lembrar que, como agentes portadores do cristianismo, os colonizadores, considerando objetivamente suas práticas, não agiram em conformidade com os de 1989.

valores do genuíno cristianismo. Antes, os contradizem cabalmente. O percurso histórico, desde a citada reconstrução até se chegar à estruturação das formas de organização social e política democrática demandou tempo, lutas e paciência histórica.

Verifica-se que a construção de sociedades democráticas implica um processo longo de esforços, aprendizagens, descobertas, reconhecimento de fracassos e coragem de enfrentar re-começos. Nessa esteira, exemplificando com as experiências do século XX, Maritain (1964, p. 35), tratando do malogro das “democracias modernas”, avalia que uma das causas desse fracasso reside no campo espiritual:

A causa principal, porém, é de ordem espiritual. Reside na contradição interna e no trágico mal-entendido de que foram vítimas as democracias modernas, particularmente na Europa. Em seu princípio essencial, essa forma e esse ideal de vida comum, que chamamos democracia, provêm da inspiração evangélica e sem ela não pode subsistir.

Simultaneamente, o filósofo francês, identifica onde falhou o processo de estabelecimento da democracia, e defende que o cristianismo é portador de valores e princípios que fornecem bases para a organização social e política de caráter democrático.

A posição de Maritain sobre a democracia, como se vê nessa afirmação, fundamenta-se em princípios do cristianismo, foi assumida em movimentos de cunho sociopolítico, no período que antecedeu o Concílio Vaticano II, como a Ação Católica.

2. O VATICANO II E O PAPEL DO CRISTIANISMO NA CONSTRUÇÃO DA SOCIEDADE E DA DEMOCRACIA

Com o advento do Concílio, o Cristianismo, em sua vertente católica, no século XX, assume reconhece oficialmente a importância de sua presença para a construção da democracia nas sociedades de então e do futuro. Em consonância com o ensino social da Igreja até conhecida, mas dando um passo adiante. A constituição pastoral *Gaudium et spes* sobre a relação da Igreja com o mundo (n. 75) acentua o altíssimo valor da atuação dos cidadãos na “comunidade política”, clamando aqueles “que são idôneos ou possam tornar-se para exercer a difícil e ao mesmo tempo nobilíssima arte política”. Nessa linha de empenho público na atividade política, os cristãos têm um papel irrenunciável no campo socioeconômico, podendo contribuir para que se estabeleça na sociedade a justiça e a paz: “Os cristãos que participam ativamente no atual desenvolvimento econômico-social e lutam pela justiça e caridade, estejam convencidos de que podem contribuir muito para o bem-estar da humanidade e a paz no mundo”. O documento (n. 41) expressa ainda a relevância do compromisso com os direitos humanos. A instituição eclesiástica “proclama os direitos dos homens e admite e aprecia muito o dinamismo do tempo de hoje, que promove estes direitos

por toda parte”. Essas referências sobre a importância da participação dos cristãos da democracia e atividades conexas a ela, como membros da sociedade, acenam para caminhos através dos quais o cristianismo poderá incidir na construção na democracia. Desta forma, os cidadãos e as cidadãs motivados pela força do Evangelho, e respeitando a laicidade do Estado³, participam do processo de sustentação da democracia, que é uma forma de organização sempre sujeita a retrocessos.⁴

Como resposta às proposições do Vaticano II, e em virtude da histórica situação de colonialismo e posteriormente de autoritarismo nos países independentes, sofrendo opressões de todo tipo imaginável, o cristianismo na América Latina e no Caribe, assume uma orientação marcadamente comprometida com as lutas sociopolíticas. Ou seja, tende a integrar como parte de sua missão, a atuação na sociedade de modo a influenciar efetivamente na criação de sociedades estruturadas em valores e princípios que garantam o exercício da plena cidadania para todos os seus membros e que dê atenção aos mais vulneráveis. No continente latino-americano e caribenho, muitas pessoas, grupos e instituições se mobilizaram, na segunda metade do século XX, integrando a corrente de esforços em vista do estabelecimento de uma sociedade democrática, sem fundamentalismos de ordem política e religiosa e injustiças e exclusões sociais.

O diálogo entre os diferentes agentes da sociedade contou a participação de distintas lideranças. Umas motivadas por interesses políticos partidários, outras animadas pelo Evangelho e a busca de sua justiça. Entre eles encontram-se pensadoras e pensadores, cujo pensamento interessa aos que, hoje, em um momento de forte crise política e de ameaça à democracia; de dificuldade econômica e social, e a crise sanitária da covid-19 querem comprometer-se com busca de uma sociedade onde prevaleça a democracia.

3. O PENSAMENTO ELLACURIANO: ADEQUADA RELAÇÃO DO CRISTIANISMO LIBERTADOR COM OS MOVIMENTOS SOCIAIS

O filósofo e teólogo Ignacio Ellacuría identifica-se com a perspectiva de um cristianismo que incide na organização e decisões que dizem respeito aos direitos dos cidadãos, oferecendo fundamentos éticos e razão humanística voltada ao compromisso com a justiça, a paz e a solidariedade.

No pensamento de Ellacuría, o papel dos cristãos na sociedade deve se desenvolver sobretudo através da participação em movimentos sociais e em projetos de educação. Neste sentido, o processo de construção e sustentação da democracia será possível à medida em que há “sujeitos sociais” agrupados em movimentos sociais responsáveis. O fator de mediação nessa relação dialogal não será o dado teórico, mas a busca de realização do “amor social”, que implica comprometimento pessoal. O teólogo entende, segundo Senent de Frutos (1999, p. 211), a posição do cristão ante o fato da desumanização é decisão para a superação da falta de solidariedade: “...

3 Sobre a relação dialogal entre religião e instituições públicas laicas opina o filósofo contemporâneo J Habermas (apud Díaz Salazar, 2007, p. 142).

4 F. Wilfrido (2007, p. 129-130) refere-se à vulnerabilidade da democracia e de uma espiritualidade da democracia.

da atitude e da resposta que se dê ante as exigências dos direitos humanos, depende o que os indivíduos, os grupos e os povos se humanizem ou se desumanizem”. O apelo se apresenta para todos independentemente de suas motivações ideológicas.

Para Ellacuría há uma convergência de objetivos nos esforços dos que lutam em favor da justiça motivados pela fé e daqueles que fazem o mesmo, porém partindo do aspecto terreno da luta contra a injustiça. São dois caminhos distintos que objetivamente se conectam, ainda que subjetivamente são se reconheçam como tais. Por isso, diz o teólogo (1984, p. 118), que como “se tem falado da necessária conexão da fé cristã verdadeira com a promoção da justiça, não seria exagerado afirmar a conexão, também necessária, da promoção da justiça com a fé”.

Considerando a necessidade e possibilidade de transformações que atinjam as raízes estruturais da injustiça social, o teólogo (1987, p. 247) propõe “modelos de relação com os movimentos sociais e políticos”, que lutam pela libertação das “maiorias populares, e dos pobres”. Reconhece que há muitos modelos de relação e elenca os seguintes: 1. o modelo de substituição ou de anulação, 2. o modelo de ajuda e apoio, 3. o modelo de colaboração social. Ellacuría analisa esta questão com um olhar também sociológico e expõe um quadro das forças sociopolíticas de seu contexto de então. Ele vê a relação da teologia com os movimentos sociais e políticos em diferentes ângulos, conforme os modelos, assim como eles se apresentam.

Tem-se a seguir uma breve indicação de cada modelo. O primeiro modelo é o de substituição ou de anulação. Tal modelo supõe que o que é realmente importante, na pretensão de sua teologia que é a libertação. Trata-se fundamentalmente, como urgência, da libertação socioeconômica e política. A pregação e a realização do Reino de Deus são dirigidas a essa libertação. Uma vez alcançada esta libertação, haverá uma abertura a outros valores.

O segundo modelo é o da atuação e apoio. Este modelo se caracteriza por manter «a autonomia da fé» e procura fazer com que esta fé seja dinâmica e se potencialize. Mas neste modelo a fé dinamizada e potencializada se põe efetivamente a serviço dos movimentos revolucionários no processo socialista. Esse modelo não sustenta explicitamente que a fé libertadora seja para o processo histórico revolucionário, de modo que nesse “para” se esgote sua razão de ser. No entanto, pensa que uma das missões importantes da fé é a de promover a luta pela justiça e que isto não pode ser feito de modo efetivo a não ser optando por algum dos movimentos políticos atuantes em determinado contexto histórico. Neste caso, a teologia os ajuda tanto na dimensão religiosa como politicamente. Frente a eles se limita o que de crítica pode ter a fé. O terceiro modelo é o da colaboração social, que é assumido pelo teólogo (1987, p. 250). Esse modelo se fundamenta na convicção de que aquilo que é específico da fé e da instituição eclesial não se orienta a aspectos técnicos, embora estes sejam necessários, pois para o ponto de parte e o ponto de chega são dados pelo sentido do Reino de Deus.

O específico da fé e da Igreja não é a promoção daqueles aspectos políticos e técnicos, necessários para a realização do Reino de Deus na história, porém que não

esgotam a constituição do Reino nem são possibilidade imediata para o crente enquanto crente ou para a Igreja enquanto Igreja.

Situando a descrição dessas formas de relação cristianismo/movimentos sociais no contexto desta comunicação, compreende-se que Ellacuría ressalta que o cristianismo tem um papel crítico em relação à dinâmica da relação das forças de matriz cristã com os movimentos envolvidos no processo de construção sociopolítica. O que está em jogo, no resguardo da motivação de fundo do cristianismo, ou seja, a fé é justamente o distanciamento em relação a alianças político partidária e a lúcida percepção da própria força social do cristianismo, entendido e proposto de acordo com o Evangelho. Esclarece o filósofo (1987, p. 251):

Esta atenção ao social, em vez do político, radica no caráter social não político da instituição eclesial como no caráter mais real do social, no caráter mais participativo dos homens no social e através do social. Por exemplo, está todo o campo do sindical ou do educacional, onde a fé pode promover e inspirar estilos de ação de maneira eficaz. Ainda que nominalmente ocorra a possibilidade que haver partidos ou governos de inspiração cristã, na realidade isso não acontece e traz enormes perigos de manipulação do cristianismo.

Essa posição de Ellacuría, quanto ao lugar do cristianismo no movimento de conquistas de espaço e garantia de direitos de cidadania, associando-se a outras forças sociais comprometidas com a democracia, desenvolve-se assumindo as temáticas propostas pelo ensinamento social. Subjacente a essa reflexão estão posições do magistério da Igreja sobre questões socioeconômicas e políticas, mantendo-se sempre no nível ético, de tal forma que, em sua teologia, esses temas refletidos pela Igreja equiparam-se a outros temas, enquanto os relaciona ao *Reino* de Deus. Por exemplo, o mandamento do amor ao próximo, concretizado por meio da solidariedade que humaniza e liberta. Esta temática fundamental, que está muito presente na Doutrina Social da Igreja, confirma como a proposta teológica de Ellacuría é um contributo do cristianismo para o debate público voltado para assegurar e fortalece o estado de direito na sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reconhecendo a importância e os limites da reflexão de I. Ellacuría, considerado seu contexto e as transformações ocorridas nas últimas quatro décadas, tanto na América Central como na América do Sul e no Caribe, cabe acentuar alguns aspectos que são relevantes para o contexto brasileiro de hoje. Em primeiro lugar, a importância social da religião e particularmente do cristianismo latino-americano estabelecido a partir do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín, por seu caráter

libertador e de diálogo com os “coletivos”⁵ que se comprometem com a justiça social e a defesa da Casa Comum.

Em segundo lugar, em estreita relação com o aspecto anterior, o envolvimento de organizações e práticas originadas a partir de motivações cristãs com processos de transformações sociais que visam a garantia da cidadania e da democracia, deve ter uma visão crítica, não se deixando cooptar por interesses partidaristas.

Em terceiro lugar, posição das pessoas que encarnam os valores éticos cristãos há que respeitar a natureza laica que deve ter a política de partidos, os governos, bem como o Estado, tal como as constituições dos países modernos proclamam.

Em quarto lugar, o pensamento socioteológico de Ellacuría, convergente a perspectiva social do Papa Francisco, recorda aos cristãos e aos que se comprometem com a promoção da dignidade humana, da justiça social e da humanização a relevância da ética social cristã como fundamento do agir cidadão no difícil momento por que passa o povo brasileiro.

REFERÊNCIAS

MARIA, João Francisco Araújo. *Caminhos para nova política: sociedade civil e reforma da representação*. São Paulo: Loyola, 2012.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Sociedade, Igreja e Democracia*. São Paulo: Loyola, 1989.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Gaudium et spes: constituição pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1965.

ELLACURÍA, I. La teología de la liberación frente al cambio sociohistórico de América Latina. *Revista Latinoamericana de Teología*, n. 12, 1987², p. 241-263.

ELLACURÍA, I. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: Sal Terrae, 1984.

LATOUR, Bruno. *Onde aterrar? – Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MARITAIN, Jacques. *(Cristianismo e democracia)*. Rio de Janeiro: Agir, 1964.

DAWSON, Christopher. *Inquéritos sobre religião e cultura*. São Paulo: Realizações, 2017.

SENET DE FRUTOS, Juan Antonio. Los derechos humanos desde los pueblos oprimidos. In: SOBRINO, Jon; ALVARADO, R. *Ignacio Ellacuría: “aquella libertad esclarecida”*. Santander: Sal Terrae, 1999, p. 203-212.

5 Bruno Latour (2020, p. 7) cunhou essa categoria para desenvolver sua tese de que é necessária mudar os rumos da concepção que sustenta a exploração predatória da natureza. O termo faz de seu esforço teórico nesse horizonte. A escolha que precisa ser feita é, portanto, entre uma definição limitada dos laços sociais que compõem uma sociedade e uma definição ampla das associações que formam aquilo que tenho chamado de “coletivos” (p. 71).

TOJEIRA, José María. "Aquella libertad esclarecida". In: SOBRINO, Jon; ALVARADO, R. *Ignacio Ellacuría: "aquella libertad esclarecida"*. Santander: Sal Terrae, 1999, p. 275-281.

DEUSES ESTÁTICOS E DEUSES QUE DANÇAM NO CARNAVAL

Tiago Herculano da Silva¹

RESUMO

A formação da imagem de Cristo, ao longo da história, criou uma representação de seu corpo de forma estática para simbolizar a vitória do espírito perante a carne (TRINDADE, 2017), enquanto deuses de outras religiosidades foram representados com o corpo em movimento. A dança dessas divindades como possibilidade de conexão com os humanos. No carnaval, as representações de figuras cristãs tiveram como base a forma estática da arte sacra, isto é, os santos cristãos não dançam no carnaval. Porém, com o advento do corpo do folião como possibilidade de encenação da imagem de Cristo no carnaval, o martírio e outras passagens bíblicas foram sendo encenadas nos desfiles das escolas de samba (SILVA, 2020). E no carnaval da Mangueira de 2020, a face de Jesus Mulher foi encenada pela rainha de bateria Evelyn Bastos, e a narrativa do enredo e de todo o desfile da Mangueira foi realizado usando como fio condutor a Teologia da Libertação. Com o enredo “A verdade vos fará livre”, do carnavalesco Leandro Vieira, cuja narrativa imagina o retorno de Jesus nos dias atuais, nascido no morro da Mangueira, propomos discutir o fato da Evelyn não sambar. Diversas faces de Jesus foram representadas no desfile, como Jesus Negro e Jesus Indígena, mas a face feminina, representada pela rainha, não samba, enquanto a face masculina, representada tanto na comissão de frente quanto no mestre-sala, dança. Em depoimento, a rainha aborda que por respeito aos religiosos abdicou de sambar. Mas por que o corpo masculino, que representa a face homem de Jesus, podia sambar? O corpo da “Jesus Mulher” sambando seria desrespeitoso? Por que a dança do Jesus homem não foi percebida como ofensivo? O objetivo desta Comunicação é levantar essas questões perante o corpo que representa deuses, santos, entidades que podem ou não dançarem no carnaval, colocando a figura cristã nessa representação carnavalesca como pauta central. Também olhamos para o trabalho que fizemos ao abordar a face de “Jesus Mulher” no desfile da “Deixa de Truque”, no Carnaval Virtual de 2021, no qual colocamos em pauta essas indagações aqui apresentadas e que servem de norteadoras para esta pesquisa de doutorado em Artes Cênicas, pela UDESC. Nesta representação virtual, a “Jesus Mulher” samba, pois entendemos que se Jesus voltasse hoje, e fosse nascido na favela, como propõe o enredo da Mangueira, ela estaria presente no samba e o entenderia enquanto expressão de luta, resistência e valores sociais (SORDRÉ, 1998). Como uma deusa que dança, nossa Jesus Mulher sambaria na avenida. A metodologia da pesquisa consiste em realizar um levantamento da criação da imagem estática de Cristo na arte sacra em comparativo com a construção do corpo dançante de figuras religiosas e entidades de outras religiões. Propomos uma análise desta construção imagética em diálogo com a encenação da Rainha de Bateria, representando a Jesus Mulher que não dança, para levantar questões perante a criação da figura de Jesus no carnaval. Por fim, discutiremos a plástica da escola de samba virtual Deixa de Truque de 2021 onde arrematamos as questões aqui abordadas.

PALAVRA-CHAVE: Deuses; Jesus; Mulher; Escola de Samba Mangueira; Dança; **Carnaval.**

1 Doutorando/PPG Artes Cênicas-UFSC - txchyagoserectus@hotmail.com

Ao longo da história, o homem sentiu a necessidade de representar forças maiores como elementos da natureza e divindades, seja pela arte escultórica ou pictórica. Essas representações variavam conforme os interesses e as filosofias de cada sociedade. Pelos estudos de Trevisan (2013) percebemos que a face branca de olhos claros e cabelos ondulados de Cristo foi criada por um jogo de poder dos eclesiásticos e governantes em evidenciar a natureza divina de Cristo afastando-o da sua imagem histórica.

Nesse processo da formação da iconografia de Cristo não só seu rosto se tornou a *imagem e semelhança* do europeu que pretendia colonizar outros povos, mas seu corpo precisou carregar os princípios religiosos. Trevisan (2013, p. 35) aponta que a sua imagem na cruz foi criada como “[...] um símbolo do triunfo de Cristo sobre a morte”. Isto é, o corpo de Cristo na cruz foi representado para simbolizar a vitória do espírito perante a carne. O corpo que na cruz venceu todos os pecados e a morte. Além disso, o autor aponta que a “supressão do movimento” nas imagens sacras de Cristo teve como pretensão expressar uma divindade onipotente, onipresente e onisciente de maneira que a iconografia cristã foi realçando o divino e distanciando-se do Jesus histórico.

Se olharmos para outras religiosidades, sejam as afrodescendentes ou as orientais, como o hinduísmo, podemos perceber a representação das divindades foram feitas em posições de dança. Facilmente encontramos representações de Shiva tanto meditando quanto dançando. A dança é uma forma de comunicação entre corpos e de aproximação do humano com o divino. Pela dança, Oxum embala os corpos e vem ao Ayê (terra) celebrar com a humanidade. Pela dança nataraja, Shiva destrói e recria o universo. Os deuses dançam em contato com a humanidade, contudo, Cristo permanece estático.

O corpo que dança está ligado a um encantamento (SIMAS; RUFINO, 2020). O encantamento é uma forma de valorizar saberes vivenciados nos corpos que foram negados pelo colonialismo. O colonismo criou diversas formas de controlar os corpos, seus comportamentos, sua aparência e seus saberes. “O Brasil como estado colonial foi projetado pelos homens do poder para ser excludente, racista, machista, homofóbico, concentrador de renda, inimigo da educação, violento, assassino de sua gente, intolerante, boçal, misógino, castrador, faminto e grosseiro” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 12). Nesse processo, o colonizador percebeu que os corpos que dançavam em rituais e festejos possuíam uma forte ligação com saberes que não lhe eram compreensíveis, o que tornavam estes corpos ameaçadores ao seu sistema de poder. Era preciso controlá-los e negar seus saberes tanto no âmbito da crença quanto no que o corpo podia fazer, assim, a face branca de olhos claros de corpo estático de Cristo foi usada para desencantar essas corporeidades. Desta forma, o corpo estaria subjugado pelo espírito. A ideia de que o corpo não nos pertence é moldada nos parâmetros do temor cristão que objetiva evitar o pecado para não corromper a alma. Em uma religiosidade em que seu deus não dança, seu corpo se torna um recipiente para uma alma que não deve pecar apenas.

O carnaval não está isento a essas influências, porém, como espaço artístico, o cortejo carnavalesco pode colocar em pauta e questionar esses valores. Olhando para a festividade carna-

lesca, percebemos que as primeiras representações da imagem de Cristo no carnaval se deram por meio a reprodução do monumento Cristo Redentor como símbolo da cidade do Rio de Janeiro e símbolo do país. Com o passar do tempo, outras representações colocaram em debate a imagem de Cristo no carnaval, é o caso do desfile da Beija-Flor de Nilópolis de 1989. Com o enredo *Ratos e Urubus, larguem a minha fantasia!* do carnavalesco Joãozinho Trinta (1933-2011), a agremiação tinha imagem de um Cristo Mendigo abrindo o cortejo carnavalesco. Um Cristo que não é o rosto branco de olhos claros, roupas limpas e cabelo penteado e sim a *imagem e semelhança* de um mendigo esfarrapado, igual aos pobres e favelados da época.

A representação que questionava o sistema religioso, social e político de 1989 abordando como os pobres brasileiros eram tratados, não agradou a Igreja que censurou a alegoria. Uma lona preta foi o material usado para cobrir a escultura original. O plástico preto lonado simboliza o saco onde colocamos os restos de nosso consumo: o lixo. É como se a Igreja, ao censurar a alegoria, lhe retirasse a ideia de um Cristo que socorre os pobres e mendigos da sociedade, o jogasse no lixo, o descartasse. No busto da escultura coberta pelo lonado, escrito em uma faixa, a frase: *Mesmo proibido olhai por nós*. O Cristo Mendigo censurado da Beija-Flor desfilou cercado de mendigos, a parcela social abandonada pelos poderes sociopolíticos e pela Igreja.

Tensões e censuras estiveram presentes por vários anos na relação entre igreja e carnaval. Porém, com o tempo, o jogo de interesse de ambos moldou a forma como a representação de Cristo podia acontecer no ambiente carnavalesco. Em 2005, a mesma Beija-Flor, outrora censurada em 1989, conseguiu permissão para trazer um componente representando o martírio de Cristo em pleno desfile. O corpo ensanguentado do performer Cleber Carvalho encenou a dor do martírio de Jesus na passarela. Havia um interesse da agremiação em demonstrar poder perante a permissão do uso da imagem de Cristo e havia da igreja uma tentativa de se apresentar como instituição próxima do povo do carnaval.

É nessa perspectiva de interesses tanto do carnaval quanto da igreja que olhamos para o desfile da Mangueira em 2020. Com o enredo *A verdade vos fará livre* do carnavalesco Leandro Vieira, cuja narrativa imagina o retorno de Jesus nos dias atuais. Contudo, esse Jesus atual não nasce envolvido na pompa barroca religiosa e nem com pele branca de olhos claros, e sim na favela, no Morro da Mangueira, habitante da comunidade carente, tornando-se voz política para questões que envolvem as parcelas de grupos sociais como negros, pobres, favelados, mulheres, entre outros. *A imagem e semelhança* de um Jesus plural.

Para este recorte, focamos em investigar questões que envolvem a face da Jesus Mulher representada pela Rainha de Bateria Evelyn Bastos. O corpo de uma mulher negra que encena a dor e a violência colocando em pauta como essas corporeidades femininas são tratadas no atual sistema social machista brasileiro. Para entendermos melhor a proposta da agremiação, vejamos um trecho da sua descrição no texto do enredo:

Mais do que vestir pedras e plumas, EVELYN BASTOS veste o conceito do enredo

e a postura daquele que esteve do lado dos oprimidos e é o tema do desfile apresentado. Conceitualmente, um corpo feminino como a extensão da representação de Jesus visa levantar reflexões sobre a desvalorização da figura feminina em nome da submissão e sobre a manutenção de ideias machistas que são a matriz dos crimes que colocam o Brasil em posição de destaque nos índices de feminicídios no cenário mundial (LIESA, 2020, p. 3).

Em entrevista aos repórteres da Rede Globo de Televisão que transmitiam o início do desfile da Mangueira, Evelyn Bastos afirmou que *“Renunciei ao que mais amo, que é sambar, para apresentar Jesus Mulher que ‘só ama’.* Por respeito às pessoas que pensam diferente também me apresentei sem expor o corpo” e, por fim, indaga que *“Se tivessem nos ensinado que Jesus também poderia ser uma mulher, o Brasil estaria no topo do feminicídio?”* (BASTOS, 2020, 00:00:21). Assim, o desfile de 2020 da Mangueira colocou o corpo da mulher negra que sofre feminicídio como o corpo do Salvador.

A proposta da Mangueira, com esta encenação, é questionar como o corpo da mulher negra é alvo de uma sociedade machista que o tortura, o martiriza e o marginaliza. Assim como os mendigos da Beija-flor 1989 não tinham o direito de serem a *imagem e semelhança* de Cristo, a mulher parece também não o ter. Embora não houve censura da igreja perante este desfile da Mangueira, houveram manifestações de religiosos perante a narrativa do desfile e os questionamentos levantados pelo mesmo. A reportagem de Anna Virginia Balloussier no jornal Correio da Manhã online relata a reação do IPCO - Instituto Plínio Corrêa de Oliveira, uma organização católica que homenageia, em seu nome, o fundador do ultraconservador TFP – Tradição, Família e Propriedade sobre o desfile da Mangueira. Anna Balloussier (2020) aponta que

Um dos maiores portais evangélicos, o Gospel Prime, chegou a publicar quatro meses atrás que a Mangueira abraçaria a Teologia da Libertação, “que busca desconstruir as doutrinas cristãs”. [...] Para o IPCO, “a pretexto de exaltar as pessoas mais humildes”, a Mangueira “conspurca a figura do Homem-Deus”. (BALLOUSIER, 2020, *online*)

A declaração do IPCO afirma que *“a pretexto de exaltar as pessoas mais humildes’, a Mangueira ‘conspurca a figura do Homem-Deus’*”. No concurso do Grupo Especial de 2020, esta frase se viu confrontada pela escola de samba, no desfile que levou à avenida carnavalesca a imagem de Jesus Mulher que *“suja a figura de Jesus homem”*. É válido salientar que as representações que tratavam da imagem de um Jesus homem, “Homem-Deus”, feita pelo Mestre-sala da escola por exemplo, não foram hostilizadas como a Jesus Mulher. Se a representação de Jesus no carnaval é ofensiva, acreditamos que também deveria ser ofensivo a imagem do Jesus homem, porém apenas o corpo da mulher foi visto como ofensivo. Tudo isso levanta a questão: o corpo da mulher não seria digno de Deus, de ser sua imagem e semelhança? Acreditamos que o fato de ser um Jesus homem a repressão foi menor – e até esquecida – enquanto a encenação da Jesus Mulher ainda

é hostilizada. Isto devido o corpo da mulher ter sido percebido como local do pecado pela Igreja: “[...] a mulher era confundida, no imaginário religioso, com as tentações demoníacas. [...] O corpo feminino surgia como origem primeira da sedução.” (TREVISAN, 2013, p. 85) e esta representação carnavalesca estaria colocando Jesus no pecado, isto é, dando a vitória ao corpo sobre o espírito.

Outra questão que permeia esta pesquisa é o fato da rainha não sambar. Ao declarar que renunciou de sambar por respeito coloca em debate a representação estática de Jesus no carnaval. O corpo pode até encenar o martírio, como vemos na Beija-flor 2005 ou na representação da Evelyn, mas sambar não pode. Seria a encenação algo permitido pela Igreja? Em contradição a tudo isso, temos o corpo de Jesus que dança, samba e baila com o Mestre-sala representando um Jesus homem, este, não é percebido como ofensivo por quem viu ofensa na encenação do corpo da rainha de bateria.

O fato dela sambar colocaria Jesus no carnaval? Mas a dança do Mestre-sala não o coloca também? Um Jesus nascido na comunidade da Mangueira não estaria no carnaval? Não é julgado o corpo que dança para Oxum no carnaval devido este espaço carnavalesco ter sido percebido como local para essas corporeidades. O carnaval percebido apenas como festa profana pela Igreja. Contudo, podemos olhar para a dança festiva do São João, por exemplo, com fortes raízes profanas, mas a Igreja ao tomar posse desta festa e sacramentá-la criou a ideia que suas danças não são ofensivas. O carnaval permaneceu incontrolável pela igreja, assim, tornou-se lugar da transgressão e tudo que foi colocado como marginalizado pelo colonialismo – os saberes negros, as danças negras e suas cantorias, por exemplo – ganhou um espaço para encantar o corpo pela dança.

Em todo caso, “não sambar por respeito” só reforça a ideia do quanto o corpo feminino está subjugado tanto pela Igreja quanto pelo sistema machista. Se o respeito cristão estiver fundamentado no temor ao pecado e no medo de ser castigado, o deus cristão torna-se um deus vingativo e um deus que se apresenta estático termina tendo a sua *imagem e semelhança* um corpo domesticado por esse medo da punição. Neste caso, sambar se torna pecado, pois é um corpo que está transgredindo ao dogma imposto.

Acreditamos que a proposta do enredo poderia ter colocado Jesus sambando e dançando, afinal ele faz parte da comunidade da escola, do morro, da favela, do samba. O corpo que dança é um corpo que se coloca frente ao processo de domesticação das corporeidades, pelo qual, entendemos que ele também pode ser um corpo encantado por Jesus. Compreendemos o fator da teatralização e da proposta de “respeito” para com a imagem cristã, contudo comungamos da fala do Fabio Fabato (2020) ao abordar que:

Ao meu ver, assim, eu acho que tinha que botar sambando mesmo. Jesus Mulher sambando, dando nas cadeiras, por que o enredo era isso. [...] A proposta de não sambar em respeito corrobora o que tô falando que fomos ensinados à respeitar Jesus Cristo como se o corpo livre fosse desrespeito. Corpo livre é um tesão. Corpo livre é respeito [...] (FABATO, 2020, 1:47:23).

Por fim, na Edição Especial em fevereiro de 2021 do Carnaval Virtual trabalhamos o enredo *As faces de Jesus no país do BBB*, na escola Deixa de Truque, no qual, colocamos em pauta essas indagações aqui levantadas e que servem de norteadoras para esta pesquisa de doutorado em Teatro pela UDESC. Nesta representação virtual, a nossa Jesus Mulher samba² e o respeito é algo que comunga com o corpo encantado, com a compreensão do samba como linguagem artística e enquanto expressão de luta, resistência e valores sociais (SILVA; LIMA, 2021).

REFERÊNCIAS

BALLOUSSIER, Anna Virginia. **Com Jesus de ‘rosto negro, sangue índio e corpo de mulher’, Mangueira atualiza embate entre religiosos e carnavalescos**. Site Correio da manhã, 13 fev. 2020. Disponível em: <https://www.jornalcorreiodamanha.com.br/cultura/1191-com-jesus-de-rosto-negro-sangue-indio-e-corpo-de-mulher-mangueira-atualiza-embate-entre-religiosos-e-carnavalescos>. Acesso em 30 set. 2020.

BASTOS, Evelyn. *In: “A verdade vos fará livre” Evelyn Bastos desfila na Mangueira como Jesus mulher*. [S. l.: s. n.], 13 set. 2020. 1 vídeo (1min 09seg), son., color. Publicado pelo canal Luiz Claudio EVG. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ITCyp0V0TbE>. Acesso em: 05 jul. 2021.

FABATO, Fábio. *In: _____*; SOUSA, João Gustavo Martins Melo de. **Análise do desfile de 2020**. [S. l.: s. n.], 25 set. 2020. 1 vídeo (5hs 49min 48seg), son., color. Publicado pelo canal Boi com Abóbora. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AAz8VbEH-D8>. Acesso em: 05 jul. 2021.

LIESA. **Errata livro Abre-alas 2020**: Mangueira. Rio de Janeiro: LIESA, 2020. p. 1-6. Disponível em: <https://liesa.globo.com/carnaval/livro-abre-alas.html>. Acesso em: 15 set. 2020.

SILVA, Tiago Herculano da. LIMA, Fátima Costa de. Do Sambódromo ao Carnaval Virtual: a face da Jesus Mulher na Mangueira 2020 e na Deixa de Truque 2021. *In: FERREIRA, Ezequiel Martins (org.). Arte e cultura: produção, difusão e reapropriação*. Ponta Grossa, PR: Editora Atena, 2021. p. 36-50. *E-book*. Disponível em: <https://www.atenaeditora.com.br/post-ebook/4138>.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Encantamento**: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

TREVISAN, Armindo. **O rosto de Cristo**: a formação do imaginário e da arte cristã. Porto Alegre: RS, Editora AGE, 2013.

2 Para assistir ao desfile recomendamos o link: <http://www.carnavalvirtual.com.br/site/desfiles/desfiles-edicao-especial-carnaval-2021/03-gresv-deixa-de-truque-carnaval-virtual-edicao-especial-2021/>.

DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA: UMA LEITURA DA LAUDATO SI NO CONTEXTO DA PANDEMIA DE COVID-19

Renato Quezini¹

RESUMO

A presente Comunicação objetiva traçar uma panorâmica dos princípios da Doutrina Social da Igreja, detendo-se sobre a dignidade humana e, em seguida, a relaciona ao conceito de ecologia integral, presente na encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco. Além disso, levando-se em consideração a dignidade humana e os princípios de cuidado com a casa comum (termo usado pelo Papa Francisco, na encíclica *Laudato Si'*), abordaremos, também, a temática da Pandemia, pois, como afirma Leonardo Boff (2020, p. 17), “ou mudamos nossa relação com a Terra viva e para com a natureza” ou, de acordo com Sigmund Bauman, “engrossaremos o cortejo daqueles que rumam na direção de sua própria sepultura”. Nesse contexto, torna-se urgente uma mudança de atitudes, pois é dever do cristão cuidar da criação, fitando os olhos para os mais vulneráveis, tendo em vista que estes são as principais vítimas dos desastres sociais. Faz-se urgente investir na formação de agentes de pastoral conscientes, com conhecimento de causa para que possam oferecer às comunidades um saber libertador qualificado. Jesus, o Verbo de Deus encarnado, deve inspirar a Igreja a ser fiel ao seu Senhor, encarnando-se também na história da humanidade, trabalhando para que as pessoas experimentem condições de vida que as aproximem mais do desígnio salvífico de Deus. Encarnar-se significa assumir as condições histórico-sociais nas quais o ser humano vive, entendendo que estas realidades terrestres não são estranhas a Deus e nem a Igreja, já que ela vive neste mundo no qual Deus se faz presente para encontrar-se com a humanidade. Os princípios da Doutrina Social da Igreja desenvolvem-se ao longo do tempo a partir da herança e riqueza da vida cristã. Nesse sentido, a Encíclica *Laudato-Si'*, do Papa Francisco, insere-se como continuadora e ampliadora destes princípios. A metodologia da pesquisa é qualitativa a partir de investigação bibliográfica.

PALAVRAS-CHAVES: Dignidade Humana; Solidariedade; Ecologia Integral; Pandemia; *Laudato-Sí*, Criação.

INTRODUÇÃO

A Igreja Católica, nestes dois mil anos de existência, formou princípios sociais orientadores para a ação dos cristãos, e, por conseguinte, da Igreja. Estes princípios condensados na Doutrina Social da Igreja reafirmam elementos da vida humana indispensáveis para a Igreja. O presente

¹ Renato Quezini, é presbítero da Arquidiocese de Maringá-PR, graduado em Filosofia pelo Instituto Filosófico Arquidiocesano de Maringá (IFAMA) e Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná(PUC-PR); Pós-graduação em Liturgia pela UNISAL, Pós-graduação em Espiritualidade Cristã e Orientação Espiritual pela FAJE, Pós-graduação em Counseling pela Faculdade Vicentina (FAV). Assessor Diocesano da Pastoral de Liturgia e Canto. Pároco da Paróquia São José Operário em Maringá - PR. rquezini@yahoo.com.br

texto, após traçar uma panorâmica dos princípios da DSI², detêm-se sobre a dignidade humana e, em seguida, o relaciona ao conceito de ecologia integral presente na encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco.

Além disso, levando-se em consideração a dignidade humana e os princípios de cuidado com a casa comum (termo cunhado pelo Papa Francisco, na encíclica *Laudato Si'*), abordaremos, também, a temática da pandemia, pois, como afirma Leonardo Boff, ou mudamos nossa relação com a Terra viva e para com a natureza ou, de acordo com Sigmund Bauman, “engrossaremos o cortejo daqueles que rumam na direção de sua própria sepultura”. Nesse contexto, torna-se urgente uma mudança de atitudes, pois é dever do cristão cuidar da criação, fitando os olhos para os mais vulneráveis, tendo em vista que estes são as principais vítimas dos desastres sociais.

1. OS PRINCÍPIOS DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA

Os princípios da doutrina social da Igreja apresentam-se como balizas orientadoras que englobam o conjunto da realidade social com as múltiplas relações que a constituem enquanto sociedade. Eles expressam a verdade inteira sobre o homem e advém do encontro com a mensagem evangélica que está sintetizada no mandamento supremo do amor e que em cada tempo traz novas exigências no confronto com os problemas da sociedade (DSI 160- 161). Os princípios da Doutrina Social da Igreja estão sintetizados em quatro: a dignidade da pessoa humana (base fundamental para todos os princípios), bem comum, subsidiariedade e solidariedade. Estes princípios têm uma íntima conexão e uma interdependência entre eles, isto é, só fazem sentido se estiverem juntos.

O princípio da dignidade humana afirma que o homem recebeu do próprio Deus uma dignidade incomparável e inalienável (DSI 105). É criatura e imagem de Deus, pessoa humana e não objeto, homem e mulher tem a mesma dignidade (DSI 110-111). A pessoa humana jamais pode ser pensada unicamente na sua individualidade, a partir de si mesma, mas deve ser pensada na relação com os demais (DSI 125).

O princípio do bem comum, não consiste na simples soma dos bens particulares de cada sujeito do corpo social. Sendo de todos e de cada um, é e permanece comum, porque indivisível e porque somente juntos é possível alcançá-lo, aumentá-lo e conservá-lo, também em vista do futuro. Tendo como pano de fundo a interação social entre grupos e indivíduos membros, enfatiza o conjunto de condições de vida social que permitem o pleno desenvolvimento do ser humano.

O princípio da subsidiariedade amplia o cuidado da pessoa humana expandindo-a para o cuidado com a família, os grupos, as associações, as realidades territoriais locais. Não se pode

2 A partir daqui sempre que nos referirmos a Doutrina Social da Igreja utilizaremos a sigla DSI.

ignorar a dimensão econômica, social, cultural, desportiva, política e profissional da vida, mas no seu crescimento deve-se observar como ocorre o cuidado com a vida humana (DSI 185), pois, como afirma Gasda (2021), “É urgente trabalhar juntos por um mundo mais inclusivo, fraterno, pacífico e sustentável”.

O princípio da solidariedade tem como horizonte a igualdade entre todos em direitos e dignidades, a sociabilidade constituinte do ser humano. Não se podem ignorar as enormes desigualdades entre países desenvolvidos e países em desenvolvimento, especialmente porque muitas vezes esta disparidade tem por base formas de exploração, opressão e corrupção.

Diante do exposto, percebe-se que o princípio da dignidade humana está suposto e ao mesmo ampliado nos outros. A pessoa humana não está isolada do conjunto de relações que modelam a sociedade. Não é possível pensar a dignidade humana de modo isolado e sem considerar o tempo e espaço no qual ela está inserida historicamente. A formação étnica, cultural, as relações experimentadas, tudo isto modela o modelo de ver e perceber a realidade. Contudo, é sempre a partir de um horizonte limitado quando se considera o conjunto. Aqui se encontra o grande desafio que o Papa Francisco tem por base quando escreve sua encíclica.

2. O CONCEITO DE ECOLOGIA INTEGRAL NA LAUDATO SI'

Preocupado com a crise planetária vivida em nossos tempos, o Papa Francisco escreveu a encíclica *Laudato Si'* Sobre o Cuidado com a casa Comum, em 2015³. Nela, o pontífice faz um forte apelo ao diálogo entre os saberes e as ciências, também evoca a figura de Francisco de Assis como modelo e inspiração para uma prática do cuidado com a criação (LS 10). Este apelo do Papa é dirigido não somente aos cristãos, mas a todos os cidadãos do planeta: “Todos podemos colaborar, cada um com a própria cultura e experiência, cada um com as próprias iniciativas e capacidades, para que a nossa mãe Terra retorne à sua beleza original e a criação volte a brilhar novamente segundo o plano de Deus (*Laudato Si'*).

A terra é para nós a casa onde habitamos com outras criaturas. É uma irmã e uma boa mãe, não somente um lugar onde podemos explorar dos seus recursos naturais como se fosse inestimáveis. Nós somos parte da terra e não donos nem saqueadores diz o papa.

É a primeira encíclica inteiramente dedicada à ecologia integral. Há uma preocupação com a Natureza e, também, com a justiça aplicada aos menos favorecidos, ele aborda a problemática em questão a partir de uma visão holística do mundo, tudo está interligado. Segundo Élide Gasda:

O documento defende um conversão ecológica como única forma de salvar a mãe terra e preservar os recursos naturais e garantir à gerações presente e futura um desenvolvimento humano sustentável com justiça social. É compromisso cris-

3 A partir daqui a encíclica será referida com a sigla LS.

tão cuidar da criação, com um olhar voltado para os mais vulneráveis, principais vítimas dos desastres sociais e crimes ambientais (GASDA, 2021, s/p.).

A grande característica da encíclica papal é sua proposta de uma ecologia integral (SINI-VALDO, 2016, p.73). Na visão do Papa, a ecologia integral é composta por quatro dimensões: ambiental, econômico/social, cultural e da vida cotidiana. Não se restringe a uma perspectiva ambiental, mas questiona as relações vividas no conjunto da sociedade, seus modelos de desenvolvimento e produção uma que tudo está interligado numa enorme trama (LS 138).

Nessa perspectiva, o Pontífice insiste na observação do conjunto de fatores que afetam a natureza. Não se pode procurar soluções isoladas, mas resoluções que englobem todos as interações. Vivemos numa única crise com distintos níveis que exigem soluções integrais a fim de resolver o problema da pobreza, dos excluídos e que ao mesmo tempo zele pela natureza. “Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental” (LS 139).

Levando em consideração o contexto pandêmico em que estamos vivendo, Leonardo Boff apresenta-nos alguns questionamentos:

A pandemia do corona vírus obriga todos nós a pensarmos: o que conta, verdadeiramente: a vida ou os bens materiais? O individualismo de cada um para si, de costas para os outros, ou a solidariedade de uns para com os outros? Podemos continuar explorando, sem qualquer consideração, os bens e serviços naturais para vivermos cada vez melhor ou cuidarmos da natureza, da vitalidade da Mãe Terra e do bem viver, que é a harmonia entre todos e com todos os seres da natureza? [...] Uma coisa, entretanto, é certa: “a visão de mundo que criou a crise, não pode ser a mesma que nos vai tirar da crise” (BOFF, 2020, p. 52; 53).

É nesse sentido que o Papa denuncia as várias formas de exploração que não se restringem a destruição ambiental, mas, também, da vida humana, da cultura. Tanto a degradação de uma cultura por meio de imposições de estilos de vida como intervenções nos ecossistemas são nocivas a vida (LS 145), pois o patrimônio histórico, artístico e cultural, encontra-se, também, ameaçado. Desse modo, Francisco nos recorda a experiência dos aborígenes para quem a terra é um dom sagrado a ser cuidado, onde repousam seus antepassados, ela não é para ser explorada. São eles aqueles que melhor cuidam da terra (LS 146). Por isso torna-se necessário uma ecologia cultural. Afirma o Pontífice:

[...] É preciso integrar a história, a cultura e a arquitetura de um lugar, salvaguardando a sua identidade original. Por isso, a ecologia envolve também o cuidado das riquezas culturais da humanidade, no seu sentido mais amplo. Mais diretamente, pede que se preste atenção às culturas locais, quando se analisam questões relacionadas com o meio ambiente, fazendo dialogar a linguagem técnico-científica com a linguagem popular (LS 143).

Portanto, o verdadeiro avanço da sociedade ocorre quando se desenvolve uma ecologia da vida cotidiana que leva em consideração: as relações humanas com sentimento de pertença experimentado em pequenas comunidades (LS 148); O cuidado com a vida humana e ambiental na edificação de prédios e moradias, sobretudo na dimensão acolhedora destes espaços (LS 151-152); a qualidade dos transportes, especialmente públicos (LS 153); o respeito aos direitos dos trabalhadores também das áreas rurais (LS 154); o cuidado com o corpo como dom de Deus, e, conseqüentemente o cuidado com toda a criação (LS 155).

Seguindo essa linha de raciocínio, deparamo-nos com a crise sanitária provocada pela pandemia do novo coronavírus. Sobre esse tema, afirma Boff:

Agora, com a catástrofe sanitária, sentimos urgentemente a necessidade de um centro plural que pense os problemas globais e encontre uma solução global para eles, ultrapassando as singularidades nacionais. Estas são secundárias face a um risco primeiro e fundamental. Nesse sentido, o tempo das nações passou; agora é o tempo da terra ameaçada que quer ser salva. A salvação só ocorrerá se construirmos sobre as pilastras acima referidas. Então poderemos viver e conviver, conviver e irradiar, irradiar e desfrutar da alegre celebração da vida (BOFF, p. 25-26).

Desse modo, intrinsecamente ligado a ideia de ecologia humana está a noção de bem comum que é essencial para garantir o pleno desenvolvimento de todos (LS 156). Pensar o bem comum exige o respeito pela pessoa humana como dotado de direitos fundamentais que possibilitem seu desenvolvimento integral. A promoção e defesa do bem comum é dever de toda a sociedade, especialmente do Estado. (LS 157).

Segundo Agenor Brighenti, o conceito de ecologia integral retoma, de modo ruminado, o desenvolvimento da doutrina social da Igreja nas últimas décadas na medida em que engloba a compreensão de ecologia humana, ambiental, econômica e política que já estava presente nos documentos sociais do magistério da Igreja (BRIGHENTI, 2016, p.52- 64).

À MODO DE CONCLUSÃO

A Igreja, desde sua origem, esteve preocupada com o ser humano e as relações comunitárias. Quando com frequência usamos a expressão “retorno as fontes do Cristianismo”, significa que também com urgência precisamos resgatar a importância entre nós da dimensão social, pois sem ela o evangelho perde a credibilidade. Faz-se urgente investir na formação de agentes de pastoral conscientes, com conhecimento de causa para que possam oferecer as comunidades um saber qualificado. Jesus, o Verbo de Deus encarnado, deve inspirar a Igreja a ser fiel ao seu Senhor, encarnando-se também na história da humanidade, trabalhando para que as pessoas experimen-

tem condições de vida que as aproximem mais do desígnio salvífico de Deus.

Os princípios da Doutrina Social da Igreja desenvolvem-se ao longo do tempo a partir da herança e riqueza a vida cristã. Nesse sentido, a *Encíclica Laudato Si'*, do Papa Francisco, insere-se como continuadora e ampliadora destes princípios. A encíclica dá continuidade porque absorve e leva em consideração os princípios em seu conjunto e articulação.

Contudo, ocorre um maior desenvolvimento, na medida em que a encíclica leva em consideração os desafios hodiernos e pensa o ser humano e as relações a partir destas situações. Incorpora, no seu discurso, as contribuições, não somente dos Papas, mas de conferências episcopais, teólogos e as ciências, promovendo o diálogo e abertura para o trabalho conjunto.

Desse modo, infere-se que o grande diferencial da encíclica *Laudato Si'*, em relação aos princípios da Doutrina Social da Igreja, está na sua clara abertura para o diálogo e ajuda mútua entre os diferentes saberes condensada no conceito de ecologia integral para a superação dessa pandemia e instigar mudanças de atitudes para que evitemos futuras pandemias.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. A encíclica do Papa Francisco não é “verde”, é integral. In: MURAD, A.; TAVARES, S. (orgs.). *Cuidar da Casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2016.

BOFF, Leonardo. Covid-19 A Mãe Terra contra-ataca a Humanidade. Advertências da pandemia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

BRIGHENTI, Agenor. A evolução do conceito de ecologia no Ensino Social da Igreja – Da *Rerum Novarum* à *Laudato Si'*. In: MURAD, A.; TAVARES, S. (orgs.). *Cuidar da Casa comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2016.

FRANCISCO. *Laudato Si'*: Louvado sejas – Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus/Loyola, 2015.

GASDA, Élio. *Laudato Si'*: preparar um amanhã melhor para todos. Disponível em: <<https://domtotal.com/noticia/1518204/2021/05/laudato-si-preparar-um-amanha-melhor-para-todos/>> Acesso em 08 jun. 2021.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

MANZONE, Gianni, A dignidade da pessoa humana na Doutrina Social da Igreja. In: *Teocomunicação*, vol.40, n.4 (2010), p.289-306.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compendio da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 2005.

TAVARES, Sinivaldo. Evangelho da criação e ecologia integral: uma primeira recepção da *Laudato Si'*. In: *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v.48, n.1, Jan./abr. 2016, p.59-80.

ESPIRITUALIDADE E TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO: APORTES PARA CONSTRUÇÃO DO ESTADO DEMOCRÁTICO.

Gilmar Ferreira da Silva¹

RESUMO

Desde os primeiros séculos da Igreja, a teologia sempre esteve profundamente vinculada à vida espiritual. A separação ocorrida no séc. XIV trouxe efeitos prejudiciais para ambas. Para Gustavo Gutiérrez a teologia é necessariamente espiritual e racional. Qualquer perspectiva de resgate da relação entre espiritualidade e teologia deve considerar que o ocidente cristão padece os inconvenientes do desequilíbrio entre cristologia e pneumatologia. Isso implica dizer que, de certa forma, há um esquecimento da missão do Espírito e uma valorização exacerbada da missão do Filho. Tal perspectiva é uma das consequências do “exílio” a que foi submetida a compreensão trinitária da fé cristã. Todo esse inconveniente resulta também em constantes crises de relacionamento entre grupos que buscam destacar a prioridade do engajamento político e histórico de toda teologia, a luz do testemunho de Jesus de Nazaré; e os grupos que procuram destacar os elementos pneumatológicos, ressaltando o papel do Espírito Santo e a espiritualidade como uma contraposição à racionalidade. Isso é o que ainda fica perceptível, por exemplo, nos debates entre setores da Teologia da Libertação e de diversos segmentos do pentecostalismo. Considera-se, no entanto, que ambos segmentos da teologia cristã podem, no diálogo, superar as divergências de compreensão, assumindo que são igualmente experiências de espiritualidades que se vinculam e que tais divergências históricas podem se constituir como oportunidade de complementaridade. Esta comunicação, a partir de pesquisa bibliográfica, objetiva evidenciar alguns aspectos da espiritualidade cristã à luz da teologia da libertação. Ao contrário do senso comum acerca do assunto, a TdL não é a expressão de uma teologia meramente materialista ou circunscrita à esfera do pensamento racionalista moderno. Ela destaca o fato que toda teologia espiritual deve considerar o contexto sócio-histórico onde é produzida, bem como as especificidades de seus interlocutores. Propõe a interlocução permanente entre política e contemplação; identifica-se com o testemunho de espiritualidade presente na tradição profética; e, de acordo com Codina, ressalta que o Espírito Santo atua a partir dos excluídos em suas diversas expressões. Pretende-se cooperar para fazer com haja um maior entendimento a respeito da espiritualidade da TdL, ao mesmo tempo que permite fazer com que os proponentes dessa teologia mantenham ativos os espaços internos de atualização e autocrítica a respeito dessa temática. No atual contexto social, político e religioso, diante das inegáveis transformações provocadas pela Pandemia da doença do coronavírus (COVID-19) e, ao mesmo tempo, de todos os debates suscitados pelas relações entre o estado e a religião, compreende-se a importância de refletir sobre a espiritualidade como aspecto fundamental da liberdade humana para construção de uma sociedade democrática.

PALAVRAS-CHAVE: Espiritualidade; Teologia da Libertação; Diálogo; Visão trinitária

¹Mestre em Teologia (FAJE); Especialista em Bíblia (FAJE); Pedagogia (UFMG); Doutorando em Teologia (FAJE).

INTRODUÇÃO

Esta comunicação, a partir de pesquisa bibliográfica, objetiva evidenciar alguns aspectos da espiritualidade cristã à luz da teologia da libertação. Ao contrário do senso comum acerca do assunto, a TdL não é a expressão de uma teologia meramente materialista ou circunscrita à esfera do pensamento racionalista moderno.

Ela destaca o fato que toda teologia espiritual deve considerar o contexto sócio-histórico onde é produzida, bem como as especificidades de seus interlocutores. Propõe a interlocução permanente entre política e contemplação; identifica-se com o testemunho de espiritualidade presente na tradição profética; e, de acordo com Codina, ressalta que o Espírito Santo atua a partir dos excluídos em suas diversas expressões(CODINA, 2015).

1. ESPIRITUALIDADE EM CONTEXTO DE CRISE

No atual contexto social, político e religioso, são inegáveis transformações provocadas pela Pandemia da doença do coronavírus (COVID-19). Pessoas sentem-se esgotadas, confusas, desesperançosas e descrentes. Somos impelidos a repensar os limites da vida e nos indagamos por seu sentido (BINGEMER, 2020, p. 258). Nesse contexto a espiritualidade é um dos mediadores capazes de proporcionar recursos suficientes para nos ajudar a superar as crises que afetam a vida humana (CAFEZEIRO *et al.*, 2020). Essa pandemia tornou um momento sucita intensa reavaliação do sentido da vida e da morte, bem como uma oportunidade para partilha de bens materiais e espirituais (fé, oração, amor, solidariedade etc) (AQUINO; OIVEIRA, 2020).

Ao mesmo tempo, também são suscitados debates a respeito das relações entre o estado e a religião. Isto porque a distinção entre as esferas de atuação do poder político e do religioso se mostram como linhas tênues de difil distinção. Nesse cenário, diferentes protagonistas transitam em tais esferas, permeado o discurso político com elementos religiosos, ao mesmo tempo em que uma religião pretende estabelecer as diretrizes éticas e morais a partir dos quais o estado deva estabelecer todas as suas políticas. Acrescenta-se a isso o fato de que o uso das mídias, a manipulação das imagens a produção de notícias falsas (Fake News) transformam divergências políticas em questões religiosas. Há uma “demonização” de tudo que seja divergente, inclusive de qualquer outra forma de espiritualidade. Compreende-se, então, a importância de refletir sobre a espiritualidade como aspecto fundamental da liberdade humana para construção de uma sociedade democrática.

2. SOB “A PROTEÇÃO DE DEUS”

A Constituição da República Federativa do Brasil estabelece os fundamentos do Estado Democrático de Direito. Nesse contexto busca-se assegurar a todos os cidadãos e cidadãs “os direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça”. Tem-se em vista a construção de uma sociedade “fraterna, pluralista e sem preconceitos”. Em tal sociedade compreende-se que seja primordial a solução pacífica das possíveis controvérsias advindas dos debates estabelecidos por ocasião de diálogos entre compreensões divergentes a cerca de temas como cultura, política, economia, sexualidade e religião (CLEVESTON, 2017).

O aspecto religioso é patente, a própria Constituição foi promulgada sob “a proteção de Deus” (BRASIL, [S.d.]), o que implica em considerar o destaque da dimensão religiosa dos seres humanos. Mas, isso não significaria a negação do direito à diversidade religiosa, e nem que esse Estado Democrático se submeta a imposição de um modelo religioso capaz de estabelecer, de forma neutra, qualquer uniformização dessa dimensão.

De acordo com a Constituição o poder do Estado emana do povo. É preciso, porém, reconhecer que o povo brasileiro se constitui diversificadamente em todos os aspectos (políticos, culturais, religiosos etc). Ainda sim, os saberes e a cultura popular são discriminados em relação ao que é tratado como “oficial” (CAMPOS; SILVA; SILVA, 2017). Outro aspecto discidente dessa diversidade é a pretensão hegemônica que grupos religiosos. A menção que faz a Deus na Carta Magna implica que a dimensão da espiritualidade não deve ser omitida, mas tratada como qualquer condição fundamental da vida humana e, conseqüentemente, como direito à cidadania.

3. ESPIRITUALIDADE HISTÓRICA

Em que pese o fato das distintas abordagens aplicadas na perspectiva de cada ciência, em seu aspecto específico, a teologia cristã trata da espiritualidade humana a partir do ministério de Jesus de Nazaré, tal como testemunhado pelas Escrituras Sagradas e pela história da Igreja.

Desde os primeiros séculos da Igreja, a teologia sempre esteve profundamente vinculada à vida espiritual. A separação ocorrida no séc. XIV trouxe efeitos prejudiciais para ambas. Para Gustavo Gutiérrez a teologia é necessariamente espiritual e racional. Entretanto, qualquer perspectiva de estabelecimento da relação entre espiritualidade e teologia deve considerar que o ocidente cristão padece os inconvenientes de um desequilíbrio teológico entre cristologia e pneumatologia (CODINA, 2008a). Tal condição se opõe a perspectiva trinitária fundante de que o Deus cristão se revela como comunidade solidária ao sofrimento humano.

Há um esquecimento da missão do Espírito e uma valorização exacerbada da missão do Filho. Tal perspectiva é uma das conseqüências do esquecimento a que foi submetida a compreen-

são trinitária da fé cristã. Todo esse inconveniente resulta também em constantes crises de relacionamento entre grupos que buscam destacar a prioridade do engajamento político e histórico de toda teologia, a luz do testemunho de Jesus de Nazaré; e os grupos que procuram destacar os elementos pneumatológicos, ressaltando o papel do Espírito Santo e a espiritualidade como uma contraposição à racionalidade (CODINA, 2008b). Isso fica perceptível, por exemplo, nos debates entre setores da Teologia da Libertação e de diversos segmentos do pentecostalismo.

Considera-se, no entanto, que tais segmentos da teologia cristã – Teologia da Libertação e o Pentecostalismo - podem, no diálogo, superar as divergências de compreensão, assumindo que são igualmente experiências de espiritualidades que se vinculam e que tais divergências históricas podem se constituir como oportunidade de complementaridade. Significativamente são teologias que operam em contextos de pobreza e desigualdade social nos quais a diversidade de espiritualidades compreendem que o fim último da experiência religiosa é a busca do equilíbrio necessário para sustentação da vida humana. Servir-se da fragilidade humana diante das crises, impondo uma estrutura religiosa, ressalta o entendimento inadequado tanto da política quanto da espiritualidade. Esse último, em suas diversas formas e expressões.

O Pentecostalismo é um fenômeno moderno, multifacetado e de grande influência no contexto religioso do ocidente. Há um crescimento acentuado das Igrejas Pentecostais no contexto brasileiro, alcançando todas as classes sociais e provocando a reavaliação das perspectivas de atuação de todas as denominações protestantes e católicas (MARIANO, 2008). Percebe-se que as perspectivas teológicas pentecostais também apresentam implicações para um trabalho social extenso, ao mesmo tempo que também impõe limitações ao desenvolvimento desse mesmo trabalho. Ocorre, por exemplo, que não fazem o questionamento da organização social e econômica estabelecida, fato que certamente implicaria em romper com valores considerados basilares para sustentação das estruturas sociais que causam a sensação de estabilidade (SILVA, 2009). Este é um dos aspectos que podem ser superados a partir do diálogo com a perspectiva de espiritualidade da Teologia da Libertação.

4. ESPIRITUALIDADE E LIBERTAÇÃO

A temática foi amplamente debatida no 27º Congresso Internacional da Soter com o tema “Espiritualidades e Dinâmicas Sociais: Memória – Prospectivas”. Da relação entre Teologia da Libertação e Espiritualidade emergiram significativamente diversas reflexões destacando a importância dos pobres com lugar para o diálogo inter-religioso, os desafios enfrentados pela juventude brasileira para manter-se “cristã” em um contexto de desigualdades e injustiças sociais; alertou-se também para as especificidades das espiritualidades das pessoas migrantes. A perspectiva da ação missionária, a partir da análise de um evento missionário protestante, evidenciou o caráter singular da TdL para análise dos movimentos sociais; ao destacar a ética da alteridade na afirmação do caráter libertador da espiritualidade (RELIGIÃO, 2014).

Esse desafio de uma espiritualidade libertadora que, segundo Comblin, comprometida como Evangelho, em um contexto de crise que afeta todas as religiões, pois, se por um lado as pessoas não consideram a importância da experiência religiosa para estruturar a vida moderna, diante de todas as fronteiras superadas pelo surgimento de novas tecnologias, por outro observa-se um grande aumento de movimentos religiosos (COMBLIN, 1975).

É preciso considerar que a espiritualidade é uma dimensão constitutiva da Teologia da Libertação desde os primórdios de sua elaboração (MENDES, 2020). Não é apenas uma reelaboração do discurso tendo em vista as constantes acusações de que a excessiva politização da TdL tenha como consequência a negação da espiritualidade em nome da libertação aplicada a compreensão da experiência religiosa. Espiritualidade e libertação não se excluem, mas se complementam e, assim, expressam a totalidade dos seres humanos e de toda realidade (SOBRINO, 1984, p. 156).

A TdL problematiza, por exemplo, a questão referente a oração. Frei Betto destaca a compreensão de que há uma perspectiva de que a oração que sustenta a espiritualidade se limita aos ambientes construídos exclusivamente para essa finalidade. De alguma maneira apenas nos ambientes silenciosos e ornados de tal forma que se produza no indivíduo e também em toda comunidade um sentimento de aproximação de Deus ou somente a momentos rápidos em um contexto de liturgia formal. Sem destituir o valor da oração nas experiências vivenciadas nos lugares silenciosos ou nas liturgias formais, é preciso compreender que também oramos com o nosso modo de viver. A partir dessa consideração, a oração deve ser considerada como uma questão de total abrangência, inclusive, política (BONNÍN, 1982, p. 15–26).

Card. Eduardo F. Pironio destaca a que a espiritualidade é a vida no Espírito que faz novos homens e mulheres. O testemunho dessa novidade de vida, tal como vivenciada por Jesus Cristo, corresponde à uma profunda sensibilidade para discernir a negação do direito à vida, no descaso contra justiça. O novo ser humano, em sua espiritualidade se compreende em sintonia com toda criação (BONNÍN, 1982, p. 29–34).

A espiritualidade libertadora busca reconciliar a dimensão “contemplativa” com “política”. Tal contemplação não pode significar, a luz do testemunho do ressuscitado, e da experiência de pentecostalidade da Igreja, qualquer justificativa para alienação da realidade. Contemplação é também compromisso histórico-social, sem reduzir-se a ela. Trata-se de assumir o compromisso com o profetismo que se fundamenta no testemunho dos profetas bíblicos. Isto é, ao mesmo tempo, lutar pela justiça e denunciar a injustiça.

De acordo com Boff, toda experiência espiritual significa um desafiador encontro com novos modos de Deus expressar-se historicamente. Encontrar-se com essa novidade se constitui em um constante desafio, diante das contínuas e desafiantes transformações históricas a que se submetem os seres humanos. Ao mesmo tempo que se compreende que Deus é mistério inesgotável, mas, nem por isso, distante da vida diária dos seres humanos e de toda criação (BONNÍN, 1982, p. 49).

Boff também destaca que essa espiritualidade libertadora tem características que vão distingui-la perante qualquer perspectiva contrária. Uma espiritualidade libertadora fundamenta uma oração libertadora. Sem negar a importância da oração individual, uma oração libertadora é expressão de uma comunidade libertadora. Nessa comunidade libertadora aflora uma rica diversidade de expressões em sua liturgia, com seus símbolos e suas coreografias com múltiplas manifestações da corporeidade. E, essa corporeidade, expressa a vida do povo, com seus corpos não adequados a um padrão de estética que exclui os corpos assimétricos, desgastados, sem cores definidas, doentes e cansados.

A oração libertadora é também promotora de contínua autocrítica. Conduz a comunidade para repensar-se à luz da compreensão contínua do Reino distinguindo do mundo enquanto sistema desumanizador, contrário ao projeto de salvação assumido por Jesus de Nazaré no poder do Espírito.

A espiritualidade libertadora promove uma prática evangelizadora dinâmica, na qual vigora a categoria do encontro com o outro, da troca de experiências, do intercâmbio de espiritualidades que se complementam. Nesse aspecto ela se distancia dos projetos de dominação e de imposição de um modelo universal de espiritualidade. A própria evangelização distingue como fomentadora de uma espiritualidade encarnada.

A espiritualidade libertadora não é uma novidade da TdL, mas identifica com o testemunho da espiritualidade bíblica. Antes é preciso visitar novamente a compreensão da Bíblia como memória dos empobrecidos. É memória de pessoas que aprendem a superar a compreensão de a escravidão seja apenas um destino a ser cumprido como vontade divina. O Deus dos profetas e Pai de Jesus de Nazaré é aquele que doa de si mesmo para produzir vida abundante em todos os seres humanos e em toda criação. É, portanto ecumênica e holística (CASALDÁLIGA, PEDRO; VIGIL, 1996).

Essa espiritualidade é, conforme Codina, a força, a memória e o testemunho do Espírito que atua a partir dos excluídos, daqueles que “não podem”, que não têm voz, mas que gritam com gemidos inexprimíveis. Aparentemente sem sentido para língua “oficial”, mas que são profundas orações intercessoras. Juntas se convertem em um som, como de um vento impetuoso capaz de abalar a casa comum e romper com as barreiras culturais, trazendo unidade na diversidade (CODINA, 2015).

CONCLUSÃO

Tais considerações, tão diversificadas, acerca da espiritualidade fortalece o entendimento de sua amplitude para além da esfera religiosa e compreende o seu caráter libertador em todas as esferas da vida humana (CASALDÁLIGA, 2007). O diálogo contínuo a respeito do caráter libertador da espiritualidade cristã, nos elementos destacados pela TdL, pode cooperar para fa-

zer com haja um maior entendimento a respeito da espiritualidade dessa perspectiva teológica, ao mesmo tempo que permite fazer com que os proponentes dessa teologia mantenham ativos os espaços internos de atualização e autocrítica a respeito dessa temática.

Ao fomentar o diálogo a partir de elementos comuns às diversas tradições cristãs, a espiritualidade libertadora colabora com a construção de uma sociedade mais justa e igualitária, na qual o estado brasileiro de direito, sem desconsiderar a importância fundamental dessa dimensão humana, pode operar para garantia da expressão de toda diversidade de espiritualidades em nosso contexto sociocultural.

REFERÊNCIAS

AQUINO, T. A. A. DE; OIVEIRA, V. G. DE. Espiritualidade e sentido da vida no contexto da pandemia de COVID-19. *Caminhos de Diálogo*, v. 8, n. 13, p. 249–261, 2020.

BINGEMER, M. C. L. Mística, espiritualidade e pandemia. *ESPAÇOS-Revista de Teologia e Cultura*, v. 28, n. 2, p. 257–269, 2020. Disponível em: <<https://espacos.itespteologia.com.br/espacos/article/view/753>>. Acesso em: 30 ago. 2021.

BONNÍN, E. (Org.). *Espiritualidad y liberación en América Latina*. Costa Rica: [s.n.], 1982.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 30 ago. 2021.

CAFEZEIRO, A. *et al.* A espiritualidade no enfrentamento de crises globais. *Revista Pró-UniverSUS*, v. 11, n. 2, p. 168–173, 2020.

CAMPOS, V.; SILVA, A. L.; SILVA, D. R. A Formação Do Povo Brasileiro E O Reconhecimento Efetivo Da Diversidade: Cultura, Educação E Ações Afirmativas Em Pro De Uma Sociedade Reflexiva. *Revista Magistro*, v. 1, n. 15, 2017. Disponível em: <<http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/magistro/article/view/4530>>. Acesso em: 30 ago. 2021.

CASALDÁLIGA, PEDRO; VIGIL, J. M. V. *Espiritualidade da libertação*. 4ª ed. Rio de Janeiro: [s.n.], 1996. v. 4 ed. Disponível em: <https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/41066224/CasaldaligaP-VigilJM-EspiritualidadeDaLibertacaoR.pdf?1452648358=&response-content-disposition=inlinen%3B+filename%3DCASALDALIGA_VIGIL_Espiritualidade_da_Lib.pdf&Expires=1625772715&Signature=HpKzyxRo1bpaV~pJR>.

CASALDÁLIGA, P. Espiritualidade integral. *Revista Encontros Teológicos*, v. 22, n. 2, 2007.

CODINA, V. Desocidentalizar o cristianismo. *Perspectiva Teológica*, v. 40, p. 163–175, 2008a.

CODINA, V. *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Maliaño: Sal e Terra, 2015.

CODINA, V. “No extináis el Espíritu” (1Ts 5,19): Una iniciación a la Pneumatología. Santander: Sal Terrae, 2008b.

COMBLIN, J. M. A Missão do Espírito. *Revista Esclesiástica Brasileira*, v. 35, n. 138, p. 288–325, 1975.

MARIANO, R. *Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos*. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_mariano.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2021.

MENDES, A. DA S. A dimensão da espiritualidade na Teologia da Libertação. *Revista Contemplação*, n. 23, 2020. Disponível em: <<http://www.fajopa.com/contemplacao/index.php/contemplacao/article/view/253>>. Acesso em: 30 ago. 2021.

SILVA, C. N. DA. As ações assistenciais promovidas pelas igrejas pentecostais : motivações e dificuldades. *Estudos de Religião*, v. 23, n. 36, p. 35–60, 2009. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6342660.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2021.

ITINERÁRIO PEDAGÓGICO ANTIFETICHISTA NA CRÍTICA DOS ÍDOLOS DA MORTE: DIÁLOGO ENTRE FRANCISCO E PAULO FREIRE

Allan da Silva Coelho¹

RESUMO

Atualmente, o fundamentalismo neoliberal avança na negação da humanidade de parte das pessoas, apostando na destruição do outro como projeto. Ele radicaliza os mecanismos do capitalismo, potencializando os efeitos do desastre social e ambiental. Esta concepção expressa uma teologia da morte, que fascina inclusive parte dos cristãos e cristãs. É neste contexto que analisamos a Encíclica *Laudato Sí*, procurando os elementos que constituem o que Francisco chamou de “Itinerário pedagógico”, em diálogo com a obra de Paulo Freire, a “Pedagogia do Oprimido”. Utilizamos o quadro categorial de Michael Löwy e a metodologia de Lucien Goldmann como instrumental para uma teoria crítica antifetichista desta tradição. Trata-se de estudo elaborado no GT CLACSO “*El futuro del trabajo y el cuidado con la casa comun*”. Procura-se perceber que elementos da Encíclica *Laudato Sí*, relacionados à nossa pedagogia latino-americana, colaboram na transição ecológica, articulando análise da realidade, julgamento ético-teológico e o engajamento por modificar as condições sociais que geram vítimas cotidianas.

PALAVRAS-CHAVE: Itinerário pedagógico. Modelos de humanidade. Transição ecológica. Fetichismo.

INTRODUÇÃO

Paulo Freire dizia em “Pedagogia do Oprimido” que a humanidade, desafiada pela “dramaticidade da hora atual”, descobre-se como problema, a refletir e buscar respostas para transformar a realidade a partir de suas contradições. A cultura de consumo expressa o problema da humanização (FREIRE, 2014): apesar da vocação ontológica a ser mais, ser gente, as pessoas têm, na realidade histórica de desumanização, a sua humanidade roubada. Essas páginas são o instrumental para pensar a relação entre educação e ecologia. Nosso olhar procura perceber que elementos presentes na Encíclica *Laudato Sí*, relacionadas à nossa pedagogia latino-americana, podem colaborar nos processos de transição ecológica, articulando a análise da realidade, um julgamento ético-teológico e o necessário engajamento por modificar as condições sociais que geram

¹ Licenciado em Filosofia. Doutor em Ciências da Religião (UMESP). Realizou pesquisa de pós-doutorado no CéSor – EHESS, com bolsa CAPES. É professor da área de Filosofia do PPGE da Universidade São Francisco – USF. Coordena o grupo de pesquisa CNPQ Fetichismo e Pensamento Crítico e é membro do GT CLACSO *El futuro del trabajo y el cuidado con la casa comun*.

vítimas cotidianas. Nessa reflexão, vamos nos dedicar a como a proposta de Francisco de um “itinerário pedagógico” permite pensar elementos para uma educação antifetichista, que colabore no processo de conversão ecológica na medida em que discernimos entre os deuses que estão em luta pela hegemonia em nosso sistema social².

1. A VIDA EM UM SISTEMA SOCIAL MARCADO PELA MORTE.

A dramaticidade da hora atual nos interpela. Além da contradição entre a vocação a ser mais e a vida cotidiana de exploração e negação da dignidade humana, precisamos indicar outras duas contradições associadas que dificultam encontrar uma saída para este drama. Se por um lado cada vez mais pessoas estão insatisfeitas com a vida que se tem, por outro lado, ao invés de interromper o sistema que desumaniza, as pessoas tentam com todas as forças se integrar ao sistema a partir dos seus critérios de sucesso, de reconhecimento e de felicidade almejada pelo consumo de mercadorias. Esta contradição, que reforça o sistema social ao invés de questioná-lo, leva ao aumento exponencial da auto-exploração com o objetivo de se conquistar, no mercado, a “vida digna” que se deseja, como sinal de mérito. Isso se dá porque, segundo Paulo Freire (2014), o modelo de ser mais, de humanidade que todos nós temos, ainda é o opressor. Portanto, para a imensa maioria das pessoas, deixar a condição de desumanidade supõe não a transformação de um sistema social que condena poucos à riqueza e multidões à exclusão, mas a inversão de seu papel pessoal nesse sistema, de pobre a tornar-se o rico bem-aventurado por ser bem-sucedido no mercado. Esse é o contexto de fundo com o qual a Encíclica *Laudato Sí* nos permite a pensar a educação.

Esta reflexão situa-se historicamente a partir do Brasil sob a violência de duas grandes expressões dos perigos de nossa época: a pandemia do coronavírus e a ameaça neofascista da extrema direita. Ambos expõem a crueldade de uma sociedade com radical diferença de condições de vida. O Brasil é um dos exemplares novos laboratórios de um fundamentalismo neoliberal que articula economia e maneira de viver.

Estamos diante de uma convergência de crises, que inclui crise sanitária, econômica, migratória, do trabalho, além da climática... que segundo o Papa Francisco, não se pode “analisar nem explicar de forma isolada” (*Laudato Sí* - LS, n.61), pois temos ante nós uma única e complexa crise (LS, n.139). Essa convergência de crises tem como consequência imediata milhares de mortes reais, concretas, contáveis... mas também produz variadas formas de violência e vitimação de boa parte da humanidade, sendo especialmente cruel com os mais pobres. No entanto, seus efeitos nefastos não se limitam aos visivelmente atingidos. Todos, de certo modo, são atingidos pelos efeitos da crise socioecológica, seja pelos efeitos nas condições climáticas sobre todos, seja pelo impacto da vida geral pervertida de sentido na sociedade capitalista em que produzir, consumir e descartar configuram a aposta na qual a imensa maioria dedica a sua vida.

2 Esse texto apresenta os resultados parciais de nossa pesquisa junto à CLACSO – GT “El futuro del trabajo y el cuidado con la casa común”.

Desenha-se um modelo antropológico em que o consumo se torna um diferenciador social (SUNG, 2015), que avalia o sucesso. O brilho das mercadorias gesta um fascínio que seduz e mobiliza, organizando os sentidos da vida das pessoas dentro do mercado. Na cultura de consumo, a posse de bens e mercadorias, oferece a promessa de prazer e felicidade, de realização humana, mas, no entanto, distribui generosamente frustração e repressão, convertendo sua promessa em agressividade e maior exploração (COELHO, 2021). Esse fascínio tem o poder de convocar para uma competição infinita, na qual a maior parte das pessoas humanas não se sente realizada jamais.

O Papa Francisco caracteriza esse sistema econômico e social com muita clareza (COELHO, 2018). Os poderes econômicos, na especulação em busca de lucro, ignoram os efeitos de degradação ambiental e humana (LS, n.56). Trata-se de um sistema que salva bancos, mas não salva as vidas. Impõe os custos do resgate do sistema financeiro à toda a população, mas não reflete sobre os limites do próprio sistema. Apoia-se numa concepção mágica do mercado que acredita que o lucro resolve tudo. É ganancioso, irresponsável, imediatista e insustentável, mas considera quem o critica como irracional. A lógica que organiza o sistema não permite compreender os ritmos da natureza, seus tempos de regeneração, nem a complexidade dos ecossistemas (LS, n.194).

Trata-se de um sistema com um estilo de vida na qual a lógica econômica de produção e consumo de mercadorias torna-se seu fundamento cultural, em que a objetificação das pessoas (reificação) e a personificação e/ou divinização das coisas (fetichismo) são levados ao extremo na vida cotidiana. O que, nas condições atuais, seria capaz de mobilizar uma grande transformação nas pessoas e no sistema social? Se este cenário não provoca uma modificação radical no sistema social e econômico e em seu modo de viver, que tipo de ação colaboraria a gestar a transição ecológica urgente?

Entre as ações apontadas, mais uma vez surge o papel da educação na gestação de um outro estilo de vida. Na Encíclica *Laudato Sí*, ao apontar um outro “estilo de vida” (LS, n.203-208), o Papa segue a reflexão sobre como “educar para a aliança entre a humanidade e ambiente” (LS, n.209-215), para, em seguida, discutir a necessidade de uma “conversão ecológica” (LS, n.216-221).

2. EDUCAÇÃO E ECOLOGIA: DA CONSCIÊNCIA ECOLÓGICA À CONVERSÃO ECOLÓGICA.

Para Francisco, não se trata de um processo de ensinar conteúdos que permitam uma compreensão da crise. Se a educação era centrada na transmissão de informações científicas sobre a crise ambiental e na conscientização, agora, a proposta de educação supõe duas outras abordagens: a crítica dos mitos da modernidade que se baseia na razão instrumental e um processo para predispor um outro sentido mais profundo para a vida.

O processo de ensinar conteúdos como transmissão de informações científicas é um dos problemas ao qual já se dedicou Paulo Freire na crítica da educação bancária, que compreende os detentores das informações corretas como sujeitos que explicam ou narram esses conteúdos àque-

les que estão desprovidos da verdade. É uma compreensão tradicional, na qual o que sabe doa, comunica a partir de sua autoridade, ao educando que recebe, repete, memoriza e arquiva o que lhe foi transmitido. No entanto, a essa crítica, também é preciso adicionar a constatação de que aquilo que se chamou de conscientização, se limitada a um convencimento ou mudança de opinião resultante de uma boa argumentação, também não resulta no processo de formar novos sujeitos, inseridos no mundo como seus transformadores (FREIRE, 2014, p.83).

Esse tipo de conscientização mantém a concepção dicotômica de formação humana, como um depositar algo dentro dos homens e mulheres. É a concepção mecânica da consciência em que oferecemos slogans ecológicos, bem definidos e controlados, no lugar de enfrentar em conjunto um processo de problematização. Os melhores slogans ecológicos transmitidos podem ampliar as informações ou até mesmo modificar a mentalidade de muita gente, mas enquanto saber intelectual, puramente racional, não tem necessariamente condições suficientes de modificar a situação concreta que ameaça a vida de todos. É preciso ir além do convencimento, incluindo, como aponta Freire, a mudança dos “testemunhos de humanidade”, os modelos a partir dos quais nós pensamos o que é a melhor vida humana e o percurso adequado para a humanização de todos.

Neste sentido, trata-se claramente de um outro estilo de vida como o apontado na *Laudato Sí*, a partir da desconstrução dos modelos que hoje nos conduzem ao consumo, à concorrência, o imediatismo, o individualismo e a indiferença, para um estilo de vida alternativo, diferente, que, por exemplo, se apoie na solidariedade, na responsabilidade, no cuidado e na compaixão (LS, n.210).

Na superação de mitos da modernidade baseados na razão instrumental inclui-se refletir e questionar os conceitos de individualismo, de progresso ilimitado, de concorrência, de consumismo e de mercado acima das regras (LS, n.210). Todos estes conceitos que, articulados constituem um quadro categorial, não são simples ideias racionais, mas organizam um horizonte de plausibilidade a partir dos quais formulamos os sentidos mais profundos, que na mesma passagem o Papa relaciona ao Mistério. Desse modo, a educação relacionada à espiritualidade, sua dimensão religiosa, supõe uma mobilização das apostas existenciais mais profundas.

Assim, parece-nos que o conceito de fetichismo permite uma chave de leitura mais complexa para os processos de transformação das pessoas e da sociedade. A consciência fetichizada perverte a vida de todos, também de cristãos e militantes sociais comprometidos. A mística do fetiche seduz para felicidade, não no âmbito das puras ideias racionais, mas nas apostas de realização. Porém, na prática oferece frustração, agressividade e mais exploração sobre a natureza e o humano. A dominação e exploração nesse sistema econômico atinge a vida tanto na produção (trabalho) de mercadorias, com em sua distribuição (consumo), iluminados pelo brilho frágil da sedução à felicidade do ídolo-fetiche. É um falso deus, que seduz e submete. Por isso, não basta um processo de conscientização, mas é necessário a conversão.

No texto do Papa Francisco, a conversão tem outro sentido geral: trata-se da adesão a um outro “modelo relativo ao ser humano, à vida, à sociedade e à relação com a natureza” em contrapartida com a superação do atual “modelo consumista, transmitido pelos meios de comunicação

social e através dos mecanismos eficazes do mercado” (LS, n.215). Indo além, poderíamos dizer que conversão aqui, supõe o discernimento do Deus do dinheiro, do mercado e da mercadoria como um fetiche, um ídolo que promete vida e redenção, mas gera morte. Desse modo, converter é reconhecer os deuses da opressão como falsos deuses e aderir com todo o coração ao Deus da vida, o Deus de Jesus.

Essa interpretação é confirmada pela catequese de Francisco na qual pede que reconheçamos e erradiquemos os ídolos, pois eles nos escravizam: “Prometen felicidad, pero no la dan; y nos encontramos viviendo para esa cosa o esa visión, atrapados en un vórtice autodestructivo, esperando un resultado que nunca llega”³. Afirma a atualidade do tema teológico da idolatria pois afeta igualmente a quem professa a fé cristão ou não. Na prática os ídolos exigem culto, sacrifício no esforço de alcançá-los e sangue, mas oferecem apenas ruína de vidas e famílias nesta busca pelo lucro.

Propomos uma dupla forma de compreender a categoria da idolatria/fetichismo. A primeira seria a crítica do próprio processo de fetichização e sua pressuposta violência sacrificial. Articulam-se três dimensões: (a) a absolutização de qualquer coisa criada pela ação humana que, sacralizada, torna-se um princípio que orienta a vida humana (incluindo as instituições e a lei); (b) aplica-se essa noção à crítica política da economia, da ecologia, mas também da organização dos modos de ser, dos horizontes de plausibilidade e do desejo, e da espiritualidade; (c) ainda, compreende a crítica das inversões mítico-teológicas que fundamentam uma ética em que o mal que é praticado como se fosse bom. Tal crítica se fundamenta na defesa da inocência das vítimas. A segunda forma de uso da categoria, que não deixa de ser articulada à primeira, é como um processo de discernimento dos deuses, que julga como falso qualquer deus que exija sacrifício de vida humana ou que não reconheça o valor absoluto da vida humana secular/ profana.

CONSIDERAÇÕES

Nossa hipótese é que o discernimento de deuses, desvelando os ídolos da opressão e conjurando os sortilégios do fetiche, potencializa a rebelião do sujeito rumo a conversão ecológica, na transição da maneira de ser fetichizada para uma outra em libertação, com outros valores, representações mentais, simbólicas e outra espiritualidade. Toda esta temática merece maior aprofundamento. Um itinerário pedagógico antifetichista denuncia os critérios tacitamente aceitos de “normalidade da vida”, que direcionam o modo de ser humano, bem como reflete com profundidade os modelos de desejo que, a partir da subjetividade, formam convicções, apostas e orientam os testemunhos de humanidade⁴. Mesmo com toda a conjuntura adversa, há resistências pequenas ou grandes rebeliões que aparecem pelo mundo todo, entre aqueles que em defesa da própria vida

3 Papa Francisco, Catequese de 01/08/2020, disponível em: <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2018-08/reconozcamos-erradiquemos-idolos-que-nos-tienen-esclavizados.html>

4 Para aprofundar esse debate, veja MIGUEZ, RIEGER e SUNG, 2012.

ou em solidariedade às vítimas, formulam a crítica mais radical desse projeto societário em seu engajamento antissistêmico. Essa luta entre projetos é a expressão da luta dos deuses (HINKELAMMERT, 2008). Desse modo, é importante construir a reflexão crítica junto com movimentos radicais por justiça social e ambiental, que colaboram na gestação de ações em que a negação- indiferença- resignação sejam superados pela transmissão de uma tradição no risco do reconhecimento - testemunho – insurgência pela vida.

Como contribuição, é urgente buscar na negação dos ídolos uma maneira que fomente a transição ecológica, acionando os “freios de emergência”⁵, uma interrupção messiânica, como ação conjunta na qual se gesta horizonte de plausibilidade alargado, alternativo, radicalmente humano, em que o sujeito rebelde, que até hoje foi derrotado, permaneça com esperança decidido a amar o próximo e semear ressurreição.

REFERÊNCIAS

- BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Si* (LS). São Paulo: Paulus/Loyola, 2015.
- FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 56ª ed., 2014.
- HINKELAMMERT, F. *Hacia una critica de la razón mítica*. La Paz: Driada, 2008.
- LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LÖWY, M. *A revolução é o freio de emergência: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.
- MIGUEZ, N.; RIEGER, J.; SUNG, J. M. *Para além do Espírito do Império: novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- SUNG, J. M. *A graça de Deus e a loucura do mundo*. São Paulo: Editora Reflexão, 2015.

⁵Imagem força de Walter Benjamin, na qual ele diz que talvez a revolução, ao invés de ser a locomotiva da história, seja o seu freio de emergência que para o trem. Michael Löwy destaca a importância de relacionar a crítica ao capitalismo e a crítica ecológica (LÖWY, 2019).

MÉTODOS LATINO AMERICANOS E CIÊNCIAS HUMANAS

Alex Villas Boas¹

INTRODUÇÃO

Uma das questões importantes da epistemologia contemporânea é a pragmática de modelos, como tarefa de superação de uma visão epistemológica essencialista e ideal, para elaborar modelos contextuais e institucionais a respeito de um mesmo objeto cultural, reconhecendo assim o valor da complementação das perspectivas e a condição de complexidade de um fenômeno analisado. Tal pragmática de modelos ajuda a perceber a inter-relação possível entre sistemas, ao identificar insuficiências e valorizar peculiaridades entre eles, promovendo uma interculturalidade (DUTRA, 2013, p. 331-335). Isto posto, pode-se aplicar à teologia e às ciências da religião, enquanto sistemas que compõem um sistema maior, as ciências humanas, e que compartilham perspectivas e saberes acumulados em torno de um mesmo objeto cultural, o fenômeno e o fato religioso.

1. OS MODELOS EPISTEMOLÓGICOS DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E SUA CAPACIDADE INTERDISCIPLINAR

A partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), tal perspectiva emoldura uma proposta de método indutivo e o modelo epistemológico de uma teologia contextual, que inspira a elaboração de pelo menos quatro ramos da Teologia Latino Americana, na classificação de Juan Luís Scannone: 1) *Teologia Pastoral*, como práxis da libertação, presente sobretudo na atuação dos bispos latino americanos, sem necessariamente assumir uma mediação sócio-analítica, mas desde uma perspectiva fundamentalmente “ético-antropológica”; 2) *Teologia da Revolução*, pensada desde a práxis de grupos revolucionários, que faz uso da análise marxista (materialismo histórico) e se apresenta como comprometida com a ação revolucionária, tendo como um dos referenciais o teólogo Hugo Assmann; 3) *Teologia da Libertação*, elaborada desde a práxis histórica, que por meio de uma me-

1 Teólogo leigo, professor, investigador principal e coordenador do CITER - Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião, da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa. Possui Livre-Docência em Ética e Linguagem Teológica pela PUC SP; Pós-Doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma; Doutorado em Teologia Sistemática pela PUC Rio. Também colabora com o Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC PR) e no Programa de Doutorado em Humanidades na Universidade Católica de Moçambique, Quelimane. Foi membro da Diretoria da SOTER (2017-2019), vice-coordenador da Regional Sudeste e coordenador do GT de Religião, Arte e Literatura. Foi Editor Chefe da Revista Teoliterária - Revista de Literaturas e Teologias (2011 - 2021).

dição socioanalítica interpela uma hermenêutica teológica, que busca uma transformação estrutural da sociedade latino-americana, por meio de uma reflexão e uma práxis libertadora pastoral e política, criada inicialmente por Gustavo Gutierrez; e, por fim, 4) *Teologia da Cultura* ou *Teología del Pueblo*, pensada desde as identidades culturais dos povos latino-americanos, onde se situa o ramo argentino, e que apesar de não negar a mediação socioanalítica, privilegia o uso da mediação histórico cultural (SCANNONE, 1982, p. 19-29).

Até meados do século XVIII, os estudos de religião eram praticamente de domínio exclusivo da Teologia. Contudo, a concepção de ciência moderna, marcada pela observação e análise de dados empíricos resultaram também no surgimento da Ciência da Religião na Alemanha [*Religionswissenschaft*], iniciada com Friedrich Max Müller (1823-1900). Contudo, diferente do surgimento da Ciência da Religião na Alemanha, que nasce como razão de recusa da Teologia, no Brasil sua emergência coincide com a consolidação do movimento de renovação teológica oriunda do Concílio Vaticano II, e, portanto, de produção de uma teologia contextual, que não somente apoiam como anseiam por estudos empíricos de religião, como é o caso da sociologia da religião, em relação à teologia da libertação, e da fenomenologia e da psicologia da religião, em relação as teologia das religiões. No caso brasileiro, portanto, pode-se verificar uma abertura da comunidade acadêmica teológica brasileira, não somente para receber como também para apoiar o surgimento das Ciências da Religião (nomenclatura original) na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), a fim de se estudar o “fenômeno religioso em seus vários aspectos”, sem excluir a teologia, mas inclusive “podendo ser ministrados cursos sobre e de Teologia” no âmbito das Ciências da Religião (Parecer No. 190/68, aprovado em 15 de março de 1968, Processo 733/67 – CFE). Não havia uma resistência à Teologia, mas sim a um modelo estritamente dogmático e clerical, com finalidades específicas de práticas religiosas (VILLAS BOAS, 2018, p. 268).

Também a criação do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC SP (nome original), em 1978, que somente em 2015 começa a ter uma orientação oficial alinhada a *Religionswissenschaft*, surgiu com uma grande colaboração entre Teologia e Ciências da Religião. Edênio Valle, renomado psicólogo da religião e primeiro coordenador do Programa de Ciências da Religião da PUC SP, menciona ao menos dois distintos modelos epistemológicos da teologia na ocasião: as que se limitaram a uma autorreferência eclesial (as que ficaram na “sacristia”), e as “teologias inteligentes”, que “aceitam o desafio do pensamento”, como a teologia latino-americana, que tinha interlocutores da Ciências Sociais, História e Política (MARQUES; ROCHA, 2007, p. 192-203). Queiroz, também da PUC SP, chega a mencionar o fato de que o Programa de Ciências da Religião teve como “principais mentores”, além de seus colegas, como Valle, o “pessoal do Departamento de Teologia”, para pensar cientificamente o fenômeno religioso, e sem este grupo “o programa de Ciências da Religião da PUC-SP não existiria”. Ademais, ambas as disciplinas compartilhavam de um “referencial teórico dialético” para procurar compreender “o que seria uma religião no contexto latino-americano”, por meio de uma “análise dialética da religião” e uma “análise dialética da sociedade”. Afirma Queiroz:

Não havia, portanto, o pensamento de que deveríamos nos separar da Teologia porque ela segue por um viés e nós vamos por outro, não havia essa discussão. O que existia, sim, era um bom senso de enfoque [...] então, a nossa perspectiva política, além de científica, era de não-separação da Teologia, mas de soma para que com essa área pudéssemos implementar uma pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião (MARQUES; ROCHA, 2007, p. 204-206)

2. TEOLOGIA EM SAÍDA, CASA COMUM E FRATERNIDADE UNIVERSAL

No atual pontificado da Igreja Católica se delineia uma perspectiva teológica franciscano que aponta para uma epistemologia teológica «em saída» da sua autorreferencialidade, em diálogo com a cultura contemporânea (*Evangelii gaudium* [EG] em 2013), desde as categorias centrais de bem comum e dignidade humana conforme o esquema elaborado pelo Concílio Vaticano II, respectivamente recolocadas por Francisco como Casa Comum (*Laudato si'* [Ls] em 2015) e Fraternidade Universal (*Fratelli Tuti* [FT] em 2021).

Tal dinamismo de «saída» da teologia demanda o alargamento da perspectiva autorreferencial (EG 95) desde a incorporação de uma agenda pública, nomeadamente a Agenda 2030, implicitamente presente na Ls. Dada a “complexidade” que implica a questão da Casa Comum e a pluralidade da cultura contemporânea “as soluções não podem vir duma única maneira de interpretar e transformar a realidade” (Ls 63; 23; 135), exigindo uma postura teológica “em diálogo com outras ciências” (EG 133), de modo “interdisciplinar e inclusivo” (EG 134) exigindo “uma síntese entre ciências empíricas e os outros saberes como a filosofia” (EG 242), bem como uma abertura para criar condições culturais que fomentem uma “diversidade reconciliada” (EG 230). A própria Ls reconhece como os “limites culturais de distintas épocas” condicionam as tradições religiosas, apontando para a necessidade de um “regresso às respectivas fontes que permite às religiões responderem melhor às necessidades actuais” (Ls 200).

3. O PROBLEMA DA AUTORREFERENCIALIDADE TEOLÓGICA

Um modo de abordar a autorreferencialidade da teologia pode ser auferido através da arqueologia do saber proposta por Foucault. Ele opera como uma análise do discurso, bem como estabelece as condições históricas e sociais que possibilitaram a irrupção dos acontecimentos discursivos que viabilizam a formação de regimes discursivos (*épistémès*) em que os múltiplos discursos se relacionam simultaneamente. Assim, o filósofo francês identifica “rupturas epistemológicas” e/ou descontinuidades entre os modos de configurar o conhecimento até o Renascimento (século XVI),

o Iluminismo, denominado por ele de Idade Clássica (séculos XVII e XVIII) e Idade Moderna (século XIX). O discurso teológico, portanto, participa no mesmo contexto de outros discursos e práticas segundo as condições de saber de cada época. Para a Renascença, há semelhança entre palavras e coisas, e Deus seria compreendido por meio de Suas marcas nas coisas da criação. Na *épistémè* clássica, presente em Descartes, o objetivo é explicar a ideia de Deus para representar uma ordenação racional das coisas, em que Deus deixa de habitar o mundo das coisas e passa a habitar o mundo dos conceitos puros. Esse deslocamento possibilitou o apoio de teologias políticas e resultou na morte de Deus na moderna *épistémè* e no “fim da metafísica” que foi substituída por uma analítica da finitude. Nessa análise, a “filosofia de vida” denuncia a metafísica como “véu de ilusão”, a “filosofia do trabalho” a denuncia como ideologia, e a “filosofia da linguagem” a trata como um episódio cultural. Tal processo também propicia o evento discursivo em que o ser humano se torna um objeto-discurso que inaugura as Ciências Humanas à parte da teologia. Nesse contexto, “saber é discernir” eticamente a condição de finitude humana (FOUCAULT, 1966).

Já na proposta arqueológica do jesuíta francês, Michel de Certeau, a atenção é dada às práticas discursivas do Estado Moderno entrelaçadas às do regime discursivo sintonizado com a Filosofia do Iluminismo, mas progressivamente distantes das massas rurais que permaneceram religiosas como forma de resistência por causa da distância social do Estado. Adotando a lógica da arqueologia certeausiana, há pelo menos dois tipos de enunciados teológicos no surgimento da Modernidade que devem ser distinguidos: 1) as **teologias amalgamadas ao Antigo Regime**, responsáveis pela elaboração de uma crítica antimoderna, enfatizando o rigor moral para com o indivíduo, diante de uma suposta decadência da sociedade que se distancia da fé e culpabiliza o liberalismo. Tais teologias, no entanto, não estabelecem uma crítica ao Estado e suas contradições decorrentes da Revolução Industrial, mas, antes, oferecem um suporte religioso por meio de justificativas divinas; 2) as **teologias críticas** se manifestaram taticamente resistentes às teodicéias, porém, não raro, mais pelas práticas sociais, notadamente pelo catolicismo social, do que pelos discursos teológicos. Tal postura era ao mesmo tempo crítica às contradições do liberalismo e crítica à estratégia discursiva em que a conservação da fé coincidia com a conservação de privilégios. Há uma relação mais complexa para identificar os limites de [in] compatibilidade ou [in] tolerância entre as diferentes formas de correlacionar sistema político, sistema religioso e suporte epistemológico. Coexistiam simultaneamente pelo menos dois tipos de enunciados teológicos: a) um enunciado teológico como defesa da reta doutrina, que pretende sustentar-se com uma epistemologia escolástica autorreferencial enraizada no Antigo Regime de modo compatível ao sistema político; b) um enunciado teológico tático como crítica da sociedade, mas simultaneamente i) compatível com o sistema religioso [compartilhamento de fontes]; ii) incompatível com o sistema político e, portanto, iii) compatível com o surgimento das Ciências Humanas, compartilhando assim um humanismo comum. Para De Certeau, a historiografia iluminista, julgando-se ideologicamente imune, acabou eliminando tal complexidade dos enunciados teológicos, de modo que as condições de possibilidade para outro regime discursivo de uma teologia aberta ao diálogo com as Humanidades tiveram que esperar até o século XX (DE CERTEAU, 1982, p. 109-195). De Certeau não correlaciona neste cenário a emergência da Ciência da Religião no século XVIII, entretanto, o próprio autor é

também um cientista da religião, além de ter criado e coordenado uma coleção que visava articular Ciências Humanas e Teologia, intitulada *Bibliothèque des sciences religieuses*, projeto editorial esse que, no seguimento do clima de abertura do Concílio Vaticano II, reunia duas editoras católicas (Aubier-Montaigne, les Éditions du Cerf) e uma protestante (Delachaux et Niestlé).

Entretanto, apesar de todo o esforço de abertura ao diálogo com a cultura contemporânea, as tensões hermenêuticas do Concílio do Vaticano II entre abertura e fechamento nos papados que se seguiram, resultaram na reativação de um imaginário simbólico anti-moderno, e que juntamente com outros movimentos religiosos foram dando vida para esta perspectiva de reticência à modernidade na busca de razões anti-modernas e, conseqüentemente, anti-democráticas, nas origens pré-modernas das tradições religiosas, sobretudo quando a distância e insuficiência do Estado é verificada na sociedade, tal qual na origem do antimodernismo católico nos séculos XVII e XVIII.

Assim, apesar das tentativas de modelos de epistemologia teológica alternativos como é o caso do método indutivo da *Nouvelle théologie*, o método histórico crítico nos Estudos Bíblicos e as teologias plurais e contrahegemônicas do Sul Global (Teologias da Libertação, Teologias das Religiões, Teologias Africanas...), o estatuto das faculdades de teologia subsistia dentro das universidades, em sua maioria confessionais, ao abrigo de concordatas entre os Governos locais e a Santa Sé que, inclusive, criou o dispositivo de grau canônico aos mestrados e doutorados, desobrigando as mesmas faculdades de serem inseridas nos sistemas nacionais de produção de conhecimento científico, realidade que ainda é presente em diversos países, incluindo no continente europeu. Mesmo onde a Teologia é inserida administrativamente nos sistemas científicos governamentais, ainda se verifica uma lacuna entre a racionalidade teológica e a racionalidade pública que guiou o estabelecimento e a consolidação das chamadas Ciências Humanas ou Humanidades.

4. A PROPOSTA DE UMA ARQUEOLOGIA DO SABER TEOLÓGICO E DOS ESTUDOS DE RELIGIÃO

Em um evento da Pontifícia Universidade Gregoriana, ao ser perguntado sobre suas influências teológicas pessoais, responde o Papa Francisco “Para mim, o maior teólogo para os dias de hoje” (FRANCISCO, 2017). Para além das convergências categoriais dos dois jesuítas, o projeto arqueológico de Michel de Certeau nasce de sua tese em teologia reprovada no *Institut Catholique de Paris*, em que propunha uma « *rupture instauratrice* » do cristianismo com as estruturas simbólicas remanescentes do Antigo Regime para pensar o diálogo com a cultura contemporânea. Esta tese reprovada em 1971, é retomada como projeto arqueológico em 1975 em « *L'Écriture de l'histoire* » , em que De Certeau analisa os regimes discursivos que estão na origem da cisão entre a simbólica cristã e a simbólica moderna, e como se impõe um “primado epistemológico da ética na reflexão” na emergência de uma racionalidade pública que desafia a significação dogmática da teologia. Deste modo, a emergência de uma razão pública em litígio com a religião, resultou na autorreferencialidade teológica e em uma insistência metafísica anacrônica, que não raro possibilita uma

reativação de um imaginário simbólico anti-moderno e que, juntamente com outros movimentos religiosos, como é o jihadismo e a direita radical, foram dando vida para esta perspectiva de reticência à modernidade na busca de razões anti-modernas e, conseqüentemente, anti-democráticas, nas origens pré-modernas das tradições religiosas, sobretudo quando a distância e insuficiência do Estado é verificada na sociedade.

A referência à arqueologia do religioso em Michel de Certeau pode ser vista como um « *dialogue inachevé* » com o projeto arqueológico de Foucault (DE CERTEAU, 1986, p. 171-198; PETIT, 2020) visando um diálogo da teologia com as Ciências Humanas. Nesse sentido, na perspectiva de Michel de Certeau, a teologia pode estar perfeitamente aberta ao diálogo com as Ciências Humanas, compreendendo-as em sua tarefa ética e crítica. Implica pensar primeiro a ética como teologia primeira, ou entendê-la como seu destino fundamental, incorporando a consciência histórica no desafio de compreender o conhecimento como forma de discernimento para viabilizar processos éticos de interesse público em meio a postulados políticos que instalam seus regimes discursivos. Pensar o conhecimento teológico como forma de discernimento ético na cultura e na sociedade contemporâneas é convergente com a perspectiva do Pontificado de Francisco (EG 16; 30; 33; 43; 45; 50; 154; 166; 181) e pode ser chave para pensar uma racionalidade pública na teologia.

À GUIA DE CONCLUSÃO: QUESTÕES A SEREM DEBATIDAS E APROFUNDADAS

A emergência das ciências humanas e sociais e, concomitantemente, de uma racionalidade pública no século XVIII e XIX estabeleceram uma relação litigiosa entre estas últimas e a teologia, que acaba por resultar em uma dinâmica de autoreferencialidade da mesma, retroalimentada pela sua exclusão enquanto disciplina acadêmica, na medida que as universidades se tornaram públicas em vários contextos. No caso latino-americano, particularmente no Brasil, a teologia se estabelece em sintonia com as ciências humanas e sociais ao adotarem uma epistemologia dialética, que ao mesmo tempo coincide com um fenômeno político e uma retórica política de resistência ao regime militar. Tal hermenêutica da libertação ganha inclusive o reconhecimento internacional de autores empenhados em um diálogo epistemológico da teológica com outras ciências, em particular com as ciências humanas, como é o caso de Claude Geffré (1989) e Michel de Certeau (1990). Entretanto, com a crítica feita aos modelos dialéticos e hermenêuticos pelos projetos arqueológicos de revisão de modelos epistemológicos, como é o caso de Michel Foucault, em diálogo com a arqueologia religiosa de Michel de Certeau, incide também sobre a teologia latino-americana. Uma questão fundamental a se refletir é se a prática social da libertação continua tendo a mesma eficácia com a manutenção de uma prática discursiva dialética. A questão remete ao desenvolvimento de um projeto de arqueologia do saber teológico, a fim de identificar as complexas relações entre modelos epistemológicos da teologia e os modelos epistemológicos de racionalidade pública, bem como a crise desses modelos oriundas da crise das democracias e, conseqüentemente, da razão pública.

Por um lado, esta crise das democracias é alimentada por um não cumprimento de agendas sociais e mutação de projetos de políticas populares em projetos de poder, que resultam na crise dos modelos dialéticos em uma abordagem insuficiente para conter a emergência de radicalismos políticos que, inclusive, evocam modelos epistemológicos anacrônicos da teologia, com o propósito de combater a crítica oriunda das ciências humanas e sociais. Por outro lado, os projetos arqueológicos de modelos epistemológicos contemporâneos resgatam as fontes cristãs para repensar projetos políticos alternativos, como é o caso do próprio Foucault e a ideia de uma espiritualidade política, assim como Michel Certeau , e ainda Giorgio Agamben (2008), Boaventura Sousa Santos (2013), Jean Luc Nancy (2008) em que autores cristãos são revisitados como inspiração para projetos culturais e políticos alternativos, nomeadamente de uma cultura contrahegemônica pela sua capacidade de refeitura da própria tradição, apontando para as hermenêuticas contrahegemônicas das teologias políticas plurais, como é o caso da Teologia Latino Americana. A segunda pergunta fundamental é se essas propostas podem ajudar a repensar as práticas discursivas dialéticas das práticas sociais de libertação?

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. (2008). *Signatura rerum : sobre o método*. Trad.: Andrea Saturbano e Patrícia Peterle. Rio de Janeiro: Boitempo; 2019, p. 90-123.
- DE CERTEAU M. *The Black Sun of Language: Foucault*. _____. *Heterologies: Discourse on the Other. Theory and History of Literature*, Vol. 17. Minneapolis: University of Minnesota Press; 1986, p. 171-198.
- DE CERTEAU, M. *A Escrita da História*. Trad.: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Editora Forense; 1982.
- DE CERTEAU, M. *L'Invention du quotidien: I. Arts de faire*. Paris: Gallimard, 1990.
- DUTRA, L. H. A. *Pragmática de Modelos: natureza, estrutura e uso de modelos científicos*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, 1966.
- FRANCIS. *Apostolic Exhortation Evangelii gaudium: On the proclamation of the Gospel in today's World*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 2013.
- FRANCIS. *Encyclical Letter Fratelli Tutti: on Fraternity and Social Friendship*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 2020.
- FRANCIS. *Encyclical Letter Laudato Si': On Care for our Common Home*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana; 2015.
- FRANCISCO. *Quem é Michel De Certeau? "Para mim, o maior teólogo para os dias de hoje"*. Revista IHU on line – IHU, Instituto Humanitas Unisinos, SJ; Acesso em 28 mai 2017. < <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/567886-quem-e-michel-de-certeau-para-mim-o-maior-teologo-para-os>

-dias-de-hoje>

GEFFRÉ, C. Como fazer teologia hoje? Hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

MARQUES, Â. C. B.; ROCHA, M. Memórias da fase inicial da Ciência da Religião no Brasil – Entrevistas com Edênio Valle, José J. Queiroz e Antonio Gouvêa Mendonça. REVER – Revista de Estudos da Religião, n. 1, (2007), p. 192-214.

NANCY, J-L. Dis-Enclosure: The Deconstruction of Christianity. Col. Perspectives in Continental Philosophy. Translated by Bettina Bergo, Gabriel Malenfant and Michaels B. Smith. New York: Fordham University Press; 2008.

PETIT, J.-F. Michel Foucault et Michel de Certeau : Le dialogue inachevé. Paris : Parole et Silence, 2020.

SANTOS, B. S. Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos. São Paulo: Cortez, 2013.

SCANNONE, J. L. La Teología de la Liberación: Caracterización, corrientes, etapas. Stromata, ano 38, n. 1/2, 1982: p. 3-40.

VILLAS BOAS, A. Perspectiva Interdisciplinar da Teologia no Brasil: O debate epistemológico da Área de Ciências da Religião e Teologia. INTERAÇÕES, v. 13, n. 24, 2018, p. 260-286.

O PARADOXO DO DEUS FERIDO NO PENSAMENTO TEOLÓGICO DE TOMÁŠ HALÍK

Dênis Cândido da Silva¹

RESUMO

O objetivo e a metodologia da pesquisa deste artigo têm como referência o pensamento do teólogo tcheco Tomáš Halík. Segundo Halík, o Deus revelado nos Evangelhos é um Deus que conhece o sofrimento na própria carne. Tal experiência foi tão marcante que nem mesmo a ressurreição cicatrizou as suas feridas. O ressuscitado carrega as marcas do sofrimento vivido na cruz. Assim, só um Deus ferido é capaz de entender o sofrimento da humanidade e de se solidarizar com ela. Um Deus que não conhece a dor e o sofrimento não seria um Deus solidário e compassivo. Para Halík, Deus se esconde nos feridos de nossa sociedade, nomeadamente entre os marginalizados e os mais pobres, situados nas periferias geográficas e existenciais, morrendo de forma covarde e solitária nas filas de nossos hospitais. Tocar nessas chagas existenciais e sociais é tocar no próprio Cristo. Dessa forma, uma fé professada no Cristo ressuscitado que não consegue ver e se solidarizar com os feridos de nosso tempo é uma fé que não passa de uma ilusão ou ópio. A teologia de Tomáš Halík, é um convite a descobrir o Cristo nos que sofrem. Onde o sofrimento nos toca profundamente, só aí poderemos reconhecer o Cristo.

PALAVRAS-CHAVE: Cruz. Compaixão. Solidariedade. Pobres. Marginalizados.

INTRODUÇÃO

O Cristianismo é uma religião do paradoxo. Anuncia um Deus que se fez homem e que morre escandalosamente numa cruz. Para o teólogo tcheco Tomáš Halík o Deus revelado nos evangelhos é um Deus que nasce entre os pobres e morre entre os pobres, ou seja, experimenta a vida, a luta e a dor dos pobres. Assim, Deus se esconde “nas chagas de nosso tempo”, nomeadamente entre os marginalizados e os mais pobres, situados nas periferias geográficas e existenciais, morrendo de forma covarde e solitária nas filas de nossos hospitais. Só um Deus ferido é capaz de entender o sofrimento e o desespero da humanidade e de se solidarizar com ela. Sem a experiência da cruz o sofrimento humano seria um enigma para Deus. As feridas abertas em Jesus na cruz, que nem mesmo a ressurreição foi capaz de cicatrizar nos revela que nenhuma dor é indiferente a Deus. O apóstolo Tomé vivenciou a sua maior profissão de fé justamente quando tocou as chagas do Cristo ressuscitado. E nós cristãos de hoje? Em qual sofrimento eu proclamei a minha maior profissão de fé? Quem professa a fé no Cristo ressuscitado professa também a fé num Deus ferido. Tocar nessas

1 Mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

chagas existenciais e sociais é tocar no próprio Cristo. Uma fé realmente cristã é uma fé que não é indiferente com os feridos de nosso tempo.

O pensamento teológico de Tomáš Halík, é um convite a descobrir o Cristo nos que sofrem. Onde o sofrimento nos toca profundamente, só aí poderemos reconhecer o Cristo. A Igreja nesse sentido, precisa deixar-se tocar pelas feridas do mundo. Uma Igreja que se distancia dos feridos, daqueles que a sociedade descarta é uma Igreja que se afastou dos evangelhos. “Às vezes sentimos a tentação de ser cristãos, mantendo prudente distância das chagas do Senhor. Jesus, no entanto, quer que toquemos a miséria humana, que toquemos a carne sofredora dos outros” (EG 270).

1. OLHAR O CRUCIFICADO É SE DEIXAR OLHAR POR ELE

O Deus que se revela em Jesus de Nazaré apresentado pelos Evangelhos é um Deus que conhece o sofrimento na própria carne. Tal experiência foi tão marcante que nem mesmo a ressurreição cicatrizou as suas feridas. Só um Deus “que se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14) e se deixou ferir tão profundamente é capaz de entender o sofrimento da humanidade e de solidarizar-se com ela. Dessa forma, segundo o pensamento de Tomáš Halík, somente um Deus que conhece profundamente a dor é realmente solidário com os sofredores nas diversas situações de sofrimento.

O Deus Abbá experimentado por Jesus e revelado a nós através de seus gestos, palavras e atitudes, não é um “Deus cineasta” (HALÍK, 2020, p. 8) que assiste o sofrimento da humanidade. Um Deus assim não é digno de ser adorado. O Deus revelado em Jesus é um Deus compassivo e misericordioso que escandalosamente tem preferência pelos mais pobres e perseguidos da sociedade de todos os tempos, e por isso, é incapaz de ser indiferente a qualquer sofrimento. Não há nada que a humanidade experimente que Deus não tenha experimentado em Jesus de Nazaré.

Segundo Halík:

Compreender a linguagem de Deus, nos eventos do nosso mundo, exige a arte do discernimento espiritual, que, por sua vez, exige um desapego contemplativo das nossas emoções e dos nossos preconceitos cada vez mais fortes, bem como da projeção que damos aos nossos medos e aos nossos desejos. (HALÍK, 2020, p. 8)

Diante do mistério da dor e do sofrimento que sempre acompanha a todos, mas sobretudo, os mais pobres, somos chamados a olhar o tempo presente de uma maneira contemplativa e silenciosa. Por vezes nos esquecemos que no centro de nossa fé cristã está um crucificado. Isso tem muito a nos dizer. Não é fácil olhar profundamente para a cruz. Não é agradável olhar um “Deus ferido”, carregado de sofrimentos. Às vezes queremos “maquiar” a nossa fé, esconder as feridas. Viver um cristianismo sem cruz, sem chagas. Para Tomáš Halík: “na cruz, morrem as nossas ideias

ingênuas sobre Deus” (HALÍK, 2020, p. 92). Para compreender o crucificado é necessário deixar morrer nossa fé ingênua e infantil.

A cruz, de uma certa maneira, ainda é um absurdo para nós ou na linguagem de São Paulo, ainda é uma “loucura”. Por isso, muitas vezes, clamamos por um Deus que realize milagres, curas, e que interceda por nós. Não que Deus não realize milagres, mas resumir a fé somente a milagres e curas é se esquecer da cruz. O Deus que nós cristãos cremos não vai nos tirar da cruz. Por mais que peçamos. Olhar para o crucificado é ter essa consciência: Deus não nos tira da cruz. Se Deus não tirou o seu próprio Filho da cruz, também não vai nos tirar de nossas cruces, de nossos sofrimentos. Existir dói, precisamos ter consciência disso. “Deus deixa o seu Filho passar pela noite escura da fé: Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?” (HALIK, 2020, p. 93) Quando Jesus se sente totalmente abandonado pelo Pai e expressa esse abandono através de um grito, nesse momento, Ele conhece profundamente a sua e a nossa humanidade. Foi na cruz que Deus compreendeu o quanto o existir humano é doloroso. Sem a experiência da cruz, Deus não conheceria o sofrimento humano. O sofrimento não é algo que se narra, é algo que se vive. A angústia de Jesus na cruz é a angústia de toda a humanidade.

No auge de seu sofrimento, mesmo Jesus gritando: “meu Deus, meu Deus porque me abandonaste?”, ele se depara com um profundo silêncio. Jesus que conhecia tão profundamente o amor do Pai, sente por um instante o doloroso silêncio do Pai. O Pai que o acompanhou durante toda a sua vida, de repente, na cruz se mostra tão impotente e tão silencioso. Não é fácil suportar o silêncio de Deus. A nossa maior dificuldade em meio ao nosso sofrimento é entender esse silêncio de Deus. Só na manhã de domingo, que o Pai quebrará o silêncio. “O grito de Jesus parece, à primeira vista, uma expressão de desespero. No entanto, Jesus exprime esta experiência extrema com uma pergunta: Porque me abandonaste?” (HALIK, 2020, p. 94)

No profundo silêncio e abandono do Pai, quando o seu grito não encontra resposta nenhuma, Jesus não deixa de acreditar. Ao longo de nossa vida, muitas e muitas vezes nossas orações se tornaram perguntas profundamente angustiosas: Por que tanto sofrimento? Por que tanta morte? Por que tanta dor? Mais importante do que Deus responder ao nosso sofrimento, é saber que Ele nos ouve. Deus nos ouve no mais profundo silêncio. “Não nos esqueçamos que a pergunta dolorosa que Jesus dirige a Deus- é, portanto, uma oração. Também nós podemos dar às nossas perguntas a forma de uma oração e às nossas orações a forma de perguntas”. (HALÍK, 2020, p. 94)

Em uma de suas homilias em Santa Marta, o Papa Francisco disse que:

O Senhor consola sempre na proximidade, com verdade e na esperança. Na proximidade, nunca distante: estou aqui. Que bonita expressão: estou aqui. Estou aqui, convosco. E muitas vezes em silêncio. Mas sabemos que Ele está presente. Ele está sempre presente. A proximidade que é o estilo de Deus, também na Encarnação, significa que Ele está próximo de nós. O Senhor consola na proximidade. E não usa palavras vazias; aliás prefere o silêncio. A força da proximidade, da presença. Fala pouco, mas está próximo. (FRANCISCO, 2020)

O silêncio de Deus não significa ausência de Deus. O Deus que Jesus nos revela é o Deus que está conosco em todos os momentos de nossa vida. Professar a fé no Cristo supõe também suportar grandes silêncios de Deus.

2. PÕE O DEDO AQUI E VÊ MINHAS MÃOS (JO 20, 27)

Os Evangelhos nos mostram que Jesus é o mestre do toque. É praticamente impossível compreender Jesus sem a dimensão do toque. Contudo, no tempo de Jesus a maioria das enfermidades exigiam também “distanciamento social”, sobretudo, as doenças de pele como a lepra. “O toque de Jesus cura porque é o toque de Deus, daquele Deus que se fez homem por amor a nós, para tocar e partilhar em tudo a nossa condição humana e para nos transmitir o dom da salvação que vem dele”. (FORTE, 2020, p. 36)

O Deus cristão é um Deus que carrega feridas. Só um *Deus ferido* compreende as feridas da humanidade. “Ele é um Deus *sym-pathico*, isto é, Alguém que sente conosco, sofre conosco, partilha a nossa paixão” (HALÍK, 2020, p 111). Só um Deus que passou pela noite escura da paixão, entende a paixão da humanidade. Um Deus *apático* não seria capaz de compreender o sofrimento humano. “Todas as feridas dolorosas e toda a miséria do mundo e da Humanidade são as feridas de Cristo. Só ao tocar essas feridas, de que o mundo está cheio, é que posso acreditar em Cristo e exclamar Meu Senhor e Meu Deus Jo 20,28”. (HALÍK, 2020, p 108)

Foi justamente isso que Jesus disse à Tomé: “põe o dedo aqui e olha minhas mãos, estende a tua e põe no meu lado” (Jo 20, 27). Quem toca as feridas toca o próprio Cristo. As feridas nos comovem e ao mesmo tempo devem gerar em nós indignação. Quem contempla profundamente o sofrimento humano não pode ficar indiferente. Somos indiferentes à dor e ao sofrimento de tantos e tantas, porque nos falta essa contemplação profunda que marcava os passos de Jesus. Caminhar, contemplar e se compadecer do sofrimento humano. “Não tenho o direito de confessar em Deus se eu não levar a sério a dor dos meus próximos” (HALÍK, 2016, p. 17). Uma fé verdadeiramente cristã não fecha os olhos diante do sofrimento humano. Em qual sofrimento Cristo me visitou?

3. POR UMA IGREJA ESPECIALISTA EM CURAR

O Papa Francisco em sua sensibilidade pastoral propõe um paradigma eclesial para o tempo presente. Ele desafia a Igreja a ser como um “hospital de campanha”. No mundo onde há tantos feridos fisicamente e emocionalmente, nada é mais urgente do que uma Igreja que se faz hospital. Tal paradigma proposto por Francisco, desafia a Igreja a sair e tocar nos muitos feridos.

Uma igreja hospital é consequentemente na linguagem de Francisco, uma igreja samarita-

na. Uma igreja samaritana é uma igreja que gasta o seu tempo em curar as feridas. “Diante de tanta dor, à vista de tantas feridas, a única via de saída é ser como o bom samaritano. Qualquer outra opção nos deixa ou com os salteadores ou com os que passam ao largo, sem se compadecer com o sofrimento do ferido na estrada” (FRANCISCO, 2020², p. 42).

A grande prioridade pastoral deve ser sempre o cuidado com o mais fragilizado e o mais ferido. A missão de Jesus é toda ela, marcada pelo cuidado, compaixão e misericórdia. Uma ação pastoral que se afasta em vez de se aproximar dos feridos, é conseqüentemente uma ação pastoral que gradativamente se afasta do Evangelho.

A pastoral para ser verdadeiramente pastoral tem que provocar uma mudança em nosso estilo de vida. Um novo jeito de fazer pastoral está ligado a um novo jeito de ser cristão. Não posso professar a fé no Deus da vida, fazemos opções que não promovam a vida. Uma Igreja que se refugia ainda mais nos altares e sacristias, é uma Igreja que não tem coragem de se fazer próxima dos que estão sofrendo em nossa sociedade. O ressuscitado ao se aproximar de Tomé e convidá-lo a tocar em suas feridas quer nos ensinar que é justamente onde tocamos o sofrimento humano e talvez apenas aí que nós reconheceremos que de fato o Cristo está vivo e está no meio de nós. Nós o encontramos em todos os lugares em que alguém esteja sofrendo.

Segundo Halík:

Depois de um tempo, deixamos de ser sensíveis ao sofrimento do outro, caso não nos afete pessoalmente. Uma das tentações mais perigosas do nosso tempo é a inércia e a indiferença provocada pelo excesso de informações. Um fenômeno repetido frequentemente perde o rosto humano aos olhos do público, cai na uniformidade anônima das estatísticas. Receio que isto aconteça também hoje, quando, há várias semanas, assistimos às notícias diárias sobre as vítimas da pandemia. As pessoas e o seu destino transformam-se em números. (HALÍK, 2020, p. 100)

Em um mundo doente e ferido somente uma igreja que se configura como “hospital de campanha” tem condições de ser uma Igreja encarnada na contemporaneidade. Somente uma Igreja que interioriza o sofrimento do mundo e das pessoas será capaz também de curar.

A compaixão não é somente o paradigma de uma nova eclesiologia, mas é também o paradigma de uma nova humanidade e conseqüentemente também de uma nova sociedade. Num mundo tão ferido, a Igreja precisa ser especialista em curar as feridas. “Viver indiferentes à dor não é uma opção possível; não podemos deixar ninguém caído nas margens da vida. Isso deve indignar-nos de tal maneira que nos faça descer da nossa serenidade, alterando-nos com o sofrimento humano. Isso é dignidade”. (FRANCISCO, 2020³, p. 42).

Uma Igreja que não se deixa tocar pelo sofrimento das pessoas é uma Igreja que se afastou muito dos evangelhos e dos pobres. Aqueles que são prioridade para Jesus, não podem ser uma

2 Fratelli Tutti. Sobre a Fraternidade e a Amizade Social n. 67.

3 Ibidem, n. 68.

segunda opção para a Igreja. Nos evangelhos, os pobres, os feridos, os pecadores e marginalizados são prioridade e são também a maioria. Nenhuma ação pastoral será evangélica se não colocar como prioridade àqueles e àquelas que são prioridade para o Cristo. “Às vezes sentimos a tentação de ser cristãos, mantendo prudente distância das chagas do Senhor. Jesus, no entanto, quer que toquemos a miséria humana, que toquemos a carne sofredora dos outros” (EG 270).

CONCLUSÃO

A teologia de Tomáš Halík apesar da distância geográfica de nossa realidade aqui na América Latina possui traços profundos de uma teologia da libertação. Para Tomáš Halík só é possível descobrir o Cristo nos que sofrem e naturalmente os que mais sofrem são os justamente os mais pobres. Onde o sofrimento nos toca profundamente, só aí poderemos reconhecer o Cristo. Numa Igreja onde o administrativo se sobrepõe ao cuidado da vida mais fragilizada é uma Igreja que precisa urgentemente revisar suas prioridades, voltar-se para o Evangelho e aproximar-se dos feridos. Afastar-se dos feridos é afastar-se do Evangelho. Enquanto o sofrimento não tocar o mais profundo de nosso ser eclesial, continuaremos a ser uma Igreja que prioriza o sacramento com as atitudes escandalosas do sacerdote e do levita na parábola do Bom Samaritano, que “seguem por um outro caminho”.

Em tempos obscuros de necropolítica e negacionismo, nada é mais contraditório para o cristianismo do que um “Deus acima de todos”. Olhar para o Cristo na cruz é desconstruir essa imagem ingênua que anda ganhando força em nossos dias, através de ostensórios, clamores, cercos de Jericó e liturgias desencarnadas da vida do povo. Jesus nunca se colocou acima de ninguém e ao morrer na cruz morre entre dois ladrões, como morre ainda hoje, nas milhões de vítimas dessa pandemia, na carne negra assassinada nas favelas, nos homossexuais assassinados, naqueles que morrem de frio debaixo dos viadutos e em tantos outros.

REFERÊNCIAS

FORTE, Bruno. A fé no Deus de Jesus Cristo e a pandemia. In: AUGUSTIN, George; KASPER, Walter (org.). **Demolição e Reconstrução. Tempo de crise gravado na nossa memória**. Prior Velho, Paulinas, 2020, p 29-42.

FRANCISCO, Papa. Um estranho no caminho. In: FRANCISCO Papa. **Carta Encíclica Fratelli tutti. Sobre a fraternidade e a amizade social**. Brasília, CNBB, 2020, p 37-50.

FRANCISCO, Papa. Por que sois tão medrosos? In: FRANCISCO Papa. **Vida após a pandemia**. Prior Velho, Paulinas, 2020, p 17-22.

FRANCISCO, Papa. **Deixemo-nos consolar pelo Deus da proximidade, da verdade e da esperança.** Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa-francisco/missa-santa-marta/2020-05/papa-francisco-missa-santa-marta-coronavirus-deus-proximidade.html>. Acesso: 3 ago. 2021.

HALÍK, Tomáš. A pandemia como experiência ecumênica. In: AUGUSTIN, George; KASPER, Walter (org.). **Demolição e Reconstrução. Tempo de crise gravado na nossa memória.** Paulinas, Prior Velho, Portugal, 2020. p. 67-88.

HALÍK, Tomáš. **O meu Deus é um Deus ferido.** Prior Velho, Paulinas, 2015.

HALÍK, Tomáš. **O tempo das Igrejas vazias.** Prior Velho, Paulinas, 2020.

HAN, Byng-Chul. **Sociedade do cansaço.** Petrópolis, Vozes, 2021.

HAN, Byng Chul. **Sociedade paliativa: a dor hoje.** Petrópolis, Vozes, 2021.

HAN, Byng-Chul. **A emergência viral e o mundo de amanhã.** Disponível em: <https://www.cidade-futura.com.br/wp-content/uploads/A-emergencia-viral-e-o-mundo-de-amanha-Byung-Chul-Han.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2021.

TAMAYO, Juan Luis. **El principio-compassion.** Disponível em: Covi19-5.pdf- Google Acesso: 11 jun. 2021.

OS CONCEITOS DE POVO-SUJEITO E POVO-OBJETO NO MÉTODO CRÍTICO DE JUAN LUIS SEGUNDO

Rafael Beck¹

Rodrigo Fernando Alves²

RESUMO

A teologia de Juan Luis Segundo conjuga método e conteúdos na apresentação de sua proposta libertadora, desvencilhando-se da ingenuidade analítica e procedimental. Afonso Murad mapeia três pontos a respeito do método de Segundo: apreciação crítica geral, alguns elementos específicos e a “teologia do povo objeto”. Esta pesquisa tem como objetivo se ocupar em refletir acerca dos conceitos de povo-sujeito e povo-objeto que perpassam a obra do teólogo uruguaio. A teologia latino-americana privilegia a abordagem do povo-sujeito, encarnando no continente a proposta do Concílio Vaticano II na *Gaudium et Spes*. Assim, evoca a religiosidade popular como *locus theologicus* privilegiado da renovação eclesial, e até de uma verdadeira “revolução” na organização da Igreja carismática (Leonardo Boff). De fato, expoentes da teologia da libertação são mais específicos ao considerarem os pobres da América Latina como lugar teológico da presença profética do Deus cristão, a partir de onde se pode haurir genuína práxis e teologia – enquanto a vida, a solidariedade e o comprometimento com os pobres constituiriam o primeiro ato da fé, a reflexão teológica seria o segundo ato (Gustavo Gutierrez). Juan Luis Segundo afirma o povo-sujeito como lugar teológico, com sua religiosidade e espiritualidade que se apresentam nas manifestações da vida comunitária e cotidiana. Atualmente, também, o Papa Francisco na *Evangelii Gaudium* exorta os teólogos a não fazerem uma “teologia de gabinete”, alienada, e anima a vivência dos pastores no meio das ovelhas, adquirindo o “cheiro” do povo de Deus. Entretanto, Juan Luis Segundo elabora uma teologia crítica do conceito de povo-sujeito, apontando seus limites e reestabelecendo o equilíbrio analítico através do conceito de povo-objeto. Deste modo, Segundo propõe revisitar a história (e a historiografia bíblica) com o recurso das ciências sociais e da hermenêutica, identificando os fatores subjacentes controversos da religiosidade e da espiritualidade popular, reconhecendo a mescla entre a fé do povo e as ideologias dominantes. A própria teologia da libertação é alcançada neste método, identificada como fenômeno de classe média e derivada da cultura europeia. Para Juan Luis Segundo, essas aparentes contradições fazem parte das complexas causalidades históricas e podem ser compreendidas quando se associa corretamente os processos de crises e soluções que envolvem as comunidades de fé (dado antropológico) ao próprio processo da revelação (dado transcendente). Desta maneira, o conceito de povo-objeto possibilita o rigor e a crítica, reafirmando a importância do método e do exercício teológico para a devida contribuição às comunidades cristãs. A pesquisa é de natureza bibliográfica.

PALAVRAS-CHAVE: Juan Luis Segundo; Povo-sujeito; Povo-objeto; Teologia da Libertação.

1 Mestrando/PPG Ciências da Religião-PUC Campinas rafaelbeckferreira@yahoo.com.br

2 Mestre/PPG Teologia PUC-SP rodrigofernando26@hotmail.com

A teologia de Juan Luis Segundo conjuga método e conteúdos na apresentação de sua proposta libertadora, desvincilhando-se da ingenuidade analítica e procedimental. Para Andrés Torres Queiruga, a teologia de Segundo pode ser adjetivada como: verdadeira (voltada para a realidade do ser humano), atual (uma teologia que “fala hoje e para hoje”), radical (orientada para a busca do Deus verdadeiro), crítica (questionadora e metodológica), que crê (fiel ao seu chamado) e aberta (semeando iniciativas e aberta para o futuro). Afonso Murad mapeia três pontos a respeito do método de Segundo: apreciação crítica geral, alguns elementos específicos e a “teologia do povo objeto”. Esta pesquisa se ocupa em refletir acerca dos conceitos de povo-sujeito e povo-objeto que perpassam a obra do teólogo uruguaio.

A teologia latino-americana privilegia a abordagem do povo-sujeito, encarnando no continente a proposta do Concílio Vaticano II na *Gaudium et Spes*. Assim, evoca a religiosidade popular como *locus theologicus* privilegiado da renovação eclesial, e até de uma verdadeira “revolução” na organização da Igreja carismática (Leonardo Boff). De fato, expoentes da teologia da libertação são mais específicos ao considerarem os pobres da América Latina como lugar teológico da presença profética do Deus cristão, a partir de onde se pode haurir genuína práxis e teologia – enquanto a vida, a solidariedade e o comprometimento com os pobres constituiriam o primeiro ato da fé, a reflexão teológica seria o segundo ato (Gustavo Gutierrez).

Juan Luis Segundo afirma o povo-sujeito como lugar teológico, com sua religiosidade e espiritualidade que se apresentam nas manifestações da vida comunitária e cotidiana. Antes disso, Segundo afirma a opção pelos pobres como uma opção por Jesus Cristo, cristológica, já que ele foi o primeiro a fazer esta opção no evento da Encarnação (SEGUNDO, 1985 p.125). Assim, a opção latino-americana pelos pobres é radicalmente bíblica, mas também é cultural e historicamente situada, necessitando da análise crítica e hermenêutica. A teologia da libertação defendeu a capacidade do povo para ser Igreja, assumindo uma responsabilidade eclesial e rompendo com o processo vicioso segundo o qual o povo era considerado meramente “passivo”, ente ao qual cabia somente a escuta, sem o lugar de fala. Juan Luis Segundo defende o uso da expressão “opção pelos pobres”, e não da expressão “opção preferencial pelos pobres”, que aparece na Conferência do CELAM em Puebla (1979) e que é uma forma de retirar a conflitividade da realidade e a radicalidade dessa opção, ante uma situação gritante de opressão dos pobres pelos ricos e poderosos. Da mesma maneira como Jesus não fugiu da conflitividade em seu tempo, a teologia da libertação não deveria usar “meias palavras” e relativizar esta opção fundamental.

Para Juan Luis Segundo, é preciso que o teólogo participe das expectativas históricas do povo, dos seus “desesperos” e utopias, com paciência e sem desanimar, esperando condições factíveis para as mudanças necessárias: trabalhar na libertação, a partir do cativo (SEGUNDO, 1985, p.386). Atualmente, também, o Papa Francisco na *Evangelii Gaudium* exorta os teólogos a não fazerem uma “teologia de gabinete”, alienada, e anima a vivência dos pastores no meio das ovelhas, adquirindo o “cheiro” do povo de Deus.

Na obra de Juan Luis Segundo, a harmonia entre a fé e a vida é evidente, inclusive na abor-

dagem de conceitos densos, como o conceito de Revelação. Para Segundo, Revelação não é meramente uma abstração ou tratado teológico sobre o transcendente, mas história e relação entre o ser humano e o transcendente, que leva à maturidade e a práticas cada vez mais humanizadoras. A presença do absoluto não aliena o ser humano, mas torna a história cada vez mais *nossa*, de maneira que a sua palavra se faz *nossa* e o próprio Deus se faz *Deus conosco* (SEGUNDO, 1977, p.31). Para Juan Luis Segundo, o povo-sujeito é aquele que progride na maturidade e na consciência, através de um processo histórico e transcendental, dialético – no jogo de combinação entre as ações e o protagonismo de Deus e as ações e o protagonismo do ser humano. Por isso a Revelação é compreendida como uma pedagogia, que pressupõe o passo-a-passo no caminho e o crescimento do sujeito. Segundo chama isso de “aprender a aprender”, que perpassa todas as experiências reais de fé e de crise, de presença e ausência; etapas que o sujeito vive na “comunidade pedagoga”, na circularidade hermenêutica em busca da verdade e da emancipação (SEGUNDO, 2000, p.406).

Para fundamentar essa reflexão, Juan Luis Segundo revisita passagens importantes do Antigo (Primeiro) e do Novo (Segundo) Testamento, apontando que a Revelação não toca apenas a esfera do religioso e do sagrado, mas também do profano e daquilo que é demasiado humano. As narrativas dos heróis veterotestamentários são marcadas pela fragilidade e pelo pecado, mas também pela misericórdia e pela libertação; a beleza da Revelação divina aparece até onde o Nome sagrado não é mencionado, como no Livro do Cântico dos Cânticos. As escrituras indicam que onde há um *plus*, um acréscimo na humanização (pessoal e coletiva), mesmo sem menção explícita ao religioso, é possível discernir a força da Revelação divina (SEGUNDO, 2000, p.193).

A própria fé seria muito mais que um ato religioso formal, mas uma decisão que provoca *metanoia* – conversão, transformação. Por isso o povo-sujeito é aquele que, como os ouvintes de Jesus outrora, foram provocados por um fato decisivo para uma mudança. Este processo leva o povo a praticar a escala de valores de Jesus em sua própria existência, e este dado novo se plenifica no anúncio do Reino, ou seja, da realidade transformada por Deus. A teologia segundiana valoriza a *práxis*, o que significa dizer que o povo-sujeito é aquele que empreende práticas transformadoras da realidade, tendo coragem de reformular suas próprias vivências e tradições.

Entretanto, Juan Luis Segundo elabora uma teologia crítica do conceito de povo-sujeito, apontando seus limites e reestabelendo o equilíbrio analítico através do conceito de povo-objeto. Deste modo, Segundo propõe revisitar a história (e a historiografia bíblica) com o recurso das ciências sociais e da hermenêutica, identificando os fatores subjacentes controversos da religiosidade e da espiritualidade popular, reconhecendo a mescla entre a fé do povo e as ideologias dominantes. A própria teologia da libertação é alcançada neste método, identificada como fenômeno de classe média e derivada da cultura europeia, nascida no contexto acadêmico e, apenas em um segundo momento, levada às comunidades de base. Essa “suspeita metódica” preserva o rigor científico a partir da constatação de que não existe acesso puro e neutro ao fenômeno, prevenindo contra a ideologização do saber teológico. Segundo é consciente de que existe o compromisso, mas busca desvencilhar-se da ideologização. Ele explica que não existe teologia cristã e nem interpretação cristã do Evangelho sem opção política prévia (SEGUNDO, 1978, p.105).

Juan Luis Segundo, possivelmente influenciado pelo contexto do laicismo uruguaio, tem preocupação em compreender o fenômeno e as origens do ateísmo, relacionando o mesmo com as “deformações do ser humano e do Deus revelado”, através de uma fé cada vez mais teocêntrica e desumanizadora, desinteressada pela vida e pela história. Para Segundo, a fé antropocêntrica não é um “desvio” negativo provocado pela cultura moderna, mas o correto redirecionamento promovido pelo Concílio, pois – citando Santo Irineu – a glória de Deus é o ser humano vivo (SEGUNDO, 2000, p.194).

Povo-sujeito e povo-objeto são dois momentos importantes na dialética da libertação, de uma busca libertadora que parte de Jesus Cristo, que viveu o “Evangelho atual” – expressão de Juan Luis Segundo –, ou seja, que construiu pontes com a realidade para a transmissão dos valores e de uma fé viva, consciente e comprometida com os pobres e os marginalizados. Mas essa volta a Jesus Cristo, não obstante promovida por empenhos positivos, está mediada por camadas de séculos de dominação e exploração (e nos últimos séculos do Novo Continente pelo Velho Continente), pela ideologização da fé, que penetrou de forma ostensiva e inconsciente nas práticas de todas as camadas sociais e da Igreja, necessitando de um rigor metódico, crítico e do auxílio hermenêutico do teólogo. A consciência do povo-objeto é reconhecida, assim, como necessária para a emancipação do povo de Deus. Porque até as imagens de Deus presentes nas manifestações de religiosidade podem servir à opressão do ser humano. Quando se estabelecem relações de dominação, geralmente criam-se imagens de Deus que legitimam essas relações injustas, deformando a experiência do ser humano com o transcendente. Por isso, às vezes é necessário criar consciência das condições de dominação que servem de infraestrutura social, ou seja, que são dadas cultural e historicamente antes da elaboração da reflexão, fazendo o caminho reverso para o estabelecimento de estruturas justas e harmoniosas que permitam contemplar a “face de Deus”. Daí a importância de o homem conhecer a si mesmo e a sua história.

As ideologias, como facas de dois gumes, podem ser pontes ou muros, dependendo do sentido que possuem: podem ser positivas, se permitem soluções e aplicações criativas dos princípios da fé para realidade inéditas e desafiadoras, ou negativas, se oprimem e escravizam o ser humano, privando-lhe da graça. Mas as ideologias nunca podem ser fins, apenas meios provisórios para a libertação real. O último passo é a *práxis*: assim como não se pode alcançar a verdade pela mera apreensão de conteúdos, o mesmo ocorre com a libertação. Só se tem a verdade quando se vive a verdade na realidade histórica, só há libertação quando a libertação é realidade nas comunidades e no meio do povo.

A teologia da libertação possui, de acordo com o teólogo uruguaio, a nobre missão de “verificar a *práxis* da fé”, notando a influência de conceitos, tradições e estruturas que conservam práticas desumanizadoras no âmbito da fé e da religiosidade, para, a partir dessa denúncia, promover práticas libertadoras, ou seja, numa perspectiva muito “concreta”. É curioso notar que Juan Luis Segundo tratava dessa abordagem que permanece bastante atual, com os estudos decoloniais no âmbito da história e da própria religião.

Para Juan Luis Segundo, essas aparentes contradições fazem parte das complexas causalidades históricas e podem ser compreendidas quando se associam corretamente os processos de crises e soluções que envolvem as comunidades de fé (dado antropológico) ao próprio processo da revelação (dado transcendente). Desta maneira, o conceito de povo-objeto possibilita o rigor e a crítica, reafirmando a importância do método e do exercício teológico para a devida contribuição às comunidades cristãs.

Ao término, Segundo deseja superar as dicotomias com um caminho aberto para a pastoral: superar a distinção entre “sagrado” e “profano”, “religioso” e “secular”, “tarefas internas” e “diálogo com o mundo”, “evangelização” e “conscientização”. Tratam-se de pseudo-dilemas que precisam ser superados, pois o único dilema que interessa é a passagem de situações desumanizadoras para condições de vida mais humanas. Assim os conceitos de povo-sujeito e povo-objeto poderão ajudar para o progresso na consciência da liberdade.

REFERÊNCIAS

MURAD, Afonso. A “Teologia inquieta” de Juan Luis Segundo. In *Perspectiva Teológica*, 26 (1994), p. 155-186.

SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. *A epistemologia teológica em questão: estudo crítico e autocrítico da teologia – que deve ser – da libertação*. Jundiaí: Paco, 2018.

SEGUNDO, Juan Luis. *A concepção cristã do homem*. Petrópolis: Vozes, 1971.

SEGUNDO, Juan Luis. *Ação Pastoral Latino-americana: seus motivos ocultos*. São Paulo: Loyola, 1978.

SEGUNDO, Juan Luis. *O Dogma que liberta: Fé, Revelação e Magistério dogmático*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

SEGUNDO, Juan Luis. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. II/2 – História e atualidade. As cristologias na espiritualidade. São Paulo: Paulinas, 1985.

SEGUNDO, Juan Luis. *Que mundo? Que homem? Que Deus? Aproximações entre ciência, teologia e filosofia*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SEGUNDO, Juan Luis. *Teologia aberta para o leigo adulto*. Vol. III – A nossa idéia de Deus. São Paulo: Loyola, 1977.

POR UMA TEOLOGIA ECUMÊNICA LATINO-AMERICANA: QUESTÕES DE MÉTODO E DE HERMENÊUTICA

Elias Wolff¹

RESUMO

O pensar ecumênico da fé requer uma epistemologia própria, com definições conceituais, regras linguísticas, rigor metodológico e princípios hermenêuticos que deem consistência à argumentação da fé cristã em perspectiva ecumênica. Então a teologia ecumênica adquire um estatuto próprio, que apresenta e sustenta a sua especificidade em relação a outros modos de fazer teologia. Esse saber da fé em perspectiva ecumênica tem, assim, um caráter e uma função acadêmica. É uma investigação sobre o mistério da fé cristã utilizando as fontes, o método e o instrumental hermenêuticos adequados para garantir a plausibilidade de nesse mistério penetrar e apreendê-lo “cientificamente”, isto é, expressar a sua veracidade com a maior profundidade e amplitude possível à razão humana. É uma tarefa ousada, que a teologia realiza com consciência das fragilidades de um saber humano acerca de um objeto que lhe é, em forma definitiva, inacessível. O labor teológico tenta identificar entre as diversas formas de conceber a fé cristã os elementos de divergência e de consenso, discernir esses elementos e promover um método e uma hermenêutica que supere as contradições no testemunho do único evangelho. Esta comunicação apresenta elementos metodológicos e hermenêuticos para uma teologia ecumênica latino-americana. Retoma fatos da história do movimento ecumênico latino-americano e ali identifica raízes remotas e raízes próximas de um pensar teológico ecumênico no continente. Explicita esse pensamento nas práticas ecumênicas das igrejas evangélicas, no magistério dos bispos latino-americanos, nos movimentos sócio eclesiais de libertação, nos Conselhos de Igrejas e no vínculo das práticas ecumênicas da região com o movimento ecumênico internacional. Conclui-se que desses fatores emergem elementos que possibilitam elaborar uma teologia ecumênica latino-americana em perspectiva libertadora.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia latino-americana. Ecumenismo. Método.

INTRODUÇÃO

Este estudo propõe o ecumenismo como paradigma do pensar teológico na América Latina. Não trabalha seus conteúdos, mas os elementos metodológicos dessa proposta (PLOU, 2002; ORTIZ, 2008), esperando que o ecumenismo deixe de ser apenas “um tema”, em geral periférico, da teologia para se tornar o horizonte no qual se desenvolve a sistematização do saber da fé cristã. Isso implica em questionar e redefinir os marcos epistemológicos da teologia das diferentes igrejas,

1 Pós-doutorado em Teologia na Lutheran School of Theology at Chicago (2019); Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (2000). Membro do Programa de Pós Graduação em Teologia – PUCPR; Professor visitante da Universidade Pontifícia do México – UPM; Coordenador do Núcleo Ecumênico e Inter-religioso da PUCPR; Líder do Grupo de Pesquisa Teologia, Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso da PUCPR; Membro da *Ecumenical Water Network* (Conselho Mundial de Igrejas) - elias.wolff@pucpr.br

identificando neles os elementos que favorecem ou dificultam a busca da unidade cristã. Interessa afirmar o ecumenismo como critério para a revisão de categorias, linguagens, formulações, sistemas, possibilitando um redimensionamento do seu universo

semântico de modo a favorecer vínculos e diálogos com outros universos. O ecumenismo torna-se, assim, um significante teológico, eclesial, espiritual e diaconal que se afirmam nas instituições, na produção acadêmica, na espiritualidade e nos projetos de ação das igrejas e das organizações cristãs (PANOTTO, 2017).

1 - EVOLUÇÃO SEMÂNTICA E COMPLEXIDADE DA DELIMITAÇÃO DO TERMO “ECUMENISMO”

O sentido de *oikoumene/ecumene* sofre transformações semânticas na medida em que se transformam as cosmovisões e as relações entre as pessoas, os povos e suas culturas, religiões e sistemas de vida (BRAKEMEIER, 2001, p. 195-216). Assim, há dificuldades para delimitar o significado de ecumenismo, e tais dificuldades são características da dinâmica do próprio conceito, cujo universo de sentido se refaz constantemente conforme os contextos espaço-temporais e as contribuições específicas dos diferentes sujeitos que o configuram.

Assim, existe hoje uma mudança de eixo hermenêutico da realidade da *ecumene*. De um lado, mantém-se a perspectiva religiosa, como um “ecumenismo cristão” e um “macro-ecumenismo” que implica em “uma nova maneira de fazer toda a teologia” (VIGIL, 2006, p. 331-346). Por outro lado, propõe-se também um ecumenismo secular que prescinde de fundamentação religiosa, bastando-lhe princípios básicos comuns, como uma ética mundial. Nossa posição é que progredindo na busca da unidade cristã, as igrejas contribuem para satisfazer as exigências de uma *ecumene* mais ampla, sociocultural e teocêntrica, que seja expressão do Reino de Deus que Cristo trouxe para a humanidade inteira.

2 – EM BUSCA DAS RAÍZES DA ECUMENICIDADE DA TEOLOGIA LATINO-AMERICANA

É importante considerar a estrutura heurística que rege a teologia ecumênica. Trata-se de ver a estrutura genética da compreensão ecumênica da fé cristã, ou seja, a forma ou a lógica correspondente ao ponto de partida da teologia ecumênica. Ela se enraíza na história da teologia no continente a partir dos anos 60 do século XX. Aqui dois fatos são marcantes: a) a perspectiva social, como “o *locus* de convergência teológica de diferentes igrejas, com uma nova hermenêutica da fé cristã gestada ecumenicamente” (WOLFF, 2019, p. 540). Aqui temos como “exemplos de raiz” o presbiteriano Rubem Alves, que em 1968 defendia sua tese em Princeton, com o título *Towards a Theology of Liberation*; e o católico Gustavo Gutiérrez, que nesse período escrevia sobre teologia

da libertação (GUTIÉRREZ, 1969; 1971). b) O horizonte ecumênico dessa teologia: em 1969, esses dois teólogos se encontram em Cartigny (Suíça), para apresentarem suas teses na reunião promovida pela Sociedade Mista (do Vaticano e do CMI) para o Desenvolvimento e a Paz (SODEPAX). Isso está na raiz da ecumenicidade do novo pensar teológico latino-americano, cimentado no tempo por organizações como Igreja e Sociedade na América Latina (1961), Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro Mundo (ASSET - sigla em inglês, EATWOT, 1975), e Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA, 1973), entre outros.

Nisso encontram-se duas tradições teológicas bem presentes no continente: a) católica, impulsionada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) e as conferências do episcopado católico latino-americano (Medellín, 1968; Puebla, 1979; Santo Domingo, 1992; Aparecida, 2007); b) e evangélica, marcada pelos eventos continentais como a II Consulta de *Igreja e Sociedade*, em El Tablo, Chile (1966) (SANTANA, 1985, p. 173-188), a III CELA (Buenos Aires, 1969) – pode-se acenar aqui também o Congresso de Lausanne (1974). E a sintonia com o movimento ecumênico mundial é clara como verifica-se, por exemplo, na V Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas em Nairobi, 1975, com o tema *Jesus Cristo liberta e une* (CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS, 2001, p. 587-790). Nesse contexto desenvolve-se a consciência que os graves problemas dos povos latino-americanos exigem das igrejas a capacidade de cooperação no pensar e no agir que favoreça à busca de soluções aos problemas enfrentados pelas comunidades latino-americanas.

Finalmente, cabe observar que embora o ecumenismo esteja de alguma forma presente tanto nas raízes quanto no desenvolvimento da teologia latino-americana da libertação, ele recebeu um tratamento periférico na produção de seus teólogos. A teologia da libertação é eminentemente confessional, católica ou evangélica, e os tratados da fé não expressam suficientemente a sua natureza ecumênica. No máximo, o ecumenismo é considerado apenas uma dimensão, perspectiva, ou elemento transversal da reflexão teológica latino-americana, mas sem suficiente articulação. E em muitos espaços, sequer há hoje lembrança da sua origem ecumênica, considerando a sintonia entre Rubem Alves e Gustavo Gutiérrez. Além disso, não se pode fundir e nem confundir teologia da libertação e teologia ecumênica. São saberes com epistemologias próprias, com perspectivas e finalidades específicas na articulação da fé, o que justifica a busca pelo método do pensar ecumênico da fé cristã nesse continente.

3 - ELEMENTOS METODOLÓGICOS

Considerando que “a teologicidade de um discurso não consiste no seu objeto material, mas sim no seu objeto formal” (BOFF, 1998, p. 45), então o caráter propriamente ecumênico da teologia se verifica mais no método do que no conteúdo. O método da teologia ecumênica precisa mostrar como se articula a ecumenicidade da fé cristã, estabelecendo o específico da teologia ecumênica em relação às demais teologias. Ele a diferencia de teologias devidamente organizadas, mas que dialogicamente poderiam ser contra-argumentadas nos pontos que não contribuem cla-

ramente para o ecumenismo.

O delineamento dos aspectos do método da teologia ecumênica faz-se possível identificando e articulando os elementos que emergem de quatro campos: 1) do contexto sociocultural e religioso latino americano, como o *locus* onde a fé é vivida e de onde emergem as exigências para a unidade cristã; 2) da história do movimento ecumênico no continente; 3) das doutrinas das igrejas e das pesquisas de seus/suas teólogos/as, mostrando a confessionalidade do pensar da fé; 4) da interação dessas doutrinas e teologias, mostrando a inter-confessionalidade, o que caracteriza o pensar propriamente ecumênico da fé (cf. WOLFF, 2018, p. 175.180-182).

A sistematização dos elementos que daí emergem constitui o pensar ecumênico latino-americano, seguindo os seguintes momentos:

3.1 - CONTEXTUALIDADE

O contexto é relevante para o fazer teológico ao exigir da teologia rever as leituras que dele faz para bem entender a complexidade das dinâmicas sociopolíticas, econômicas, religiosas e culturais, e o lugar que as igrejas e as dinâmicas denominacionais possuem nesse contexto. A teologia ecumênica surge das demandas contextuais para a fé cristã, como resposta comum das igrejas às interpelações que o cotidiano social e religioso apresenta para a fé.

A teologia ecumênica latino-americana enraíza-se, assim, na tradição recente da teologia produzida nesse continente, a qual atribui um importante significado ao contexto onde se desenvolve a relação entre fé-experiência ou fé-prática como “fonte da teologia” (BOFF, 1998, p. 129.157). Na trilogia do “ver, julgar, agir”, o contexto é o chão hermenêutico necessário tanto para a compreensão da realidade, colhendo as ideologias a ela subjacentes, percebendo que essas ideologias também se expressam no viver da fé; quanto para a compreensão da forma nova como o evangelho precisa ser ali afirmado (PADILLA, 2014; COSTAS, 1986).

3.2 - CONFSSIONALIDADE

A reflexão teológica exige uma identidade eclesial definida, é fruto da vivência da fé numa comunidade concreta. A particularidade na expressão da fé de uma tradição eclesial determina a confessionalidade da teologia - católica, ortodoxa, anglicana, etc. Assim, a teologia não é uma reflexão abstrata, mas enraizada na concretude existencial dos cristãos, orientados por critérios e normas na sua experiência comunitária (MASCHITZKY, 1986, p. 97-103). A pertença a essa comunidade garante lucidez e prudência ao pensar teológico e no diálogo com os outros se evita o “falso irenismo e a negligência pelas normas da Igreja” (*Ut unum sint* 79).

Isso significa que a igreja local, como congregação dos batizados num determinado lugar, é onde acontece também a prática ecumênica. Cada igreja possui sua concepção da unidade na fé. O ecumenismo parte da igreja local, onde se faz a experiência do único Espírito de Cristo que possibilita ouvir a Palavra, celebrar a fé nos sacramentos, ser orientado por diversos ministérios e serviços. O que é preciso observar é que esses elementos possuem uma dimensão ecumênica que precisa ser desenvolvida. Afinal, cristãos de outras igrejas são também por eles sustentados em suas experiências de fé (*Lumen gentium* 15; *Unitatis redintegratio* 3; *Ut unum sint* 1. 13. 47-48). Essa consciência deveria levar ao anseio por partilhar dos elementos que sustentam a comunhão em uma e em outra igreja.

3.3 – INTERCONFESSIONALIDADE

O caráter confessional da fé cristã não deve ser fechado, absoluto e auto-suficiente, de modo a não reconhecer o valor da fé vivido por outras formas. Pois “manter uma visão de unidade que tenha em conta todas as exigências da verdade revelada não significa pôr um freio ao movimento ecumênico” (*Ut unum sint* 79). A convicção sobre a própria doutrina de fé deve possibilitar uma participação segura no diálogo ecumênico. E nesse diálogo cada igreja oferece à outra aquilo que lhe é próprio, reconhecendo que o Espírito pode falar a uma igreja pelo reconhecimento da verdade em outra igreja. “E se realmente acreditamos na ação livre e generosa do Espírito, quanta coisa podemos aprender uns dos outros!” (*Evangelii gaudium* 246).

Isso configura a interconfessionalidade do pensar teológico, de modo que este deixa de ser um bloco monolítico e assume a natureza dialógica, relacionando diferentes doutrinas da fé cristã. Tal fato implica às teologias das igrejas a tomada de consciência: 1) dos próprios limites, entendendo que uma teologia confessional não esgota todas as possibilidades de compreensão do mistério cristão. Há outras formas de organização da vida eclesial que indicam realidades que pertencem também à única igreja de Jesus Cristo. Assim, interconfessionalidade do pensar teológico contribui para a ampliação, catolicidade da igreja, a fim de “Que a igreja se torne plenamente igreja” (GRUPO DE DOMBES, 1999, n. 23). 2) As doutrinas e estruturas que expressam o entendimento da fé cristã numa tradição eclesial, não satisfazem as exigências de todos os que professam o nome de Jesus Cristo como Deus e Senhor. E ninguém deveria accontentar-se com o fato de que suas verdades não são observadas como tais por outros que são também cristãos. Há que se refletir sobre o significado teológico do fato de os cristãos pertencerem a tradições eclesiais diferentes. 3) O diálogo é o eixo articulador dos elementos do método da teologia ecumênica. Ele possibilita a compreensão do contexto, constitui a confessionalidade e é concretização da interconfessionalidade da fé cristã e da igreja que a professa. Sendo o Evangelho e a igreja realidades dialógicas, é consequente o fato de que a teologia que busca compreender essas realidades precisa ser também ela dialógica.

3.4 - INSERÇÃO NO MOVIMENTO ECUMÊNICO

É o momento prático da teologia ecumênica, que não se limita à academia, mas tem uma incidência concreta na orientação das igrejas, tanto para a sua ação no contexto, quanto para o diálogo entre elas. As iniciativas do movimento ecumênico oferecem elementos para a teologia ao mesmo tempo em que são por ela orientadas. Isso acontece concretamente quando teólogos e teólogas de diferentes igrejas lançam um olhar comum à realidade social. E aí constata-se exigências também comuns para a vivência da fé, partilhando esperanças quanto à ordem sociopolítica e religiosa, que lhes oferece a possibilidade de uma profunda renovação na episteme teológica (GUTIÉRREZ, 1981; SOUZA GOMES, 1982). A inserção no movimento ecumênico fecha o círculo do universo metodológico da teologia ecumênica. A teoria retorna à prática, sustentando a cooperação das igrejas no cotidiano político, econômico, cultural e religioso. Nessa direção é comprovada a ressignificação de categorias como graça, justificação, fé, salvação, sacramentos, igreja, oferecendo novas bases argumentativas que sustentam o intercâmbio de vida das diferentes igrejas (BARRETO JUNIOR, 2010, p. 273-323).

CONCLUSÃO

A construção de um método para o pensar ecumênico da fé cristã na América latina está ainda por ser iniciado. E a latinidade dessa proposta é uma coerência epistemológica que decorre do fato que a realidade do movimento ecumênico continental tem uma inteligência própria que precisa ser sistematizada com uma hermenêutica contextualizada. Mesmo utilizando categorias teológicas comuns a outros ambientes e com eles dialogando, o seu universo semântico é peculiar. O que se exige para uma teologia ecumênica latino-americana é a capacitação e conexão dos esforços ecumênicos locais com o uso de uma metodologia que respeite a integridade e a diversidade dos contextos desses esforços, revelando a sua interconexão na elaboração de conhecimentos e práxis que expressam o mútuo reconhecimento da fé vivida em diferentes maneiras.

Hoje, novas categorias e novas perspectivas atualizam o pensar da fé no continente, como a teologia decolonial e a teologia pública. O lugar do ecumenismo, então, não se dá apenas no diálogo entre diferentes tradições cristãs e sobre conteúdos específicos da fé, mas também no encontro com a realidade social analisada por novas perspectivas. As expressões “libertação”, “decolonial” e “pública” surgem como categorias e também como horizontes ou perspectivas ecumênicas, uma vez que cobrem e justificam as iniciativas de aproximação das igrejas no compromisso social da fé e da missão nessa região. As intuições ecumênicas da fé surgem pelo contato conjunto das igrejas com a realidade e por nela atuarem. Antes de ser pensado, o ecumenismo é vivido. E não se faz uma teologia ecumênica apenas para justificar o compromisso social das igrejas, mas para justificar esse compromisso como explicitação da comunhão em Cristo de seus/as discípulos/as: “que sejam um”!

REFERÊNCIAS

- BARRETO JUNIOR, R. C., “O movimento ecumênico e o surgimento da responsabilidade social no protestantismo brasileiro”. *NUMEM – Revista de estudos e pesquisas da religião* 13 (2010) 273-323.
- BOFF, C., *Teoria do Método Teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BRAKEMEIER, G. “Ecumenismo: repensando o significado e a abrangência de um termo”, *Perspectiva Teológica* 33 (2001) 195-216.
- CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS. “V Assembleia”. In *Enchiridion Oecumenicum*, vol. V. Bologna: Bologna: EDB, 2001, p. 587-790.
- COSTAS, O. E., *Evangelizacion Contextual – Fundamentos teológicos y pastorales*, San Jose 1986.
- GRUPO DE DOMBES, “Per la conversione delle chiese”. 23, in *Enchiridion Oecumenicum IV*, Bologna 1999, 306-399.
- GUTIÉRREZ, G., *Hacia una teología de la liberación*. Montevideo, 1969
- _____. *Teologia de la Liberacion – Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1990.
- GUTIÉRREZ, g., *A Força Histórica dos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- MASCHITZKY, H., “A comunidade como meio e fim da formação teológica”. In HOCH L. (org.), *Formação Teológica em Terra Brasileira*. São Leopoldo: Sinodal, 1986, 97-103.
- ORTIZ, L. C., “O Ecumenismo no México e na América Central: Utopias, Conjunturas, Esperanças”. *Tempo e Presença – Koinonia*, ano 3, n. 12, 2008. Disponível em http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=235&cod_boletim=13&tipo=Artigo. Acesso em 26 jun. 2021.
- PADILLA, C. R. *Missão Integral. O Reino de Deus e a Igreja*. São Paulo: Ultimato 2014.
- PANOTTO, N., “Reactualizando el principio ecuménico de la educación teológica”. Centro Martin Luther King, Cuba – 2017. Disponível em: https://www.academia.edu/35731856/Reactualizando_el_principio_ecum%C3%A9nico_de_la_educaci%C3%B3n_teol%C3%B3gica. Acesso em 05 jun. 2021.
- PLOU, D. S. *Caminhos de Unidade. Itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*. Quito: CLAI; São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- SANTANA, J., “A relação da teologia no Brasil com a teologia na América espanhola”, in MATEUS, O. P. (ed.), *Teologia no Brasil – Teoria e prática*, São Paulo, 1985, 173-188.
- SOUZA GOMES, L. A. *Classes Populares e Igreja nos Caminhos da História*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- VIGIL, J. M. *Teologia do Pluralismo Religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo*, São Paulo: Paulus, 2006.
- WOLFF, E., *Caminhos do Ecumenismo no Brasil: história, teologia, pastoral*. São Paulo: Paulus/Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 2018.
- _____. Methodological principles for a Latin American ecumenical theology. *Gregorianum*, n. 100, v. 3 (2019) p. 537-558.

RELIGIÃO COMO CRÍTICA EM ENRIQUE DUSSEL

Amália Fonte Basso¹

RESUMO

O presente resumo recorta reflexões elaboradas a partir da filosofia da religião antifetichista de Enrique Dussel (1980) para pensar a religião como crítica. Buscamos compreender o antifetichismo como uma das formas contra hegemônicas de Educação, em um contexto mais amplo, delineada nas aprendizagens culturais construídas dentro de movimentos de resistência. Esse debate amplia-se para um diálogo com Boaventura de Souza Santos (2019) a fim de considerar os saberes religiosos como parte de uma *ecologia de saberes* e uma das formas de luta que constituem o horizonte epistêmico da humanidade. E se justifica pela importância de aprofundar estudos que considerem os saberes religiosos, subalternizados pelo racionalismo instrumental e pelas ideias modernizantes, como racionalidades possíveis para pensar o mundo. Pretendendo assim, elaborar uma crítica ao conceito moderno de religião e explorar o caráter da religião como fermento revolucionário. Trato aqui de “religião” considerando que toda religião carrega tanto o potencial de opressão quanto o potencial libertador, e de forma específica, trato do Cristianismo nesta mesma perspectiva.

PALAVRAS-CHAVE: Enrique Dussel. Crítica antifetichista. Religião.

INTRODUÇÃO

Certos discursos fazem parecer que toda religião cristã é opressora. A crítica de Dussel propõe a reflexão, demonstrando que há dois tipos de religião: a opressora e a antifetichista. Opressora é toda crença fetichista, que esvazia de valor a vida humana e atribui esse valor ao que é criado pelo humano. Para o autor, antifetichismo é a crítica libertadora, que passa pelo reconhecimento do outro como sujeito ético e digno, capaz de transformar um sistema. A crítica é o início da luta. Portanto, “toda religião real (e por isso aquela em que se presta culto a Outro absoluto), autêntica, metafísica, será sempre um *além* de todo sistema dado, seja erótico, pedagógico ou principalmente político. (DUSSEL, 1980, p. 27)”. É religião fetichista também o próprio capitalismo e a racionalidade instrumental como única racionalidade válida. Porque nessas lógicas, a religião passa a ser vista como irracional e o ser humano passa a ser visto como um produto de suas relações de trabalho. Em outras palavras, “ao invés de prestar culto (com os frutos do seu trabalho), a pessoa é o “produto” (a mercadoria) apresentado no culto como oferecimento de sacrifício no altar do mercado capitalista. (RODRIGUES, 2019 p.21)”

1 Doutoranda em Educação pelo PPGSS em Educação da Universidade São Francisco – USF – Itatiba, SP. Email:afontebasso@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0003-3044-7455>

DISCUSSÃO

Ao analisar a formação da América Latina como invenção e encobrimento e não de “encontro” de culturas, Dussel mostra que o projeto primeiro era o da modernização. E que, embora tenha utilizado o Cristianismo como argumento, a ideia principal do processo de colonização foi o eurocentrismo que criou o mito civilizador e justificou a violência e a injustiça. Essa justificação encontrou no cristianismo seus argumentos, já que o conceito de sacrifício tornou-se central para a compreensão de que a violência era necessária em nome de um bem maior, a civilização. Além do sacrifício, a ideia de evangelização das nações também foi forte argumento de imposição dos mitos da modernidade. Embora o profetismo israelita tenha sido sempre uma questão de libertação político-econômica (Rodrigues, 2019). Essa contradição, segundo Dussel, se dá pela força das ideias correntes daquele contexto, sobretudo das influências da filosofia de Hegel, Engels, Holbach, que “são os que Enrique Dussel denomina de religiões fetichistas. (RODRIGUES, 2019, p.10)”.

A crítica a essas filosofias se dá em linhas gerais, porque Hegel elabora a história da religião como história da unidade pelo Espírito, da Igreja com o Estado e o culto é culto a si mesmo; Engels e Holbach: elaboraram filosofias ateias que, no entanto, só modificaram o nome de deus para: natureza e matéria, pois atribuíram a isso a eternidade. Mas para Dussel, o cristianismo, em sua origem foi o responsável pela dissociação entre religião e Estado, já que retirou do Estado seu fundamento teológico. Embora depois, em séculos seguintes tenha entrado em diversas contradições ao sacralizar monarquias. No entanto, no processo de modernização, o contexto era de modernização pelas ideias iluministas, de conquista de terras e de poder e da ideia da racionalidade neutra e universal. “A conquista ficou assim consagrada pelo novo deus europeu da idade moderna e imperial: o fetiche do dinheiro. [...] ao qual se imolarão a Ameríndia, a África negra e a Ásia, como as classes trabalhadoras do “centro”, a mulher, a criança, o ancião, o “pobre”. (DUSSEL, 1980, p. 16)”.

O mito da modernidade consiste na ideia de superioridade de uma cultura sobre outra, neste caso, na ideia de que a cultura europeia era superior às demais. E na inversão da vitimização no processo de dominação: o dominador é o herói que salva pelo sofrimento e sacrifício o bárbaro de sua barbárie, ocultando a violência sob o argumento de custo necessário à modernização.

Portanto, a contradição da religião ocidental tem suas origens na fetichização da crença. Para ele, a religião verdadeira que promove a revolução e a libertação é aquela que nega a *Totalidade vigente fetichizada* e em nome da justiça e da libertação nega a *religião-estado-opressor*. Para ele, portanto, a crítica de Marx à religião, é a crítica à religião fetichista.

Para ser antifetichista uma religião precisa romper com os mecanismos de dominação e com a lógica sacrificial que naturaliza o sofrimento e a injustiça em nome de “algo maior”, com a ideia de superioridade de uns sobre outros, ou seja, renunciar o ego, de todo “o centro”. Pois é este ego que diviniza, fetichiza a ordem das coisas e faz crer que o pobre, o diferente, o mais frágil deve prestar culto ao dominador, porque este se coloca como superior. Se a crítica é o começo da luta,

a religião antifetichista questiona a realidade em busca de uma nova práxis. Denuncia, interfere, propõe novas formas de pensar e agir e reivindica a libertação do oprimido e seu lugar de dignidade na sociedade. Considerada dessa forma, a religião, e mais especificamente o cristianismo antifetichista, podem ser considerados uma forma contra hegemônica de Educação, que se faz crítica à modernidade e dessa forma, ao colonialismo e imperialismo.

Para Boaventura de Souza Santos, (2019) os conceitos de luta e resistência social estão atrelados ao conceito de experiência, compreendendo este último como experiência vivida indistinguível do sujeito que a vive e por isso, carregada de motivos existenciais e saberes próprios para tomada de decisões no contexto de lutas e resistências. As lutas sociais para esse autor vêm do desejo de liberdade de grupos sociais oprimidos, de diversas formas, pelo sistema capitalista, colonialista e patriarcal em suas diversas faces. As formas de luta, no entanto, variam das mais diversas formas e nem sempre são reconhecidas como forma de luta, como afirma o autor:

Há, contudo, outras formas de luta que não se distinguem facilmente da vida cotidiana de grupos sociais oprimidos. São lutas em que não existe confronto direto nem formas de resistência abertas e declaradas, e por esse motivo, só raramente são reconhecidas como sendo políticas. [...] O fato de não haver confronto não significa, porém, que exista cumplicidade, consentimento ou falta de consciência da injustiça da situação. (SANTOS, 2019, p. 107)

Dialogando com esses autores, considero, portanto, a religião e neste caso, especificamente o cristianismo antifetichista, como uma forma de luta, com características próprias, uma “outra” racionalidade que só pode ser compreendida dentro da lógica da experiência dos sujeitos que a vivem, e se inscreve em uma *ecologia de saberes* que integram a formação de uma sociedade.

“As ecologias de saberes são construções cognitivas coletivas orientadas pelos princípios da horizontalidade [...] e da reciprocidade [...]. Apenas assim se atinge a justiça cognitiva dentro dos diferentes grupos sociais que resistem à opressão [...] (SANTOS, 2019, p.124)”. É uma epistemologia que considera como válidos e verdadeiros os outros modos de conhecimentos além do conhecimento científico moderno. Considera possível a construção de conhecimentos produzidos pelo intercâmbio de diferentes saberes, inclusive o científico, por meio do diálogo, da comparação, da contradição, incompatibilidade e da complementaridade. Considera a ignorância como parte do saber, valoriza a experiência e questiona a superioridade do saber científico. E vê como urgente o reconhecimento de conhecimentos contra hegemônicos para a construção de sociedades mais justas.

Se a religião antifetichista é crítica porque, como afirma Dussel, se coloca como além de todo sistema dado, então integra a ecologia de saberes de uma sociedade e constitui uma das formas de luta e resistência social, no horizonte desta ecologia. Pois nessa perspectiva, ultrapassa os limites da ciência porque a questiona e, ultrapassa as dimensões políticas também por questio-

ná-la e assim, complementa o horizonte de sentido na experiência da vida humana porque propõe algo além do que é proposto de forma hegemônica pelo sistema-mundo. Essa análise contraporia alguns argumentos mais tradicionais construídos pelas ciências sociais, de que a Religião pertence ao campo do irracional e que o processo de modernização e o colonialismo foram produzidos pelo Cristianismo. Se o processo de colonização foi motivado pelo eurocentrismo, que se utilizou das ideias do cristianismo para se justificar, este também se contaminou das filosofias fetichistas. Daí nasce a contradição exposta por Dussel, que no âmbito das ciências sociais, no entanto, foram apagadas das narrativas hegemônicas consideradas superiores, por serem científicas.

A crítica de Santos propõe refletir sobre a superioridade do conhecimento científico, que apaga outros tipos de saberes, o que é construído na artesanania das práticas, no dia-a-dia dos sujeitos envolvidos em sua experiência. Apesar de considerar a teologia do lado hegemônico da linha abissal, reconhece as práticas religiosas de luta e resistência como aquelas que estão “do outro lado” da linha. E é nesse ponto que convergem as reflexões. Tanto a crítica de Dussel, quanto a crítica de Santos propõe questionar o que se coloca como superior. No caso de Santos, a superioridade da ciência que provoca o epistemicídio dos saberes não reconhecidos. E no caso de Dussel, a fetichização da fé, que inverte os valores, sacralizando o produto humano, desvalorizando a vida e oprimindo o ser humano. Ambos reconhecem que o ideal de unidade e racionalidade neutra pela superioridade de um determinado grupo, proposta pela modernidade, levaram a exclusão, limitação e opressão de saberes, práticas e pessoas.

O ego europeu, ou seja, o eurocentrismo que inaugurou tais ideais, hoje aparece sob outros nomes, como, imperialismo ou capitalismo, mas seus pressupostos continuam a vigorar nas sociedades, particularmente na nossa sociedade brasileira atual, de modo que se faz pertinente atualizar a reflexão e propor práticas a partir dela. Pensar a religião como crítica, então, é compreender que uma mesma religião, institucionalizada ou não, tal como o cristianismo, pode ser opressora ou libertadora. O que a caracterizará como forma de luta, resistência e/ou libertação, ou seja, antifetichista, é o conjunto de suas práticas sociais no sentido de partilhar os bens culturais de forma justa, de valorizar a vida e oferecer dignidade á vitima do sistema.

CONCLUSÃO

A crítica antifetichista de Dussel elucida as relações entre religião e o projeto de modernização, o mito da modernidade e o lugar do cristianismo na História ocidental. Se considerada na lógica de uma ecologia de saberes, a religião antifetichista deixa de ser posta como irracional e alienante e passa a ser integrada na compreensão da existência, cujos saberes complementam a epistemologia social. Considerar a religião e a ciência no horizonte das ecologias de saberes questiona e altera lugares e discursos hegemônicos e propõe crítica ao sistema dado, viabilizando novas práxis, tanto no âmbito de uma como de outra.

As discussões empreendidas até aqui levam também para uma reflexão crítica sobre o papel do cristianismo na atual conjuntura social, política e cultural brasileira no que diz respeito às práticas sociais a que as religiões cristãs tem se proposto. Estas reflexões, no entanto, necessitam de aprofundamento e estudos sobre as relações entre cristianismo e modernidade e o caráter da religião como crítica. A discussão aqui apresentada trata de um dos aspectos do projeto de pesquisa de doutoramento em Educação, em andamento, que pretende, entre outros, alcançar este objetivo.

REFERÊNCIAS

DUSSEL, Enrique. **Para uma ética da libertação Latino-Americana: Uma filosofia da religião antifetichista**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Edições Loyola. 1980.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade**. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes. 1993.

RODRIGUES, Tiago dos Santos. A crítica Antifetichista de Enrique Dussel. **Intuitio**. Porto Alegre, V.12, N.2, Jul. – Dez. 2019.

SANTOS, B.S. & MENESES, M. P. (orgs.), **Epistemologias do Sul**. 1.ed; São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. 1.ed; 1.reimp. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2019.

TEOLOGIA DA ENXADA: 50 ANOS DA PRIMEIRA EXPERIÊNCIA DE FORMAÇÃO (1969-1971)

Adauto Guedes Neto¹

RESUMO

O trabalho em tela, tem por objetivo analisar a primeira experiência de formação da Teologia da Enxada, seu contexto e características metodológicas. A mesma foi realizada no Nordeste brasileiro, sob a coordenação do padre belga José Comblin entre 1969 e 1971, então coordenador do curso de Teologia do Instituto de Teologia do Recife – ITER, vinculado ao Seminário Regional do Nordeste II – SERENE II. Buscamos apresentar o contexto histórico ao qual esteve inserida a Teologia da Enxada, chamando atenção para o período ditatorial ao qual vivia o Brasil e as transformações que a Igreja Católica sofria a partir do Concílio Vaticano II e a II Conferência Episcopal Latino-americana, ocorrida em Medellín no ano de 1968, estas inclusive que, também contribuíram para ser pensada uma perspectiva teológica a partir da América Latina, tal qual a Teologia da Libertação. A Teologia da Enxada, experiência de formação para padres interessados em atuar no meio rural, foi também fruto das ebulições do seu tempo e teve características próprias. Sendo assim, além de buscarmos compreender o contexto que lhe envolve, também apresentamos os aspectos metodológicos desta formação que se deu nas cidades de Tacaimbó-PE e Salgado de São Félix-PB, interior pernambucano e paraibano, respectivamente.

PALAVRAS-CHAVE: José Comblin. Teologia da Enxada. História.

INTRODUÇÃO

A Teologia da Enxada, primeira formação para padres que se utilizou de tal termo, refere-se ao processo que culminou com a experiência que dividiu em dois grupos de estudo, jovens seminaristas interessados em acrescentar às suas formações, algo mais identificado com a vida da comunidade da qual seriam sacerdotes. Os dois grupos ao qual me refiro, foram compostos por: Raimundo Nonato, João Firmino, João Moura, Francisco das Chagas – Enoque Salvador, na cidade de Tacaimbó-PE. E, em Salgado de São Félix-PB, formado por: João Batista, Ivan Targino, José Diácono, João de Almeida e Raimundo da Silva.

O fato de utilizarmos a expressão: primeira experiência de formação da Teologia da Enxada, diz respeito ao fato de outras terem surgido depois, e portanto, nós aqui iremos nos reportar apenas àquela que deu base ou que iniciou outros processos semelhantes que viriam a acontecer depois.

¹ Mestre e doutorando em História pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. E-mail: adautogn1917@gmail.com. Professor da Rede Básica Estadual de Pernambuco.

Para tanto, teremos como apoio teórico algumas pesquisas sobre o tema em questão, sobretudo a publicação dos relatórios sobre a Teologia da Enxada (COMBLIN, 1977), bem como a pesquisa que desenvolvemos no mestrado, posteriormente publicada (GUEDES NETO, 2014), e os estudos desenvolvidos por (SERBIN, 2008) e (HOORNAERT, 2012).

Como a primeira experiência ocorreu em duas cidades do interior nordestino, os fatos específicos que aqui nos referimos estão relacionados apenas à cidade de Tacaimbó-PE.

1. O CONTEXTO DE SURGIMENTO DA TEOLOGIA DA ENXADA.

Os fatores que contribuíram para o surgimento da Teologia da Enxada em fins dos anos 1960, são diversos e dialoga com momentos distintos do catolicismo e sua relação com o mundo, seu envolvimento com as questões sociais, econômicas, culturais e políticas, como por exemplo as atividades desenvolvidas pelos Padres operários na França e a Ação Popular no Brasil, bem como o processo de modernização e abertura promovidos por João XXIII² e continuado por Paulo VI.

O desenvolvimento de estudos da Teologia da Enxada, ocorreu num período envolto a uma efervescência de acontecimentos que influenciou a formação dos seminaristas do Seminário Regional do Nordeste II, acompanhados pelo ITER – Instituto de Teologia do Recife, conforme nos descreveu o seminarista à época, Frei Enoque Salvador³:

Com a chegada de Dom Hélder em Pernambuco logo depois do golpe, é aberto o ITER, que para o tempo era prá lá de avançado, porque o ITER ficava no foco de Recife, funcionava na Faculdade de Filosofia do Recife, mantinha agente em contato com a classe estudantil da época, era aberto para todas as ordens religiosas, assim nos colocava em contato uns com os outros e nos colocava também em contato com toda a efervescência política que o Recife vivia...então tudo isso nos formou toda uma visão contestatória porque também nos colocou em contato com muitos presos políticos, nós acompanhamos a vinda de Rockefeller a Recife, a morte do Padre Henrique, e nós jovens respirava aquilo e vivia aquilo (SALVADOR, 2012).

O contexto descrito acima, serve-nos para compreender o envolvimento de integrantes da Igreja Católica com as questões do seu tempo, inspirados nas discussões do Concílio Vaticano II, a modernização da Igreja, sua abertura para o mundo que, colocava-a em conflito com os problemas

2 “O pontificado de João XXIII (1958-1963) é a expressão mais visível das mudanças introduzidas na igreja. Durante sua curta passagem na direção da Igreja, com seus gestos surpreendentes e seus pronunciamentos inovadores, João XXIII inaugura uma grande sensibilidade em relação aos problemas contemporâneos, ao diálogo com outras ideologias e à preocupação pastoral com a situação de miséria das populações subdesenvolvidas”. SEMERARO, Giovanni. A Primavera dos Anos 60: a geração de Betinho. São Paulo. Edições Loyola, 1994. p. 35.

3 Frei Enoque Salvador participou da primeira turma da Teologia da Enxada no grupo que foi para Tacaimbó-PE (1969-1971). É natural de Cachoeirinha-PE, depois da formação da Teologia da Enxada foi atuar na Diocese de Propriá-SE, de tinha vindo. Entrevista concedida ao autor na cidade de Poço Redondo, em 17 de janeiro de 2012.

do período, e como não se posicionar sobre as questões políticas no Brasil que vivia uma ditadura? O assassinato do Padre Henrique Pereira Neto, assessor de D. Hélder, em maio de 1969, foi uma intenção clara de silenciar e intimidar as vozes que gritavam contra as torturas, a opressão e as perseguições promovidas pela ditadura brasileira.

Além do contexto narrado por Frei Enoque, outros movimentos contribuíram para a atuação progressista católica que vão desde o catolicismo de esquerda desenvolvido pela AP – Ação Popular⁴ e passando pelo Concílio Vaticano II, anteriores ao período referido (1969-1971) e a Teologia da Libertação, que tem como um dos aspectos de seu nascimento a publicação da obra Teologia da Libertação de Gustavo Gutiérrez em 1971⁵, justamente o período em que estava se desenvolvendo o estudo coordenado por Comblin em Tacaimbó e Salgado de São Félix. Sendo assim, tais acontecimentos confluíam e se imbricavam.

Do ponto de vista da conjuntura interna do catolicismo na América Latina, não se pode deixar de citar a II CELAM ocorrido em Medellín - Colômbia no ano de 1968. Além de percebermos a mesma como uma espécie de refundação da Igreja Católica Latino-Americana a partir dos bons ventos oriundos do Concílio Vaticano II chegando à esta região, também foi influenciada por grupos católicos brasileiro e bispos engajados por uma nova Igreja. Segundo Maiwaring:

O CELAM aprovou um documento que ostentava posições pastorais mais progressistas do que as encontradas em qualquer país latino-americano da época. O documento era particularmente enfático quanto à necessidade de ver a salvação como um processo que tem início na Terra, às conexões entre fé e a justiça, à necessidade de mudanças estruturais na América Latina, à importância de se estimular as comunidades eclesiais de base, à atenção privilegiada aos pobres, ao caráter pecaminoso das estruturas sociais injustas, à necessidade de ver os aspectos positivos da secularização e à importância de se ter uma Igreja pobre (2004, p. 133).

Vários movimentos progressistas surgiram atravessados com o contexto de transformação da Igreja Católica dos quais mencionamos até aqui. A Teologia da Enxada é também uma dessas experiências com o contexto das transformações ocorridas no catolicismo brasileiro e latino-americano.

2. A TEOLOGIA DA ENXADA EM TACAIMBÓ-PE (1969-1971).

Conforme nos explica Comblin,

4 “Depois de sua criação em 1961, a Ação Católica Popular (AP) representou um dos principais canais católicos para a atividade política de esquerda”. MAINWARING, Scott. Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985). São Paulo. Editora Brasiliense, 2004. p. 85.

5 GUTIÉRREZ, Gustavo. Teologia da Libertação. Rio de Janeiro. Editora Vozes. 1986.

No início de 1969, o Seminário Regional do Nordeste resolveu correr o risco de dar cobertura e orientação a uma experiência de tipo novo. Nove seminaristas de diversas dioceses, autorizados pelos seus respectivos bispos, projetaram viver alguns anos numa região rural [...]. Repartiram-se em dois grupos, um de quatro pessoas e outro de cinco. O primeiro instalou-se em Tacaimbó, município do Agreste pernambucano, situado a 170 km do Recife. O segundo foi viver em Salgado, município do Agreste paraibano, situado perto de Itabaiana a 80 km de João Pessoa e a 130 km do Recife. Os dois grupos constituíram um programa de vida em que a parte da manhã era reservada aos trabalhos de agricultura, a parte da tarde ao estudo e a noite aos trabalhos apostólicos (1977, p. 09).

De acordo com a citação, podemos destacar o período e onde a experiência da Teologia da Enxada se desenvolveu, e mais: como aconteceu. Comblin nos oferece uma das características do método utilizado nessa formação ao mencionar como estava dividido o dia e a noite dos estudantes desta formação. A novidade estava no fato de tanto a moradia, quanto os estudos, serem desenvolvidos na vivência com a comunidade e também a partir dela.

Sendo assim, em 1969, chegaram a Tacaimbó os seguintes seminaristas: João Firmino, João Moura, Raimundo Nonato e Francisco das Chagas, este último substituído por Enoque Salvador, devido sua desistência ainda no primeiro ano. Estes seminaristas solicitaram ao bispo da Diocese de Caruaru Dom Augusto Carvalho, a ida de padre Pedro Aguiar para Tacaimbó e o mesmo concedeu, numa demonstração à priori de apoio à formação e por entender as afinidades existentes entre o padre e os seminaristas, dentre as quais, a ligação com o universo rural e a formação influenciada pelas renovações oriundas do Concílio Vaticano II e da II CELAM. A presença dos seminaristas em Tacaimbó e também a ida de padre Pedro Aguiar, contribuíram, inclusive, para que no ano de 1971, a Igreja Católica local se desligasse da paróquia de São Caetano-PE e constituísse paróquia própria, a paróquia de Santo Antônio, em alusão ao padroeiro dos tacaimboenses.

Sobre a Teologia da Enxada, assim nos explica um dos seminaristas à época, Raimundo Nonato⁶:

A ideia de ir para o interior do Estado, saindo da capital, era a ideia de buscar um diálogo novo com a população, sobretudo com os camponeses, com os agricultores [...]. A formação que a gente tinha em Recife, era uma formação sacerdotal influenciada positivamente pelo Concílio Vaticano II que se iniciou em 1962, e até 1969 quando fomos para Tacaimbó, houve realmente muita energia, muita vontade de mudança [...]. O Seminário Regional do Nordeste, onde estávamos estudando, a ideia era de evangelização popular, era de formar Comunidades Eclesiais de Base, no meio popular, quer urbano, quer rural (QUEIROZ, 2009).

Ao mencionar parte do contexto de surgimento da experiência de formação em análise, o

6 Entrevista de Raimundo Nonato de Queiroz concedida ao autor em: 07 de março de 2009, no Centro de Formação Missionária, sede da Fundação Dom José Maria Pires, Serra Redonda-PB.

seminarista nos oferece a compreensão de como a mesma tem relação com as mudanças pelas quais o catolicismo passava, especialmente estimuladas pelo Concílio II.

O período de estudos foi dividido em três anos, conforme nos explica Comblin:

Durante o ano de 1969, o tema dominante foi de ordem antropológica: tratou-se de estudar a concepção popular do homem e a concepção cristã, não de modo apriorístico, mas de acordo com as estruturas fundamentais da vida humana vivida pelo homem no campo. No segundo ano, o objeto foi a religião popular. Concentramos a atenção em torno do conhecimento de Jesus Cristo. Pois Jesus Cristo é o centro de nossa fé, e quisemos dar valor aos elementos mais fundamentais e decisivos da fé. Em 1971, o objeto do estudo foi a sabedoria popular e a sabedoria cristã (1977, p. 15).

Desta feita, para os trabalhos do primeiro ano foram definidos os seguintes temas para serem analisados a partir do método: VER-JULGAR-AGIR: a casa; a comunidade local; a terra; o trabalho; a refeição; o corpo; a festa; o nascimento; os Santos; paternidade; pobres e ricos; a fraternidade; relação homem-mulher; a vida. Foram a partir de tais temas, que no ano de 1969, os seminaristas fizeram consultas à comunidade, entrevistas, diagnosticaram os problemas e refletiam sobre os mesmos em conjunto com os habitantes da cidade e do campo nas reuniões que convocavam para discutir a situação local.

Quando entrevistei Raimundo Nonato de Queiroz, o mesmo destacou algumas considerações sobre a metodologia de trabalho que nós consideramos essenciais para esclarecer e método e reforçar a inovação de tal formação. Raimundo Nonato, assim descreveu:

Os estudos eram feitos por temas, estes temas duravam três semanas, uma semana de pesquisa e de conversa com a população que agente visitava as casas, nos caminhos, nas estradas, nas viagens de ônibus, conversávamos com as pessoas e depois dessa semana, agente anotava tudo. A outra semana, a segunda semana, era de aprofundamento nos livros e na Bíblia e a semana seguinte era de elaboração de uma síntese entre o pensamento popular e o que diz o povo; e o que reflete também os teólogos sobre aquele assunto. E tirávamos sempre conclusões práticas pastorais que seriam ou deveriam ser aplicadas imediatamente. Um dos temas que eu me lembro era por exemplo, a moradia. E fizemos um levantamento da situação de moradia da população, muitas casas eram de taipas. E uma das coisas práticas que decidimos, foi de na medida do possível construir casas populares em mutirão com a população (QUEIROZ, 2009).

Tal estudo resultou na construção de 16 casas populares no alto Santo Antônio (região simples da cidade que fica por trás da Igreja Matriz em território pertencente a mesma) durante a primeira metade da década de 1970, área doada pela paróquia e que teve o apoio de uma máquina de fabricar tijolos do padre francês Jacques Labesj. A construção das casas foram feitas em mutirão com a própria comunidade, tipo de atividade característico da Igreja de base que, em Tacaimbó

seguiu três etapas: a primeira etapa de tijolo comum, a segunda de tijolo de cimento e a terceira com a utilização de cimento e arco. Este último sendo um tipo de construção adotada nos salões comunitários, espaço utilizado para reuniões, festividades e apresentações teatrais promovidas pela organização de grupos católicos locais.

A construção das casas populares significou uma das culminâncias do trabalho desenvolvido entre a Igreja e a comunidade, resultado prático da experiência de formação da Teologia da Enxada. Dona Maria José da Silva, conhecida por Maria Viúva⁷, leiga tacaimboense que contribuía no movimento católico de base, descreveu suas lembranças do período:

Foi um tempo muito bom. Eu rezava sempre pedindo que a miséria em que vivíamos pudesse ser combatida. E quando chegou Nonato, Maria Emília, juntamente com outros seminaristas, começou acontecer tudo que eu mais queria. Ajudar as pessoas a melhorarem de vida. Eles conseguiram um empréstimo e começamos através de mutirão fazer casas para quem não tinha. Foi quando construímos essas primeiras casas do salgado. Na primeira etapa foram feitas dezesseis casas (SILVA, 2003).

Percebemos que, neste método de formação, os seminaristas não se tornavam alheio a realidade local, pelo contrário, viviam as mesmas dificuldades e tentavam estimular a superação dos problemas de maneira coletiva e se fazendo parte da comunidade na compreensão das dificuldades e na busca por solução.

Destacamos aqui o tema da moradia, uma vez que, pode nos oferecer uma compreensão melhor de como ocorriam as atividades na formação da Teologia da Enxada, sobretudo por seu resultado prático ser de melhor percepção, mas também por ser um dos primeiros temas tratados no processo de formação do grupo. Para tanto, assim aconteceu:

Inquérito: A forma, a estrutura, as partes da casa. Higiene e condições de saúde, de promiscuidade. Quem mora na casa? Mãe? Pai? Avós? Filhos? Animais domésticos? Material de construção: Por quê? Onde vem? Quanto custa? Parte no orçamento da família. Quando é que se constrói? Quem constrói? Etc. Quais são as funções da casa: Dormir? Assistir à televisão? – Agir: Responsabilidade humana: qual é a responsabilidade do cristão? Qual é a consequência prática da doutrina? Mudar a casa? Como melhorar? Não impor uma visão burguesa da casa? Deixar tudo como está? (COMBLIN, 1977, p. 19-20).

A referida estrutura do questionário serviu para a análise e atuação dos seminaristas numa região que eles pouco conheciam, numa cidade que eles não conheciam de jeito nenhum, sendo tal estratégia importante para que os mesmos pudessem conhecer melhor a área de atuação.

7 Entrevista com Maria José da Silva, concedida ao autor IN: GUEDES NETO, Adauto. A História das Comunidades de Base em Tacaimbó nas décadas de 1960 e 1970. (monografia de especialização em Programação do Ensino da História – Universidade de Pernambuco - UPE). Belo Jardim, 2003, p. 29.

CONCLUSÃO

Muito embora tenha sido uma experiência de formação voltada para a atuação no campo, os problemas da cidade não foram excluídos e as atividades desenvolvidas pelos seminaristas no seu processo de formação tinham como fundamento metodológico de tal formação, a ação, a evangelização, o estudo teológico etc., a partir das necessidades sentidas e levantadas pela comunidade. Utilizamos como um exemplo de tais ações, a moradia, por ter sido uma das primeiras necessidades levantadas.

Mas, várias foram as contribuições da experiência de formação suscitou no processo de organização da comunidade católica no que concerne ao espaço rural, seja através da criação do Sindicato Rural e cooperativa de agricultores, seja através de projetos que buscavam beneficiar o agricultor local.

Do ponto de vista da formação em si, mesmo que os seminaristas relatem as dificuldades nas atividades rurais que precisavam desenvolver como parte da mesma, pois, muitos deles não vinham do ambiente rural, isto não foi um problema para o número final de formados.

Ao todo, conforme nos explica José Comblin, “5 se ordenaram sacerdotes (João Pessoa, Teresina, Caicó, Iguatu, Propriá), 2 se tornaram servidores leigos (um deles com votos recebidos pelo bispo), e três abandonaram a formação” (1977, p. 14-15). Número de formados na casa dos 70%, o que estava acima da média das formações com relação aos seminários tradicionais de então.

REFERÊNCIAS

CABRAL, Newton Darwin de Andrade. **Onde está o povo, aí está a Igreja?: história e memórias do Seminário Regional do Nordeste II**, do Instituto de Teologia do Recife e do Departamento de Pesquisa e Assessoria. Recife: Editora da UPE, 2020.

COMBLIN, José. **Teologia da Enxada: uma experiência da Igreja no Nordeste**. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1977.

GUEDES NETO, Adauto. **Teologia da Enxada e Ditadura Militar: relações de poder e fé no agreste pernambucano entre 1964-1985**. Jundiaí: Paco Editorial, 2014.

HOORNAERT, Eduardo. **A Teologia da Enxada quarenta anos depois**. Blog Eduardo Hoornaert. 23, dezembro. 2012. Disponível em: <http://eduardohoornaert.blogspot.com/2012/12/a-teologia-da-enxada-quarenta-anos.html>. Acesso em: 10/06/2021.

SERBIN, Kenneth P.. **Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

A TRANSFIGURAÇÃO NO EVANGELHO DE LUCAS COMO MARCO CATEGORIAL NO PROCESSO EDUCACIONAL

Lucas da Silveira Andrade¹

RESUMO

A seguinte pesquisa em produção busca analisar a transfiguração no Evangelho de Lucas, como marco categorial mítico-religioso no processo educacional visando o processo de emancipação do ser humano diante de sua realidade. O mito apresentado nos insere na problemática da tomada de consciência a partir que o sujeito ascende ao monte desperto diante da luz, toma a decisão de ir adiante a se constituir como um sujeito atuante e transformador da realidade que vive. Objetivamos colocar tal leitura cristã em diálogo com a metáfora platônica, entendendo assim dois modelos educacionais que bebem da experiência religiosa e que através da linguagem mítica nos auxilia a elucidar este processo de transformação. Estas metáforas nos possibilitam um diferente olhar sobre o processo formativo do ser em sociedade, onde na transfiguração o sujeito ascende à montanha possibilitando ser um ser-mais, a partir disso desce para práxis da libertação. Ao olhar ao mito platônico em que o ser se encontra sem luz na caverna e deve sair da escuridão para a luz em busca da verdadeira sabedoria e ser como os deuses. Em tal análise encontraremos imagens que dialogam entre si e buscaremos entender como este olhar mítico-religioso contribui para reflexão do movimento educacional do ser humano enquanto sujeito de sua História. Ao longo do estudo nos pautaremos em analisar as fontes dos textos olhando a construção histórica da Transfiguração em Lucas, por ser um evangelho ao que se entende escrito a todos os povos e da leitura de Platão no Mito da Caverna e sua fundamentação e influência histórica na religiosidade órfica. Pautaremos nossa bibliografia com base nos autores Paulo Freire, Franz Hinkelammert e Enrique Dussel, no qual fundamentaremos este processo dialógico que busca compreender os mitos como marco educacional da emancipação do ser humano na sociedade que está inserido, livrando o assim da subjetividade, desvelando das amarras do capitalismo.

PALAVRAS-CHAVE: Educacional. Paulo Freire. Franz Hinkelammert. Mítico-Religioso

INTRODUÇÃO

A abordagem do estudo que se segue caminha de encontro em buscar analisar o mito como marco categorial para se compreender o processo educacional do ser humano e sua emancipação diante da realidade que o circunda. Para tanto pautaremos em analisar partindo do uso do Mito da Caverna de Platão que costumeiramente é um marco usado para elucidar o processo formativo.

¹ Especialista na área de Teologia, aluno de Mestrado em Educação pela Universidade São Francisco. Bolsista e docente nos cursos de História e Teologia – USF.

O mito mencionado acima bebe assim como a construção do mito do Evangelho da cultura religiosa de seu tempo no caso o orfismo que era uma expressão religiosa marcada com a presença nos campos em culto a Dioniso. O rito em si do mito é um processo desta religiosidade que buscava trazer a estes um processo de purificação completa e definitiva. Platão em sua leitura alinha este processo de iluminação, ao ser filósofo é busca de ser como os deuses, alcançando o pleno bem.

[..] o filósofo que usa a razão, a subida escarpada é a Ascensão Dialética pela qual passa-se do conhecimento, sensível para o inteligível, o sol que brilha fora da caverna é pleno do Bem, que está acima de todas as outras ideias iluminando o Mundo Inteligível. (SILVEIRA p. 84, 2018).

Em ambos os textos que estudaremos o mito da caverna² e transfiguração³ poderemos perceber a construção do mito como alegoria ao qual auxilia a desvelar a sociedade. Os dois textos são baseados na religiosidade havendo assim um amplo diálogo entre filosofia e teologia para se entende e compreender o processo formativo.

Em ambos os diálogos podemos captar o processo formativo e até mesmo uma mudança na condição antropológica do Ser, que tomado consciência se liberta em seu processo segundo Platão das limitações corporais para atingir os mundos das ideias e na passagem do Evangelho que veremos a seguir como libertação para práxis na vida em sociedade.

O olhar de nossa leitura se volta a metáfora usada para a tomada de consciência de Jesus e dos discípulos no mito da transfiguração e sua caminhada para Jerusalém onde o Reino deveria se cumprir em plenitude com o *exodus* de Jesus em Jerusalém, segundo a passagem 9, 29

No texto o mito é usado para descrever a transformação é subida do monte é que sua aparência ficou diferente, suas vestes branca fulgurante. A partir deste momento e da visão de Moisés e Elias, tem se o entendimento que deveria partir a Jerusalém que na leitura do evangelho se encon-

2 Trecho do Mito da Caverna: “SÓCRATES — Agora imagina a maneira como segue o estado da nossa natureza relativamente à instrução e à ignorância. Imagina homens numa morada subterrânea, em forma de caverna, com uma entrada aberta à luz; esses homens estão aí desde a infância, de pernas e pescoço acorrentadas, de modo que não podem mexer-se nem ver senão o que está diante deles, poisas correntes os impedem de voltar a cabeça; a luz chega-lhes de uma fogueira acesa numa colina que se ergue por detrás deles; entre o fogo e os prisioneiros passa uma estrada ascendente. Imagina que ao longo dessa estrada está construída um pequeno muro, semelhante às divisórias que os apresentadores de títeres armam diante de si e por cima das quais exibem as suas maravilhas[...]” Platão, República.

3 Lc 9, 28-37 —“ 28. Passados uns oito dias, Jesus tomou consigo Pedro, Tiago e João, e subiu ao monte para orar. 29 .Enquanto orava, seu rosto ficou diferente e as suas vestes branca e fulgurante. 30. E eis que falavam com ele dois homens: eram Moisés e Elias, 31.que apareceram envoltos em glória, e falavam do êxodo de Jesus, que se havia de cumprir em Jerusalém 32. Ora, Pedro e seus companheiros eram oprimidos pelo sono; mas ficando acordados, viram a glória de Jesus e os dois homens que estavam de pé junto dele. 33. E aconteceu que, quando eles se separaram de Jesus, Pedro disse: “Mestre, é bom estarmos aqui. Podemos levantar três tendas: uma para ti, outra para Moisés e outra para Elias!...”. Ele não sabia o que dizia. 34.Mas, enquanto ainda assim falava, veio uma nuvem e os envolvia, então temeram ao entrarem na nuvem. 35.Então, da nuvem saiu uma voz: “Este é o meu Filho escolhido; ouvi-o!”36. Quando veio a voz Jesus se achava sozinho. Eles guardaram silêncio e, naqueles dias, não contaram a ninguém o que tinham visto. 37. E aconteceu que, no dia seguinte, enquanto eles desciam do monte, uma grande multidão veio ao encontro dele.” Tradução: Evangelho e Atos dos Apóstolos – novíssima tradução, 2013.

tra como lugar da revelação para transformação mundo.

Objetivamos colocar tal mito cristão em dialogo com a metáfora platônica, entendendo assim dois modelos educacionais que bebem da experiência religiosa e que através da linguagem mítica nos auxilie a elucidar este processo de transformação. Estes mitos nos possibilitam um diferente olhar sobre o processo formativo do ser em sociedade, onde na transfiguração o sujeito ascende à montanha possibilitando ser um ser-mais e a partir disso desce para práxis da libertação.

2. DESENVOLVIMENTO

Ao longo de nossa pesquisa nos pautaremos em analisar as fontes das metáforas olhando textualmente a construção histórica dos textos da Transfiguração em Lucas, por ser um evangelho ao que se entende escrito a todos os povos e da leitura de Platão no Mito da Caverna e sua fundamentação e influência histórica na religiosidade órfica.

Assim poderemos colocar os símbolos apresentados nos mitos para dialogar e então buscar compreender a construção da metáfora de forma que consigamos entender a percepção da construção do ser humano em sua totalidade em dialogo com sua realidade.

Ambos os mitos podem elencar elementos que nutrem esta pesquisa como: a luz, o sair da caverna, o subir monte, o retornar a práxis e o retornar a caverna, movimento de ascensão para libertação e contraposto com o movimento de descida da montanha.

Sendo assim buscaremos fundamentar este processo dialógico em bibliografias como bibliografias bases de nossa pesquisa, Paulo Freire visando compreender o processo educacional, e fundamentando assim o processo de tomada de consciência do ser diante da realidade ao qual está inserido como um processo fundamental para formação do ser e transformação da realidade em que esta inserido

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Posto as devidas considerações a passagem do evangelho ao nos propomos a olhar junto ao mito da caverna é de justamente buscar a possibilidade de analisar elementos que nos possibilita compreender ambas as perspectivas educacionais, tal como a imagem do ser humano no vazio dentro da caverna em Platão sem luz e na imagem no mito da transfiguração o ser humano que ascende a iluminação e retorna para sua caminhada e anuncio e prática.

O ser humano na passagem do evangelho não está fora da luz a dinâmica é diferente da platônica a ascensão, o despertar do conhecimento revalam a autonomia do sujeito de subir o monte

e também o compromisso de dialogar com a práxis de sua realidade. Nos vale uma atenta leitura da pedagogia do oprimido de Paulo Freire, ao qual ressalta o valor ontológico do oprimido, enquanto ser-mais que se liberta em comunidade,

Os oprimidos, nos vários momentos de sua libertação, precisam reconhecer-se como homens, na sua vocação ontológica e histórica de Ser Mais. A reflexão e a ação se impõem, quando não se pretende, erroneamente, dicotomizar o conteúdo da forma histórica de ser do homem. Ao defendermos um permanente esforço de reflexão das oprimidos sobre suas condições concretas, não estamos pretendendo um jogo divertido em nível puramente intelectual. Estamos convencidos, pelo contrário, de que a reflexão, se realmente reflexão, conduz à prática. (FREIRE,p.33, 1987)

Veremos assim como estas reflexões podem nos auxiliar no campo educacional e como a alegoria presente no evangelho pode também nos auxiliar em outro olhar do processo formativo vislumbrado e interpretado ao dialogarmos com a prática cristã na América latina buscando ampliar o sentido de sua leitura diante da realidade

REFERÊNCIAS

AGOSTINI, Nilo. **Os desafios da educação a partir de Paulo Freire e Walter Benjamin**. Petrópolis, Vozes, 2019.

_____. Conscientização e Educação: ação e reflexão que transformam o mundo. **Revista Pro-posições**. V. 29, N. 3 (88) | set./dez. 2018 187-206. Acesso em 10 Fev 2019.

ALETTI, Jean-Noël; GILBERT, Maurice; SKA, Jean-Louis; VULPILLIÈRES, Sylvie de. **Vocabulário ponderado da exegese Bíblica**. São Paulo, Loyola, 2011.

BARNABÉ, Alberto Pajares. Fedón, 69c: ¿por qué los son los verdaderos filósofos?. Publicado por: **Annablume Clássica; Imprensa da Universidade de Coimbra**. Acesso: 4 de Janeiro de 2017.

BÍBLIA, 1957. Ed. 1971. Tradução Centro Bíblico de São Paulo.

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

BÍBLIA - **Bíblia do Peregrino**. Comentários de L. A. SCHÖCKEL. São Paulo: Paulus, 2002.. Tradução Ivo Storniolo e José Bertolini.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador**. 21 ed. Petrópolis, Vozes, 2012.

CERQUEIRA, Aliana Georgia Carvalho. **Alusão e metáfora em parábolas jesuânicas do evangelho de Lucas** / Aliana Georgia Carvalho Cerqueira. – Ilhéus, BA: UESC, 2014. 107 f. Orientadora: Vânia Lúcia Menezes Torga. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Santa Cruz. Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagens e Representações. Último Acesso em: 29/04/2021.

COELHO, Allan da Silva. Horizontes de plausibilidade sob a crítica da filosofia: entre luzes, horrores e vítimas. **Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v. 26, n. 3, p. 34-51, nov. 2018. Acesso em: 30 Nov. 2020. doi:<https://doi.org/10.17058/rea.v26i3.12470>.

CONDINI, Martinho. A pedagogia da esperança em dom Helder Camara. REPAE – **Revista Ensino e Pesquisa em Administração e Engenharia**. Volume 2, número 1 – 2016. Acesso em: 05 Mai 2021.

DUSSEL, Enrique. **Paulo de Tarso na filosofia atual e outros ensaios**. São Paulo, Paulus, 2016.

_____. **Filosofia da la liberación**. Bogotá, Nueva América, 2016. Versão: <http://biblioteca-virtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf> Último acesso: 05/06/2021.

GADOTTI, Moacir. (Org.) **Paulo Freire: Uma biografia**. Ed. Cortez, 1996. Disponível em: acervo.paulofreire.org acesso em 05/01/2021.

GEORGE, Augustin. **Leitura do Evangelho Segundo Lucas**. Petrópolis, Vozes, 1982.

GIRARD, Marc. **Os símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal**. São Paulo, Paulus 1997.

GUTIERREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**, 1975. Ed. Petrópolis, Vozes. Tradução Vozes.

HINKELLAMERT, Franz. **Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión**. Arlekin. San José (Costa Rica), 2007.

FERRARO, Benedito. **Cristologia: Em tempos de ídolos e sacrifícios**. 2. Ed. São Paulo, Paulinas, 1993.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17 ed. Rio de Janeiro/São Paulo, Paz e Terra, 1987.

_____. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 25 Ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. **Conscientização: teoria e prática da libertação – Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire**. São Paulo, centaur, 2008.

_____. **Os cristãos e a libertação dos oprimidos**. Lisboa/Porto, Base, 1978.

LÖWY, Michael. **O que é Cristianismo da Libertação : religião e política na América Latina**. 2. ed. – São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo : Expressão Popular, 2016.

_____. (Org.) **O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 até os dias atuais**. Tradução Cláudia Schilling, Luís Carlos Borges. 4ª Ed. – São Paulo.

LÉON-DUFOUR, Xavier (org.) **Vocabulário de Teologia Bíblica**. 12. Ed. Petrópolis, Vozes, 2013.

MESTERS, Carlos. **Crescer em Amizade: uma chave de leitura para o Evangelho de Lucas**. Carlos Masters; Francisco Orofino – São Paulo: Paulus, 2019.

_____. **A flor sem defesa**. 4. Ed. Petrópolis, Vozes, 1983.

_____. **O povo de Deus**. São Paulo, Paulus, 2002.

NAZÁRIO, Celina Lessa. **Diálogo: mestre e discípulo uma leitura teológica da pedagogia do oprimido de Paulo Freire** / Celina Lessa Nazário. – Porto Alegre, 2011. 103 f. Diss. (Mestrado em Teologia) – Fac. de Teologia, PUCRS. Orientação: Prof. Dr. Urbano Zilles. https://repositorio.pucrs.br/dspace/handle/10923/5286?locale=pt_BR Último acesso dia: 29/04/2021.

PLATÃO. **A República** Organização: Daniel Alves Machado – Brasília: Editora Kiron, 2012.

PENSARELLI, Daniel. **Filosofia latino-americana a partir de Enrique Dussel**. São Bernado, Ed. UFA-BC, 2015.

RATZINGER, J. **A Infância de Jesus**. São Paulo, Ed. Planeta, 2012

REALE, Giovanni. **Filosofia: Antiguidade e Idade Média**, Vol. 1. São Paulo, Ed. Paulus, 2017.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**. 3. Ed. São Paulo, Paulinas, 2009.

SILVA, Cássio Murilo Dias da; RABUSKE, Irineu José. **Evangelhos e Atos dos Apóstolos: Novíssima tradução dos originais**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

SCHUNELLE, Udo. **Introdução à Exegese do Novo Testamento**. 5. Ed. São Paulo, Loyola, 2004.

SOBRINO, Jon. **Jesus, O libertador**. Petrópolis, Vozes, 1994. Tradução Jaime A. Clasen.

SCHELKLE, Alonso. **Evangelho Segundo Lucas**, 1964. Ed.1972, p. 271

SCHELKLE, Karl Hermann. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo, Loyola, 1977.

UMA PRÁXIS QUE CONDUZ À REALIDADE

Matheus da Silva Bernardes¹

RESUMO

Ao longo da pandemia de covid-19, o negacionismo científico ceifou milhares de vidas no Brasil e ao redor do mundo. A negação do vírus e da gravidade da doença levou caos aos centros de saúde e superlotação aos cemitérios. Entretanto, dizer não à ciência é apenas um aspecto de um sistema perverso – o que, de fato, se nega é a *realidade*. Em seus cinquenta anos, a Teologia latino-americana da Libertação se compromete com a *realidade* mediante a *práxis* libertadora. “*Se conoce la realidad cuando además de hacerse cargo de ella (momento noético) y de cargar con ella (momento ético), uno se encarga de ella (momento práxico)*”; esta frase, muito repetida por I. Ellacuría e J. Sobrino, tem seus fundamentos na Filosofia realista de X. Zubiri. Para o filósofo espanhol, a *práxis* (*energeia*) é fundamental para que apreendamos a *realidade*. Não se trata de uma *práxis* que brota de uma teoria ou o caminho para a elaboração de uma; a *práxis* é entendida como mera ação (*ergon*) e seu fim não se encontra fora de si. Ao contemplar a vida de Jesus de Nazaré, salta à vista sua *práxis* bondosa e misericordiosa; a misericórdia de Jesus se justifica pelo simples ato de assumir a dor e o sofrimento alheios para eliminá-los (o *princípio-misericórdia*). Jesus, por suas ações, revela seu profundo compromisso – também o compromisso de Deus – com a *realidade* humana, sobretudo a *realidade* humana empobrecida. Aquelas e aqueles que negam a *realidade* não se comprometem com ela, não querem eliminar suas dores e seus sofrimentos. Diante do atual cenário brasileiro e latino-americano, é mister resgatar, sobretudo entre as discípulas e os discípulos de Jesus, a *práxis* como noção primordial de compromisso e conhecimento da realidade. Nosso objetivo é pesquisar as bases epistemológicas da noção de *práxis* e aplicá-las à vida cristã como caminho possível para superar a negação da *realidade* e revelar a urgência de um compromisso sério para com ela, especialmente com a dos empobrecidos e excluídos.

PALAVRAS-CHAVE: práxis; realidade; negacionismo; compromisso

INTRODUÇÃO

Há cinquenta anos, G. Gutiérrez publicava a obra *Teología de la liberación. Perspectivas* (1971), com ela nascia a Teologia latino-americana da Libertação. Trata-se de um acontecimento ímpar; antecedido, porém, pela Conferência de Medellín (1968) que já permitia contemplar a Igreja da América Latina não mais como uma Igreja reflexo, mas como uma Igreja fonte, segundo as

¹ Presbítero da Arquidiocese de Campinas/ SP e professor da Faculdade de Teologia da PUC-Campinas. Graduado em Teologia pela PUC-Chile (2006), mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (2008), especialista em Teologia Pastoral pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE (2018). Atualmente, doutorando em Teologia Sistemática pela FAJE e membro dos grupos de pesquisa Teologia e Pastoral da FAJE e Teologia Litúrgica e Inteligência Senciente da PUC-SP, grupo que mantém parceria com a *Fundación Xavier Zubiri* de Madri/ Espanha. Autor de artigos sobre Teologia Sistemática e Pastoral, publicados em revistas e periódicos especializados; organizador do livro *Xavier Zubiri: Interfaces* publicado pela Editora Ideias & Letras (2020). E-mail: matheus.bernardes@puc-campinas.edu.br. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

palavras de H. Lima Vaz. O clamor por justiça em um continente que se transformava rapidamente encontrou eco na voz dos bispos e das teólogas e teólogos.

O momento de denunciar as feridas abertas de um continente, inspirados pela Boa-nova do Reino de Deus anunciada e vivida por Jesus de Nazaré, tinha chegado: riquezas naturais roubadas, povos originários massacrados, filhas e filhos do continente africano escravizados e uma elite autoritária que sempre fez de tudo para não perder o poder econômico e político e os privilégios sociais. Com grande tristeza, constatamos que não poucas vezes a Igreja esteve, ao longo dessa história, ao lado daqueles que oprimiam e espoliavam.

A Conferência de Medellín e o nascimento da Teologia da Libertação indicaram para a Igreja latino-americana uma nova perspectiva: estar do lado da natureza depredada, daquelas e daqueles que foram massacrados e escravizados; a hora de estar do lado dos pobres tinha chegado. Jesus de Nazaré, com sua *práxis* bondosa e misericordiosa, sempre esteve do lado deles, portanto sua Igreja não pode estar em outro lugar. Estar do lado dos pobres significa não os contemplar somente como destinatários de uma “ação caritativa” muito mal esclarecida, mas acolhê-los como cidadãos e cidadãos do Reino, como sujeitos eclesiais com plenos direitos e deveres.

Quanto anseio, quanto sonho, quanta alegria e esperança brotaram nas comunidades eclesiais, sobretudo nas de base (CEB's), durante a década de 70 e começo da década de 80. A renovação que vinha das bases contagiava a todas e todos; a Igreja dos pobres levantava sua voz para dar testemunho do Reino. Contudo, o retorno à grande disciplina, nas palavras de J. B. Libânio, durante o Pontificado de João Paulo II e o espaço dado a experiências neopentecostais, principalmente aquelas surgidas da Renovação Carismática Católica, trataram de calar a voz de mulheres e homens comprometidos com a *realidade* dos pobres e esconder toda a riqueza nascida no continente latino-americano. Um dos momentos mais dramáticos dessa tentativa de calar e esconder foi a Conferência de Santo Domingo (1992), quando o poder romano quis se impor sobre a Igreja dos pobres.

Entretanto, desde 2013, com a eleição de J. M. Bergoglio para Bispo de Roma os ventos vindos de lá se tornaram favoráveis. Já na escolha de seu nome, Francisco revela seu grande sonho: uma Igreja pobre e para os pobres (EG 198). Como não ouvir o clamor dos pobres usurpados por um sistema social e econômico cruel e injusto? Eles são a voz da *realidade* para as discípulas e os discípulos de Jesus de Nazaré.

Entretanto, a pandemia de covid-19, que tem golpeado a população mundial desde começos de 2020 até o momento, destapou o fato de que esse clamor – esse grito! – não está sendo ouvido. A América Latina, que é campeã mundial no quesito desigualdade social, tem sofrido muito com a pandemia: muitos governos, entretidos por ideologias, mal informaram suas populações e não foram capazes de organizar uma quarentena eficiente; o sistema de saúde de vários países da região, já precário pela falta de investimento, se viu insuficiente para enfrentar a crise sanitária; as más condições de moradia de muitas e muitos favoreceu a disseminação do vírus; a ausência de políticas econômicas emergenciais empurrou milhões para o desemprego e a miséria; o ritmo

lento da vacinação em diversos países faz com que a pandemia continue se dilatando no tempo e vitimando, principalmente, os pobres.

Nesse sentido, a América Latina nunca foi tão latina: injusta, corrupta e pobre. Por outro lado, ao fazermos memória dos cinquenta anos da Teologia da Libertação afirmamos que a América Latina tem que ser cada vez mais latina: resistente, alegre e esperançada. Mas para que isso aconteça, as discípulas e os discípulos de Jesus de Nazaré devemos nos voltar para a *realidade*. Como? Mediante a *práxis*.

O compromisso com a *realidade* – a mais real de todas, isto é, a *realidade* dos pobres – está na *práxis*. Portanto, vamos investigar quais são as bases dessa *práxis* para que não deixemos de ouvir a voz da *realidade*, para que ouçamos o grito dos pobres e do planeta (FRANCISCO, 2020), para que a Igreja esteja sempre do lado daqueles que seu Mestre e Senhor escolheu por seus preferidos.

1 A APREENSÃO DA REALIDADE E O COMPROMISSO COM A REALIDADE

Para realizar uma ação é decisivo estar na *realidade*. Mas o que isso significa? Não podemos apresentar, em tão poucas páginas, o longo trabalho sobre a apreensão da *realidade* pela inteligência senciente feito por X. Zubiri; esforçar-nos-emos, porém, para destacar as ideias centrais do autor.

Em primeiro lugar, sentir e inteligir não são dois atos separados; são dois momentos do ato único de apreensão da *realidade*. Não se trata de uma teoria, mas simplesmente de um fato. Sentir é um processo integrado unitariamente pela suscitação, pela modificação do *tonus* vital e pela resposta. A apreensão sensível de algo é formalmente apreensão impressiva, isto é, no ato de sentir aquilo que sentimos nos deixa uma impressão (ZUBIRI, 2011a, p. 13-20).

Em segundo lugar, a impressão se constitui em três momentos: a afecção, a alteridade e a força de imposição (ZUBIRI, 2011a, p. 20-22). Demos a devida atenção à alteridade; no momento de alteridade brota a noção central para apreensão da *realidade*: a *nota*. As notas de algo apreendido sencientemente nos são presentes; elas permanecem – estão – em nós, mas independentemente de nós. As notas se autonomizam, não fora da impressão, elas se autonomizam na própria impressão.

Não é uma autonomia idêntica ao conteúdo, por isso o filósofo espanhol lhe dá o nome de *formalidade*. O sentir humano é um processo no qual se apreende impressivamente algo que fica na impressão como real. Tal apreensão segundo essa formalidade recebe o nome de *intelecção* ou *apreensão intelectual*. Logo, podemos afirmar que o ser humano tem um sentir intelectual ou uma inteligência senciente. Inteligir, conforme a reflexão, é o mero ato de apreensão do real enquanto real, é mera atualização do real à inteligência senciente. A *realidade*, portanto, é anterior ao sentido; a atribuição de sentido só é possível porque as coisas são reais.

Finalmente, entendemos a verdade não em primeiro lugar como lógica, isto é, do conhecimento, mas do apreendido enquanto apreendido; a *realidade* se torna a medida mais própria da verdade. A formalidade de *realidade* não conduz à formulação de uma comunidade entre sujeito e objeto, mas a uma comunicação da própria *realidade* (a *realidade* se dá). Ao mesmo tempo, essa formalidade não se encerra em uma única relação com o senciante. A formalidade de *realidade* é respectiva, isto é, a respectividade da *realidade* é entendida como pura abertura desvinculada de conteúdo específico.

Não é o logos, tampouco a razão que se impõem; logos e razão, segundo o pensamento do autor espanhol, são atualizações ulteriores da *realidade* à inteligência senciante, são modos ulteriores da inteligência. É a própria *realidade* que se impõe; a verdade da *realidade* não está na razão, mas na própria *realidade* o que se converte em um repto para que o ser humano esteja na *realidade*. Por isso, isto é, porque a *realidade* se impõe, surge a pergunta pelo compromisso com a *realidade* concreta que temos diante de nós.

2 O REINO DE DEUS E O COMPROMISSO COM A REALIDADE

Assumir a *realidade* histórica e a elevá-la a conceito teológico é a tarefa mais típica das teólogas e dos teólogos latino-americanos. Todavia, é preciso determinar qual âmbito da *realidade* quer se conhecer para fazer Teologia (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 99). O que é mais importante nesse processo não é a ideia de *realidade*, mas na *realidade* em si e nas mediações históricas que possibilitam sua apreensão e sua transformação. Não postulamos um ativismo, mas o mero fato de que pela *práxis* a *realidade* é apreendida.

A Teologia latino-americana da Libertação tem como *realidade* primordial Deus, porém não “Deus sem mais”, trata-se do “Deus que se faz presente na história” (ELLACURÍA, 2000, p. 212). Por conseguinte, o compromisso com a *realidade* é compromisso com o Reino de Deus compreendido como momento constitutivo e determinante da Teologia (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 144); é a *realidade* do Reino de Deus que se impõe e nos impulsiona à *práxis*.

Entretanto, não falamos de uma *práxis* distinta da realização do Reino que se dá, em primeiro lugar, entre os pobres do mundo. Eles não são o tema fundamental ou base de argumentos teológicos, mas são o lugar social próprio da Teologia (AQUINO JÚNIOR, 2012, p. 145). O Reino de Deus é uma *realidade* histórico-social referida aos pobres, como o Antigo e o Novo Testamento testemunham; o Reino de Deus se realiza no seu meio. Eles são seus interlocutores privilegiados e toda ação eclesial deve estar a seu serviço.

O verdadeiro compromisso com a *realidade*, isto é, com a realização do Reino de Deus, e a *práxis* entre os pobres do mundo bloqueia toda forma de ideologia; o compromisso com os pobres é um momento decisivo da *práxis* cristã. Podemos afirmar isso porque *práxis* e teoria são concebidas em uma relação unitária; trata-se de dois momentos distintos, mas não separados. O ponto

de partida, isto é, a apreensão da *realidade* não acontece dentro do processo dualista da tradição aristotélica-tomista, que marcou a Teologia e a Igreja no ocidente. A teoria não é um momento separado da *práxis*: a teoria brota da *práxis* e não ao contrário. Para conhecer a *realidade* é preciso se comprometer com ela, querer decididamente transformá-la.

Destarte, as ideias de I. Ellacuría fazem todo sentido: para que conheçamos a *realidade* (momento noético), devemos perceber a responsabilidade que temos para com ela (momento ético) mas, sobretudo, assumir essa responsabilidade (momento prático). A *práxis* não é concebida como momento segundo de uma teoria, mas como berço da teoria. A realização do Reino de Deus, a *práxis* entre os pobres do mundo não nasce a partir uma análise da *realidade*, mas nasce de sua própria *realidade*. A apreensão da *realidade* significa estar dentro do horizonte prático, mas não como ativismo social ou político; para as teólogas e os teólogos latino-americanos é verdadeiro compromisso teológico com a *realidade*.

CONCLUSÕES

J. Sobrino acrescentou um quarto momento à conhecida frase zubiriana repetida, em diversas ocasiões por I. Ellacuría: ser carregado pela realidade (*dejarse cargar por la realidad*). O Reino de Deus oferece graça, concede novo olhar para ver, novas mãos para trabalhar, costas para suportar e carregar o peso da cruz (SOBRINO, 2008, p. 18-19). Especialmente, concede *esperar contra toda esperança* (Rm 4,18).

A realização do Reino de Deus entre os pobres do mundo oferece graça estrutural às discípulas e aos discípulos de Jesus de Nazaré. Os empobrecidos e os excluídos oferecem luz, como o Servo sofredor (Is 53,11-12), esperança e amor capaz de humanizar; entre eles a sabedoria de Deus se revela, como em Jesus crucificado (1Cor 1,24).

Cinquenta anos se passaram desde a publicação de *Teología de la liberación, Perspectivas*. Contudo, o desafio apontado por G. Gutiérrez e todas as teólogas e os teólogos da libertação, que o seguiram, permanece o mesmo: estar entre os pobres do mundo. Em seu clamor – quando não grito – é possível ouvir a voz de Deus a quem a Igreja quer servir; virar as costas para os pobres do mundo é negar *realidade* e se tornar incapaz de contemplar a verdade, o que Paulo chama de pecado fundamental (Rm 1,18).

Com o passar dos anos, o rosto do pobre foi ganhando traços mais claros: os povos originários da América Latina, os negros, os trabalhadores das grandes cidades, os moradores em situação de rua, as mulheres – corretamente chamadas de as mais pobres entre os pobres –, a população LGBTQIA+ e tantos outros que são simplesmente esquecidos pelas elites. A *práxis* libertadora entre elas e eles não brota de uma opção ideológica, pelo contrário, é uma verdadeira *práxis* que conduz à *realidade* em toda a sua riqueza e profundidade.

REFERÊNCIAS

AQUINO JÚNIOR, F. *Teoria teológica. Práxis teologal*. 1ª ed. São Paulo: Ed. Paulinas, 2012.

ELLACURÍA, I. *Escritos teológicos I*. 1ª ed. San Salvador: UCA, 2000.

FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium*, 2013. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 12 ago. 2021.

FRANCISCO, Papa. *Momento extraordinário de oração em tempo de pandemia*. Homilia na Praça de São Pedro em 27 de março de 2020. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 12 ago. 2021.

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

ZUBIRI, X., *Inteligência e Realidade*. É Realizações Ed.: São Paulo, 2011a.



GT 5

Pluralidade

Espiritual e Diálogo

Inter-Religioso



Ementa

Prof. Dr. Cláudio de Oliveira Ribeiro
Prof. Dr. Gilbraz Aragão
Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz

Diante do contexto culturalmente plural em que nos encontramos e que desafia as tradições religiosas, surgem, por um lado, movimentos intolerantes e fundamentalistas e, por outro lado, grandes oportunidades para o diálogo. Trata-se de reconhecer, no convívio com a diversidade, o que há de único e irrevogável em cada religião; ao mesmo tempo, é fundamental que se manifeste e se reflita sobre o dinamismo espiritual que está entre e para além das religiões, mesmo daquelas expressões laicas e sem divindades. O diálogo “inter-religioso” que todas proporcionam faz repensar o compromisso ético das religiões com a paz mundial. O GT se propõe, então, a debater pesquisas sobre Pluralidade Espiritual e Religiosa, Tolerância e Diálogo.

A REVELAÇÃO COMO MAIÊUTICA HISTÓRICA. CONTRIBUIÇÕES DE ANDRÉS TORRES QUEIRUGA PARA SUPERAR O EXCLUSIVISMO RELIGIOSO.

Francilaide de Queiroz Ronsi¹

RESUMO

Diante de uma realidade marcada pelo pluralismo religioso e pela dificuldade do diálogo e da hospitalidade mútua entre as diversas experiências religiosas, propomos, a partir de Queiruga, um caminho para a superação dos exclusivismos que tanto marcam algumas religiões. A nossa reflexão terá como referência a nova concepção da revelação de Deus proposta por Queiruga. Para este, a revelação deixa de adquirir um caráter de 'ditado divino' e forte sentido fundamentalista para assumir um novo entendimento, um 'dar-se conta' da presença de Deus 'sempre aí'. Segundo Queiruga, essa revelação se dá *maieuticamente* na história, revela-se ao ser humano sem distinção de tradição cultural ou religiosa. Logo, essa nova maneira de conceber a revelação, permitirá compreender a 'particularidade' como necessidade da realização histórica, abrindo um novo caminho e novas possibilidades provocadas pela necessidade de rever a ideia da 'eleição' como privilégio divino. Pretende-se, assim, a partir da nova compreensão da revelação, da constatação da universal presença reveladora e salvífica de Deus, eliminar a ideia de favoritismo; compreender, então, que Deus não cessa de querer revelar-se, que nunca deixa de insinuar-se à humanidade por desejar a libertação e a felicidade do ser humano; e constatar que a maior expressão do amor de Deus é o fato de se dar a conhecer. Dessa forma, acreditamos que, diante do desejo de Deus em querer revelar-se e ser para o ser humano a possibilidade de sua realização, seja possível uma sadia convivência plurirreligiosa, superando suas tendências à exclusão recíproca, abrindo-se ao exercício da compaixão e da hospitalidade inter-religiosa.

PALAVRAS-CHAVE: Maiêutica; Revelação; Diálogo; Pluralismo religioso.

INTRODUÇÃO

Queiruga desenvolve uma nova concepção para Revelação de Deus². Segundo ele, esta deixa de adquirir um caráter de 'ditado divino' e forte sentido fundamentalista para assumir um novo entendimento: um 'dar-se conta' da presença de Deus 'sempre aí', que maieuticamente (REALE, 1990, p. 307-315), na história, revela-se ao homem, sem distinção de tradição cultural ou religiosa.

Como veremos, essa nova maneira de conceber a revelação possibilitou compreender a 'par-

1 Professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio, onde doutorou-se em Teologia Sistemática. E-mail: francilaide@puc-rio.br.

2 Essa nova concepção parte da relação entre Revelação e História. Queiruga atento a esta relação, procura compreendê-la a partir da dialética existente na experiência religiosa e na sua comunicação na história dos homens. A revelação que é a autocomunicação de Deus à humanidade, acontece na história do próprio homem.

particularidade' como necessidade da realização histórica, abrindo um novo caminho e novas possibilidades, com a queda do exclusivismo, para a necessidade de rever a ideia da 'eleição'³ como privilégio divino.

Dessa forma, Queiruga nos fornece uma compreensão sobre a estrutura da revelação que pode ser aplicada também às outras religiões. E assim, identificar, já do ponto de vista fenomenológico, um dado prévio que dá suporte às diferenças e especificidades constitutivas das religiões; ou seja, um esquema de interpretação capaz de compreendê-las em sua singularidade.

Isso porque a revelação faz parte da autoconsciência de todas as religiões, uma vez que essa venha a ser a tomada de consciência da presença do divino no indivíduo, na sociedade e no mundo. O dado mais fundamental comum às diversas religiões é que todas compartilham da convicção de terem sua origem numa revelação divina, qualquer que seja o nome atribuído a esta realidade divina, de modo que "a revelação é um dado constitutivo da estrutura mesma da religião" (QUEIRUGA, 1995, p. 20).

Queiruga assume, em sua reflexão, o ponto de partida fornecido pela fenomenologia e enriquece-o com o dado antropológico da experiência humana da revelação. Ou seja, a revelação de Deus ao homem implica para este em um intenso encontro consigo mesmo, em uma maior percepção sobre a vida e uma melhor contribuição na construção da história rica em significado para si e para a sociedade.

Para isso, ele nos apresenta, a partir da revelação acontecendo maieuticamente na história, a possibilidade da realização do homem na revelação de Deus. Segundo Queiruga, "na resposta à revelação, o homem está se realizando a si mesmo: está construindo, desde a última radicalidade, a história de seu ser" (QUEIRUGA, 1995, p. 200).

E é a partir desta reflexão sobre a revelação de Deus à humanidade, que temos de Queiruga sua grande contribuição, com especial particularidade aquilo que o faz distinguir-se de outras reflexões teológicas. Contribuições essas que permitem abrir caminho para a comunicação entre as diferentes tradições religiosas e uma maior tematização da autocomunicação divina, porque ele acredita que Deus insiste em querer revelar-se a todos e de modos sempre novos, pois "Deus é livre para revelar-se quando e como quer" (QUEIRUGA, 1995, p. 102 (*Selecciones de Teologia*)).

Suas grandes contribuições que, no entanto, já acompanhavam a história humana, mas cuja tematização na teologia foi ele que proporcionou, foram a maiêutica histórica, como categoria mediadora, e a hermenêutica do amor.

1. A MAIÊUTICA HISTÓRICA

3 Como veremos mais adiante, Queiruga se utilizará da expressão 'estratégia de amor' ao termo 'eleição', para evitar que se entenda como 'favoritismo divino', ou se utiliza do termo usando-o entre aspas.

Para podermos compreender a função desse método maiêutico na teologia, teremos que adentrar no campo da filosofia, precisamente em Sócrates que fazia uso desse método em sua dialética. Sócrates, que era filho de uma parteira, diz ter herdado o mesmo ofício de sua mãe, afirmando em um diálogo com Teeteto:

Ora, a minha arte de obstetra assemelha-se em todo o resto à das parteiras, mas difere delas no fato de agir sobre homens e não sobre mulheres, e cuidar das almas grávidas e não dos corpos. E o faz tanto pela verdade de que está grávido o homem como pela não verdade “... Se, depois, examinando as tuas respostas, eu encontrar que algumas são quimeras ou não verdades, arranco-as de ti e lanço-as fora, e não te zangues.... não é, na verdade, por maldade que eu faço isso, mas só porque não considero lícito aceitar a falsidade ou obscurecer a verdade (PANASIEWICZ, 1999, p. 86-87).

Para ele, a maiêutica era a arte de obstetra da alma. Assim, como em um momento de dar à luz a uma criança, as mulheres sofriam a dor e a aflição, ele também ajudava os seus discípulos, em meio à dor e à aflição, a darem à luz as verdades presentes em seus espíritos, o que podia acontecer se já estivessem grávidos. Esse método “consiste em levar o interlocutor ao descobrimento da verdade mediante uma série de perguntas e chega, por fim, a engendrar a verdade, descobrindo-a por si e em si mesmo” (MORA, 1981, verbete *Mayéutica*).

Isso nos permite concluir que, para Sócrates, a maiêutica é ‘a arte’ de ‘ajudar a gerar’, a ‘dar-à-luz’ às novas ideias presentes nas almas de seus interlocutores. E até mesmo o parto do não verdadeiro é benéfico para a alma, pois essa se liberta de um conhecimento vão e dá lugar à verdade. Então, ajudando a gerar, a maiêutica socrática contribui apenas para que seu interlocutor descubra a verdade que traz em si mesmo e a externe (PANASIEWICZ, 1999, p. 88).

Queiruga, no entanto, fazendo uso desse termo, que se aproxima à primeira vista da revelação, o faz a partir de duas distinções bem precisas, sem se desfazer de sua intuição primeira: no uso da palavra externa do mediador e no envio do interlocutor à sua própria realidade. Para ele, “nós descobrimos a revelação, porque alguém no-la anuncia; mas a *aceitamos*, porque, despertados pelo anúncio, “vemos” por nós mesmos que essa é a nossa resposta certa” (QUEIRUGA, 2007, p. 18). Aqui, a palavra do mediador contribui para que o interlocutor seja remetido para dentro de si mesmo, em um processo de reconhecimento e “a-propriação”.

Assim, é apresentada a maiêutica à revelação adentrando na teologia, lugar em que lhe será inserida a qualificação de “histórica”, ressaltando a liberdade de Deus e a novidade da história humana: é a alteração de maneira radical do conceito socrático. Será a partir destas duas dimensões que Queiruga, por meio da Teologia da Revelação, irá reler a categoria socrática.

Sobre o método socrático, como pudemos observar a partir do que já nos foi apresentado, esse não gera nada de novo. Poderemos perceber com a perspectiva da revelação que o caminho se torna diferente, pois este se apoia na novidade da origem histórica e na livre iniciativa divina. Segundo Queiruga, na revelação “não se manifesta o que o homem é por si mesmo, e sim o que

começa a ser por livre iniciativa divina. Não se trata de um desdobrar imanente de sua essência, mas de uma determinação realizada por Deus na história” (QUEIRUGA, 1995, p. 115).

Dessa forma, a palavra passa a ser necessária para que a comunidade chegue à consciência da nova realidade. Queiruga não nega a intuição primeira de Sócrates do ‘dar-à-luz’, que permite ao seu interlocutor trazer à realidade um outro conhecimento de que, até então, não se havia dado conta, como também resguardar a importância do mediador (*maieuta* = parteiro), para com a sua comunidade. Mas a sustenta nessa nova aplicação histórica. Para ele, “o mediador, com sua palavra e seu gesto, faz os demais descobrirem a realidade em que já estão colocados, a presença que já os estava acompanhando, a verdade que, vinda de Deus, já era ou está sendo” (QUEIRUGA, 1995, p. 113).

Afirma ainda Queiruga que o mediador “não faz mais que iluminar, na consciência, a experiência transcendental da própria realidade já agraciada pelo Espírito” (QUEIRUGA, 1995, p. 124). Assim foi Moisés, o mediador que possibilitou aos israelitas ‘darem-à-luz’ a presença atuante de Deus em seu meio. Deus que estava desde sempre presente (Gn 1,1; Pr 8,22; Jr 1,5; Ex 3,18), de maneira oculta, embora real. “Israel descobriu a Deus na história e, ao fazê-lo, foi-se descobrindo a si mesmo” (QUEIRUGA, 1995, p. 103). Com essa tomada de consciência, os israelitas passam a servir como ponto referencial e possibilidade sempre nova de perceber’ algo novo e gratuito nessa revelação divina na História da Humanidade. Pois a revelação, a partir dessa consciência, é ‘patrimônio universal’ e não consegue ser apenas para a experiência de alguns, mas, para todos, pois seu lugar é na comunidade (PANASIEWICA, 1999, p. 91).

É o que nos afirma Queiruga quando diz que

o iniciador do processo vive sua experiência como dada por Deus, como iniciativa divina. E ao mesmo tempo, essa revelação que vem de Deus o reenvia à história: à circunstância concreta... e não se isola nunca em si mesma nem se considera propriedade privada do iniciador; ao contrário, dirige-se sempre aos demais: é para todos (QUEIRUGA, 1995, p. 107).

Por isso, o ouvinte, ao se deixar interpelar pelo mediador, apreende a profundidade de sua realidade, abre-se a uma experiência singular da revelação e descobre-se no ‘próprio-ser-a partir de-Deus-no-mundo’, sendo necessário apenas que reconheça e aceite a revelação. Nesta resposta à revelação, o homem está se realizando e entra em construção em profundidade com a história de seu ser. Esse “próprio-ser” torna-se novo (ao contrário da ‘preexistência’ de Sócrates), pois, já o tendo reconhecido e aceito, ‘já é idêntico’ a ele, e o percebe como ‘estando já aí’. É a articulação do ‘novo’ e do ‘já aí’ no próprio crente.

Diante desta relação do crente com a palavra, “ajudá-lo a descobri-lo constitui precisamente a tarefa da palavra inspirada, que, por isso, é para ele maiêutica” (QUEIRUGA, 1995, p. 116). Assim recupera-se a maiêutica na História tornando-se necessária para a apreensão da autocomunicação de Deus.

Para concluirmos, como maiêutica histórica, a revelação “não consiste num estático sempre aí, senão em um ‘sempre aí’ dinâmico, que se atualiza constantemente no novo de sua realização mediante a liberdade do homem e de sua história” (QUEIRUGA, 1995, p. 195). Ela que tem seu aspecto maiêutico na função da palavra, possibilita o novo, ‘traz à luz’. Não leva para fora de si, nem fala de coisas estranhas, mas devolve o ser humano à sua mais radical autenticidade.

A palavra age, assim, com toda propriedade, como ‘parteira’ que traz à luz a consciência do novo ser, tornando clara sua nova situação, a ‘nova criatura’ que agora é. Seu aspecto histórico encontra-se no mediador, que surge na história e responde a uma missão, a uma livre iniciativa de Deus.

Ela é, assim, sempre um ato por parte de Deus, que se realiza na liberdade histórica do homem e torna-se realidade concreta tão-somente com sua acolhida. Esse processo de revelação acaba se identificando com a história do homem. Acentua Queiruga “que a realidade mesma é o ‘gesto’ de Deus que nela se expressa. Quanto mais densa essa realidade, melhor manifesta a intenção reveladora nela incorporada: quanto mais pleno o significante humano, mais plena a significação divina” (QUEIRUGA, 1995, p. 200).

2. A ELEIÇÃO E A UNIVERSALIDADE DE DEUS: UMA ESTRATÉGIA DO AMOR.

A partir da nova compreensão adquirida sobre a revelação como maiêutica histórica, é possível afirmar que a revelação histórica particular tenha pretensão universal, desde que seja apresentada “sem exclusivismos elitistas ou estreitezas provinciais” (QUEIRUGA, 1995, p. 278). Para Queiruga, o problema encontra-se não na limitação que a revelação possa apresentar por se situar na história, mas se essa tem condições de se apresentar como universal (QUEIRUGA, 1995, p. 279).

Como entender, então, a gratuidade do amor de Deus em sua universalidade, quando escolhe um povo em eleição histórica, em que biblicamente diz que para “amar Jacó tem que odiar Esaú”? (QUEIRUGA, 1995, p. 280)

Para essa questão, nosso autor se apoia absolutamente na revelação histórica e nessa ‘eleição’ não como restrição do amor, mas como sua máxima manifestação. O particular, para ele, não significa exclusivismo, mas generosa ‘estratégia do amor’ que deseja atingir a todos. “Deus revela-se sem reservas, com toda a força de sua sabedoria e de seu poder, e revela-se a todos na máxima medida possível” (QUEIRUGA, 1995, p. 280). E mais uma vez afirma que “o limite, se aparece, deve vir de outro lugar: da incapacidade da criatura para captar com maior clareza sua revelação”, pois, insistindo em querer amar, Deus “continua pressionando a consciência da humanidade, para emergir dela, fazendo sentir sua presença” (QUEIRUGA, 1995, p. 283).

No entanto, encontram-se no ser humano, na “incomensurabilidade estrutural entre o Criador e a criatura” (QUEIRUGA, 1995, p. 280) os limites para a revelação de Deus. Estes, enquanto

impossibilitam a total revelação de Deus, podem surpreender o ser humano dando-lhe condições para aperceber-se dessa presença e trazê-la à palavra. O que acontece não por sua própria força, mas porque Deus desejaria dar tudo numa luta amorosa para romper a incompreensão do ser humano e abrir-lhe os olhos ao dom sempre disposto para ele.

Deus revela-se “a todos enquanto esteja ao seu alcance” (QUEIRUGA, 1995, p. 283). A dificuldade, como já vimos, encontra-se na própria criatura. Ele ressalta que não poderia ser diferente, visto que é irrenunciável aceitar a historicidade do homem. A revelação, ao redor de seu mistério, tem então, na história própria da pessoa, na sua realização humana, o lugar de sua manifestação. É a partir dessa compreensão da revelação, que representa toda a força do desejo de Deus em querer amar o ser humano, que Queiruga fala da ‘eleição’ não como um ‘favoritismo’, pois é para todos, nem como um mero ‘acidente’, porque Deus está total e pessoalmente em relação concreta com cada homem” (QUEIRUGA, 1995, p. 284).

Dessa forma, Deus encontra a possibilidade de ir potencializando um caminho rumo à manifestação total, quando a partir da realidade histórica do ser humano, acontecerá sua manifestação para a humanidade,

um grupo iniciará um tipo de peculiar experiência. Por diversas circunstâncias, entre as quais a providencial saída do Egito exerce um papel determinante, nesse grupo desenvolve-se uma especial sensibilidade para captar a “pressão” religiosa de Deus sobre a consciência da humanidade (QUEIRUGA, 1995, p. 290).

O que não significa que Deus esteja preferindo este grupo e negando a outro, mas que “essa ‘eleição’ é também para os demais o caminho mais rápido do amor, que enquanto prossegue com eles, levando-os o mais adiante possível em sua própria circunstância, antecipa-lhes pelo atalho do oferecimento histórico o que o povo eleito alcançou por sua conta” (QUEIRUGA, 1995, p. 292).

Isso é o que Queiruga chama de ‘estratégia do amor’. Esta ‘estratégia’ usada por Deus nesta particularidade da revelação bíblica permite transparecer desde suas entranhas a universalidade da revelação, pois “não cabe na história outra universalidade real”. Ele elimina o pré-conceito de uma universalidade abstrata, que se apoia numa representação estática e isomórfica da realidade. Reconhecendo que a realidade do mundo e, sobretudo, a do homem é emergente, ou seja, histórica (QUEIRUGA, 1995, p. 173), e que a revelação se dá no próprio ir-se fazendo do ser humano, porque o que se quer universalizar tem de ser antes alcançado.

Afirma Queiruga, que “unicamente aquela revelação na qual se alcança a plenitude do ser humano pode ser, com justiça, universalizável, ou seja, apresentar-se como oferecimento a todos os homens” (QUEIRUGA, 1995, p. 294). E porque alcança em Jesus o limite insuperável, rompe-se toda particularidade, pois Deus encontra em Jesus uma oportunidade para entregar-se totalmente a toda a humanidade. Essa universalidade consiste no próprio ato de Deus, por sua ‘pressão’ amo-

rosa sobre a consciência da humanidade, no desejo de fazer sentir sua presença e em “acelerar o tempo pelo *atalho* de uma tradição particular, para fazer chegar o quanto antes a todos a oferta de amor que para todos foi pensada e posta em andamento desde o princípio nos caminhos da História” (QUEIRUGA, 1997, p. 4).

Atingindo toda a sua plenitude em Jesus, o cristianismo se torna uma religião portadora de uma experiência destinada a todos porque traduz, “sem diferenciação nem distância, a gratuita paternidade divina horizontal e a irrestrita fraternidade humana” (QUEIRUGA, 1997, p. 9). Queiruga destaca que a essência dessa experiência cristã consiste na consciência de que o que ela descobre não está separado do que descobrem as demais “pois sabe que o mesmo Deus que a salva é o que está trabalhando com sua graça a inteira massa da humanidade para trazê-la a idêntica salvação” (QUEIRUGA, 1995, p. 300).

A partir dessa consciência, aberta à verdadeira universalidade de sua experiência, o cristianismo não tem como usar de sua particularidade histórica, “*privilegiando o particular numa espécie de conquista*” (QUEIRUGA, 1995, p. 297), em seu trabalho missionário. E que assim, rompendo todo ‘imperialismo’ missionário, ação de quem impõe algo que lhe é externo, torna possível o diálogo entre as religiões em uma rica possibilidade de compreensão universal. Dessa forma, “o diálogo torna-se então possível porque consiste em avançar no seio de uma mesma experiência. Não há imposição, porque se trata de ajudar a reconhecer a um Deus que é de todos: de nenhum modo mais próprio daquele que prega do que daquele que escuta” (QUEIRUGA, 1995, p. 300).

Essa apresentação não deve ser entendida como um nivelamento da experiência cristã com outras experiências. A revelação em Jesus é, pois, real, como progresso ontológico do que é o peculiar cristão, e de que é o último e derradeiro na realidade, que consiste na descoberta de uma relação viva e pessoal com Deus. O que ele afirma longe de qualquer tentativa de etnocentrismo ou do ‘imperialismo’, por causa de Cristo, é que este

emerge solidariamente da comum e universal experiência religiosa humana, fazendo-a avançar em si mesma desde dentro até situá-la diante da gratuidade, misteriosa e total abertura pessoal de Deus: ao fazê-lo... o faz para todos, abrindo e expandindo para a frente a universalidade radical da qual partia (QUEIRUGA, 1995, p. 303).

Queiruga ainda destaca que “a particularidade humana de Jesus, situada num país, num tempo e numa cultura, oferece-se a partir de então, na presença universal – sem limite algum de espaço e de tempo – do Ressuscitado” (QUEIRUGA, 1995, p. 304), o que faz a universalidade cristã não impor nenhum particularismo cultural, mas estar sempre disposta a encarnar-se em cada cultura, a ‘inculturar-se’ (QUEIRUGA, 1983, p. 471-480).

CONCLUSÃO

A partir da reflexão proposta, podemos dizer que a revelação constitui uma presença real de Deus no coração de toda a História humana, e que a 'eleição', como uma necessidade histórica, consiste em 'intensificar' a uns para chegar melhor a todos. Destaca-se a iniciativa de um Deus que não cessa de querer revelar-se, que nunca deixa de insinuar-se à humanidade por desejar a libertação e a felicidade do ser humano. E esta é a maior expressão do seu amor: o fato de se dar a conhecer. É a sua 'estratégia de amor' que assim quer chegar mais rápida e eficazmente à humanidade inteira.

Dessa forma, diante de um Deus que insiste em querer se revelar e ser para o ser humano a sua realização, entendemos que, em um contexto de pluralismo religioso, torna-se urgente para as religiões que sejam superadas as tendências à exclusão recíproca, e sejam fortalecidos o exercício de compaixão e da hospitalidade inter-religiosa.

REFERÊNCIAS

- LATOURELLE, R. Revelação. In: Dicionário de Teologia Fundamental. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Santuário, 1994.
- MORA, Ferrater. Mayéutica. Dicionário de Filosofia. Madrid: Alianza, 1981.
- PANASIEWICZ, Roberlei. Diálogo e revelação: rumo ao encontro inter-religioso. Belo Horizonte: C/Arte, 1999.
- QUEIRUGA, A. Torres. ¿Qué significa afirmar que Dios habla? *Selecciones de Teologia*, v. 34, n. 134, p. 102-108, 1995.
- QUEIRUGA, A. Torres. A revelação de Deus na realização humana. São Paulo: Paulus, 1995.
- QUEIRUGA, A. Torres. Cristianismo y religiones: 'inreligionación' y cristianismo asimétrico. *Estudios, Sal Térrea* v. 84, n. 1, 1997.
- QUEIRUGA, A. Torres. Inculturación de la fé. In: FLORISTAN, C. (org.). *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid: Cristiandad. 1983.
- REALE, História da Filosofia Antiga. São Paulo: Paulus, 1990. v. 1

ASPECTOS DA PLURALIDADE RELIGIOSA NA COMUNHÃO ANGLICANA: DESAFIOS PARA O DIÁLOGO NA AMÉRICA LATINA.

Benedito Tadeu dos Santos¹

RESUMO

Aspectos da pluralidade religiosa na Comunhão Anglicana: desafios para o diálogo na América Latina. Compreende-se por Comunhão Anglicana a união de diferentes igrejas nacionais, ligadas a uma Província com supervisão episcopal, que têm como instituição fundante, a Igreja da Inglaterra. Em seu seio há diferentes vertentes com o conceito de diversidade na unidade. Não tendo uma teologia oficial, ou um teólogo que inspirou o surgimento do anglicanismo, a Igreja Anglicana tem total liberdade para usufruir de diferentes fontes teológicas, fazendo uso da metodologia elaborada por Richard Hooker no século XVI: Escritura, Tradição e Razão. A partir dessa metodologia, o pluralismo e o diálogo inter-religioso ocorrem de maneira local (nas igrejas particulares e dioceses) e em comissões internacionais, compostas por clérigos e leigos de diferentes províncias. Busca-se compreender a história e a teologia existente nas diferentes tradições religiosas, tendo em vista a construção de uma sociedade fraterna e tolerante. Para tanto, a Comunhão Anglicana apresenta abertura para ver, julgar e agir em companheirismo com as diversas confissões de fé. Sendo uma comunhão de igrejas ecumênicas, estabelece diálogos bilaterais com as diferentes igrejas cristãs. Mas vai além, oficialmente há comissões internacionais e locais que dialogam com o judaísmo e o islamismo, tendo em vista aspectos sociais e religiosos. No cerne da questão está o diálogo como caminho para compreender o que é diferente e assim construir uma cultura de paz, onde cristãos, judeus e muçumanos, possam viver em harmonia, promovendo a liberdade religiosa, onde os ritos e as diferentes maneiras de crenças coabitam em perfeita simetria. Entre os anglicanos há o reconhecimento de valores espirituais nas práticas vivenciadas por diversas outras tradições religiosas, principalmente de matrizes orientais como o xintoísmo e o hinduísmo. A premissa apresentada pelo Arcebispo Desmond Tutu de que Deus não é cristão, torna possível acolher o sagrado que vive no próximo. Na América Latina as igrejas anglicanas são desafiadas a dialogar com as tradições locais. Torna-se comum um fiel anglicano ter dupla pertença religiosa, isto é, participar das atividades paroquiais e também de outro grupo com crenças e práticas religiosas, aparentemente contraditórias às confissões cristãs. De maneira particular, no Brasil, em diversas regiões a igreja dialoga com as religiões de matrizes africanas, indígenas e com o espiritismo, respeitando suas raízes, crenças e ritos. No entanto, o anglicanismo não é um homogêneo, as comunidades tradicionais são desafiadas para entrar nessa ciranda de deixar-se conhecer e também conhecer o próximo, partilhando de bens espirituais e lutas que são comuns aos membros da família humana em toda a sua pluralidade. Logo, conceitos como eclesiologia e missão tornam-se eixos fundamentais para a reflexão teológica, que sempre deve estar sujeita a atualizações, reformulando dogmas e redescobrimdo formas de convivência social.

PALAVRAS-CHAVE: Anglicanismo; Pluralidade; Ecumenismo; Diálogo inter-religioso.

¹ Mestre em História Social – PUC/SP. Professor auxiliar do Instituto Anglicano de Estudos Teológicos – Diocese Anglicana de São Paulo. tadeustos@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

O presente texto tem como proposta apresentar o trabalho ecumênico realizado pela Comunhão Anglicana, composta por suas Províncias autônomas, por meio de suas dioceses, clero, comissões internacionais e nacionais.

Como eixo articulador principal, há o reconhecimento de que num mundo permeado pela pluralidade e diferenças, somos convidados para repensar o conceito do Deus cristão dominador, bem como a eclesiologia e a teologia da missão. Para tanto, pensadores anglicanos e católicos romanos serão nossos mediadores, para que a pluralidade seja apresentada não com uma “perda” de identidades e tradições, construídas ao longo de séculos, mas algo sólido, que marca profundamente a experiência e a espiritualidade da humanidade.

1 - O QUE É O PLURALISMO RELIGIOSO?

Compreendemos como pluralismo religioso um sistema orgânico que admite a existência, no seio de um grupo organizado a multiplicidade de confissões de fé e de comportamentos culturais e sociais, isto é, a coexistência de distintas correntes de pensamento e práticas. Enquanto organismo vivo, a sociedade, voluntária ou involuntariamente, admite ou repugna tais realidades em seu sistema. Vivemos numa sociedade cada vez mais pluralista em todas as vertentes. No contexto religioso ocorre o mesmo fenômeno. As diferentes experiências religiosas vividas dão caráter a uma cultura, grupo social e personagens históricos. Quem não comunga com cultos ou crenças tidas como dominantes e oficiais, não podem ser dispersados ou tidos como de menor valor. Há uma convergência, mesmo que inconsciente, de que nas religiões monoteístas e seus desdobramentos ou na vivência pela busca do transcendental, como força primeira e primitiva, para qual é orientada a busca por libertação, sentimento de paz total e satisfação diante das angústias humanas (GREGO, C. 2009, p. 70), mesmo que seus valores e caminhos sejam diferentes.

2. DA PATRÍSTICA À PRÁTICA.

Ireneu de Lyon Padre apostólico que viveu no século III, afirma em seu escrito a imutabilidade de Deus, enquanto ente criador. Segundo Ireneu, quem muda é o humano, não Deus. Deus continua sempre a se auto-comunicar e de diferentes formas, diante dessa auto-comunicação do Divino, o humano tem a possibilidade de acolher ou não (Ireneu de Lyon, 1995, p.394/395), pois a grande beleza do ente é ser passível de mudanças.

Logo, sem abandonar os princípios com os quais nos comprometemos ao fazer escolha por

seguir Jesus Cristo e viver os seus valores nesse pequeno rebanho que faz parte do povo de Deus, precisamos ter a o coração aberto, não apenas para contemplar a pluralidade religiosa, mas para compreender sua riqueza e presença constante do amor de Deus que age em tudo e em todos.

O Arcebispo Rowan William, no prólogo do livro: *Missão que amplia a vida afirma: A Igreja bíblica [...] em todo e qualquer ambiente, oferece um modo alternativo de habitar o mundo. Mostra-nos um padrão de vida vivido sempre na expectativa de que tanto o próximo quanto o estrangeiro terão um dom de Deus para você. E assim, é uma comunidade que busca celebrar as diferenças entre as culturas e povos de tal modo que esses dons sejam ricos quando possam ser [...]. O que está para acontecer na Igreja é a renovação da face da Terra e dos laços entre seres humanos, em todas as formas possíveis e imagináveis (WILLIAMS, R.2015, p. 11).*

Diante dessa concepção somos convidados a reconhecer as transformações e criar abertura para o diálogo com a sociedade e com a própria instituição Igreja, reconhecendo a pluralidade existente nela e fora dela.

Eusébio de Cesaréia, personagem importante no Concílio de Nicéia, realizado em 325, mas que morreu fora da comunhão da Igreja oficial de seu tempo, em sua obra mais importante, intitulada: *História Eclesiástica*, mostra que nunca houve uma verdadeira uniformidade na Igreja na era dos apóstolos, ao contrário, conflitos e diversas dissonâncias eram realidades comuns. Seja por poder, vaidade ou ignorância, os primeiros cristãos, mesmo formulando suas apologias em defesa de uma fé verdadeira, acabavam por viver muito mais um pluralismo religioso. O autor cita as árduas discussões entre os bispos sobre a necessidade do rebatismo dos chamados hereges, isso é, os que por algum motivo tinham abandonado a “verdadeira” fé e que desejavam voltar ao convívio da comunidade (EUSÉBIO DE CESARÉIA. Lv. 7^o. Cap, 3 p, 345, Paulus 2000.)

Sabemos que ao logo da história do cristianismo, as diversas tradições cristãs foram intolerantes, porém não podemos julgar o humano fora do seu tempo e espaço histórico. Seja Lutero, Calvino, Thomas Cromwell, John Wesley, entre outros reformadores, foram homens de um contexto singular, momentos também de transformações e de buscas por verdades absolutas.

Hoje em nossa vivencia não temos mais a “ilusão de uma verdade absoluta”. Também não afirmamos que tudo é líquido, somos convidados a olhar os “sinais do tempo” com mais nitidez, cuidado e respeito.

Essa realidade é essencial para o cristão de tradição anglicana. Fazemos parte da família humana, formada por outros cristãos, mas também por outras tradições religiosas, que vivem uma fé autêntica, que sofrem dores e angustias. Uma polaridade, que segundo Esther de Waal, monja anglicana de tradição beneditina, busca manter unidos os contrários, viver com contradições, que não estão fechadas e acabadas, mas que abrem portas, apresentando possibilidades de experiências com o sagrado que se revela (WALL. E, 2012, p. 31). Ao nos compreendermos como membros de uma família humana, que vai além da família biológica, conseguimos gerar espaço para o diálogo e cooperação mútua para que o Reino de Deus aconteça. Reino de Deus e não o império de

uma religião.

3. ENTRE PROMOÇÃO DA VIDA HUMANA E PROVOCAÇÕES.

Diante dessas afirmações conseguimos acolher com serenidade a provocação feita pelo Arcebispo Desmond Tutu, Prêmio Nobel da Paz, que ao lado de outros líderes religiosos, lutou contra o regime do apartheid. Tutu afirma que Deus não é cristão. Logo, não é um monopólio do cristianismo. Os acidentes do nascimento e da geografia determinam, em grande medida, fé a qual professamos. São enormes as chances de você ser muçulmano se nasceu no Paquistão; hindu, se por acaso nasceu na Índia; ou xintoísta, nasceu no Japão; e cristão se nasceu na Itália.

Fazendo uso de ferramentas aristotélica, na concepção de Tutu, ser cristão é um acidente que ocorreu por questões do meio social (como dito acima: família ou local em que nascemos) ou por liberdade humana, a essência está em todos sermos filhos de Deus com direito a dignidade de vida. Logo, não devemos sucumbir com tanta facilidade à tentação dos clamores exclusivistas e dogmáticos, como “donos” da verdade controlado pela fé que temos em particular. Não é respeitoso insultar os seguidores de outros credos, ou considera-los como filhos de Deus de segunda categoria (TUTU, D. 2012, p. 25).

Pensar pluralidade é compreender que a vida está em primeiro lugar, como bem maior e inegociável e a luta por paz e justiça é uma opção fundamental. A pluralidade é uma oportunidade para criarmos pontes e não um problema a ser resolvido, uma beleza a ser contemplada. Podemos encontrar nas pessoas que professam credos diferentes dos nossos, irmãs e companheiras numa missão comum e não inimigas. Pois a auto-comunicação de Deus não está restrita ao cristianismo, sua graça é graça abundante antes da criação da humanidade. A divindade não foi domesticada por nenhuma religião, mas é soberana em seu ato de amar.

4. COMUNHÃO ANGLICANA E O DIÁLOGO COM AS TRADIÇÕES MONOTEÍSTAS.

Herdeiros de uma tradição judaico-cristã. Partilhamos com os irmãos judeus de valores e de uma espiritualidade paralela. Fazemos uso dos mesmos livros sagrados que reconhecemos como primeiro testamento, nos identificamos com a história do povo hebreu, somos movidos pelas vozes proféticas e professamos a fé de que Deus é criador, auto-comunicativo, libertador e tem como máxima o direito e a justiça. Somos ramos da mesma árvore: Abraão, Isaque e Jacó.

A Comunhão anglicana em busca de estreitar laços de convivência e mútuo auxílio na promoção do bem comum, criou uma comissão internacional de diálogo bilateral com os judeus. Desde o ano de 2007, encontros foram realizados em Jerusalém e na Inglaterra entre membros de

ambas as tradições. Ao analisarmos as atas desses encontros percebemos que grande parte do seu conteúdo é de análise teológica e exegética. Uma busca por encontrar raízes que sejam comuns a ambas as tradições. Pouco se falou dos conflitos na Terra Santa. Comissões similares, seguindo suas pautas particulares, foram criadas em Províncias ou Dioceses anglicanas.

O mesmo caminho de abertura para o diálogo foi criado entre a Comunhão Anglicana e a comunidade islâmica. Desde o ano de 2002, anglicanos e muçulmanos, enquanto comissão internacional, se reuniram na cidade do Cairo e na Inglaterra, tendo uma pauta extremamente longa, com questões complexas como a conciliação da paz e da justiça, comparando o que os textos sagrados de ambas as tradições apontam sobre essa questão; o reconhecimento de suas diferenças teológicas e históricas; perspectivas e práticas; o desafio de se conhecerem enquanto tradições monoteístas; firmar acordos de paz e rejeição de atos violentos e a condenação de ações terroristas como o ocorrido em Londres em 2005; correção de interpretações errôneas por parte de ambas as tradições; conflitos bélicos na Terra Santa, no meio Leste e em países como o Iraque, Sudão, Nigéria, Paquistão, Indonésia entre outros países teocratas; respeito às leis dos países; a liberdade religiosa e de culto. Firmou-se acordos de tolerância religiosa e de respeito entre cristãos e muçulmanos e apelo aos líderes políticos para que evitem crises em várias partes do mundo. As pautas das reuniões são extensas e possuem muito mais caráter político e de segurança nacional que temas religiosos.

Ao compararmos as temáticas discutidas entre ambas as Comissões Internacionais de Diálogo, encontramos um verdadeiro disparate em suas pautas. O Arcebispo Desmond Tutu apresentou suas observações sobre as relações entre Palestinos e israelenses, objeto de reflexão de grande relevância, mas pouco discutido (*op. cit.* p. 103) em Nova York, em 1989.

5 - O PLURALISMO RELIGIOSO COMO DESAFIO PARA A TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA, NA AMÉRICA LATINA E NO BRASIL.

Diante de toda diversidade existente na tradição anglicana, de maneira particular no Brasil e na América Latina, como conseguimos viver com o pluralismo existente em nossas comunidades, nas realidades sociais e pessoais?

O anglicanismo, em sua história, não professou uma teologia oficial. Rezamos o que orienta o Livro de Oração Comum e professamos a fé de que à luz da razão, as Sagradas Escrituras, o primeiro e segundo testamento, possuem todas as coisas necessárias para a salvação.

O fato de não possuir um teólogo oficial pode ser entendido como uma liberdade total e absoluta para teologizarmos todas as coisas de maneira aleatória. Todavia é necessária uma reflexão *apriore*. Não temos uma teologia oficial, ou um teólogo oficial, mas temos uma metodologia para fazer teologia, elaborada por um clérigo anglicano que teve sua produção teológica principalmente no século XVI, Richard Hooker, que elegeu as Escrituras, a Tradição e Razão, como ferramentas para

responder questões de ordem política e fé apresentadas pelo partido dos puritanos.

Na atualidade, dialogando com essa metodologia somada a experiência humana (quarto elemento tendo em vista a antropologia teológica). Logo, podemos fazer uso de diversas fontes teológicas e epistemologias, seguindo sempre a lógica do bom senso no labor teológico.

Muitos sonham com uma Igreja episcopal puramente brasileira, com traços latinos em sua liturgia ou mesmo em sua hermenêutica. Creio ser possível tal realidade, e é justamente nesse contexto que somos convidados a contemplar a pluralidade, porque a América Latina é plural. Ao pensar o Brasil de uma maneira muito particular, vemos um país com dimensões continentais. Mas pensar essa pluralidade aponta no mínimo duas questões teológicas que são dignas de observação: a eclesiologia e a missão.

6 – NOVOS CONTEXTOS NECESSITAM DE NOVAS CHAVES HERMENÊUTICAS.

Enquanto igreja somos convidados a rever nossas estruturas. Richard Fermer, clérigo da Igreja da Inglaterra, em um de seus artigos publicados em 2005, fala da dificuldade que os anglicanos têm em lidar com as estruturas eclesiológicas. Fazemos eclesiologia, vivemos eclesiologia, mas não gostamos muito de falar sobre ela, pois questões como autoridade dispersa, ministérios podem surgir como pontos de tensões. Fazendo uso da fala do Arcebispo Michel Ramsey, a eclesiologia anglicana mostra mais suas fragilidades, pois apresenta o humano de maneira mais autêntica no seio da igreja.

Sendo herdeiros da confissão de fé dos Padres Apostólicos (Tradição) que afirmam que sem Cristo não há salvação. Dentro de nossa pluralidade podemos, de maneira “piedosa” e respeitosa, contemplar o pensamento de John Stotte e sua convicção da necessidade de uma conversão genuína a Cristo, quando o mesmo cita em seu livro a conversão de um rapaz mulçumano ao cristianismo: (Stott, J. 2000, p. 35).

Seguindo essa premissa, respeitando a liberdade humana, somos levados a confessar: Cristo ou nada e o diálogo inter-religioso se dissolve. Podemos nos perguntar se a busca por construir uma sociedade mais justa e fraterna, cultivando valores do Reino de Deus, já não é uma adesão ao projeto de Cristo?

O teólogo alemão Karl Rahner defende a tese de que o sacrifício de Cristo na cruz foi por toda a humanidade, oferecendo salvação universal, e todas as pessoas têm a total liberdade em aceitar. Porém é uma oferta absolutamente incompreensível, pois ainda que o humano, por seu condicionamento histórico ou geográfico, interprete sua existência de forma diversa, não cristã e até ateia, o ato central é de Deus enquanto ente absoluto. Desperta atos caritativos que se expressão na vida e no meio de todo o pluralismo de sua criação, pois é amor que se doa e se auto-comunica de diversas maneiras nas diferentes tradições e culturas (RAHNER, K. 1989, p. 465). Tal tese

é contestada por vários teólogos entre eles Hans Urs Von Balthasar, que alega, que esse axioma diminui o sacrifício de Cristo na Cruz. De igual maneira, refuta Huns Kün, ao afirmar que a expressão: “cristianismo anônimo”, cunhada por Rahner é ofensiva aos não cristãos, pois os define por aquilo que eles recusam ser, em vez de expressar a identidade deles, assim como eles mesmos a percebem (DUPUIS, J. 1999, p. 206).

E por último, mas não menos importante, a compreensão de missão. Sabemos e valorizamos o trabalho de muitos missionários de diversas denominações que vieram à América Latina e Caribe. Mas não podemos negar que junto com o anúncio da “boa notícia” de que Deus amou a humanidade de tal maneira que enviou seu filho para nos salvar de nossos pecados, trouxeram também um colonialismo europeu ou norte americano que sacrificou culturas e negligenciou vivências e tradições religiosas. Buscar pensar missão não como religião de dominação ou campo de batalha entre deuses é um desafio para a teologia latino-americana.

Na contemporaneidade, cremos que a missão não é nossa, mas de Deus. Pode soar como um conformismo. Como se não tivéssemos nada para fazer, pois o trabalho é de Deus. Sim, a missão é de Deus, no entanto, no momento em que acolhemos a missão de Deus, nos tornamos parceiros, companheiros dele na missão que é anunciar e promover a vida. Esse é o sentido da ressurreição, lutar pela dignidade e manutenção do bem estar de toda criação.

Para Gustavo Gutierrez, a complexidade do pluralismo religioso não está no campo das ideias, nas discussões acadêmicas, mas sim entre o povo empobrecido que teve não apenas sua cultura roubada, mas também seu jeito de crer, e expressar sua fé de maneira simples.

A missão não pode ser o reflexo de uma religião dos poderosos. As raízes do povo latino americano devem ser respeitadas, pois só assim o diálogo é possível e a vivência da pluralidade uma realidade concreta e não obscura ou tida como politicamente correta.

O que entendemos como sistema religioso de crenças, definição que teve como objeto específico o sertanejo nordestino na década de trinta do século XX, mas que pode ser aplicado, de maneira sociológica às outras realidades na América Latina é um desafio para o labor teológico.

CONCLUSÃO

Diante de um mundo cada vez mais pluralista, enquanto cristãos somos convidados a olhar com calma e carinho os sinais e as diversidades que se manifestam diante de nossos olhos. Sei que algumas tradições são mais fáceis de serem contempladas, e que o diálogo é mais “fluente”, seja por afinidade ou por correlação. No entanto, Cristo não fundou nenhuma religião, desejou apenas uma comunidade de amor e de serviço, onde a dignidade de todo o ser humano tenha primazia. Continuamos a missão de Cristo e somos convidados a testemunhar sua ressurreição por meio de gestos concretos. Lembrando que Deus não é monopólio do cristianismo. A história da humanidade mostra atitudes de intolerância e desrespeito para com a vida, mas também mostra homens e

mulheres que acolheram a auto-comunicação de Deus onde estavam. Afirmava Gandhi que não precisava ser cristão para fazer o bem que já fazia. Não necessitava mudar sua fé ou crença para ser alguém melhor. O mesmo cuidado e carinho o Arcebispo Desmond Tutu teve ao visitar o lar do Dalai-Lama, onde a pluralidade tornou-se unidade movida pelo respeito e reconhecimento da beleza e dos valores existentes em cada ser humano, objeto do amor divino.

ARTIGO

FERMER, R. A Eclesiologia anglicana e a formação teológica. Brasília, 2005.

REFERÊNCIAS

ABRAMS, D. Contentamento - O Segredo para a felicidade plena e duradoura (Sua Santidade Dalai Lama e o Arcebispo Desmond Tutu). São Paulo: Principium, 2017.

CESARÉIA, Eusébio. História Eclesiástica. São Paulo: Paulus, 2000.

DAPUIS, J. Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso. São Paulo: 1999.

EICHER, P. (Org.). Dicionário de conceitos fundamentais de teologia. São Paulo: Paulus, 1993.

GANDHI, M. K. Gandhi e o Cristianismo. São Paulo: Paulus, 1996.

GIBELLINI, R. (Org.). Perspectivas teológicas para o século XXI. Aparecida: Santuário, 2009.

GRECO, C. A experiência religiosa – Essência, valor, verdade – Um Roteiro de filosofia da religião. São Paulo: Loyola, 2004.

Lyon, I. Defeitos presumidos no Antigo Testamento – É o homem que muda, não Deus. Livro IV, 2ª. São Paulo: Paulus, 1995.

RAHNER, K. Curso Fundamental da fé. São Paulo: Paulus, 1989.

STOTT, J. A Cruz de Cristo. São Paulo: Ed. Vida, 2000.

THE OXFORD DICTIONARY OF THE CHRISTIAN CHURCH. London: F.L. Cross, 1963.

TUTU, D. Deus não é cristão e outras provocações. Rio de Janeiro: Ed. Thomas Nelson Brasil, 2012.

WAAL, E.d. Vivendo com a contradição. Juiz de Fora: Ed. Subiaco, 2012.

WILLIAMS, R. Missão que amplia a vida – Perspectivas Globais da Comunhão Anglicana (Org. ROSS, C). São Paulo: Fonte Editora / Centro de Estudos Anglicanos, 2012.

CORPO EM PERSPECTIVA: OS SENTIDOS DA CONVERSÃO AO CRISTIANISMO DOS POVOS INDÍGENAS NA REGIÃO AMAZÔNICA

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões¹

Siloeh Cerqueira Lopes Piermatei²

RESUMO

A cada dia cresce a necessidade de abertura ao pluralismo religioso e respeito à diversidade religiosa. Segundo o teólogo Faustino Teixeira, um dos maiores desafios da atualidade é “acolher o pluralismo como um dom de Deus aos povos.” (TEIXEIRA, 2014) Segundo TEIXEIRA, o Primeiro Encontro do Povo de Deus que aconteceu em Quito, no Equador, em 1992, foi um divisor de águas para a flexão sobre o diálogo inter-religioso. Uma das conclusões deste encontro foi a ideia de que “Deus é Deus de todos os povos e de todos os nomes, sendo percebido e acolhido na diversidade das expressões religiosas e culturais. (TEIXEIRA, 2014) Partindo desse ponto, há que se reconhecer os desafios que se impõem na legitimação das várias teologias que se apresentam como periféricas e subalternizadas. O princípio pluralista é “um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos gerados nos ‘entrelugares’, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades”. (RIBEIRO, 2020) O diálogo inte-religioso não deve ser ponto de disputa, ataques ou violência, mas de “reconhecimento da alteridade e valorização das diferenças”, mas “exige espírito aberto para as novidades que o encontro promove”. (RIBEIRO, 2020) Este artigo tem o objetivo de analisar o processo de evangelização cristã dos povos Wari e Palikur, as motivações que levaram à essa conversão e como o diálogo inter-religioso e o diálogo inter-fé se apresentam neste contexto, além de observar o pluralismo religioso como instrumento de visibilidade das culturas ameríndias.

INTRODUÇÃO

O pluralismo abre caminho para o diálogo inter-religioso que, conforme Faustino Teixeira, é uma “cartografia inacabada, que vai se tecendo com as linhas da humildade e generosidade”. Segundo Teixeira, os interlocutores são intimados a alcançar novos olhares a fim de privilegiar novos patamares de significados, possibilitando assim o “milagre do encontro, que preserva simultanea-

1 Professora Adjunta no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Doutora (2010) e Mestre (2005) em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Bacharel e Licenciada em História (2002) pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Pós-doutorado em Ciência da Religião concluído em 2015 pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

2 Graduada em Letras pela Faculdade de Ciências e Letras Santa Marcelina, Especialista em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e Mestre em Ciência da Religião pela mesma instituição.

mente o autorrespeito genuíno e a autoexposição ao outro. ” (TEIXEIRA, 2016)

Este diálogo perpassa as fronteiras culturais e afirma o respeito à alteridade e o reconhecimento do outro como outro, sobre o qual eu também sou responsável. (LEVINAS, 2016) Por isso, mais do que um diálogo inter-religioso se faz imperativo, mas um diálogo interfé, que se desenha e se molda através da convivência, do acolhimento, “ o diálogo dos leigos, das pessoas de base, que se unem e aprendem umas com as outras a dinâmica da vida e fé”. (TOSTES, 2020) Apesar de todo o esforço dialogal construído nos últimos tempos, motivado pelas mudanças sociais e políticas e econômicas, algumas igrejas se negam a ir nessa direção. É o caso das Igrejas Neopentecostais, no que diz respeito aos povos ameríndios.

Estudar religião como forma de entender a essência de um povo e sua cultura, permite conhecer o universo humano e a sociedade na qual ele está inserido. Paul Tillich afirma que é possível entender as religiões a partir de dois fundamentos, o de substância Católica, caracterizada por seus ritos e mitos, e o protestante, que remete às experiências místicas e heréticas. (TILLICH, 2009) A história da religião cristã sofreu uma grande transformação com a divulgação das 95 teses de Martinho Lutero, publicadas em 1517, contra algumas doutrinas da Igreja Católica. Dessa mudança surgiria um movimento significativo que produziria uma Reforma radical na vivência da religiosidade cristã, o Protestantismo. Nesse contexto, as principais doutrinas são: a salvação somente pela fé em Jesus Cristo; a conversão pessoa ou o renascimento para uma nova espiritualidade; o mérito das missões e evangelização e a verdade e a inerrância da Sagrada Escritura. (RODRIGUES & JÚNIOR, 2018)

Motivados pela perspectiva de expansão colonizadora no século XVI, as missões evangélicas europeias chegaram aos Estados Unidos, contribuindo, assim, para a afirmação do protestantismo como “construção da identidade cultural-religiosa da sociedade norte-americana”.(RODRIGUES & JÚNIOR, 2018) E neste ambiente de transformações, nasce o Pentecostalismo, um movimento de grande furor religioso impactado pela experiência conhecida como o batismo de fogo, um movimento arrebatador que atraiu muitos fiéis e pastores, incluindo o pastor Durhan³, um dos responsáveis pela entrada do Pentecostalismo no Brasil. - (RODRIGUES & MORAES JÚNIOR, 2018)

1. A MISSÃO PENTECOSTAL

No Brasil, antes da chegada dos missionários pentecostais, alguns protestantes vindos dos Estados Unidos e da Suécia já haviam investido na região amazônica. Esta inserção foi facilitada pelos diversos problemas sociais associados ao descaso das políticas indigenistas, que favoreceram a penetração e a expansão dos movimentos religiosos pentecostais entre os povos originários. As

3 William Howard Durham (1873 - 1912), Teólogo, pastor e missionário americano. Pregava o batismo com o Espírito Santo e em uma época de grande furor evangélico, recrutou e espalhou por vários países, missionários para contar essa experiência.

missões tinham o objetivo maior de salvação espiritual do indígena que chegaram a ser considerados por alguns como *sem alma*. Para isso, era necessário remodelar todo o sistema religioso nativo - mitos, ritos, comportamentos, moral, símbolos e incorporá-los ao modelo religioso evangélico. (ALMEIDA, 2006). O trabalho missionário pentecostal em áreas indígenas assume a prática do assimilacionismo e reforça a ideia do medo a fim de persuadir os indígenas a abandonarem sua cultura.

Com o passar dos anos houve uma considerável mudança no contexto religioso brasileiro com a rápida expansão das Igrejas Pentecostais que se colocam como uma alternativa para uma vida sem sofrimento ou aflições, além de acesso direto ao verdadeiro poderoso. (WRIGHT & KAPFHAMMER, 2004) A questão que se apresenta então, é se a conversão para as formas cristãs do pentecostalismo representa verdadeiramente uma transformação em direção a uma “racionalidade mais abrangente” e o abandono das antigas práticas culturais. A tese do perspectivismo ameríndio e a inconstância da alma selvagem defendida por Viveiros de Castro, revela a força de sua ancestralidade e coloca em cheque a efetividade e o êxito de toda e qualquer pretensão de catequização. (CASTRO, 2017, p. 160)

Somente a partir dos estudos, do entendimento e da observação dos ritos e mitos é que foi possível se falar em uma “Filosofia ameríndia”. Até então era inconcebível imaginar que não somente os brancos eram capazes de uma “ideologia”, mas também os povos indígenas que se mostram de maneira singular, aptos a entender o mundo com um olhar particular que envolve toda sociedade ameríndia, suas comunidades, respeitando as diferenças e as peculiaridades de cada etnia. (MOISÉS, 2006) Partindo desse princípio, entende-se que os povos indígenas convivem muito bem com a diferença que, para ele, é algo característico de cada um, no entanto, normal. No pensamento ameríndio as diferenças são normais e não cabe igualdade. Para eles é comum a importância decisiva da alteridade, cada uma com seus mitos e ritos. Eles se reconhecem no outro e estão sempre abertos ao encontro. Para eles o “outro” não é visto como “estranho” ou “diferente”, mas como realmente o outro que foi até eles e merece ser acolhido. (MOISÉS, 2006)

2. OS PALIKUR CONHECEM DEUS

Em sua dissertação de mestrado defendido em 2011 na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), a antropóloga professora Dra. Artionka Capiberibe realizou um estudo sobre o processo de conversão ao cristianismo evangélico entre o povo Palikur no estado do Amapá. Os Palikur são um povo indígena falante da língua Aruak e vivem na fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa. Hoje, a maioria dos Palikur considera a religião evangélica como a única verdadeira. O processo de conversão teve início com a chegada do casal Herold e Diana Green, missionários do Summer Institute of Linguistics (SIL). A linguista Diana Green em seu diário muito bem detalhado relata sobre “o processo de ciclo de vida, histórico de doenças e terapias de cura, relatos sobre as relações políticas internas, interétnicas e com os órgãos oficiais, descrição de como agia o xamã e como se dava o xamanismo no grupo” além de vários relatos sobre o uso de símbolos católicos.

O objetivo era conhecer bem os indígenas, conquista-los com a amizade, traduzir aos poucos o Evangelho para a língua nativa e transmitir os ensinamentos pouco a pouco , através de sermões e convertê-los. (CAPIBERIBE, 2004, p. 58) Quando tiveram acesso, mesmo que limitado à Bíblia na língua aruak, os indígenas se sentiram mais íntimos de Deus e que conheciam a verdade sobre o sagrado. (CAPIBERIBE, 2004, p. 56)

O casal Green não se furtou de cumprir o papel proselitista da missão e destinavam grande parte de seu tempo cuidando dos doentes e enfermos da aldeia. No entanto, ao obter razoável sucesso com os efeitos alopáticos dos medicamentos ministrados, o casal entra no domínio dos xamãs e passam a ser vistos como poderosos xamãs que ‘possuíam um espírito auxiliar mais poderoso ainda, Deus’.

No entanto, o divisor de águas que marcou o processo de conversão dos palikur foi a chegada do pastor Glen Johnson da NTM (New Tribes Mission), que iniciou uma série de incursões à aldeia. As pregações do pastor Glen transcendiam palavras proferidas, a potência do transe religioso, o batismo com o Espírito Santo presente nas igrejas pentecostais, arrebatava fiéis apaixonados. (CAPIBERIBE, 2004, p. 62) A partir de então, as pessoas passaram a aceitar o batismo e se tornaram crentes.

3. O DIÁLOGO DO CORPO

Os povos indígenas percebem o transe xamânico como uma ligação direta com o mundo do sobrenatural. Através dele é possível acessar o sagrado, o que para eles é ter o controle sobre tudo e todos. Partindo desse princípio, estar sob transe é quando o corpo entra em estado de graça. As igrejas evangélicas pentecostais, especialmente a Igreja Assembleia de Deus, podem estabelecer regras rígidas de conduta a seus fiéis, incluindo a proibição de ingestão das bebidas usadas pelos xamãs em rituais e o fumo, o que impacta fortemente a viabilidade da realização dos rituais, uma vez que os chás e o fumo representam os motores promotores de conexão com o mundo dos espíritos. (CAPIBERIBE, 2004, p. 63) Segundo Artionka Capiberibe, para o indígena, o transe religioso possibilita o acesso a Deus, um espécie de ‘grande irmão’ onipotente e onisciente.

Portanto, uma questão se faz relevante para este estudo, o *corpo*, que assume uma importância radical no sistema religioso pentecostal, cuja centralidade do culto é a cura, o exorcismo e o êxtase. O Cientista da Religião, professor Paulo Barrera Rivera assinala que “a cura e o exorcismo colocam o corpo das pessoas no centro do cenário religioso, com os pastores falando e mostrando as pessoas que serão objeto da cura. O êxtase coletivo, regra geral, coloca o grupo todo em movimento descontrolado. Isso sem contar os cultos pentecostais onde se admite a dança coletiva”. (RIVERA, 2002, p. 31)

O teólogo Paul Tillich declara que o termo êxtase representa um “estar fora de si mesmo”, e aponta para um estado de espírito que é extraordinário no sentido de que a mente transcende

sua situação habitual. Conforme Tillich, o sentido da palavra êxtase hoje em dia é determinada por grupos religiosos que “ reivindicam ter experiências religiosas especiais, aspirações pessoais, dons espirituais extraordinários, revelações individuais e o conhecimento de mistérios esotéricos. O teólogo argumenta que não se pode rejeitar a reivindicação desses grupos, no entanto, não é possível que eles se apoderem do tempo. (TILLICH, 2009)

A religião pentecostal assume o controle sobre o transe dos indígenas para que este não seja experienciado por eles como um transe xamânico, e assim, o contato com o sobrenatural não oferece perigo. A relação “com o sobrenatural, medida pelo xamã, pode ser perigosa, pois depende da habilidade do visionário para controlá-la. O xamã possui o papel de mediador e controlador da relação com os outros mundos, ele tem acesso aos dois mundos, o plano terrestre e o “mundo do fundo”, o mundo povoado pelos espíritos. Apesar de todo o furor causado pelo batismo com o Espírito Santo, há sempre a desconfiança de que as velhas práticas possam voltar a ser adotadas entre as comunidades, sucumbindo ao forte apelo da ancestralidade. É a inconstância da alma selvagem que permeia o pensamento indígena e o retorna às origens. Contudo, sempre poderiam voltar ao pentecostalismo, uma vez que, apesar de representarem um perigo para a missão evangelizadora, os desviados sempre têm a oportunidade de se arrepender, retornar ao caminho de Deus e conquistar a vida eterna. (CAPIBERIBE, 2004, p. 90)

Percebe-se então que “tiveram acesso ao sagrado” através do transe pentecostal, seriam capazes de assumir o papel do xamã e acessar o mundo dos espíritos, podendo assim, controlar suas vidas, proteger seus entes, se proteger de vinganças, curar doenças, e todas as coisas que somente o xamã poderia executar. O transe induzido através da música, se assemelha a um ritual onde a dança se faz presente junto com os hinos ritmados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim, a conclusão a que chegamos é de que, apesar das igrejas Pentecostais e Neopentecostais cumprirem seu papel missionários de assistência social, em relação às missões em áreas indígenas, elas ainda não estão abertas ao diálogo. Sua postura rígida em relação à não aceitação das diversas culturas e a resistência no que tange o respeito à alteridade, promovem e aceleram o aniquilamento de culturas e sociedades milenares.

Contudo, em relação aos povos ameríndios, a noção de coletividade e abertura ao outro se dá de forma natural e espontânea. Nada é no singular, tudo é coletivo no ambiente indígena. O morar junto, o comer junto, o estar junto faz parte da sabedoria ameríndia que só se vê compartilhando. A riqueza e a pluralidade de culturas e etnias se completam e se respeitam. Neste sentido, levando em conta as experiências relatadas neste estudo e os motivos que levaram os indígenas a se converterem ao pentecostalismo, resta a hipótese de que os indígenas, diferentemente dos pentecostais, estão abertos ao diálogo e dialogaram através da aceitação da religião imposta, da

potente experiência do transe e principalmente do respeito e reconhecimento do Sagrado através da mesma via de acesso, o êxtase, onde cada um, pentecostais e indígenas, acessaram Deus.

REFERÊNCIAS

- ALVES, R. (1993). *Creio na ressurreição do corpo*. São Paulo: Paulus.
- CAPIBERIBE, A. (2004). Os Palikur e o Cristianismo: A construção de uma religiosidade. Em R. WRIGHT, *Transformando os Deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil* (pp. 55-99). São Paulo: Editora UNICAMP.
- CASTRO, V. (2017). *A inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Ubu Editora.
- LEVINAS, E. (2016). *TOTALIDADE E INFINITO*. Lisboa: Edições 70.
- MOISÉS, B. (2006). Mitos ameríndios e o princípio da diferença. Em A. NOVAES, *Oito visões da América Latina* (pp. 241-257). São Paulo: Editora SENAC.
- RIBEIRO, C. (2020). *O Princípio Pluralista*. São Paulo: Edições Loyola.
- RIVERA, P. (2002). Festa, corpo e culto no ulto no pentecostalismo entecostalismo. Em P. RIVERA, *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião* (pp. 11-38). Juiz de Fora: PPCIR.
- RODRIGUES, D., & JÚNIOR, M. (Agosto de 2018). A pentecostalização de povos tradicionais na Amazônia. *Revista Horizonte*, pp. 900-918.
- RODRIGUES, D., & MORAES JÚNIOR, M. (2018). A pentecostalização de povos tradicionais na Amazônia:.. *Revista Horizonte v16 nº 50*, 900-918.
- TEIXEIRA, F. (1993). *Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso*. São Paulo: Edições Paulinas.
- TEIXEIRA, F. (2012). *Buscadores do diálogo: itinerários inter-religiosos*. São Paulo: Edições Paulinas.
- TEIXEIRA, F. (2014). *Cristianismo e diálogo inter-religioso*. São Paulo: Fonte Editorial.
- TEIXEIRA, F. (26 de Dezembro de 2016). *Instituto Humanitas Hunisinos*. Fonte: Revista UH on-line: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/563559-o-sagrado-dever-da-hospitalidade>
- TILLICH, P. (2009). *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial.
- TOSTES, A. (2020). Diálogo Interfé. Em C. RIBEIRO, G. ARAGÃO, & R. PANASIEWICZ, *Dicionário do Pluralismo Religioso* (pp. 40-43). São Paulo: Editora Recriar.
- WRIGHT, R., & KAPFHAMMER, W. (2004). Transformando os Deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Em R. WRIGHT, *Transformando os Deuses* (pp. 7-32). São Paulo: Editora Unicamp.

ETHOS, O CRISTIANISMO MUNDIAL E O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Marcelo Eduardo da Costa Dias¹

RESUMO

Mais do que crenças, rituais e instituições, há uma clara conexão entre as identidades religiosas das pessoas e o ethos fomentado por suas religiões. Ethos foi formalmente definido por Clifford Geertz como “o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição; é a atitude subjacente para si mesmos e seu mundo que a vida reflete”. Além disso, Geertz descreve a interação entre o que ele chama, cosmovisão e ethos como uma interação significativa entre os valores de um povo e a ordem geral de existência. O ethos religioso tem se mostrado uma importante perspectiva sociológica para o estudo do Cristianismo Mundial e suas interações com adeptos de outras religiões. Isso é especialmente significativo no contexto das religiões de ortopraxia e no enfrentamento de questões atuais como migração, violência e diáspora. Foi sugerido por Lester Kurtz que, “o futuro da comunidade humana global depende em grande medida da capacidade da humanidade de forjar um ethos comum a partir das tradições concorrentes atuais”. Essa discussão bibliográfica é exemplificada nesta comunicação com a menção a um estudo sobre o ethos religioso do movimento adventista. Após uma sistematização socio-religiosa do ethos dos movimentos cristãos, a apresentação tem como foco os métodos de missão adventista empregados no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Ethos; Cristianismo Mundial; diálogo inter-religioso; missiologia; Adventismo.

INTRODUÇÃO

A origem de “ethos” é encontrada na filosofia grega. Em *Górgias*, um dos diálogos de Platão, desenvolve-se uma história entre Sócrates, que ama *Sophia* (“sabedoria”, “verdade”) e Cálicles, que ama o *demos* (“povo”). Em seus esforços para agradar a Atenas, o demagogo usa um discurso que corresponde à expectativa para ser aceito, mesmo que não tenha verdadeira virtude. O sofista apresentará verdade inalterável em palavras e atos, mesmo ao custo de ser mais impopular. Em sua filosofia, no entanto, Sócrates desenvolve seus argumentos sobre persuasão diferente de seu mestre. As três qualidades de seu sistema, no contexto da retórica, são ethos, logos e pathos (Baxter, 2004, p 3).

Dicionários definem ethos como o caráter distinto, sentimento ou valores fundamentais de

¹ PhD em Religião na Andrews University, Michigan, Estados Unidos. É professor de teologia prática dos programas de pós-graduação da Faculdade de Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp) e professor colaborador da Universidad Peruana Unión, Peru. Coordena o grupo de pesquisa “Religião, cultura e sociedade: identidades e dinâmicas missiológicas de movimentos religiosos”. E-mail: marcelo.dias@unasp.edu.br.

uma pessoa, grupo, cultura ou movimento. Williams (2010, p. 10) usa o termo “gênio ético” para englobar as ideias gregas de *ēthos* (caráter) e *ethos* (costume). White (2009, p. 1) usa o termo “espírito distinto” como um descritivo do ethos. Portanto, o termo ethos tem sido definido de várias maneiras e aplicado a vários contextos sem muitas tentativas de discutir o seu significado. Talvez por causa da amplitude e imprecisão desse conceito, em muitas obras, ele não é definido.

Parte da complicação é que analisar comportamento não é uma tarefa muito simples e não conta com categorias bem definidas, como sugere van der Watt (2006, vi-vii). No prefácio da importante obra que compilou, ele descreve o ethos em relação à identidade e ética. A identidade seria definida pela resposta à pergunta: “Quem é você?” A ética estaria relacionada à pergunta: “De acordo com quais regras você e seus grupos estão agindo e por quê?” Ethos estaria conectado à resposta à pergunta: “Como você se comporta ou o que você faz?”

Embora usado com mais frequência hoje, o termo um tanto desconhecido pode ser um conceito fundamental para a sociologia da religião e da identidade social e é uma forma de compreender os valores coletivos dinâmicos subjacentes de um grupo religioso através de uma análise de fatores atitudinais — a interação entre os momentos cognitivos e conativos.

1. ETHOS RELIGIOSO

Ethos é frequentemente conectado e definido em relação ao conceito de cosmovisão. A descrição de Schultz (p. 89) da relação entre cosmovisão e ethos é útil na definição desses conceitos. Deve-se “distinguir entre a visão cognitiva do mundo que contém a ... imagem mental da realidade, e o ethos, que compreende a ... visão estética e moral da ... vida em geral”. A religião, nesse caso, fornece o conteúdo específico dessa realidade, “com as coisas no modelo de universo das pessoas e com as relações entre essas coisas” (HIEBERT, 1976, p. 371).

Este é o mesmo caminho trilhado por Clifford Geertz no desenvolvimento de uma conexão entre antropologia e teologia no século 20 (HIEBERT, 2008, p. 25). Ele identifica o ethos com os aspectos morais (e estéticos) e os elementos avaliativos de uma cultura, e cosmovisão com os cognitivos e existenciais. Sua definição formal de ethos é “o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição; é a atitude subjacente para si mesmos e seu mundo que a vida reflete”. Cosmovisão é definida por Geertz (1973, p. 127) como uma “imagem do modo como as coisas em pura realidade são, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade. Ele contém suas ideias mais abrangentes de ordem”.

Além disso, Geertz descreve a interação entre o que ele chama, cosmovisão e ethos como uma interação significativa entre os valores de um povo e a ordem geral de existência — algo encontrado em todas as religiões.

Crença e ritual religiosos confrontam e confirmam mutuamente um ao outro; o ethos torna-se intelectualmente razoável ao ser demonstrado representar um modo de vida implícito pelo esta-

do real das coisas que a cosmovisão descreve, e a cosmovisão é tornada emocionalmente aceitável por ser apresentada como uma imagem do estado real de coisas dos quais tal modo de vida é uma expressão autêntica (GEERTZ, 1973, p. 127).

Assim, enquanto Hiebert define a visão de mundo como abrangendo todas as três dimensões (cognitiva, afetiva, avaliativa), Geertz chama a primeira, cosmovisão, e as outras duas, ethos. Embora Hiebert pareça preciso em conceituar a cosmovisão incluindo todas as três dimensões, parece útil, considerar sua ênfase em uma dinâmica especial entre a dimensão cognitiva e as outras duas, o ethos.

O ethos de um povo, como Geertz aponta, é parte de suas suposições subjacentes. É um estilo moral e estético, o tom, o caráter e a qualidade de vida deles. E são essas pressuposições que se refletirão nas camadas explícitas externas de uma cultura como símbolos e comportamentos padronizados. Geertz (1973, p. 90) explica que símbolos (dramatizados em rituais ou relacionados em mitos) “armazenam” significado e “sintetizam” o ethos e a cosmovisão de um povo. Esses símbolos “formulam uma congruência básica entre um estilo particular de vida e uma metafísica específica (mesmo que, na maioria das vezes, implícita)” e incorporam “o que se sabe sobre a maneira como o mundo é, a qualidade da vida emocional que ele suporta, e a maneira como se deve se comportar enquanto está nele” (1973, p. 127).

Geertz enfatiza que a religião não é apenas um modelo de realidade, mas também um modelo para a realidade. Ele afirma que “as religiões encorajam certos sentimentos, atitudes e experiências e buscam inculcar certos comportamentos rituais, estéticos e éticos. As religiões consistem em parte de um ethos, portanto, na qual pretendem mobilizar as pessoas e orientar sua vida” (Schilbrack, 2005, p. 431). Portanto, além de ser uma questão de conceituação, o conceito de ethos pode ser útil como ferramenta no estudo das culturas, e mais precisamente na conexão entre os valores e comportamentos das pessoas, que era a intenção original de Geertz quando propôs seu modelo em sua obra seminal, *A Interpretação das Culturas*.

Hiebert parece ecoar essa visão em seu trabalho mais de três décadas depois. Ele acredita que é relevante recuperar um foco de pesquisa nas dimensões afetivas e avaliativas (ethos), uma vez que “a maioria das pesquisas até agora se concentrou na dimensão cognitiva das culturas e cosmovisões”. Ele ainda ressalta que “as dimensões afetivas são igualmente importantes na forma como as pessoas vivem suas vidas”, e que os julgamentos (relativos à dimensão avaliativa) “se manifestam em todos os níveis da cultura, desde produtos culturais e padrões de comportamento até sinais, rituais e sistemas de crenças” (HIEBERT, 2008, p. 31). Hiebert não está sugerindo ignorar ou menosprezar a dimensão cognitiva, mas se concentrar nos outros dois também. Um pesquisador deve sempre ter em mente a interdependência entre as três dimensões.

2. IMPLICAÇÕES PARA O ESTUDO DO CRISTIANISMO MUNDIAL E SUAS INTERAÇÕES COM OUTRAS RELIGIÕES

O “Cristianismo Mundial” e esse campo emergente tem sido compreendido de muitas maneiras. Se de um lado, tem estado particularmente interessado em expressões da fé cristã ao redor do mundo, por outro lado, foi apontado que “como o interesse inicial em olhar para o cristianismo como um fenômeno global a ser contado surgiu dentro da missiologia, o Cristianismo Mundial ainda tem um interesse especial em seus encontros com outras religiões e seus adeptos” (KURTZ, 2012, p. 151). Embora estudos sobre teologias do cristianismo mundial e suas construções filosóficas possam ser incluídos, no caso do contexto não ocidental, este campo de estudo só será relevante se levar em consideração os modos de vida das pessoas. O turbilhão de mudanças econômicas, sociais, políticas e pessoais que se presencia pode mudar o curso da história humana, mas ao mesmo tempo todos estão enraizados em tradições de fé antigas que tanto resistem como promovem mudanças sociais.

As principais tradições religiosas continuam a fornecer diretrizes para a forma como a maioria das pessoas acredita que deve viver suas vidas — as bases éticas tanto para o indivíduo quanto para a vida coletiva de uma sociedade (KURTZ, 2012, p. 151).

O ethos de um povo, ou estilo de vida que cresce a partir da sua cosmovisão, serve pelo menos três funções sociais. Um ethos (1) facilita o processo de construção da identidade, (2) molda e legitima ou desafia o sistema de estratificação da ordem social, e (3) identifica tabus e estabelece as diretrizes éticas implícitas em uma determinada cosmovisão.

As implicações éticas de uma cosmovisão são incorporadas ao senso de identidade do indivíduo, nos estilos de vida de determinados grupos de status e subculturas e, em última instância, na compreensão de uma cultura de como as pessoas devem idealmente agir no contexto de suas várias instituições (KURTZ, 2012, p. 152).

O ethos religioso não é uma simples lista de comportamentos aceitáveis e tabus, no entanto; os padrões éticos não existem isoladamente, mas como parte de um complexo conjunto de elementos associados às identidades individuais e coletivas, à legitimidade da ordem social e às linhas tabu e aos padrões éticos para todas as esferas da vida. Na maioria das situações de vida, surgem conflitos entre ideias éticas abstratas e os interesses das elites religiosas e de vários estratos sociais. Apesar das semelhanças e das diversidades internas das principais tradições religiosas, cada uma tem um ethos distinto (KURTZ, 2012, p. 154).

3. UM ESTUDO DE CASO NO BRASIL

Em pouco mais de 100 anos, a Igreja Adventista do Sétimo Dia, denominação protestante, no Brasil, cresceu para um número de 1.723.409 (dezembro de 2019), tornando-se o país com o maior número total de adventistas do mundo. Pouquíssimas pesquisas acadêmicas têm sido feitas para estudar ou analisar o crescimento e o desenvolvimento da igreja adventista no Brasil. Em termos de seus métodos de missão, qual é o ethos de movimento cristão que promoveu esse de-

envolvimento no Brasil?

Esta foi a problemática do estudo doutoral deste pesquisador (DIAS, 2016). Como um estudo missiológico que reflete a interdisciplinaridade típica cruzando fronteiras tradicionais das disciplinas acadêmicas para emprestar métodos e insights e aplicá-los para uma melhor compreensão de um problema específico, buscou-se responder essa pergunta.

A primeira parte dessa pesquisa é uma visão geral bíblico-histórica do caráter dos movimentos cristãos seguido de uma sistematização sociorreligiosa do ethos desses movimentos. A terceira parte se concentra no ethos do movimento adventista no Brasil, incluindo uma descrição e análise de seus métodos missionários.

Uma breve análise do movimento adventista no Brasil, de acordo com o modelo ethos proposto, sugere conclusões específicas. Claramente, a Igreja Adventista cresceu e desenvolveu-se, pois se baseou em diferentes métodos de missão. E, mesmo depois de descontar o entusiasmo triunfalista encontrado nos relatórios dos líderes da igreja e fontes oficiais de informação, é possível identificar sinais de um movimento motivado por sua missão original.

Em muitos aspectos, a lição principal dessa análise é a importância de promover a missão como uma forma de viver que está no centro de um movimento adventista. Embora existam outras formas de avaliar estratégias missionárias, especialmente baseadas no crescimento numérico, um dos pontos fortes deste estudo é o fato de que a análise do processo de evangelização não se baseia exclusivamente no efeito das crenças de um movimento, mas sim em um ethos mais holístico. Isso é mais realista, pois, como aponta Hirsch (2006, p. 116), “para ser eficaz, os movimentos e as ideias centrais associadas a eles, devem se enraizar na vida de seus seguidores. Se não o fizerem, o movimento simplesmente não acenderá”.

Outro entendimento pressuposto é a conhecida contribuição sociológica sobre o ciclo de vida das organizações. Eles geralmente começam como movimentos e a observação é que eles gradualmente perdem o tipo de ethos que tinham quando foram iniciados (KOK & NIEMANDT, 2009).

CONCLUSÃO

Mais do que crenças, rituais e instituições, há uma clara conexão entre as identidades religiosas das pessoas e o ethos fomentado por suas religiões. O ethos religioso tem se mostrado uma importante perspectiva sociológica para o estudo do Cristianismo Mundial e suas interações com adeptos de outras religiões.

Nos estudos do Cristianismo Mundial, o pesquisador encontrará identidades comunitárias, religiões de ortopraxia, padrões não ocidentais de raciocínio e questões como migração, violência e diáspora. A abordagem que se concentra apenas nas crenças religiosas é limitada, pois muitas vezes negligencia a maneira como as pessoas vivem – a compreensão mais realista.

Apesar das preocupações com a validade das categorias tipológicas e metodológicas aplicadas ao estudo em uma diversidade de contextos locais, sugiro que o conceito de ethos possa ser útil para o estudo das manifestações cristãs em todo o mundo. Kurtz (2012) antevê que o “estudo sociológico da religião focado no ethos será útil na compreensão da aldeia multicultural global que promove o diálogo em direção à compreensão mútua; na promoção da cooperação e na evitação de conflitos”.

REFERÊNCIAS

- BAXTER, Terry. **Frederick Douglass’s Curious Audiences: Ethos in the Age of the Consumable Subject**, Studies in Major Literary Authors. New York: Routledge, 2004.
- DIAS, Marcelo E. C. **An Analysis of Adventist Mission Methods in Brazil in Relationship to a Christian Movement Ethos**. Tese (Doutorado em Religião). Andrews University. Berrien Springs, MI. 2016.
- GEERTZ, Clifford. **The Interpretation of Cultures**. New York: Basic Books, 1973.
- HIEBERT, Paul G. **Cultural Anthropology**. Philadelphia, PA: Lippincott, 1976.
- HIEBERT, Paul G. **Transforming Worldviews: An anthropological understanding of how people change**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.
- HIRSCH, Alan. **The Forgotten Ways**. Grand Rapids, MI: Brazos 2006.
- KOK, Jacobus e NIEMANDT, Cornelius J. P., “(Re)Discovering a Missional-Incarnational Ethos,” **HTS Theologese Studies/Theological Studies**, 65, no. 1 (2009).
- KURTZ, Lester R. **Gods in the Global Village: The World’s Religions in Sociological Perspective** (Los Angeles: SAGE, 2012).
- SCHILBRACK, Kevin. “Religion, Models of, and Reality: Are We Through with Geertz?” **Journal of the American Academy of Religion** 73, no. 2 (2005).
- SCHULTZ, Majken. **On Studying Organizational Cultures: Diagnosis and understanding**. New York: Walter de Gruyter, 1995.
- VAN DER WATT, J. G. **Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament**. New York: Walter de Gruyter, 2006.
- WHITE, Stephen K. **The Ethos of a Late-Modern Citizen**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- WILLIAMS, Andrew J. **The Ethos of Europe: Values, Law and Justice in the EU**, Cambridge Studies in European Law and Policy. New York: Cambridge University Press, 2010.

INTOLERÂNCIA E EDUCAÇÃO PARA O DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

Raimundo Valmir de Oliveira¹

RESUMO

Na história da humanidade, desde a antiguidade até nossos dias, a violência se faz presente, manifestando-se de formas diversificadas, exibindo diferentes configurações, por vezes tangenciada pela intolerância religiosa, subprodutos dos fanatismos e fundamentalismos de toda espécie, como justificativas para perseguições, genocídios, terrorismos, conflitos étnicos e conformações variadas de intolerância. Contudo, a intolerância não se constitui a única motivação para desencadear a violência; por vezes, a religião é manipulada e usada incorretamente para justificar conflitos. No entanto, em razão de sua gravidade, impacto e capacidade de afetar a todos, a violência é um fenômeno passível de modificação, para este fim, precisa ser percebida como algo previsível e evitável. Diante do exposto, objetiva-se enfatizar a educação como uma ferramenta com potencial para promover o diálogo inter-religioso. Os atos de intolerância religiosa são crimes de ódio que ferem a liberdade e a dignidade humana. É uma forma de violência, física ou simbólica. São atitudes ofensivas a diferentes crenças e religiões e às pessoas que as professam. Deste modo, se faz necessário construir e divulgar informações objetivas e esclarecedoras sobre as religiões. A educação para o diálogo inter-religioso é aquela capaz de agregar pessoas em torno de objetivos convergentes, compartilhar preocupações cotidianas que promovam ações em vista do bem comum, em especial a pessoa humana, onde diferentes religiões poderão estar abertas ao encontro, ampliando contextos, a exemplo de causas relacionadas a ecologia, erradicação da pobreza, luta contra injustiças, proteção dos direitos humanos e, especialmente, das minorias. Para tal, o ensino sobre religião deve ser tratado na escola como objeto de estudo que contribui com a formação geral do cidadão, comporta dialogar com diversos setores, a exemplo da justiça, escolas e religiões, por meio da intersectorialidade. Uma educação competente no preparo para o diálogo caracteriza-se como aquela que respeita a identidade religiosa de cada indivíduo, sem, contudo, fechar-se para a religião do outro, aberta a dialogar com todas as crenças, sem privilégios, em uma atitude inclusiva e transdisciplinar, que reconhece a importância e o igual valor que tem todas as religiões. Portanto, a educação para o diálogo no campo religioso é uma interface necessária para o esclarecimento quanto a diversidade cultural, crenças, filosofias de vida e espiritualidades diversas existentes, de modo a rebaixar a intolerância que gera discriminação, exclusão e, até a violência.

PALAVRAS CHAVES: Violências; Intolerância; Religião; Educação; Diálogo inter-religioso.

INTRODUÇÃO

A violência, desde a antiguidade, é um fenômeno recorrente na história da humanidade, manifestando-se de formas diversificadas, exibindo diferentes configurações, por vezes emerge

¹ Mestre em Ensino na Saúde, Doutorando em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: raimundo.2020801054@unicap.br

como uma das facetas da intolerância, subprodutos dos fanatismos e fundamentalismos de toda espécie, como justificativas para perseguições, genocídios, terrorismos, conflitos étnicos e conformações variadas de intolerância.

Os sucessivos eventos violentos decorrentes de conflitos religiosos que vem se repetindo em várias partes do mundo, desde o final do século passado até os dias atuais, reclama uma inflexão, considerando que, estranhamente, são conflitos desencadeados em nome de Deus ou de outra divindade que se queira nominar.

É inegável que muitos desses conflitos sucedidos, ou os que ainda persistem ao redor do mundo, tem motivação religiosa direta ou indiretamente; quando não, “a religião é manipulada e usada incorretamente para justificar conflitos, agressões e assassinatos deliberados de seres humanos” (CMI, 2019, p. 6), configurando-se assim, como um dos problemas presentes na agenda de preocupação da humanidade, no século presente. Com isso, suspeita-se existir uma interconexão entre religião e violência, inflamado por atos de intolerância.

Porém, é certo, que a intolerância não se constitui como motivação única para desencadear a violência, haja vista existir, hoje, diversos fatores que contribuem para a violência: “Mau governo, corrupção, aumento do sectarismo, secularismo militante, nacionalismo excludente e movimentos populistas, dominação regional e desigualdades econômicas globais”. (CMI, 2019, p. 6).

Em razão de sua gravidade, impacto e capacidade de afetar a todos, a violência é um fenômeno passível de modificação, para isso, precisa ser percebida como algo previsível e evitável. A percepção desse fenômeno deve impulsionar o debate, considerando tratar-se de um evento de extrema gravidade, ainda mais quando desencadeado por questões de intolerância religiosa. Aliás, “Um aspecto peculiar da maioria dos conflitos contemporâneos é a aparente e, por vezes, dramática associação entre violência e religião”. (CMI, 2019, p. 6). Destes fatos, questiona-se, quais os encaminhamentos possíveis para reverter tal fenômeno?

Os atos de intolerância religiosa são crimes de ódio que ferem a liberdade e a dignidade humana. É uma forma de violência, física ou simbólica, apontada como:

[...] um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas à diferentes crenças e religiões e às pessoas que as professam, podendo em casos extremos tornar-se uma perseguição e incluir atos de agressão física, caracterizadas pela ofensa, discriminação e até mesmo por atos que atentam à vida, e são imputáveis como crime de ódio que fere a liberdade e a dignidade humana (FONSECA, 2018, p.24).

Intolerância religiosa e violência são conceitos que estão articulados com diferentes temas, principalmente, com a questão do Estado laico, laicidade e laicismo, e de como a questão religiosa é tratada no espaço público, como os conflitos religiosos são dirimidos pelo Estado, que compreende, muitas vezes, o fenômeno como ato de menor importância, ou que deve ser resolvido na esfera privada, individual (BRASIL, 2016, p. 90).

Diante das celeumas que emergem desses conflitos, o Estado tem por dever intervir. Para tanto, deve-se evocar a laicidade do estado e promulgar a diversidade religiosa. Além do que, no Brasil, conflitos religiosamente motivados, sempre vêm acompanhados de outras discriminações, tais como injúrias raciais e acusações homofóbicas (NOVAES, 2016, p. 12).

Em resposta às demandas de reconhecimento identitário e, por meio da criação de organismos nacionais voltados para os direitos humanos, criou-se, ao nível de Estado, programas e ações voltadas para a valorização da diversidade brasileira. Evocando documentos internacionais, que induzem uma perspectiva multicultural. Neste contexto, “foi criado o dia nacional de combate à intolerância religiosa - 21 de janeiro - por meio da Lei n.º 11.635, de 27 de dezembro de 2007. A partir destas ações, o Estado reconhece, oficialmente, a necessidade incontestada de combater – ao menos ‘em tese’ – a intolerância religiosa” (NOVAES, 2016, p. 12).

Mesmo assim, a ignorância atrelada a fatores culturais, sociais e econômicos, estão na raiz da intolerância religiosa. Em um contexto, diversos, como o nosso, o respeito ao pluralismo religioso, conquistado às duras penas, deve ser garantido, de forma que os conflitos que envolvem diferentes grupos religiosos em práticas de intolerância devem ser combatidos, e buscadas alternativas para que o Brasil experimente, cada vez mais e de forma plena, o respeito à diversidade religiosa (BRASIL, 2016).

A liberdade religiosa e de culto são direitos humanos fundamentais garantidos por vários documentos internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a Convenção Americana de Direitos Humanos (Pacto San José da Costa Rica) e nacionalmente pela Constituição Federal, compreendendo assim que a liberdade de escolher, viver e cultivar ou não uma religião compõe o núcleo de direitos que garantem uma vida digna a cada cidadã ou cidadão brasileiro e, por isso, tais direitos devem ser tratados com igual importância e consideração frente aos demais direitos, justificando ainda mais a necessidade de reparação quando violados (BRASIL, 2016, p. 99).

Portanto, a intolerância é a negação e/ou a tentativa de suprimir uma religião em benefício de outra. Tem como fundamento a ignorância e a desinformação.

No Brasil, as denúncias de discriminação religiosa² atingiram, no ano de 2015, seu maior número desde 2011. Foram 252 casos. Houve um aumento de 69% em relação a 2014 e a maioria dos fatos envolveu o povo de santo das religiões afro-brasileiras, com cultos de imprecizações cristãs contra os seus terreiros e agressões aos seus símbolos e aos seus membros.

Não somente as religiões de matriz africanas são alvo de intolerância religiosa. Em 2014, uma série de ataques a igrejas católicas foi registrada pela polícia mineira. Pelo menos sete igrejas do interior de Minas Gerais foram incendiadas e tiveram suas imagens quebradas (ARAGÃO et al, 2016a).

2 Denúncias de discriminação religiosa recebidas pelo Disque 100 (Disque Direitos Humanos) quando o serviço passou a receber esse tipo de denúncia. Serviço da Secretaria de Direitos Humanos do governo federal.

Infere-se com isso, que certas hostilidades reivindicam, erroneamente, uma certa superioridade de uma religião sobre as outras, ou quiçá, um pretense anseio de uniformizar as religiões a partir da eliminação das “falsas religiões” - alcunha deferida contra quem não professa o mesmo credo. Tal postura, quase sempre, conduz a desfechos extremistas, como a tentativa de eliminação de pessoas ou grupos, e em contextos mais amplos, guerras, terrorismos e “limpezas étnicas”, consequência de uma militância fundamentalista extremada.

As diversas oposições presentes na sociedade, projeta-se para uma categoria de abstração, como se fosse possível padrões uniformes de culturas. Decorre, então, um certo idealismo, como se não fosse possível conviver com o contraditório, o qual deve ser extirpado. Falta de uma cosmovisão que considere a pluralidade religiosa, recusa o respeito devido as outras religiões, e a outros modos de vida; assim como, as que não seguem nenhuma religião. As religiões afro-brasileiras são exemplos de religiões que sofrem com a intolerância.

Devemos respeitar a religião do outro - mesmo que não concorde com algumas crenças, não é necessário zombar delas ou ignorá-las, nem mesmo ridicularizar seus ritos, mitos, símbolos, objetos e espaços sagrados - assim como queremos ter a nossa respeitada. No entanto, a tolerância transcende o simples respeito, advoga atitude de hospitalidade e reverência para com o outro. A base para uma boa convivência é o respeito, antídoto contra o fundamentalismo e a violência religiosamente instigada.

O respeito à diversidade é um dos valores mais importantes do exercício da cidadania. Convém, inicialmente aceitar que os seguidores de diferentes religiões consideram suas crenças como verdadeiras e, talvez, a única verdade que admitem. Em seguida, permitir que os outros tenham crenças diferentes e poderem, livremente, sem coerção de qualquer espécie mudar de religião, denominação ou crença. Por fim, trabalhar em prol da garantia de livre práticas religiosas, nos limites da razão, cultura e sociedade (SILVA, 2004, p. 10).

Partindo do exposto, objetiva-se enfatizar a educação como uma ferramenta com potencial para promover o diálogo inter-religioso. Para este fim, se faz necessário construir e divulgar informações objetivas e esclarecedoras sobre as religiões. Ensinar que a diversidade é uma riqueza, que as religiões devem aproximar as pessoas, não as afastar. Ensinar a superar barreiras e, unirem-se em torno de grandes causas comuns e atitudes pacificadoras.

Para enfrentar tal situação, Aragão (2016b) considera pertinente algumas soluções a serem empreendidas pelo poder público, mas também pelo todo da sociedade. O autor sentencia que temos criado legislação e políticas, mas precisamos mesmo é de(re)educação.

Somente a escola pode terapeutizar a vivência da religião e as relações entre as religiões. Mas a escola como lugar de aprendizagens críticas e transdisciplinares dos conhecimentos espirituais, enquanto patrimônio cultural da humanidade. Cabe à comunidade educativa refletir sobre as diversas experiências religiosas que a cercam, analisar o papel dos movimentos e tradições religiosas na estruturação e manutenção das culturas, rompendo com relações de poder que encobrem e na-

turalizam discriminações e preconceitos. Cabe à escola refletir sobre o fenômeno humano de abertura para a transcendência, em busca de interpretações mais universais e significados mais profundos para o que é experimentado como sagrado em cada cultura (ARAGÃO, 2016b).

Nesta perspectiva, o ensino sobre religião deve ser tratado na escola como objeto de estudo que contribui com a formação geral do cidadão, em um exercício de ciência a ser feito com os estudantes sobre as religiosidades e espiritualidades em suas expressões simbólicas e valorativas (ARAGÃO, 2016b). Portanto, o ensino sobre as religiões deve enfatizar as diversas expressões religiosas, considerando que as religiões fazem parte da cultura e da vida humana.

Combater a intolerância religiosa requer, ainda, ações coordenadas e abrangentes, que comporte diálogo entre religiões, justiça, escola e outras esferas. As religiões/igrejas tem papel ímpar. Fomentar ações na perspectiva dialógica, pluralista, inclusiva, considerando que nenhuma realidade pode ser descartada. É um elemento irrenunciável para o estabelecimento de uma fraternidade universal, centrada na justiça, para extirpar as desigualdades. “Exige espírito aberto para as novidades que o encontro promove. Ele, efetuado sob o chamado princípio pluralista, convida crentes e não crentes, religiões, espiritualidades e culturas para entrar nesta dinâmica dialogal”. (PANASIEWICZ, 2020, p. 17).

No que tange à justiça é dá visibilidade aos crimes de intolerância religiosa, fazendo com que a lei seja, de fato, cumprida tratando os atos de intolerância conforme prescrito na lei, e que o poder judiciário considere as múltiplas expressões religiosas existentes (GUIMARÃES, 2018, p. 56).

A escola, como lócus propício para a educação multicultural, sem privilegiar uma religião específica, deve propiciar um ensino na perspectiva das ciências das religiões, onde os conhecimentos tenham legitimidade científica.

O Ensino Religioso, como cada vez mais é compreendido, deve tratar pedagogicamente do conhecimento espiritual que existe entre e além de todas as tradições místicas, religiosas e não religiosas, devendo tematizar seus conteúdos simbólicos nos espaços e nos tempos sagrados, bem como os valores humanos que as espiritualidades resguardam. Trata-se, então, de comparar criticamente e interpretar os fatos – também religiosos – em seus contextos históricos, em busca de significados mais profundos para esse patrimônio cultural da humanidade que são as espiritualidades filosóficas e religiosas. (ARAGÃO; SOUZA, 2017, p. 147).

Nesta intersetorialidade, comporta destacar o papel da mídia na educação para a tolerância, com cobertura jornalística que dê visibilidade abrangente a temática da intolerância religiosa, como uma demanda da sociedade, que precisa ser amplificada e tratada com maior acuidade.

Uma educação competente no preparo para o diálogo caracteriza-se como aquela que respeita a identidade religiosa de cada indivíduo, sem contudo fechar-se para a religião do outro, aber-

ta a dialogar com todos os saberes, sem privilégios, em uma atitude transdisciplinar, a qual reconhece que todos os saberes têm igual valor, que todas as formas de conhecimentos são igualmente importantes. Por isso, não pretende, de forma alguma, legitimar um saber específico.

Uma educação para a tolerância poderá combater a indiferença e reforçar a valorização da diferença enquanto riqueza da diversidade humana. Diante do fato de as pessoas conviverem com inúmeros casos de intolerância, a tolerância se destaca como uma exigência de justiça e, como um dever, funciona como prevenção da intolerância. Defender a tolerância é possibilitar às pessoas uma convivência na sociedade onde ninguém seja excluído, discriminado, estigmatizado por algo que o torna diferente dos demais. (RONSI, 2020, p. 281).

É neste campo fecundo de experiências positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras confissões religiosas, que a abertura ao diálogo deve ser enriquecido, em vista da defesa dos direitos humanos e da terra, do estabelecimento da paz, da justiça e da sustentabilidade da vida; de uma espiritualidade que possa corresponder aos processos sociopolíticos de aprofundamento democrático, de consolidação de direitos, de crítica às mais variadas formas de dominação, e à busca de alternativas à lógica imperial econômica (RIBEIRO, 2018).

Portanto, a coexistência equitativa em um mesmo espaço geográfico e temporal de uma diversidade de culturas, de tradições e de religiões, é uma verdadeira revolução, enriquecedora, humanizante e única na história humana.

CONCLUSÃO

A educação para o diálogo no campo religioso é uma 'interface' necessária para o esclarecimento quanto a diversidade cultural, crenças, filosofias de vida e espiritualidades diversas existentes, de modo a rebaixar a intolerância que gera discriminação, exclusão e, até a violência. É aquela capaz de agregar as pessoas em torno de objetivos convergentes, compartilhar preocupações cotidianas que são comuns a pessoa humana, onde diferentes religiões poderão estar abertas ao encontro, ampliando contextos, a exemplo de causas relacionadas a ecologia, erradicação da pobreza, luta contra as injustiças, defesa dos direitos humanos e, em especial, das minorias.

Convém estabelecer espaços de diálogo respeitoso e solidário entre as diferentes experiências religiosas, de modo a enriquecer a convivência. Reconhece-se assim, a existência da diversidade cultural e religiosa, garantia da liberdade de expressão.

Constata-se a dificuldade, que tem o Estado brasileiro, em tratar da intolerância e violência religiosa, tanto no que diz respeito a identificação como ao acompanhamento das violações.

Vislumbra-se, dentro das várias possibilidades de soluções, a necessidade de espaços para a mediação de conflitos, desenvolver processos de capacitação, de encontro entre grupos e expe-

riências variadas de diálogo e de mediação, no intuito de romper preconceitos, tencionando estabelecer um ambiente de respeito à diversidade religiosa.

Portanto, reconhece-se a educação como importante ferramenta na promoção para o diálogo inter-religioso, e no enfrentamento à intolerância religiosa.

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, G. Tolerância zero. Entrevista cedida à Revista PUC Minas. Publicado em 29 de maio de 2016. Belo Horizonte. n. 13. 2016a. Disponível em: <http://www.revista.pucminas.br/materia/tolerancia-zero/> Acesso em: 05 jul. 2021.

_____. O contrário da intolerância não é a tolerância. Observatório transdisciplinar das religiões no Recife. 29 mai. 2016b. Disponível em: <http://www.unicap.br/observatorio2/?p=2503> Acesso em 05 fev. 2021.

ARAGÃO, G. Tolerância zero. Entrevista cedida à Revista PUC Minas. Publicado em 29 de maio de 2016. Belo Horizonte. n. 13. 2016b. Disponível em: <https://www1.unicap.br/observatorio2/?p=2778> Acesso em: 28 mai. 2021.

ARAGÃO, G. S; SOUZA, F. C. S. Modelos de ensino religioso. In: JUNQUEIRA, S. R.A; BRANDENBURG, L. E; KLEIN, R. (org.). Compêndio do ensino religioso. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2017. 407p.

BRASIL. Ministério das mulheres, da igualdade racial, da juventude e dos direitos humanos. Secretaria especial de direitos humanos. Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011- 2015): resultados preliminares. Brasília, 2016. 146 p. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/liberdade-de-religiao-ou-crenca/publicacoes-1/RelatoriosobreIntoleranciaeViolenciaReligiosanoBrasilExpediente2.pdf> Acesso em: 27 mai. 2021.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS - CMI. Educação para a paz em um mundo multireligioso: uma perspectiva cristã. Conselho pontifício para o diálogo interreligioso. Vatican City. 2019. Disponível em: https://www.conic.org.br/portal/files/educ_para_mundo_19.pdf Acesso em: 09 jun. 2021.

Acesso em: 22 jun. 2021.

FONSECA, A. B. C. (org.). Estado laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil: pesquisas, reflexões e debates. Brasília: Ministério dos direitos humanos, 2018. 162p.

GUIMARÃES, A. L. C. Análises preliminares da intolerância religiosa na jurisprudência brasileira. In: FONSECA, A. B. C. (org.). Estado laico, intolerância e diversidade religiosa no Brasil: Pesquisas, Reflexões e debates. Brasília: Ministério dos Direitos Humanos, 2018. 162p.

NOVAES, R. R. Religião e conflito: uma introdução ao debate. In: ARAÚJO, M; CUNHA, C. V. (Org.). Religião e Conflito. Editora Prismas, Curitiba. 2016.

PANASIEWICZ, R. Diálogo inter-religioso. In. RIBEIRO, C. O.; ARAGÃO, G.; PANASIEWICZ, R. (org). Dicionário do pluralismo religioso. São Paulo: Recriar, 2020. p. 17-22.

RIBEIRO, C. O. Movimentos inter-religiosos no Brasil e globalização contra hegemônica. Reflexão, v. 43, n.2, p. 277-288, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.24220/2447-6803v43n2a4212> Acesso em: 22 mai. 2021.

RONSI, F. Q. Tolerância. In. RIBEIRO, C. O.; ARAGÃO, G.; PANASIEWICZ, R. (org). Dicionário do pluralismo religioso. São Paulo: Recriar, 2020. p. 247-281.

SILVA, E. M. Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e a educação para a cidadania. Revista de Estudos da Religião, n. 2. 2004. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_silva.pdf Acesso em: 27 mai. 2021.

O DIÁLOGO NA CAMPANHA DA FRATERNIDADE ECUMÊNICA 2021

Luís Felipe Lobão De Souza Macário¹

RESUMO

Artigo sobre a Campanha da Fraternidade Ecumênica realizada no ano de 2021 – com o tema “Fraternidade e diálogo: compromisso de amor” e com o lema “Cristo é a nossa paz: do que era dividido fez uma unidade” – e sua repercussão, utilizando como principal fonte de pesquisa seu manual para, através de uma leitura exploratória, analítica, interpretativa e crítica, destacar sua origem, sua organização, seus objetivos gerais e específicos, assim como o tratamento dado ao seu tema central, o diálogo, tendo por meta identificar sua preocupação não apenas com o diálogo ecumênico e inter-religioso, mas com a alteridade. Partindo de um pequeno histórico sobre as origens das campanhas da fraternidade ecumênicas, o trabalho tem, por conclusão, a constatação de que alguns dos pontos positivos gerados pela CFE 2021, como, dentre outros, a denúncia das diferentes violências praticadas em nome de Jesus e a promoção de uma cultura do amor de forma a superar a cultura do ódio, acabou por gerar forte reação de grupos cristãos ultraconservadores – principalmente católicos.

PALAVRAS-CHAVE: Religião, Ecumenismo, Campanha da Fraternidade, Diálogo.

INTRODUÇÃO

Construído a partir de uma leitura exploratória, analítica, interpretativa e crítica do manual da Campanha da Fraternidade Ecumênica 2021 – com o tema “Fraternidade e diálogo: compromisso de amor” e com o lema “Cristo é a nossa paz: do que era dividido fez uma unidade” –, assim como de literatura relacionada à Campanha da Fraternidade, este trabalho pretende discorrer sobre o tratamento dado ao seu tema central, o diálogo, tendo por meta identificar sua preocupação não apenas com o diálogo ecumênico e inter-religioso, mas também para com a alteridade. O texto está dividido em três partes. Na primeira, trato sobre as origens das Campanhas da Fraternidade Ecumênicas. Na segunda, discorro sobre o tratamento dado aos diálogos ecumênico e inter-religioso pela CFE 2021. Finalmente, na terceira, procuro detectar, no material da Campanha, como foi tratado o diálogo com o “diferente”.

¹Mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Especialista em História da Igreja e em Ciências da Religião pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSBRJ). E-mail: lfelipemacario@uol.com.br.

1. AS CAMPANHAS DA FRATERNIDADE ECUMÊNICAS

A introdução à Via-Sacra da CFE-2021 explica que, no Brasil, imbuída da missão de levar Cristo aos irmãos, a Igreja Católica Apostólica Romana propõe um itinerário comum para viver a Quaresma – a Campanha da Fraternidade (CF) –, que busca refletir temas de relevância social, sempre à luz de Cristo que ilumina todos os povos (CONIC; CNBB, 2020, p. 213).

A Campanha da Fraternidade nasceu na Arquidiocese de Natal, na Quaresma de 1962. D. Eugênio Sales, administrador apostólico local, era responsável pelo Secretariado Nacional de Ação Social da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e presidente da Cáritas Brasileira. Para que esta deixasse de ser simples executora de programas de assistência social estabelecidos pelo convênio entre CNBB e *Catholic Relief Service* (CRS), órgão da Conferência dos Bispos dos EUA, surgiu a ideia de dinamizá-la por uma campanha nacional – algo amplo, em tempo determinado, com arrecadação financeira, e que deveria promover a fraternidade cristã, mediante o auxílio aos necessitados (PRATES, 2007, p. 22; CNBB, 1983, p. 19 *et seq.*).

No fim de 1964, os bispos do Brasil aprovaram o primeiro fundamento para organizar a CF, e, em 1965, a CNBB decidiu assumir toda a sua organização e implementação, tornando-a uma de suas principais atividades. Desde então, a Igreja Católica Romana no Brasil vem realizando grande trabalho evangelizador, optando por um caminho fraternal-libertador para construir o Reino do Deus-Pai, através da Campanha da Fraternidade. Sugerido o método ver-julgar-agir como mediação para a formação dos militantes cristãos, proposto por João XXIII na *Mater et Magistra*, esta metodologia também foi utilizada pela CF, com o ver significando a dimensão do método que auxilia a conscientização diante das ambiguidades da realidade; o julgar, a dimensão que possibilita discernimento e juízo crítico, cujos critérios são a Palavra de Deus e o ensinamento do Magistério da Igreja; e o agir, a dimensão dinamizadora de novas estratégias de ação em busca de transformar a realidade, no horizonte do projeto fraternal de Deus-Pai (CNBB, 1983, p. 8 e 23 *et seq.*; PRATES, 2007, p. 25 e 32 *et seq.*).

Por sugestão da CNBB, a CF-2000 foi ecumênica e organizada pelo Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), tendo como tema *Dignidade Humana e Paz* e, como lema, *Novo Milênio sem Exclusões*, continuando a temática em torno dos flagelos sociais que excluem grande parte de empobrecidos da sociedade brasileira. Em seu Texto-Base, foi dito que seu objetivo geral era “unir as Igrejas cristãs no testemunho comum da promoção de uma vida digna para todos, na denúncia das ameaças à dignidade humana e no anúncio do evangelho da paz”, e, dentre seus objetivos específicos, “promover o diálogo, incentivando o respeito à liberdade de consciência e à liberdade religiosa, na busca da verdade que liberta e salva, denunciando toda e qualquer competição religiosa e ideológica”, tal como “propor uma prática de vida em que valores morais e éticos exaltem a dignidade da pessoa, evitem as exclusões que marginalizam pessoas e grupos, criem condições de paz na convivência cotidiana” e “defender os direitos das minorias frágeis e marginalizadas, contra as discriminações raciais, étnicas, culturais e religiosas” (CONIC, 2000, p. 22 *et seq.*;

PRATES, 2007, p. 67).

Em 2005, foi realizada a segunda CF Ecumênica, com o tema *Solidariedade e Paz* e o lema *Felizes os que promovem a Paz*. O Texto-Base esclareceu que seu objetivo geral era “unir Igrejas cristãs e pessoas de boa vontade na superação da violência, promovendo a solidariedade e a construção de uma cultura de paz”, e, dentre os específicos, “alertar sobre o mau uso da identidade religiosa e étnica e lembrar o compromisso das religiões com a paz” e “desafiar as Igrejas a superar o espírito, a lógica e a prática da violência, tanto direta quanto estrutural, e a se opor a qualquer forma de violência, exclusão e intolerância” (CONIC, 2005, p. 47 *et seq.*).

A CFE-2010 teve como tema *Economia e Vida*, e, como lema, *Vocês não podem servir a Deus e ao Dinheiro (Mt 6,24)*. O Texto-Base apresentou como objetivo geral, naquele ano,

colaborar na promoção de uma economia a serviço da vida, fundamentada no ideal da cultura da paz, a partir do esforço conjunto das Igrejas Cristãs e de pessoas de boa vontade, para que todos contribuam na construção do bem comum em vista de uma sociedade sem exclusão (CONIC, 2009, p. 21),

e como objetivos específicos, dentre outros, “sensibilizar a sociedade sobre a importância de valorizar todas as pessoas que a constituem” e “criar laços entre as pessoas de convivência mais próxima, em vista do conhecimento mútuo e da superação tanto do individualismo como das dificuldades pessoais” (CONIC, 2009, p. 21 *et seq.*).

A CFE-2016, cujo tema foi *Casa Comum, nossa Responsabilidade*, tendo como lema *Quero ver o Direito brotar como Fonte e correr a Justiça qual Riacho que não seca (Am 5,24)*, apresentou o objetivo geral de “assegurar o direito ao saneamento básico para todas as pessoas e empenhar-mo-nos, à luz da fé, por políticas públicas e atitudes responsáveis que garantam a integridade e o futuro de nossa Casa Comum” e, dentre seus objetivos específicos, “desenvolver a compreensão da relação entre ecumenismo, fidelidade à proposta cristã e envolvimento com as necessidades humanas básicas” (CONIC, 2015, p. 16 *et seq.*).

2. O CONVITE AO DIÁLOGO ECUMÊNICO E INTER-RELIGIOSO NA CFE-2021

Em 2021, houve a V Campanha da Fraternidade Ecumênica, com o tema *Fraternidade e Diálogo: compromisso de amor* e o lema *Cristo é a nossa paz: do que era dividido fez uma unidade (Ef 2,14a)*. Seu objetivo geral convida “as comunidades de fé e pessoas de boa vontade a pensarem, avaliarem e identificarem caminhos para superar as polarizações e violências através do diálogo amoroso, testemunhando a unidade na diversidade”, tendo dentre seus objetivos específicos “redescobrir a força e a beleza do diálogo como caminho de relações mais amorosas”, “fortalecer a convivência ecumênica e inter-religiosa” e “estimular o diálogo e a convivência fraterna como

experiências humanas irrenunciáveis, em meio a crenças, ideologias e concepções, em um mundo cada vez mais plural” (CONIC; CNBB, 2020, p. 13 *et seq.*).

O subsídio esclarece que a Boa-Nova é que, em Cristo, os “muros de inimizade”, erguidos pelo orgulho produtor de divisões, foram derrubados, como a experiência ecumênica possibilitando convivência e aprendizado com irmãos e irmãs de distintas confissões, criando “pontes entre as confessionalidades”. Assim, seguir Jesus leva ao compromisso de cooperar e se comprometer com a nova humanidade, praticando o diálogo e respeitando todas as tradições de fé, não se permitindo firmar relações de intolerância e exclusão. São apresentados exemplos de experiências nesse sentido, como a Semana de Oração pela Unidade Cristã, promovida, mundialmente, pelo Conselho Mundial de Igrejas e pelo Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos, e, no Brasil, pelo CONIC, constituindo “a celebração da diversidade que caracteriza a fé em Jesus Cristo”, reunindo diferentes Igrejas, com as suas especificidades, unidas em oração, explicando que “em contextos caracterizados por profundas polarizações e divisões, o compromisso com o diálogo com pessoas e diferentes Igrejas e religiões é condição para um testemunho comprometido com o Evangelho” (CONIC; CNBB, p. 55, 58 *et seq.* e 66).

O material “Fraternidade Viva”, apresentando sua dinâmica, explica que o grande ápice dos encontros de partilha estaria na “Escuta da Palavra”, a partir da qual o grupo poderia beber das fontes da tradição bíblica a respeito do ecumenismo, e que o “Compromisso com a Vida” mobilizaria os participantes a iniciar ações e reflexões ecumênicas nas comunidades, grupos ou instituições. Nos encontros, cujos espaços poderiam ser decorados com símbolos de diversas religiões, seria esclarecido o convite da CFE-2021 a “viver a fraternidade e o diálogo ecumênico e inter-religioso”. A partir de um testemunho apresentado, o subsídio diz que “a intolerância religiosa é o desrespeito ao direito das pessoas e manterem suas crenças religiosas”, que pode “resultar em violência, como agressões físicas e depredações de templos”, convidando, em outro encontro, à busca de caminhos para superá-la (CONIC; CNBB, p. 87, 99 *et seq.* e 105).

“Jovens na CFE” estabelece como objetivo de um dos encontros a reafirmação de como é importante derrubar os muros que impedem o diálogo entre igrejas e religiões, explicando, à luz do Evangelho, que “o amor não é monopólio de uma crença, mas, sim, uma experiência profunda de Deus”, de cujo coração “brota o desígnio da comunhão, do encontro e do diálogo, das pontes e não dos muros”. O material acrescenta que quem segue Cristo deve afirmar a ética do Evangelho, “que se abre, que inclui, que acolhe, que se expande e que ama o próximo”, citando o Papa Francisco, que “nos inspira dizendo que o diálogo inter-religioso é uma condição necessária para a paz no mundo, um dever de todo cristão e cristã”, devendo “nos inspirar sempre a aceitar as diferenças, nos motivando a servir com perseverança à justiça social e à paz”. Enfim, é dito que, nesta CFE, há um chamado à coexistência, através do respeito às diferenças, que enriquecem, devendo-se desenvolver “a capacidade de conviver, de dialogar, de aceitar as pessoas, os grupos e as igrejas” (CONIC; CNBB, p. 180 e 182 *et seq.*).

Finalmente, nos “Círculos bíblicos”, afirma-se que, “como comunidades cristãs, somos par-

te da única Igreja de Cristo viva e presente em nossas diferentes identidades confessionais”, com “jeitos diferentes de celebrar a fé”, mas com “o mesmo Jesus como fundamento e caminho”, enquanto, na “Celebração penitencial”, uma oração roga para que o amor de Deus “reconduza à unidade aqueles que o pecado dividiu e dispersou”. Já o “Retiro popular quaresmal” acrescenta que “quando os sentimentos de Cristo presidem em nossos corações, sabemos valorizar as diferenças e olhar o que nos une, nesse sentido, até aqueles que professam credos contrários se respeitam” (CONIC; CNBB, p. 201, 244 e 359).

3. O CONVITE AO DIÁLOGO COM A ALTERIDADE NA CFE-2021

A partir do lema “Cristo é a nossa paz: do que era dividido, fez uma unidade”, o Texto-Base convida à reflexão sobre o sentido desta confissão de fé em tempos marcados por conflito, violência, racismo, xenofobia e outras práticas de ódio e em que o sistema cria várias narrativas para legitimar exclusão e negação dos direitos humanos, acrescentando que a CFE-2021 pretende “ser convite para viver um jejum que agrada a Deus e que conduz à superação de todas as formas de intolerância, racismo, violências e preconceitos”, animando a adoção de modos de acolhida, diálogo, não violência e antirracistas (CONIC; CNBB, p. 13, 17 *et seq.* e 29).

O subsídio esclarece que a mensagem de Jesus não é de ódio e nem ergue muros, mas de amorosidade, que os derruba, destacando que Ele não orientou ninguém a criar inimizades e perseguir outros em seu nome, com suas palavras estimulando o compromisso com a defesa da igualdade e diálogo, apontando a necessidade de profecias que abram os olhos das pessoas para as desigualdades promovidas em nome da fé em Cristo, pois Nele não há espaço para violência, racismo, ódio e discriminação, sendo impossível estar com Deus enquanto se desrespeita outras pessoas por diferenças étnicas, religiosas ou de gênero, pois Ele não estabeleceu critérios para amar, amando toda a humanidade incondicionalmente (CONIC; CNBB, p. 16, 43, 49, 52 e 54).

O material também destaca que se deve perceber a ligação entre cuidar e dialogar, assim como que a ausência do diálogo significa que algo não está bem no testemunho cristão, levando à reflexão sobre se a prática cristã de cada um tem promovido a paz ou potencializado o ódio, devendo servir o lema desta CFE de “inspiração maior para a convivência e o diálogo”. Enfim, o Texto-Base explica que, “em um tempo em que o ódio e a intolerância em relação a quem é diferente só está crescendo”, para que se compreenda a realidade, é necessário o diálogo sobre os fatos de nosso tempo e o acolhimento de diferentes percepções, para que se possa superar os muros que dividem, sendo apresentada uma oração, na qual se pede a Deus a conversão para que se possa desenvolver nas relações “uma cultura de amor, na promoção de diálogo com diferentes culturas, raças, etnias e religiões” (CONIC; CNBB, p. 14, 18, 25, 49, 68 e 77).

“Fraternidade Viva” deseja prover “um momento coletivo em vista do fortalecimento do diálogo ecumênico e da paz entre povos, culturas e igrejas”, enquanto “Jovens na CFE” traz, en-

tre seus objetivos, “convidar a juventude das igrejas a pensar, avaliar e identificar caminhos para superar as polarizações e violências por meio do diálogo amoroso, testemunhando a unidade na diversidade” e “ênfatizar e afirmar o diálogo como resposta às intolerâncias”, inclusive na escola e universidade, pois, em contextos em que a paz e o amor são ofuscados, é necessário refletir sobre se as posturas são coerentes com os ensinamentos de Cristo. O subsídio explica que em sociedades marcadas “por diferentes culturas, identidades confessionais cristãs e múltiplas tradições de fé”, há, em algumas situações, conflitos por causa dessa pluralidade, embora a diversidade não seja motivo para tal. Enfim, é feito o convite para que se “romper com o preconceito em relação a experiências familiares diversas”, assim como “banir o racismo e as discriminações de gênero” (CONIC; CNBB, p. 88, 144, 146, 159, 171 e 173).

O material para os “Círculos bíblicos convida a reconhecer sobre quando arrogância e autossuficiência provocam o esquecimento de que é no rosto de outra pessoa que Deus se revela, motivando as pessoas a identificar quem são os pequeninos que encontram pelo caminho e como os acolhem, propondo o compromisso de se “respeitar toda a criação de Deus, de não emitir um juízo antes de conhecer tudo o que é diferente”, desejando “que o diálogo possibilite germinar uma semente de transformação da realidade”, afirmando “o respeito e a valorização das diferenças de forma equânime” e pedindo, através de uma oração, luz “para caminharmos com amor e compaixão sendo presença de vida, dignidade e alegria para todas as pessoas que vivem em condições indignas e sofridas” (CONIC; CNBB, p. 189, 197 e 203 *et seq.*).

Na introdução à “Via-sacra”, é esclarecido que “ser um com Cristo só se faz possível no amor fraterno que não se limita aos irmãos da mesma Igreja, mas deve ser estabelecido entre todos e para todos”, citando as palavras do Papa Francisco de que “o mundo não precisa de palavras vazias, mas de testemunhas convictas, artesãos de paz abertos ao diálogo sem exclusões nem manipulações”, enquanto na “Vigília eucarística” se roga, a Deus, conversão “para que possamos desenvolver em nossas relações uma cultura de amor e diálogo com diferentes culturas, raças, etnias e religiões”, fortalecendo-nos “para que possamos construir pontes de unidade entre todas as pessoas” (CONIC; CNBB, p. 213 e 238).

Finalmente, em “Famílias na CFE” é feito um convite para que os corações sejam abertos sem perder de vista que todos, sem exceções, são filhos e filhas amados do Pai, sendo acrescentado que, mesmo que os corações se dividam, Deus quer a união, e que anunciar Jesus é respeitar – mesmo sem concordar –, é dialogar – apesar das diferenças –, é saber amar – apesar do que separa –, esclarecendo que a afirmação “‘Cristo é a nossa paz’ confessa que em Cristo não há lugar para a violência e o racismo, para o ódio e a discriminação”, sendo “inaceitável dizer que se faz qualquer coisa em nome de Deus, que gere divisões, guerras ou outras situações que separem, ao invés de unir” (CONIC; CNBB, p. 329 *et seq.* e 338).

CONCLUSÃO

Após o que foi colocado, quero iniciar minhas considerações finais com a seguinte pergunta: quais pontos positivos, e também negativos, podemos perceber na Campanha da Fraternidade Ecumênica 2021?

De positivo, considero, principalmente, o preenchimento de uma lacuna deixada desde a primeira CFE: as reflexões acerca da importância do diálogo na sociedade atual. Embora os objetivos de promover o diálogo e de criar laços entre as pessoas de convivência próxima estivessem presentes em algumas das CFEs anteriores, o assunto nunca havia sido central em tais campanhas, sendo tratado de forma periférica, servindo apenas como meio para se alcançar os objetivos mais diretamente relacionado aos respectivos temas. Também penso ter sido positivos uma maior recorrência aos textos bíblicos por parte do Texto-Base, assim como uma maior recorrência a este por parte dos demais subsídios. Resta-nos esperar que tenhamos, em breve, uma CFE cujo tema central seja o ecumenismo e o diálogo inter-religioso.

De negativo, embora o manual lamente as diversas formas de violência sofridas por afro-descendentes, comunidades originárias, mulheres e indivíduos LGBTQI+ – constituindo um avanço extraordinário em relação às campanhas anteriores, o que não deixa de ser positivo, mesmo que estas já defendessem a superação da violência e a promoção de uma vida digna para todos, denunciando as ameaças à dignidade humana e defendendo os direitos das minorias frágeis e marginalizadas contra as discriminações raciais, étnicas, culturais e religiosas –, esse aceno à questão foi ainda bastante tímido em relação às reais necessidades atuais, talvez por um cuidado excessivo em relação a possíveis reações contrárias, que, no entanto, ocorreram, em especial nos meios católicos conservadores, através de posturas defensivas, agressivas e de intolerância, o que demonstra uma inquietação e um mal-estar em relação ao pluralismo, embora disfarçado sob o pretexto de um combate a uma suposta ideologia de gênero.

Mas, enfim, gostaria de concluir este trabalho com um toque de otimismo, pensando que a CFE-2021 possa ser o início de uma reformulação – mesmo que lenta e gradual – do pensamento das lideranças católicas romanas brasileiras, para que, inspiradas pelas práticas desenvolvidas pelo CONIC, possam começar a trilhar caminhos em direção a um cuidado mais efetivo em relação a tais vítimas tão pouco protegidas.

REFERÊNCIAS

- CNBB. Campanha da Fraternidade: vinte anos de serviço à missão da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1983.
- CONIC. Campanha da Fraternidade Ecumênica 2010: manual. Brasília: Edições CNBB, 2009.
- CONIC. Campanha da Fraternidade Ecumênica 2016: manual. Brasília: Edições CNBB, 2015.
- CONIC. Dignidade humana e paz – novo milênio sem exclusões: manual. São Paulo: Editora Sale-

siana Dom Bosco, 2000.

CONIC. Solidariedade e paz: manual CF-2005 ecumênica. São Paulo: Editora Salesiana, 2005.

CONIC; CNBB. Campanha da Fraternidade Ecumênica 2021: manual. Brasília: Edições CNBB, 2020.

MACÁRIO, Luís Felipe Lobão de Souza. As Campanhas da Fraternidade de 2000 e 2005 como espaço para a prática ecumênica no Brasil. 2009. Monografia (Especialização em História da Igreja), Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

PRATES, Lisaneos. Fraternidade libertadora: uma leitura histórico-teológica das Campanhas da Fraternidade da Igreja no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2007.

PARADIGMA EMERGENTE DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: APROXIMAÇÕES COM O CURRÍCULO DE PERNAMBUCO

Evanilson Alves de Sá¹

Wellcherline Miranda Lima³

RESUMO

O artigo pretende refletir sobre o modelo de Ensino Religioso pautado nos conhecimentos e saberes construídos nos domínios das Ciências da Religião. Ancora-se, para tanto, em âmbitos epistêmicos e pedagógicos, com vistas à promoção de uma atitude interdisciplinar, transdisciplinar e transreligiosa na transposição didática desses conhecimentos e saberes. Nesse contexto, tem-se nas posturas interdisciplinar, transdisciplinar e transreligiosa o núcleo articulador da prática pedagógica, o qual protege e agasalha as diversidades culturais e religiosas que adentram e atravessam à escola, concebidas como patrimônio cultural da humanidade. Em construção, o paradigma emergente, vinculado às Ciências da Religião, propõe uma atitude educativa transreligiosa, mediada pela pergunta e pelo diálogo, enquanto atitude de fala e de escuta, inseridos em contextos de emancipação humana. Nessa perspectiva, plasma-se uma nova cosmovisão humana, orientada para o agir localmente e pensar globalmente, sustentada pelos paradigmas da planetaridade e da complexidade. O estudo também pretende subsidiar no entendimento teórico-metodológico e, conseqüentemente, potencializar a prática pedagógica no componente curricular Ensino Religioso na Educação Básica, abordando o currículo nas dimensões disciplinar, transversal e mista, assentes na concepção de que o sentimento religioso se fundamenta em verdades nativas às diversas religiões, não se restringindo a nenhuma forma exclusiva, indo além à todas as tradições religiosas, no esforço concreto e simbólico revelador de elementos comuns nelas existentes. Assim, pretende-se ainda subsidiar no entendimento teórico-metodológico para o exercício da prática pedagógica docente, pautando-se pelo diálogo fraterno entre o eu, o outro e o nós, sujeitos que se fazem e se refazem diuturnamente. Portanto, conota-se a convicção de que as diversas religiões ou religiosidades se constituem a partir de outras pré-existentes, aportadas pelo diálogo intra-religioso, inter-religioso e transreligioso. Pesquisa de cunho bibliográfico, no seu percurso metodológico condensa aportes teóricos adstrito às Ciências da Religião e ao Ensino Religioso, fundamentados em Aragão (2017), Senra (2015) e Passos (2007). Os estudos sobre a prática pedagógica, compreendida como os processos educativos em execução, vinculam-se aos estudos de Behrens (2011), Freire (1996), Japiassu (2016), bem como à análise do Currículo de Pernambuco (2018), com ênfase no componente curricular que versa sobre o Ensino Religioso. O trabalho comporta a seguinte organização: Introdução; 1. Interfaces das Ciências da Religião; 2. As perspectivas interdisciplinar e transdisciplinar no Currículo de Pernambuco – Ensino Religioso; Conclusões.

PALAVRAS-CHAVE: Ciências da Religião; Ensino Religioso; Diálogo inter-religioso; Transdisciplinaridade; Transreligiosidade

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

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

INTRODUÇÃO

O artigo objetiva refletir sobre o modelo de Ensino Religioso pautado nos conhecimentos e saberes construídos no âmbito das Ciências da Religião, ancorando-se, para tanto, nas perspectivas interdisciplinar e transdisciplinar, em âmbitos epistêmicos e pedagógicos, com vistas à promoção de uma atitude transdisciplinar e transreligiosa enquanto núcleo articulador para a transformação da prática pedagógica. Pretende ainda agasalhar e proteger a diversidade cultural e religiosa que adentra à escola, concebida como patrimônio cultural da humanidade.

Em construção, o paradigma emergente, vinculado às Ciências da Religião, propõe uma atitude educativa transreligiosa, mediatizada pela pergunta e pelo diálogo, enquanto atitude de fala e de escuta, inseridos em contextos de emancipação humana. Nessa perspectiva, plasma-se uma nova cosmovisão humana, orientada para o agir localmente e pensar globalmente, sustentado pelos paradigmas da planetaridade, da complementariedade e da complexidade.

No século XXI, professores e cientistas, encontram-se desafiados por problemas globais, planetários e interdependentes, bem como diante de um saber de mundo fragmentado, parcelado e compartimentado (JAPIASSU, 2016). Perplexos, diante da incapacidade de conhecer o mundo na sua complexidade exclusivamente pelo paradigma da disciplinaridade e da especialização do conhecimento, decorre a necessidade de se desenvolver experiências de ensino e de pesquisa interdisciplinares.

O espírito interdisciplinar (concepção interdisciplinar) advoga que “[...] devemos renunciar [...] à manipulação totalitária do discurso da disciplina. Não podemos dialogar com quem erige em absoluto a causa ou a verdade que defende.” (JAPIASSU, 2016, p.3).

Para corroborar com a assertiva de Japiassu (2016), Behrens (2011, p. 18) conclui que a ciência, apoiada no asoalho “do pensamento newtoniano-cartesiano [...] contaminou a educação com um pensamento racional, fragmentado e reducionista”

Sob essa ótica, o saber interdisciplinar provoca a aproximação entre o ensino e a pesquisa, do que podemos falar do ensino com pesquisa, paradigma emergente, enquanto metodologia de ensino e de pesquisa, uma outra epistemologia-metodologia. A aprendizagem se consolida com ensino e com pesquisa, um/a é feito/a do/a outro/a. “Não há ensino sem pesquisa e pesquisa sem ensino. Esses que-fazer-se encontram um no corpo do outro” (FREIRE, 2003, p. 29).

Portanto, atribui-se à interdisciplinaridade e à transversalidade um saber-poder capaz de transformar a escola, que ‘harmonicamente’ habita o lugar da transmissão e da reprodução do conhecimento, deslocando-a para o espaço-tempo ‘conturbado’ da produção coletiva e crítica do conhecimento. Para tanto, faz-se necessário “retirar as disciplinas científicas de suas torres de marfim e deixá-las impregnar-se de vida cotidiana, sem que isto pressuponha [...] renunciar às elaborações teóricas imprescindíveis para o avanço da ciência. (MORENO, 1998, p.35)

1. INTERFACES DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

As Ciências da Religião remetem-se a um campo de interação articulando com os diversos seguimentos nas áreas da Linguagem, das Humanas, das Ciências da Natureza e da própria lógica Matemática. Isso conduz para maior entendimento sobre a dinâmica religiosa no meio social e como a sociedade se reelabora diante das mudanças, crises ou conflitos.

Com isso, lembramos a contribuição de Durkheim (2012) sobre a concepção da chamada “efervescência coletiva” como fio condutor que perpassa dentro do ser no grupo religioso, também podemos estender essa mesma dimensão para o indivíduo, que resulta na formação dos credos. Os credos são constituídos por meio das experiências vividas do indivíduo ou do grupo dentro do universo religioso que se configura para a estrutura da religião. Então, como fugir ao credo de que religião e ciência se opõem?

Aragão (2021) ainda discorre que a lógica ternária e de complementariedade, em oposição à lógica binária, implica em aproximações entre os pontos de vista científico e religioso. Acrescenta-se que tanto o conhecimento científico como o conhecimento religioso produzem ‘verdades’ legitimadas por processos distintos. O substrato de verdade das ciências se encontra no método; por sua vez, o substrato de verdade da religião se encontra na fé em um transcendente.

A lógica ternária e de complementariedade, tendo o diálogo enquanto conteúdo e método, propõe a assunção de um terceiro, que nasce na interface entre religião e ciência. Um novo humano, que para tornar-se científico não precisa negar a si enquanto ser de transcendência; e, enquanto ser de transcendência, não precisa negar o ser das ciências.

Compreendida como artefato humano, a ciência se faz e se refaz entre seres de fé e de ciência, o neologismo, talvez, habilite-nos à fala de uma fé que se completa na e com a ciência e de uma ciência que se completa na e com a fé. Segundo Aragão (2021) “ciência e fé podem se reencontrar na medida em que recuperem a sua destinação ética, o seu comum “terceiro excluído”.

O terceiro incluído pode acrescentar ao diálogo entre as religiões (diálogo inter-religioso) a lógica da complementariedade, o saber de que uma religião se faz de tantas outras. Ousadamente, por aproximação, arriscamo-nos na defesa de que a ciência pode ser submetida a mesma lógica da religião, para tanto faz-se necessário afastar-se da lógica cartesiana, tornando possível o diálogo com outras formas de ser-pensar-agir no mundo, renascidas do diálogo entre os conhecimentos científico, religioso, filosófico e artístico. Por eufemismo, porque não acrescentar ao conhecimento artístico o conhecimento poético. A poesia rompe com a aridez da ciência, da filosofia e da religião. “O real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia[...]” (ROSAS, 1956).

Portanto, é na travessia que cientistas, filósofos, crentes e não crentes, artistas-poetas, nas suas completudes e incompletudes, percebem a aridez e a umidade do caminho, assim, fazem-se gente, humanos. A ciência tardou para aprender a sabedoria do poeta: quando o caminho é longo

não devemos andar sozinhos; o caminho se faz ao caminhar, posto que não está pronto.

Estima-se que a ciência procrastinou na compreensão do saber poético “[...] que pensa sem saber o que pensa, que pensa como se sonha.” (LÉVINAS, 2015, p. 56)

Na travessia, para tornar possível o diálogo inter-religioso, o sincretismo também perfaz conteúdo e o método, possibilitando a aproximação entre pessoas que, mediatizadas pelo diálogo, (re) fazem-se outras abertas à inclusão de um terceiro.

A possibilidade de inclusão de um terceiro advém da capacidade humana de reconhecer o outro como verdadeiramente humano, à luz de suas experiências simbólicas e concretas, que, às vezes, mergulhado em dores, emerge no sonho e na esperança.

Adicione-se ao matulão o sofrimento de quem deixa o seu Bodocó, o perigo e o sofrimento da/na estrada, o sonho e a esperança de uma vida melhor que alimentaram e retroalimentam tantos ‘Severinos’, ‘Candangos’ e ‘Caririseiros’. Fazendo-se novos ‘Severinos-Candangos-Caririseiros’, renascidos da/na poeira da estrada.

Quando eu vim do sertão
Seu môço, do meu Bodocó
A malota era um saco
E o cadeado era um nó

Só trazia a coragem e a cara
Viajando num pau-de-arara
Eu penei, mas aqui cheguei
Eu penei, mas aqui cheguei

Trouxe um triângulo, no matolão
Trouxe um gonguê, no matolão
Trouxe um zabumba dentro do matolão
Xóte, maracatu e baião
Tudo isso eu trouxe no meu matolão [...].

(Guio de Moraes; Luiz Gonzaga. Pau-de-arara,1973).

Em “Tudo isso eu trouxe no meu matolão”, abstrai-se dessa expressão um valor semântico de que o “saco de couro para viagem”, assim define os bons dicionários, encontra-se sempre aberto, cabe algo mais.

2. AS PERSPECTIVAS INTERDISCIPLINAR E TRANSDISCIPLINAR NO CURRÍCULO DE PERNAMBUCO – ENSINO RELIGIOSO

A atitude interdisciplinar-transdisciplinar pressupõe abertura ao novo, aponta para a possibilidade de construção de conhecimento refeito na interface, na fronteira, forjado em discursos híbridos, próximo àqueles que se assumem diante da capacidade de se autonear. Tomemos por exemplo a capacidade de autoafirmação própria aos ‘brasiguaios’ que, na trama complexa entre dois povos e nações, assumem-se como terceiro, prenhe de esperanças, incluído pela cultura e banhado no suor de suas lutas cotidianas.

Segundo Japiassu (2016, p. 3), o transdisciplinar, compreendido como uma abordagem cultural e social, não apenas como abordagem científica que pretende ser, “diz respeito ao que está entre as disciplinas, através delas e além de cada uma. Cogita-se “compreender o mundo atual em sua complexidade e o ser humano em suas ambiguidades e contradições”.

No esteio de Japiassu (2016), Aragão (2017, p. 153) arremata o seguinte:

A interdisciplinaridade é a observação da realidade realizada pela transferência de conhecimento de uma disciplina para outra [...], a transdisciplinaridade é a observação da realidade realizada na interseção dos conhecimentos disciplinares, enfatizando a centralidade da vida e a compreensão de conhecimento como relação, buscando a unidade do conhecimento entre e além das disciplinas científicas.

Independentemente de se reconhecer as diferenças epistêmicas entre Teologia e Ciências da Religião, Senra (2005, p. 201) sustenta que a interdisciplinaridade é quem articula as diferenças teóricas e metodológicas existentes entre elas. “Ao mesmo tempo específico, os saberes da Teologia e da(s) Ciência(s) da Religião(ões) assumem papéis complementares nos estudos da religião.”

A mesma autora ainda esclarece que, no Brasil, os estudos sobre religião destacam os seus “aspectos social, político, ético, psíquicos, históricos, entre outros, dos componentes simbólicos, literários, morais, doutrinários de uma religião e/ou das religiões.”

Aragão (2017), no fluxograma denominado Campo epistemológico das Ciências da Religião, esclarece que a referida área do conhecimento, emerge de diálogos interdisciplinares e transdisciplinares, entre a Antropologia, a Sociologia, a Teologia, a Linguística, a Filosofia e a Psicologia. Assim reafirma, a compreensão de que as Ciências da Religião, do ponto de vista epistêmico, emanam do dialogo fraterno de várias áreas de conhecimento, o que lhes confere *status*, desde a sua concepção, de campo de saber eminentemente Inter/transdisciplinar.

Assente no modelo proposto pelas Ciências da Religião, o Ensino Religioso deverá fundamentar a transposição didática nos conhecimentos produzidos no âmbito das Ciências da Religião,

demandando para tanto uma abordagem interdisciplinar e transdisciplinar. O Ensino Religioso discorre sobre o “humano e sua transcendência, dos conhecimentos simbólicos e espirituais, das práticas éticas religiosas e não religiosas.” (ARAGÃO, 2017, p. 151).

Senra (2005, p. 2012) preleciona que a questão religiosa integra o “patrimônio imaterial da humanidade” e, ainda destaca que no currículo escolar, os componentes curriculares “Ensino Religioso, História, Literatura, Filosofia, ética, mantem-se em conexão, ambos dialogam sobre religião/religiões e/ou religiosidade/religiosidades”.

Nessa mesma acepção, Aragão (2021), sobre as Ciências da Religião, discorre que elas albergam contribuições interdisciplinares e demandam por “aportes metodológicos [...] redimensionados com base na observação fenomenológica e na comparação empírica dos fatos, na busca hermenêutica de significados mais profundos.

Nesse sentido, os saberes produzidos no âmbito das Ciências da religião, conteúdo do Ensino Religioso, podem adentrar ao currículo escolar tanto na perspectiva disciplinar como na transversal.

O currículo, aqui entendido como a porção simbólica do conhecimento socialmente selecionado para ser escolarizado, na perspectiva crítica, assume as dimensões formal e oculta, deslocando-se para o currículo em ação. Observa-se que, no âmbito das teorias sobre currículo, ora focam a reflexão sobre o conhecimento e ora focam a reflexão sobre a experiência (currículo em ação), considerando que tudo que se aprende na escola integra o currículo.

O Ensino Religioso deverá pautar-se nas experiências concretas dos sujeitos que habitam na escola, mediado pela transposição didática fundamentada em conteúdos e saberes produzidos no âmbito das Ciências da Religião, assentes no respeito às diversidades e às diferenças, integrando-se ao conjunto de saberes que favorecem à formação para a cidadania e à construção da cultura dos direitos humanos.

Segundo Aragão (2017, p. 151-153), a escola deve conceber o estudo sobre a religião integrado à “formação geral do cidadão, em um exercício de ciência a ser feito com os estudantes sobre as religiosidades e espiritualidades em suas expressões simbólicas e valorativas”. Ainda mais, segundo a concepção defendida pelo o mesmo autor, ancorada na cosmovisão transreligiosa, a escola deve “ajudar a comunidade a pensar sempre mais globalmente e a agir cada vez mais localmente, em vista de favorecer vivências mais terapeutizadas e emancipatórias de espiritualidade.”

A seguir, apresenta-se uma ligeira descrição do Modelo esquemático do Ensino Religioso na perspectiva das Ciências da Religião, apresentado pelo autor anteriormente referenciado, com adaptações, motivada pelo esforço de compreensão: cosmovisão transreligiosa; contexto de uma sociedade globalizada; fonte de conhecimento, Ciências da Religião; método transdução; afinidades com a epistemologia da complexidade; objeto (objetivo) educação do cidadão; de responsabilidade da Comunidade Científica e do Estado; e corre o risco da neutralidade científica. Aragão (2017, p. 151) observa que as

Ciências da Religião fornecem referências teóricas e metodológicas para o estudo e o ensino da religião como disciplina autônoma e plenamente inserida nos currículos escolares. Ele tem por meta lançar as bases epistemológicas para o Ensino Religioso, deitando suas raízes e arrancando exigências do universo científico, dentro do lugar comum dos demais componentes curriculares trabalhados nas escolas.

A concepção de Ensino Religioso, presente no Currículo de Pernambuco (2018), coaduna-se com a proposta pelo paradigma emergente das Ciências da Religião, alicerçada nos seguintes pressupostos: nos estudos do fenômeno religioso, considerando as manifestações em aspectos da religião como mitos, ritos, símbolos, doutrinas, experiência religiosa e normas com o quais o homem manifesta seus contatos com o transcendente e os realiza; e nos diversos aspectos das tradições e/ou Cosmologias religiosas e Filosofias de Vida.

Para tanto, apoiando-se a transposição didática nos conhecimentos/saberes atados às Ciências da Religião, os processos educativos na sua realização possibilitam a elaboração de conteúdos cognitivo e semântico para outro que pode resultar numa recriação de significados, aproximando do eu, do outro e do mundo.

CONCLUSÕES

Na transposição didática de construtos teórico-metodológicos produzidos no âmbito das Ciências da Religião, inseridos em contextos concretos e simbólicos definidos pelas experiências religiosas ou/e não religiosas dos sujeitos que dão vida à escola, o Ensino Religioso é concebido como um caminho de construção desafiante e próspero, tornando-se imprescindível o reconhecimento das diferentes epistemologias “para as ciências e para o ensino das ciências” (PASSOS, 2007, p. 26).

Os valores são transmitidos pela cultura e resultam em interações complexas entre as pessoas e o mundo. Compreendida enquanto formação ética capaz de construir relações sociais mais justas e solidárias, a educação em valores, na qual se insere o Ensino Religioso, propõe a ampliação de tempos e espaços de aprendizagem abertos às práticas democráticas, levando o estudante a analisar e a atuar criticamente diante da realidade.

Portanto, a função social da escola não se limita à transmissão dos conteúdos curriculares (instrução), mas também se estende ao desenvolvimento das condições físicas, psíquicas, cognitivas e culturais imprescindíveis para que todos tenham uma vida digna e saudável.

O Ensino Religioso integra o conjunto de conhecimentos e saberes que versam sobre a formação para a cidadania, balizado pelos princípios da igualdade, diversidade, equidade, solidariedade e valorização dos direitos humanos.

REFERÊNCIAS

- ARAGÃO, G. S. **Modelos de Ensino Religioso**. In: JUNQUEIRA, S.R.A.; BRANDENBURG, L.E.; KLEIN, R. Compendio de Ensino Religioso. RJ: Vozes, 2017, p. 147-156.
- BEHRENS, M. A. **O paradigma emergente e a prática pedagógica**. RJ: Vozes, 2011.
- DURKHEIM, Emile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- JAPIASSU, H. O sonho transdisciplinar. **Revista Desafio** – v. 3, n. 01, 2016.
- LÉVINAS, E. **Entre nós: ensaios sobre alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- PASSOS, João Décio. **Ensino Religioso: construção de uma proposta**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- MORENO, Montserrat. **Temas transversais em educação: bases para uma formação integral**. São Paulo: Ática, 1998.
- PERNAMBUCO. **Currículo de Pernambuco: Ensino Fundamental**. Recife: Secretaria de Educação e Esportes de Pernambuco, 2018.
- SENRA, F. Estudos da Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia no Brasil: Situação atual e perspectivas. **Rever**, ano 15, nº 02, jul/dez, 2015.

SANTA TERESA E O PRINCÍPIO PLURALISTA: SUA LINGUAGEM LITERÁRIA EM DIÁLOGO COM A REALIDADE

Gerson Lourenço Pereira¹

RESUMO

Considerando aspectos contidos no princípio pluralista, interpeladores e provocadores de reflexões em torno da complexidade cultural, pluralidade religiosa e diálogo ecumênico/inter-religioso, bem como os desafios da contemporaneidade situados, sobretudo, no contexto brasileiro; a presente comunicação pretende dissertar, a partir da linguagem literária de Santa Teresa d'Ávila (1515 -1582), sobre algumas luzes para interpretação da realidade. Uma vez assumindo a literatura como mediação hermenêutica, será ressaltada particularmente a linguagem mística teresiana nas obras "Caminho de perfeição", "Castelo Interior" e "Exclamação da alma a Deus". Em tais obras são encontradas as inspirações para a devida contextualização frente aos desafios hodiernos, cujas marcas fundamentalmente são a complexidade e a heterogeneidade. Dessa forma, no propósito expresso pela primeira obra, serão lançadas luzes para o diálogo inter-religioso; na segunda, as direções para auto compreensão que possibilita o desenvolvimento de uma subjetividade aberta para a alteridade, pela experiência com a realidade última, misteriosa, inefável; na terceira, as pistas para o reencantamento pelas realidades concretas na resposta do encontro com o mistério. O desfecho desta reflexão buscará ressaltar a imanência e a proposta de humanização, provenientes dos textos teresianos, como meios para leitura e engajamento frente aos desafios hodiernos.

PALAVRAS-CHAVE: Teresa d'Ávila; diálogo ecumênico/inter-religioso; princípio pluralista; mística.

INTRODUÇÃO

Complexidade cultural e de saberes, pluralidade e diversidade religiosa, bem como o diálogo inter-religioso e ecumênico são traços que marcam a contemporaneidade; sendo também aspectos contidos e tematizados no/pelo princípio pluralista. Tais demandas exigem, no contexto atual, abertura e intercâmbio epistemológicos. Sobretudo, uma vez que o olhar esteja atento a realidades refratárias que se configuram em cenários políticos e sociais ao redor do mundo e, particularmente, em solo brasileiro. Frente a essa conjuntura, são acolhidas lentes de interpretação que, embora situadas em tempos distantes, podem inspirar leituras inquietas e ações transformadoras.

Santa Teresa D'Ávila (1515-1582) é potencialmente uma figura que desperta a sensibilidade para a leitura da realidade atual, quando suas intuições se apresentam passíveis de atualizações necessárias para escapar dos riscos de anacronismos, escapismos ou conservadorismo ufanista. Assim, são encontradas em sua linguagem literária as luzes que trazem possibilidades concretas de compreensão dos fatos, sendo esse o propósito fundamental desta comunicação.

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.

Buscando tal fim, nesta reflexão serão transpostas três etapas, consistindo a primeira em descrever sucintamente a trajetória biográfica de Santa Teresa. Em momento seguinte, será observada a linguagem literária como mediação hermenêutica para o fazer teológico, particularizando a linguagem mística na literatura teresiana atualizada a partir de alguns aspectos do princípio pluralista, a saber: o diálogo, a alteridade e a espiritualidade encarnada no chão da vida. Finalmente, na última etapa, será ressaltada a imanência e a proposta de humanização, provenientes dos textos teresianos, como meios para leitura e engajamento frente aos desafios hodiernos.

1. TRAJETÓRIA BIOGRÁFICA DE SANTA TERESA

Quem foi Teresa D'Ávila, ou Teresa de Jesus? Santa, proclamada doutora da Igreja, em 1970, por Paulo VI. Mas, para além dos muros institucionais, também reconhecida como: **mística**, portadora de experiências transcendentais em profundidade, alimentando uma espiritualidade ativa e atenta às demandas que ao seu redor se avizinhavam; **mulher**, “humana de Deus” (PEDROSA), inserida em um momento conjuntural e histórico crítico, em pleno século XVI, que se apresenta arrojada, inovadora, criativa, reformadora; e **escritora**, autora de inúmeras obras cunhadas a partir das exigências vocacionais e operativas em seus campos de atuação.

Seguindo cronologia proposta por Tomas Álvares (ÁLVARES), a biografia de Santa Teresa pode ser dividida em três momentos distintos: primeiro momento (1515-1535), concernente ao contexto familiar, desde o seu nascimento até o início da vida conventual; segundo momento (1535-1562), correspondendo à vida monacal; e terceiro momento (1562-1582), referente ao contexto das fundações e reforma do Carmelo, quando intensifica seu labor e canaliza seus esforços até a sua morte. E todos os momentos de sua trajetória, talvez as palavras-chave que definam sejam a crise e o conflito circundando-a e, conseqüentemente, conduzindo-lhe a responder com precisão e ousadia.

Os tempos nos quais Santa Teresa atuou são referidos como difíceis (TEIXEIRA) por uma série de razões, sendo resumidamente descritos três fatores direta e determinantemente relacionados com ela, a saber: a) sua herança familiar judaica, legando-lhe a chaga do preconceito; b) as correntes conflitantes de espiritualidade, alcunhadas pejorativamente, como por vezes foi a sua própria espiritualidade; c) os movimentos das reformas religiosas, que mesmo distantes geograficamente, alcançavam seus ouvidos conduzidos por ventos carregados com informações distorcidas e distópicas; e d) as perseguições inquisitoriais, das quais fora vítima tanto pelas experiências místicas pessoais, como pelo teor dos seus escritos. (TEIXEIRA e PEDROSA)

Vivenciando as agruras, assim como as conquistas ao longo de sua vida, Santa Teresa se destaca historicamente não apenas pelo legado espiritual, mas também pelo antropológico. Filha do seu tempo, transgressiva e paradoxalmente obediente, precisamente nos seus escritos, elaborados em contextos tão adversos, que estão reservadas as intuições para o tempo presente, relidas em

2. A LINGUAGEM MÍSTICA DE SANTA TERESA E O PRINCÍPIO PLURALISTA.

Santa Teresa iniciou sua intensa produção literária a partir de 1560. Foram ... obras de grande valor teológico e estético. Havendo na atualidade um diálogo profícuo entre literatura e teologia, estabelecendo aquela como mediação hermenêutica para a construção do saber desta (MANZATO), no compêndio teresiano será marcante a linguagem mística (PEDROSA).

Para Velasco (2003), “é indubitável que exista uma afinidade estreita entre a poesia e a mística, que se mostra de forma mais clara nos casos privilegiados, mas nada excepcionais, nos quais a mística é ao mesmo tempo poética”, pois, no desejo de comunicar o inefável, os místicos se apresentam transgressores da própria linguagem (p.53). Transitam pelas metáforas e símbolos provenientes dos marcos culturais e históricos, como Teresa passeou com seus escritos, dos quais são dignos de destaque neste texto “Caminho de Perfeição”, escrito em 1566; “Castelo Interior”, escrito em 1577; e “Exclamação da Alma a Deus”, escrito em 1569.

Embora merecedoras de uma análise atenta e profunda, os limites impostos para este trabalho não ultrapassarão as indicações dos elementos que correspondem aos pontos de conexão com o princípio pluralista, que segundo Cláudio Ribeiro (2017):

É um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos entre-lugares, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades. (RIBEIRO, 220)

O primeiro contributo da linguagem mística teresiana para essa mediação são as luzes lançadas para o diálogo em “Caminho de Perfeição”, indicando como princípios a **oração**, a **humildade** e o **perdão** (PEREIRA). Seriam as bases para consolidação das experiências dialogais interconexões (p.38), abrangendo uma visão pluralista de sociedade, envolvendo movimentos religiosos e não religiosos em contextos seculares; interfé (p. 42), no âmbito das relações entre pessoas de distintos credos; e o inter-religioso, nos níveis existencial e ético, além do místico-espirituais (48-50).

Como segunda contribuição, “Castelo Interior” se apresenta potente no campo da alteridade. Trata-se de um convite a uma jornada para si, no qual o leitor é convidado a adentrar progressivamente nos sete cômodos de sua própria alma, avançando pelos níveis **filosófico (experiência de exterioridade)**, **fenomenológico (experiência de presença)**, **teológico (experiência de pertença)** e finalmente **místico** no qual se defronta com a realidade amorosa de Deus (**experiência de abandono**) (ROCHA).

O itinerário disposto em “Castelo Interior” seria, a rigor, um eloquente convite à experiência de alteridade, uma vez conceituada como a capacidade de reconhecimento do outro para além da subjetividade pessoal, de um grupo ou instituição afirmando a humanidade dos sujeitos na medida em que estabelece as relações de encontro com o outro, consigo mesmo, com a natureza e a história e, (teologicamente falando) com o divino em sua multiformidade.

Seguindo tal direção, a espiritualidade se desenvolveria se expressando nos “aspectos práticos e concretos da vida, da justiça social, e econômica, dos direitos humanos e da terra, da cidadania e da dignidade dos pobres, o domínio da lógica do egoísmo tanto em esferas macro e sistêmicas como no cotidiano e na vida pessoal” (RIBEIRO). Neste ponto, a última obra teresiana destacada, “Exclamação da alma a Deus”, se evidenciaria como influência vigorosa. Sendo um solilóquio, um monólogo da alma a si mesma, reflete a “espontaneidade e o ardor em momentos de alta incandescência” (ÁLVARES). Neste escrito, Teresa exprime de maneira apaixonada pela vida sentimentos de **plenitude**, **confiança** e **regozijo**, marcantes na vida religiosa e benfazejos nas realidades concretas seculares.

“Exclamação da alma a Deus” infunde uma espiritualidade em conexão com a existência em seus múltiplos e diversos contextos e níveis de relação. Segundo Boff e Hathaway :

Assim, a espiritualidade é um modo de ser, uma atitude fundamental a ser vivida em todo o momento e em todas as circunstâncias. Seja na arrumação da casa, seja trabalhando numa fábrica, dirigindo o carro, conversando com os amigos, experimentando um momento íntimo com nossos entes amados; as pessoas que criam espaços para o profundo e para o espiritual se tornam centradas, serenas e cheias de paz. Elas irradiam vitalidade e entusiasmo porque têm Deus dentro de si. Esse Deus é amor, o qual, nas palavras de Dante, move os céus, as estrelas e nossos próprios corações. (BOFF; HATHAWAY, p. 428)

Em se tratando de uma voz audível aos tempos atuais, mediada pelo princípio pluralista, resta a esta reflexão ressaltar concretamente as imanência e propósito de humanização na linguagem literária teresiana como fontes de inspiração para os desafios hodiernos.

3. A PALAVRA ENCARNADA

É possível identificar na linguagem mística da literatura teresiana uma espécie de circularidade hermenêutica. Consistiria no diagrama: Experiência/Sensibilidade – Realidade/Iluminação – Experiência/transformação. Noutras palavras, o encontro com o Mistério acontece no chão da vida, em meio aos percalços, às vicissitudes e a toda sorte de situações refratárias que desesperam e desesperançam.

Contudo, a experiência feita não se esgota nela mesma. Desperta inquietudes e inspira ações concretas de intervenção e transformação da realidade visando o propósito maior de hu-

manização. Em um ensaio de síntese, a obra teresiana tem um caráter **imante**, pois comunica experiências no âmago do Mistério à concreção do real, desfazendo as dicotomias entre o físico e o metafísico.

A segunda característica é a proposta **humanizadora**. Seus textos são as extensões dos sentimentos e vivências de plenitude e imersão em sua própria humanidade. Nesse mergulho faz a experiência de alteridade no encontro consigo mesma, com o próximo e com a realidade misteriosa e inefável. Em uma expressiva definição, Lúcia Pedrosa pondera sobre Teresa: “quanto mais humana, mais de Deus; quanto mais de Deus, mais humana.

Finalmente, a terceira característica é a potência **transformadora** de sua linguagem literária. Como resultado final, as realidades, quando refratárias e insustentáveis, são contempladas e passíveis de ações libertadoras e de transformação. Em contexto marcado pela pandemia, bipolarizações políticas, intolerância religiosa, racismo, violência de gênero, crimes ambientais a imanência e o caminho de humanização proposto seriam fortes elementos a subsidiarem ações e reações.

CONCLUSÃO

Santa Teresa declarou em um dos seus poemas: “Vossa sou, para vos nasci, que quereis vós de mim”. Considerando a complexidade e pluralidade, marcas da contemporaneidade, é salutar cogitar a partir do que é próprio da alteridade buscar o lugar e o entre-lugar nos quais as contribuições e ações transformadoras direcionem para o diálogo, encontro e o desenvolvimento de uma espiritualidade acolhedora, libertadora e integrada.

TRANSDISCIPLINARIDADE E SAGRADO NOS JOGOS DIGITAIS

Luis Carlos de Lima Pacheco¹

RESUMO

A comunicação apresenta a metodologia transdisciplinar como um referencial de conhecimento que oferece critérios científicos para a reflexão sobre questões complexas que envolvem a relação entre o sagrado e os jogos digitais. Trata-se de minha pesquisa doutoral em Ciências da Religião que investiga um referencial de amostragem de games de RPG (jogos de representação de papéis) através da gametnografia do universo digital para uma análise dos arquétipos do sagrado no mundo do jogo. Na comunicação, abordo a aplicação da metodologia transdisciplinar na relação entre o jogador e o game, e as perspectivas que se abrem para a pesquisa e para o Ensino Religioso nesse recente campo de estudo.

PALAVRAS-CHAVE: Games; Religião; Ensino Religioso; Gametnografia; Diálogo.

INTRODUÇÃO

Minha tese doutoral, defendida neste ano de 2021, se debruça sobre a relação entre o sagrado e os jogos digitais e visa contribuir para o estudo do fenômeno religioso nos games e para a educação religiosa na cultura digital. Parte da constatação de que existem componentes do sagrado que podem determinar ou não as narrativas dos jogos eletrônicos, para investigar os elementos religiosos presentes nos jogos digitais. Tais componentes são recorrentes, especialmente nos jogos de RPG², e podem desencadear energias arquetípicas do sagrado no jogador. Portanto, procurarei revisar o conceito de “sagrado” em um referencial de amostragem dos jogos digitais, o primeiro jogo da série de RPG Dragon Age, intitulado Dragon Age Origins (Electronic Arts, 2014), a fim de propor uma gametnografia para o estudo do fenômeno religioso nos videogames.

Nesta comunicação apresento a metodologia transdisciplinar como um referencial de conhecimento que oferece critérios científicos para a reflexão sobre questões complexas que envolvem a relação entre o sagrado e os jogos digitais. Na primeira parte será apresentado o conceito de transdisciplinaridade, desenvolvido pelo físico Barsarab Nicolescu (2002). Na segunda parte será apresentada a metodologia de abordagem dos jogos digitais, que denominei com o termo “gametnografia”, numa aproximação com o método etnográfico. E nas considerações finais

1 Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP, lucapacheco@gmail.com

2 RPG designa games elaborados com um tipo de trama próprio dos Role-Playing Game, jogos de representação de papéis, em que o jogador cria a sua própria jornada de acordo com as escolhas do seu *avatar*, o personagem encarnado no jogo.

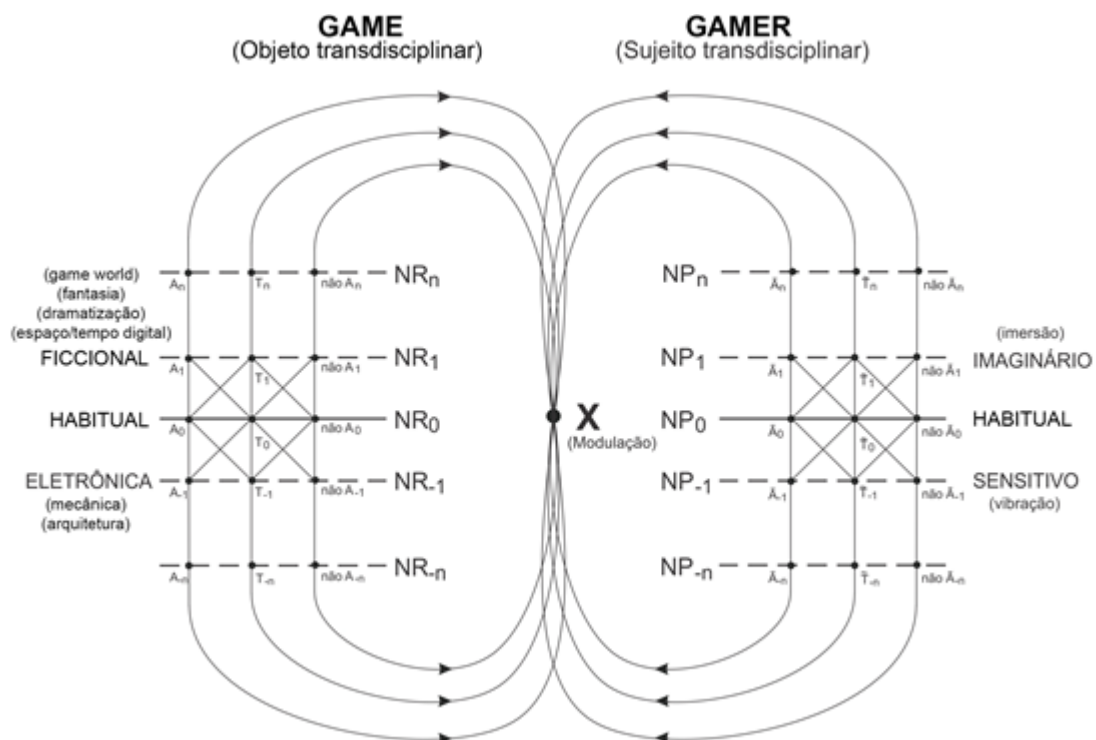
apontarei alguns caminhos que se abrem para a pesquisa e a educação neste campo de estudo da relação entre o sagrado e os jogos digitais.

1 ABORDAGEM TRANSDISCIPLINAR DOS JOGOS DIGITAIS

A abordagem transdisciplinar está apoiada na concepção de diversos níveis de Realidade (NICOLESCU, 2002, p. 05). Os diversos níveis de Realidade coexistem, mas se distinguem pela quebra de leis e conceitos fundamentais nos seus diferentes níveis. Esta quebra é o que determina a passagem de um nível ao outro. 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.

O conceito de transdisciplinaridade nos ajuda a perceber como o jogador vivencia o tempo narrativo no mundo do jogo de uma maneira única. A relação entre jogador e jogo acontece justamente no encontro dos fluxos de informações e de consciência que passam pelos diversos níveis de Realidade e de Percepção. Nos videogames, o sagrado emerge em um outro nível de Realidade, o mundo do jogo. Em seus estudos, Nicolescu (2002) apresenta o diagrama da abordagem transdisciplinar da natureza e do conhecimento. Transpus o diagrama de Nicolescu para a relação sagrado e videogame realizada em minha tese doutoral:

FIGURA 1 - Abordagem transdisciplinar da relação sagrado e videogame



Fonte: Baseado na abordagem transdisciplinar da natureza e do conhecimento (NICOLESCU, 2002).

A lógica transdisciplinar do terceiro incluído vai fazendo a ligação entre os níveis de realidade e os níveis de percepção num movimento de trans-ascendência e trans-imanência, e ao mesmo tempo vai reconciliando as diferenças e antagonismos no nível adjacente, como mostra as linhas da Figura 1. Por exemplo, no nível de realidade Habitual, nossa noção de tempo e espaço não possibilita mudarmos instantaneamente de lugar ou tempo; já no nível de Realidade Ficcional, nós vivemos uma experiência inusitada de tempo e espaço. E o que possibilita esta experiência? O nível de Realidade Eletrônico, um nível de realidade mais imanente, da técnica, que permite aos *gamedesigners* construir estes mundos.

Mas, e o sagrado, como ele aparece nesta relação? O que une e dinamiza os níveis de Realidade e de percepção é justamente um fluxo de informação e de consciência que passa por todos os níveis numa direção de trans-ascendência ou trans-imanência até fazer um looping numa zona de transparência absoluta, onde nosso conhecimento científico não chega, o campo do mistério, do Absoluto, como mostra as setas da Figura 1. E justamente quando os fluxos de informação do jogo encontram os fluxos de consciência do jogador é que acontece aquele despertar do sagrado, mobilizado por uma imagem arquetípica. Este ponto, que chamei de ponto de Modulação, é o terceiro incluído na relação, que abre para uma transcendência.

Não é o meu objetivo dar conta do mecanismo cognitivo na relação do sagrado com os jogos digitais. Estou apenas lançando um olhar sobre o fenômeno do sagrado nos games com uma lente interpretativa que considero adequada para esta pesquisa. É uma tentativa de interpretação de como o sagrado aparece na relação *gamedesigner-game-jogador*, sem a intenção de ser conclusiva. A minha experiência como jogador/pesquisador demonstrou que somente tenho acesso ao sagrado quando há uma correspondência entre os fluxos de informação oriundos do design do game com os fluxos de consciência de minha percepção no ponto X da modulação, que cria as condições de possibilidade que propiciam a ambiência ideal para despertar os arquétipos do sagrado. Quanto mais alinhada é essa interseção com os níveis de realidade e de percepção tras-ascendentes e/ou trans-imanentes, mais intensa é a experiência para o jogador. Minha experiência demonstrou que este fenômeno se manifesta, a um só tempo, como imagem e emoção.

2 GAMETNOGRAFIA DO SAGRADO NOS JOGOS DIGITAIS

Esta abertura para uma transcendência foi o que experimentei no trabalho gametnográfico desempenhando o papel de jogador/pesquisador na relação com o jogo. Uma sensação de transição para outro nível de realidade, o nível de realidade Ficcional, onde me senti dentro do mundo do jogo, vivenciando as experiências daquele universo digital. A experiência de jogar se deu num grau de imersão suficiente para me sentir tão engajado com o jogo, que não percebia a quantidade de tempo que estava jogando. O que mostra uma verdadeira conexão do meu fluxo de consciência com o fluxo de informações sonoras e visuais que recebi do game.

E o que possibilitou esta experiência foram os estímulos audiovisuais gerados pela eletrônica

e trabalhados pelos *gamedesigners* do jogo no nível de realidade Eletrônico para me sensibilizar no nível de Percepção Sensitivo e elevar minha consciência para o nível de Percepção Imaginário. Esta mobilização dos sentidos e imersão no imaginário foi a condição de possibilidade para o despertar de energias arquetípicas associadas com as imagens simbólicas presentes no design do jogo. O estudo demonstrou que a experiência do sagrado vivida pelo jogador pode ser tão real quanto a experiência vivida por um fiel no interior de uma igreja barroca, por exemplo.

Da mesma forma que na etnografia o pesquisador desenvolve sua investigação etnográfica imerso por um significativo período de tempo no grupo social objeto de sua pesquisa, método conhecido na tradição mais original da antropologia como trabalho de campo através da observação participante (cf. MALINOWSKI, 1976), na gametnografia é imprescindível que o pesquisador desenvolva o seu trabalho imerso por horas e horas no jogo. Esta metodologia se situa, portanto, no âmbito da análise formal, na perspectiva centrada nos elementos internos do jogo, a perspectiva *ingame* (LANKOVSKY; BJÖRK, 2015, p. 25-36) que denominei “gametnografia”. Na minha gametnografia identifiquei os tipos primários ou operadores audiovisuais no *gamedesign* do jogo, que despertaram em mim energias arquetípicas da esfera do sagrado, que num segundo momento foram analisadas com os referenciais de conhecimento da transdisciplinaridade de Barsarab Nicolescu (2002) e dos arquétipos de Carl Gustav Jung (2002).

Esta imersão somente foi possível porque joguei o videogame várias vezes como jogador/pesquisador, totalizando 148 horas de inserção no *game*, vivenciei por mim mesmo a experiência do jogo, desbravei o mundo do jogo (*gameworld*), interagi com os personagens (NPC - *non player character*) encontrados pelo caminho, e experimentei as mais diversas linhas de diálogo e possíveis desfechos do jogo. Para esta imersão no universo do jogo foi preciso também expandir a pesquisa em fontes externas do game, através dos sites, blogs, canais de vídeo streaming, tribos e comunidades virtuais.

De forma bem resumida, por causa do limite desta comunicação, apresento uma breve sinopse do enredo do game pesquisado: o jogo Dragon Age: Origins. Todo o jogo se passa no continente de Thedas, mais precisamente no reino de Ferelden, que está sendo ameaçado pela Prole das Trevas (*Darkspawn*). A Capela é um culto religioso deste mundo que prega o cântico da luz, baseado nos ensinamentos da profetisa Andraste. O objetivo da Capela é difundir o Cântico da Luz nos quatro cantos do mundo e converter não só os humanos, mas todas as raças à fé no Criador.

Na Era Antiga, nasceu uma mulher chamada Andraste. Andraste se casou e o seu marido era forçado a trabalhar como escravo, mas sempre que podia, fugia para visitar a sua amada. Segundo a lenda, o Criador havia dito a Andraste que a cada visita do seu amado ela deveria derramar apenas uma gota de lágrimas em um frasco. Depois de trinta noites, o vaso já estava cheio e o Criador apareceu para ela pela primeira vez e ela assumiu a responsabilidade de guiar as pessoas para retornarem ao seu Criador. Mais tarde, Andraste foi executada em uma fogueira. O Criador chorou por Sua Amada e se afastou mais uma vez da criação, levando apenas Andraste com ele. E Nossa Senhora senta-se quieta a seu lado, onde ainda O exorta a ter piedade dos seus filhos.

FIGURA 2 – Meu *avatar* rezando na Torre do Círculo da Magia



Fonte: Dragon Age: Origins. Print da tela do meu jogo.

Meu *avatar* no jogo foi um mago elfo dotado de um poder considerado perigoso pela maioria. Diante da ameaça iminente de mais uma podridão, fui convocado para a ordem dos Guardiões Cinzentos, cavaleiros que combatem a Prole das Trevas. Em minha trajetória no game percorri o mundo de Thedas e recrutarei uma equipe de personagens que me ajudaria a libertar o mundo da Prole das Trevas liderada por um Arquidemônio em forma de dragão.

Encontrei vários componentes do sagrado nos operadores audiovisuais do jogo, tais como cenários que exalam uma atmosfera sacra, arquitetura religiosa com santuários fantásticos e templos imponentes, personagens religiosos e outras situações vivenciadas dentro do game. Ao entrar nos santuários do *game* me senti imerso num ambiente sagrado, porque fui tocado em meus sentidos pelos cantos, pela belíssima trilha sonora, pela arquitetura que conduziu o meu olhar para o alto, pelos altares, pela atmosfera de mistério da pouca luminosidade entrecortada por luzes de velas, por raios de luz projetados em pontos específicos e pelos personagens em oração.

Em todos os templos da Capela encontrei um braseiro aceso com uma chama eterna em memória de Andraste. É um símbolo de pureza, a exemplo da profetisa que foi martirizada e purificada pelo fogo. Velas acesas também são uma constante no interior escuro dos templos. É comum encontrarmos em vários ambientes do jogo estátuas de Andraste segurando uma chama nas mãos em pose de oferta e outras representações da profetisa sempre associada às chamas. O fogo, portanto, é um símbolo recorrente no game que remete ao sagrado. Para os mitólogos e estudiosos da psicologia analítica, o fogo desempenha um papel fundamental nas culturas e religiões como arquétipo da transformação. Esse processo de sacralização do fogo se desenvolveu gradativamente na mitologia e história das religiões até constituir a imagem do herói solar (CAMPBELL, 1992, p. 244).

O braseiro aceso com a chama eterna no interior escuro dos templos de Dragon Age remete o jogador a essa atmosfera espiritual, mas também à imagem arquetípica do útero materno, o grande vaso do corpo feminino, o ventre como nível mais profundo, caverna e útero da terra,

mundo inferior. O braseiro como chama da vida que irrompe no interior do ventre materno, que contém e protege, aponta para os traços da Grande Mãe bondosa, doadora e protetora da vida. O fogo criador do ventre é como o fogo criador do sol que dá vida. Mas, como toda energia arquetípica, apresenta também os traços da Mãe Terrível, associada com as imagens do inferno, túmulo e caverna. O Grande Feminino, como continente, também retém e retoma. É deusa da vida e da morte, ao mesmo tempo. Imagem também evocada pelo fogo sacrificial do altar.

Luz - fogo - chama - sol compõe um arco complexo de relações simbólicas que justifica a recorrência da imagem arquetípica do fogo no universo religioso de Dragon Age. Não é por acaso que o texto sagrado da Capela é chamado de o Cântico da Luz, que o símbolo da religião seja um disco solar, sua profetisa seja purificada pelo fogo, sua imagem seja frequentemente associada à chama, e que o principal inimigo a ser enfrentado, os arquidemônios, sejam dragões que cospem fogo. O sagrado feminino é recorrente em personagens femininas centrais que fazem parte da jornada do herói em Dragon Age: Origins. A hierarquia matriarcal da religião da Capela tem como soberana uma espécie de papisa, o seu clero é dominado pelas mulheres, e, como já mencionei, a religião é fundada na simbologia e mito da profetisa Andraste. Estes elementos apontam também para as funções mediadoras do sagrado relacionadas com os arquétipos junguianos da Grande Mãe e da Core Donzela (CAMPBELL, 2018; HOPCKE, 2012; JUNG, 2002; NEUMANN, 1999).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta breve descrição, alicerçada pela relação transdisciplinar, já é suficiente para confirmarmos a tese de que os componentes do sagrado no *game* despertam energias arquetípicas do sagrado no jogador. Quais são as implicações que esta constatação do status de realidade do mundo digital dos jogos traz para a educação, sobretudo para o Ensino Religioso?

Para os professores de Ensino Religioso, a relação entre o sagrado e os jogos digitais se apresenta como oportunidade e desafio frente a uma geração de estudantes que já nasceu imersa nos mundos digitais dos *games*, mais ainda com a nova realidade que se desenha para o período pós-pandemia da Covid-19. A constatação acerca do status de realidade do espaço digital e da relação entre o sagrado e os jogos digitais exige novas abordagens pedagógicas dos educadores do Ensino Religioso nas escolas. É uma oportunidade para desenvolver estratégias pedagógicas que propiciem aos educandos viverem experiências do sagrado em um ambiente no qual já estão habituados, o ambiente digital.

Já existem metodologias ativas inspiradas nos *games*, como a gamificação da educação, que resultam num maior engajamento do estudante no processo de ensino-aprendizagem. A educomunicação também aponta caminhos na direção da criação de ecossistemas educacionais que propiciem aos educandos serem os protagonistas do processo da produção de um conhecimento que tenha incidência cultural e social no seu meio (PACHECO, L. et al, 2017, p. 18).

Ao mesmo tempo, é um desafio para os educadores. Os professores que ainda não transitam bem neste ambiente precisam se apropriar desta linguagem para estabelecerem uma comunicação efetiva com os seus educandos nativos digitais. Especificamente para o Ensino Religioso, se faz imprescindível ajudar os estudantes a desenvolverem as competências necessárias para discernir as formas de sagrado tradicionais que aparecem sob nova roupagem nos jogos digitais e também as novas formas de experiência do sagrado que podem ser suscitadas nos videogames.

REFERÊNCIAS

CAMPBELL, Joseph. **Deusas**: os mistérios do divino feminino. São Paulo: Palas Athena, 2018.

CAMPBELL, Joseph. **Máscaras de Deus**: mitologia primitiva. São Paulo: Palas Athena, 1992.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2 Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

LANKOSKI, Petri; BJÖRK, Staffan. **Game research methods**. ETC Press, 2015.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

NEUMANN, Erich. **A Grande Mãe**: Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. São Paulo: Cultrix, 1999.

NICOLESCU, Basarab. Fundamentos metodológicos para o estudo transcultural e transreligioso. In: VVAA. **Educação e transdisciplinaridade II**. São Paulo: Triom, 2002.

PACHECO, Luis Carlos de Lima et al. **Articulación de la Educomunicación en el desarrollo integral y solidário de la niñez y La adolescencia latino-americana y caribeña**. Medellín: Pregón S.A.S, 2017.

Games

Dragon Age 1, 2 e 3 (PC, PS4, Xbox 360). BioWare. Electronic Arts, 2009 - 2014.

GT 6

Protestantismos





Ementa

Prof. Dr. Ronaldo Cavalcante
Prof. Dr. 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.

CULTO PROTESTANTE, TEOLOGIA E CULTURA: UM LÓCUS RELIGIOSO E SOCIAL

Jacqueline Zirolto¹

RESUMO

Ao falarmos de culto protestante imediatamente pensamos nas questões litúrgicas, e, raríssimas vezes, analisamos esse espaço-tempo com um olhar sociológico. Nossa proposta é unir tais abordagens, ou seja, analisar o culto protestante, não só liturgicamente, mas também pelo prisma da sociologia da religião. De forma abrangente há um tipo de culto protestante, quase mesmo um tipo ideal nos moldes weberianos, cuja experiência religiosa se faz, prioritariamente, por meio da pregação e do estudo. Esse culto, com características bem pedagógicas, foi um modelo fixado no Brasil. Mas embora exista a fixação de um modelo de culto protestante é preciso entendê-lo como um espaço dinâmico e dialogal, tanto com as questões internas da igreja - como teologia e eclesiologia - como também com as questões externas à igreja - como a cultura local, as vivências, experiências e significados dos sujeitos que compõem o quadro geral de membros/leigos das comunidades locais. Por isso mesmo o culto pode se tornar local de insatisfação religiosa, demandas reprimidas, conflitos e até luta. Temos por pressuposto que esse processo conflitivo, entre outras razões, mostra um local no qual a liturgia, a teologia e a cultura local se encontram, mas, por vezes, se estranham. Ocorre também que nesse espaço de culto, atores religiosos distintos - como membros/leigos e líderes - se conectam em um momento único, geralmente universalizado a partir dos oficiantes, dos detentores da produção litúrgica. O culto assim, sociologicamente falando, reflete não só as tensões entre os campos e áreas supracitadas (liturgia, teologia e cultura), mas entre sujeitos e suas demandas religiosas, em um jogo de poder religioso (aplicando, nesse contexto, a sociologia da religião bourdiana). O que objetivamos nesse trabalho é trazer uma análise dessa dinâmica sociorreligiosa do culto protestante, a partir de seu modelo tipificado como litúrgico-pedagógico, verificando e localizando as formas e conflitos desse espaço-tempo de vivência comunitária. Como o culto é um ambiente socializador, os conflitos mostram não só esse processo, mas também as forças sociorreligiosas que atuam sobre ele, destacando a relação da teologia com a cultura local. Isso significa levantar que tipos de forças sociorreligiosas se destacam e em que sentido a teologia faz parte dessa dinâmica. Para fazer tal análise é preciso, em termos sociológicos, a desnaturalização do culto e, ao mesmo tempo, sua dessacralização. Nesse sentido a sociologia da religião acaba por colaborar para uma efetiva análise da produção teológica dos especialistas - refletidas no culto - e seu alcance na vida religiosa, social e cultural dos membros. Com isso é possível propor um modo de repensar as práticas litúrgicas, tornando-as mais significativas e contextualizadas com as comunidades locais.

PALAVRAS-CHAVE: culto protestante, sacralização, cultura brasileira

¹ Doutorado em Ciências da Religião; docente do Mestrado Profissional em Teologia da Faculdade Teológica Sul Americana. E-mail: jacq.zirolto@gmail.com

INTRODUÇÃO

O culto é um espaço-tempo dedicado à devoção pública dos membros das comunidades religiosas. No culto ocorrem rituais específicos que, como todos os rituais, acessam o mito fundante que os constituiu e os integra aos significados religiosos. Há, portanto, uma relação direta entre mito e rito, entre culto e doutrina. Tal relação se torna mais direta quanto mais institucionalizada for a religião, quanto mais sistematizada for a sua doutrina, caso emblemático do cristianismo e do recorte aqui trazido, o protestantismo brasileiro.

O culto e a doutrina são as formas de expressão da religião cristã estudadas pela teologia e que precisam sempre manter uma relação equilibrada. Além de serem estudadas teologicamente, tais expressões religiosas estão inseridas no cotidiano da práxis pastoral, pois teólogos e pastores (oficiantes do culto) precisam ajustar, a todo tempo, os rituais do culto a partir das especificações doutrinárias. A teologia, portanto, é base para o formato do culto, para sua fixação em algum modelo, para a divisão de suas partes e assim por diante. Ou seja, todo culto é a tentativa de expressão de uma teologia sistematizada.

Mas se o culto é objeto da teologia, não o é de forma exclusiva e é nesse sentido que propomos uma análise pelo viés das Ciências da Religião, especificamente pela sociologia da religião. Embora as análises mais específicas dessa área estejam relacionadas ao agrupamento religioso no sentido de entender comportamentos, posições, ações, dinâmicas sociais, culturais e políticas do grupo estudado, as expressões religiosas também fazem parte do seu escopo. Assim culto e doutrina passam a ser aspectos que podem ser analisados por essa área a partir de novas abordagens e com novas perspectivas que, inclusive, podem caminhar juntas com a teologia.

1. O CULTO COMO OBJETO SOCIOLÓGICO

Na proposta de pensar no culto como um objeto que possa ser analisado pela sociologia, é preciso destacar seus aspectos vinculados a vida coletiva, social e cultural da igreja. O pressuposto para pensar sociologicamente no culto é entendê-lo como produção de um determinado grupo, com a finalidade de adoração à divindade, e que se estabelece em tempo e local de relações humanas e sociais. Tomamos aqui a ideia já desenvolvida por Maduro de que há um aspecto de fenômeno social “presente em todo fato religioso” (1983, p. 41). Segundo Maduro, “nenhuma religião opera no vácuo”, ou seja, “qualquer religião, o que quer que entendamos por religião é uma realidade situada num contexto humano específico: um espaço geográfico, um momento histórico e um meio ambiente social concretos e determinados” (1983, p. 70). Isso significa assumir que toda forma de expressão religiosa, tanto a teórica (doutrinária) quanto a ritualística (cultural), realiza-se por meio de convenções humanas e não sagradas. Ou seja, as práticas religiosas também estão submetidas às condições sociais e culturais.

Obviamente, ao tomarmos esse pensamento sociológico não entramos na discussão sobre a divindade, o sagrado ou a fé, mas assumimos que tais coisas fazem parte da religião e se amalgamam à vida social, real e imanente de todo o grupo, de todos os indivíduos pertencentes ao agrupamento religioso. Em suma, é preciso acrescentar à concepção “puramente religiosa” a “porção humana” – social, cultural e política - da vida religiosa. Como então o culto não seria uma forma de expressão produzida também por tais vieses? É nesse aspecto que ele se torna objeto sociológico.

Em suma, tratar o culto de forma sociológica é um modo de dessacralizá-lo, de trazer à tona que suas formas de expressões, de ritos, a presença de elementos específicos, os significados, enfim, todas essas coisas fazem parte de um processo de produção humana que tem por objetivo a expressão coletiva do grupo religioso na adoração ao seu Deus. Tendo claro esse pressuposto é preciso contrapô-lo com um discurso sacralizado e sacralizante, produzido por um determinado grupo de indivíduos do grupo religioso com poder para assim fazê-lo. Esse é outro aspecto da análise sociológica: detectar tais discursos e relacioná-los com suas origens e com as condições de produção e de reprodução.

1.1 A PRODUÇÃO ESPECIALIZADA E O DISCURSO SACRALIZADO

Sociologicamente podemos problematizar o culto como um espaço demarcado e definido por um grupo detentor do poder religioso. Tal ideia é baseada na análise de Pierre Bourdieu (1987) que mostra que todo o campo religioso é dotado de lutas internas travadas entre os especialistas da religião nos diferentes graus hierárquicos, e entre eles e os leigos. A luta é sempre pelo monopólio da produção religiosa e os diferentes produtos simbólicos são legitimados, entre outras coisas, pelo seu aspecto sacralizado, difundido nos discursos institucionais (estes também produzidos pelo grupo de especialistas).

No caso do culto, os discursos sacralizantes se erguem no sentido de não revelar o aspecto humano na sua produção e elaboração. Isso corresponde a dizer que em um culto só poderia existir elementos e rituais divinos, pois o que viria do homem seria pecaminoso e por essa razão não serviria para adorar a Deus. Assim, dirão os especialistas, o culto deve assumir uma forma dada por Deus e se distanciar das demandas humanas. Com esse discurso, na realidade, é retirada toda a forma de dinâmica e interação dos leigos na elaboração do culto (e de sua liturgia).

Como o culto, entretanto, é construído em condições sociais e culturais específicas, ele sempre contém aspectos da sociedade no qual está inserido. Isso corresponde a dizer que o culto sempre será uma construção humana, datada e situada. Desse fato resulta, então, que o discurso sacralizante acaba por privilegiar um modelo cultural específico, sem assim dizê-lo. Para manter e sustentar tal modelo se ergue uma teologia dominante (que se autolegitima como teologia) que elege uma cultura como a “correta” para o culto, ou seja, se legitima um modo característico de se cultivar. Aos leigos cabe a interiorização desse modelo.

1.2 O CULTO COMO *LÓCUS* DE CONFLITO RELIGIOSO

De certo modo existe uma ideia de que o culto (enquanto uma elaboração mais complexa do rito) seja sempre - e apenas - uma resposta a doutrina (ao mito). De certo modo isso ocorre, mas não dentro de uma linearidade. Ao contrário, pensar de forma linear nessa relação mito-rito é falacioso. Uma vez que o culto é um local de relações humanas existe uma dinâmica dialógica - e dialética - entre a doutrina e os ritos evocados no culto. Aqui está uma dinâmica complexa que mostra que as práticas cúlticas podem alterar a doutrina. Por isso mesmo os especialistas fixam o modelo de culto a partir de pontos doutrinários fortes e o legitimam como expressão divina, e não humana. É preciso - para manter a doutrina fixa (não entramos em juízo de valor teológico) – manter o culto inalterado.

Acontece, porém, que por mais que o discurso religioso seja forte, ele não consegue neutralizar o caráter social e cultural do culto, porque a expressão religiosa está em dinâmica constante com fatores tanto internos, como externos ao campo religioso. É nesse contexto que a produção normativa e sistematizada de um modelo de culto pode criar insatisfação religiosa do grupo de leigos que, por uma diversidade de fatores, passa a cobrar e exigir que suas demandas sejam atendidas. Nisso se instaura o conflito religioso. Essa situação sempre é negociada pelo grupo de especialistas que, a todo custo, tenta manter uma produção teologicamente legitimada – o que, em última instância significa manter um modelo cultural dominante, sacralizado pelo discurso religioso.

2. CULTO PROTESTANTE NO BRASIL

Com tais pressupostos teóricos trazemos o objeto de nossa análise: o culto protestante no Brasil. Especificamente recortamos a análise sobre o culto do protestantismo missionário estadunidense que se instalou no país no século XIX, trazendo no seu bojo diversas denominações. Por ser fruto direto de uma intensificação missionária do Estados Unidos esse protestantismo recebeu o nome de “protestantismo de missão”. Embora esse nome possa ser criticado, acreditamos que ela exerça um papel satisfatório para elucidar o período histórico em questão, bem como a instalação das denominações em solo nacional.

A partir dessa classificação, seguimos uma linha do método weberiano de construção de tipos puros e, desse modo, falamos de um modelo de culto desde a inserção do protestantismo no Brasil até os dias atuais. Nessa trilha seguimos as análises de Antonio Gouvêa Mendonça que, ao falar de aspectos gerais do protestantismo aqui instaurado pelas missões estadunidenses, acaba fornecendo ótimas constatações sobre um modelo de culto que se cristalizou no país. Segundo o autor as denominações protestantes aqui instaladas tinham certa unidade teológica e ideológica, sendo que a maior diferença entre elas era o sistema organizacional (MENDONÇA, 1995, p. 190). Tal situação era refletida diretamente no tipo de culto que se estabelecia no país e que, de certa forma, estava presente nas diversas denominações, criando, também nesse aspecto, uma certa

unidade nas denominações protestantes.

2.1 O CULTO PROTESTANTE E O ISOLACIONISMO DE CONVERSÃO

Entre os muitos aspectos em que se pode construir uma análise sociológica do culto protestante brasileiro, o que destacamos é que tal modelo se estruturou no país como uma espécie de reação negativa à cultura local. Baseamos nossa afirmação a partir das ideias de Mendonça ao constatar que “A mentalidade protestante é isolacionista e anticultural, antipolítica e passiva sob o ponto de vista religioso. Daí sua ausência na cultura” (1990, p. 143). A citação demonstra a análise crítica de Mendonça com relação à atuação do protestantismo de missão no país. Tal empreendimento missionário identificou a cultura local e a religiosidade encontradas em solo nacional (incluindo a religiosidade católica do país) com um processo de “demonização”. Em outras palavras, a cultura local foi demonizada. Por isso mesmo a conversão exigia um isolamento, um distanciamento da vida social e cultural e, dentro desse aspecto, o culto se tornaria o local de refúgio desse ambiente hostil.

2.2 O ESFORÇO DE SÍNTESE: UM MODELO DE CULTO PROTESTANTE

A partir de uma base isolacionista de conversão é possível falar de um modelo de culto que esteja presente nas várias denominações protestantes. De forma geral, e por várias circunstâncias, o modelo cúltil que se fixou no Brasil se baseou em uma divisão binária de elementos: a prédica e a música, o que Prócoro Velasques chamou de culto anti-litúrgico (1990, p. 159).

Além dessa visível redução de elementos litúrgicos, o culto do protestantismo missionário se caracterizava pela busca constante da racionalidade, por isso mesmo se tornou um culto extremamente pedagógico. Daí a significativa conclusão de Emile-G. Léonard (2002), que, ao observar as igrejas protestantes na passagem da década de 1940 para a de 1950, declarou que os protestantes brasileiros vão à igreja para aprender e não para adorar.

Outro aspecto geral do culto foi a reprodução de um modelo hegemônico estadunidense, alvo de crítica de Velasques (1990, p. 163). Tal hegemonia cultural se revelava nos dois elementos litúrgicos, a prédica e a música. No primeiro caso, temos a direta relação do sermão com a fala pedagógica, didática, racional e longe das formas de religiosidade do país. No caso da música, a tradução dos hinos, majoritariamente estadunidenses e ingleses (salvo alguns hinos alemães), acabou por consagrar como “sacra” um tipo de canção, praticamente um estilo específico, vinculado à balada romântica anglo-saxã. Essa é a grande questão: a hinódia protestante trazia a hegemonia cultural estadunidense (anglo-saxã), mas de forma alguma foi percebida como tal. Antes, para os leigos, se tratava de uma música “própria” para o momento do culto, como se tal música fosse

produzida especificamente para a adoração (DOLGHIE, 2007). A produção cultural praticamente só era questionada (e ainda é assim) quando se referia à produção nacional. Nesse caso, a produção musical do país, riquíssima e altamente diversa, foi totalmente expurgada dos cultos protestantes.

Em suma, é possível afirmar que o modelo de culto do protestantismo de missão era anti-litúrgico, racionalista, pedagógico e aculturado. Tal modelo foi duramente criticado entre outros, por Velasques (1990) e Mendonça (1990). Se tais autores teceram críticas ao modelo instaurado de culto pela inserção do protestantismo de missão, também criticaram a manutenção desse modelo que se estendia até os anos 70. Cabe dizer que o mesmo modelo e as mesmas características ainda estão presentes em tempos contemporâneos e em contextos e situações tão singulares como as que vivemos nos dias atuais. A crítica, portanto, se faz de forma mais pertinente. Qual o motivo dessa situação? Por que o modelo de culto ainda se mantém com tais características?

CONCLUSÃO

Dentre as possibilidades de explicação para a manutenção de um modelo de culto tão avesso ao diálogo com a cultura brasileira (nas suas diversas singularidades regionais, diga-se bem), levantamos dois pontos, que consideramos amalgamados, no escopo do protestantismo atual do Brasil: a subordinação cultural e a manutenção da sacralização do modelo. Velasques mostra como um dos traços do culto protestante era sua submissão à dominação cultural estadunidense (1990, p. 63), situação que se mantém até hoje, ou que, pelo menos, se subordina à estilos e padrões desse país. A hegemonia cultural se revela em vários aspectos da vida social do Brasil e perpassa fortemente esse lócus religioso do culto protestante, principalmente por ter sido implantado a partir desse modelo. Obviamente a posição hermética – no fechamento ao diálogo com a cultura nativa – possibilitou, ainda mais, a manutenção do modelo importado. Não temos a intenção de criticar a implantação do culto protestante pelos missionários que aqui chegaram, afinal eles contavam com o que conheciam e dispunham. Cabe, entretanto, criticar a manutenção dessa submissão até os dias atuais. Nesse ponto se erguem muitas discussões sociológicas, antropológicas e, sem dúvida, políticas que não conseguimos desenvolver no escopo desse trabalho. Mas cabe dizer e tecer a crítica de um enfraquecimento das culturas regionais frente às dominações culturais estrangeiras.

Entretanto essa incorporação de um modelo de culto não pode apenas ser explicada pelo fator de hegemonia cultural. Antes é preciso encontrar razões religiosas para tal fato. Nisso voltamos ao princípio dessa breve exposição, ou seja, à sacralização do culto e de seus elementos. Consideramos que esse ainda seja um dos fatores mais fortes para a manutenção do modelo cúltilo no protestantismo brasileiro. Os discursos sacralizantes ainda estão presentes de modo intensivo na maioria das denominações. Parece-nos que a cultura local está longe de ser inserida na vida dos protestantes e o culto continua estático, revelando a manutenção dos discursos institucionais. O que temos observado no protestantismo brasileiro é que as insatisfações religiosas não tiveram

força de romper contra um modelo dominante. O culto perdeu sua forma dinâmica e dialética.

Esse breve artigo teve por intenção problematizar uma situação que, acreditamos, somente será resolvida com a conscientização de teólogos e pastores. Os discursos sacralizantes dos especialistas só encontram guarida por se referendarem teologicamente e doutrinariamente. Por isso a igreja se submete e se torna cada vez mais passiva. Então é preciso rever tais discursos. Não se trata, para tal empreendimento, de produzir uma nova teologia, mas de rever acréscimos culturais dominantes na teologia difundida. A questão é entender que o fechamento ao diálogo cultural não se faz apenas no culto, antes, sendo esse um local de socialização, se reproduz nas ações e posicionamentos da igreja em relação à sua inserção e atuação social. Fica a provocação na busca de um caminho que possa ser trilhado em conjunto pela sociologia da religião e pela teologia.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1987.

DOLGHIE, Jacqueline Z. *Por uma sociologia da produção e reprodução musical do protestantismo brasileiro: o culto presbiteriano e a influência do mercado de música gospel*. Universidade Metodista de São Paulo. (Tese de Doutorado Ciências da Religião), São Bernardo do Campo, 2007.

LÉONARD, Émile G. *O protestantismo brasileiro*. São Paulo: Aste, 2002.

MADURO, Otto. *Religião e luta de classes*. Petrópolis: Vozes, 1983.

MENDONÇA, Antonio G. "Crise do culto protestante no Brasil" In: MENDONÇA; VELASQUES, *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p. 171-202

MENDONÇA, Antonio G. *O celeste porvir: Inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1995.

VELASQUES FILHO, Prócoro. "Protestantismo no Brasil: da teologia à liturgia". In: MENDONÇA; VELASQUES. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990. p.145-168

ESPERANÇA NO HORIZONTE DO REINO DE DEUS

Alex da Silva Mendes¹

RESUMO

Moltmann desenha uma teologia que acolhe o futuro, procurando contribuir com a sociedade no sentido de que a igreja tem como principal tarefa o envolvimento com a formação da. Sendo assim, este envolvimento importa em mudar estruturas governamentais, divisões econômicas, organizações, e tudo mais que é reconhecido como parte da sociedade. A mudança das estruturas, especialmente as políticas, é vista como a nova missão da igreja ao mundo. Estão dadas as tarefas da igreja quando esta, animada pela proclamação do reino de Deus, acolhe o futuro como horizonte de ação. Nesse sentido, a teologia moltmanniana ganha dimensões da práxis, pois no seu entender teologia ocorre onde pessoas chegam ao conhecimento de Deus e percebem a presença de Deus com todos os seus sentidos na práxis de sua vida, de sua felicidade e de seus sofrimentos. Uma vez entendido que o compromisso da igreja necessita ser social e político, Moltmann assegura que essas questões precisam deixar os cristãos intranquilos, favorecendo, portanto, a imersão nas questões políticas e sociais. Sendo assim, a teologia pública é reflexo da igreja que publicamente testemunha ao mundo a vinda do reino.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia pública. Práxis; Políticas sociais; Jürgen Moltmann.

INTRODUÇÃO

Para Molmann, (2004, p. 11) o alvo da teologia é a vida, nesse sentido, ele se expressa: “Para mim, a teologia ocorre onde pessoas chegam ao conhecimento de Deus e ‘percebem’ a presença de Deus com todos os seus sentidos na práxis da vida, de sua felicidade e de seus sofrimentos”. Uma teologia que não só comunica Deus, mas também se envolve com todos os sentidos da vida, não apenas a felicidade, mas também o sofrimento. Com essa definição de propósito e ação, Moltmann pensa em uma teologia pública, ou seja, uma teologia que não cabe em uma dogmática intra-eclesial ou pós-moderna apenas para a própria comunidade de fé (MOLTMANN, 2004, p. 13).

Está bem claro que, para Moltmann, a igreja não é o alvo final da teologia, antes ela é mediadora. É nesse sentido que é possível dizer que “a igreja não é o ponto de referência da teologia pública. Ela é um dos instrumentos de Deus para a dimensão pública do reino de Deus” (CUNHA, 2016, p. 285). Quando que a teologia que é produzida na igreja tem condições de ser pública? Quando a paixão pelo reino de Deus e sua justiça é visível na realidade eclesial. Assim, “como teologia do reino de Deus, ela é obrigatoriamente teologia missionária, que liga a igreja à sociedade e o povo de Deus aos povos da Terra. Ela torna-se uma teologia pública, que compartilha os sofrimentos desta época e que formula suas esperanças em Deus no lugar em que vivem” (MOLTMANN, 2004, p. 13). É dado o sentido de teologia pública em Moltmann. A primeira ideia é que “teologia pública se contrapõe à noção de uma teologia preocupada somente com assuntos internos da igre-

¹ Mestrando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa em Literatura, Religião e Teologia – LERTE. E-mail: professoralex.educacao@gmail.com

ja” (SUNG, 2016, p. 189). A igreja, quando compreende os valores do reino de Deus, rompe com os muros e abraça a dimensão sociopolítica, considerando os desafios que a cidade impõe, como o pluralismo, o secularismo e a globalização.

1. O REINO DE DEUS NA VIVÊNCIA COMUNITÁRIA

A igreja para Moltmann está para além das paredes de um templo. Ela não está presa a qualquer barreira, quer seja espacial quer seja doutrinária. É uma igreja para o mundo, para os povos. Uma igreja com pretensões de tornar públicos os valores do reino de Deus não poderiam apresentar um conceito espacial de igreja, ou seja, como um lugar determinado, uma morada definida, antes uma igreja que procura agir, ou seja, ela se define como uma igreja em ação. Assim, uma igreja que age “de maneira unificadora, santificante, evangelizadora, pela libertação do mundo” (MONDIN, 1980, p. 205).

A fim de ter essa dimensão *ad extra*, a igreja dispõe de um aparato organizacional que favorece a dinâmica *ad intra* dos participantes da comunidade de fé. Os elementos, que assim compõem, se dão a partir dos ministérios – onde pessoas desempenham suas funções como serviço ao outro e ao reino de Deus, sendo a diaconia um tema-chave na eclesiologia de Moltmann (MOLTMANN, 1987, p. 14). Além dos ministérios, a proclamação do evangelho, o batismo, a ceia e o culto são trabalhados por Moltmann com dimensões de abertura ao mundo sendo, concomitantemente, elementos característicos da vida da igreja em sua dimensão interna.

Uma vez que a igreja “vive na história que é fundamentada pela ressurreição do Cristo crucificado e cujo futuro é o reino abrangente da liberdade”, ela é energizada pelo Espírito Santo, pois é o “poder presente dessa memória e dessa esperança (que) é chamado poder do Espírito Santo” (MOLTMANN, 2013, p. 259). Pelo poder do Espírito Santo, a igreja é capaz de entender, na fé em Cristo e na esperança pelo reino, como comunidade messiânica, [que] ela entenderá corretamente seu presente e seu caminho no presente e no processo do Espírito Santo (MOLTMANN, 2013, p. 259).

À igreja é dada a oportunidade de proclamação do evangelho, sendo ela mesma originária da proclamação apostólica do evangelho (MOLTMANN, 2013, p. 270). A proclamação se dá pela verbalização da mensagem do evangelho que tem como conteúdo a história de Cristo e a liberdade do ser humano para o reino que nela se abre (MOLTMANN, 2013, p. 270). Essa proclamação não pode ser caracterizada por uma linguagem hermética em que a comunidade consome seu próprio discurso, não havendo nenhum impacto em seu contexto vital. A revelação é algo de Deus, que a igreja atualiza - aqui Moltmann segue a teologia da palavra de Deus de Karl Barth - na proclamação do evangelho ao mundo (MOLTMANN, 2013, p. 272).

A proclamação do evangelho não pode ser um monopólio da comunidade de fé, pelo contrário, a proclamação do evangelho é a revelação do futuro de Deus que a igreja é chamada a

proclamar como promotora do futuro (MOLTMANN, 2013, p. 287). Compreendendo-se assim, a proclamação da igreja tende a ser uma proclamação pública, porque “o evangelho se encontra no ambiente público de uma sociedade e muda sua forma junto com a mudança do espaço público social” (MOLTMANN, 2013, p. 291).

Ainda na dimensão comunitária Moltmann trata do batismo. O ato do batismo é a chamado para a liberdade do tempo messiânico. Para Moltmann o batismo não pode ser algo restrito apenas aos participantes da comunidade como uma maneira de dizer que a partir desse momento há uma fronteira entre os salvos (dentro da igreja) e os perdidos (aqueles que estão fora da igreja). Como o reino de Deus é a matriz pela qual a igreja atua, com o batismo a igreja “demonstra o início do reino de Deus na vida de uma pessoa e a conversão comunitária para o futuro” (MOLTMANN, 2013, p. 294). Quando discute quanto ao foro do batismo, Moltmann privilegia o batismo de adultos, defendendo que o batismo infantil deveria ser ocupado pela bênção sobre as crianças no culto da comunidade”. O batismo é vocacional, pois com ele “o crente é chamado para a comunidade messiânica e vocacionado para o serviço libertador e criativo do reino”, portanto ele é um evento vocacional de inserção na comunidade e, ao mesmo tempo, de envio do mundo (MOLTMANN, 2013, p. 307).

Quanto à ceia do Senhor, Moltmann dá a sua contribuição teológica. Enquanto “o batismo é o sinal escatológico da partida realizado uma vez por todas, assim a comunhão periódica e perseverante na mesa do Senhor é o sinal escatológico do caminho” (MOLTMANN, 2013, p.313). A ceia do Senhor tem a sua conotação escatológica, mas também comunitária. Sendo o batismo um evento vocacional para o serviço do reino de Deus, a ceia do Senhor é um convite aberto, pois a mesa é de Cristo e é ele quem convida a todos, pelo fato de que a igreja deve sua vida ao Senhor e sua comunhão, à ceia dele” (MOLTMANN 2013. p. 316).

Tratando da ceia do Senhor como um convite de Cristo aberto a todos, Moltmann critica o uso da ceia do Senhor para se praticar a disciplina eclesial por entender que, antes de qualquer outra coisa, a ceia do Senhor celebra a presença libertadora do Senhor (MOLTMANN, 2013, p. 316). Sendo assim, ela não pode ser elemento de controle de quem pode ou não participar de comunhão. A celebração da ceia do Senhor “é um convite tão aberto como as mãos estendidas de Cristo na cruz” (MOLTMANN, 2013. p. 317). A ceia do Senhor em Moltmann se dá na sua abertura irrestrita a todos, não importando as fronteiras confessionais (MOLTMANN, 2013, p. 318). Assumindo a condição escatológica da igreja, ou seja, ela participa do futuro de Deus, Moltmann não concebe uma celebração da ceia do Senhor limitada apenas aos fiéis da comunidade. A ceia do Senhor, no seu entender, “não se trata da refeição das pessoas especialmente justas ou das que se julgam especialmente fiéis, mas das pessoas cansadas e sobrecarregadas que ouviram o chamado para procurar alívio” (MOLTMANN, 2013, p. 332).

O culto e o festa da comunidade reunida que proclama o evangelho, responde a libertação que é oferecida, batiza pessoas com o sinal do êxodo e antecipa na mesa do Senhor a comunhão no reino de Deus. Não se trata de uma celebração reservada apenas aos preparados para tal rito antes é uma festa que celebra a presença de Deus como sinal da esperança messiânica (MOLTMANN,

2013, p. 334).

A configuração do culto não se dá como um ritual fechado em suas tradições e símbolos. O culto é visto como festa, “tem afinidade com o lúdico, que é despretensioso e aberto”. Como festa, o culto está aberto OS PESSOAS que dele queiram participar, principalmente as de fora (MOLTMANN 2013, p. 348).

A dimensão comunitária de uma igreja que tem como característica a abertura concilia o seu cotidiano como comunidade de fé através dos elementos que a caracteriza, como a proclamação do evangelho, o batismo a ceia do Senhor e o culto como meio de favorecer a graça de Deus no mundo. É uma igreja que na sua organização desenvolve a abertura de Cristo ao mundo quando proclama o evangelho da esperança messiânica: quando promove o batismo a partir da vocação para o reino de Deus quando celebra a ceia do Senhor como um convite para se assentar-se na mesa do Senhor como filhos de Deus, quando o culto não é uma reunião reservada aos membros da comunidade, mas também é uma oportunidade de celebrar uma festa com os que pertencem à comunidade de fé e com aqueles que se achegam para participar da festa.

2. A ESPERANÇA NO REINO DE DEUS

Para Moltmann, a principal característica da igreja é a sua abertura para Deus, para o ser humano e para o futuro. Agindo assim, ela modifica o seu discurso, outrora privado, e o torna público. Essa abertura se dá em três direções: 1). Missão não é entendida como conquista, expansão, mas como a participação de toda a igreja na proclamação do reino de Deus; 2). É uma igreja ecumênica, pois entende que as demais igrejas estão comprometidas em comum com a missão messiânica de Cristo e que são a igreja do reino vindouro. Sendo assim, a igreja abre-se em diálogo e fraternidade para alcançar o bem comum; 3). É uma igreja política, pois assume a sociedade e procede com credibilidade porque não está atada a nenhuma ideologia, grupo, classes ou interesses particulares. Agindo assim, ela tem condições de sofrer, lutar com e pelo povo por paz e justiça. Nessa igreja, o batismo é um sinal de comprometimento dos membros com a tarefa do reino de Deus, e a ceia do Senhor nunca seria restrita, mas um convite a todos, porque é o chamamento do próprio Cristo para participar da mesa e do reino que vem.

Se a igreja não tiver esses elementos bíblico-teológicos como base de sua reflexão e discurso, a sua atividade pública será comprometida. Uma igreja que quer ser atuante na cidade precisa ter no seu esboço teológico a tarefa do reino de Deus e, por consequência, a quebra de preconceitos e exclusivismos, tornando-se aberta.

É possível tornar a igreja atuante na sociedade? Essa pergunta é pertinente e carece de desdobramentos. Mas essa possibilidade acontece quando a igreja assume a sua dimensão histórica, portanto, pode contribuir para a construção da história, assumindo assim sua vocação de continuadora do projeto do reino de Deus e, dessa maneira, comunica as promessas de Deus e faz chegar à

justiça, à paz, à vida, à liberdade, à solidariedade, à verdade e ao amor na sociedade (MOLTMANN, 2003, p. 265).

Há algumas maneiras de tornar a igreja participante na esfera pública. Nos conselhos de liberados; nos órgãos federais, estaduais e municipais de saúde, segurança, direitos humanos e defesa de criança e do adolescente, no financiamento e manutenção de abrigos para crianças e adolescentes, assim como clínicas para dependentes químicos; na participação em audiências públicas, prestação de contos e associação de moradores. Esses seriam, de fato, o alvo da missão da igreja que articula *ad intra* uma teologia pública no horizonte de esperança, lamentando os valores do reino de Deus na cidade. Essa esperança, quando em contato com a cidade, “deve mostrar a sua força e dar razão de sua existência”. Essa esperança não é “passiva, mas ativa; é uma esperança que atua na história, que mobiliza o contexto em que se encontra e procura fazer com que o reino de Deus já aconteça em seu meio” (KUZMA, 2014, p. 109-200)

A igreja se faz num contexto social. Como ela não é uma ilha, fechada em si mesma, está em constante desafio ético-espiritual com seu contexto. Esse contexto se faz com mazelas: a pobreza evidente, a segregação de muitos do sistema econômico vigente, a violência como resultado de marginalização social e educacional. Dentro desse contexto maior, há algumas versões de teologia pública. Há grupos religiosos que apresentam seu itinerário para os desafios da cidade. Uns se aliam ao discurso do sistema econômico; outros tomam medidas paliativas de assistencialismo; alguns não fazem nada mesmo para modificar a realidade, demonizando os problemas da cidade e isolando os fiéis do mundo. Isso é evidente na diversidade de tendências evangélicas no Brasil. No protestantismo histórico, a postura ante os desafios da cidade é, em alguns casos, de omissão. O foco foi centralizado no indivíduo: convertendo o indivíduo, convertem-se as estruturas. A intenção era formar cristãos autônomos e críticos, daí a ênfase protestante na educação secular. Comportamentos como esses, não acompanham mais as mudanças sociais, políticas e culturais pelas quais as cidades vêm passando. Há uma concepção cultural em que os valores são transvalorados, os costumes, antes reivindicados, são agora banalizados. A esperança parece ser uma miragem.... Por isso a necessidade de um discurso no espaço público que contribua para um horizonte de esperança, onde o reino de Deus tenha voz e vez. Nesse sentido, trazemos Moltmann para essa contribuição. Por suas categorias teológicas que favorecer o diálogo, mas também porque Moltmann “é um antecessor da atual compreensão de teologia pública” (CALDAS, 2016, p. 26).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao colocar a escatologia como esperança, Moltmann afirma que “ela toma seu ponto de partida em uma determinada realidade histórica e prediz o futuro da mesma, suas possibilidades futuras e sua eficácia futura” (MOLTMANN, 2011, p.30). Assim, estaremos contemplando “um Deus que olha com infinito respeito à autonomia de suas criaturas e cuja ação consiste em afirmá-las com um amor incondicional” (TORRES, 1995, p.248). As implicações a este respeito sobre a nossa autonomia não só sugerem a possibilidade do livre-arbítrio, que está associado à maturidade psicológica, como também da natureza humana de Deus. Assim, a esperança não seria algo

que se adiciona à fé, ou que se anexa a ela, mas o outro lado da fé mesma, na medida em que ela se compreende como fé cristã (MOLTMANN, 2004, p. 53). Para Moltmann, nossa fé se alimenta da esperança em Deus, que é “aquele que vem” (Ap 4,8): “nós vivemos no tempo do advento de Deus” (MOLTMANN, 2008, p. 13). De acordo com a definição cristã, a escatologia aborda Jesus e seu futuro; conhece a realidade da ressurreição de Jesus e anuncia seu futuro (MOLTMANN, 2008, p. 31-32). Mais ainda do que a fé, é a esperança cristã que está direcionada para contemplar e fruir o cumprimento da promessa de Deus. A esperança pergunta à sua própria maneira pelo entendimento do porquê e do quê da sua esperança (MOLTMANN, 2004, p. 53). A esperança nessa vinda significaria o movimento do amor de Deus ganhando espaço na vida, na morte e na ressurreição de Jesus, para a qual fomos chamados e encontramos a nossa salvação (KESSLER, 2002, p.389-390). Portanto, a maturidade cristã nos permite uma libertação da desesperança e das ilusões relacionadas à crise de sentido que enxergamos no mundo contemporâneo. A esperança, para Moltmann, preencheria o vazio que teria tomado conta do homem contemporâneo, e através dela seria possível tornar presente o Reino de Deus.

Portanto, em se tratando de fé cristã, para que a igreja de alguma contribuição à sociedade, é preciso que a comunidade de fé esteja alenta ao seu contexto imediato. Com isso poderá apontar perspectivas e/ou convergências que, de alguma maneira, possam contribuir para o bem comum, tendo como ponto de partida a mensagem e a práxis do evangelho de Cristo, o reino de Deus.

REFERÊNCIAS

- CUNHA, Carlos. **Paul Tillich e a teologia pública no Brasil**. São Paulo: Garimpo, 2016.
- CALDAS, Carlos. **Dietrich Bonhoeffer e a teologia pública no Brasil**. São Paulo: Garimpo, 2016.
- KUZMA, Cesar Augusto. **A esperança cristã: fundamentos e reflexões na teologia de Jürgen Moltmann**. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro). Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2007.
- KESSLER, H. Cristologia. In: SCHNEIDER, T. **Manual de dogmática**. Vol. 1. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MOLTMANN, Jürgen. **Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã**. São Leopoldo: UNISINOS, 2004.
- MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã**. São Paulo: Teológica, 2003.
- MONDIN, Battista. **As novas eclesiologias: uma imagem mais atual da igreja**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MOLTMANN, Jürgen. **Diaconia en el horizonte del reino de Dios**. hacia el diaconado de todos los creyentes. Santander: Sal Tarrae, 1987.

MOLTMANN, Jürgen. **Vida, esperança e justiça**: um testamento teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008.

SUNG, Jung Mo. Cristianismo como religião pública, pluralismo e diálogo. In: BARRETO JÚNIOR, Raimundo Cesar; CAVALCANTE, Ronaldo; ROSA, Wanderley Pereira da. (Orgs.). **Cristianismo como religião pública, pluralismo e diálogo**. Vitória: Faculdade Unida, 2016.

TORRES, A. Q. **Repensar a revelação**: a revelação de Deus na realização humana. São Paulo: Paulus, 1995.

O ANGLICANISMO EM PERNAMBUCO: DAS CAPELANIAS INGLESAS À FUNDAÇÃO DA DIOCESE ANGLI- CANA DO RECIFE

Rafael Vilaça Epifani Costa¹

RESUMO

O Anglicanismo chegou ao Brasil em 1810 por meio do estabelecimento de capelanias para atender aos súditos do Reino Unido presentes no país. Na cidade do Recife, o Cemitério dos Ingleses (*The British Cemetery*) e a Igreja da Santíssima Trindade (*Holy Trinity Church*) marcaram a história, o cotidiano e os costumes da cidade, através do trabalho de seus capelães e da presença dos seus membros. Já a Diocese Anglicana do Recife – originalmente denominada Diocese Setentrional –, foi fundada em 1976, como resultado da ação missionária da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil na região. Por meio do bispo norte-americano Edmund Knox Sherrill, foi possível realizar a transição dos templos e comunidades inglesas para a administração da Igreja Nacional, dando início a um processo de integração do público local com uma denominação cristã, que aos poucos, ganhava características genuinamente brasileiras. A partir de registros da época e de publicações da IEAB e de pesquisadores do tema, iremos apresentar a história da presença do Anglicanismo em Pernambuco, a partir da cidade do Recife.

PALAVRAS-CHAVE: Protestantismo; Igreja Anglicana; Cemitério dos Ingleses.

INTRODUÇÃO

O Anglicanismo chegou oficialmente ao Brasil através do trabalho das capelanias. Em 19 de fevereiro de 1810, o Tratado de Comércio e Navegação foi assinado entre Portugal e a Inglaterra, permitindo o atendimento pastoral aos súditos ingleses que se encontrassem a trabalho ou residindo no Brasil. Neste acordo, foi estabelecida a construção de capelas e cemitérios para atender aos súditos da Coroa que estivessem residindo no país. Anos mais tarde, bancos, empresas, clubes, agremiações esportivas também se juntaram às instituições religiosas, ajudando na promoção do comércio, da cultura, e do entretenimento das cidades. Durante este período, foram estabelecidas as primeiras comunidades anglicanas e construídos os primeiros templos em cidades portuárias do país, como Rio de Janeiro, Salvador e Recife.

Na capital pernambucana, a capelania inglesa se estabeleceu não apenas através do Cemi-

1 Doutorando e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).
Email: rafaelvilaca.e.costa@gmail.com.

tério dos Ingleses e de sua capela, mas também influenciou vários aspectos da vida dos recifenses, deixando suas marcas e memórias em várias partes da cidade. Em 1976, através de uma ação missionária liderada pelo bispo Edmund Knox Sherrill, a Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (IEAB) fundou uma unidade diocesana que abrangia todo o território do Norte e Nordeste do Brasil, estabelecendo a denominação nas capitais onde foram desenvolvidos os trabalhos das capelanias.

Neste artigo abordaremos o estabelecimento do Anglicanismo em Pernambuco a partir de duas frentes: a presença anglicana através do atendimento a cidadãos ingleses no começo do século XIX, e o processo de fundação da Diocese Anglicana do Recife, a partir de 1976, com o início das primeiras celebrações em língua portuguesa e para o público brasileiro. Através de registros da época, obras publicadas pela IEAB e de pesquisadores brasileiros, iremos apresentar esse processo de estabelecimento da tradição anglicana na região. Este artigo trata-se de um complemento a outra pesquisa sobre o mesmo tema apresentada no 30º Congresso da SOTER².

1 A CHEGADA DO ANGLICANISMO NO RECIFE

Na cidade do Recife, os trabalhos da capelanía anglicana iniciaram junto com a construção do Cemitério dos Ingleses do Recife, a primeira necrópole da cidade. Originalmente denominado *The British Cemetery*, o terreno foi doado ao Cônsul Inglês do Recife por ordem de Dom João VI, após o decreto da Abertura dos Portos às Nações Amigas.

O artigo 12 do Tratado versava sobre o estabelecimento de lugares para o sepultamento de cidadãos britânicos que viessem a falecer em outros países. Naquela época, a cidade do Recife possuía aproximadamente duzentos mil habitantes e a colônia inglesa era bastante expressiva, necessitando de um espaço apropriado para seus mortos. No Brasil, a Igreja Católica Romana proibia o sepultamento de acatólicos em seus templos e ossuários, de modo que os súditos ingleses acabavam sendo enterrados em praias ou campinas. Depois de um pedido formal do Cônsul Britânico do Recife, o governador da província, Caetano Pinto de Miranda Montenegro, por ordem do Príncipe Regente, mandou demarcar um terreno na região portuária de Santo Amaro das Salinas para a construção da necrópole.

O Cemitério dos Ingleses no Recife foi inaugurado em 1814. Contava com uma pequena capela em formato octogonal em estilo neogótico, toda em alvenaria de tijolos, e um gradil de ferro trabalhado pela Fundação d'Aurora. Com o passar do tempo, a área foi ampliada através da aquisição de terrenos vizinhos. Desde então, o Cemitério dos Ingleses passou a abrigar não apenas túmulos de cidadãos britânicos, mas também de franceses e alemães, protestantes e maçons, e figuras ilustres da história local, como o General Abreu e Lima³. Além do Recife, foram construídas

2 Em 2017, o autor apresentou um artigo intitulado "Da sede vacante à Diocese vazia: o projeto de construção da Diocese Anglicana do Recife e o início da crise no Anglicanismo brasileiro".

3 Não só cidadãos britânicos estão enterrados no Cemitério dos Ingleses do Recife. O túmulo do general Abreu e Lima é uma das lápides mais famosa do local, pela sua Cruz Celta erigida na entrada da necrópole. Por ser maçom, o

outras necrópoles no Rio de Janeiro e Salvador.

O Cemitério dos Ingleses do Recife foi a primeira necrópole da cidade. Até então os sepultamentos eram realizados dentro dos templos católicos e administrados pelas irmandades da Igreja local. Porém, havia inúmeros problemas de ordem sanitária, sobretudo em dias de chuva, que junto com a água, trouxe inúmeras epidemias que assolaram a cidade ao longo do século XIX. Em 1825, um decreto imperial foi publicado “exigindo medidas higiênicas e criação de cemitérios fora das cidades e das igrejas”. No ano de 1832 a questão foi discutida nas Câmaras Municipais, gerando inúmeras controvérsias entre os católicos, que queriam se enterrados “perto de Deus”. Somente em 1851 foi inaugurada a primeira necrópole pública da cidade, o Cemitério de Santo Amaro, localizado no bairro homônimo.

O reverendo John Penny foi o primeiro capelão britânico, instituído em 1822, servindo à rede consular no Recife. O seu primeiro trabalho pastoral ocorreu no dia 25 de abril daquele mesmo ano, quando batizou e sepultou uma criança chamada Edward, filho do casal William e Lucy Pelly, que residiam no bairro da Boa Vista. Em 1826, o reverendo Penny oficiou o seu primeiro casamento anglicano na cidade, unindo George Auglin e Sophia Lock. Ele trabalhou por dezesseis anos na cidade, até ser substituído pelo reverendo Charles Adye Austin, que veio de Liverpool com sua mulher e seus três filhos em 1838. O padre Austin foi designado não somente para trabalhar na Capelania Consular e no Cemitério, mas também para construir e o primeiro templo fora da necrópole.

A Igreja da Santíssima Trindade (*Holy Trinity Church*) se localizava às margens do Rio Capibaribe, em um vasto quarteirão na esquina da Rua da Aurora com a Rua Formosa. Por conta do seu tamanho e filiação étnica, era apelidada pelo povo pernambucano de “Igrejinha dos Ingleses”. As leis da época impediam que templos religiosos acatólicos fossem construídos com seus elementos arquitetônicos tradicionais. Assim, a Capela Anglicana do Recife era uma construção de fachada simples, com um frontão triangular com um pequeno vitral em círculo e sem a presença de uma torre sineira. Um pequeno pórtico com três arcadas dava acesso à porta de entrada em madeira envernizada, ladeada por dois janelões com vitrais. No texto do Instituto Histórico e Geográfico de Pernambuco temos uma descrição do interior.

No santuario, de uma bella pintura, e ladrilho de mosaico, fica ao fundo um altar, sobre o qual se ostentam uma allegorias de boa pintura representando a *Agnus Dei* e os quatro Evangelistas; e aos lados, inscriptos em inglez em caracteres gothicos, o Decalogo e a Oração Dominical, sobre laminas metallicas, como são também aquellas allegorias; e no alto abre-se uma alterosa janella, de vidraça colorida, formando no seu todo um bello conjunto ornamental pelos seus caprichosos labores, e sobre cuja archi-volta se lê esta legenda, em inglez, como que de consagração do templo: – Louvae á Deus neste santuario, na magestade do seu poder.

líder militar foi proibido de ser sepultado no Cemitério de Santo Amaro pelo bispo da época, e teve no Cemitério dos Ingleses o seu lugar de descanso, sendo enterrado com todas as honrarias. Como consta em seu epitáfio gravado na lápide: “Aqui jaz o cidadão brasileiro General José Inácio de Abreu e Lima, Propugnador esforçado da liberdade de consciência. Faleceu em 8 de março de 1869. Foi-lhe negada sepultura no Cemitério Público pelo Bispo D. Francisco Cardoso Ayres. Lembrança de seus parentes”.

A sala da oração, com o seu ladrilho de marmore branco, é bastante clara pela luz que recebe de oito grandes janellas, que são de um bello effeito pela sua vidraça colorida, e nas quaes se estampam, destacando-se das suas ornamentações, os Passos do Senhor, e alguns painéis de factos notáveis da sua vida. No côro, com a sua varanda volteada, de balaustres de madeira envernizada, ostenta-se ao centro, sobre um cornijamento geral, que serve de base á mesma varanda, um escudo das armas reaes da Grã Bretanha, dourado e em relevo, figurando no laço em que se inscreve a legenda – *Dieu et mon droit* – a data de 1838, allusiva á construção do templo; e em baixo do côro, e junto a pia baptismal, de marmore branco, é de um bello trabalho artístico pelos seus primorosos labores em relevo. A um lado do santuario eruge-se o pulpito, isoladamente, de fórmula octogonal, deixando ver em cada uma das suas faces lindas ornamentações de talha, e na propria cor da madeira de que é feita toda a peça. Foi construído em Pernambuco, e inaugurado em 1897, como se vê de uma inscripção em latim sobre uma placa de metal collocada na base da mesma peça. No centro da entrada do santuario, e voltada para a sala de oração, ergue-se uma alterosa estante de latão polido, e de um primorosissimo trabalho de modelação e cinzel. Uma grande aguia, de azas distendidas e com as garras apaiadas sobre a parte superior da columna, é propriamente dita a estante, sobre a qual se vê uma Biblia *in-folio*, de primorosa edicção ingleza e luxuosa encadernação. Esta bella e importante peça, cujo custo attingiu a quantia superior a um conto de reis, foi offerecida em 1882 pelos filhos de David Willian Bowman e sua consorte Eliza Gilroy, em memoria de seus pais, como se vê de uma inscripção aberta no extremo superior da columna, sobre o qual a aguia se ostenta. Nas paredes da sala de oração, e em altura superior, figuram varias placas de marmore branco com inscripções abertas, e algumas com brazões d’armas, em relevo, consagradas á memória de pessoas notaveis da colonia ingleza fallecidas em Pernambuco, quer particularmente, como bemfeitores da Igreja, quer por outra ordem de serviços e distincções (REVISTA DO INSTITUTO ARQUEOLÓGICO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO PERNAMBUCANO, 1902. p. 533-535.)

A casa do capelão ficava em uma transversal da Rua Formosa, que passou a ser conhecida como “Beco do Padre Inglês”, em referência à batina utilizada pelo clérigo. Hoje, a “Rua do Padre Inglês” é uma das mais conhecidas no bairro da Boa Vista (BURTON, 1954, p. 10). Embora estivesse sob jurisdição do Bispo de Londres, este nunca veio ao Brasil. Somente em 1869, o Bispo de Honolulu, Thomas Staley, veio ao Brasil, visitando as cidades em que se encontravam as capelarias. Em sua visita ao Recife, o bispo consagrou o templo e a capela do Cemitério. Embora em 1874, o bispo Waite Kockin Stirling, das Ilhas Malvinas, tenha assumido a administração das capelarias da América Latina, a comunidade continuou utilizando o título de “Capelaria Consular Britânica”, pois servia exclusivamente à população inglesa. Desde a sua fundação, diversos capelães passaram pela *Holy Trinity Church*, marcando a “religião dos ingleses” na memória da sociedade recifense.

O Rev. Midgley foi capelão anglicano no Recife de 1874 a 1892, ou seja, do fim do Império no Brasil aos primeiros anos da República, tendo como sucessor o Rev. William Ding que morreu de febre amarela e foi enterrado no Cemitério dos Ingleses (British Cemetery), no bairro de Santo Amaro. Na ordem de sucessão foram anotados os seguintes: Rev. W. E. Macray (1893-1900); Rev. F. M. Lane (1900-1902); Rev. George W. Baile (1903-1918); Rev. J. Meredith Bate (1920-1922); Rev. Archibald Nicol (1922-1936); Rev. H. J. Dobb (1940-1941). Seguiram-se à frente da

Capelania o Rev. Eric C. Wilcokson, Rev. J. Gould, Rev. D. N. Jackson, Rev. Theodore Hina, Rev. Cecil R. Burton, Rev. R. F. Pearce, Rev. John Ellesworth, Rev. Denis Pape, sem registros precisos sobre as datas de suas funções (GARCIA, 1987, p. 16).

Os ingleses concorreram muito para o desenvolvimento do Nordeste, especialmente do Recife. Eles fundaram em Recife o Bank of London, a West Telegraph Company, a Fundação d'Aurora, e junto com ela, trouxeram novas técnicas da construção de redes ferroviárias, que eram administradas pela Great Western. A presença inglesa na cidade foi além das atividades religiosas e econômicas, marcando a sociedade e a cultura da época, com a construção de um hospital e a fundação de vários clubes de Futebol, a exemplo do Tramways Sport Club, o Clube Ferroviário do Recife (antiga Associação Atlética Great Western) e o English Eleven (time de funcionários de companhias inglesas do Recife). Os ingleses também organizaram clubes de lazer que serviam de espaços de integração, como o British Country Club.

Em 1842 foi construído no Recife também o hospital britânico (The British Hospital), instalado em época de epidemias, inclusive febre amarela que atingiu seu auge em 1849. O hospital funcionou até 1878 no Aterro da Boa Vista (hoje Rua da Imperatriz), uma edificação de quatro andares, com cais de embarque no Rio Capibaribe. Existiram também no Recife quatro clubes de origem britânica: o Pernambuco Cricket Club, o Lawn Tennis Club, o Pernambuco British Club (1906) e o The British Country Club (1920), no bairro dos Aflitos, promovendo jogos atléticos e reuniões sociais. O Pernambuco Golf Club (1928) originou o Caxangá Golf & Country Club. Remanesce também o British and Country Club, na Av. Rosa e Silva, em cujo terreno foi edificado o templo anglicano (1940), quando o primitivo foi desapropriado para alargar a Avenida Conde da Boa Vista (1940) (PEREIRA, 2013, p. 27).

Nesta época, a Igreja Anglicana no Recife era de característica étnica, voltada exclusivamente para o público britânico, com celebrações na língua inglesa, a qual foi responsável por manter os costumes do Reino Unido, como o “culto da colheita” e o “culto das bandeiras”. Este último era bem peculiar, sendo realizado anualmente como uma homenagem à vitória obtida nas duas Guerras Mundiais, onde se utilizava as bandeiras de Pernambuco, do Brasil, dos Estados Unidos e do Reino Unido (QUEIROZ, 2017, p. 111, os quais contavam com a presença ativa de famílias como os Paterson, Dobbin, Comber.

2. UM NOVO TEMPLO ANGLICANO NO RECIFE

Com o processo de urbanização da cidade, em 1944 a Prefeitura do Recife notificou os administradores da Igreja de que aquele terreno em que o templo havia utilizado durante 106 anos

interruptos seria expropriado para dar espaços às obras nas Avenidas Guararapes e Conde da Boa Vista. Em 10 de junho 1945, foi realizado o último ofício na Capela Anglicana do Recife, com a presença de 112 pessoas (QUEIROZ, 2017, p. 102). Em 1946, a Capela Anglicana do Recife foi demolida para dar lugar à atual Avenida Conde da Boa Vista, sendo em seu terreno construído o atual edifício que abriga o Cinema São Luiz.

A comunidade dos ingleses foi transferida para a Rua da Matinha – atual Rua Carneiro Vilela, no Bairro dos Aflitos –, onde foi erigido o novo templo da *Holy Trinity Church* num breve período de um ano, através das doações dos paroquianos. No dia 08 de dezembro do mesmo ano, o bispo inglês Daniel Evans consagrou a nova igreja (BURTON, 1954, p. 17). A construção, diferente da anterior, possuía uma arquitetura mais robusta. Ela possuía uma única nave, mas agora havia ganhado uma fachada imponente com uma alta torre. Nela foram gravadas três cruces celtas, entalhadas abaixo de três janelas. Os vitrais da antiga capela foram reinstalados no novo santuário, junto com a mobília, o altar em madeira e o órgão. E parte da grade em ferro fundido passou a cercar a entrada do templo. Devido à ligação com a comunidade inglesa, também havia um portão que ligava a Igreja e o British Country Club.

Diante de tantas mudanças no cenário religioso brasileiro, ocorreu um fenômeno de “desnização” da tradicional *Holy Trinity Church* – voltada exclusivamente para os ingleses – para a moderna Igreja da Santíssima Trindade – uma das comunidades cristãs mais dinâmicas da cidade, que cresceu nos anos seguintes, e que se tornaria a Catedral da Diocese Anglicana do Recife, impulsionando a expansão da Igreja Episcopal Anglicana no Nordeste.

3. A FUNDAÇÃO DA DIOCESE ANGLICANA DO RECIFE

Nesta época, as atividades das capelarias inglesas seguiam paralelas às atividades da então chamada Igreja Episcopal Brasileira, presente no país desde 1890. Até então a denominação de origem estadunidense ainda não havia chegado às regiões Norte e Nordeste. Enquanto que as capelarias continuavam fechadas em si mesmas, voltadas para fiéis de língua e cultura britânica, os episcopais brasileiros seguiam como uma missão da Igreja Episcopal dos Estados Unidos, buscando tornar-se uma Província autônoma da Comunhão Anglicana.

Em 1958 o reverendo Edmund Knox Sherrill foi eleito o novo bispo da Diocese Central (com sé no Rio de Janeiro), substituindo Louis Melcher. O Brasil estava vivendo uma época de forte patriotismo e a Igreja precisava reafirmar sua identidade nacional. Como de costume, a Igreja brasileira tinha os seus bispos escolhidos pela Igreja Episcopal dos Estados Unidos. O reverendo Sherrill foi apontado para assumir a Diocese Central. O processo de expansão da Igreja Episcopal era desigual nas diferentes regiões do Brasil, de modo que o Sul e Sudeste concentravam a totalidade dos fiéis, ao mesmo tempo em que havia um imenso território a ser administrado pelo bispo da Diocese Central, que abrangia todo o resto do país.

A autonomia administrativa alcançada em 1965 encorajou a igreja a criar novas dioceses, a semelhança do que havia acontecido em 1950, quando o distrito missionário foi dividido em dioceses. A diferença agora era que apenas uma diocese – a Central – dava origem a mais três unidades eclesiais, todas em direção ao norte do país. A primeira foi a Diocese Sul Central em 1969; a segunda foi a Diocese Setentrional em 1976; e a terceira a Diocese Missionária de Brasília em 1982 (KICKHÖFEL, 1995, p. 305).

Em 1968, o reverendo Paulo Roberto Medeiros assumiu o pastoreio na Paróquia da Trindade, ficando até o ano de 1973. Neste período os reverendos norte-americanos John Said e Philip Getchell trabalharam como có-párocos nos últimos anos. Este último permaneceu à frente da Igreja no Recife até 1975.

Em Recife, um capelão inglês trabalhava com uma pequena congregação de estrangeiros. Em Salvador, meio século havia passado desde a partida do último capelão. Nas outras cidades visitadas, era difícil encontrar alguém que soubesse ou tivesse ouvido falar da Igreja Episcopal. Entretanto, o trabalho realizado no passado pelos estrangeiros em Recife, Belém e Salvador se constituiu um importante ponto de apoio e estratégia para a expansão da igreja numa área onde os anglicanos brasileiros estavam praticamente ausentes. Quase uma década depois, o bispo Sherrill transferiu para Recife o rev. Alfredo Rocha Fonseca Filho, que veio a ser o primeiro capelão brasileiro da Paróquia da SS. Trindade, iniciando o lento processo de integração. Um segundo capelão brasileiro foi designado em 1968, que passou a trabalhar com os missionários americanos John Said e Phillip Getchell, que atendiam a congregação dos estrangeiros, formada principalmente por americanos e ingleses, até março de 1975, quando o bispo Sherrill determinou a transferência para o Recife do rev. Paulo Ruiz Garcia para assumir a reitoria da paróquia. Essa transferência significou o início do projeto que deu origem a nova unidade eclesial, que recebeu o complicado nome de Diocese Setentrional (KICKHÖFEL, 1995, p. 295).

Em março de 1975 o reverendo Paulo Ruiz Garcia chegou ao Recife, junto com a sua esposa Márcia Garcia, assumindo o templo que servira à capelania inglesa em Recife por décadas. Com o passar dos anos, promoveu o crescimento daquela comunidade, através de uma gradual mudança nos costumes e tradições da centenária Igreja.

Por ter mediado o Acordo de 1955 para a transição das capelarias inglesas para a administração da IEAB, Sherrill também realizou o desmembramento da Diocese Central, que abrangia os estados do Rio de Janeiro, Minas, Espírito Santo, e todo o Norte e Nordeste. Em 1976, após o Sínodo Geral, foi criada a nova unidade da Igreja chamada *Diocese Setentrional* (dada a sua localização geográfica), depois renomeada de Diocese Anglicana do Recife. Sherrill foi eleito o seu primeiro bispo, tendo a Igreja da Santíssima Trindade como sua sede.

CONCLUSÕES

O Anglicanismo chegou ao Nordeste em 1810, com o estabelecimento das capelanias para atender aos cidadãos ingleses presentes nas cidades portuárias. No Recife, o Cemitério dos Ingleses e a Igreja da Santíssima Trindade deixaram marcas na história da cidade até hoje. Com a criação de uma Diocese anglicana na capital pernambucana, em 1976, iniciou-se um segundo momento na história, marcado por uma intensa agenda missionária dos episcopais anglicanos entre o público brasileiro e a busca por uma identidade própria da Igreja na região.

Hoje, a Diocese Anglicana do Recife está presente nas principais cidades do Nordeste, do litoral ao sertão, sendo pastoreada pelo seu quinto bispo diocesano, João Câncio Peixoto Filho⁴. Com quase cinquenta anos de história, esta unidade da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, embora com poucas comunidades – devido aos dois cismas, ocorridos entre os anos de 2002 e 2005 –, continua a ser a representante da Comunhão Anglicana nesta região do país.

REFERÊNCIAS

BURTON, C. R. **Holy Trinity Church – Recife, Pernambuco, Brazil**. Recife: [s.n.], 1954.

GARCIA, Paulo. **Bem-vindo à Paróquia da Trindade**. Recife: [s.n.], 1987.

PEREIRA, Francisco Bonato. **Os Episcopais Anglicanos em Pernambuco**. Revista Olhar Cristão, Recife, n. 02, p. 26-28, nov./dez. 2013. Disponível em: <http://www.revistaalgomais.com.br/edicao-digital/OlharCristao2/files-2013-06-17/assets/basic-html/index.html#26>. Acesso em: 03 jun. 2021.

QUEIROZ, Cristiany Moraes de. **Anglicanismo: um estudo antropológico da Catedral Anglicana do Recife**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

REVISTA DO INSTITUTO ARQUEOLÓGICO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO PERNAMBUCANO. **Dois instituições inglesas em Pernambuco**. Recife, n. 56, v. 10, p. 526-536, 1902.

4 Após a aposentadoria do bispo Sherril, tivemos Clovis Rodrigues, Robinson Cavalcanti e Sebastião Gameleira.

PROTESTANTISMO DIGITAL: A FORMAÇÃO DE UMA IDENTIDADE QUE QUESTIONA O CENTRO

Marcos Rodrigues Simas¹

RESUMO

A sociedade em rede provê o ambiente propício para a homogeneização do pensamento universal, mas, ao mesmo tempo permite a possibilidade de grupos e tribos locais em redes sociais digitais, argumentarem e questionarem essas imposições, provocando ondas de reações contrárias e sinérgicas, por conta das possibilidades de grupos fechados se manifestarem entre si e até publicamente, se posicionando contra essas tentativas de uniformização do indivíduo sob a pretensão de uma sociedade que já não é mais imunológica, ou mesmo disciplinar. Por isso, o local de onde se emitem os conceitos universais, que partem dos centros de poder autodenominado, sustentado pela tradição, precisam ser questionados provocando negociações e embates culturais, ainda que esses sejam complexos, que emergem em favor de mudanças em determinados períodos de transformação, como o que vivemos atualmente, conferindo às minorias periféricas autoridade para questionar o que foi por anos a fio considerado como inquestionável a partir de seu sistema cultural para a sua formação identitária. Assim, nasce um pensamento destoante a partir da fronteira (pensamento fronteiriço), para que a partir de possíveis rupturas surja algo novo, originado do local cultural e não do centro, produzindo assim novas identidades com mais legitimidade e autenticidade, pelo fato de serem resultado de um conhecimento que é produzido e negociado nos interstícios, nos intervalos e nas diferenças. Esse novo local cultural precisa ser captado a apropriado na virtualidade real em meio à rede que conecta a todos, iludindo a localização para com aqueles desavisados ou desatentos que não se apercebem que imposições são feitas na sociedade em rede de forma diferenciada, por causa da diferenciação no sistema geográfico que a Internet produz. Além disso, a Internet na sociedade em rede, como resultado de suas próprias características inovadoras e reflexivas, mexe com a formação de identidades e conseqüentemente com as estruturas tradicionais estabelecidas, afetando a religiosidade dos fiéis cada vez mais individualizados, com identidades não mais apenas localmente estabelecidas, mas em rápida e constante transformação. Sob essa perspectiva, torna-se essencial encontrarmos novas argumentações na busca por uma outra situação ou uma nova opção alternativa, para rompermos com toda a rigidez fixa que nos tem conduzido até aqui, na tentativa de reelaborar e reconfigurar novos e modernos símbolos constituintes da existência humana, que nos auxiliem na compreensão da própria identidade religiosa, procurando compreender até que ponto o protestantismo no ambiente digital seria o resultado de uma identidade que questiona o centro. Para chegarmos às nossas conclusões acerca das novas identidades construídas e experimentadas na sociedade em rede na religião protestante em um ambiente digital, apresentamos nessa pesquisa a comunidade protestante www.descrentes.com.br, criada com a intenção de fornecer acesso à Palavra de Deus àqueles que segundo seu fundador, Arioaldo Júnior, se encontram “desigrejados”, como um “modelo referencial”, procurando identificar em seus adeptos e partícipes elementos constitutivos característicos das rupturas de uma identidade religiosa fluída e em mutação, surgindo nas fronteiras.

PALAVRAS-CHAVE: Estudos pós-coloniais; Novas identidades; Protestantismo digital.

Na sociedade em rede a Internet e as mídias sociais digitais com sua nova forma de prover o sentido de “espaço”, que agora é de fluxos, exhibe a possibilidade de grupos se reunirem a partir des-

1 Doutorando em Ciências da Religião pela UMESp, Mestre em Ciências da Religião e Bacharel em Teologia pela Universidade Mackenzie. “O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”. E-mail: marcosimas@me.com.

sa nova vertente e se posiciona contrariamente às imposições históricas que se irradiam a partir do centro, já que a autoridade estabelecida não é necessariamente um poder político ou institucional localizado geograficamente. Essa translocalização das estruturas em rede permite que elas sejam operantes de uma maneira diferenciada e muito mais sutil, mediante a dificuldade de se localizar geograficamente a origem de um pensamento, um sistema ou uma instituição, provocando assim uma névoa que não permite com exata clareza sua identificação para sua decorrente oposição.

Além disso, as esferas da vida que surgem a partir desse novo e alternativo espaço e que “são ligadas através de uma temporalidade intervalar que toma a medida de habitar em casa, ao mesmo tempo em que produz uma imagem do mundo da história”, se misturam e interagem já que “privado e público, passado e presente, o psíquico e o social desenvolvem uma intimidade intersticial” questionadora que vive no hibridismo (BHABHA, 2013, p. 38). Esse momento é como um entre-tempo onde o tempo é ressignificado e reposicionado como fluído e também a-histórico, no sentido de ser móvel e resultado de uma sociedade onde não há sincronismo entre tempo-espaço que permita uma identificação uniforme e única, e que “não entra em conluio com as modas correntes de reivindicação da heterogeneidade das sempre crescentes ‘causas’, multiplicidades de posições do sujeito, infinitos estoques de ‘especificidades’, ‘localidades’, ‘territórios’ subversivos” (BHABHA, 2013, p. 387). Ao contrário, esse tempo se coloca em um intervalo para provocar algo novo, que não deve ser compreendido simplesmente como algo sem sentido, anárquico ou mesmo sem significado.

Por isso, o tempo intemporal de Castells (2000) se apresenta como a realidade plausível desse novo momento necessário para se transformar o estabelecido de uma maneira sustentada e pertinente, com as mídias sociais digitais presentes nos bolsos e mãos de seus usuários e adeptos, abrindo espaço para as hibridizações e negociações, onde partícipes ativos se posicionem em favor de um sistema mais aberto, sem imposições culturais oriundos de determinados espaços centrais e determinantes. Assim, essas referências tempo-espaciais precisam ao mesmo tempo produzir algo novo para que isso traga o resultado da necessidade humana de significados e percepções reais para a sua vida, mesmo diante da sensação de desorientação que experimentamos hoje (cf. BHABHA, 2013, p. 19).

Desta forma, “o ‘passado-presente’ torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver” (BHABHA, 2013, p. 29), já que haveria outros elementos culturais temporais que comporiam a complexa formatação final da tradição “recebida”, que não nos permitiria hoje, compreender uma suposta identidade original. Desta forma, é importante repensarmos a origem e validade da colonização do pensamento que faz parte de nossa sociedade ocidental, com sua suposta, pretenciosa e abstrata universalidade, afirmado a partir de um não-lugar, e que afeta mais diretamente o pensamento latino-americano e seu discurso científico. Sob essa perspectiva, um novo projeto de não continuidade estaria em desenvolvimento, libertando o indivíduo das amarras de seu conhecimento passado a partir do centro de poder e de sua cultura dependente, já que a tradição não seria a única forma de identificação do indivíduo, produzindo assim novas identidades com legitimidade e autenticidade, pelo fato de serem resultado de um conhecimento que é produzido e negociado

nas fronteiras e nas diferenças.

Torna-se essencial encontrarmos novas argumentações na busca por uma outra situação ou uma nova opção, quiçá uma terceira opção, para rompermos com toda a rigidez fixa que nos tem conduzido até aqui, na tentativa de reelaborar e reconfigurar novos e modernos símbolos constituintes da existência humana, que nos auxiliem na compreensão da própria identidade e pertença. Assim, a releitura dos símbolos de uma sociedade e de seus indivíduos cabe nesse novo paradigma onde, no que diz respeito à identidade nas fronteiras, “essas identidades binárias, bipartidas, funcionam em uma espécie de reflexo narcísico do Um no Outro, confrontados na linguagem do desejo pelo processo psicanalítico de identificação” (BHABHA, 2013, p. 94), onde o processo que constrói a totalidade de uma identidade é em si problemático. E por não ser um produto acabado ou um a priori, e como resultado do hibridismo cultural, novas possibilidades emergem, possibilitando o questionamento do que até então vem sendo aceito e assumido. Desta forma, mais do que uma enunciação híbrida, o espaço fronteiriço “é uma enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica (p. ex., ideologia, perspectiva)” (MIGNOLO, 2000, p. x), já que a diferença colonial é a condição que cria a possibilidade real, a partir de situações dialógicas do discurso subalterno, para este se opor ao domínio da cultura imposta e hegemônica, com sua enunciação oficial, em favor de uma enunciação híbrida e de acordo com as histórias locais.

Assim, a “história subalterna das margens da modernidade”, se insurge contra o centro que desprezava a identidade original do colonizado, e estaria revisando o conhecido, renomeando o pós-moderno, “a partir da posição do pós-colonial” (BHABHA, 1994, p. 175, apud MIGNOLO, 2000, p. 116). Esse lugar vazio e incógnito que precisa ser preenchido de alguma maneira, “é a terra incognita ou terra nulla, a terra vazia ou deserta cuja história tem que ser começada, cujos arquivos devem ser preenchidos, cujo progresso futuro deve ser assegurado na modernidade” (BHABHA, 2013, p. 388, grifo do autor), porque é resultado de uma modernidade que emerge ideologicamente ativa na tentativa de manter a colonização perpetuada, mas sob novo formato, onde esse “não-lugar”, perpetua de alguma forma o espaço colonial.

Todo esse novo sistema também afeta a religiosidade dos indivíduos cada vez mais individualizados com identidades não mais apenas localmente estabelecidas em rápida e constante transformação. Por isso, a literatura pós-colonial e as teorias pós-coloniais, partindo da ideia de lugares diferenciados de enunciação que geram conceitos e ideias sob novas perspectivas distantes e independentes do centro, constroem ao mesmo tempo um novo conceito de razão e estabelece a busca por novas identidades. E isso instiga à uma ruptura e questionamento ao sistema universal imposto, como a procura por uma resposta e proposta que venha das margens subalternas, a partir de novos lugares de enunciação, outrora silenciados pela ciência e sistemas de conhecimentos originários da Europa, e que por sua vez sempre abafou e obliterou qualquer possibilidade alternativa o que considerava como inferior a identidade do colonizado no que diz respeito a uma suposta racionalidade padronizada.

Talvez aqui, a possibilidade do lugar/local/espço na rede, com sua virtualidade real, seja

uma alternativa reluzente e propícia à compreensão de Mignolo (2000) sobre a impossibilidade de se reverter a situação impositiva colonizadora por conta de um não lugar restritivo, que pode ser questionada através do fluxo de informações que torna o pensamento ocidental mais híbrido e fluído, multicultural e menos uniforme, por conta das características inerentes à sociedade em rede que se opõe às forças dominadoras com sua possibilidade subversiva provida justamente pela impossibilidade de ser rígida em sua espacialidade, assim como em seus sistemas de pensamento, e formação de identidades sobre novas formas.

Para chegarmos às nossas conclusões acerca dessas novas identidades apresentamos nesse trabalho uma comunidade protestante digital que pudesse servir em um primeiro momento de “modelo referencial” no que diz respeito à identidade de seus adeptos e partícipes. Entendemos que essa comunidade deveria ser primariamente reformada, além de manter determinadas características de uma religiosidade em mutação inicialmente por influência dos elementos constitutivos característicos identificados na sociedade em rede. Também procuramos um grupo protestante que nos oferecesse informações claras sobre seus sistemas de crença e ritos, além de se propor a ser uma comunidade para gerar pertencimento, ainda que em um ambiente digital, sem a geográfica-localidade tradicional. Assim, elementos referenciais da religiosidade protestante estariam presentes nesse grupo digital, podendo servir para a nossa pesquisa como um sistema paralelo ou alternativo aos sistemas convencionais, ainda que com estrutura física-local diferenciada.

Indo mais além, no foco para encontrar um grupo apropriado para a nossa pesquisa, buscávamos um grupo que se entendesse como alternativo e até como dissonante dos demais grupos protestantes convencionais. Em nosso entendimento, seus partícipes deveriam de certa forma se perceber como deslocados, diferentes e até excluídos por conta de suas opções e escolhas. Para muitos teólogos esse seria um grupo que comumente era chamado de “desigrejados” e era compreendido e rotulado como aqueles que romperam com a igreja em sua forma estabelecida em procura por aventuras alternativas em sua religiosidade, o que os qualificava como verdadeiros outsiders ou rebeldes.

Depois de exaustiva pesquisa na grande rede encontramos e avaliamos a comunidade religiosa digital do Projeto Descrentes, ligada ao Instituto Manifesto, como um modelo referencial para esta proposta, já que ela foi criada com a intenção de fornecer acesso à Palavra de Deus àqueles que segundo seu fundador, Ariovaldo Júnior, se encontram “desigrejados”. Segundo ele, as razões para a existência desse grupo seriam variadas e iriam desde seus partícipes e adeptos estarem entre aqueles que “não encontraram relevância em suas experiências com a vida comunitária, pessoas traumatizadas por situações que presenciaram em determinadas circunstâncias”, até razões geográficas, passando pela forma de utilização do dinheiro por parte das Igrejas, dificuldades para compreender o ensino em sua comunidade local, falta de cuidado pastoral, ou mesmo a compreensão que nenhuma igreja oferece o básico sobre ensino das Escrituras, e chegando até querer distância dos crentes porque eles são chatos e também por se sentir de alguma forma rejeitado em uma comunidade local por causa de suas práticas.

Sobre a linha teológico-doutrinária cristã da comunidade, em um texto que foi retirado do sítio em 2016 na ocasião de nossas primeiras pesquisas sobre a comunidade, é dito que “a Igreja Manifesto é um grupo de Igrejas aliançadas ao Ministério Sal da Terra”², cuja “confissão de fé é de natureza reformada: Sola fide (somente a fé); Sola scriptura (somente a Escritura); Solus Christus (somente Cristo); Sola gratia (somente a graça); Soli Deo gloria (glória somente a Deus)”³.

Para além disso, com a intenção de conhecer o perfil sociológico e religioso dos seus seguidores, também tivemos acesso à uma pesquisa feita por Ariovaldo na fanpage de seu Facebook. Segundo os resultados tabulados da pesquisa pelo próprio Ariovaldo, no que diz respeito aos elementos visíveis da crença que fazem parte da moral dos partícipes respondentes, a homossexualidade ainda é vista de forma categórica como pecado, sendo a maior parte dos respondentes adeptos da fé cristã evangélica e da fé católica. Já quando a pesquisa aborda a pena de morte, bem como a redução da maioria penal civil, os adeptos da religião cristã-evangélica têm maior rejeição. Quanto ao posicionamento político, há por parte dos respondentes um sentimento de não representação, ao mesmo tempo que uma aversão à direita, e/ou à esquerda, segundo respostas de 70%. Assim, pelos elementos anteriores destacados, podemos dizer que seus seguidores são conservadores em suas crenças no que se refere à moral, principalmente ligada à sexualidade, assim como em relação à temas que envolvem as questões sociais como a maioria penal e a pena de morte.

Ariovaldo também inclui em seu projeto nove tarefas semanais, que são alguns ritos comuns à grande maioria dos grupos religiosos: relacionamento fraterno entre membros do grupo que provoquem compartilhamento de experiências religiosas, podendo ocorrer através de encontros presenciais físicos e locais, leitura de textos sagrados ou de apoio ao sistema de crenças, oração e atendimento aos necessitados. Assim, no que se refere aos elementos constitutivos da experiência religiosa, o grupo segue os padrões a linha teológico-doutrinária cristã de natureza reformada e utiliza elementos básicos da religiosidade presencial evangélica e protestante: pregação bíblica, oração e comunhão.

Ainda segundo Ariovaldo, por meio da comunhão o adepto é desafiado, pelo que aprende através dos ensinamentos semanais transmitidos ao vivo on-line, que se propõem a ser “uma experiência interativa e viva”, para que Deus seja visto por intermédio de sua vida, e que outros sejam abençoados por ela. Em essência essas colocações demonstram a intenção do criador do projeto em dar respostas aos que estariam vivendo uma crise na forma institucional e não necessariamente no conteúdo. Destacamos aqui a intenção proposta e exposta por Ariovaldo acerca da possibilidade de retorno dos adeptos do grupo à uma instituição religiosa convencional, assim, diante do que aqui coletamos, podemos deduzir inicialmente que não houve da parte do criador e líder do projeto a deliberada intenção de propor algo realmente novo em termos de religiosidade e crenças.

Diante do que expomos anteriormente acerca do grupo protestante que usamos como

2 Disponível em: <<http://institutomanifesto.com.br/o-que-cremos/>>. Acesso em: 27 outubro 2016.

3 Disponível em: <<http://igrejamanifesto.com.br/o-que-cremos/>>. Acesso em: 19 outubro 2016.

modelo, observamos nessa pesquisa que o fenômeno da experiência religiosa protestante digital pode ser um ambiente apropriado para que mudanças, reconceituações e ressignificações religiosas aconteçam, fazendo emergir novos formatos de relacionamentos e experiências pessoais, produzindo novos estilos de comunidades, sob novas formatações, com características próprias, confrontadoras de estruturas estabelecidas e seus sistemas institucionais totalizantes com suas crenças, tradições seculares e polarizações.

Entendemos também que esses indivíduos religiosos e protestantes vêm sendo de alguma forma afetados e alterados pela nova configuração espaço-temporal resultante da cultura da virtualidade real que Castells (2000) teoriza, e com isso suas identidades em transformação estariam produzindo nesses indivíduos sentimentos de pertença diferenciados do que convencionalmente identificamos apenas de uma maneira optativa como “dupla ou múltipla pertença”.

Assim, podemos afirmar que, apesar do fato de que muitos dos partícipes das mídias sociais digitais ligadas ao Instituto Manifesto criticarem e romperem com alguns dos elementos que fazem parte do sistema tradicional de sua religião, o que constatamos nesta análise desse grupo protestante específico foi que em essência esse fenômeno não representa uma completa ruptura. De fato, identificamos que os que vivenciam elementos de suas religiosidades no mundo digital, apesar de demonstrarem deslocamentos e fragmentações, ainda apresentam muita similaridade com os que vivenciam a mesma experiência apenas no espaço físico e do tempo linear, com suas polarizações e discordâncias, liberalismos e conservadorismos, conforme vimos anteriormente.

Desta forma, como resultado dessa nova perspectiva de espaço e lugar, surge um novo tipo de indivíduo religioso protestante no ambiente digital, repaginado, agindo a partir de novos parâmetros e paradigmas, e cuja identidade e pertença já não cabe mais na visão optativa e binária em relação ao seu sistema identitário e simbólico religioso, mas que convive nas fronteiras, ao mesmo tempo em que gesta a produção de novos conhecimentos, resultantes de sua abordagem questionadora do conteúdo, da forma e da imposição colonizadora agora globalizada. Ele, que vive sob tensão permanente sendo identificado como alguém que não possui mais uma identidade religiosa única, mas plural e fragmentada, que permite convivência simultânea com suas variantes cristãs, na verdade nada mais é do que o resultado de um momento histórico e social diferenciado, em que categorias e marcos fundantes são removidos, reconfigurados e ressignificados.

Esse indivíduo religioso e protestante está sempre vivendo “entre” o espaço de lugares e o espaço de fluxos, a realidade virtual e a virtualidade real, e por isso vivencia, de acordo com seu interesse privado e subjetivo, sua experiência no mundo digital em categorias de tempo-espaço diferenciadas, entre-pertencendo por se posicionar em locais ou situações de intermédios da cultura e da estrutura religiosa hegemônica que não mais o domina, e onde ele de alguma forma experimenta novas ressignificações, sem perder sua essência simbólica religiosa pessoal.

REFERÊNCIAS

BHABHA, H. O local da cultura. 2a. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CASTELLS, M. The Rise of the Network Society. 2nd. Ed. Blackwell Publishing: Malden, 2000.

MIGNOLO, W. Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton: Princeton, 2000.

RELIGIÃO E HOMOSSEXUALIDADE NA ESFERA PÚBLICA: O ATIVISMO DIGITAL PROTESTANTE CONSERVADOR

Fernando César Buttignol¹

RESUMO

O debate sobre os direitos das minorias sexuais nunca foi tão intenso e controverso quanto na contemporaneidade. Se, por um lado, assistimos à incorporação dos direitos LGBTQIA+ como política de Estado, com a criminalização da homofobia e o reconhecimento da união entre pessoas do mesmo sexo não só no nível jurídico, mas também no moral, enquanto entidade familiar, por outro lado, segmentos religiosos conservadores reagem, dando continuidade à tradição de séculos de repressão. Diferentemente do olhar do catolicismo, o protestantismo, em razão da descentralização e liberdade de interpretação dos textos bíblicos, vem, de forma pioneira, abrindo-se cada vez mais para a inclusão de homossexuais em suas igrejas, dentro das quais encontram receptividade tanto para exercerem sua religiosidade, como também para casarem-se e/ou praticarem sua sexualidade sem medo ou culpa. Obviamente, o “protestantismo inclusivo” cria tensões e conflitos com a ala protestante conservadora, sempre predominante e atualmente mais infiltrada na esfera pública, seja por meio de representantes políticos e/ou por influenciadores das mídias digitais. Com a pandemia da COVID-19, houve uma grande transformação no mundo das redes sociais, com o aumento dos acessos, da concorrência e da publicidade. Dessa forma, como se configura o ativismo digital protestante conservador quando o assunto é a homossexualidade? Inserida na área das Ciências da Religião e Teologia e na sub-área das Ciências Empíricas da Religião, esta pesquisa pretende contribuir com os estudos sobre religião e sexualidade a partir do mapeamento e análise de fontes textuais e audiovisuais dos websites e das redes sociais Facebook e Instagram da organização religiosa cristã interdenominacional Exodus Brasil, representada por seus ministérios afiliados, buscando compreender suas respostas à diversidade sexual no mundo contemporâneo e reforçar a importância dos homossexuais e da repressão às suas condutas como um dos personagens privilegiados da história da sexualidade. A partir da ideia da “dissolução do religioso” do sociólogo francês Pierre Bourdieu, investigaremos de que forma a Exodus Brasil dinamiza e principalmente amplia o campo religioso, ao incorporar não apenas saberes e práticas, mas também temas e problemas de outros campos sociais, especialmente da psicologia, da antropologia e do direito, nos quais também interfere, criando uma “teologia sexual” específica que, em busca de visibilidade e amparada por um capital de técnicas, influencia e é influenciada pelo contexto histórico em que está inserida. De forma complementar, utilizaremos o conceito de “religiões públicas” proposto pela antropóloga Paula Montero a fim de explorarmos a questão da homossexualidade enquanto um “problema público” na conjuntura política atual brasileira ultraconservadora e violenta, buscando investigar por meio de quais “constelações de argumentos” a Exodus Brasil impacta a opinião pública sobre o assunto.

PALAVRAS-CHAVE: Protestantismo; homossexualidade; esfera pública

¹ Bacharel em História pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2017); Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela mesma instituição (2021). Projeto financiado pela CAPES (modalidade tipo II). E-mail: fbuttignoll@gmail.com.

INTRODUÇÃO

O intuito desta comunicação é compartilhar a conclusão do projeto científico desenvolvido durante o primeiro semestre de 2021 no PPGCR da PUC-Campinas. Para o ingresso no programa, criei um anteprojeto, cujo refinamento teórico e metodológico resultou no projeto que aqui apresentarei, sobre o tema religião e homossexualidade na contemporaneidade. Nesse sentido, a dissertação, com sua discussão e resultados, ainda está por ser escrita.

Com a mudança do eixo jurídico-político no Brasil em 2019, assistimos ao protagonismo das forças ultraconservadoras no campo político com a ascensão da extrema-direita e o fortalecimento da bancada evangélica, que atualmente compõem 20% do Congresso Nacional. Ao mesmo tempo, as vozes das identidades estruturalmente excluídas fortaleceram-se e intensificaram-se: são vozes de negros, mulheres, indígenas, LGBTQIAP+, imigrantes, idosos, entre tantos outros. São levantes das chamadas “minorias” que buscam direitos sociais, liberdade de expressão, inclusão econômica e respeito por suas identidades culturais. A homossexualidade enseja desvantagens sociais e especificidades culturais que a categorizam como minoria, quando as diferenças são destacadas e tratadas de forma diferencial, como objeto de discriminação coletiva, promovendo acesso desigual a oportunidades educacionais e ocupacionais e privações (NATIVIDADE, 2009).

A bancada evangélica reserva grande parte da sua influência para atacar o processo de construção dos direitos e de cidadania da comunidade LGBTQIAP+², usando as “leis bíblicas” para defender uma agenda político-ideológica paradoxalmente intolerante com a diversidade e a diferença (seja ela sexual, política, social ou cultural) e, infelizmente, reforçada por alguns segmentos religiosos que investem em terapias de libertação e restauração sexuais “carregadas de acusações e pânico morais, insuflados pelo cultivo de uma imagem negativa dos homossexuais, vistos como ‘promíscuos’, ‘pedófilos’ e sujeitos que “espalham doenças”, portanto indivíduos perigosos à coletividade” (NATIVIDADE & OLIVEIRA, 2006). Suas contínuas investidas em heteronormatizar a sexualidade buscam disputar o poder, influenciar a política e a ciência e instituir uma cartilha moral. Qualquer possível avanço nas pautas LGBTQIAP+ representa uma ameaça direta à liberdade religiosa e provoca uma reação imediata. A criminalização da homofobia pelo STF, por exemplo, representou para alguns políticos-pastores a perda da liberdade de expressão em seus cultos. Todavia, a liberdade de expressão não sofrerá repressão penal em razão de homotransfobia “desde que tais manifestações não configurem discurso de ódio, assim entendidas aquelas exteriorizações que incitem a discriminação, a hostilidade ou a violência contra pessoas em razão de sua orientação sexual ou de sua identidade de gênero” (Supremo Tribunal Federal, 2020:59). Sendo assim, liberdade de expressão não deveria promover opressão e nem fortalecer as guerras culturais.

Em 2019, a ministra de Estado da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Damarens Alves, pastora da Igreja Batista da Lagoinha em Belo Horizonte, recebeu o Movimento de Ex-Gays no Brasil (MEGB), liderado pela coordenadora do ministério Candeia da Exodus Brasil, Miriam Fróes, junto a psicólogas evangélicas que nesse mesmo ano disputaram as eleições no Conselho de Psicologia,

2 Cf. *Diversidade*: Jurisprudência do STF e bibliografia temática (2020:51)

criticando o “aparelhamento ideológico” da área: “a culpa é do PT!”, elas diziam, mas perderam as eleições. Um dos objetivos deste encontro foi reforçar a legitimidade identitária dos ex-gays para inclui-la na pauta dos Direitos Humanos das minorias sexuais, tentativas estas que iniciaram com o deputado federal Marcos Feliciano em 2015. Reconhece-se, assim, tanto o seu sofrimento quanto a eficácia das terapias de conversão sexual, sejam religiosas ou “científicas”. Convém lembrar que a ministra participou da fundação da ANAJURE (Associação Nacional de Juristas Evangélicos), entidade gerida por líderes de igrejas protestantes históricas, defensores das liberdades civis fundamentais, do Estado democrático de direito e do cristianismo: é nessa combinação que emerge sua notável preocupação com a liberdade religiosa e a liberdade de expressão das pessoas. Além de trabalharem com as pautas dos Direitos Humanos fundamentais, fazem o papel de “amigos da corte” no Supremo Tribunal Federal, contribuindo com informações técnicas nos julgamentos, das quais 25% já foram acolhidas³. A ANAJURE tem posições firmes quanto à homossexualidade: são contra qualquer tipo de discriminação, mas a liberdade religiosa também deve ser respeitada: isso significa ter a liberdade de expressar sua postura bíblica sobre a sexualidade⁴.

É neste clima político-jurídico conservador e tradicional que a missão cristã Exodus Brasil ganha força e disputa serviços em aconselhamento e restauração sexuais para homossexuais e transexuais que sofrem com o impacto da orientação sexual. Esse serviço se destina àqueles que o buscam voluntariamente e acreditam que a conversão religiosa é a principal via de transformação do sofrimento. Dividida em doze ministérios afiliados, localizados em diferentes regiões brasileiras, seu ativismo nas plataformas digitais, especialmente no Facebook e no Instagram, vêm se expandindo nos últimos anos, atraindo a atenção pública com informações, posicionamentos e debates sobre o tema da sexualidade.

1. UMA BREVE HISTÓRIA DA EXODUS BRASIL

A Exodus Brasil é uma das regiões da Aliança Global Exodus (AGE), com escritório em Toronto, no Canadá. A história da AGE assemelha-se a um mito:

No início, Deus estendeu a mão para homens e mulheres homossexuais em cada continente ao redor do mundo. Estendendo a mão com graça e verdade, Deus trouxe esperança, cura e transformação para homens e mulheres afetados pela homossexualidade. Então, Ele os chamou para deixá-Lo trabalhar por meio deles para levar Sua graça e verdade a outros ao redor do mundo⁵.

3 Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,entidade-evangelica-tem-14-de-pedidos-acolhidos-pelo-stf-saiba-como-atua-a-anajure,70003673319>>. Acesso em: 30 mai 2021

4 Disponível em: <<https://anajure.org.br/>>. Acesso em: 30 mai. 2021.

5 Disponível em: <<https://www.exodusglobalalliance.org/howwegotstartedc88.php>> e <<https://www.exodusglobalalliance.org/ournamechange16.php>>. Acesso em: 30 abr. 2021

Atualmente, a AGE se concentra na América Latina (Brasil, Paraguai, Peru, Equador e México) e na Ásia (Austrália, Nova Zelândia e região do Pacífico). Seu escritório no Canadá encerrou as atividades em 31 de março de 2021, em razão da lei federal canadense *Bill C-66* que passou a considerar a “terapia de conversão” um crime de ofensa, que passa a valer em 2021 e tem especificamente na sua mira a AGE. Embora não possa mais atuar no Canadá, suas atividades continuam a todo vapor em outras regiões.

Como podemos descrever a teologia da sexualidade da AGE? A ideia principal é que nascemos todos com a “devastação do pecado”, independentemente das nossas atrações sexuais, nascemos com uma orientação espiritual afastada de Deus. Não obstante, Deus ama todas as pessoas, mesmo aquelas que não seguem o projeto Dele para o sexo e a sexualidade, embora isso traga consequências físicas, emocionais, relacionais e espirituais. Assim, organizar a vida sexual significa tornar-se cristão, pois “o nosso problema não é comportamental, não é a orientação sexual”, mas a desconexão com o divino. Podemos adquirir uma nova identidade em Cristo não pelos próprios esforços, mas aceitando a morte e ressurreição de Jesus, que perdoa todos os pecados. Nesse sentido,

Algumas pessoas, quando usam a palavra *mudança* no contexto de práticas e atração pelo mesmo sexo, referem-se à mudança de comportamento e atração sexuais - o foco sendo colocado na mudança do comportamento sexual de alguém por meio dos seus esforços. Deus tem uma mudança bem maior em mente. Deus diz que ele transforma pecadores em santos a fim de que Ele possa se tornar um com eles.

Por meio da identificação com Cristo, tanto o heterossexual como o homossexual ganham Vida: a natureza e a identidade de Deus. E a Igreja deve acolher com compaixão, amor e aceitação aqueles que sofrem o “impacto da homossexualidade”, lançando desafios únicos para pastores, conselheiros e outros líderes cristãos leigos quando se trata de ajudar pessoas abatidas e desanimadas por “problemas de atração pelo mesmo sexo, violação sexual ou pecado sexual” e que “lutam contra o pecado, a doença, desesperadamente necessitados de integridade”. Por isso, a Aliança Global Exodus oferece consultoria sobre questões pertinentes à sexualidade e integridade relacional para aqueles que desejam ser um contato na igreja, liderar ou auxiliar em um pequeno grupo ou ajudar a organizar um seminário ou conferência. Seu maior desejo é a transformação, a cura, a liberdade e a verdade em Cristo, pois sozinhos somos impotentes.

Alinhada às ideias e práticas da AGE, a Exodus Brasil⁷ é uma missão cristã interdenominacional que acolhe os homossexuais, embora condenem a prática homossexual. Ela objetiva capacitar, apoiar e formar uma rede de ministérios de ajuda e igrejas especializadas em sexualidade humana fundamentada nos ensinamentos bíblicos. Ela é composta por 12 organizações religiosas: Amor em Ação, Avalanche Missões, Candeia, Companheiros de Jugo, Grupo de Amigos G.A., GAAP,

⁶Disponível em: <https://lop.parl.ca/sites/PublicWebsite/default/en_CA/ResearchPublications/LegislativeSummaries/432C6E>. Acesso em: 30 abr. 2021.

⁷ Disponível em: <<http://www.exodus.org.br/>>.

Identidade em Cristo, Luz na Noite, Paz com Deus, Plenitude, Redenção Pedro II e Sexualidade e Restauração (SER), distribuídos em diferentes regiões brasileiras. Defendem o lado essencialista da sexualidade, em oposição à visão construtivista.

“No essencialismo viceja a convicção de que há algo inerente à natureza humana, inscrito nos corpos na forma de um instinto ou energia sexual que conduz as ações. A sexualidade ora restringe-se a um mecanismo fisiológico, a serviço da reprodução da espécie, ora à manifestação de uma pulsão, de ordem psíquica, que busca se extravasar. O construtivismo social reúne abordagens que buscam problematizar a universalidade desse instinto sexual. O foco da argumentação é o de que existem formas culturalmente específicas, que o olhar ocidental chamaria de sexualidade, que envolvem contatos corporais entre pessoas do mesmo sexo ou de sexos diferentes, ligados ou não à atividade reprodutiva, que podem ter significados radicalmente distintos entre as culturas, ou mesmo entre grupos populacionais de uma determinada cultura. Portanto, os significados sexuais e, sobretudo, a própria noção de experiência ou comportamento sexual não seriam passíveis de generalização, dado que estão ancorados em teias de significados articuladas a outras modalidades de classificação, como o sistema de parentesco e de gênero, as classificações etárias, a estrutura de privilégios sociais e de distribuição de riqueza, etc.” (HEILBORN & BRANDÃO, 1999:3)

2. OS MINISTÉRIOS DA EXODUS BRASIL NAS PLATAFORMAS DIGITAIS

Inicialmente, mapeamos os ministérios filiados a Exodus Brasil - assim como dos seus coordenadores - nas plataformas digitais Facebook, Instagram e Youtube, e por meio do Google, a fim de encontrar seus websites. Dos doze ministérios, somente quatro deles não possuem websites ou páginas nas redes sociais, que são: Companheiros de Jugo⁸; Grupo de amigos G.A., Identidade em Cristo e Plenitude e estão excluídos desta pesquisa. Já os ministérios Avalanche Missões, Luz na Noite e Paz com Deus, além de páginas nas redes sociais, possuem websites próprios, com conteúdo institucional fundamental para a pesquisa. O ministério Candeia tem um blog e não possui página nem no Facebook, nem no Instagram. Identificamos também, nos oito ministérios escolhidos, as redes sociais dos seus coordenadores(as), com exceção do Luz na Noite. O centro de gravidade das publicações é a sexualidade humana à luz da Bíblia, em torno do qual estão assuntos ligados à pornografia, pedofilia, família, liberdade religiosa, entre outros.

Tanto os ministérios quanto os coordenadores da Exodus Brasil têm preferências distintas pelas redes sociais: alguns são mais ativos no Facebook, outros no Instagram. A ONG Avalanche Missões e sua coordenadora, Andrea Vargas, que também é a atual presidente da Exodus Brasil, possuem o maior número de seguidores, tanto no Instagram (37,4 mil e 60,4 mil, respectivamente) quanto no Facebook (48 mil e 20 mil), seguidos pelas páginas do vice-presidente da Exodus Brasil,

⁸ Embora tenhamos localizado a página no Facebook da coordenadora do ministério Companheiros de Jugo, em razão da quantidade pequena de publicações, decidimos excluí-lo.

David Riker, com 18,7 mil seguidores no Instagram e 4.657 no Facebook, enquanto o ministério por ele coordenado, Sexualidade e Restauração (SER), possui 4.574 seguidores no Instagram e 5.848 no Facebook. Destacam-se também, embora de forma menos impactante, o ministério Luz na Noite e o coordenador do ministério Amor em Ação, Herbert da Silva Amorim, com uma frequência variada de publicações. Observamos que o canal Youtube é pouco utilizado e não entrará para esse trabalho. Esses dados foram coletados em maio de 2021.

CONCLUSÃO

Além do mapeamento inicial dos ministérios e coordenadores da Exodus Brasil no mundo digital, investigamos também as denominações religiosas e a formação acadêmica/profissional dos coordenadores, além do material didático por eles produzidos e que podem ser encontrados no *website* da Exodus Brasil. A partir dos dados inicialmente coletados, chamou a nossa atenção a participação significativa dos protestantes do ramo histórico na composição da Exodus Brasil, sobretudo os presbiterianos e batistas e, embora a organização ofereça serviços a qualquer cristão, não conseguimos identificar a participação de nenhum segmento católico. Adicionalmente, a formação acadêmica/profissional dos coordenadores mostrou uma predominância de terapeutas, psicólogos e teólogos, e mais de 20 títulos - entre livros, CDs e DVDs, oferecidos no website da Exodus Brasil, sobre o tema da sexualidade humana.

Elegemos, assim, dois caminhos metodológicos para abordar os dados coletados: a partir da ideia da “dissolução do religioso” do sociólogo francês Pierre Bourdieu, investigaremos de que forma a Exodus Brasil dinamiza e principalmente amplia o campo religioso, ao incorporar não apenas saberes e práticas, mas também temas e problemas de outros campos sociais, especialmente da psicologia, da antropologia e do direito, nos quais também interfere, criando uma teologia da sexualidade que, em busca de visibilidade e amparada por um capital de técnicas, influencia e é influenciada pelo contexto histórico em que está inserida. De forma complementar, utilizaremos o conceito de “religiões públicas” proposto pela antropóloga Paula Montero a fim de explorarmos a questão da homossexualidade enquanto um “problema público” na conjuntura política atual brasileira ultraconservadora e violenta, buscando investigar por meio de quais “constelações de argumentos” a Exodus Brasil impacta a opinião pública sobre o assunto.

Buscaremos, enquanto objetivos gerais, a) contribuir com os estudos sobre a dinâmica do campo religioso brasileiro; b) investigar as respostas de segmentos protestantes à diversidade sexual; c) reforçar a importância dos homossexuais e dos discursos repressivos de suas condutas como um dos personagens privilegiados da história da sexualidade e d) contribuir para a afirmação do Estado laico, da diversidade sexual e dos direitos das minorias e enriquecer o debate das Ciências da Religião, especialmente sobre o tema das “religiões públicas” e fundamentalismos no mundo contemporâneo.

Enquanto objetivos específicos, buscamos analisar quantitativa e qualitativamente o ma-

terial coletado sobre a Exodus Brasil e seus coordenadores para refletirmos sobre: a) as tensões entre a Exodus Brasil e o Protestantismo inclusivo; b) as articulações dos ministérios com projetos sociais, culturais e políticos, governamentais ou não; c) a compatibilidade das práticas psicológicas da Exodus Brasil com o Conselho Federal de Psicologia.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, P. A dissolução do religioso. In: *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, p.119-125, 2004.
- _____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Ed. Prospectiva, 1999.
- BRASIL, SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. *Diversidade: Jurisprudência do STF e Bibliografia Temática*. Brasília: STF, Secretaria de Documentação, 2020.
- ENGEL, M. História e Sexualidade. In: *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Cardoso, C. F. & Vainfas, R. (org.), Rio de Janeiro: Campus, Capítulo 13, p. 430-450, 1997.
- HEILBORN, M. L.; BRANDÃO, E. R. Introdução: Ciências Sociais e Sexualidade, in: HEILBORN, Maria Luiza (org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*, IMS/UERJ. Rio de Janeiro: Editora Zahar, p. 7-17,1999.
- MONTERO, P. “Religiões Públicas” ou religiões na Esfera Pública? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 36(1): 128-150, 2016.
- _____. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 32(1): 167-183, 2012.
- NATIVIDADE, M. T. Homossexualidade, Gênero e Cura Em Perspectivas Pastorais Evangélicas. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V. 21 n. 61, junho, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092006000200006>. Acesso em: 18 mar. 2019.
- _____. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos conservadores. *Sexualidad, Salud y Sociedad Revista Latinoamericana* / n.2 - 2009 - pp.121-161. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/32/154>>. Acesso em: 19 set. 2020.

UM ENSAIO SOBRE A *CONFSSIONALIDADE IELBIANA*

Elvio Nei Figur¹

RESUMO

Para alguns grupos religiosos – caso da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), objeto deste estudo, e de sua *Igreja-mãe*, a Lutheran Church Missouri Synod (LCMS) –, a *confessionalidade* funciona como promotora de identidade e definidora das fronteiras diante de um ambiente complexo [plural e laico - ‘laicista’]. Como já alertou Rubem Alves, uma postura que eleva os escritos confessionais a um patamar [quase] absoluto, flerta com o *fundamentalismo*. No caso do grupo objeto, a *Confissão de Augsburgo* de 1530 – acompanhado dos demais documentos confessionais reunidos no *Livro de Concórdia* de 1580 – é tida como a única e verdadeira interpretação da Bíblia. Partindo dos princípios da *inspiração literal* e da *inerrância* bíblica, esses documentos assegurariam a *certeza objetiva* da fé. Tal postura revela, num primeiro momento, o quanto a denominação, ao blindar-se de influências externas, foi historicamente influenciada por aquilo que visava combater: o cientificismo e a racionalização da fé. Com isso, esse tipo de *confessionalidade* [*fundamentalista* – que entende a *verdade religiosa* de forma *objetivada*], acaba sendo um dos fatores que engessam sua teologia e, conseqüentemente, a *práxis*. Por meio de uma investigação bibliográfica e documental, o estudo visa traçar, em diálogo com a sociologia de Niklas Luhmann, algumas nuances da identidade confessional *ielbiana* para, num segundo momento e em diálogo com autores como Søren Kierkegaard e o próprio Martinho Lutero, visualizar possibilidades para uma postura confessional alternativa e libertadora.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja Evangélica Luterana do Brasil – IELB. Confessionalidade. Verdade religiosa. Fundamentalismo.

INTRODUÇÃO

A Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), assim como a ‘Igreja-mãe’, – Lutheran Church Missouri Synod (LCMS) –, tem na *confessionalidade* aquilo que promove sua *identidade* e, ao mesmo tempo, o que define as fronteiras institucionais diante de um ambiente complexo. Os escritos confessionais, como a *Confissão de Augsburgo* de 1530 e os demais documentos reunidos no *Livro de Concórdia* de 1580, apesar de serem produtos de *autopoiése/autoprodução* – usando a termi-

1 Doutorando em Ciências da Religião pela UMESp, Mestre em Ciências da Religião e Bacharel em Teologia pela Universidade Mackenzie. “O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”. E-mail: marcossimas@me.com.

nologia sociológica de Niklas Luhmann (2007) –, são colocados em um patamar [quase] absoluto. Com isso a *confessionalidade ielbiana* acaba flertando com o *fundamentalismo* – no sentido de Rubem Alves (1975).

A comunicação faz uma breve exposição daquilo que o grupo entende por *confessionalidade* para, num segundo momento, propor uma reavaliação dessa postura confessional tendo como eixo a noção de *verdade religiosa* que essa postura revela. Assim, em diálogo com o pensamento de Søren Kierkegaard, especialmente de sua noção de *verdade* como *paráfrase* da *fé*, e recorrendo a alguns escritos do reformador Martinho Lutero, ensaia-se aqui uma proposta para uma postura confessional que considere os escritos confessionais como algo mais do que a sistematização das doutrinas e dogmas da fé cristã. Propõe-se que sejam vistos como braços da Reforma a apontar para o centro, para o Cristo, *paradoxo absoluto* e objeto apenas para a *fé*.

1 UM RETRATO DA CONFSSIONALIDADE IELBIANA

Desde seu início em, 1838, a LCMS sustentou sua *identidade confessional* sobre um alicerce objetivo que entende a Bíblia como a palavra revelada e inspirada de Deus cuja interpretação verdadeira e correta estaria atestada nas confissões luteranas reunidas no *Livro de Concórdia* compilado em 1580. “A mera confissão de que se crê o que está na Escritura não é uma confissão que distingue claramente o confessor do crente falso”, escreveu o primeiro presidente da LCMS, Carl F. W. Walther. Segundo ele, “apesar dessa confissão, ninguém sabe se a pessoa aceita a Escritura no verdadeiro sentido ou não”. Assim, “Por amor à clareza, é necessário declarar como se entende e interpreta a Escritura e os artigos de fé nela contidos” (WALTHER, 1998, p. 8-9).

Na visão de Walther, as confissões ortodoxas representam a verdade cristã final objetivada. Essa visão fica implícita em muitos de seus textos como este, escrito em 1858 e publicado pela IELB em 1998:

Mas, desafiamos o mundo inteiro a apontar um erro de doutrina no nosso Livro de Concórdia. Durante os últimos trezentos anos todos os inimigos de nossa Igreja tentaram em vão encontrar algum erro, mas falharam. Eles mostraram, e o admitimos, que nossos Símbolos contêm pontos contrários à sua razão cega; mas eles falharam em provar que nossos Símbolos contradizem a Escritura no menor ponto (WALTHER, 1998, p. 12-13).

Franz Pieper (1852-1931), outro importante teólogo sistemático *missouriano*, no tocante ao valor das confissões luteranas, seguiu na mesma linha. Em 1931, ano de seu falecimento, a LCMS contava com mais de 1,1 milhão de membros servidos por clérigos treinados em uma teologia que ensinava que, “como as Escrituras Sagradas são a Palavra de Deus, não é preciso dizer que elas não

contêm erros ou contradições, mas que são em todas as suas partes e palavras a verdade infalível, também naquelas partes que tratam de assuntos históricos, geográficos e outros assuntos seculares” (PIEPER, 1932, p. 1).

A IELB, que se formou a partir de 1903 como fruto da missão da LCMS, sempre se identificou, assim como a *Igreja-mãe*, como uma *igreja confessional e herdeira legítima* da teologia da reforma que teria sido preservada em sua pureza através da *Ortodoxia Luterana* dos séculos 16 e 17. Martim Carlos Warth, importante teólogo *ielbiano* da segunda metade do século 20, embebido da teologia da *Igreja-mãe*, declarou: “Se tudo se encontra na dependência da fé, e a fé é a relação com o Deus da graça, é absolutamente necessário identificar a Deus numa forma correta; caso contrário, vive-se no engano de projetar o seu próprio Deus” (WARTH, 2003, p.342). Para Warth e seus seguidores – incluindo a vasta maioria de seus alunos pastores formados no Seminário Concórdia de Porto Alegre/São Leopoldo, RS nas décadas de 1970, 80 e 90 –, conhecer o *objeto da fé*, descrever Deus da *forma correta* e aceitar a *doutrina pura* constitui-se em elemento central e fundamental no fazer teológico. Sem clareza quanto ao *objeto da fé*, a verdadeira igreja de Jesus Cristo não permanece. Este é um elemento importante na compreensão da *confessionalidade ielbiana* e revela a noção de *verdade religiosa* dominante no grupo.

Essa *confessionalidade* sempre foi exaltada como a identidade da Igreja e, de fato, constitui-se na premissa fundamental para se compreender a IELB. Ela funciona como uma engrenagem de unidade no interior do Sínodo, bem como de critério para o diálogo com outras igrejas (MARLOW, 2013). Nesse sentido, não nos cabe aqui discutir se os documentos confessionais são ou não o que o grupo atribui. Entretanto, se, conforme alertou Rubem Alves, não são ideias o que caracteriza uma postura fundamentalista mas o espírito com que estas são afirmadas, então a atitude de dar aos escritos confessionais um caráter [quase] absoluto é o que pode e deve ser repensado.

Se consideramos, como propôs Niklas Luhmann, que os sistemas são produzidos e definem suas fronteiras justamente no atrito com o ambiente plural em que se encontram – *autopoíése/autoprodução* –, então as confissões de fé precisam ser vistas, primeiramente, como produtos desse atrito e que, afinal, visavam proteger um núcleo para o qual apontavam – parece ser esse o caso dos escritos de Lutero e das confissões. A própria atitude de apego fundamentalista aos escritos confessionais também deve ser vista sob a mesma ótica, afinal, Walther recebeu *a fé de Lutero* conforme lhe foi entregue pela *Ortodoxia Luterana*. Seu objetivo era, sim, voltar ao ensino de Lutero, a quem via como porta-voz de Deus, mas as fontes que ele, Walther, lia, foram moldadas por outras gerações de teólogos (WILSON, 2018). Portanto, o ideário e a própria atitude de apego a uma *verdade objetiva e inerrante* sistematizada nas confissões também precisa ser analisada em sua *autoprodução* histórica.

2 POSSIBILIDADES PARA UMA POSTURA CONFSSIONAL ALTERNATIVA E LIBERTADORA

A *fé*, e com ela a noção de *verdade*, para Kierkegaard, está baseada em outra coisa que não o *conhecimento objetivo*. Trata-se de *paixão infinita* não provinda de algum conhecimento, erudição ou argumentação lógica – por mais que estes tenham sua validade. Para o teólogo e filósofo dinamarquês, a definição de *verdade* “é uma paráfrase da fé”. Fé, nessa perspectiva, “é justamente a contradição entre paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se eu posso apreender objetivamente Deus, então eu não creio” (KIERKEGAARD, 2013, p. 215). Para Kierkegaard, o problema, no caso do cristianismo, seria que a garantia, talvez a única, que daria crédito objetivo ou que poderia autenticar os textos bíblicos como documentos portadores de uma *verdade objetiva*, é a *inspiração*. Mas a *inspiração* também é, por mais que se queira prová-la objetivamente, “um objeto só para a fé” (KIERKEGAARD, 2013, p. 30).

Na realidade, o que a especulação faz é buscar por seguranças objetivas para o que é, essencialmente, subjetividade e incerteza racional. Ao buscar por certezas objetivas quando se trata de fé, o que a especulação faz é aceitar o *paradoxo* [Cristo – o eterno no tempo], mas sem se deter nele. Ao perceber que o *paradoxo* é exatamente a perda da especulação, o racionalista busca decifrá-lo, tornando-o acessível ao pensamento; explicando-o. Ao se fazer isso, o *paradoxo* deixa de sê-lo. Assim, se a *sistematização da verdade religiosa* acredita possuir uma segurança que a subjetividade não tem, a *fé*, por outro lado, é justamente o crer no que é “escândalo para os judeus e loucura para os gregos” (1 Coríntios 1.23).

Kierkegaard não nega que o cristianismo possua fatos objetivos. É esse o caso da pessoa de Jesus Cristo – o verbo eterno (João 1). Mas o que torna Cristo um objeto religioso não é o fato de se provar objetivamente que ele existiu, andou pela terra, morreu e ressuscitou. Na compreensão do filósofo, não é o ato de acreditar na veracidade da narrativa histórica, na descrição metafísica ou na prova científica que se constitui a *verdade da fé*. Se assim fosse, “aquela paixão que é tão intensa quanto a fé, teria sido dirigida para o meramente histórico” (KIERKEGAARD, 2011, p.127) que é sempre apenas aproximação.

Por isso observa-se que a dogmatização do cristianismo é um erro monstruoso, talvez o maior possível; e que o cristianismo, através dessa dogmatização contínua, foi alterado, pode agora ser observado no fato de que todas as expressões são formuladas de acordo com a visão de que a verdade é cognição, conhecimento (fala-se constantemente sobre compreender, especulando, observando, etc.), enquanto que nos originais do cristianismo todas as expressões foram formadas de acordo com a visão de que a verdade é um ser (KIERKEGAARD, 1991, p. 266).

A crítica kierkegaardiana se dirigia, inicialmente, à Igreja Luterana dinamarquesa de seu tempo. Martinho Lutero, em sua época, também dirigiu suas críticas a um adversário específico,

o catolicismo e a escolástica que haviam engessado o sagrado em categorias ritualísticas e/ou racionais. Lutero, por isso, em seus escritos tende a enfatizar os aspectos existenciais da fé cristã. Os *Prefácios e Introduções* aos livros da Bíblia, por exemplo, estão permeados de sua experiência vivencial. Nelas, o reformador faz confissões explícitas a respeito da importância que a Bíblia teve em sua vida. A Bíblia, especialmente a carta aos romanos, foi, para Lutero, uma dádiva em meio à situação de busca desesperada por respostas para suas angústias pessoais de salvação. Foi na epístola paulina que Lutero encontrou o que se tornou chave para sua leitura da Bíblia – a *justificação pela fé*.

As preocupações de Lutero com relação à pesquisa histórica e as descobertas delas decorrentes – provas objetivas – parecem ter uma função apenas auxiliar. Na visão do reformador, “toda a pesquisa histórica não atinge a real profundidade da Bíblia. A pesquisa histórica não consegue abarcar o sagrado, o maravilhoso que nos atinge na palavra e na ação do Deus vivo”. Por isso Lutero “vive, lê e interpreta a Bíblia desde a perspectiva do sagrado” (DREHER In: LUTERO, 2003, p. 19-20) – sob a ótica da *fé*. Ao tecer seus comentários introdutórios aos textos do Antigo Testamento o reformador refere-se à função que as letras têm: “Aqui encontrarás as fraldas e as manjedouras em que Cristo jaz deitado, lugar que também o anjo indica aos pastores. As fraldas são simples e ínfimas, mas é precioso o tesouro que nelas se encontra: Cristo” (LUTERO, 2003, p. 22).

Em *Sobre a Liberdade do Cristão* Lutero argumenta que, como a “fé só pode reinar na pessoa interior, conforme diz Rm 10.10: ‘Com o coração se crê para a justiça’, e que só ela justifica”, é evidente que “a pessoa interior não pode ser justificada, liberta e salva por nenhuma obra ou negócio externo, e que as obras, quaisquer que sejam, não lhe dizem respeito” (LUTERO, 2000, p. 439). Por isso, mais adiante, ele também conclui que

não é suficiente nem cristão pregar as obras, vida e palavras de Cristo no sentido histórico ou como fatos acontecidos, cujo conhecimento seria suficiente como exemplo da vida a ser concretizada. No entanto, é necessário pregar com o objetivo de que seja promovida a fé nele, para que ele não seja apenas o Cristo, mas seja o Cristo para ti e para mim, e opere em nós o que dele se diz e como ele é denominado (LUTERO, 2000, p. 446).

Com essa linguagem o reformador demonstra, mais uma vez, que sua interpretação escriturística é feita desde a perspectiva do sagrado, numa ótica de *fé*. Sua preocupação é que a *verdade religiosa*, a doutrina da *justificação pela fé*, seja uma verdade pessoal para cada cristão; “que Cristo seja o Cristo, para mim” (LUTERO, 2000, p. 446). Portanto, mais importante do que provar a objetividade de sua teologia, Lutero desejava que cada cristão fosse libertado, crescesse e assim essa palavra lhe conferisse real sentido para a vida aqui, e numa perspectiva da *parusia*.

Com relação à *Confissão de Augsburgo* – e com ela os documentos reunidos no *Livro de Concórdia* – seu propósito era que “uma interpretação da confissão básica de todo cristão. Jesus é

o Senhor” (DREHER, 1980. p. 53). Sua preocupação parece ter sido, primordialmente, demonstrar que a Igreja Luterana estava conectada à *Una Sancta*. Diante de um ambiente hostil, as confissões visavam ser um testemunho de fé que, assim como Lutero em seus escritos, não visava simplesmente assegurar uma certeza objetiva para a fé, mas conectar o protestantismo à *Una Sancta* confessada nos credo ecumênicos. Por isso,

a Confissão de Augsburgo tem sido e quer ser uma seta que aponta para a confissão básica. Ela é o braço estendido da Reforma que aponta para Cristo. É nesse apontar para Cristo que a Confissão de Augsburgo tem a sua validade, sua grande validade para nós hoje (DREHER, 1980. p. 53).

CONCLUSÃO

As lentes apresentadas no presente ensaio nos ajudam a perceber que a IELB, no atrito com o ambiente, se *autoproduziu* desenvolvendo em seu interior uma postura que eleva seus documentos confessionais a um patamar [quase] absoluto, flertando, assim, com o fundamentalismo. Por isso, uma releitura de Lutero e das próprias confissões se faz necessária. A proposta aqui ensaiada é que elas sejam encaradas como o que de fato são, como o braço estendido da Reforma que aponta para Cristo. Ou, fazendo uma analogia com o próprio Lutero ao tratar do texto das Escrituras, encarar também as confissões de fé como “as fraldas e as manjedouras em que Cristo jaz deitado, lugar que também o anjo indica aos pastores” (LUTERO, 2003, p. 22). Isso porque, como alerta Kierkegaard, ao se persistir em deliberações prolixas e na busca por *certezas objetivas* além do *paradoxo* – escândalo e loucura para a razão – o sujeito permanece numa posição tão perigosa que precisa de muito esforço, muito *temor e tremor* para não cair na tentação, e confundir *conhecimento* com *fé*.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **O Enigma da Religião**. Petrópolis: Vozes, 1975.

DREHER, Martin N. **A Confissão de Augsburgo**: A fé, a vida e a missão da IECLB. Estudos Teológicos, São Leopoldo, v.20, n.1, pp. 41-56, 1980.

_____. Introdução. In: LUTERO, Martinho. Martinho Lutero: **Obras Selecionadas**. Vol. 08. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 2003, pp. 9-10.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Migalhas Filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**.

Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Practice in Christianity**. New Jersey: Princeton University Press, 1991.

_____. **Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas, vol I**. Petrópolis: Vozes, 2013.

LUHMANN, Niklas. **La Religion de la Sociedad**. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 2007.

LUTERO, Martinho. Sobre a Liberdade do Cristão. In: LUTERO, Martinho. Martinho Lutero: **Obras Seleccionadas**. Vol. 02. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 2000, pp. 435-460.

LUTERO, Martinho. Prefácio ao Antigo Testamento 1545. In: LUTERO, Martinho. Martinho Lutero: **Obras Seleccionadas**. Vol. 08. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 2003, pp. 19-32.

MARLOW, Sergio. **Confessionalidade a toda Prova: O Sínodo Evangélico Luterano do Brasil e a questão do Germanismo e do Nacional-Socialismo Alemão durante o Governo de Getúlio Vargas no Brasil**. 2013. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo: São Paulo, 2013.

PIEPER, Franz. **A Brief Statement of the Doctrinal Position Of The Missouri Synod**. St. Louis: Concordia Publishing House, 1932. Disponível em: <<https://www.lcms.org/about/beliefs/doctrine/brief-statement-of-lcms-doctrinal-position>>. Acesso em: 20 jul. 2021.

WALTHER, Carl F. W. Confissões Luteranas: o que significam hoje? **Revista Vox Concordiana**, São Paulo: Instituto Concórdia, Ano 13, n. 2. p. 5-17, 1998.

WARTH, Martin Carlos. **Fé Existencial em um Mundo Secular**. Canoas: Editora da ULBRA, 2003.

WILSON, Donn. **The Word-of-God Conflict in the Lutheran Church Missouri Synod in the 20th Century**. 2018. Dissertação (Mestrado em Teologia). Luther Seminary. St. Paul Minnesota, 2018.



GT 7

**Questões Cristófico
Pneumatológicas**

Ementa

Profª Dra. Áurea Marin Burocchi
Prof. Dra. Aparecida Maria de Vasconcelos
Prof. Dr. Paulo Sérgio Carrara

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).

A EPISTEMOLOGIA DO SOFRIMENTO COMO FUNDAMENTO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Wellington da Silva de Barros¹

RESUMO

O diálogo inter-religioso adquire relevância cada vez maior em nossa sociedade. Hoje vemos que não são raras e nem poucas as atitudes, pessoais e institucionais, pautadas por medos e fundamentalismos, que dificultam todas as formas de diálogo que buscam promover novas dinâmicas de convivência. Essas atitudes marcam presença também em relação às religiões, e faz com que o diálogo inter-religioso seja algo a ser combatido ou negado. Em geral, os medos e fundamentalismos são motivados pelo argumento de que a abertura ao diálogo inter-religioso poderá dissolver a identidade religiosa de quem o pratica. No âmbito da Igreja Católica não falta também quem defenda a “segurança” em fechamento teológico e eclesiológico, resgatando posturas já superadas pelo magistério eclesial como aquelas pautadas pela máxima: fora da Igreja não há salvação! Cada pessoa carrega consigo algo de “intransponível”, mas há a possibilidade de dialogar com outras visões de mundo sem comprometer as identidades envolvidas. Diante dessas dificuldades, sabemos também que o diálogo inter-religioso pode oferecer muitas possibilidades diante dos dramas atuais que assolam a humanidade. Os dramas assumem várias formas de sofrimento que não fazem distinção de religião ou crença, e o diálogo inter-religioso poderá ser inútil ou hipócrita se não estiver voltado para a vida das pessoas que mais sofrem. Neste sentido, as religiões devem atuar também tendo em comum os dramas e sofrimentos, para assim, estarem entre as possibilidades de esperança de construção de um mundo onde viver não custe tanto! Nossa tentativa nesse trabalho é então a de pensar um fundamento possível, que possa ser critério de autenticidade deste diálogo: é aquilo que denominamos como epistemologia do sofrimento. Esse fundamento está ancorado na cristologia, pois, destaca a relação de Jesus com o sofrimento (Mt 25), e faz com que consideremos que, de alguma forma, as pessoas que sofrem testemunham de modo ímpar sua autoridade, não obstante, a vulnerabilidade. Nada é mais urgente do que iniciarmos ações que visem amenizar os sofrimentos, tais ações poderão ter primazia para as religiões, sobretudo, no diálogo inter-religioso. Apesar dos muitos momentos de tensões e conflitos, geradores de morte presentes nas histórias de muitas religiões, não se pode negar que as mesmas promoveram (e promovem) muitas ações que buscam amenizar os sofrimentos em suas várias faces e situações. Em geral as religiões trabalham para amenizar os sofrimentos, ou seja, possuem uma sensibilidade ao sofrimento e realizam atividades importantes para a proteção e promoção da vida. A práxis é, para nós, um elemento fundamental para o diálogo inter-religioso. A epistemologia do sofrimento pode viabilizar uma práxis comum para todas as religiões. Ao enfrentar as crises juntas, as religiões podem dialogar e comunicar suas perspectivas umas às outras. Abrir-se à alteridade religiosa é importante, mas deve estar intimamente unida à promoção da dignidade dos outros e das outras. Se trata então de buscar a doutrina correta (ortodoxia) e a prática correta (ortopraxia).

PALAVRAS-CHAVES: alteridade, pluralismo religioso, teologia do pluralismo religioso, epistemologia do sofrimento, diálogo inter-religioso.

¹ Doutor em Teologia Pastoral da Mobilidade Humana (Urbaniana-Roma) e Ciência da Religião (PUC-SP), professor no Instituto São Paulo de Estudos Superiores (ITESP).

INTRODUÇÃO

Iniciamos com algumas perguntas que nos parecem serem importantes: O que as outras religiões dizem de nós cristãos católicos? Quem somos nós na reflexão do budismo? Do hinduísmo? Do Judaísmo? Do Islamismo? Será que se ouvíssemos o que eles têm a dizer sobre nós, diríamos que eles realmente sabem quem nós somos? E se chegássemos à conclusão de que o que as outras religiões (ou pessoas) dizem de nós, nada tem a ver com o que nós somos, o que faríamos? Daríamos uma gargalhada? Nos apressaríamos em dizer quem somos nós? Esses inúmeros questionamentos podem, e devem, serem invertidos também. Se as outras religiões se deparassem com a nossa reflexão teológica sobre eles, como será que agiriam?

Por isso, nossa reflexão busca refletir sobre um fundamento onde os atores do diálogo inter-religioso possam ser quem de fato são, e não aquilo que outros possam pensar sobre os mesmos. O filósofo Enrique Dussel nos ajuda a compreender a questão da alteridade. Segundo ele, o rosto do outro se revela quando uma liberdade que interpela e provoca resiste à totalização instrumental. A alteridade é livre e incondicionado do meu sistema e não é parte de meu mundo, e se revela, se exterioriza. Essa exterioridade tem seus eventos, história, liberdade, ou seja, outro ser humano além do ser, da compreensão do mundo, do sentido constituído por uma interpretação do meu sistema,

[...] transcende as determinações e condicionamentos da totalidade, pode revelar-se como o extremamente oposto; pode increpar-nos em totalidade. Mesmo na extrema humilhação da prisão, no frio da cela e na total dor da tortura, mesmo quando ser corpo não era senão uma chaga viva, podia exclamar: “-Sou outro; sou homem; tenho direitos! (DUSSEL, 1977, p. 47).

Este suscito olhar para a profunda filosofia de Dussel, nos permite de modo análogo, compreender também a alteridade religiosa e questionar nossa reflexão teológica sobre a mesma. Não é que estamos proibidos de refletir sobre a pluralidade religiosa, mas, apenas de perceber que as pessoas ou instituições religiosas não são apenas aquilo que nós dizemos sobre elas. Neste sentido, um genuíno diálogo inter-religioso, precisa, antes de dizer quem são os outros, ter a capacidade de ouvir quem são de acordo com suas próprias narrativas, ou sem, sem determinações ou condicionamentos prévios. Por isso, pensamos em uma possibilidade para que o diálogo inter-religioso possa acontecer nesta dinâmica, e denominamos aqui de epistemologia do sofrimento.

1. RUMO A UMA EPISTEMOLOGIA DO SOFRIMENTO

A partir dos fatos citados acima, surgiu para nós a intuição de buscar fundamentar uma

incipiente epistemologia do sofrimento. Entendemos que a autoridade das pessoas que sofrem é capaz de ser o fundamento para reforçar o direito (já garantidos por várias instâncias civis e religiosas) das alteridades religiosas (pessoais, comunitárias e institucionais) serem quem são, ou seja, transcendentais em suas autonomias irreduzíveis. Intentamos apenas buscar uma base para garantir a comunicação livre de todos os interlocutores. Nós postulamos isso, pois, acreditamos no potencial humanizador das religiões e seu papel de extrema importância em vista da manutenção da vida no planeta. Nenhuma religião pode contribuir sozinha com a construção de um mundo mais humano e, dessa forma, é necessário trabalho em conjunto, pois, a relação poderá ser ainda mais fecunda se as alteridades envolvidas respeitarem as diferenças irreduzíveis dos interlocutores. Acreditamos que este diálogo (inter-religioso) só será possível se as alteridades dos envolvidos (pessoas ou instituições) forem respeitadas e promovidas em sua autonomia, onde cada parte pode e deve ser aquilo que é.

O diálogo inter-religioso deve desafiar a todas as religiões e motivá-las na construção da paz. Nenhuma religião deve abster-se do diálogo inter-religioso em vista da sobrevivência humana e das tão urgentes novas formas de relação e convivialidade. Novas formas de relação de convívio dificilmente serão concretizadas se a alteridade religiosa for de certa forma diminuída ou até mesmo negada. Não se trata de inventar ou criar algo novo, até porque o sofrimento assola a humanidade desde as suas origens. Propomos refletir sobre como o sofrimento pode impulsionar novas atitudes, de forma que se fundamente e constitua naquilo que podemos denominar de epistemologia do sofrimento.

Há várias formas de fundamentar o diálogo inter-religioso. Nossa intenção é apresentar apenas um caminho entre muitos possíveis, que é aquele relacionado ao sofrimento. Nada é mais universal e mais sensível à humanidade do que as várias faces do inevitável sofrimento. Sabemos que existem sofrimentos vão além dos domínios humanos, e há aqueles que muitas vezes nós somos os responsáveis. Para tentar amenizar o sofrimento e suas faces na sociedade globalizada, são necessárias atitudes em conjunto, ou seja, envolvendo e unindo instituições e pessoas. Nesse contexto, o diálogo entre as religiões se torna cada vez mais necessário e urgente. Mas o diálogo só poderá atingir os objetivos propostos em relação ao sofrimento humano se a relação entre os atores do diálogo for respeitada e promovida em uma alteridade plena e autônoma. Enfim, nossa proposta é refletir como o que denominamos de epistemologia do sofrimento e a autoridade das pessoas que sofrem, são capazes de levar à uma compreensão da necessidade do diálogo inter-religioso e do respeito à alteridade religiosa em sua autonomia plena. Que o outro se revele como ele é não é uma concessão nossa a ele, ele simplesmente é aquilo que é! Em suma, o que queremos é nos preparar de forma teológica para algo que não temos controle, a saber, a transcendentalidade das alteridades, sobretudo, religiosas, com as quais convivemos, neste sentido, a epistemologia do sofrimento quer nos preparar apenas para a acolhida desta alteridade, nada mais.

CONCLUSÃO

O diálogo inter-religioso colocado por nós está numa perspectiva bem concreta, objetivando ações que amenizem o sofrimento humano. Não se tratou de comparar religiões ou suas doutrinas e nem de buscar um diálogo inter-religioso sem objetivos práticos, ou seja, dialogar apenas por dialogar. A reflexão realizada aqui, mostrou a epistemologia do sofrimento como ponto de partida de interação entre as religiões promovendo seus potenciais humanizadores. A complexidade do diálogo inter-religioso adquire uma relevância cada vez maior em nossa sociedade devido ao contexto plural atual e ao potencial humanizador das religiões. O fundamento e o critério de autenticidade deste diálogo deve ser a autoridade que brota das pessoas que sofrem, pois, ações que visem amenizar os sofrimentos devem ter primazia para as religiões, sobretudo, no diálogo inter-religioso. Apesar dos muitos momentos de tensões e conflitos, geradores de morte presentes nas histórias de muitas religiões, não se pode negar que as mesmas promoveram (e promovem) muitas ações que buscam amenizar os sofrimentos em suas várias faces e situações. Em geral as religiões trabalham para amenizar os sofrimentos, ou seja, possuem uma sensibilidade ao sofrimento e realizam atividades importantes para a proteção e promoção da vida.

A práxis é um elemento fundamental para o diálogo inter-religioso. A epistemologia do sofrimento pode viabilizar uma práxis comum para todas as religiões. Ao enfrentar as crises juntas, as religiões podem dialogar e comunicar suas perspectivas umas às outras. Abrir-se à alteridade religiosa é importante, mas deve estar intimamente unida à promoção da dignidade dos outros e das outras. Se trata então de buscar a doutrina correta (ortodoxia) e a prática correta (ortopraxia).

REFERÊNCIAS

DUSSEL, Henrique. *Filosofia da libertação na América Latina. Para uma ética da libertação latino-americana I. Acesso ao ponto de partida da ética*. São Paulo: Loyola, 1977.

A VIRADA PNEUMATOLÓGICA EM CRISTOLOGIA E SUA INCIDÊNCIA NA REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE AS RELIGIÕES

Dr. Pe. Alexandre Boratti Favretto¹

RESUMO

O tema das tradições religiosas do mundo conheceu, em termos de reflexão teológica cristã relacionada à doutrina magisterial, duas grandes ênfases com o apogeu do Concílio Vaticano II: a cristológica e a pneumatológica. Durante as sessões conciliares, o desenvolvimento cristocêntrico em eclesiologia possibilitou a abordagem do tema das religiões inserido no documento sobre a natureza da Igreja, *Lumen gentium*. Após o Concílio, houve um desenvolvimento pneumatológico desta cristologia aplicada às religiões, essencial para que se chegasse à definição das religiões como “mediações participadas” na *Redemptoris missio* (1990). Isto posto, o presente artigo apresenta, brevemente, as denominadas “virada cristológica” e “virada pneumatológica” em teologia e sua incidência na reflexão sobre o sentido das religiões na economia soteriológico-divina. Para tanto, utiliza-se do caminho feito pela reflexão teológico-doutrinal do Magistério eclesiástico, tendo por referência duas Cartas Encíclicas, *Lumen gentium* 16 e *Redemptoris missio* 5.28, naquilo que apresentam sobre as religiões. Além dessas, traça-se o desenvolvimento do pensar teológico de J. Dupuis e G. D’Costa, por serem os pioneiros em formular uma teologia das religiões que mantenha a singularidade da doutrina da fé sobre a unicidade da mediação de Jesus Cristo e sua universal presença nas religiões mediante a ação universalizante de Seu Espírito, implementando assim, verdadeira pneumatologia cristológica em teologia das religiões, abrindo caminho para pensar o significado positivo das mesmas para a salvação de seus membros, já que nelas está presente o Espírito de Cristo.

PALAVRAS-CHAVE: religiões, virada cristológica, guinada pneumatológica, teologia das religiões

INTRODUÇÃO

A virada pneumatológica em cristologia relacionada à concepção teológica sobre as religiões por parte do Magistério ocorreu, explicitamente, pela primeira vez, na Carta Encíclica *Redemptoris missio* (RM). Documento que apresenta um desenvolvimento da reflexão que intenciona aprofundar, em perspectiva teológica, o significado das religiões na história da salvação, relacionando-as à singularidade e universalidade da mediação salvífica de Jesus Cristo, categorizando-as como “mediações participadas” (RM, 5).

_____ Tal formulação abarca um processo de desenvolvimento do pensar teológico que remonta

¹ Doutor em Teologia Dogmática pela Pontifícia Università Gregoriana de Roma e professor da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Email: alexandre.favretto@puc-campinas.edu.br.

ao Concílio Vaticano II e à denominada “virada cristológica” (CHIOCCHETTA, 1992, p. 23-24) em eclesiologia, bem como o esforço de vários teólogos em abordar esta verdadeira “guinada para o Espírito Santo” na teologia de perspectiva católica sobre as religiões, destacando-se dois pioneiros: J. Dupuis e G. D’Costa (KNITTER, 2002, p. 180-193). Com efeito, esses pontos elencados serão brevemente apresentados neste artigo.

1. O DESENVOLVIMENTO PNEUMATOLÓGICO DA CRISTOLOGIA E SUA RELEVÂNCIA PARA O SIGNIFICADO TEOLÓGICO DAS RELIGIÕES

A novidade, trazida pelo Concílio Vaticano II, de uma Igreja cuja identidade é misteriosa e sacramental somente foi possível devido a virada cristológica em eclesiologia (GIL HELLÍN, 1995, p. XXVI), ocasionando a superação de um modelo eclesiológico estritamente jurídico e institucional ao aderir à impostação cristocêntrica. Justamente, este fato foi essencial para que a questão sobre as religiões fosse inserida nos debates conciliares no âmbito de um documento sobre a natureza da Igreja, *Lumen gentium*, e tratada teologicamente de maneira positiva (PHILIPS, 1967, p. 14-20).

O entendimento dos padres conciliares foi de que a Igreja, em termos de mistério e sacramento, tem sua razão de ser estritamente relacionada à economia salvífica cujo único mediador é Jesus Cristo. Participa, a Igreja, da missão do Redentor que se estende a toda a humanidade o que, portanto, prospecta necessariamente na amplitude soteriológica da própria missão eclesial que a ninguém pode se fechar, uma vez que, em sua natureza teândrica, estende historicamente a missão soteriológico-divina a toda humanidade, em qualquer tempo e lugar (KLOPPENBURG, 1963, p. 230-268).

O vínculo ontológico entre Cristo e a Igreja estende a soteriologia para além dos confins visíveis da instituição, constituindo a Igreja um sacramento radical de salvação para todo o gênero humano. A partir desta conclusão, que foi fruto do processo de debates durante as Aulas conciliares, houve o discernimento dos padres do concílio da importância de que o tema dos não cristãos e de suas religiões entrasse como parte do conteúdo do documento sobre a Igreja. (PHILIPS, 1967, p. 16-20; RUGGIERI, 1996, 359).

De fato, a Constituição dogmática *Lumen gentium* (LG) traz o tema das tradições religiosas do mundo em termos de *praeparatio evangelica* (LG 16). Decisão de retorno às fontes patrísticas que denotou o esforço dos padres conciliares em estabelecer a cristologia como pressuposto teológico-doutrinal ao significado das religiões. Conforme o principal redator da LG, Pe. G. Philip, a categoria patrística *praeparatio evangelica*, associada à *semina verbi* e *paedagogia divina*, foram escolhidas como essenciais e a partir das quais a doutrina católica sobre as religiões foi desenvolvida em Concílio. Isto porque estavam em conformidade com o *modus operandi* do Concílio em sua “virada cristológica” em eclesiologia (PHILIPS, 1967, p. 211-214).

Tais formulações situam a realidade fenomênica das religiões no contexto mais amplo da

história da salvação e Revelação de Deus em Cristo, de modo que se pode afirmar nas religiões a presença de bondade e verdade em termos de elementos primordiais da Revelação evangélica e denotativos de uma presença nelas da graça de Cristo (GIL HELLÍN, 1995, p. 698). Deste modo, o Concílio desenvolveu o denominado paradigma teológico-cristocêntrico inclusivo em teologia das religiões, ao passo que abre perspectiva para que se desenvolva pneumatologicamente tal cristocentrismo eclesiológico da LG, na medida em que se evidencie que a graça de Cristo, presente nas religiões e constatável em tudo aquilo que nelas se encontra de verdadeiro e justo, é universalizado pela ação do Espírito Santo. Verdadeira “virada pneumatológica” em cristologia relacionada ao tema das religiões na RM 5.

Mas o que significa esta “virada pneumatológica” para a reflexão teológica sobre as religiões? Ora, tem-se a explicitação categórica de que o Espírito de Cristo age nas próprias tradições religiosas, superando a dicotomia perpetuada no Concílio sobre o influxo da graça de Cristo, através da ação de Seu Espírito, na vida religiosa do indivíduo distintamente da religião à qual ele pertence e expressa sua religiosidade (DUPUIS, 2001, p. 346-354).

Em consequência, não se faz mais possível desconsiderar a função das religiões para a salvação de seus membros e o significado das mesmas no projeto salvífico divino, uma vez que nelas age o Espírito de Cristo (O’COLLINS, 2008, p. 147-157). Tal reconhecimento, exposto em RM 5.28 é determinante para uma nova abordagem teológica sobre as religiões. De fato, conforme J. Dupuis, o conteúdo teológico da RM permite a passagem de uma teoria do cumprimento em teologia das religiões, para uma reflexão teológica sobre a presença ativa do Mistério de Cristo nas religiões (DUPUIS, 2000, p. 239).

Justamente é a relação entre a presença do Mistério de Cristo, universalizado pela ação do Espírito, nas religiões a que abre perspectiva para o aprofundamento teológico das mesmas, enquanto “mediações participadas” (RM 5). Essas, suscitadas pelo caráter universal da única mediação do Redentor, constituem-se em realidades nas quais se dá a ação interpelante do Espírito de Cristo a seus membros, autênticos espaços de abertura para a relação com Deus e decorrente associação soteriológica ao desígnio divino de a todos salvar em Cristo. Em termos metodológicos, mantém-se o reconhecimento do evento pascal de Cristo como critério hermenêutico para a compreensão do significado teológico das religiões não cristãs (CODA, 2003, p. 90-93).

Em teologia, houve também este movimento, nos termos de P. Knitter, de “guinada para o Espírito Santo” (KNITTER, 2002, p. 180-193) na teologia das religiões que manteve o caráter de unicidade da salvação em Jesus Cristo e sua universalização pela ação do Espírito, na esteira de João Paulo II com a RM, destacando-se, pelo pioneirismo, J. Dupuis e G. D’Costa.

A reflexão teológica de J. Dupuis sobre o significado das religiões tem como marco bibliográfico sua obra intitulada *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, na qual o autor demonstra, mediante robusta pesquisa do desenvolvimento histórico-teológico sobre o tema, a possibilidade de aprofundamento da cristologia em perspectiva pneumatológica, ao relacioná-la ao tema das religiões, estabelecendo uma posição de mediação entre as, denominadas, teologia

inclusivista das religiões e a teologia pluralista das religiões (CODA, 2003, p. 210).

Nesta empreitada, certificou-se de superar a perspectiva completiva das religiões, na qual estas seriam concebidas meramente como estágios prévios, antecipatórios e fadas ao desaparecimento completo com o apogeu do processo de evangelização, com sua teoria teológica da complementariedade recíproca (DUPUIS, 2000, p. 275-284.439-523). E, por outro lado, distingue-se em sua proposta de teologia das religiões da perspectiva pluralista que abandona a singularidade do evento Cristo e a realidade ontológica constitutiva de sua mediação, em termos de caminho único de acesso do homem para Deus (DUPUIS, 2000, p. 384-390.398-410.469-473.520-521).

Ainda que J. Dupuis coloque sob o prisma cristológico tudo o que o Espírito Santo pode gerar nas religiões, afirma que se faz possível descobrir em outras religiões elementos de verdade e graça não explicitados na revelação de Deus em Cristo, oriundos de uma ação *sui generis* do Espírito Santo nestas religiões, ainda que o conteúdo desta revelação não seja contraditório ou complementar ao da revelação cristã, distinguindo-se neste ponto da RM (BURROWS, 20014, p. 63-121).

Na obra *Il cristianesimo e le religioni*, J. Dupuis possui um escrito sobre as religiões em termos de “mediações participadas”, cujo intuito é tratar a presença universal do Espírito Santo que atinge as religiões, conforme RM 28, como a causa da presença nelas dos elementos de verdade e graça. Para tanto, J. Dupuis utiliza-se da doutrina da Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*, n. 53, na qual se define que a graça divina carrega consigo uma característica cristológica e, ao mesmo tempo, pneumatológica, enfatizando, assim, a ação do Espírito Santo em absoluta comunhão com o Cristo glorificado. Com efeito, tal ação conjunta faz parte do plano divino para a salvação da humanidade no qual despontam as religiões com uma função mediadora, ao passo que transmitem aos seus membros a graça e salvação oferecidas por Deus, cuja fonte é o Mistério de Cristo (O’COLLINS, 2003, p. 18-29; PELÁEZ, 2015, p. 247-250).

O modelo de reflexão teológica de G. D’Costa sobre a presença do Espírito nas tradições religiosas foi classificado por J. Dupuis como trinitário pneumato-cristológico (DUPUIS, 2000, p. 282). Trata-se de uma proposta de teologia das religiões de impostação Trinitária, na tentativa de evitar os limites de um particularismo cristomonista, desenvolvido pela teologia das religiões de caráter exclusivista, e mesmo o universalismo teocêntrico genérico, que pode, eventualmente, ser desenvolvido em alguma linha de reflexão da teologia pluralista das religiões, ao abrir **mão da unicidade e universalidade da mediação de Cristo** (D’COSTA, 1990, p. 16-20).

Para G. D’Costa a unidade orgânica do plano da salvação no qual Jesus Cristo é a realização escatológica é imprescindível para uma teologia cristã das religiões. Isto porque, sendo Cristo o critério normativo para a revelação divina, não há exclusão do autodesvelamento divino em toda a história por meio do Espírito. Não se trata aqui de uma revelação independente da absoluta revelação em Cristo, mas da possibilidade de que, havendo uma única Aliança normativa, esta comporte a existência de muitas outras alianças legítimas dentro da única história da salvação-revelação que em Cristo atinge sua realização escatológica (D’COSTA, 1986, p. 136; D’COSTA, 1990, p. 452).

Neste processo, G. D'Costa aprofunda a perspectiva pneumatológica, ao asseverar que o Espírito de Cristo se infunde nas religiões desvelando as riquezas do mistério trinitário utilizando-se da própria linguagem das diferentes religiões mantendo, em virtude de sua natureza divina relacionada a Cristo, o conteúdo desta revelação em consonância com o que o Verbo expressou em Jesus (D'Costa, 1990, p. 19-20.22-26). Com efeito, Jesus se mantém como critério normativo da revelação ao passo que se reconhece a possibilidade de que, em todo tempo e lugar, haja revelação de Deus que é revelação em Cristo e, se tal ação é presentificada nas religiões através do Espírito divino, portanto, merece toda a atenção e respeito, por parte dos cristãos, ao que o Espírito gerou nas religiões. Em consequência, fechar-se ao diálogo com as outras religiões que testemunham a presença do Espírito divino, é estar desatento ao que Deus deseja revelar (D'Costa, 1990, p. 22-26).

CONCLUSÃO

Para concluir, seja o ensinamento do Magistério, com o Papa João Paulo II e a RM, seja a teologia das religiões desenvolvida por J. Dupuis e G. D'Costa, demonstraram que uma linha de reflexão importante para o significado teológico das religiões em teologia é o desenvolvimento da perspectiva pneumatológica em cristologia, por conciliar a unicidade e universalidade da mediação salvífica de Jesus Cristo e relacionar sua presença efetiva nas religiões do mundo pela ação do Espírito que não é uma força impessoal, mas desde o início da história da salvação é sempre Espírito de Cristo. Essa pneumatologia cristológica possibilita relacionar a singularidade do evento Cristo com toda a história da humanidade e, assim, sua presença nas tradições religiosas do mundo, o que lhes atribui o significado de “mediações participadas”, que rompe com uma perspectiva de mero cumprimento histórico-institucional das religiões no cristianismo e abre-se à dimensão ontológica da própria história da salvação cuja consumação dar-se-á escatologicamente em Cristo.

REFERÊNCIAS

BURROWS, William R. Perché non sono eretico. Teologia del pluralismo religioso: le accuse, la mia difesa. Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 2014.

CHIOCCETTA, Pietro. La Redemptoris Missio nel contesto del Magistero sulle Missioni. In: CHIOCCETTA, Pietro – WOLANIN, Adam – AL. Cristo, Chiesa, missione. Commento alla “Redemptoris Missio”. Roma: Urbaniana, 1992, p. 11-31.

CODA, Piero. Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica. Roma: Città Nuova, 2003.

D'Costa, Gavin. Theology and Religious Pluralism. The Challenge of Other Religions. Oxford: Black-

well, 1986.

———. Christ, the Trinity, and Religious Plurality. In: D’COSTA, Gavin. Christian uniqueness reconsidered: the myth of a pluralistic theology of religions. Maryknoll: Orbis Book, 1990, p. 16-29.

———. One Covenant or Many Covenants? Toward a Theology of Christian-Jewish Relations. *Journal of ecumenical studies*, v. 27, n. 3, p. 441-452, 1990.

DUPUIS, Jacques. Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso. Brescia: Queriniana, 2000.

———. Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all’incontro. Brescia: Queriniana, 2001.

GIL HELLÍN, Francisco. *Lumen Gentium. Constitutio dogmatica de Ecclesia. Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones.* Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1995.

KLOPPENBURG, Boaventura. Concílio Vaticano II. v. II. Petrópolis: Vozes, 1963.

KNITTER, Paul F. Introduzione alle Teologie delle Religioni. Brescia: Queriniana, 2005.

O’COLLINS, Gerald. Jacques Dupuis. His Person and Work. In: KENDALL, Daniel – O’COLLINS, Gerald. ed. *In Many and Diverse Ways. In Honor of Jacques Dupuis*, Maryknoll: Orbis Book, 2003, p. 18-29.

O’COLLINS, Gerald. *Salvation for All. God’s Other Peoples.* Oxford: Oxford University, 2008.

PELÁEZ, Rubén G. Un solo Dios, un solo Cristo, caminos convergentes. La propuesta cristológica de Jacques Dupuis. *Salmanticensis, Lion*, v. 62, n. 2, p. 211-257, 2015.

PHILIPS, Gérard. *L’Église et son mystère au II Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution “Lumen Gentium”.* v. I. Paris: Desclée, 1967.

RUGGIERI, Giuseppe. Il difficile abbandono dell’ecclesiologia controversista. In: ALBERIGO, Giuseppe. ed. *Storia del Concilio Vaticano II.* v. II. Bologna: Il Mulino, 1996, p. 309-383.

DEUS-TRINDADE: PARADIGMA PARAS AS RELAÇÕES

Aurea Marin Burocchi

RESUMO

O Deus do credo e da liturgia cristã: a Santíssima Trindade - Pai, Filho e Espírito Santo – ficou esquecida por quase 1.600 anos. Esse esquecimento, com o conseqüente cristomonismo vivenciado pelos cristãos e também pela reflexão teológica, foi o reflexo de uma sociedade monocrática patriarcal, especialmente do modelo feudal em que o “senhor” era o único a ter autoridade sobre o todo o grupo familiar e de servos e agregados. Esse modelo exerceu influências importantes nas relações humanas. Exemplo disso, é o autoritarismo monárquico que prevaleceu no ocidente do mundo. A partir do século XIX e do desenvolvimento da filosofia, da psicologia e da sociologia, também a teologia retoma, junto com o legado dos Padres da Igreja, a reflexão sobre a Trindade, alicerçada nessas disciplinas. Depois do Concílio Vaticano II, verifica-se a retomada compulsória da fundamentação trinitária das disciplinas teológicas. Atualmente, compreende-se que o modelo de relações de Deus-Trindade é válido também para as relações humanas em que é possível experimentar, de forma sempre falível e fugaz, Deus-Trindade nos relacionamentos estabelecidos.

PALAVRAS-CHAVE: Trindade. Ser humano. Amor.

INTRODUÇÃO

O Símbolo cristão – que, na verdade, são vários, especialmente nos primeiros séculos da história do Cristianismo – faz-nos afirmar a Trindade de nosso Deus. Antes ainda da formulação dos credos pelas comunidades cristãs Deus já era proclamado Trindade pela liturgia celebrada na simplicidade das casas dos cristãos. E essa consciência de um Deus que é amor em si e se revela como amor, comunhão, levou essas pessoas a estabelecerem naturalmente um estilo de vida fraterno e compartilhado. Obviamente, não absolutizando o relato de At 2,42-48, pois também eles eram humanos e, portanto, falíveis, sem dúvida pode-se ter um certo grau de certeza de um estilo que prevalecia, onde se vivia a valorização e a participação de todos, inclusive das mulheres – veja-se as cartas de Paulo e suas referências a lideranças femininas.

1. UM ESQUECIMENTO HISTÓRICO (BUROCCHI, 2018, PP. 30-48)

O que parecia a pedra fundamental da fé cristã, a crença na Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo, entretanto, ficou esquecida por quase 1.600 anos (MUÑOZ, 2002, p. 8) no ocidente do mundo. Isto é, praticamente desde o processo de formulação do dogma trinitário¹ e depois da sua

explicitação². Nesse tempo a Trindade ficou relegada a um mistério incompreensível e proibido, do qual o ser humano não podia se aproximar e muito menos ousar falar. Pode-se até pensar que isso se deu por causa de uma teologia apofática, mas o mais provável é que foi, na verdade, por uma falta de teologia. Basta lembrarmos os fatos históricos que levaram ao fim do império romano do ocidente: as invasões nórdicas. Sabemos que, com a “conversão” desses líderes todo o povo era considerado cristão, mesmo sem ter passado por um processo catequético-mistagógico.

Ora, esses povos já tinham a sua religião, como quer que as desejemos chamar, com suas crenças e liturgias próprias. Os historiadores afirmam que eram povos simples, fortes, com um líder forte e autoritário. Sem dúvida, com muitos valores a serem partilhados com os povos que dominavam, mas certamente precisariam passar pelo processo catequético-mistagógico cristão para que a conversão fosse efetiva.

Até hoje encontramos religiosos, sacerdotes e leigos que citam a lenda atribuída a Santo Agostinho, em que o mesmo encontra, na praia, um menino colocando água do mar, com uma conchinha, num buraco na areia... Moral do relato: nossa cabeça é muito pequena para conter o mistério de Deus. Grande verdade essa! Entretanto, o teólogo consciente de si, de suas possibilidades e de sua missão, sabe que não pode abarcar, conter ou com-preender Deus totalmente: é Deus que o toma e a ele se revela, como se revela a todo o povo; e ele, criatura, se deixa tomar, abraçar, agradecido, por Deus. Suas palavras não têm a pretensão da Verdade – pois a Verdade é Deus mesmo – mas são simples balbucios da criança que vê a luz e não pode tocá-la.

O esquecimento da Trindade de Deus, com o conseqüente cristomonismo vivenciado pelos cristãos e também pela reflexão teológica, foi o reflexo de uma sociedade monocrática patriarcal, especialmente do modelo feudal em que o “senhor” era o único a ter autoridade sobre o todo o grupo familiar e de servos e agregados. Toda a Idade Média é exemplo disso.

Esse modelo continuou a exercer influências importantes nas relações humanas. Exemplo disso, é o autoritarismo monárquico que prevaleceu no ocidente do mundo na Idade Moderna, com o surgimento dos estados modernos. Além disso, nesse período a humanidade vê um enorme desenvolvimento da ciência, a emergência da subjetividade e de uma filosofia que afirma o absoluto da razão: “penso, logo existo”³. O auge dessa tendência se dá com o Iluminismo⁴ e com Hegel⁵, pensamento caracterizado pela dificuldade do reconhecimento do outro e onde o OUTRO é o sujeito voltado para si mesmo, e Deus, o Sujeito Absoluto. Kant⁶ apresenta a religião dentro dos limites da pura razão: o que é mistério para a religião, pode ser reduzido a razão e moral. Deus é um único ser supremo, com pluralidade de atributos: o Pai ama os homens, o Filho é modelo para

1 Concílio de Niceia (325) e de Constantinopla (381).

2 O Concílio de Éfeso (431) que define o Dogma Mariano da Theotokos e o Concílio de Calcedônia (451) que define as duas naturezas – humana e divina – de Jesus Cristo, o Filho de Deus.

3 René Descartes (1596-1650) foi filósofo, físico e matemático francês.

4 O Iluminismo foi um movimento intelectual e filosófico que caracterizou o meio cultural europeu durante o século XVIII. Esse período é também chamado “Século das Luzes” ou “O Século da Filosofia”.

5 Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831): filósofo do Idealismo Alemão, foi um marco na filosofia.

6 Immanuel Kant (1724-1804): filósofo prussiano, considerado o principal filósofo da era moderna, fez a síntese entre o racionalismo continental e a tradição empírica inglesa.

a humanidade, o Espírito Santo busca o acordo entre os homens e mostra o amor fundado na sabedoria (LADARIA, 2005, pp. 30-31).

A partir do século XIX e do desenvolvimento da filosofia, da psicologia e da sociologia, também a teologia retoma, junto com o legado dos Padres da Igreja, a reflexão sobre a Trindade, alicerçada nessas disciplinas, primeiramente pelos teólogos protestantes, uma vez que a Igreja Católica vive uma “crise de inteligência”. Depois do Concílio Vaticano II, verifica-se a retomada compulsória da fundamentação trinitária das disciplinas teológicas. Atualmente, compreende-se que o modelo de relações de Deus-Trindade é válido também para as relações humanas em que é possível experimentar, de forma falível e fugaz, Deus-Trindade nos relacionamentos estabelecidos entre humanos.

Ao lado das razões históricas acima apresentadas, temos também razões que se aprofundam nas próprias raízes teológicas do Cristianismo. Os primeiros cristãos, em contato com o diversificado e complexo mundo do império romano, tiveram que responder a uma pergunta fundamental: quem é Jesus Cristo? Paulo já apresenta esse desafio em Atenas, como atesta o texto do capítulo 17 do livro de Atos dos Apóstolos. Ao responder essa pergunta, aparecem muitas opiniões ou heresias⁷. Além disso, a incipiente teologia pré-nicena, tentando responder à pergunta sobre a identidade de Jesus, o Cristo Senhor, usa as categorias da filosofia grega e nem sempre é bem sucedida.

A maior dificuldade consistia na formulação de um monoteísmo que se compunha de três “pessoas”, não adotando o esquema hierárquico subordinacionista⁸ nem o modalista⁹, mas compreendendo o único Deus cristão como três pessoas, de igual divindade e dignidade, unidas no amor. Uma das mais importantes e longas crises foi a ariana¹⁰ que negava a divindade do Filho e do Espírito Santo e para cuja resolução foram necessários dois concílios: o de Niceia e o de Constantinopla.

2. REDESCOBRINDO A TRINDADE

O tratado da Trindade, afirma que o Cristianismo se caracteriza por ser um monoteísmo trinitário, diferentemente do Judaísmo e do Islamismo. No Cristianismo há duas afirmações inseparáveis: Deus é único e uno e Deus é Pai, Filho e Espírito Santo: três pessoas em um só Deus.

Depois do Concílio Vaticano II, há um novo impulso na reflexão cristológica e eclesiológica além de outros tratados teológicos, mas ainda será necessário mais tempo para a retomada da teologia trinitária, não obstante a solicitação do Concílio para a fundamentação trinitária das disci-

7 Do grego *hairesis*, significa literalmente “escolha” ou “opinião”. A radicalização de uma opinião diferente da proposta pela ortodoxia da comunidade ficou conhecida em ambientes religiosos, especialmente no Cristianismo, como heresia.

8 Subordinacionismo: concebia o Pai como princípio de autoridade e o Filho a ele subordinado.

9 Modalismo: propunha um único Deus que se apresentava em vários modos, ora como Pai, ora como Filho, ora como Espírito Santo.

10 Do nome do defensor da ideia: Ário, padre da Igreja de Alexandria.

plinas teológicas.

O próprio Concílio deu o bom exemplo, iniciando com essas reflexões no documento *Lumen Gentium*, sobre a Igreja e sua missão no mundo, a primeira constituição dogmática preparada pelos padres reunidos. Na *Lumen Gentium* é apresentado um novo modelo de Igreja, embora só posteriormente a reflexão e a prática eclesial tenham assumido uma configuração menos piramidal e mais inclusiva. Já no 1º. capítulo do documento vemos o resgate da profundidade trinitária com a definição de Igreja de São Cipriano de Cartago¹¹ “De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata”¹². A *Lumen Gentium* ainda afirma que a Igreja provém da Trindade e é estruturada à imagem da Trindade. Ora, aqui está a compreensão – consciente ou não, advinda simplesmente da lógica – que os Cristãos, reunidos em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo são, com todas as possíveis ressalvas, imagem da Trindade, ou seja, são chamados, “vocacionados” para viverem segundo o paradigma trinitário.

A palavra “vocacionado” tem uma conotação importante no vocabulário cristão, significa que aquele que é vocacionado, chamado, torna-se agraciado para realizar a missão que lhe é confiada. Portanto, podemos dizer, sem medo de exagerar, que o cristão é aquela pessoa que é chamada a viver como o Pai, o Filho e o Espírito Santo vivem uns com os outros, ou como os teólogos definem, na Trindade Imanente.

O ser humano é limitado, fraco, falível... etc., isto é, é criatura. Mas o interessante é que Deus-Trindade Amorosa nos fez a sua imagem e semelhança, para vivermos em comunhão com a divindade. Portanto, levamos, como graça especial, essa capacidade de vivermos, na medida do possível, do humano, a vida trinitária entre nós. Vida no paradigma do amor que se dá livre, gratuitamente, do amor que acolhe livre, agradecido, do amor que é a própria graça (BUROCCHI, 2018, pp. 178-184).

3. ANÁLISE DE UMA EXPERIÊNCIA

Nesse sentido, gostaria de apresentar a experiência de um grupo, entre tantos, que está colocando em prática a vocação para a qual todo cristão – e, por que não dizer, todo ser humano – é chamado. Durante esse tempo de pandemia, um padre com um discurso muito teórico e espiritualizado veio a ter contato com a realidade terrível da necessidade dos pobres. Chegou a ele uma “ação entre amigos” para arrecadar dinheiro para a compra de uma cadeira de rodas para um rapaz paraplégico. Esse rapaz, de 26 anos, morador de uma das favelas de Belo Horizonte, foi baleado na coluna anos atrás, o que o levou à invalidez. Durante a pandemia, a mãe, com quem morava, faleceu em decorrência do Covid19. Além da pobreza, acrescentou-se o desamparo afetivo e a necessidade de cuidados com as suas feridas que estavam piorando por causa de uma cadeira inadequada que o machucava constantemente. Em poucos dias, o dinheiro foi arrecadado, e uma cadeira nova

11 Bispo de Cartago, assassinado como mártir em 258.

12 Tradução da expressão latina: Povo reunido na unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

e de qualidade, adequada para as necessidades desse paraplégico foi comprada e entregue a ele juntamente com uma almofada anti-escaras, fraldas e curativos.

Tal padre, de família tradicional e classe média alta já trazia o desejo de organizar um movimento voltado para a filantropia entre os seus contatos. Vendo o resultado dessa pequena ação e o envolvimento das pessoas, abriu-se para acolher outras situações e necessidades que eventualmente aparecessem. E, continuamente, houve pedidos de ajuda e disponibilidade dessas pessoas de deixarem momentaneamente de lado as comodidades de uma vida burguesa para envolver-se concretamente com o outro, agora visto como irmão e pobre. O resultado é um grupo de mais de 60 participantes que se comunicam entre si diariamente, colocando no centro as necessidades dos mais pobres.

Nessa troca, percebe-se a alegria de quem se dá e a alegria de quem recebe. Para além de uma análise que pode resultar depreciativa para com esse grupo de classe média, podemos perceber claramente o paradigma trinitário nas relações entre todos. Enquanto a injustiça social no país continua se alargando, um grupo de pessoas começa a pensar no próximo. Os comentários no chat revelam a alegria dos que estão doando e a alegria de quem está recebendo. As pessoas se apresentam desarmadas, solícitas em resolver os problemas dos outros, em buscar soluções que falem de humanidade, de dignidade. Não basta ajudar, é preciso estar atentos à dignidade do socorrido. Então temos reformas e construções de cozinhas, de telhados, de banheiros... Ajuda na provisão de um pequeno carrinho de lanches para tal família poder ganhar o próprio sustento. O enxoval para o bebê de outra família que está chegando. Algumas coisas simples, como um colchão confortável para um doente terminal. Outras mais complexas como conseguir moradia para uma família.

CONCLUSÃO

Bonum diffusivum sui, diziam os latinos. O amor é contagioso, certamente. Quem entra no esquema do paradigma trinitário realiza-se como ser humano feito à imagem e semelhança de Deus Trindade Amorosa e muda o mundo ao seu redor.

REFERÊNCIAS

BUROCCHI, Aurea Marin. **Ética e Estética na Teologia Trinitária de Bruno Forte**. Curitiba: Brazil Publishing, 2018.

LADARIA, Luis. **O Deus Vivo e Verdadeiro**. São Paulo: Loyola, 2005.

MUÑOZ, Ronaldo. **Trindade de Deus amor oferecido em Jesus**, o Cristo. São Paulo: Paulinas, 2002.

O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NA PERSPECTIVA DE A. T. QUEIRUGA E L. F. LADARIA

Paulo Sérgio Carrara¹

RESUMO

O diálogo inter-religioso, entendido como o conjunto de relações entre as religiões, tornou-se, nos últimos anos, um dos horizontes mais importantes para a teologia no contexto da globalização. No Concílio Vaticano II, a Igreja se abriu para as outras tradições religiosas, reconhecendo-as como caminhos possíveis de salvação para seus adeptos, sem renunciar à centralidade da encarnação de Cristo e sua mediação salvífica para a humanidade. O magistério posterior aprofunda esta perspectiva e o Papa Francisco, na encíclica *Fratelli Tutti*, propõe o diálogo inter-religioso como um elemento na construção da paz cultural e da justiça. Sem negar a identidade cristã e de cada tradição religiosa, o Papa realça o consenso comum entre elas capaz de contribuir com a humanização em vista do fim dos conflitos internacionais e das injustiças sociais que dilaceram os mais pobres e marginalizados da humanidade. Os teólogos perquirem as razões teológicas para o diálogo inter-religioso, entre eles encontramos Queiruga e Ladaria, teólogos espanhóis que tratam do tema à luz das perspectivas que adotam em suas teologias. Queiruga acentua a verdade religiosa das religiões, superando o binômio verdadeiras/falsas pelo binômio bom/melhor. Evidenciando o evento Cristo como o ápice do processo histórico da revelação, elabora a proposta do *teocentrismo jesuânico*, englobando as religiões na plena revelação de Deus em Cristo da qual são também portadoras e superando favoritismos que dificultam o diálogo e as relações inter-religiosas. Ladaria adota perspectiva mais trinitária, mostrando a encarnação do Filho de Deus como decisiva para a salvação de todos os seres humanos. O ser humano participa da vida divina porque Deus mesmo, na pessoa do Filho, assumiu a humanidade e nela foi glorificada. O Espírito Santo, que configura os cristãos ao Filho de Deus, atua para além das fronteiras da Igreja, universalizando a salvação, que acontece também em outras religiões e mesmo fora delas. O caminho ordinário da graça, que se dá na Igreja, completa-se como o caminho extraordinário, onde o Espírito Santo está em ação em vista da plenitude da salvação em Cristo. A reflexão do magistério e desses teólogos ajudam a superar o fundamentalismo e a intolerância que marcam o contexto contemporâneo.

PALAVRAS-CHAVE: Diálogo inter-religioso; Concílio Vaticano II; Queiruga; Ladaria.

INTRODUÇÃO

O diálogo inter-religioso tornou-se, depois do Concílio Vaticano II, um dos grandes horizontes da teologia cristã, como constata Queiruga (2010, p. 346): “O diálogo entre o cristianismo e as

¹ Doutor e pós-doutorando em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE). Membro do Grupo de Pesquisa *Estudos em Cristologia* da FAJE. Diretor e professor do Instituto São Paulo de Estudos Superiores (ITESP), em São Paulo. E-mail: pecarraracssr@gmail.com

outras religiões constitui hoje, com efeito, um tema maior de toda reflexão teológica responsável". A constatação do crescimento, em várias partes do mundo, da intolerância religiosa, reforça a urgência teológica do tema. Além disso, a hegemonia sociocultural da Igreja desapareceu do horizonte, dando origem a uma era pós-cristã, em que o substrato cristão da cultura e da sociedade perdeu força em países do norte ocidental e decresce rapidamente em países do sul. A religiosidade pós-moderna se alicerça na subjetividade, matriz de diversos significados e múltiplas referências (HERVIEU-LÉGER, 2008). O pluralismo se revela uma das marcas da pós-modernidade, em todos os setores da vida, e o pluralismo religioso se impõem sempre mais com o crescimento da globalização que aproxima as várias tradições religiosas. Se antes fora visto com desconfiança e rejeição pelo cristianismo, tanto católico como protestante, hoje angaria reflexões teológicas positivas por parte de teólogos e teóricos do pluralismo religioso. Queiruga e Ladaria, teólogos espanhóis, refletem o tema a partir de perspectivas distintas, mas não irreconciliáveis, uma vez que afirmam a unicidade de Cristo para a salvação de todos.

1 O PLURALISMO PÓS-MODERNO

A pós-modernidade se caracteriza pela emergência da subjetividade que se opõe à pretensão absoluta da razão moderna de tudo dominar e explicar. Uma das consequências profundas dessa mudança cultural se encontra no reforço do pluralismo, que se expressa em todos os setores da vida social. Em seu aspecto epistemológico, o pluralismo se estende à filosofia, à ética e à religião. A pretensão de um saber absoluto parece ter terminado. A realidade passou a se situar frente a várias racionalidades: filosófica, científica, teológica. O paradigma da visão ontológico-objetivista da verdade produziu uma compreensão fixista da revelação pouco sensível à lei do devir histórico e cultural. O contexto da pós-modernidade obriga a rever e ultrapassar esse parâmetro, uma vez que o mundo não se identifica com uma natureza imutável, mas se compreende como história e cultura, portanto como devir.

Transmitir a verdade da revelação e da salvação se revela tarefa permanente da teologia. O pluralismo religioso se apresenta como um desafio a essa transmissão. O que observamos, infelizmente, é que o pluralismo epistemológico reforça tanto o relativismo, segundo o qual a verdade não existe, quanto o fundamentalismo, que postula a verdade de uma pessoa ou grupo como absoluta, gerando intolerâncias e preconceitos. O contexto religioso atual padece desses excessos. E, não obstante o esforço de diálogo entre vários grupos e líderes religiosos, cresce a intolerância religiosa.

No Brasil, essa intolerância atravessa um momento de grave acirramento, mesmo dentro da Igreja. O enrijecimento doutrinal de grupos e movimentos católicos provocado por situações de crise fornece certa segurança, mas não torna a mensagem cristã atrativa para a maioria. Nesse contexto, a proposição da mensagem cristã, compreendida como dimensão fundamental da ver-

dade sobre o ser humano, sua história e seu destino, precisa estar atenta aos novos paradigmas epistemológicos, uma vez que novos desafios surgem no horizonte da experiência humana no contexto cultural pós-moderno e questionam não só a legitimidade e importância da fé, mas também a legitimidade de seu conteúdo. Sem falar daquelas pessoas que, segundo Schillebeeckx (2012, p. 78), padecem de verdadeira “impotência cultural para crer”.

O cristão de hoje vive num contexto plural em todos os setores da sua vida, o pluralismo religioso lhe diz respeito de modo mais premente, pois expressará sua fé em Jesus Cristo ao lado de pessoas que professam uma fé diferente, ou até mesmo nenhuma fé explícita, pelo ateísmo. A cultura atual transmite hoje liberdade religiosa, e não o cristianismo, como na cristandade. Sendo a liberdade religiosa um valor garantido pela Igreja e pela legislação civil, cabe os cristãos se posicionar frente ao pluralismo religioso, descobrindo, inclusive, suas riquezas e potencialidades. O tema do diálogo inter-religioso, em suas diversas acentuações, não perde relevância, mostra-se, antes, uma urgência.

2 A REVELAÇÃO CRISTÃ

Revelação e salvação são conceitos centrais na concepção cristã do ser humano. Se admitimos que todas as ciências aportam dimensões da verdade sobre o ser humano, sem nunca a abranger totalmente, há também uma dimensão humana que se nos chega da autocomunicação de Deus em Jesus Cristo, o que, necessariamente, não consiste em privilégio dos cristãos, porque o plano de salvação de Deus para a humanidade se mostra único, englobando a humanidade e sua história. A concretização história desse plano em Jesus se entende dentro de uma revelação que evolui segundo etapas do próprio processo evolutivo do ser humano. Para a teologia cristã, pensar a relação entre a história particular de Jesus de Nazaré, dentro do plano salvífico de Deus para a humanidade em diversidade cultural, religiosa e história, é tarefa que se torna cada vez mais urgente, não só do ponto de vista da reflexão teológica acadêmica e apurada, mas também do ponto de vista da dimensão prático-existencial da fé cristã, na qual os cristãos cruzam todos os dias com adeptos de outras tradições religiosas ou não religiosos.

A teologia cristã se caracteriza como estudo científico e metodológico da revelação acolhida na obediência da fé. Ele parte da revelação histórica de Deus ao povo eleito – povo de Israel – e termina em Jesus Cristo, ápice da revelação. A existência cristã e a vida da Igreja se fundamentam nas Sagradas Escrituras onde encontramos a experiência fundamental da revelação e salvação de Deus. Segundo o Concílio Vaticano II, “aprouve a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar a si mesmo e manifestar o mistério da sua vontade (cf. Ef 1,9), mediante o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo feito carne, no Espírito Santo, têm acesso ao Pai e participam da natureza divina (cf. Ef 2,18; 2Pd 1,4)” (DV 2).

Para realizar seu plano universal de salvação, Deus escolheu um povo, o povo de Israel, como destinatário de sua Palavra. Antes desse evento particular, já havia uma história da revelação,

que alguns teólogos chamam de história geral da revelação. A história da revelação e salvação de Deus é extensiva à história do mundo (O'COLLINS, 1991, p. 150). As religiões mais antigas da humanidade evidenciam que o ser humano, de algum modo, percebia a presença de Deus e buscava estabelecer uma comunhão com ele através de cultos, ritos e símbolos. Desde sempre, Deus busca revelar-se ao ser humano que, desde que passou a existir, percebeu-se envolvido por um mistério maior do que ele, o mistério da sua própria origem.

A experiência transcendental da autocomunicação divina emerge socialmente institucionalizada nas religiões antigas (O'COLLINS, 1991, p. 151), por isso cabe afirmar que “a religião é, em definitivo, a tomada de consciência do Divino no mundo” (QUEIRUGA, 2010, p. 25). Mas o próprio Deus quis revelar seu plano de salvação através de um povo, o povo de Israel. Manifestou-se nos eventos históricos desse povo, libertando-o da escravidão do Egito e conduzindo-o à terra prometida. Com ele fez uma Aliança, dando-lhe uma lei para que se tornasse *seu povo*, mas com uma missão universal. Aqui se concretiza a história particular da revelação, que emerge na existência de um de um povo, sem ser, no entanto, exclusivista, já que se destina a toda humanidade. A revelação especial diz respeito a vários eventos nos quais Deus agiu de maneira única para dar-se a conhecer e dialogar com o ser humano (O'COLLINS, 1991, 150).

O clímax desta histórica acontece em Jesus Cristo, Filho de Deus no Espírito Santo, que estava junto do Pai desde toda a eternidade, como Logos divino, e que foi enviado à humanidade como Revelador e Salvador. Ele é a própria palavra divina e eterna que, ao se fazer carne, habitou entre nós (cf. Jo 1,14). Jesus, segundo a fé cristã, é o Revelador e o Salvador definitivos. O Novo Testamento nos apresenta a vida, morte e ressurreição de Jesus como ápice da ação reveladora e salvadora de Deus na experiência humana. “Quando Cristo veio, a autocomunicação de Deus chegou a um clímax completo e definitivo” (O'COLLINS, 1991, p. 123).

Cabe à Igreja atualizar a revelação e a salvação de Deus em Cristo para os dias atuais. Ela cumpre essa missão quando nos leva “de volta ao evento culminante da autocomunicação divina, que mantém unidas todas as gerações de fiéis: Jesus Cristo em sua vida, morte, ressurreição e o envio do Espírito santo” (O'COLLINS, 1991, p. 210). Por outro lado, sabemos que o Espírito Santo continua conduzindo a Igreja e a humanidade à plenitude da verdade da revelação e da salvação. Tal evento se abre sempre a novas interpretações que ampliam o significado da revelação e da salvação. O significado total do projeto universal de salvação de Deus só terá seu significado plenamente revelado quando a história estiver consumada (O'COLLINS, 1991, p. 210). Mas será sempre tarefa da teologia o desafio de interpretar a revelação, cujo sentido depende das respostas que consegue dar às demandas que emergem num determinado contexto sociocultural. A revelação só faz sentido quando “ajuda a ‘dar à luz’ a realidade mais íntima e profunda que já somos e na qual vivemos graças à livre iniciativa do Amor que nos cria e nos salva” (QUEIRUGA, 2010, p. 19). A revelação e a salvação cristãos, portanto, aportam um sentido universal, que necessita ser sempre aprofundado e explicado pelo magistério da Igreja e pelos teólogos, mostrando sua abertura para os povos e suas tradições religiosas. O Concílio Vaticano II, em muitos documentos, tratou do assunto, avançando na compreensão da salvação universal em Cristo, que se difunde no mundo, para

além das fronteiras da Igreja, pelo Espírito Santo do Ressuscitado (LG, n. 16-17; GS, n. 22; AG. N. 4; NA, n. 1-2).

3 O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NA PERSPECTIVA DE A. T. QUEIRUGA E L. F. LADARIA

A proposta de Queiruga sobre a revelação e a salvação em outras religiões é solidamente construída em seus livros “Repensar a revelação. A revelação divina na realização humana” (QUEIRUGA, 2010) e o diálogo das religiões (2016). O teólogo se dá conta da urgência do tema, que deixou de ser mera teoria e abstração para se tornar “contato vivo, conhecimento imediato e intercâmbio inadiável. Por isso talvez o que por primeiro se peça na questão seja um decidido realismo que não tenha diante de si ideias ou esquemas, mas antes homens concretos com sua vida religiosa e com sua relação ativa com o Divino” (QUEIRUGA, 2010, p. 346). Sua visão positiva das religiões em sua relativa autonomia postula bases teológicas irrenunciáveis para o inter-religioso. Com matizes próprios de sua teologia da revelação, o teólogo sustenta que em Jesus Cristo se deu a plenitude da revelação de Deus à humanidade, o que não exclui as religiões não cristãs, ao contrário, envolve-as uma vez que o plano de Deus se realiza de maneiras diversas, condicionado pela cultura e pela história. “Além de ser preparação para e da revelação bíblica e de ter valor revelador e salvífico em si mesmos, as religiões esperam também a partir do futuro a revelação de Cristo para completá-la em seu ser de realização histórica” (QUEIRUGA, 2010, p. 349). O teólogo propõe o que chama de *teocentrismo jesuânico*, ou seja, o Jesus histórico como critério de verificação da mensagem cristã. Uma vez que muitas religiões têm uma compreensão mitológica da histórica e não apresentam categorias epistemológicas para compreender a encarnação de Jesus e tão pouco um monoteísmo trinitário, o acento recai necessariamente na existência concreta de Jesus e sua experiência do Deus *Abbá*, que é amor e misericórdia incondicionais para todos os seres humanos que, em suas tradições religiosas, chegam a esta experiência de Deus. Portanto, as religiões são, em si mesmas, verdadeiras, embora se possa fazer uma distinção seguindo o binômio *bom e melhor* e evitando o binômio *verdadeiro e falso* sustentado pelos fundamentalismos que emergem nas religiões. O critério para a autenticidade da experiência religiosa se encontra no humanum, que, embora tenha sentido dinâmico, tem sempre a ver com a dignidade da pessoa humana. Tal critério se mostra decisivo, porque nem toda experiência religiosa se revela justa, verdadeira e aceitável (QUEIRUGA, 2010).

Ladaria, também teólogo espanhol e atualmente prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da fé, produziu uma teologia consistente e equilibrada, mormente na área da antropologia teológica (LADARIA, 2001) e da teologia trinitária (LADARIA, 2005). Tratou da questão do diálogo inter-religioso em uma obra específica: “Gesù Cristo salvezza di tutti” (LADARIA, 2009). Nesse livro, traz uma síntese de alguns temas de sua antropologia teológica para apresentar a universalidade do mistério de Cristo que ultrapassa as fronteiras visíveis da Igreja (LADARIA, 2009, p. 96). O Teólogo oferece uma reflexão fundamentada na tradição da Igreja, mormente no Concílio Vaticano

II, que garante a *constitutividade* de Cristo para a salvação de todos. Ela, na esteira do Concílio e da teologia de Rahner, faz críticas aos teólogos que tendem a relativizar a figura de Cristo no que diz respeito à revelação e à salvação. Ladaria, partindo de textos bíblicos, sobretudo do prefácio do Evangelho de João (Jo 1, 3-10) e das Cartas de Paulo (1 Cor 8,6; Ef 1,10; Cl 1,15-20), acentua a teologia da criação *em Cristo* e seu significado para o diálogo inter-religioso, pois essa postula um horizonte para a reflexão cristã sobre o pluralismo religioso e o diálogo das religiões, oferecendo-lhe um alicerce cujo fundamento se apoia na própria Escritura. Para o teólogo,

todo acesso a Deus por parte do homem (possibilitado sempre por Deus que de uma maneira ou outra se dá a conhecer), denominado na tradição filosófica e teológica conhecimento 'natural' de Deus, será sempre um conhecimento por meio do Filho, que dá consistência à criação e sustenta o universo" (LADARIA, 2012, p. 28).

A reflexão teológica de Ladaria equilibra Escritura, tradição, magistério da Igreja e reflexão teológica atual. Sua abordagem do diálogo inter-religioso, mesmo não sendo o tema central de sua teologia, oferece critérios sólidos para a compreensão da temática que se aprofundou depois do Vaticano II. Sua posição teológica, evidentemente, é a do magistério da Igreja, apresentada por ele com inegável consistência a partir da própria teologia trinitária, menos valorizada por alguns teólogos no diálogo inter-religioso. É uma reflexão mais trinitária que a de Queiruga, chegando, ao final, à conclusão semelhante, ao mostrar que o projeto de Deus em Cristo é a fraternidade universal e o Espírito Santo do Ressuscitado age nas outras tradições religiosas sempre em vista desta fraternidade. Afinal, Deus enviou seu Filho Jesus para que, nele, todos se tornassem filho de Deus no Espírito Santo (Gl 4,4-6) e para que Jesus fosse "o primogênito entre muitos irmãos" (Rm 8,29). A fraternidade é, portanto, uma exigência universal inerente à existência cristã.

CONCLUSÃO

O cristão de hoje vive num contexto plural em todos os setores da sua vida, o pluralismo religioso lhe diz respeito de modo mais premente, pois expressará sua fé em Jesus Cristo ao lado de pessoas que professam uma fé diferente, ou até mesmo nenhuma fé explícita, pelo ateísmo. A cultura atual transmite hoje liberdade religiosa, e não o cristianismo, como na cristandade. Sendo a liberdade religiosa um valor garantido pela Igreja e pela legislação civil, cabe os cristãos se posicionar frente ao pluralismo religioso, descobrindo, inclusive, suas riquezas e potencialidades. O tema do diálogo inter-religioso, em suas diversas acentuações, não perde relevância, mostra-se, antes, uma urgência. A Igreja, com tem acentuado o Papa Francisco, busca esse diálogo em vista da fraternidade e da justiça universais e o que foi proposto pelo Concílio continua se aprofundando em documentos oficiais e na reflexão dos teólogos, que, de modos diversos, como é o caso de Queiru-

ga e Ladaria, oferecem razões teológicas consistentes para o diálogo mutuamente enriquecedor e a convivência pacífica e fraterna.

RREFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.

CONCÍLIO VATICANO II. **Compêndio do Vaticano II.** Constituições, decretos, declarações. 31.ed. Vozes: Petrópolis, 1969.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido.** A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

LADARIA, Luis F. **Teología del pecado original y de la gracia.** Madrid: BAC, 2001.

LADARIA, Luis F. **Gesù Cristo salvezza di tutti.** Bologna: EDB, 2009.

LADARIA, Luis F. **El hombre en la creación.** Madrid: BAC, 2012.

LADARIA, Luis F. **El Dios vivo e verdadero.** Salamanca: Secretariado Trinitario, 2005.

LADARIA, Luis. F. Karl Rahner: Cristo nelle religioni del mondo. In: SANNA, Ignazio (org.). **L'eredità teologica di Karl Rahner.** Roma: Lateran University Press, 2005.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar a revelação.** A revelação de divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010.

QUEIRUGA, André Tores. **O diálogo das religiões.** São Paulo: Paulus, 2016.

O'COLLINS, Gerald. **Teologia Fundamental.** São Paulo: Loyola, 1991.

SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana.** Revelação de Deus. São Paulo: Paulus: 2012.

MÍSTICA E TEOLOGIA EM RAIMON PANIKKAR: LEITURA A PARTIR DE QUATRO LOCI THEOLOGICI

César Andrade Alves¹²

RESUMO

O teólogo Raimon Panikkar manifestou desde antes do Concílio Vaticano II uma compreensão de revelação que resgatava intuições muito caras à revelação cristã. Panikkar teve como objeto de seus estudos a realidade de uma presença imediata de Deus aos seres humanos. Nesse sentido ele oferece reflexões fundamentais para a interpretação teológica sobre o cristianismo no tempo presente a partir da possibilidade da relação mística, em nível muito íntimo, com Deus. A fé cristã viva exige uma relação pessoal, constantemente renovada, com o Deus vivo. Uma relação com Deus é possível também a qualquer ser humano, e é o fundamento apropriado para todo diálogo inter-religioso. A pesquisa tem por objetivo levantar elementos do pensamento de Panikkar nessa área, assim como indicar previamente alguns fundamentos dessas intuições em outras três instâncias metodológicas: 1) Na Sagrada Escritura. 2) Na Época Patrística, em Atanásio de Alexandria. 3) Na *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II. As intuições de Raimon Panikkar nesse campo conduzem outrossim à superação do aparente conflito entre mística e pensamento racional, e à afirmação de uma reflexão que é construída a partir do pressuposto da presença e da experiência imediata de Deus aos seres humanos em geral e, portanto, a quem faz Teologia.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia da revelação; Teologia Fundamental; Mística cristã; Diálogo inter-religioso.

INTRODUÇÃO

A atual noção católica de revelação, desenvolvida à luz do Concílio Ecumênico Vaticano II, entre outras coisas fala de algo que poderíamos denominar de “revelação universal”. Com esse conceito entende-se uma automanifestação transcendental e efetiva de Deus a todos os seres humanos (LIBANIO, 1992, p. 266-270). O conhecimento de Deus é “transcendental porque a referência originária do homem para com o mistério absoluto, que constitui a experiência fundamental de Deus, é um existencial permanente do homem enquanto sujeito espiritual” (RAHNER, 1989, p. 69).

Em linha com essa noção de “revelação universal”, também o teólogo Raimon Panikkar manifestou uma compreensão de revelação divina que resgatava intuições muito caras à Teologia cristã. No que diz respeito à revelação, Panikkar tinha como objeto de seus estudos a realidade de uma presença imediata de Deus a todos os seres humanos.

1 Doutor em Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (Belo Horizonte, MG), e-mail: cesar.alves@faculdade-jesuita.edu.br

Esta comunicação tem por objetivo principal apontar elementos do pensamento de Raimon Panikkar a respeito da noção que chamamos de “revelação universal” a partir da obra *Mística y Espiritualidad*, especificamente no primeiro volume intitulado *Mística, Plenitud de Vida*. O objetivo secundário é indicar previamente fundamentos dessa noção de revelação em três outras instâncias metodológicas, ou lugares teológicos: Sagrada Escritura (mediante o termo “luz”), a Tradição manifestada na Época Patrística, e o Magistério. O quarto lugar teológico será a reflexão contemporânea manifestada por Panikkar a respeito.

1 SAGRADA ESCRITURA

No Antigo Testamento (AT) o termo “luz” aparece várias vezes vinculado de algum modo a Deus. Por exemplo, no relato da criação a luz é mencionada não analogicamente, mas no sentido próprio do termo, como uma das criações de Deus: “Deus disse: Faça-se a luz! E a luz se fez. Deus viu que a luz era boa” (Gn 1,3-4). Não em sentido próprio, mas figuradamente, a palavra “luz” aparece no AT também para expressar atributo divino. O profeta Habacuc fala da “luz transcendente que emana de Deus” (Hab 3,4). Outras passagens falam que Deus ilumina seus fiéis ou seu povo (Sl 27,1; Is 2,5; 60,1.19-20; Br 5,9), ou que a luz reside junto de Deus (Dn 2,22). O livro veterotestamentário cronologicamente mais recente fala ainda que a sabedoria “é reflexo da luz eterna” (Sb 7,26).

Contudo, só no Novo Testamento encontra-se o termo “luz” usado analogicamente para definir o próprio Deus. A Primeira Carta de João dirá explicitamente que “Deus é luz” (1Jo 1,5). Dirá também que “quem ama seu irmão permanece na luz e não corre perigo de tropeçar” (1Jo 1,10). O prólogo joanino dará um passo a mais e vinculará “luz”, referida a Deus, à universalidade da humanidade. Trata-se de versículo importante para a noção de “revelação universal”: “Ele [Cristo] era a luz verdadeira que ilumina todo ser humano que vem a este mundo. Ele estava no mundo e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu” (Jo 1,9-10). O versículo 9 (Cristo como “luz verdadeira que ilumina todo ser humano que vem a este mundo”) deve ser entendido no sentido de que a luz divina se faz presente em todo ser humano (BORGEM, 1972, p. 29).

Esse versículo 9 do prólogo do Evangelho de João é utilizado duas vezes naquele volume de Panikkar para expressar a noção de uma revelação universal, no sentido de presença imediata de Deus a todo ser humano.

2 TRADIÇÃO NA ÉPOCA PATRÍSTICA

Elementos da noção que chamamos de “revelação universal” são encontrados também em Atanásio de Alexandria. Esse importante autor do século IV foi central durante o Concílio de Niceia em 325. Sua contribuição para o nosso estudo encontra-se numa tematização dos modos possíveis

de se conhecer Deus. Trata-se de um livro que recebeu posteriormente título baseado no conteúdo da primeira parte, na qual Atanásio fala profeticamente dos cultos religiosos centrados na adoração literal, não simbólica, de estátuas às quais eram atribuídas prerrogativas divinas. Dessa primeira parte, o livro recebeu o título “Contra os pagãos”. Contudo, a segunda parte da obra é teologicamente mais profunda; intitula-se “Conhecimento do verdadeiro Deus”. Atanásio começa essa parte explicitando que o Deus verdadeiro pode ser conhecido a partir do conhecimento da alma. Ele expõe que:

(1) Esse é um caminho verdadeiro até Deus: “o caminho da verdade nos conduzirá ao Deus que existe realmente. E para conhecer este caminho e tomá-lo sem nos enganarmos, não temos necessidade de outra coisa senão de nós mesmos” (ATANÁSIO, 2010, p. 89).

(2) Esse caminho está dentro de cada ser humano: “Deus está acima de tudo [e] o caminho que conduz a ele não está longe de nós nem fora de nós, mas está em nós, e é possível encontrar em nós o seu ponto de partida. [...] E se se pergunta qual é este caminho, afirmo que é a nossa alma e a inteligência que está nela” (ATANÁSIO, 2010, p. 89-90).

(3) Há outras coisas cujos atrativos podem desviar desse acesso a Deus: “Todos nós entramos neste caminho e o dominamos, ainda que todos não queiram caminhar por ele, mas preferem sair dele para caminhar ao lado, por causa dos prazeres da vida que os seduzem externamente” (ATANÁSIO, 2010, p. 89).

Atanásio atesta, portanto, uma possibilidade efetiva de acesso a Deus em todos os seres humanos. A respeito dessa noção, que chamamos de “revelação universal”, Atanásio sublinha que ninguém é obrigado a seguir tal caminho, embora ele seja universalmente oferecido. Ele ressalta que há outras coisas que podem interessar mais à pessoa e desviar daquele dom recebido.

3 MAGISTÉRIO

O Concílio Vaticano II dedicou toda uma constituição, a *Dei Verbum* (DV), ao tema da revelação divina. Contudo, esse assunto pode ser estudado também em outra constituição conciliar, a *Gaudium et Spes* (GS), porque “sem dúvida o tema da revelação no Vaticano II não se esgota na DV” (APARICIO VALLS, 1997, p. 7). A GS costuma ser associada à temática da Eclesiologia e das relações da Igreja com o mundo moderno. Ela, contudo, contém importantes elementos de teologia da revelação (APARICIO VALLS, 1997) que não se encontram claros em DV. A respeito do que aqui chamamos de “revelação universal”, a GS é o documento conciliar no qual aparecem mais claramente elementos que permitem embasar no Magistério eclesial tal noção.

Na sua apresentação do ser humano em geral, a GS vale-se de uma antropologia que explicita, como característica humana geral, a presença de Deus no coração. A GS afirma que o ser humano, “pela sua interioridade, transcende o universo das coisas: tal é o conhecimento profundo

que ele alcança quando reentra no seu interior, onde Deus, que perscruta os corações, o espera, e onde ele, sob o olhar do Senhor, decide da própria sorte” (GS 14).

A GS manifesta que a voz de Deus ecoa no interior de cada pessoa: “A consciência é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser” (GS 16).

Essas passagens da constituição conciliar pronunciam-se sobre a presença de Deus no coração de todo ser humano que vem a este mundo. Por causa dessa presença ali de Deus, o coração de cada pessoa humana pode ser comparado a um “santuário”. Deus não está presente ali como espectador que a tudo observa. Trata-se de presença divina comunicativa: a voz de Deus “se faz ouvir na intimidade” do coração humano. A essa “voz divina” no coração de cada ser humano que vem a este mundo podemos chamar de “revelação universal”.

4 REFLEXÃO TEOLÓGICA CONTEMPORÂNEA: RAIMON PANIKKAR

A reflexão de Raimon Panikkar situa-se na linha das instâncias teológicas anteriormente mostradas e resgata intuições caras à Teologia cristã em seus primórdios. Analisaremos o que o autor reflete a respeito no volume *Mística, Plenitud de Vida*, primeiro volume da obra *Mística y Espiritualidad* (PANIKKAR, 2015). Sua exposição será examinada sistematicamente mediante sete categorias.

4.1 ABERTURA AO TRANSCENDENTE

O autor inicia sua consideração tematizando a experiência de vida de todo ser humano neste mundo. Cada um de nós está consciente de que vive aqui e de que essa vida tem valor singular a ser defendido e conservado. Panikkar observa que, contudo, tal experiência básica da vida feita por cada pessoa adquire diferentes níveis de profundidade (PANIKKAR, 2015, p. 24-25). A experiência da vida pode, destarte, ser entendida como sendo experiência de algo, a própria “Vida” com maiúscula, “Vida” que é concedida e a qual não nos damos a nós mesmos (PANIKKAR, 2015, p. 25). A abertura à “Vida” experimentada como doada a cada ser humano inicia a abri-lo à experiência do mistério: algo transcendente, bem maior, que está como que acima de nós e que não se consegue controlar ou abarcar (PANIKKAR, 2015, p. 27). Desse modo, a experiência de vida é assinalada pelo que é descrito como “abertura ao transcendente” assinalada pelo mistério. “O mistério é dado pela transcendência, por algo que transcende o homem, pelo incompreensível” (PANIKKAR, 2015, p. 51).

4.2 TRANSCENDÊNCIA E IMANÊNCIA

Não há separação de fato entre a imanência da experiência de vida e a experiência de abertura à transcendência. Ambas estão interligadas, “ainda que nosso intelecto as distinga” (PANIKKAR, 2015, p. 293), e compõem a experiência da realidade total. É na vivência da primeira que se abre à segunda. A abertura à transcendência só é experimentada na vivência da imanência. “A transcendência só pode ser experimentada a partir da imanência, e a imanência só é experimentada como tal tendo como pano de fundo a transcendência. As duas experiências são correlativas; é uma experiência sem dualidade” (PANIKKAR, 2015, p. 394).

4.3 EXPERIÊNCIA MÍSTICA

A abertura consciente à realidade total é a experiência mística (PANIKKAR, 2015, p. 339). Trata-se da vivência “que ‘vê’, ‘toca’, ‘experimenta’ a realidade íntegra, ainda intocada pela sua interpretação” (PANIKKAR, 2015, p. 240). Nela há uma entrada silenciosa na realidade total, em harmonia com esta e tornando-se parte desta; por isso tal entrada silenciosa contribui para o dinamismo da realidade total. Panikkar insiste que não é algo meramente intelectual ou da “alma”: “por ser a experiência mística uma experiência integral, não pode excluir o corpo” (PANIKKAR, 2015, p. 337). É experiência de transcendência e imanência sem dualidade.

A realidade à qual se abre na experiência mística pode ser diversamente denominada. “A mística dirá que há um acesso à plena realidade (chame-se ela de Deus, o Todo, Nada, Ser ou o que for) que se apresenta em sua plenitude, ainda que logo a interpretemos de formas diversas e a partir do nosso ângulo concreto” (PANIKKAR, 2015, p. 231).

Como não é só vivência mental, a experiência mística implica também amor. “Nem a experiência da transcendência nem a da imanência podem ser experiências meramente mentais: requerem amor. É necessário que se saia de si mesmo” (PANIKKAR, 2015, p. 328).

4.4 “TRÊS OLHOS”

Panikkar fala analogicamente de “três olhos” necessários às experiências do ser humano. O primeiro “olho” representa os cinco sentidos físicos. O segundo “olho” representa a razão, o emprego do raciocínio que interpreta, ordena e classifica os elementos da experiência humana. O terceiro “olho” é representado pela fé:

Há algo além da percepção através dos sentidos e da compreensão pela razão; os antigos, orientais e ocidentais, chamaram-lhe o terceiro olho ou o terceiro ouvido. É uma consciência que está de alguma forma consciente daquilo que não pode ser percebido e compreendido. É a consciência do inexprimível e do indizível (PANIKKAR, 2015, p. 160).

Todos os três “olhos” são necessários para a experiência integral da existência humana. “Para tal experiência integral [...] é necessário manter nossos três olhos muito abertos” (PANIKKAR, 2015, p. 221). A autêntica mística não renuncia à racionalidade, mas pretende de fato ir além dela. A linguagem mística não quer tampouco ficar limitada à mera subjetividade, “mas também aspira a uma certa objetividade” (PANIKKAR, 2015, p. 217). Os três “olhos” são necessários à experiência mística, que “é a consciência da abertura à terceira dimensão da realidade, aquela que, junto com as outras duas, permite viver uma vida plena” (PANIKKAR, 2015, p. 361).

4.5 UNIVERSALIDADE DA ABERTURA AO TRANSCENDENTE

Panikkar afirma que a abertura ao transcendente e a possibilidade da experiência mística são constitutivos de todos os seres humanos. A mística “é uma dimensão antropológica, algo que pertence ao ser humano. Todo homem é místico, ainda que o seja em potência” (PANIKKAR, 2015, p. 22). A possibilidade da experiência mística é constitutiva do ser humano. “Todos estamos potencialmente abertos à experiência mística” (PANIKKAR, 2015, p. 30). A experiência da vida como mistério transcendente “está aberta a ‘todo ser humano que vem a este mundo’ [Jo 1,9]” (PANIKKAR, 2015, p. 342).

4.6 A CONCRETIZAÇÃO DA ABERTURA NÃO É UNIVERSAL

Ainda que o caminho da abertura à realidade total seja possível a todos os seres humanos, Panikkar afirma que o percurso é empreendido apenas por parte das pessoas. O ser humano pode entrar ou não pela senda da experiência mística. Há uma série de distrações que desviam de tal percurso. Nesse sentido, é como se a pessoa estivesse sem prestar atenção a tal abertura. O percurso da experiência mística é facilmente deixado de lado quando a pessoa presta mais atenção a outros assuntos, que funcionam como “ruídos” que impedem a “escuta” (PANIKKAR, 2015, p. 163).

4.7 VINCULAÇÃO AO ESPÍRITO SANTO E A CRISTO

Panikkar vincula a experiência mística ao Espírito Santo. “Essa experiência só pode gera-se

no Espírito Santo, isto é, no reino trinitário das relações de recíproca intimidade [...]. É um dar-se conta imediato, uma experiência imediata do todo, de cada coisa em concreto” (PANIKKAR, 2015, p. 146). Ele também vincula a experiência mística a Cristo ao apresentar a experiência de vida, enquanto doada a cada ser humano e que inicia a abri-lo à experiência do mistério, como podendo ser multifacetada: “as interpretações dela naturalmente variam, desde o chamado ‘sentimento oceânico’ até a sensação biológica de viver, passando pela experiência de Deus, de Cristo, do amor e inclusive do Ser” (PANIKKAR, 2015, p. 25).

Panikkar expressa a possibilidade da presença de Cristo nas tradições religiosas não cristãs: “Esse Cristo é certamente o Jesus vivo, mas isso não impede de nenhuma maneira que ele esteja presente e ativo tão diversamente quanto as tradições religiosas que existem” (PANIKKAR, 2015, p. 122).

Ao falar da experiência de vida em Cristo, o autor também expressa certa identidade entre criador e criatura: “na experiência da realidade de Jesus Cristo intui-se que Deus e o Cosmo não são duas coisas, dois seres” (PANIKKAR, 2015, p. 392). Ele limita essa afirmação à pessoa de Cristo, como condição para que ele seja plenamente humano e totalmente Deus. É na mística cristã que Cristo, evidentemente, tem papel ressaltado:

O símbolo da mística cristã pode ser recapitulado em um só: Jesus Cristo. Não me refiro apenas a Jesus ou exclusivamente a Cristo. Refiro-me à experiência de toda a realidade vista dentro e através da experiência dessa figura histórica e trans-histórica chamada Jesus Cristo, filho do Pai e filho de Maria, Deus e homem, em unidade não dual (PANIKKAR, 2015, p. 392).

CONCLUSÃO

Raimon Panikkar é um autor complexo cujas reflexões dificilmente se deixam sistematizar. Suas exposições abundantes fluem como um rio caudaloso sem os compartimentos estanques de uma reflexão categorializada. A tentativa de sistematizar suas abordagens forçosamente precisa recolher elementos disseminados em várias alturas do texto, para então ensaiar a elaboração das categorias que aparecem no texto panikkariano. Desse modo, nosso exame do que aqui chamamos de “revelação universal” – compreendida como uma automanifestação transcendental de Deus a todos os seres humanos – a partir de elementos recolhidos na sua obra *Mística y Espiritualidad: Mística, Plenitud de Vida*, será certamente preambular e provisório.

A pesquisa levantou alguns tópicos mediante os quais Raimon Panikkar desenvolve essa noção de revelação. Nesse campo o autor encontra-se em sintonia com noções elementares de Teologia Fundamental presentes no Concílio Vaticano II, no pensamento patrístico (Atanásio de Alexandria) e na Sagrada Escritura. Panikkar propicia reflexões úteis para a interpretação teológica sobre o cristianismo no tempo presente a partir da possibilidade da relação mística do ser humano,

em nível muito íntimo, com Deus.

A noção de “revelação fundamental” é base apropriada para o diálogo inter-religioso, pois afirma que a relação com Deus é possível a qualquer ser humano. A fé cristã viva também exige relação pessoal, constantemente renovada, com o Deus vivo.

Tal noção de revelação também é valiosa porque introduz o caráter sublime de cada ser humano como território sagrado no qual Deus está falando. A ofensa à dignidade de um ser humano (por exemplo, pela violência, exploração, opressão ou desclassificação prévia) é destarte acinte ao próprio Deus: “Nós amamos, porque ele nos amou primeiro. Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é mentiroso; pois quem não ama o seu irmão, a quem vê, não poderá amar a Deus, a quem não vê. E este é o mandamento que dele recebemos: quem ama a Deus, ame também seu irmão” (1Jo 4,19-21).

O horizonte no qual Panikkar desenvolve suas reflexões sobre o que chamamos “revelação universal” é tanto pneumatológico como cristológico.

As intuições de Raimon Panikkar nesse campo conduzem à superação do aparente conflito entre mística e pensamento racional, e à afirmação de uma reflexão que, muito pelo contrário, é construída a partir do pressuposto da presença e da experiência imediata de Deus aos seres humanos em geral e, de maneira particular, a quem faz Teologia.

REFERÊNCIAS

APARICIO VALLS, Maria del Carmen. *La Plenitud del Ser Humano en Cristo: La Revelación en la Gaudium et Spes*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997.

ATANÁSIO de Alexandria. *Contra os Pagãos*. In: ATANÁSIO de Alexandria. *Santo Atanásio*. 2a. ed. São Paulo: Paulus, 2010, p. 39-116.

BORGEN, Peter. *Logos was the True Light: Contributions to the Interpretation of the Prologue of John*. *Novum Testamentum*, v. 14, n.2, p. 115-130, Abr. 1972.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Gaudium et Spes*. Roma: 1965. Disponível em: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 20 Jul. 2021.

LIBANIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1992.

PANIKKAR, Raimon. *Mística y Espiritualidad: 1.Mística, Plenitud de Vida*. Barcelona: Herder, 2015.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé: Introdução ao Conceito de Cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1989.

PARA (RE)PENSAR A CRIAÇÃO

Luiz Carlos Sureki¹

RESUMO

Para a tradição religiosa cristã a afirmação de que o mundo/universo foi criado por Deus é tão básica e corriqueira que nem sequer se questiona sua inteligibilidade. Já o sujeito da criação do mundo, Deus, permanece uma incógnita estranha, um X fora, ao lado ou dentro do mundo, quando não simplesmente identificado com o próprio mundo. Primeiramente devemos aclarar o significado de “criação” (1). O passo seguinte visa aclarar o problema do dualismo Deus x mundo e a possibilidade a-dual ou trinitária de conceber a realidade como um todo (2). Algumas das contribuições de Raimon Panikkar e de Lorenz Puntel para se (re)pensar a criação serão, então apresentadas (3). A conclusão constata que repensar filosoficamente e teologicamente a criação é uma necessidade do nosso tempo.

PALAVRAS-CHAVE: Deus. Criação. Teologia. Filosofia. Ontologia.

INTRODUÇÃO

A ideia de criação tem sua raiz na experiência do caráter contingente do mundo. Esse caráter é o que suscita a intuição de uma realidade que o fundamenta em seu ser e existir. Nas diversas tradições humanas, essa realidade não contingente foi designada com muitos nomes, tais como: Ser supremo, Uno, Sagrado, Divino, “Aquele que é” (Yahweh), Esse plenum, Ipsum Esse per se subsistens, etc.

Para as religiões abraâmicas e, desde aí, para a fé e a teologia cristãs, a noção de criação é fundamental. A profissão de fé em (um só) Deus, o criador, aparece já no primeiro artigo do Credo cristão. Se crê no Deus que criou “o céu e a terra”. A teologia, por sua vez, como discurso da fé, procura a inteligibilidade daquilo que se crê, na linha da famosa expressão de Santo Anselmo *fides quaerens intellectum*.

A questão é que a criação (ser criado) como predicado não se entende sem (o) criador como sujeito. Contudo, o Ser desse sujeito fica pressuposto, mas não explicitado no seu significado, pois o atributo de criador é um, não o único, se refere uma ação de alguém, não o que esse alguém é. Além do mais, o ser da criação não serve para definir o ser do criador. Isso só seria o caso se falássemos em geração ao invés de criação.

Após explicitarmos o significado de “criação” e apontar a implicação dualista que costuma

1 Mestre em Teologia Sistemática e doutor em Teologia Fundamental pela Leopold-Franzens Universität Innsbruck – AT, atualmente doutorando em Filosofia na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) em São Leopoldo/RS.

aparecer, assinalamos a importância de se tomar um quadro referencial mais abrangente para tratar deste tema. Para tanto, alguns aportes de R. Panikkar e L. Puntel nos ajudarão a perceber que a questão de “Deus” e da “criação” só podem ser mais adequadamente compreendidas quando situadas no todo da realidade e vistas como (dois) polos ou dimensões em relação.

1 A NOÇÃO BÍBLICA DE “CRIAÇÃO” E O FANTASMA DO DUALISMO

O livro das origens (Gênesis- *Bereshit*) inicia com a afirmação: “No princípio criou Deus o céu e a terra” (Gn 1,1). A relação que aqui se estabelece entre Deus e tudo o mais que não é Deus (o céu e a terra), é dada pelo verbo “criar” (*bara*). Deus é o Criador, e tudo o que não é Deus é (o) criado por ele, é o que chamamos “criação” (mundo, cosmos, universo). Dito em termos abrangentes: ao tratar o tema “criação”, a teologia trata do todo que não é Deus, e o faz por referência a Deus. Note-se que este “por referência a Deus” impele a reflexão teológica a tomar inicialmente o todo da realidade como aquilo que surge por referência a Deus, que surge da ação criadora de Deus, que surge na sua diferença para com Deus. A partir daí precisa refletir o que significa agora a expressão “o todo da realidade”, afinal, Deus não se confunde com o todo da realidade, nem está *fora* dela como um X abstrato e vazio, nem está simplesmente *dentro* dela como um existente entre existentes, como um ente entre os entes.

Embora tão fundamental à tradição religiosa semítica monoteísta, a noção de criação do mundo/universo por obra de uma divindade única, pessoal e onipotente é estranha à tradição filosófica helenística. Com efeito, na filosofia platônica e aristotélica não havia lugar para se colocar e tratar com inteligibilidade a questão da criação como *creatio ex-nihilo*.

A propósito da criação “do nada”, escreveu Karl Rahner de forma lapidar:

A doutrina cristã chama esta singular relação entre Deus e o mundo de criação criada do mundo, sua criaturidade, o permanente estar-dado-a-si-mesmo do mundo mediante livre estabelecimento da parte do Deus pessoal. Este estabelecer da parte de Deus não pressupõe, pois, um material pré-dado e, neste sentido, é “do nada”. Criação “do nada” no fundo quer dizer: criação totalmente a partir de Deus, mas de tal sorte que nessa criação o mundo seja radicalmente dependente de Deus, e Deus não se torne dependente do mundo, mas pelo contrário, permaneça livre com referência ao mundo e fundado em si mesmo. (CFF, 99-100).

E assim, por um lado temos o Deus livre, absoluto, criador, e, por outro lado a criação, dele totalmente dependente, e, por isso, contingente. Essa afirmação conserva no seu interior um tipo de dualismo difícil de ser superado.

2 A NECESSIDADE DE UMA TEORIA NÃO-DUAL OU TRINITÁRIA MAIS ABRANGENTE

Algumas das tentativas de superar esse dualismo assumiram a forma da absorção de um dos polos pelo outro, perdendo-se, assim, a real distinção. Ora Deus absorvia em si o todo da realidade, como se pensa no panteísmo (cf. RAHNER, 1989, p. 99), ora a realidade absorvia em si Deus, como se pensa no materialismo. Em ambos os casos não há lugar para a criação.

Outras tentativas tenderam a não conferir pleno estatuto ôntico/ontológico² ao mundo/universo e concebê-lo como não sendo realmente, e, assim como aparência, reflexo ou cópia da verdadeira realidade, etc. Aqui o que chamamos criação não tem peso de realidade.

Outras tentativas se mostram como o inverso desta última. Elas consistem fundamentalmente em não conferir estatuto ontológico a Deus, tentando pensá-lo, por conseguinte, para além do ser (como E. Lévinas) ou sem o ser (como J-L. Marion). Com estes, confrontou-se criticamente L. Puntel em sua obra “Ser e Deus”. (PUNTEL, 2011, p. 264-293).

Uma teoria da realidade como tal e como um todo, radicalmente relacional e trinitária é a de Raimon Panikkar. O filósofo e teólogo espanhol defende a noção fundamental de que o todo da realidade é constitutivamente relacional. Os três polos da realidade são o divino, o cósmico e o humano. Qualquer um desses polos tomado isoladamente dos demais se revela incompreensível. Basta ver que o próprio ser humano, como corpo e alma/espírito, não se compreende como tal sem sua relação constitutiva com o cosmos e com o divino (realidade espiritual). Para empregar uma ideia de Rahner: o ser humano é “espírito no mundo” (*Geist in Welt*)³.

Neste quadro referencial, a realidade se mostra a-dual (*advaita*); nem dualista, nem monista, mas antes trinitária. Panikkar a designa como intuição *cosmoteândrica*.

La intuición cosmoteándrica no se contenta con detectar la ‘huella’ trinitaria em la ‘creación’ y la ‘imagen’ en el hombre, sino que considera que la Realidad en su totalidad es como la Trinidad completa, que consta de una dimensión divina, otra humana y otra cósmica. (PANIKKAR, 2016, p. 88).

Em termos de criação, diz Panikkar que Deus continuamente cria. Não existe um tempo “antes” da criação, e ainda mais, não existe “primeiro” o Criador da criação. Não há “antes”. O tempo é outra palavra para dizer criação. Criação e Criador são co-temporais, e portanto, coexistentes, do mesmo modo que o tempo e a eternidade se co-pertencem como dois lados da realidade (PANIKKAR, 2012, p. 368-369), ou como duas dimensões da realidade tridimensional.

Outro modo de chegar à relacionalidade a-dual da realidade como um todo encontramos na

² Ôntico diz respeito aos entes em sua existência própria; ontológico diz respeito aos entes tomados como objetos de conhecimento, ou seja, ontológico é o ôntico pensado.

³ *Geist in Welt* é título de uma obra Rahner que trata da metafísica do conhecimento finito em Santo Tomás.

filosofia estrutural de Lorenz Puntel. Buscando maior inteligibilidade para o que significa “realidade como um todo”, Puntel aplica as categorias modais de necessidade, possibilidade e contingência a fim de analisar a insuficiência da tese segundo a qual tudo (a realidade como um todo) seria contingente (tese da omnicontingência). (PUNTEL, 2011, p.208s).

Fundamentalmente temos que, se tudo é contingente, então o nada absoluto seria possível, pois justamente o significado de ser contingente é o da *possibilidade* de não ter sido ou ainda o de não poder ser por si e desde si mesmo. Mas, o nada não traz consigo possibilidade alguma de ser ou de algo vir a ser partir do nada. Se o nada absoluto não é possível, segue-se nem tudo é contingente, ou ainda que a realidade como um todo possui também uma dimensão necessária. (PUNTEL, 2008, p.591-593). A realidade como um todo é, portanto, bidimensional.

Mas que tipo de relação se pode agora buscar entre essas duas dimensões da realidade? A resposta surge fundamentalmente do próprio significado de contingência. “Faz parte da definição dos entes contingentes que eles são, mas poderiam não ser, que eles, portanto, não são necessariamente. [...] vieram a ser a partir de outro” (PUNTEL, 2011, p. 229). Se contingente significa o que não é por si mesmo, segue-se que o seu ser é totalmente dependente da dimensão necessária, e que o conceito mais adequado para expressar essa total dependência é justamente o de “criação”. “O absoluto pôr-no-Ser efetuado pelo Ser absolutamente necessário visando à dimensão contingente, é o que significa a ideia de criação adequadamente articulada” (Ibid., p. 229).

Note-se, porém, que falar de uma dimensão necessária da realidade ou do Ser que cria a dimensão contingente da realidade não pode, sem mais, ser já e apressadamente identificada com Deus do monoteísmo. Antes é preciso perguntar se a dimensão necessária poderia ser tomada como uma ideia abstrata ou como um princípio material. A resposta é negativa. Uma ideia abstrata já é uma criação do espírito humano, e um princípio puramente material não pode criar uma realidade não material como o espírito humano que é intencionalmente coextensivo ao todo da realidade (*anima est quodammodo omnia*). Daí se segue que é muito mais compreensível e coerente afirmar a dimensão necessária como espiritual, e desde aí também como livre, porque não é dependente da dimensão contingente senão esta é que é dependente daquela, conforme o conceito de criação. (PUNTEL, 2011, p.220-224).

E assim, ao concatenar esses desdobramentos explicitativos temos que *uma* dimensão do Ser originário universal é absolutamente necessária, espiritual, livre e criadora da dimensão contingente. Somente neste ponto é que se pode colocar de modo mais adequado a pergunta pelo paralelo possível acerca Ser livre, espiritual, criador (do mundo) oriundo da tradição religiosa chamado “Deus”, sendo que mundo aqui significa, então, a outra dimensão do Ser originário ou primordial, a saber, a dimensão contingente.

Notemos também, para além de alguma semelhança, as diferenças entre as abordagens de Panikkar e de Puntel. Em Panikkar, a tridimensionalidade do Ser como um todo é uma intuição que se coloca já no ponto de partida da reflexão. O Ser originário universal que corresponde à realidade como um todo não é uma outra dimensão que confere inteligibilidade àquelas três. A intuição

de Panikkar é trinitária, mas ao modo da compreensão acerca da Trindade divina elaborada pelos padres latinos, que compreendem as pessoas divinas na pericorésis da relação.

Em Puntel, a tridimensionalidade do Ser como um todo é resultado de uma longa e árdua reflexão filosófica que não parte de uma distinção-na-relação já pressuposta ou dada por evidente. Por vezes, Puntel fala *da* dimensão (não de uma dimensão) do Ser originário/primordial universal para então falar de uma dimensão necessária e uma dimensão contingente. Nesse sentido, se quisermos continuar com a analogia da teologia trinitária, Puntel procede ao modo dos padres gregos, que pensam a partir do Theós (Pai) a bidimensionalidade de sua autocomunicação, sendo que uma delas corresponde ao do Logos e a outra o Pneuma.

As contribuições surgidas a partir do pensar a realidade cosmoteândrica de Panikkar e da realidade bidimensional de Puntel para uma teologia trinitária poderia ser investigada e ter lugar em outro momento, em uma outra comunicação. Por ora, voltemos à criação e ao propósito desta comunicação com a seguinte interrogação: em que isso nos ajuda a (re)pensar a criação?

3 CINCO PONTOS QUE NOS AJUDAM A REPENSAR A NOÇÃO DE CRIAÇÃO

a- O significado de criação, e, portanto, o Ser do mundo criado, o Ser da realidade contingente, não se entende pela pressuposição de um Ser divino livre, necessário, criador. O significado inteligível do termo “Deus” (só) surge a partir do todo da realidade, do Ser primordial, e não ao contrário. Com efeito, Deus não é o todo da realidade, o todo do Ser, mas, para Puntel, é a dimensão absolutamente necessária da realidade plenamente explicitada agora como Ser livre, espiritual, criador da dimensão contingente, e, para Panikkar, é o polo divino da realidade.

b- O que Deus cria é a dimensão contingente da realidade, e não isoladamente os entes que surgiram, surgem e surgirão nesta dimensão contingente por causas outras, como as causas naturais evolutivas por exemplo, ou por geração de algum outro ente anterior. A dimensão contingente da realidade não é um ente a mais entre outros entes, mas sim que a contingência, nos dirá Puntel, é o modo de ser desta dimensão da realidade. Panikkar, por sua vez, ao falar do tempo como um outro termo para se falar de criação, nos ajuda a perceber que todos e cada ente que surgiu, surge ou surgirá no mundo, na dimensão contingente da realidade é temporal, mas o próprio tempo não é um ente a mais dessa realidade, é antes o modo de ser dessa realidade.

c- Como ser espiritual, Deus (Deus é Espírito, cf. Jo 4,24) não está contraposto à (sua) criação como um algo/alguém agente situado “fora” ou “ao lado”, mas sim que envolve, engloba, passa, perpassa, penetra, vivifica toda a criação, mantendo a criação na sua contingência. A transcendência de Deus, sublinhará Puntel, não é inversamente proporcional à sua imanência no mundo. “Nele [Deus] vivemos, nos movemos e existimos” (At 17, 28), disse São Paulo no Areópago de Atenas. Para Panikkar o polo divino da realidade implica, como tal, ser *na* realidade, não fora ou ao lado dela.

d- A bidimensionalidade da realidade como um todo não é dualismo nem é dualista, nem é uma mera soma das suas duas dimensões. Puntel fala em dimensão do Ser primordial, dimensão do Ser necessário e dimensão do Ser contingente porque não se trata de um *ente* primordial que explicaria um ente necessário e um ente contingente. Por isso, a ontologia aqui desenvolvida e empregada não é aquela que se define como uma ciência do ente enquanto ente, mas sim como uma teoria do Ser como tal e como um todo, que engloba a teoria dos entes situando-os devidamente na dimensão contingente do Ser. Em Panikkar, a tridimensionalidade da realidade como um todo não é dualismo nem a soma das três dimensões como se se tratasse de três entes. Entenda-se bem: isso não significa que um ser humano determinado, como eu e você, não seja um ente. Esse polo ou dimensão da realidade é o *humano* como um todo, não um ser humano (um ente humano) particular.

e- Ambos os autores nos ajudam a perceber que o problema da relação entre dimensão necessária e dimensão contingente, é o mesmo do eterno e do temporal, do criador e da criação/criatura, do transcendente e do imanente, e que este, ao final das contas, se revela ser um falso problema. Ao se dizer algo do tipo “Deus é eterno”, haveria de se acrescentar que se Deus é também criador, o que ele cria tem algo a ver com sua eternidade. E se parece inconsequente dizer que a criação seria co-eterna com Deus criador, não é menos inconsequente dizer que havia Deus-Criador antes da criação, e, de modo semelhante, que havia o eterno antes do temporal, o necessário antes do contingente. Um “antes” e um “depois” são categorias temporais. Isso significa que o conceito de criação do tempo está como que supondo uma espécie de tempo em que o tempo ainda não era tempo ou um criador que ainda nada havia criado. E assim, a compreensão de eternidade como um antes, durante e depois do tempo, é, sem o tempo, tudo menos claro.

Panikkar nos recorda a propósito de afirmações que muito convictamente fazemos, tais como: “estamos plenamente certos e seguros e que, portanto, é evidente que o mundo já era mundo muito antes do ser humano habitá-lo”, que concreta e realmente o que temos é que uma tal afirmação não faz nem faria sentido algum senão para o ser humano que habita o mundo. Do mesmo modo afirmamos que Deus era e continuaria sendo eternamente Deus com ou sem o mundo e o ser humano no mundo, mas concretamente o que temos é que as afirmações sobre Deus são nossas, e que Ele é o criador do mundo onde habitamos e, conseqüentemente, é o nosso Deus.

CONCLUSÃO

A superação do dualismo tão presente em tantas abordagens filosóficas e teológicas sobre a criação está exigindo hoje de nós uma nova perspectiva de abordagem. O encontro das culturas e, com isso, o encontro das religiões, tem suscitado questões novas ao pensamento filosófico e teológico ocidental. Quando nos damos conta de que conceitos religiosos tão enraizados em nossa cultura e religião cristãs, como o de um Deus-criador do mundo, por exemplo, não servem de denominador-comum para as múltiplas expressões do fenômeno religioso, começamos então a nos

perguntar até que ponto conceitos como este de criação, são primeira e realmente inteligíveis para nós mesmos.

No campo filosófico, a disciplina denominada *filosofia da religião* nunca foi muito além de ser *uma* filosofia de *uma* religião: a do monoteísmo cristão. Grande parte dos nossos manuais de filosofia da religião começam por apresentar as provas ou vias com as quais se supõe demonstrar a existência de (um/único) Deus. O pano-de-fundo é dado pela herança do monoteísmo bíblico, pensada e repensada com traços ontoteológicos ao longo da grande tradição filosófica ocidental.

Por fim é preciso também dizer que as propostas de Panikkar e de Puntel são sim em grande parte devedoras da tradição filosófica e teológica ocidental. Não podemos simplesmente pular para fora da própria sombra, mas podemos perceber que nossa sombra é projetada no solo a partir da posição de uma determinada luz que incide sobre nós, que nos ilumina. Não somos nem a luz nem a sombra, mas somos aqueles que podem perceber a diferença, não a separação, entre sombra e realidade. Com efeito, num dado e específico momento singular do dia, chamado de meio-dia, a luz incide tão verticalmente sobre nós, que nenhuma sombra nossa é projetada no solo ou na parede, de modo que só ficam a luz (o luminoso/divino), nós (o humano) e o solo em que pisamos (o mundo/cósmico) como três polos ou três dimensões constitutivas de uma só e mesma realidade-em-relação.

Penso que fundamentalmente é isso, que de diferentes modos e maneiras, nos disseram e continuam nos dizendo os místicos. Se buscamos outros modos e maneiras de expressão, se elaboramos outros métodos e construímos outras teorias, tudo isso manifesta o nosso esforço de tornar inteligível o fundamento de nossa própria inteligibilidade.

REFERÊNCIAS

PANIKKAR, Raimon. *Obras Completas - VIII. Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios-Hombre-Cosmos*. Barcelona: Herder, 2016.

PANIKKAR, Raimon. *Il ritmo dell'essere*. Vol. X/1. Milão: Jaca Book, 2012.

PUNTEL, Lorenz. *Ser e Deus*. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion. São Leopoldo: Unisinos, 2011.

PUNTEL, Lorenz. *Estrutura e Ser*. Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. São Leopoldo: Unisinos, 2008.



GT 8

Religião e Educação

Ementa

Prof.^a Dr.^a Edile Maria Fracaro Rodrigues
Prof. Dr. Marcos Vincius de Freitas Reis

Este GT organiza os estudos e pesquisa da relação entre religião e educação, campo que se abre sistematicamente aos pesquisadores de Teologia e de Ciências da Religião, assim como áreas afins. Com perspectiva interdisciplinar, sua intenção é compreender os diferentes processos de ensino e aprendizagem nos espaços escolarizados e comunitários. Esse núcleo abrange temas como: ensino religioso, pastoral da educação, educação em diferentes espaços confessionais, diversidade cultural e religiosa, formação de professores ? continuada e inicial, catequese, formação de lideranças para movimentos e estudo dos diferentes segmentos escolares, entre outros. Tais elementos estão relacionados à compreensão e à transformação das práticas e conduções da vida e políticas educacionais apresentadas como plataforma para a ordenação e direção das relações humanas com seu entorno (natureza, transcendência, alteridade).

A IMPORTÂNCIA DA EDUCAÇÃO DOS SENTIDOS NA VISÃO EDUCACIONAL DE RUBEM ALVES

Vanessa Raquel de Almeida Meira¹

RESUMO

O olhar de Rubem Alves acerca da educação e do desenvolvimento da pessoa humana é integrador, percebendo o sujeito como ser integral, composto por corpo, cognição e domínios afetivos. Alves acreditava que a inteligência é descendente do corpo, e que uma inteligência sem desejo é uma inteligência flácida. Para Alves, na educação, há a necessidade do uso de ferramentas específicas para uma pedagogia que contemple a pessoa humana em todas as suas dimensões, voltada à educação dos sentidos; uma pedagogia mística, encantada, que vincule o prazer e o pensar, o sentimento e a reflexão acerca do sentimento. O autor antevia a ascensão de um processo de formação da criança capaz de transformar escolas-gaiolas em escolas-pássaros, dedicadas ao ensino da arte do voo e que não ignorasse os assuntos do corpo e da alma. Este artigo tem como objetivo discutir a importância que uma abordagem integradora da pessoa humana tem para o processo educativo, a relevância pedagógica de uma antropologia não fragmentada. E ainda, o papel da educação dos sentidos e dos afetos, como fatores essenciais para o desenvolvimento harmônico e saudável de uma criança. O método utilizado nesta pesquisa será a revisão bibliográfica, com aportes teóricos de Rubem Alves, Paulo Freire e outros. Com base nesta pesquisa, é possível concluir que é pertinente buscar uma educação que contemple a criança como ser integral. São necessários, portanto, a educação dos sentidos, o exercício da empatia e a valorização dos afetos. A escola, percebendo a importância deste olhar, poderá contribuir para a construção de indivíduos mais saudáveis emocionalmente, e de uma sociedade mais igualitária.

PALAVRAS-CHAVE: Educação dos sentidos. Rubem Alves. Educação.

INTRODUÇÃO

Rubem Alves se apresentava como educador - embora fosse teólogo, psicanalista, filósofo e escritor - ele se identificava com a educação. Alves costumava dizer que ele era um educador que ensinava de uma forma diferente: contando histórias. Com um currículo tão vasto, por que se apresentar como educador? Ele próprio responde: "Sou educador porque sou apaixonado pelo homem. Desejo criar condições para que cada indivíduo atualize todas as suas potencialidades" (ALVES, 2008, p. 8).

¹ Doutora em Teologia (Faculdades EST, São Leopoldo-RS), e-mail: <vanessarmeira@gmail.com>.

Motivado pela paixão pelo ser humano e seus processos de aprendizagem, Alves tentou compreender um pouco mais sobre a humanidade, suas angústias e anseios. Ele escrevia a partir de reflexões de acontecimentos que impactavam sua vida, e suas palavras encontram abrigo no interior dos sujeitos leitores, pois Alves fala sobre si mesmo, de sua humanidade, mas também fala sobre o outro, atravessando a superfície e encontrando eco nas funduras da humanidade, onde os afetos se aninham.

Rubem Alves conhecia o poder da metáfora e da poesia, e sua pedagogia se alicerçava nas narrativas. Ele sabia que as palavras encontram o caminho do interior do sujeito, e que esse mesmo sujeito precisa - e quer - percorrer o caminho da interioridade para se conhecer e construir sua identidade. Rubem Alves recorria, com frequência, a um trecho de um dos poemas de Carlos Drummond de Andrade que questionava: “Como decifrar pictogramas de há dez mil anos se nem sei decifrar minha escrita interior?” (ANDRADE, 1984, p. 29). Exemplifica como os poetas, desde tempos imemoriais, já procuravam compreender a essência humana, aquilo que Drummond chamava de “o desconhecido que me habita” (ANDRADE, 1984, p. 29), percorrendo os caminhos da interioridade por meio de narrativas e rimas.

Por meio das narrativas, Alves percebe a complexidade humana, que, embora sugira uma fragmentação, precisa encontrar uma forma de ser trabalhada na integralidade de todas as áreas humanas, para que assim, a educação possa ser eficaz.

1. A INTEGRALIDADE DO SUJEITO E A EDUCAÇÃO DOS SENTIDOS

Alves sabia da importância do sujeito se perceber inteiro, antes de compreender que ele é parte de um todo. Essa inteireza humana, apresentada de forma fragmentada (corpo, alma, emoções, espiritualidade), instigava o autor a refletir e a escrever. Ele acreditava que quando o sujeito se compreendesse inteiro, poderia vivenciar completamente a “boniteza em nossas relações, mesmo que, de vez em quando, salpicadas de descompassos que simplesmente comprovam nossa gentitude” (FREIRE, 1992, p. 64).

Alves entendeu que narrativas e poemas alcançariam fundo a psique humana, sem resistências. Compreendendo a educação como *integral*, percebeu a necessidade de reconhecer o sujeito como um todo e “não como um ser fragmentado, por exemplo, entre corpo e intelecto” (MAURÍCIO, 2009, p. 54-55). Além disso, destacou que esta integralidade humana se constrói através de linguagens diversas, em variadas atividades e circunstâncias, e que o desenvolvimento dos aspectos afetivo, cognitivo, físico, social e outros se dá conjuntamente (MAURÍCIO, 2009, p. 54-55). Além das diversas áreas de desenvolvimento serem desenvolvidas simultaneamente, Freire acreditava na importância de se olhar para o sujeito como ser relacional, em constante relação e troca com os outros e com o mundo (FREIRE, 2002, p. 47).

Para Alves (2015, p. 35), a educação começa a partir da educação do olhar: o autor fala em

olhos mansos, em educação do olhar, da importância de ensinar a ver e de enxergar além do que os olhos veem. Destaca que, embora já tivesse lido muitos livros sobre psicologia da educação, sociologia da educação, filosofia da educação, didática, por mais que se esforçasse, não conseguia se lembrar de qualquer referência à educação do olhar, ou à importância do olhar na educação, em qualquer um deles. (ALVES, 2015, p. 35). O olhar e a forma de olhar são sempre objetos de grandes reflexões de Rubem Alves, ele costumava escrever que “observar é olhar devagarinho, sem pressa...” (ALVES, 2014, p. 34).

2. A UTILIZAÇÃO DAS NARRATIVAS NA EDUCAÇÃO DOS SENTIDOS

Uma das ferramentas geradoras de reflexões que contribuem para a educação integral, são as narrativas. E por meio delas, Alves acredita que grandes lições poderiam ser extraídas, para ele a educação “é algo pra acontecer neste espaço invisível e denso, que se estabelece a dois”, na interação, na troca, no convívio nesse “espaço artesanal” construído no encontro e na vivência (ALVES, 1995, p. 13). E sim, é denso, dependente de interpretações, permeado por subjetividade e carente de sensibilidade.

Neste ponto, Alves entende que a educação dos sentidos é uma necessidade extremamente importante. Anteriormente foi dito sobre a importância do olhar, e, de acordo com Alves, olhos que moram em “caixas de ferramentas são os olhos dos adultos”, mas os olhos que moram na caixa de brinquedos “são olhos de crianças” (ALVES, 2005, p. 19), a diferença entre os olhos dos adultos e das crianças está exatamente no olhar que se tem para o mundo: os adultos veem tudo como coisas para serem usadas, com fins práticos, e as crianças veem o mundo como algo a ser desfrutado. E, dito isto, ele conclui que a primeira função da educação é ensinar a ver (ALVES, 2005, p. 19), e as crianças já sabem bem como ver.

Alves complementa que, “para ter olhos brincalhões, é preciso ter as crianças por nossas mestras” (ALVES, 2005, p. 19). Ainda assim, faz-se necessário uma atenção especial para a educação do olhar, pois a criança a medida que cresce, começa a querer *guardar seu olhar na caixa de ferramentas*. O autor acredita que os sentidos em seu estado natural, podem sofrer de flacidez, citando Roland Barthes, que “sugeriu então que a educação dos sentidos fosse semelhante ao Kama Sutra, o ensino das várias posições possíveis de se fazer amor com o mundo” (ALVES, 2005, p. 16).

Além da visão, Rubem Alves também fala da importância de se educar o ouvir. Para ele, “de todos os sentidos, o mais importante para a aprendizagem do amor, do viver juntos e da cidadania é a audição” (ALVES, 2005, p. 20). Para isso, o contar histórias é fundamental. Narrar um acontecido, uma história antiga, um conto de fadas ou ler um poema, transforma o professor num educador que habita “um mundo em que a interioridade faz diferença, em que as pessoas se definem por suas visões, paixões, esperanças e horizontes utópicos” (ALVES, 1995, p. 15).

Para Alves, ao findar uma estória ou poema, algo surge. Sempre nasce algo quando a narrativa acaba. O autor cita Fernando Pessoa, dizendo que ele sabia que aquilo que o poeta quer comunicar não se encontra nas palavras que ele diz, “antes, aparece nos espaços vazios que se abrem entre elas, as palavras. Nesse espaço vazio se ouve uma música. Mas essa música – de onde vem se não foi o poeta que a tocou?” (ALVES, 1995, p. 15), se referindo ao aprendizado ou as reflexões geradas depois que o tempo faz o seu trabalho, após a acomodação das novas ideias.

O autor acredita que intermediar a realidade com símbolos, por meio de narrativas, é uma necessidade do sujeito, Ernst Cassirer afirma que a pessoa humana vive num universo simbólico e não pode se defrontar com a realidade sem intermediários (CASSIRER, 1969, p. 38). E é exatamente este interposto poético que Alves oferece em suas estórias. Por meio delas, Alves oportuniza o *encantamento através das palavras*, o ajuste das sensibilidades e a saciedade de algo que para o autor é essencial: “Ele (*o sujeito*) precisa de palavras. Porque é nelas que mora a esperança” (Alves, 1986, p. 53). Para o autor, enquanto existe esperança, “a vida luta”.

Para educar o ouvir, Alves acredita ser necessário lidar com o silêncio: “Disse o escritor sagrado: No princípio era o Verbo” (ALVES, 2005, p. 20). Ele acrescenta: “Antes do Verbo era o silêncio. É do silêncio que nasce o ouvir. Só posso ouvir a palavra se meus ruídos interiores forem silenciados” (ALVES, 2005, p. 20). Uma atividade tão simples, como ouvir uma história, tem uma grande capacidade de aquietar os ruídos interiores e gerar reflexão, e Alves acredita que se deve educar o ouvir, pois “ouvir os sons do mundo é uma felicidade que somente os artistas recebem por nascimento. Os outros têm de aprender” (ALVES, 2005, p. 21). De acordo com Celso Gutfreind (2014, p. 27), ler, escrever, ouvir e contar são os mais sagrados dos remédios.

A educação dos sentidos para Rubem Alves faz parte de uma educação integral, ele acredita que “os sentidos brutos são os sentidos em si mesmos. Os sentidos se educam ao serem tocados pela poesia” (ALVES, 2005, p. 33), por isso, Alves investiu tanto tempo em narrativas, poesias e reflexões sobre a vida cotidiana, acreditando que a poesia transforma qualquer coisa em taça “onde uma alegria é servida” (ALVES, 2005. p. 33).

Alves dedicou muito do seu tempo para escrever às crianças e escrevia para educadores apaixonadamente, e com a mesma paixão, escrevia para crianças. Em suas estórias, ele expressava todo seu amor pela humanidade, toda sua perplexidade frente ao transcendente, toda sua fragilidade diante da impotência de deter a passagem do tempo e a dor da ausência.

Ele escreveu:

É assim que ficam os meus olhos, é assim que fica o meu mundo, quando a saudade se aconchega no meu colo, quando a velhice brinca comigo... Os olhos normais veem as ruas, os muros, os jardins, do jeito mesmo como eles são, do jeito mesmo como apareceriam se deles se tirasse uma fotografia. Já os olhos que a saudade encantou ficam dotados de estranhos poderes mágicos: eles veem as ausências, o que não está lá mas que o coração deseja (ALVES, 1998. p. 66).

Toda literatura produzida por Rubem Alves revela o seu amor pela humanidade, e mostra a importância dada por ele para as narrativas no processo pedagógico e começar a escrever narrativas infantis “libertou de vez, o poeta e místico que viveu sufocado ao longo de sua vida” (NUNES, 2007, p. 42).

Mario e Diana Corso (2006, p. 300) dizem que “sempre, no princípio de tudo há uma voz”, pois “um filho tem que ser narrado; para existir, seu corpo precisa ser de alguma forma descrito, apresentado ao próprio dono”, e, assim, a criança, por meio da palavra vai se apropriando de si mesmo.

É interessante essa importância da palavra na apropriação do próprio sujeito. Corso e Corso (2006, p. 300) explicam que “existe uma narração primária, própria da função materna, em que a mãe traduz os fatos fisiológicos e ambientais para seu bebê, nomeia, interpreta seus humores. Isso pede uma mãe suficientemente narradora”, que ajude aquele pequeno sujeito a nomear as sensações, a compreender o mundo circundante e a entender sentimentos, sensações, emoções. E a mãe, ou um cuidador ou cuidadora, precisa “incumbir-se das palavras que vão ser as fundações, os pilares sobre os quais o bebê irá se montar” (CORSO; CORSO, 2006, p. 300).

Rubem Alves concorda. O bebê não precisa apenas saber que existe, não é suficiente apenas estar alimentado, é necessário mais. Precisa saber que o “corpo é coisa encantada que precisa mais que comida e bebida para viver. Ele precisa de palavras. Porque é nelas que mora a esperança” (ALVES, 1986, p. 53).

Rubem Alves acredita numa pedagogia onde as narrativas, o falar, o ouvir, o ver, ler e o contar, ocupam um espaço importante e necessário na constituição do sujeito, de forma integral.

CONCLUSÃO

Rubem Alves acreditava que uma educação efetiva precisa estar centrada na pessoa humana, na consciência de suas potencialidades, na educação das sensibilidades e na valorização das experiências humanas.

As histórias têm o aspecto lúdico e significativo, mas “são muito mais do que isso, as crianças usam as histórias como sistemas para organizar sua vida e seus impasses” (CORSO; CORSO, 2006, p. 21), por isso as narrativas se mostram uma poderosa ferramenta pedagógica e uma necessária ponte para a interioridade.

Refletir por meio de narrativas preenche espaços vazios no interior do sujeito, faz compreender seus sentimentos, refletir sobre suas emoções e diminuir a distância entre um sujeito outro, aumentando a capacidade de colocar-se no lugar do outro, sentir sua dor, sua alegria e a desenvolver *olhos mansos* e solidários. Rubem Alves sabia disso, para ele a solidariedade é um sentimento: “É esse o sentimento que nos torna mais humanos. É um sentimento estranho, que

perturba nossos próprios sentimentos. A solidariedade me faz sentir sentimentos que não são meus, que são de um outro” (ALVES, 2008, p. 12).

Alves faz sua escolha pela brincadeira, pelos jogos de linguagem, pelas metáforas, rimas e orações para promover o prazer, a razão e os sentimentos através de belas e significativas narrativas, para assim, pensar uma educação que contemple o sujeito de forma integral, a começar pelo interior.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *Conversas com quem gosta de ensinar: qualidade total na educação*. São Paulo: Ars Poética, 1995
- ALVES, Rubem. *Estórias de quem gosta de ensinar*. São Paulo: Cortez, 1986.
- ALVES, Rubem. *A educação dos sentidos e mais...* Campinas: Editora Verus, 2005.
- ALVES, Rubem. *As melhores crônicas de Rubem Alves*. Campinas: Editora Papyrus, 2008.
- ALVES, Rubem. *Sobre o tempo e a Eternidade*. São Paulo: Papyrus, 1998.
- ALVES, Rubem. *Por uma educação romântica*. Campinas: Papyrus, 2015.
- ALVES, Rubem. *Vamos construir uma casa? Doze lições para a educação dos sentidos*. Campinas: Papyrus, 2014.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Corpo*. Rio de Janeiro: Record, 1984.
- CASSIRER, Ernst. *Na Essay On Man*. Nova York: Bantam Books. 1969.
- CORSO, Diana L.; CORSO, Mário. *Fadas no divã: psicanálise nas histórias infantis*. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- FREIRE, Paulo. *Educação como Prática da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- GUTFREIND, Celso. *A infância através do espelho*. Porto Alegre: Artmed. 2014.
- MAURICIO, L. V. Políticas públicas, tempo, escola. In: COELHO, Ligia Martha C. C. (org.). *Educação integral em tempo integral: estudos e experiências em processo*. Petrópolis: Mauad, 2009. p. 53-68.
- NUNES, Antônio Vidal. Etapas do Itinerário Reflexivo de Rubem Alves: a dança da vida e dos símbolos. In: NUNES, Antônio Vidal. *O que eles pensam de Rubem Alves e de seu humanismo na religião, na educação e na poesia*. São Paulo: Paulus. 2007.

A MOTIVAÇÃO RELIGIOSA DA PROPOSTA PELA EDUCAÇÃO DOMICILIAR (*HOMESCHOOLING*) NO BRASIL

Jairo Rivaldo da Silva¹

RESUMO

O artigo busca descortinar os motivos religiosos para o emergente movimento pelo *homeschooling* no Brasil. Para tanto, meu objetivo será investigar e identificar os principais pressupostos desse movimento (capitaneado no Brasil por grupos católicos tradicionalistas e protestantes fundamentalistas) a fim de entender os fundamentos teóricos e ideológicos que o embasam. O texto está dividido em três partes. Em um primeiro momento, apresento as raízes históricas do *homeschooling*, com foco no movimento fundamentalista protestante norte americano. Em um segundo momento, apresento um resumo do estado jurídico atual sobre a educação domiciliar no Brasil, bem como uma síntese das iniciativas do atual governo, visando a legalização da prática no país. Finalmente, em um terceiro momento, identifico na literatura e no discurso do movimento, três pressupostos religiosos que fundamentam a teoria e a prática do movimento pela educação domiciliar no Brasil: 1) a guerra cultural; 2) o antimodernismo; 3) o tradicionalismo.

PALAVRAS-CHAVE: Homeschooling; Antimodernismo; Tradicionalismo; Guerra Cultural.

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos no Brasil, um crescente número de famílias têm aderido e praticado o chamado *homeschooling* (educação domiciliar). Segundo dados da Aned (Associação Nacional de Educação Domiciliar), em 2019 já eram 11 mil famílias que utilizavam o modelo, mesmo a modalidade não sendo autorizada no país. A pergunta é, qual seria a principal motivação para tais famílias buscarem este novo método apesar de sua atual ilegalidade no Brasil? Para além dos resultados insatisfatórios obtidos na educação básica nos últimos anos no país, a maioria das famílias engajadas no *homeschooling* possui motivações religiosas para educar seus filhos em casa.

Neste artigo, apresentarei ao menos três motivações que animam os dois grupos majoritários (protestantes fundamentalistas e católicos tradicionalistas) que militam pela legalização da modalidade no Brasil. Em um primeiro momento, apresento uma síntese da história da relação entre *homeschooling* e religião nos Estados Unidos. Em um segundo momento, faço um resumo dos esforços do atual governo para pautar e tentar legalizar a prática. Por fim, apresento três pressupostos que estão presentes no discurso religioso fundamentalista e que embasam suas críticas à educação convencional moderna.

1 Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: jairorivaldo@gmail.com

1. **HOMESCHOOLING E RELIGIÃO NOS EUA**

Dentre os primeiros proponentes do *homeschooling* religioso, destaca-se a figura do pastor protestante, Rousas Rushdoony (1916-2001). Rushdoony defendia um retorno à “lei bíblica” do Antigo Testamento na América. Sua abordagem ficou conhecida como *teonomia* (do grego “lei de Deus”). Em seu livro de 1963, *The Messianic Character of American Education*, ele argumenta que as escolas do governo representam o primitivismo e o caos. (RUSHDOONY, 1963, p. 194). A educação pública, segundo Rushdoony, treina mulheres para serem homens e apontou suas armas contra Deus e contra a família. O discurso de guerra cultural de Rushdoony arregimentou um séquito de seguidores entre evangélicos e católicos conservadores dos Estados Unidos nas décadas de 1960-70. Pedagogicamente, ele desenvolveu um modelo de educação que insistia em ensinar a verdade factual de toda a Bíblia e usá-la como a principal fonte de orientação para os currículos de educação no lar (MCVICAR, 2015, p. 3).

Rushdoony não apenas defendeu que os pais abandonassem as escolas públicas, mas também articulou um projeto social que chamava os cristãos a assumir o domínio sobre todas as esferas da sociedade humana - incluindo o Estado - e direcioná-los para propósitos explicitamente cristãos. A chamada “teologia do domínio” está na base do movimento pelo *homeschooling* nos Estados Unidos e é responsável pelos mais de 2 milhões de *homeschoolers* (KUNZMAN, 2009, p. 4-5) naquele país.

2. **O ESTADO JURÍDICO ATUAL DA EDUCAÇÃO DOMICILIAR NO BRASIL E SUA INSPIRAÇÃO RELIGIOSA**

Embora seja legalizada em alguns países, como os Estados Unidos, Áustria, Bélgica, Canadá, Austrália, França, Noruega, Portugal, Rússia e Nova Zelândia; no Brasil, essa modalidade de ensino não está prevista em lei e é classificada como prática não legalizada, prevista no artigo 246 do Código Penal e ocorre quando o pai, mãe ou responsável deixa de garantir a educação primária de seus filhos.

Em outubro de 2015, o deputado federal Eduardo Bolsonaro (PSL/SP), filho do atual presidente da República, apresentou o projeto de lei (PL) 3261/201514 na Câmara dos Deputados. No projeto, o parlamentar pretendia alterar a lei que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional e a lei que dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente, autorizando o ensino domiciliar na educação básica, formada pela educação infantil, ensino fundamental e médio.

Em setembro de 2018, o Supremo Tribunal Federal negou a possibilidade de o ensino domiciliar ser considerado como meio lícito de cumprimento, pela família, do dever de prover educação. O ministro Luís Roberto Barroso foi o relator e o único a votar a favor da educação domiciliar. Segundo a fundamentação adotada pela maioria dos ministros, o pedido formulado no recurso

não pode ser acolhido, uma vez que não há legislação constitucional que regule preceitos e regras aplicáveis a essa modalidade de ensino. Entretanto, com a eleição de Jair Messias Bolsonaro como presidente do país, o governo, através do Ministério da Educação e da ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos, Damare Alves, tem implementado esforços para legalizar o ensino domiciliar no Brasil.² O pastor Lincoln Portela (PR/MG), autor do (PL) 3179/2012, que tenta legalizar a prática no país desde 2012, se uniu com a ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos, que anunciou, desde o início do mandato, que seria prioridade dos cem primeiros dias da gestão a permissão para as famílias substituírem a escola regular pelo ensino em casa.

Em janeiro de 2019, a ministra informou que iria apresentar uma Medida Provisória (MP) ao Congresso para regularizar a educação domiciliar. De fato, o governo chegou a enunciar alguns pontos do texto, no entanto, de forma inesperada, em abril do mesmo ano, o presidente Jair Bolsonaro, quanto representante do Poder Executivo, apresentou o projeto de lei (PL) 2401/2019, que dispõe sobre a alteração das mesmas leis apresentadas pelo seu filho, em 2015, com objetivo de regularizar a educação domiciliar. Contudo, a forma final deste projeto foi modificada e apresentada como PL 3262/2019 pelas deputadas Chris Tonietto (PSL-RJ), Bia Kicis (PSL-DF) e Caroline de Toni (PSL-SC). Essa última versão do projeto visa alterar o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, para incluir o parágrafo único no seu art. 246, a fim de prever que a educação domiciliar (*homeschooling*) não configure como crime de abandono intelectual, permitindo que pais eduquem seus filhos em casa.

No dia 10 de junho de 2021, após várias discussões com representantes favoráveis e contrários ao projeto, e com a presença e parecer favorável do atual ministro da educação (o terceiro a assumir a pasta no governo Jair Bolsonaro), o pastor Milton Ribeiro, a Comissão de Constituição e Justiça da Câmara dos Deputados (CCJ) aprovou o PL 3262/2019. A proposta modifica o Código Penal (Decreto-Lei 2.848/40) para deixar claro que a pena prevista para o crime de abandono intelectual, de detenção de quinze dias a um mês ou multa, a quem deixar, sem justa causa, de prover a instrução primária de filho em idade escolar, não se aplica a pais ou responsáveis que ofertarem a modalidade de educação domiciliar (*homeschooling*). O texto ainda depende de análise pelo Plenário.

3. OS PRESSUPOSTOS RELIGIOSOS QUE ESTÃO POR TRÁS DA PROPOSTA PELA EDUCAÇÃO DOMICILIAR

Minha hipótese para explicar o crescente movimento a favor do *homeschooling* e no Brasil é que o movimento brasileiro é basicamente análogo ao movimento norte-americano no que diz respeito aos seus pressupostos e inspiração religiosa fundamentalista. No entanto, os pressupostos religiosos que apresento a seguir, embora estejam tradicionalmente vinculados à religião cristã,

² O site do MEC exibiu uma nota de apoio do então Presidente e da referida Ministra: <<http://portal.mec.gov.br/component/tags/tag/educacao-domiciliar>> acesso em 04/2019.

não são propriedade exclusiva do cristianismo (católico ou protestante), estando presentes em alguns seguimentos do islamismo, do judaísmo e de outras religiões não hegemônicas.

O primeiro pressuposto religioso que serve de motor para o movimento pela educação domiciliar no Brasil é a ideia de que estamos vivendo uma “guerra cultural”. O conceito de guerra cultural entrou no vocabulário dos Estados Unidos com a publicação do livro de James Davison Hunter em 1991, *Culture Wars: The Struggle To Control The Family, Art, Education, Law, And Politics In America*. Hunter chamou de guerra cultural o realinhamento e a polarização dramáticos que tinham transformado a política e a cultura americana, incluindo questões como aborto, porte de armas, aquecimento global, imigração, separação da igreja e do Estado, privacidade, consumo de drogas e direitos LGBT.

No Brasil, a guerra cultural foi incorporada à crescente polarização política em que o país foi lançado na última eleição presidencial. Desde a campanha eleitoral de Jair Bolsonaro nas eleições presidenciais de 2018, a retórica da campanha visava acabar com a ideologização marxista das escolas e universidades públicas no país. Assim como nos Estados Unidos, quando do surgimento do *homeschooling*, no Brasil, uma rede de apoio como grupos religiosos radicais, editoras e, principalmente, a internet, foram responsáveis pela propagação da ideia de que estamos em uma guerra cultural e de que é necessário reconfigurar toda a educação no país. Nomes populares na blogosfera e nas redes sociais, que fazem parte do que alguns autores estão classificando como neoconservadorismo (LIMA; HYPOLITO, 2019), fomentaram a ideia de guerra cultural na educação, dando origem a uma rede de blogs, sites, cursos e institutos dedicados a promover o *homeschooling*.³

Por trás do emergente movimento neoconservador na educação brasileira destaca-se a figura do jornalista, youtuber e, autointitulado, professor de filosofia, Olavo de Carvalho. Católico conservador, Olavo defende o *homeschooling* há décadas. Carvalho se tornou “um tipo ideal” para atual movimento pelo *homeschooling* no Brasil. Segundo ele, o abandono da autoeducação explica “por que os estudantes brasileiros tiram sempre os últimos lugares nos testes internacionais” (CARVALHO, 2014, p. 358). Além disso, boa parte da literatura usada pelo movimento é recomendada por ele há anos no seu “Curso Online de Filosofia” (COF). Obras desconhecidas do público brasileiro passaram a ser traduzidas e vem formando o imaginário do movimento pelo *homeschooling* desde então.⁴

O segundo pressuposto está na ideia de oposição a modernidade e a tudo o que for mo-

3 Destaco alguns:

Burke Instituto Conservador: <https://www.burkeinstituto.com/>

Homeschooling Brasil: <https://homeschoolingbrasil.info/>

Instituto Hugo de São Vitor: <https://www.hugodesaovitor.org.br/>

Instituto Borborema: <https://institutoborborema.com/>

4 Devido ao espaço resumido deste projeto, indico apenas algumas obras recomendadas que foram traduzidas para o português:

SERTILLANGES, A.D. **A Vida Intelectual: seu espírito, suas condições, seus métodos**. São Paulo: É Realizações, 2010.

GUITTON, Jean. **O Trabalho Intelectual: conselho para os que estudam e para os que escrevem**. São Paulo: Kíirion, 2018.

JOSEPH, Miriam. **O Trivium: as artes liberais da lógica gramática e retórica**. São Paulo: É Realizações, 2008.

derno, especialmente a educação. Nas palavras de um dos seus propagadores no Brasil, o *homeschooling* será o movimento capaz de recuperar a sanidade mental da sociedade brasileira através do método da educação clássica (FALCÓN, 2016). Na verdade, o pressuposto de todo o emergente movimento pela volta do método clássico de educação é que esse método salvará o que resta da cultura Ocidental, que entrou em uma espécie de “idade sombria” desde que a modernidade começou.

O terceiro pressuposto religioso que fundamenta ideologicamente o movimento pela educação domiciliar no Brasil é a defesa de uma espécie de tradicionalismo. Aqui, estou me referindo especificamente ao movimento tradicionalista católico romano, onde o apoio e a prática da educação domiciliar vem ganhando adeptos nos últimos anos. Entretanto, devo registrar que o tradicionalismo não é um movimento homogêneo. Como nos lembra Passos,

Desde as primeiras rejeições aos resultados dos tempos modernos, existem concretamente tradicionalismos, no plural. Os movimentos de reação aos ideais e projetos da chamada modernidade compõem um leque de posturas e ideias que atravessam não somente o catolicismo, mas o cristianismo, outras tradições religiosas e a própria sociedade secularizada (2020, p. 9).

Ao analisar o tradicionalismo católico, Passos (2020) identifica ao menos três tipos de tradicionalismos: 1) *o tradicionalismo clássico* ou institucionalizado, uma espécie de tradicionalismo consolidado dentro de toda a tradição católica ao longo dos séculos; 2) *o tradicionalismo legítimo*, denominado por ele como frente tradicionalista, que avançou nos fronts da hierarquia católica, desde a conclusão do Vaticano II; 3) *o tradicionalismo de projeto*, que hoje ganha novas dinâmicas nas redes sociais através de grupos de militantes virtuais e associações livres (como o que tem ocorrido com o movimento *homeschooling*).

Em *War for Eternity*, Benjamin R. Teitelbaum (2020), desenvolve uma espécie de busca arqueológica pelos fundamentos formativos do imaginário de um dos mais importantes representantes do tradicionalismo e da extrema-direita norte americana atual, Steve Bannon. Bannon ficou mundialmente conhecido após tornar-se um dos principais estrategistas da campanha de Donald Trump para a presidência dos EUA e é um dos maiores promotores da ideia de que estamos defronte uma guerra existencial global que opõe a tradição judaico-cristã ocidental antiga com os valores da modernidade.

O livro de Teitelbaum é útil na identificação da inspiração teórica do movimento conservador norte americano e, conseqüentemente, nos será útil na medida em que constatamos que a inspiração teórica dos promotores do *homeschooling* brasileiro (ao menos na sua versão católica e de inspiração olavista) é a mesmo. Segundo Teitelbaum, os dois pilares teóricos do movimento tradicionalista são o esotérico francês, René Guénon e o esotérico italiano, Julius Evola.

Em sua obra *A Crise do Mundo Moderno* Guénon elabora um diagnóstico sombrio da mo-

modernidade, demonstrando, segundo suas teses esotéricas, como a modernidade pode ser classificada como uma civilização material (1977, p. 76) e uma era das trevas (Ibidem, 9). Para ele, assim como para muitos na atualidade, a aurora da civilização ocidental encontra-se na idade média. Foi somente a partir do declínio da civilização cristã medieval que o mundo entrou em decadência.

Em *Revolta Contra o Mundo Moderno*, Julius Evola segue os mesmos passos de Guénon, ao identificar no início da modernidade o declínio da civilização ocidental. Para Evola, a modernidade é a negação do espírito tradicional e representa a mera ordem física do mundo; enquanto a tradição representa sua ordem metafísica (EVOLA, 1989, p. 23). Para Evola, toda ordem social moderna está comprometida, especialmente a ordem política. Seu saudosismo pela monarquia consegue superar a ideia corrente de monarquistas conservadores comuns, que sustentam que a monarquia é uma forma de governo que evita a corrupção endêmica ou que os países que adotaram essa forma de governo são mais desenvolvidos; para Evola, a realeza possui uma natureza divina e aqueles que a protagonizaram no passado não podem ser meramente classificados como humanos, mas como seres que possuem “uma superioridade inata ou adquirida em relação à simples condição humana [...] e que encarnam a presença viva e eficaz de uma força vinda de cima no seio da ordem temporal”. (Ibidem, p. 27). Coincidência ou não, um bom número dos adeptos do *homeschooling* católico no Brasil também são defensores do retorno da monarquia como forma de governo no país.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O futuro e as consequências da implementação do *homeschooling* no Brasil ainda são incertos. Contudo, a julgar pelos pressupostos religiosos que inspiram o movimento, podemos esperar uma maior polarização político-religiosa no país, além de um possível enfraquecimento da educação pública. A motivação religiosa fundamentalista, entre outras coisas, alimenta a polarização e até mesmo a discriminação generalizada contra setores não fundamentalistas do protestantismo e do catolicismo. A oposição aos valores da modernidade e o saudosismo de uma época áurea são uma fantasia utópica e anacrônica.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Olavo de. Os Novos Demiurgos. In. *Diário do Comércio de 23 de outubro de 2009*.

_____. Educação ao Contrário. In. BRASIL, F. M. (Org.). In. *O Mínimo que você precisa saber para não ser um idiota*. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

EVOLA, Julius. *Revolta contra o Mundo Moderno*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989.

FALCÓN, Rafael. Educação Clássica e *Homeschooling*. In. *Global Home Education Conference 2016*.

Disponível em: <<https://rafaelfalcon.com.br/artigos/por-que-a-escola-moderna-nao-pode-oferecer-uma-educacao-classica/#more-10159>> acesso em 09/2019.

GUÉNON, René. *A Crise do Mundo Moderno*. Lisboa: Editorial Vega, 1977.

HUNTER, James Davidson. *Culture Wars: The Struggle To Control The Family, Art, Education, Law, And Politics In America*. Basic Books, EUA, 1991.

HYPOLITO, Álvaro Moreira; LIMA, Iana Gomes de. A expansão do Neoconservadorismo na Educação Brasileira. In. *Educ. Pesqui.*, São Paulo, v. 45, 2019, p. 1-15.

JOSEPH, Miriam. *O Trivium: as artes liberais da lógica gramática e retórica*. São Paulo: É Realizações, 2008.

KUNZMAN, Robert. *Write These Laws on Your Children: Inside the World of Conservative Christian Homeschooling*. Beacon Press, Boston, Massachusetts, 2009.

LILLA, Mark. *A mente naufragada: sobre o espírito reacionário*. Rio de Janeiro, RJ: Record, 2018.

MCVICAR, Michael. *Christian Reconstruction: Rushdoony and american religious conservatism*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2015.

PASSOS, João Décio. *A Força do Passado na Fraqueza do Presente: o tradicionalismo e suas expressões*. São Paulo, Paulinas, 2020.

RUSHDOONY, Rousas J. *The Messianic Character of American Education*. Ross House Books, Vallejo, California, 1963.

STEVES, Mitchell L. The Normalisation of Homeschooling in the USA. In. *Evaluation and Research in Education*. Vol. 17, no 2&3, 2002, pp. 90-100.

A RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E EDUCAÇÃO NO PENSAMENTO DE PAUL TILlich

Henrique Nilo da Silva¹

RESUMO

Considerando que o Brasil é majoritariamente religioso e que as instituições religiosas participam ativamente nas instâncias públicas, a relação entre religião e educação é uma questão inevitável. Em uma sociedade marcada pela pluralidade e fundamentalismos religiosos, a relação entre religião e cultura deve ser problematizada, sobretudo no âmbito da educação. Portanto, esse texto tem por objetivo geral explicitar a importância da inserção direcionada da religião no ambiente escolar visando o desenvolvimento integral do ser humano. Para isso, recorreremos ao pensamento do filósofo e teólogo alemão-estadunidense Paul Tillich (1886-1965) que pensou a relação entre Religião e Cultura. Reconhecendo o papel singular da religião enquanto doadora de sentido em uma cultura marcada pela angústia da dúvida e insignificância o autor concluiu que o ideal de educação humanista compreende a preocupação incondicional como dimensão profunda da vida espiritual humana. A partir da descrição tillichiana da consciência religiosa como o “estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente” nos textos *Filosofia da Religião* (1925) e *Teologia da Cultura* (1959), pretende-se: (i) examinar a crítica tillichiana a respeito da religião, cultura e educação moderna e contemporânea; (ii) apresentar o conceito de religião tillichiano (*preocupação última*) e sua relação com a educação humanista; e (iii) analisar a possibilidade pedagógica (Ensino Religioso) de trabalhar a religião em uma perspectiva destituída de confissão e proselitismo. O tema proposto é polêmico e controverso tanto na comunidade escolar como no meio acadêmico, porém sua discussão e problematização tornou-se necessária e urgente.

PALAVRAS-CHAVE: Religião; Cultura; Educação Humanista; Paul Tillich.

INTRODUÇÃO

Apesar da temática *Religião e Educação* provocar inúmeros questionamentos, nosso objetivo é propor um caminho para pensarmos um conceito de religião que traga um entendimento sobre sua função de doar sentido e seu papel pedagógico. Para isso, recorreremos ao filósofo e teólogo Paul Tillich (1886-1965), que pensou a relação entre religião e cultura. Tillich é um idealista-neokantiano que também dialogou com a fenomenologia filosófica, elaborando assim, uma filosofia do espírito, do sentido e da religião nos anos vinte do século passado. É com base nessa

1 Graduado em Teologia pela Faculdade de Ciências, Educação e Teologia do Norte do Brasil (2012), Filosofia pela Universidade Iguazu (2013) e Pedagogia pela Faculdade de Educação e Ciências Gerenciais de São Paulo (2016). Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-C). E-mail: henriquenilodasilva@gmail.com

construção teórica que o filósofo pensou um conceito moderno de religião e sua relação com a cultura e educação, segundo Christian Danz² (2014) e Fábio Abreu (2018). A partir do construto tillichiano evidenciaremos a importância da religião para educação integral do ser humano e sua viabilidade no ambiente escolar. Este texto divide-se em três etapas: examinar a crítica tillichiana a respeito da religião, cultura e educação moderna; apresentar a fundamentação teórica do conceito de religião tillichiano; mostrar o papel da religião enquanto doadora de sentido para o desenvolvimento integral do ser humano³. Desse modo, apontando um caminho de possibilidade pedagógica para um Ensino Religioso destituído de confissão e proselitismo.

1 A CRÍTICA TILLICHIANA SOBRE A RELIGIÃO E A EDUCAÇÃO NA CULTURA MODERNA.

Para Paul Tillich (2009), há três tipos educacionais: o técnico, o humanista e o indutivo. Na Idade Média a educação técnica⁴ combinava-se com a educação indutiva, enquanto na Idade Moderna a educação técnica combinava-se com a educação humanista. Os movimentos revolucionários do século XX buscaram regressar ao modelo medieval. A educação indutiva manifestou-se nas sociedades ou famílias medievais, que induziram seus filhos às suas próprias tradições, símbolos e exigências. O maior objetivo dessa educação não é o desenvolvimento das potencialidades, mas inserir a todo custo o indivíduo no grupo, comunidade ou família. Embora a indução aconteça de forma espontânea pela participação do indivíduo na comunidade, pode acontecer através da orientação intelectual. Esta orientação é problemática quando empregada por uma instituição pública ou privada que está a serviço de uma ideologia política e econômica meramente indutiva e técnica. A educação humanista evidenciou-se na experiência religiosa básica dos filósofos e artistas da Renascença⁵, que compreendiam a presença do infinito em todas as coisas finitas. Acreditavam que todos seres humanos eram fundados no divino, singulares em sua individualidade, infinitamente importantes e livres para desenvolver suas faculdades e talentos. Sendo assim, a finalidade do processo educativo no ideal humanista era o desenvolvimento de uma personalidade humana, com suas potencialidades, habilidades técnicas e a função religiosa (TILLICH, 2009).

O teólogo também ressalta que a relação entre os três tipos educacionais é beligerante porque cada tipo visa sobrepor-se aos demais. No início do período moderno, o espírito do cristianismo medieval com sua educação indutiva prevalecia em todos os níveis da vida social e individual,

2 DANZ, C. Zwischen Transzendentalphilosophie und Phänomenologie. Die methodischen Grundlagen der Religions-theorien bei Otto und Tillich. In: LAUSTER, Jörg; SCHÜZ, Peter; BARTH, Roderich; DANZ, Christian. (Hrsg.). **Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte**. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014, p. 335-345.

3 TILLICH, Paul. **Dinâmica da Fé**. Tradução de Walter O. Schlupp. 3 Ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1985.

4 Tillich aponta que a educação técnica existe desde a antiguidade no ensino do manuseio de algum instrumento com perícia (artesanato, leitura, escrita e aritmética), porém não era meramente técnica porque continha elementos humanistas, que visavam o desenvolvimento das potencialidades individual e social (2009).

5 Para o teólogo, “o espírito humanista começa com a mais radical das questões, a do ser - tanto em sentido geral como a do meu ser particular. A questão humanista é radical; desce às raízes e não aceita qualquer ser além do questionamento” (TILLICH, 2009, p. 205, 206).

determinando a religião, a política e a cultura. Em oposição a educação indutiva, o ideal humanista⁶ provocou uma nova etapa no destino espiritual da cultura ocidental. No século XIX, o ideal da educação técnica adaptou-se às exigências do ideal humanista, porém a proposta humanista sem conteúdo criativo próprio esvaziou-se. Sem referências espirituais, usaram as criações culturais do passado como meios educacionais e mercadorias para classes privilegiadas. Devido às demandas da sociedade industrial, a educação técnica prevaleceu e o vazio da educação humanista foi preenchido pelo nacionalismo. Por isso, a educação para boa cidadania passou a combinar os três tipos de educação: indução ao espírito da nação, exercício de profissões específicas e a mediação dos bens culturais do passado. Esta configuração aparece como modelo educacional em todas as escolas, pronunciamentos de conferência e grupos educacionais. Essa combinação estratégica tem a pretensão exclusiva de induzir as novas gerações às exigências do processo de massificação e consumo da sociedade industrial⁷. Na sociedade industrial, tanto a educação indutiva como a educação humanista não alcança seus ideais. Na Idade Média as pessoas eram induzidas à comunidade com símbolos representativos⁸ do sentido da existência humana, ou seja, a indução era a iniciação ao mistério da existência humana. Para uma escola reivindicar que é humanista, deve considerar que as potencialidades humanas são expressões dos reflexos do universo e de seu fundamento em cada pessoa. Entretanto, quando o humanismo perdeu a *substância* religiosa, esvaziou-se juntamente com o seu ideal de educação. Somente a *forma* das antigas criações culturais restaram, tratadas como acessórios culturais e conduzida por meios de comunicação de massa. Sem uma seriedade absoluta que provoque uma mudança significativa na vida, não comunicam o mistério do ser⁹. Esse ajuste às demandas da sociedade industrial e a ausência de seriedade absoluta nos bens culturais, gerou indiferença, cinismo, desespero, transtornos psicológicos, crimes e tédio. Em reação a essa situação, ressurgiram autoridades eclesiásticas com a pretensão de restabelecer sistemas de vida capazes de oferecer sentido e segurança espiritual, considerando que a educação indutiva é o caminho para uma vida com sentido (TILLICH, 2009).

2 O FUNDAMENTO TEÓRICO DO CONCEITO DE RELIGIÃO E CULTURA EM PAUL TILLICH.

Segundo Fábio Abreu (2017), no período germânico Tillich (1919-1933) produziu sua base metodológica e conceitual que fundamentou toda sua produção intelectual estadunidense (1933-

6 Embora no princípio fosse aristocrática, pretendia o desenvolvimento das potencialidades humanas entre as classes feudais e burguesas, restando às classes populares o treinamento para profissões técnicas requeridas pela sociedade (TILLICH, 2009).

7 Com treinamentos técnicos, ajustes psicológicos e extenuante disciplina ao longo dos anos, destroem o espírito revolucionário das novas gerações, formando assim bons cidadãos, aptos para a competitividade do mercado e simpáticos aos bens culturais (TILLICH, 2009).

8 De acordo com Tillich, "os símbolos, mitos e cultos foram concebidos originalmente como respostas a questões implícitas na existência humana" (TILLICH, 2009, p. 205).

9 O teólogo recorda que antes da Segunda Guerra Mundial, a juventude européia ansiava por símbolos capazes de comunicar o sentido da existência, uma iniciação nos símbolos que exigiam entrega total, algo absolutamente sério em contraste com as brincadeiras com os bens culturais e algo pelo qual dariam a própria vida (TILLICH, 2009).

1965), principalmente as obras *Teologia Sistemática*¹⁰ (1951, 1956 e 1963), *A Coragem de Ser*¹¹ (1952), *Dinâmica da Fé* (1957) e *Teologia da Cultura* (1959). O conceito tillichiano de religião e cultura baseia-se nos textos *Sobre a ideia de uma teologia da cultura*¹² (1919), *A superação do conceito de religião na filosofia da religião*¹³ (1922), *O sistema das ciências segundo objetivos e métodos* (1923) e a *Filosofia da religião* (1925). Estes textos compõem uma perspectiva original no contexto da teologia contemporânea, onde o problema da relação entre a religião e a cultura secular é pensada de forma “fronteira” com a finalidade de sanar esse desacordo. Desta forma, destacamos duas pretensões do projeto tillichiano: redefinir o conceito de religião e mostrar a interdependência entre religião e cultura.

Em *Sistema das Ciências*¹⁴ (1923), Tillich desenvolveu em categorias kantianas uma temática importante para pensarmos a cultura e a educação contemporânea. Por um lado, entende a categoria *autonomia* como portadora da razão universal que é lei para si mesmo. Por outro lado, a *heteronomia* é incapaz de agir segundo a racionalidade universal e é submetida a uma lei estranha e superior. Por fim, a *teonomia* é estar submetido a uma lei superior, que não lhe é estranha, a lei mais profunda do homem. Em cada categoria a cultura interpreta de maneira diferente o problema do *nomos*, ou seja, da lei da vida e de suas manifestações. Em uma cultura autônoma suas expressões seguem as leis da racionalidade imanente, sem nenhuma referência a uma dimensão última e a uma instância incondicionada, é uma cultura secularizada, desenraizada do fundamento e esvaziada de sentido. A cultura heterônoma se submete a instâncias eclesiais e políticas, sendo uma cultura eclesiasticizada ou ideologizada e endurecida em seus conteúdos. Por sua vez, a cultura teônoma exprime em suas criações um interesse último e um significado transcendente não como algo estranho, mas como seu próprio fundamento espiritual. Também exprime na autonomia de suas formas, um conteúdo religioso, fonte de criatividade e de significado. Nesse sentido, a religião como dimensão da profundidade é a base da cultura, o princípio que dá significado último a todas as formas da cultura. Ao apresentar os problemas da heteronomia medieval (ausência de liberdade) e da autonomia moderna (ausência de sentido), o teólogo propõe seu ideal teológico por meio da categoria teonomia, onde sentido (profundidade) e liberdade (criatividade) andam de mãos dadas. Para Tillich, a cultura teônoma rejeita tanto a heteronomia que é incapaz de crítica, como a autonomia que exclui a fé e é incapaz de profundidade (GIBELLINI, 2002).

No texto *Filosofia da Religião*¹⁵ (1925), Tillich define filosofia como a teoria da construção

10 TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. Tradução de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. 7 Ed. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

11 TILLICH, Paul. **A Coragem de Ser**. Baseado nas Conferências Terry Pronunciadas na Yale University. Tradução de Eglê Malheiros. 2 Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

12 TILLICH, P. Über die Idee einer Theologie der Kultur. (1919). In: PALMER, M. (Hrsg.). **Main Works - Hauptwerke**. Band 2: Kulturphilosophische Schriften. Berlin; Nova York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1990, p. 64-85.

13 TILLICH, P. Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie. (1922). In: CLAYTON, John Powell. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 4: Religionsphilosophische Schriften. Berlin; New York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1987, p. 73-90.

14 TILLICH, P. Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden. (1923). In: WENZ, G. (Hrsg.). **Main Works – Hauptwerke**. Band 1: Philosophische Schriften. Berlin; Nova York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1989, p. 209.

15 TILLICH, P. Religionsphilosophie. (1925). In: CLAYTON, JP (Hrsg.). **Main Works - Hauptwerke**. Band 4: Religionsphilosophie.

da realidade do sentido (*Lehre vom Aufbau der Sinnwirklichkeit*), doutrina dos princípios do sentido. Sendo a primeira tarefa da filosofia a análise do próprio sentido ou a apreensão do sentido do sentido. Observa que propor um conceito anterior ao do sentido que dê sentido ao sentido é incoerente. Diante dessa base paradoxal, reconhece que a filosofia pode metalogicamente¹⁶ desenvolver os elementos que estão contidos no sentido ou colocados sob sua esfera, os elementos sempre presentes em cada realização de sentido. Portanto, a filosofia da religião é a ciência da função de sentido religioso e de suas categorias. A característica principal da filosofia da religião tillichiana é que ela não parte do condicionado e sim do incondicionado, que é uma proposição filosófica alcançada pela análise do sentido. De acordo com Tillich, todo ato do espírito (*geistige Akt*) é ato de sentido e todas as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) são ciências do sentido. Logo, a realidade do espírito é a realidade de sentido, independente da maneira que é concebida no ato do espírito a relação sujeito-objeto¹⁷. Em sua análise da consciência do sentido apresenta três elementos em cada consciência de sentido. Primeiro, a consciência do universo de sentido, ou do contexto maior (*Sinnzusammenhang*) em que cada sentido particular se encontra e sem o qual ele não teria sentido. Dito de outro modo, os sentidos particulares só têm sentido por estarem inseridos num universo de sentido maior que eles próprios. Segundo, a consciência de que este universo de sentido faz sentido, e por isso, também seus elementos particulares. Isto representa a consciência de um sentido incondicional presente em cada sentido particular e que, em si, já não é mais “sentido”, mas “fundamento do sentido” (*Sinngrund*). Enquanto os sentidos particulares e o universo de sentido são “formas de sentido” (*Sinnformen*), o sentido incondicional é a “substância do sentido” (*Sinngehalt*) que confere realidade, significado e substancialidade a cada sentido particular. Terceiro, a consciência de uma exigência (*Forderung*) sob a qual cada sentido particular se encontra revelando ou realizando plenamente este sentido incondicional. A substância do sentido tem, em relação à forma de sentido, dupla função: de fundamento da capacidade de sentido e da exigência de uma realização incondicional do sentido. Exigência esta inerente a todo ato cultural por sua própria essência da busca da forma incondicional, nunca alcançada pelo fato de o incondicional não somente se dar no sentido como fundamento, mas também transcendê-lo como seu abismo (MUELLER, 2006).

3 A TEOLOGIA DA CULTURA COMO UMA POSSIBILIDADE PEDAGÓGICA DE ENSINO RELIGIOSO.

A partir do texto *Sobre a ideia de uma teologia da cultura* (1919) a religião é compreendida

sophische Schriften. Berlim; Nova York: Walter de Gruyter; Evangelisches Verlagswerk, 1987, p. 117-170.

16 HIGUET, Etienne A. Os métodos da filosofia da religião de Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio* n. 20 - Dezembro de 2011, p. 27-41.

17 Por um lado, uma teoria do conhecimento realista compreende o ato de perceber o sentido já presente no objeto como “ato percebedor de sentido” - *sinnempfangenden Akt*. Por outro lado, uma teoria idealista compreende o ato de atribuir sentido ao objeto a partir do sujeito como “ato doador de sentido” - *sinngebenden Akt*. No entanto, a teoria metalógica tillichiana compreende o ato de percepção e de atribuição de um sentido profundo no/ao objeto como “ato plenificador de sentido” - *sinnerfüllenden Akt* (MUELLER, 2006).

como a experiência do incondicionado¹⁸, isto é, a experiência da realidade última. Assim, a religião como dimensão da profundidade é a experiência e a orientação do espírito para o incondicionado. Em *Teologia da Cultura* (1959) evidencia que a religião como *a dimensão da profundidade* é uma dimensão necessária da vida espiritual do homem. Em sua tese fica evidente a imanência recíproca entre religião e cultura: “A religião, considerada *preocupação suprema*, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião. Em resumo: religião é a *substância* da cultura e a cultura é a *forma* da religião” (TILLICH, 2009, p. 83). Essa ideia foi contestada por teólogos dialéticos que consideravam os seres humanos apenas receptores e incapazes de estabelecer uma relação transcendente por meio da criação cultural, contrapondo assim a fé e revelação à religião. Em contrapartida, os filósofos modernos por diversos motivos consideravam que a religião é apenas uma criação transitória do espírito humano. Tillich faz uma distinção entre religião em sentido lato e religião em sentido estrito. A religião em sentido estrito (sociológico) é entendida como um setor particular da vida humana e deve ser inexoravelmente submetida à crítica. Por outro lado, a religião em sentido lato (filosófico) é a substância, a base e a profundidade da vida espiritual do homem ou em termos existenciais é o fato de ser tomado por uma *preocupação última*. A religião é uma dimensão necessária. Não é uma função especial, uma atividade distinta ou um aspecto particular da vida espiritual. É a dimensão da profundidade de todas as funções da vida espiritual do homem (ética, cognitiva, estética e emotiva)¹⁹. Apesar da afinidade com as funções do espírito, não se identifica com elas. Manifesta-se na seriedade incondicional da exigência moral, na busca apaixonada da realidade última da exigência cognitiva e no desejo ilimitado de expressar o sentido último nas coisas estéticas. Desse modo, ser religioso significa interrogar-se apaixonadamente acerca do sentido de nossa vida e estar abertos às respostas, mesmo quando estas nos abalam profundamente. A linguagem religiosa expressada pelos símbolos, mitos e cultos concebidos originalmente como respostas a questões implícitas na existência humana desvelam uma realidade que transcende toda realidade condicionada, tornando possível a experiência da dimensão da profundidade ou experiência do incondicionado (TILLICH, 2009).

CONCLUSÃO

A relação entre religião e educação é uma questão inevitável no contexto brasileiro, considerando que nosso país é majoritariamente religioso e que as instituições religiosas estão participando ativamente dos rumos políticos e educacionais. Muitos problemas estão na constelação dessa temática como, por exemplo, o Ensino Religioso e a Laicidade da Escola e a Religião enquanto

18 Em 1925, no texto *Filosofia da Religião*, o autor argumenta que a religião não é uma função como as outras, mas é a orientação que sustenta todas as funções do espírito na direção do incondicionado (MUELLER, 2006).

19 Segundo o teólogo, “a religião é a substância, o fundamento e a profundidade da vida espiritual dos seres humanos” e “concede substância, significado último, julgamento e coragem criadora para todas as funções do espírito humano” (TILLICH, 2009, p. 45, 46).

cultura dos alunos. No entanto, conforme o pensamento de Paul Tillich, uma educação humanista que pretende o desenvolvimento integral do discente não pode excluir a religião do ambiente escolar.

Embora a ausência de liberdade era o grande problema da Idade Média, é importante considerar que o cristianismo mantinha a religião e a cultura em harmonia. Em oposição, as críticas iluministas vaticinaram um tempo de autonomia, onde as pessoas deveriam pensar e agir de maneira livre. Esta liberdade tão sonhada esvaziou-se da unidade, do sentido e do mistério da existência na cultura moderna. A liberdade sem um conteúdo que unifique e dê sentido à vida é arbitrária e escravizante. Essa separação entre o sagrado e o secular perdura na cultura contemporânea. Quando observamos essa dicotomia entre religião e cultura na escola, percebemos que a educação perde de vista o sentido último. As escolas com suas disciplinas fragmentam a realidade e não conseguem provocar interesse e paixão nos alunos. A experiência pedagógica evidencia que geralmente essa ausência de sentido é a causa do desinteresse, indisciplina e imaturidade. As questões filosóficas e religiosas suscitam paixão, intencionalidade e seriedade máxima. É importante reconhecer que o projeto inconsciente do medievo e o projeto consciente da modernidade fracassaram. Observando os aspectos positivos e negativos das épocas anteriores, podemos discutir a possibilidade da educação contemporânea abarcar tanto a liberdade como também o sentido.

REFERÊNCIAS

ABREU, Fábio Henrique. "Richtung auf das Unbedingte" and "Self-Transparency": The Foundations of Paul Tillich's Philosophy of Spirit, Meaning, and Religion (1919-1925). **Revista Eletrônica Correlatio**, v. 16, n. 1 - Junho de 2017.

ABREU, Fábio Henrique. Símbolo como linguagem da religião: fundamento da teoria dos símbolos no âmbito da teoria da religião de Paul Tillich. In: TADA, Elton Sadao; SOUZA, Vitor Chaves (Org.). **Paul Tillich e a Linguagem da Religião**. Santo André: Kapenke, 2018.

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do século XX**. 2 Ed. Tradução de João Paixão Netto. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MUELLER, Enio R. Entre a religião e seu conceito: questões fundamentais da filosofia da religião de Paul Tillich nos anos 20. **Numen: revista de estudo e pesquisa da religião**, vol. 9, nº 1, 2006, p. 11-41.

TILLICH, P. **Teologia da Cultura**. Tradução de Jaci Maraschin. 18 Ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

A SITUAÇÃO RELIGIOSA NA ALEMANHA COMO CONTEXTO DO ENSINO RELIGIOSO

Débora Carvalho Batista¹

RESUMO

Esta comunicação consta do contexto religioso na Alemanha, para poder embasar o ensino religioso naquele país. Assim há uma descrição dos principais fatos da história alemã desde o Sacro Império Romano Germânico (800 a 1806) até a 1950. Nesse sentido, a história da Alemanha em si não é a questão aqui. A tarefa principal é trazer informações sobre a situação religiosa atual e suas raízes históricas. Isso é necessário por que a institucionalização do ensino religioso não-confessional reflete mudanças históricas no campo religioso da Alemanha. Até certo ponto será preciso trazer informações contextuais. Neste caso, serão incluídas ocorrências políticas antes de falar sobre a questão religiosa propriamente dita. Esta introdução da história religiosa se baseia em vários autores, que pretendem ilustrar o caráter dinâmico de desenvolvimento da mudança religiosa alemã. Dessa forma, revela-se que a visão histórica da religião, mostra que sua suposta verdade absoluta, nunca foi absoluta, pois as religiões se desenvolvem no confronto com uma multiplicidade de fatores não religiosos que as influenciam de fora. No decorrer do texto, será possível perceber que o domínio das igrejas cristãs no início do império deu lugar, cento e cinquenta anos depois, a uma pluralidade de ideologias. Mas para entender o desenvolvimento da religião alemã e poder avaliar as mudanças que ela provocou é indispensável um bom conhecimento da tradição cristã. De acordo com Junginger (2017), a essência da modernidade não pode ser apreendida através de um esquema teleológico de progresso social, nem pode ser facilmente distinguida de uma pré-modernidade que tem sido assumida como sua contraparte superada. Assim, também é a religião, na qual momentos progressivos e retardatários se interpenetram. A religião na modernidade não está condenada a morrer, nem tem a garantia de que possa manter sua forma tradicional. E tudo isso se reflete no Ensino Religioso, que tem a ver com religião, questões sociais, culturais e históricas, além da laicidade e democracia. Por isso, portanto, que serão delineadas algumas dessas questões aqui.

PALAVRAS-CHAVE: Ensino religioso; Alemanha; Contexto histórico, político e social.

INTRODUÇÃO

A cristianização do ocidente, inclusive alemã, é marcada pelo crescimento do papado e das invasões germânicas. Tudo se conjuga e Clóvis I (466- 511), rei dos Francos no século V, torna-se o primeiro rei de tradição germânica a converter-se ao cristianismo. Assim Clóvis I é batizado na

¹ Doutoranda em Ciência da Religião, pela Pontifícia Universidade Católica PUC-SP, e-mail: deboracarvalhob@gmail.com

Igreja Católica, também por influência de sua esposa, e com ele mais de três mil dos seus soldados. Entre o século V e o século VI, os povos germânicos, que são o grupo etnolinguístico indo-europeu, originário do norte da Europa, adotam o cristianismo, dessa forma acontece a fusão entre cultura germânica e cultura greco-latina.

No início do século XVI, a Igreja Católica passou por uma crise profunda, que gerou uma reforma religiosa (ou reforma protestante), iniciada em 1517, quando Martinho Lutero pregou as “95 teses”, que criticavam diversos dogmas do catolicismo romano, contestando principalmente o comércio de indulgências no portão da igreja do castelo em Wittemberg. Em 1521, Lutero foi declarado fora da lei pela Dieta de Worms. Mas a reforma simboliza a grande transformação religiosa da época moderna, pois rompeu com a unidade do cristianismo no Ocidente. Ela teve causas políticas, econômicas, na qual nobres viram na mesma, uma possibilidade de romper o vínculo de autoridade com o papa. Assim, a reforma iniciou-se na Alemanha, mas rapidamente propagou-se a outros países, tendo João Calvino (1509-1564), como líder da reforma na França, Ulrico Zuínglio (1484-1531), na Suíça e Alexandre VIII na Inglaterra. Daí surgiram o luteranismo, calvinismo e anglicanismo.

Já a Contrarreforma teve início em 1545 na Alemanha, com impulso dos Jesuítas, seguindo o Concílio de Trento, convocado pelo Papa Paulo III, de 1545 a 1563. O centro e o nordeste da Alemanha tornaram-se protestantes, enquanto o oeste e sul permaneceram predominantemente católicos.

O período de 1618 a 1648 foi marcado na Alemanha pela Guerra dos Trinta Anos, com confrontos entre católicos e protestantes. As igrejas lícitas segundo Sinner (2020) eram a católica, luterana e reformada (calvinista), mas não as igrejas chamadas “livres”, como os anabatistas. Houve certa perda de propriedade eclesiástica, mas foi em 1803, com *Reichsdeputationshauptschluß* (fim da chefia da deputação do Reich), que aconteceu a secularização dos patrimônios da Igreja e do poder político de bispos-príncipes católicos. O Estado ficou responsável pelas Igrejas em troca das terras adquiridas. De 1701 a 1918, aconteceu o reino da Prússia.

1.1 A SITUAÇÃO RELIGIOSA NA REPÚBLICA DE WEIMAR

Em 1871, com o território unificado, a Alemanha “começou a existir”, com o 1º Reich, sob o imperador Guilherme I. Em 1918, aconteceu a revolução alemã, que derrubou a monarquia e assim a ligação das igrejas ao Estado. A Alemanha se tornou República Federativa parlamentarista, adotando nova Constituição, a *Weimarer Reichsverfassung* (WRV) - Constituição do Reich de Weimar, em 11 de agosto de 1919.

Com o estabelecimento da República de Weimar, também houve uma virada decisiva em termos de direito religioso e constitucional: o regimento da igreja estatal chegou ao fim, assim como todas as outras formas de igreja estatal e religião oficial. A Constituição de Weimar (WRV) de

1919 pela primeira vez garantiu a liberdade de religião sob a lei constitucional para toda a Alemanha e proibiu a discriminação com base na religião ou crença.

1.2 O TERCEIRO REICH

Terceiro Reich, Alemanha Nazista ou Nazi foram os nomes dados à Alemanha no período de 1933 a 1945, quando o país estava sob o governo de Adolf Hitler e o Partido Nacional-Socialista, também conhecido como Partido Nazista.

De acordo com Manfado (2018), a religião foi importante durante o Terceiro Reich, principalmente para os primeiros anos do governo de Hitler, tanto que no “Dia de Potsdam”, (21-03-1933) a cerimônia estatal, que marcava o caminho para Terceiro Reich, ocorreu na Igreja da Guarnição Prussiana de Potsdam. Não foi necessária nenhuma força de Hitler para alinhar as igrejas protestantes, que representavam dois terços da população alemã – elas acolheram o nacional-socialismo crescente e as “ideias de 1933” nazistas. O “despertar nacional” foi visto como um ponto desejado, como uma inversão da cultura secular da República de Weimar e como um alívio espiritual da experiência traumática e da humilhação profunda causada pela derrota em 1918. O movimento de 1933 havia mostrado que os alemães não estavam quebrados espiritualmente apesar da “escravidão” pelo Tratado de Versalhes e suas consequências e estavam caminhando para um renascimento de sua fé.

Dessa forma, parte do programa deste protestantismo era um “Cristo arianizado e germanizado, a crença em Adolf Hitler como o “*Führer*” (dirigente) enviado por Deus ea obrigação supostamente cristã de mater a raça arianan “pura” com parte da “ordem divina de toda a criação”. Assim, durante o Terceiro Reich, os protestantes se dividiram em três regiões: 1- regiões onde a igreja cristã dominava na Turíngia, Mecklenburg e alguns outras pequenos estados alemães; 2- Outras igrejas regionais, como Hannover, Baviera e Wurttemberg, com bispos dominantes influenciando a direção das igrejas, que optaram pela adaptação. 3- Regiões com eclesiásticos polarizados, típicos da grande igreja prussiana, em Mark Brandenburg e Berlim.

Já o catolicismo alemão, não era tão propenso à ideologia nacional-socialista. Ele constituía um terço do Terceiro Reich, mas com a anexação da Áustria em março de 1938, a proporção de católicos para o Terceiro Reich havia aumentado para 40%, mas não houve entre os católicos, movimento eclesiástico paralelo ao Partido Nazista, e essa é a maior diferença entre catolicismo e protestantismo no Terceiro Reich.

1.3 A SITUAÇÃO RELIGIOSA NA ALEMANHA ORIENTAL ANTES DA REUNIFICAÇÃO

De acordo com Hollerbach (1980), a estrutura organizacional das Igrejas Protestante e Católica na República Democrática Alemã (RDA - representante da Alemanha Oriental de 1949 a 1990), para o ano de 1974 era a seguinte: 8,47 milhões de protestantes e 1,3 milhões de cristãos católicos, de uma população total de 17 milhões, com 100.000 pessoas professando outras religiões. Já em 1964, 31,9% da população não confessava nenhuma religião. Tudo devido ao regime socialista vigente no território da época.

1.4 A SITUAÇÃO RELIGIOSA NA ALEMANHA OCIDENTAL ANTES DA REUNIFICAÇÃO

No território dos antigos estados federais, ainda existia uma “cultura de filiação denominacional”, embora desde o início dos anos 70, havia acontecido um declínio da prática eclesial. As diferenças entre o norte e o sul da Alemanha ou entre as zonas rurais e urbanas estão claramente por trás. Na Alemanha Ocidental, encontra-se uma crescente pluralização religiosa com um crescimento visível da proporção de cidadãos muçulmanos.

Os tipos de escolas primárias na Alemanha ocidental em maio de 1955 13.460 interdenominacionais, 5110 confessionais protestantes, 11.356 confessionais católicas e 14 outras escolas, 806 escolas médias e 1572 escolas superiores, mas os documentos da época não apresentavam o quadro completo. E o clima de opinião geralmente favorável prevalecia na República Federal em relação à educação religiosa nas escolas, manifestando-se na importância dada aos cultos e devoções religiosas.

1.5 REUNIFICAÇÃO DA ALEMANHA

O processo de reunificação da Alemanha foi longo, como dito acima, pois mesmo depois a Segunda Guerra Mundial, os soviéticos tinham o domínio político da porção oriental da Alemanha, na chamada Guerra Fria – com o predomínio do capitalismo na parte ocidental e o socialismo na parte oriental do país.

Após muitos processos de tensões geopolíticas, econômicas, sociais, ideológicas e religiosas, entre a União Soviética e os Estados Unidos - o bloco oriental e o bloco ocidental e seus aliados - em 1990, acontece a reunificação da Alemanha (em alemão: *Deutsche Wiedervereinigung*), quando a República Democrática Alemã foi anexada pela República Federal da Alemanha, tendo a cidade de Berlim como capital.

Assim, se fizermos uma linha cronológica geral, os fatos ocorreram da seguinte maneira: Império Alemão: 1871-1918. Primeira Guerra Mundial 1914-1918. República de Weimar: 1918-1933. Alemanha nazista: 1933-1945. Segunda Guerra Mundial: 1945-1949. Guerra Fria: 1947-1991 (desde a Doutrina Truman – contra a expansão do socialismo até a dissolução da União Soviética).

Dessa maneira, após a Guerra Fria, a diversidade religiosa passou a vigorar no país. Olhando para as últimas décadas, o desenvolvimento da religiosidade na Alemanha pode ser resumido, com a interação de três processos desigualmente fortes: secularização, pluralização religiosa e individualização religiosa. Esses desenvolvimentos não são exclusivos da Alemanha, eles se encaixam em desenvolvimentos comparáveis na religiosidade na Europa Ocidental e em muitos países do Leste Europeu desde 1989, embora com vários graus de força.

CONCLUSÃO

Após a ditadura de Hitler e a II Guerra Mundial, os artigos da Constituição Imperial de Weimar, foram incorporados integralmente à atual Lei Fundamental (Grundgesetz, art. 140) e formam a base legal para as comunidades religiosas. Tais comunidades podem existir também como associações de direito privado, mas têm a possibilidade de solicitar o reconhecimento como corporação de direito público. A todas as comunidades religiosas é garantido um status de liberdade, igualdade, publicidade e diferença. Em seu entendimento, não se trata de privilégios, antes de uma isonomia, liberdade e abertura neutra do estado para com seus cidadãos e suas religiões alheia a privilégios.

Isto se traduz em focar no direito de autonomia das comunidades religiosas, de uma abertura paritária para novas comunidades religiosas e de um estado cooperativo que pode firmar contratos de direito constitucional das religiões, algo único que não se sobrepõe às leis posteriores, mas implica deveres de negociação e cooperação por parte de quem queira modificar o que está em vigor.

REFERÊNCIAS

ADAM et al. **“Eclesialidade” da educação religiosa**. No Trier Theological Journal 109, 253-69, 2012. 2000.

ALBERTS, Wanda. *Ciência das religiões e Aula de religião*. In: *Ciência das religiões*. Alemanha. Gruyter, 2012.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo. Paulinas, 1985.

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade**. Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis. Vozes, 2017.

BORCK, K. et al. **Ensino da religião em Brandenburgo**. Em Protestante

Instrução religiosa nos países da República Federal da Alemanha. Dados empíricos - Contextos - Desenvolvimentos, Ed. M. Rothgangel e B. Schröder, 95-109. Leipzig. Editora Protestante, 2009.

DOMSGEN, M. **Ensinando religião na Saxônia-Anhalt**. Na Educação Religiosa Protestante na República Federal da Alemanha. Dados empíricos -

Contextos - Desenvolvimentos, Ed. M. Rothgangel e B. Schröder, 297-326. Leipzig. Editora Protestante, 2009

EINSLE, K. & HAMMERICH, H. **Teaching Religion in Schleswig-Holstein**. Na Educação Religiosa Protestante na República Federal da Alemanha. Dados empíricos - Contextos - Desenvolvimentos, Ed. M. Rothgangel e B. Schröder, 347-60. Leipzig. Editora Protestante, 2009

GERT, Espinha. Secularização, pluralização, individualização. Desenvolvimentoda religiosidade na Alemanha e suas implicações políticas. Bundeszentrale für politische Bildung, 2018. Disponível em: <https://www.bpb.de/apuz/272103/entwicklung-der-religiositaet-in-deutschland-und-ihre-politischen-implikationen> Acesso em 10. Jan 2021.

GUEIROS, Nehemias. **O Estado e a Igreja**: esboço de uma teoria do Estado laico. Recife. Ed. Grupo Agitacionista de Direito de Recife, 1931.

HAUBRICHS, Wolfgang. **O proselitismo de palavras**. Estruturas pré-bonifacianas e pós-bonifacianas das línguas teodisíacas da igreja. In: Felten, Franz J. Jarnut, Jörg / Padberg, Lutz E. von (ed), Bonifatius – Leben und Nachführung. O desenho da Europa cristã no início da Idade Média, fontes e tratados sobre a história da igreja na região do Médio Reno. Mainz, 2007. Disponível em: <https://www.bibelwissenschaft.de/de/wirelex/das-wissenschaftlich-religionspaedagogische-lexikon/wirelex/sachwort/anzeigen/details/christianisierung-der-germanen/ch/92c152d70e6a0fce0df2b3c1d796be63/> Acesso em 10 jan. 2021.

HÄUSLER, U. **Ensino da religião em Berlim**. Na Educação Religiosa Protestante nos países da República Federal da Alemanha. Dados empíricos - Contextos - Desenvolvimentos, Ed. M. Rothgangel e B. Schröder, 65-94. Leipzig. Evangelische Verlagsanstalt, 2009.

HEINIG, Hans Michael. Der Körperschaftsstatus nach Art. 137 Abs 5 S. 2 WRV. In: Astrid Reuter, Hans G. Kippenberg (Orgs.). **Religionskonflikte im Verfassungstaat**. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

HEINIG, Hans Michael. Estado e religião na Alemanha. Dinâmica histórica e atual do direito religioso. Alemanha. Bundeszentrale für politische Bildung, 2018. Disponível em: <https://www.bpb.de/apuz/272101/historische-und-aktuelle-dynamiken-im-religionsrecht> Acesso em 10 jan. 2021.

HELMREICH, Ernst Christian. Educação religiosa nas escolas alemãs: uma abordagem histórica. Cambridge, Massachusetts. Harvard, 1959.

HOBSBAWM Eric. **Era dos Extremos**: o breve século XX: 1914-1991 /; tradução Marcos Santarrita; revisão técnica Maria Célia Paoli- — São Paulo. Companhia das Letras, 1995.

HOLLERBACH, Alexander. A Relação entre Igreja e Estado na República Democrática Alemã. Artigo original publicado em: Joseph Listl et al. (eds.): Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts. Regensburg: Pustet, 1980.

JUNGINGER, Horst. Religionsgeschichte Deutschlands in der Moderne (Geschichte Kompakt). Alemanha. WBG, 2017.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; RODRIGUES, Edile Maria Fracaro. **A formação do professor de Ensino Religioso: o impacto sobre a identidade de um Pensar a Educação em Revista**, Curitiba/Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 5-26, jul-set/2015 componente curricular. Revista Pistis e Praxis: Teologia Pastoral, Curitiba, v. 6, n. 2, p. 587-609, 2014. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/pistis?dd1=12773&dd99=view&dd98=pb> Acesso em: 07 jun. 2020.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; et al. **Ensino Religioso: aspectos legal e curricular**. 1ª ed. São Paulo. Paulinas, 2007.

LIBÂNEO, J. B. A volta à grande disciplina. Reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da igreja. São Paulo. Loyola, 1984.

KANNING, Sara. Crença e paz.: As religiões na Alemanha e a conferência mundial “Religions for Peace”. Publicado em 15-08-2020. Disponível em <https://www.deutschland.de/pt-br/topic/vida/as-religoes-na-alemanha-dados-e-fatos> Acesso em 30-10-2020.

KLIKHAMMER, Gritt & NEUMAIER, Anna. Pluralidades Religiosas - Alterações na Percepção da Diversidade Religiosa na Alemanha. Bremen. Bielefeld, 2020. KOTHMANN, T. **Ensinando religião na Baviera**. Em Educação Religiosa Protestante nos países da República Federal da Alemanha. Dados empíricos - Contextos - Desenvolvimentos, Ed. M. Rothgangel e B. Schröder, 29-64. Leipzig. Editora Protestante, 2009.

KULD, L., & B. SCHMID, eds. **Educação religiosa islâmica em Baden-Württemberg**. Sobre a Diferenciação do Campo de Aprendizagem da Religião. Münster. LIT, 2009.

KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial**. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 3. ed. São Paulo. Paulinas, 2001.

KRAFT, F. **Ensinando religião na Baixa Saxônia**. Na Educação Religiosa Protestante na República Federal da Alemanha. Dados empíricos - Contextos - Desenvolvimentos, Ed. M. Rothgangel e B. Schröder, 211-36. Leipzig. Editora Protestante, 2009.

LILLA, M. **A grande separação: religião, política e o ocidente moderno**. Lisboa. Gradiva, 2010.

MANFADO, Gaílus. Religião. In: Um companheiro para o nazista. BARANOWSKI, Shelley et ali. EUA. Wiley-Blackwell, 2018.

MEYER Martin F. **Educação ética na Alemanha** - os estados federais em comparação. Alemanha. Universidade de Coblênça, 1997.

NIPPERDEY THOMAS. **Religion im Umbruch: Deutschland 1870–1918**. Munich. C. H. Beck, 1988.

PADBERG, [Lutz E. von](#). Cristianização dos Teutões. Deutsche Bibel Wissenschaft. Alemanha, 2017. Disponível em: [Artigo como PDF](#) Acesso em 19-01-2020.

PASSOS, J. D. **Ensino Religioso: construção de uma proposta**. São Paulo. Paulinas, 2007.

PICKEL, GERT. Condições iniciais do compromisso eclesial e religioso na Alemanha Ocidental e Oriental. Disponível em: <http://www.bpb.de/geschichte/deutsche-einheit/lange-wege-der-deutschen-unity/47190/church-near-path>: História / Unidade Alemã / Longos Caminhos da Unidade Alemã / Sociedade / Proximidade da Igreja Acesso em 25-04-2021

ROTHGANGEL & ZIEBERTZ. **Religious education at schools in Germany**. Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Alemanha. V&R uni-press GmbH, 2016

SANDER-GAISER, M. **Ensinar religião em Hessen**. Na Educação Religiosa Protestante na República Federal da Alemanha. Empirical Data - Contextual Developments, ed. M. Rothgangel e B. Schröder, 157-83 Leipzig. Editora Protestante. 2009

SINNER, Rudolf. Estado e religiões: o exemplo da Alemanha. Dossiê: Religião e Globalização. Civitas, Revista de Ciências Sociais, vol.14, nº3, Porto Alegre, 2020. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-60892014000300467#:~:text=Apenas%20em%201803%2C%20com%20o,existente%20de%20bispos%2Dpr%C3%ADncipes%20cat%C3%B3licos.&text=Uma%20ruptura%20decisiva%20foi%20a,atrelamento%20das%20igrejas%20ao%20estado Acesso em 02-11-2020.

STRUCK, Jean-Philip. Alemães abandonam igreja para evitar impostos. Publicado em 15-08-2019. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2015/04/1618523-alemaes-abandonam-igrejas-para-evitar-impostos.shtml> Acesso em 30-10-2020.

USARSKI, Frank. **Ciência da Religião**. Uma disciplina referencial. In: SENA,

LUZIA (org). Ensino Religioso e Formação Docente: Ciências da Religião

e Ensino Religioso em diálogo. São Paulo. Paulinas, 2006.

WEIMAR, Constituição. Weimarer Verfassung. Alemanha. Universität Würzburg, 1919. Disponível em: <http://www.verfassungen.de/de19-33/verf19-i.htm> Acesso em 28-05-2021.

WALTER, Christian. **Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive**. Tübingen. Mohr Siebeck, 2006.

ZIEBERTZ et ali. **Assinaturas religiosas hoje**. Uma contribuição de educação religiosa para a pesquisa empírica juvenil. Gütersloh/Freiburg em Breisgau: editora/Herder baseada em Gütersloh, 2003.

CORPO NEGRO ‘RASGADO’ PELO RACISMO, ‘COSTURADO’ PELO CANDOMBLÉ

Maria Lúcia Gomes dos Prazeres¹

RESUMO

O resumo tem como objetivo relatar experiência vivenciada por um pré-adolescente negro, candomblecista, residente no Morro da Conceição, Casa Amarela que aos 10 anos de idade ainda não tinha aprendido a escrever seu nome. De acordo com a fala de sua mãe, Alayê² levava uma vida normal até o momento em que foi surpreendido, no primeiro dia de aula, de sua nova escola, com uma cadernada na cabeça. Após a agressão sofrida, Alayê mudou seu comportamento: tornou-se inseguro, com medo de sair de casa, afastou-se dos colegas de sua própria comunidade; passou a se considerar feio, desarrumado, com o corpodesproporcional; se desinteressou pelos estudos, apresentando dificuldade na leitura e na escrita e finalmente pediu para deixar a escola, situação que é explicada por Cavalleira (2005, p.12). O estudo da referida autora estimulou as educadoras do Centro Maria da Conceição³, a buscarem elementos que contribuíssem para “costurar” aquele corpo “rasgado” pelo racismo. Em visita à sua residência, encontraram Alayê tocando Ilú⁴ em um ritual de candomblé. A cena estimulou as professoras a realizarem algumas perguntas a ele e também a sua mãe e para isso seguiram as orientações de Meihy (2005, p.175) que trata a “oralidade como documento oral”, e de Luz (2013, p.11), que compreende a “oralidade como elemento que fortalece o indivíduo, seu pertencimento e os valores vivenciados na coletividade”, essas abordagens foram ampliadas por Brandão (2006, p.15) que fala da importância de recuperarmos as informações resguardadas no corpo na perspectiva de “compreender como podemos nos inserir” e por Lody (2006, p.63), ao falar que “O conhecimento pode ser encontrado nos livros, no cotidiano, na vida”. Desta forma, as professoras compreenderam que o corpo de Alayê foi ‘costurado’ no momento que o seu saber musical apreendido no candomblé foi valorizado, simbolizando, ali, que ele estava protegido do racismo.

PALAVRAS-CHAVE: Candomblé; Racismo; Identidade.

INTRODUÇÃO

Casa Amarela é um bairro situado na zona norte do Recife, um dos mais populosos, com

1 Notório Saber em Cultura Popular pela Universidade de Pernambuco-UPE; Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP; Integrante do Núcleo de Estudos Afro-brasileiro e Indígena – NEABI da UNICAP. E-mail: luciaprazeres101@gmail.com.

2 Alayê (que em yorubá tem o significado de senhor da vida) nome fictício dado ao pré-adolescente para preservar sua identidade.

3 Escola pública comunitária, situada no Morro da Conceição, em Casa Amarela, Recife/PE. em que a mãe de Alayê matriculou o pré-adolescente.

4 Ilú – instrumento de origem africana, arredondado, de madeira recoberta de couro e que é tocado em rituais de candomblé.

grande número de pessoas negras, pobres e desassistidas pelo poder público, referente aos serviços básicos e direitos assegurados por lei para toda a população, a exemplo, de escolas públicas, creches, postos de saúde, saneamento básico, entre outros. Em contraposição, no bairro, existe um grande contingente de grupos organizados, divididos por temáticas sociais, para reivindicarem condições dignas de vida para a população. Um dos destaques do bairro é o número de agremiações carnavalescas de origem afrobrasileira e indígena que ressaltam uma rica diversidade cultural e preservação da memória e da história dos ancestrais afroindígenas. No desenho geográfico do bairro de Casa Amarela, encontram-se 12 morros, entre eles, o Morro da Conceição, local que acolheu, em 1904, o Santuário de Nossa Senhora da Conceição, que no mês de dezembro recebe centenas de pessoas, tanto católicas, quanto de outras crenças religiosas e vivências culturais. Nesse período, é expressivo o número de Casas de Religião de Matriz Africana (Candomblé, Umbanda e Jurema), que vão reverenciar a santa e pedir benção para a Panela de Yemanjá, antes de ser depositada nas águas do mar, local sagrado, onde esse Orixá reside.

Nesse contexto, de necessidades e expressões socioculturais diversas, um grupo de mulheres fundaram o Centro Maria da Conceição, entidade educativa, cultural criada com o propósito de atender crianças e pré-adolescentes, filhos de mulheres trabalhadoras domésticas, que por ausência de creches, na localidade, não tinham onde deixar seus filhos para que pudessem trabalhar.

1-1 APRENDIZAGEM PELA PRÁTICA CULTURAL

Na rotina pedagógica do Centro Maria da Conceição, no início das atividades de cada turno, era realizado uma sessão de acolhimento que foi denominada de “Abre a Roda”. Nesse momento, todas as pessoas se organizavam em círculo e narravam fatos vistos e vividos no dia anterior como forma de introduzir a fala em público, socializar suas vivências e ouvir opinião dos participantes. Em um desses encontros, um dos estudantes relatou que o pai de seu colega vendia raspa-raspa (sorvete caseiro) em campos de futebol. A insatisfação do estudante com a exposição do trabalho de seu pai gerou discussão e até agressão física. Para apresentar outra visão daquela profissão, a equipe de trabalho do Centro Maria da Conceição decidiu visitar a casa de seu José⁵ sorveteiro para conhecer o seu fazer profissional e descobrir a importância do trabalho que ele desenvolvia, para a sua família e para toda a sociedade.

O resultado foi surpreendente, produziu-se um texto coletivo, a partir da narrativa de seu José, que serviu de orientação para que fosse explorado o conteúdo pedagógico de todas as disciplinas. Ao final da quinzena, foi organizado um encontro festivo, com a presença dos pais, onde os estudantes de cada sala de aula utilizaram-se das linguagens da arte (teatro, música, dança, artes visuais), para apresentarem o que tinham apreendido a partir da visita realizada na casa de Seu José. Daquele dia, em diante, todos os estudantes queriam que a história de sua família fosse tema

5 Nome fictício para preservar a identidade do sorveteiro.

de trabalho na escola. Essa forma de introdução e desenvolvimento dos conteúdos pedagógicos recebeu o nome de “Aprendizagem pela Prática Cultural”, metodologia, que tem como base a vivência, valorização e reconhecimento da cultura do Morro, da dinâmica diária de seus moradores e da visão de mundo africana que fundamenta e norteia práticas e vivências afro-brasileiras.

1.2 – VIOLÊNCIA RACIAL EM AMBIENTE ESCOLAR

Em um determinado momento, o Centro Maria da Conceição foi procurado por uma mulher, buscando ajuda para seu filho pré-adolescente negro, candomblecista que aos 10 anos de idade ainda não tinha aprendido a escrever seu nome. De acordo com o relato da jovem mãe, Alayê levava uma vida normal até o momento em que foi surpreendido, com uma cadernada na cabeça, no primeiro dia de aula, da nova escola em que esteve matriculado. A agressão sofrida, de caráter hostil não é um fato isolado, faz parte de um conjunto de eventos racistas que se manifestam em ambientes diversos.

Grosso modo, o racismo, no Brasil, tem uma de suas principais causas, fundadas no longo período de escravidão dos africanos trazidos à força de seus territórios, para trabalharem de forma gratuita e em condições desumanas. Esse fato passou a gerar preconceito e discriminação, diante de quem apresentasse características étnicas e raciais diferentes, gerando preconceito e discriminação, principalmente com o povo negro. Desta forma, a diferença de fenótipo passou a ser tratada como desigualdades naturais e sinônimas de inferioridade das pessoas negras, gerando distinção, exclusão e preferência baseada na raça, cor, descendência. Fato esse, que provocou segregação social, cultural, política e econômica, entre outras formas de exclusão as quais são evidenciadas, no momento, em que as pessoas negras continuam a ocupar lugares mais baixos na hierarquia social, econômica, política, liderando os índices de desemprego, violência, exclusão e morte de jovens e mulheres, principalmente.

E o ambiente escolar reproduz essas desigualdades fato que levou Alayê a ser agredido, gratuitamente, por um estudante que nem o conhecia, evidenciando que o fenótipo do pré-adolescente incomodou o estudante agressor, branco e racista.

2 - CORPO “RASGADO PELO RACISMO”

Como foi dito anteriormente, a mãe de Alayê declarou que o pré-adolescente mudou seu comportamento, após a agressão sofrida na escola, demonstrando que passava por um sofrimento profundo. As educadoras associaram a dor que ele estava sentindo a de uma pessoa que tinha sido atingida tão violentamente, que parecia que seu corpo fora, literalmente, rasgado, “Rasgado pelo Racismo”, analogia que encontra respaldo na fala de Cavalleiro (2005, p.12), “A existência

do racismo, do preconceito e da discriminação racial no cotidiano escolar acarreta aos indivíduos negros: autorrejeição, desenvolvimento de baixa autoestima com ausência de reconhecimento de sua capacidade pessoal”. A citação da autora confirmou a situação vivenciada por Alayê e estimulou as educadoras do Maria da Conceição a seguirem o procedimento vivenciado na “Metodologia de Aprendizagem pela Prática Cultural” e, assim, marcaram uma visita a residência do pré-adolescente, com o propósito de encontrar em sua vivência diária, elementos que contribuíssem para “costurar” seu corpo “rasgado” pelo racismo.

Ao chegar, encontraram Alayê, tocando Ilú em um ritual de candomblé. E, em suas observações, as educadoras visualizaram o jovem com olhos brilhantes, sorriso largo, corpo esguio. A cena as surpreendeu, capturando sua atenção, por um bom tempo, para os movimentos de Alayê. E, em seguida, decidiram se aproximar da Yalorixá⁶ da casa, sua avó, para compreender um pouco sobre o candomblé e entender o porquê da transformação de Alayê naquele ambiente. Ela nos informou que na cultura africana o conhecimento era repassado no convívio com a comunidade, o aprendizado se dava no momento que se via, vivia e reproduzia cada informação recebida. Continuou nos dizendo que, ali o importante não era a idade cronológica, e sim, a dedicação ao conhecimento oral que estava sendo transmitido, recebido e vivido, com o compromisso de repassar aquele saber para fortalecer o Axé⁷ que deverá ser distribuído com todos e todas, que chegarem naquele ambiente sagrado, quer seja, de candomblé ou não.

1.1 – A ORALIDADE: NA TROCA DE CONHECIMENTO, REPASSE DE SABER E TRANSFORMAÇÃO DA REALIDADE.

A conversa com a Yalorixá e a cena de ver Alayê tocando Ilú mexeu profundamente com as professoras, a ponto de provocá-las a realizar entrevista com a mãe dele e com o próprio pré-adolescente. Combinaram algumas perguntas, para assegurar, que não iriam perder a oportunidade de registrar aquele fato tão relevante para produção de conhecimento no chão da escola. Desta forma, se inspiraram em Luz (2013, p.11) que trata a “[...] oralidade como elemento que resguarda a tradição africana e afro-brasileira que fortalece o indivíduo, seu pertencimento e os valores vivenciados na coletividade”.

Nos afastamos um pouco do grupo para que Alayê e sua mãe ficassem mais a vontade e iniciamos as perguntas:

- Alayê gostamos muito de ver você tocando Ilú. Quando você visitou a escola estava bem diferente, porquê?

Ele explicou que ali era o lugar que ele já estava acostumado. Que ninguém iria reclamar

6 Yalorixá – Sacerdotiza, quem Yorubá significa zeladora do Orixá e do Ilê Axá – da Casa de Candomblé.

7 Axé – energia vital que se encontra nos três reinos da natureza e que potencializa os candomblecistas, motivo da existência do Culto aos Orixás.

se ele errasse e, quando isso acontecia o Ogã⁸ se aproximava para repassar o toque certo. Ali todo mundo se ajudava, segundo ele, eram uma família. A mãe de Alayê confirmou a fala do filho e nós ficamos bastante emocionadas.

Viver aquele momento, nos fez lembrar Brandão (2006, p.15), “O corpo todo traz informação, memória que devemos recuperar para compreender como podemos nos inserir”. Desta forma, nos sentimos motivadas a convidar Alayê para tocar Ilú na abertura das atividades educativas da Escola Maria da Conceição, no “Abre Roda”. O encanto, emoção e envolvimento das crianças que o assistiram, somara-se a satisfação, felicidade e entusiasmo de Alayê ao tocar para os novos colegas. O entrosamento favoreceu a criação do “Grupo Raíces de Quilombo” que continua tocando até os dias atuais.

2 –APRENDENDO COM A VIDA

Seis meses após a apresentação de Alayê no “abre roda” ele estava escrevendo, confirmando o pensamento de Lody (2006, p.63), “Tudo é ou pode ser fonte de aprendizagem, saber e conhecimento. O conhecimento pode ser encontrado nos livros, no cotidiano, na vida”. Segundo o autor, “podemos aprender com música, mito, culinária, oração, dança, escrita”.

Desta forma, as professoras alegaram que viver aquela experiência fez com que o corpo de Alayê fosse ‘costurado’ no momento que seu saber musical apreendido no candomblé foi valorizado, simbolizando ali que ele fora acolhido, sua identidade foi preservada, reconhecida e valorizada ali ele estava se sentindo protegido da violência provocada pelo racismo.

Essa experiência assume uma grande importância no momento que confirma o pensamento de Meihy (2005, p.175), “[...] as experiências vividas, quando gravadas, transcritas e analisadas são consideradas documentos orais que favorecem o aflorar da memória, reconstrução e reconhecimento de identidades negras”. Documento que será visto, analisado e repassado para pessoas interessadas em trabalhar com educação étnico-racial e que buscam formas de enfrentar o racismo em sala de aula.

COSIDERAÇÕES FINAIS.

Conhecer esse trecho da história de vida de Alayê servirá de estímulo, para que educadoras e educadores, que entrarem em contato com esse artigo, possam refletir sobre práticas racistas, na escola, e o reflexo que elas provocam na vida dos estudantes. Alayê só passou a ler após a vivência com a “Metodologia de Aprendizagem” porque as educadoras não fizeram “vista gros-

8 Ogã—aquele que toca ilú e atabaque, canta e ensina e coordena os toques no candomblé.

sa”,nem silenciaram ao ato racista ocorrido no ambiente escolar em que ele estava inserido. Essas profissionais compreenderam que o silenciamento tanto prejudicou a vítima, por ter sido marcada negativamente pela violência racista,quanto o agressor, que, provavelmente,se sentiu superior e,- talvez,repita esse ato em outras situações. Trabalho universo cultural do estudante, fez com que as educadoras aproveitassem a oportunidade para desconstrução de atitudes racistas e da promoção de momentos educativos favoráveis à tomada de consciência de que há necessidade de explorar as vivências culturais dos estudantes como representação da riqueza cultural do país. Lançar um olhar para a diversidade cultural do Morro favoreceu o entrosamento entre as crianças, possibilitou o conhecimento de realidades novas e diversas, oportunizou aAlayê começar a ler em seis meses e estimulou a criação do “Grupo Afro Raízes de Quilombo” que continua tocando até os dias atuais.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Ana Paula (coordenação do projeto). **A Cor da Cultura - Saberes e Fazer**es, v.1.: modos de ver. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006, p.15.

CAVALLEIRA, Eliane dos Santos. **Educação Anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal n. 10.639/03**.(texto introdutório) Ministério da Educação/SECAD, Brasília. 2005

LODY, Raul. **A Herança Africana está por toda parte**. In. A Cor da Cultura - Saberes e Fazeres, v.1.: modos de ver. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006, p.63.

LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. Salvador: EDUFBA,2013, p.11.

MEIHY, José Carlos S. B.**História Oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2011, p.14.

DANÇAS DA PAZ UNIVERSAL: DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO NO AMBIENTE ESCOLAR

Gustavo Albuquerque¹

RESUMO

Nenhum consenso ainda foi atingido sobre as práticas pedagógicas baseadas na educação integral preconizada pela Base Nacional Comum Curricular, nem sobre as ferramentas interdisciplinares que o Ensino Religioso possa se valer para assegurar o respeito à diversidade cultural e religiosa, expandir os conteúdos de diversas tradições de fé e de vivenciar o diálogo inter-religioso no ambiente escolar. Ao experienciar esse diálogo, através das Rodas de Danças da Paz Universal, os processos de ensino e aprendizagem sobre religião se consubstanciam na apreensão do respeito às diversas tradições religiosas, haja vista ser uma vivência oportunizadora da Cultura de Paz. Assim, o presente trabalho, de cunho bibliográfico, se propõe a argumentar sobre o que é e sobre a contribuição das Danças da Paz Universal no processo de vivenciar o Diálogo Inter-religioso no ambiente escolar, estabelecendo uma distinção comparativa com as demais Danças Circulares, o que justifica a relevância em originalidade e aplicabilidade ao contexto do Ensino Religioso. Espera-se que esta reflexão teórica contribua com uma ferramenta cogitável à transformação das práticas e conduções de vida, para uma realidade possível no tocante às relações humanas com a alteridade em seu entorno, na área do Ensino Religioso - Ciência da Religião.

PALAVRAS-CHAVE: Danças da Paz Universal; Diálogo Inter-religioso; Ensino Religioso.

INTRODUÇÃO

Algumas organizações nacionais e internacionais de saúde e renomadas instituições de ensino superior passaram a orientar seus investigadores, no sentido de dirigirem os seus esforços, para a elaboração de análises que têm tido as Danças Circulares como objeto de inúmeras pesquisas e sendo evidenciada em diversos estudos - o que ainda não ocorre com as Danças da Paz Universal.

O objeto deste estudo são as Danças da Paz Universal (doravante DPU), um movimento que por mais que já tenha mais de meio século de existência no mundo, ainda não tem tantos adeptos oficiais no Brasil. Esse fato, altamente curioso, haja vista a cultura brasileira ser tão tranquilamente receptiva às influências internacionais, parece ser atribuído a algum fator ainda não previamente estudado pela grande área das Ciências Humanas e Sociais.

E é de consenso comum que o próprio nome “Danças Circulares” já nos remeta ao fato de como essas danças acontecem: em círculos, em rodas. E para estabelecer um paralelo comparativo

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, com Bolsa CAPES número 88887.608122/2021-00. E-mail: gustavoalbuquerque@pu@gmail.com

com as DPU e conseguir explicar do que elas se tratam e como podem contribuir para o Diálogo Inter-religioso no ambiente escolar, versaremos um pouco sobre o que pode ser chamada de “prima mais famosa” - as Danças Circulares (doravante DC). Porém, antes, se faz interessante entender, ainda que superficialmente, de onde vêm essas duas modalidades contemporâneas de meditação em movimento através da dança.

1 AS PRIMEIRAS DANÇAS SAGRADAS

Para iniciar o entendimento de onde as DPU e as DC vêm, precisamos ir muito atrás na história da humanidade, no início de tudo, lá onde conhecemos por Pré-história, quando nos sedentarizamos e passamos a viver em comunidades em cavernas, a enterrar nossos mortos, comermos em roda e a lascar pedras para fazer instrumentos semelhantes a flautas. Nessa época imemorial, que apenas nos restam vestígios em fósseis e pinturas rupestres, as quais são continuamente fotografadas e contempladas na educação básica brasileira (dispensando imagens ilustrativas), os seres humanos já tinham uma relação com o Sagrado, pois

desde os primórdios é inegável o fato de que o Homem vivia para comer, estava à mercê das intempéries e, por isso, procurava dominar as forças naturais. Para dominá-las era preciso penetrá-las através de cerimônias mágicas que, ao que tudo indica, foram primeiramente executadas através da Dança. E essa Dança Mágico-mimética foi, sem dúvida, a primeira Dança Sagrada. (BERNI, 2002, p. 36).

E a Dança Sagrada, que é a ancestral comum entre as DPU e as DC, no transcorrer do percurso da história, foi sofrendo alterações. Desde esses tempos imemoriais pré-históricos, quando o ato de dançar era uma oração em movimento ao som das palmas e batidas dos pés, até ir se complexificando junto com o surgimento das primeiras sociedades e, sendo dicotomizado, ser usado para cortejar damas e amenizar a rotina dos castelos (PORTINARI, 1989); o ato de dançar foi sendo dissociado de rituais e solenidades cerimoniais, tornando-se cada vez mais artístico, até o esplendor do ballet clássico, a versatilidade da dança moderna e a complexidade da dança contemporânea - a qual tem sido especialmente usada para a livre expressão das inquietações humanas. Assim sendo, é constatável que a dança também tem servido à humanidade, como um elemento comunitário de ligação da vida cotidiana e política com o profano, e também com o sagrado, o divino.

Disso decorre o fato de que as Danças Sagradas não foram inventadas recentemente e o que se vê, atualmente, enquanto danças em círculo, é uma forma de resgatar essa prática ancestral e profunda das sociedades arcaicas de nossos ancestrais, adequando-a aos tempos atuais. Na complexidade da vida cotidiana política, palco de tantas inquietações humanas, “a dessacralização caracteriza a experiência total do homem não religioso das sociedades modernas, o qual, por essa razão, sente uma dificuldade cada vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas” (ELIADE, 1992, p. 14).

2 DISTINÇÃO COMPARATIVA ENTRE AS DANÇAS DA PAZ UNIVERSAL E DEMAIS DANÇAS CIRCULARES

Iniciando o paralelo entre as DPU e as DC, aqui serão estabelecidas algumas semelhanças e distinções entre elas. As Danças Circulares, enquanto movimento, nasceram no final do século XX, por volta do ano 1970, sob a criatividade altamente profícua de Bernhard Wosien, um bailarino e renomado coreógrafo europeu, mestre na dança clássica, que somou suas ideias artísticas ao estilo de vida das pessoas que já moravam na ecovila de Findhorn, no norte da Escócia, Reino Unido - o berço das Danças Circulares - tornando-se o fundador da mais famosa forma moderna de Dança Sagrada.

Essa ideia genial e notável de Bernhard Wosien consistia, basicamente, em passear pelo mundo e se deparar com culturas diversas e coletar as danças mais antigas de diversos povos ao repertório das DC. Essas danças folclóricas aparentemente são tão antigas e tradicionais, que não se sabe quem surgiu primeiro, se o povo ou aquela determinada dança, haja vista que o estar em círculo, oportunizador do senso de pertencimento, também tem sido vivenciado para celebrar os mais variados e inúmeros ritos de passagem como em nascimentos, em brincadeiras, da infância para a idade adulta, na educação de uma mesma comunidade, em ciclos menstruais, para louvar a natureza em lunações e nas mudanças de estação, nas celebrações de colheitas, na celebração de casamentos, em benzimentos do útero e fases gestacionais, no treinamento de guerreiros, em batalhas de guerra, em acordos de paz, na entrada para a idade de ancião, na transmissão e partilha de saberes, no exorcismo de maus espíritos, nas solenidades fúnebres, no culto aos ancestrais (ELIADE, 1992), e em muitos outros momentos importantes do Sagrado Antropológico.

E, desde então, tem sido notável a altíssima versatilidade das DC, servindo para harmonizar grupos ao oportunizar aos indivíduos meditar em movimento e isso, com o passar dos anos, as fez entrar nas corporações empresariais. Essa entrada se deve, principalmente, ao baixíssimo rigor que se faz necessário para focalizar essas danças, bastando, apenas, que a pessoa que as vai focalizar tenha senso de direção, lateralidade e pulso rítmico, pois elas tranquilamente podem ser colocadas para tocar em um equipamento eletrônico e, aparentemente, não existe nenhum “fator sacralizador” ou critério sagrado para selecionar as músicas que serão dançadas na roda. E aplicando à nossa cultura brasileira, essas músicas podem ser de qualquer estilo, desde os regionais, como forró, samba, sertanejo até os mais internacionais como rock, o pop, valsas ou sinfonias eruditas - demandando tanto de passos característicos, quanto da possibilidade de alguns mais elaborados, a depender da habilidade do focalizador e do grupo que as dançará.

Assim sendo, as DC têm um altíssimo valor, pois são uma modalidade de meditação em movimento extremamente adaptável, versátil e democrática, pois para além da vasta aplicabilidade, as imersões de formação para focalizá-las costumam durar um final de semana, o que, não raro, difere bastante das DPU.

Estabelecendo o paralelo, as Danças da Paz Universal - que é o objeto deste artigo - também nasceram por volta de 1970, porém em São Francisco, Califórnia, na costa oeste dos Estados Unidos da América. As DPU foram sonhadas e intensamente buriladas por Samuel Lewis, um homem que abdicou de uma herança industrial para se dedicar à vida asceta. Ele dedicou a vida inteira ao estudo profundamente devotado de diversas religiões diferentes, tais como Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, Sufismo (a grande fonte de inspiração e a tradição mais importante na vida dele) e ao que, nós, ocidentais, mais recentemente, chamamos por Hinduísmo e, também, tinha um profundo fascínio para com as Tradições Nativas.

Em 1970, os Estados Unidos viviam quase que uma hecatombe social, com uma sociedade ainda devastada e desgastada pela primeira e segunda Grandes Guerras Mundiais, o que propiciou o surgimento de um grupo que não se ajustava mais àquele contexto sócio-histórico-político-gênero-econômico-ambiental - o qual, aparentemente, nem queria se ajustar a mais nada daquele status quo, pois queriam fazer diferente, queriam retomar o aspecto integral do Ser, e de um Ser conectado com todas as relações e com os ciclos e necessidades de nosso Planeta, mas não necessariamente os Hippies sabiam como fazer isso.

Não é de hoje que o ser humano se vale de ervas e substâncias expansoras da consciência, mas Samuel Lewis se viu profundamente incomodado com o fato dos jovens daquela época fazerem o uso abusivo das ditas “drogas recreativas”. Ele se decidiu a dar uma forma alternativa de alegria, expansão, conexão e, principalmente, êxtase - que é o “estado de quem se encontra como que transportado para fora de si e do mundo sensível, por efeito de exaltação mística ou de sentimentos muito intensos de alegria, prazer, admiração, temor reverente.” (GOOGLE, 2021). E foi neste momento quando surgiram as Danças da Paz Universal e elas foram prontamente acolhidas pelos integrantes da comunidade Hippie e demais outros jovens daquela época, o que oportunizou Samuel Lewis intuir, compor e expandir o repertório até as primeiras cinquenta danças.

Mas, ao contrário das DC, não somente de danças é composto o movimento das Danças da Paz Universal. Há, também, práticas de Caminhares meditativos e de Respirações conscientes que abrangem e são incluídas em outras áreas das Práticas Integrativas e Complementares que não são exclusivamente associadas às DC - mas isso é para outro estudo - e, diferentemente das demais DC, que podem acontecer com a coreografia “cirandada” de qualquer música, as Danças da Paz Universal, que também são práticas meditativas em movimento dançadas em roda, são exclusivamente baseadas em frases sagradas, escrituras e na poesia das muitas tradições espirituais da terra, em que são combinados Canto-Dança-Oração (BERNI, 2002, p. 25).

Samuel Lewis já morreu e seu legado continuou com seus primeiros alunos, os quais entenderam do que se tratava esse fenômeno e expandiram o repertório para mais de seiscentas danças (até o momento desta escrita); sempre com igual honra e reverência a todas as Tradições Espirituais, que são contempladas por esse repertório de DPU e, predominantemente, com danças muito simples e evocativas, para promoverem uma espécie de esvaziamento do Ego individual para um preenchimento pelo Ser coletivo. As Danças da Paz Universal, ao contrário das DC, somente

podem ser orgânicas, cantadas com quem estiver na roda, à capela, ou com a roda acompanhada por instrumentistas tocando. Essas coreografias evocativas e esse canto - são ao vivo, em uma experiência orgânica de unidade, paz e integração.

3 AS DANÇAS DA PAZ UNIVERSAL ENQUANTO UMA PRÁTICA PEDAGÓGICA DE ENSINO RELIGIOSO

As Danças da Paz Universal expandem as possibilidades na docência do Ensino Religioso, porque as músicas são mantras de várias tradições espirituais diferentes, que honram e reverenciam o Sagrado de diversas outras tradições espirituais, numa postura constante de Diálogo Inter-religioso. Essa postura promove a Cultura de Paz e se revela uma adequada ferramenta metodológica no ambiente escolar.

As DPU somente se consubstanciam, somente podem acontecer com uma reverente postura de Agnosticismo Metodológico aberta ao Diálogo Inter-religioso, em que “tal postura o faz, simultaneamente, respeitar todas as formas como cidadãos e cidadãs vivem suas religiões/espiritualidades e também ter uma postura distanciada que não absolutiza nenhuma forma de crença ou de prática” (COSTA; 2017, p. 187). Ou seja, as DPU se tornam uma forma de vivência do Diálogo Inter-religioso para a pessoa docente de Ensino Religioso e para os respectivos estudantes - o que contribui para a percepção da dimensão holística do Ser - como uma oportunidade de vivenciar na prática, de forma lúdica, alegre e sem perder a reverência necessária do respeito à alteridade religiosa.

E como nenhum consenso ainda foi atingido sobre as práticas pedagógicas baseadas na educação integral, que é preconizada pela Base Nacional Comum Curricular, nem sobre as possíveis ferramentas interdisciplinares que o Ensino Religioso possa se valer para assegurar coisas tão preciosas aos direitos humanos como a laicidade e o respeito à diversidade religiosa, nem sobre exatamente como utilizar algum cogitável material pedagógico para expandir os conteúdos de diversas tradições espirituais - as Danças da Paz Universal vêm como uma forma de promover e vivenciar o Diálogo Inter-religioso, e assegurar uma Cultura de Paz dentro e fora do ambiente escolar. Ao experienciar esse diálogo, através das Rodas de Danças da Paz Universal, os processos de ensino e aprendizagem sobre religião se consubstanciam na apreensão do respeito às diversas tradições religiosas, haja vista ser uma vivência oportunizadora da Cultura de Paz.

CONCLUSÃO

Assim como as demais Danças Circulares, que são predominantemente eletrônicas, as Danças da Paz Universal, que são exclusivamente orgânicas, são uma modalidade de meditação em movimento que resgata o que há de mais arcaico em nós: as Danças Sagradas. Elas contribuem

com o processo de vivenciar o Diálogo Inter-religioso no ambiente escolar, como uma ferramenta cogitável à transformação das práticas e conduções de vida, para uma realidade possível no tocante às relações humanas com a alteridade em seu entorno, na área do Ensino Religioso - Ciência da Religião. E, baseado na Educação integral preconizada pela BNCC, isso é o que as torna altamente aplicáveis ao Ensino Religioso. Portanto, podemos perceber que as Danças da Paz Universal promovem o Diálogo Inter-religioso no ambiente escolar e fora dele.

REFERÊNCIAS

BERNI, L. E. V. A dança circular e o sagrado: um estudo exploratório das relações históricas e práticas de um movimento New Age, em busca de seus aspectos numinosos e hierofânicos. Dissertação - Mestrado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2002.

COSTA, Matheus Oliva da. Conteúdos do ensino religioso. In.: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; BRANDENBURG, Laude Erandi; KLEIN, Remi. (Orgs.). Compêndio do Ensino Religioso. São Leopoldo - RS: Sinodal; Petrópolis - RJ: Vozes, 2017.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. Trad. por Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GOOGLE. Êxtase. Dicionário. Disponível em: <<https://www.google.com/search?q=%C3%AAxtase&oq=%C3%AAxtase&aqs=chrome..69i57j0i433j0i131i433j0j46j0l4.11946j1j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>>. Acesso em 8/abr/2021.

PORTINARI, Maribel. História da Dança. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2ª ed. 1989.

DOS DISCURSOS A EFETIVAÇÃO DA EDUCAÇÃO INCLUSIVA DE PROFESSORES

Antonio Francisco Jacaúna Neto¹

RESUMO

Nas últimas décadas, a formação de professores, voltada para a educação inclusiva, ganhou mais espaços nos discursos legislativos e epistemológicos. Dentre os discursos legislativos, se destacam o Art. 62-A da LDB/1996, a Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Inclusão, além da Lei 10.436/2002, e dos Decretos 5.626/2005 e 7.611/2011. E, nos discursos epistemológicos, destacam as publicações de Silva (2015), Lopes; Hattge (2011), Skliar (2003), dentre outros. Todavia, há lacuna entre estes discursos, e sua efetivação, especialmente no que se refere ao uso da Língua Brasileira de Sinais, como prática inclusiva. Afinal, não se trata somente de incluir a disciplina de Libras, nos cursos de formação de professores, o que acaba se materializando como simples aprendizado de alguns vocábulos, e sim, de trabalhar questões inclusivas mais abrangentes, de forma sistêmica, em que essa língua é um dos pressupostos. Este artigo analisa essa disparidade confrontando legislações e publicações, e dados preliminares de uma pesquisa em andamento, sobre essa realidade no Brasil. Também quer apontar algumas possibilidades para que essa inclusão ocorra também nas formações continuadas dos docentes.

PALAVRAS CHAVE: Educação, Formação de professores, Inclusão, Libras

INTRODUÇÃO

Se incluir é inserir, chamar de fora para dentro, seja qual for a circunstância da vida, então, ao dizer da necessidade da inclusão, está-se assumindo que o Sistema Educacional Brasileiro excluiu. E, nesse caso, exclui muitos professores, que dele têm o direito de participar e, por isso, propõem políticas educacionais de inclusão. Então, ao dizer que ainda se faz necessário trabalhar essas questões inclusivas, está-se oficializando que os professores estão à margem está sendo chamado, ainda hoje, para dentro, para fazer parte, por meio de políticas educacionais.

Um exemplo dessa afirmação, diz de um fato histórico correlacionado com a formação de professores para atuarem junto aos estudantes surdos. Ora, se durante séculos, as pessoas Surdas não existiam como sujeitos dentro de um processo educacional ⇔ negadas ⇔ segregadas ⇔ integradas, viviam à margem, do lado de fora, inclusive porque gerariam (ou geravam em alguns locais) muito ônus aos cofres públicos do Estado. Hoje, em pleno 2021, este mesmo Estado precisa disponibilizar recursos humanos e financeiros para mudar este quadro histórico de excluídos, inclusive: capacitando professores para atuarem junto a estes sujeitos surdos. Isso porque por muitos anos, o processo da educação, dessas pessoas, encontravam-se isoladas em suas residências, no

1 antonio.jacauna@ifg.edu.br

seio familiar, e/ou em instituições específicas que cuidavam delas, considerando-as sem muitas condições de convívio social. O cenário atual é da busca para que as pessoas vivam inclusas em todos os ambientes, e nesse sentido, o papel do professor, com esta visão inclusiva, é fundamental.

Embora se perceba que, em muitos lugares, exista uma capacitação específica para os professores, que atuam com estudantes surdos, entende-se que essa formação deveria ser para todos os professores, tanto os que estão trabalhando no Atendimento Educacional Especializado - AEE (como prescreve o Decreto 7.611/2011), como também para os demais, que são de fato os professores desses alunos. Isso porque ambos os professores (regentes e de AEE), deveriam ter uma formação que os capacitasse no auxílio ao processo educacional deste estudante surdo como, por exemplo, a comunicação com ele em Libras, afinal: “como poderá um professor que não recebeu uma formação ampliada, inclusive bilíngue, se tornar capaz de ajudar na alfabetização [e processo de identidade de] um estudante surdo?” (SILVA, 2015, p. 697). Tanto a legislação, quanto os pesquisadores da área, lembram que este estudante é da Escola, então, todos os profissionais dela precisariam ter formação em Libras para incluí-lo em todas as atividades e momentos escolares, embora há relatos de escolas, onde eles são tidos como somente “alunos da professora do AEE”.

1. LIBRAS: DO DISCURSO À EFETIVAÇÃO DE UMA FORMAÇÃO INCLUSIVA

Os pesquisadores Silva (2015) e Lopes; Hattge (2011), mostram que os professores são chamados a terem uma formação voltada para a realidade educacional que enfrentam. Ao fazerem estas formações (continuada, em serviço, permanente...), que os capacite/habilite a utilizarem todos os recursos necessários – pedagógicos, didáticos, tecnológicos etc., podem adquirir apoios educacionais que atenda as especificidades dos estudantes com surdez, e favoreça sua efetiva inclusão na vida social (BRASIL, 1996, p. 39)².

Porém, o que se percebe é que muitos professores são postos numa frente de atuação educacional, sem formação específica. Esta lacuna pode ocorrer tanto por ausência dessa área na formação inicial, quanto por na formação continuada, que não dá reais condições de promover essa inclusão, inclusive, na área do atendimento especializado que está sendo requerido no momento de sua atuação profissional. Embora o Sistema oferta algumas formações continuadas com o discurso de que essas vão sanar as lacunas desses profissionais. Contudo, na maioria das vezes, trata-se de uma oferta que não os envolve no processo de elaboração (para ser conforme suas reais necessidades), e, sem dar a essas formações dialogáveis, o caráter processual de uma formação

2 Há relatos de iniciativas referentes à formação de professores na ótica da inclusão, que chamam a atenção. Uma delas ocorreu na Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Esta promoveu uma capacitação sobre como trabalhar uma educação inclusiva, **com todos os seus professores**. E, via um livreto, ofereceu informações sobre as várias deficiências encontradas nos alunos matriculados e orientações aos professores para com cada uma dessas deficiências, dentre elas a surdez. E sobre o AEE e sua relação na formação de professores, ver: SILVA; DANELON; MOURÃO, 2013.

continuada propriamente dita, não ocorre. O que se promove são estudos de modo sazonal.

[...] da rede ideológica que torna aluno e professor solidários na manutenção de uma realidade (a do fracasso) que acabam por não superar; **de um currículo que contempla saberes e valores de um grupo, e de um mundo estranhos** à realidade de vida dos personagens que compõem a sala de aula; de uma situação multicultural que vivifica o ambiente escolar e, revitalizando-o, torna-se alvo permanente de mecanismos de controle e de esmaecimento em que se pretende mudar a escola por dentro e repensar o que nela ensina, como e por quê. (SKLIAR, 2003, p. 168, grifo nosso).

Diante desse quadro, muitos desses profissionais não se sentem formados por/nesses momentos, e acabam procurando outros que supram a lacuna que carregam. Eles interligam esta nova consciência e vivência inclusiva que têm na Libras, por exemplo, como meio de busca por processos metodológicos de mudança inclusiva, de si mesmo, e de seus estudantes surdos. Nesse sentido, o envolvimento dos professores que possuem contato com Surdos se torna absolutamente essencial, da elaboração à execução dessas formações, não somente como provocador para a busca dessas formações, mas também, como espaço para a prática do que se trabalha na formação continuada, ofertada pelo Sistema ao qual ele pertence. Esses educadores buscam oportunidades de ajudar os seus estudantes surdos do processo de ensinar e aprender. Por isso, suas formações, *in loco* ou a distância, devem oferecer, mais que instrumentos epistemológicos na linha de uma formação continuada inclusiva, mas também uma inclusão desses atores, em todo o processo dessas formações.

Seguindo esse raciocínio, pode afirmar que para haver de fato, a inclusão educacional e social, há necessidade do envolvimento de vários atores: família, comunidade local, escola, professores, e de políticas públicas com recursos específicos para tal fim... Tem-se presente, por exemplo, que as formações continuadas de professores, conforme prevista na LDB/1996 e CNE/ Resolução N. 5 de 2018, ajudam a dar um novo significado ao seu papel, na direção de uma sociedade inclusiva, assim como, ao da escola, como meio para essa realização, uma vez que o conteúdo dessa formação, o seu local e horário, como também da família e sociedade em que esse estudante surdo está envolvido.

E, para isso ocorra, há a necessidade de uma política de investimento educacional sistêmica, que propicie, de fato, a inclusão da pessoa surda no âmbito acadêmico, o que, para ocorrer, é essencial que os professores estejam formados neste mesmo paradigma. Não depende simplesmente da vontade de um ou outro professor, pois isto constituiria ações isoladas. Para que a inclusão ocorra, há necessidade de uma postura sistêmica, que inclui a mudança de propostas de formação de professores, tanto as iniciais, quanto as continuadas.

Ressalta-se que é diferente uma formação continuada em Libras, preparada para professores que possuem condições de mergulharem nesse processo, de uma Formação em seu horário e local de trabalho³. O que os pesquisadores, cujos textos acima foram citados, apontam é que quan-

3 Além do Art. 62-A da LDB/1996, também a Câmara de Ensino do CNE, na Resolução N. 5 de 2018, estabelece que deva-se garantir essa formação continuada, no local e horário de trabalho do profissional em educação.

to mais os professores forem envolvidos em todo o processo, da preparação a avaliação, e terem condições humanas e materiais de fazerem estas formações continuadas, mais eles serão responsáveis pelo resultado deste processo, e, conseqüentemente, tendem a ser mais eficazes na ótica inclusiva. Ou seja, se a formação continuada é inclusiva, então, ela deve ser não só no conteúdo, mas também no processo de sua construção e desenvolvimento. Diante do exposto, faz-se necessário um olhar minucioso, também, para as mudanças nos discursos legislativos nessas últimas décadas.

Dentre essas mudanças, as novas legislações, tem-se como primeiro grande marco é a “Lei da Libras” – a Lei 10.436/2002 –, que possibilitou o vislumbre da legalidade dessa inclusão. Essa Lei, de apenas cinco Artigos, traz no seu Art.1º o reconhecimento das pessoas surdas como possuidoras de uma língua própria “[...] como meio legal de comunicação e expressão a Língua Brasileira de Sinais - Libras e outros recursos de expressão a ela associados.” (BRASIL, 2002, p.1), e o seu Art. 4, diz que todos os cursos de licenciatura e de fonoaudiologia devem ter, em suas grades curriculares, a disciplina de Libras. Três anos depois da publicação desse discurso oficial, foi promulgada a sua regulamentação, por meio do Decreto nº 5.626/2005. Este ratifica a inclusão da Libras como disciplina curricular, a formação e a certificação de professor, instrutor e tradutor/intérprete de Libras, o ensino da Língua Portuguesa como segunda língua para os surdos, e a organização da educação bilíngue, conforme Artigo 3º, parágrafo 1º, e Artigos 10 e 13:

[...] Todos os cursos de licenciatura, nas diferentes áreas do conhecimento, o curso normal de nível médio, o curso normal superior, o curso de Pedagogia e o curso de Educação Especial são considerados cursos de formação de professores e profissionais da educação para o exercício do magistério. (BRASIL, 2005, p. 1).

[...] As instituições de educação superior **devem incluir a Libras** como objeto de ensino, pesquisa e extensão nos cursos de formação de professores para a educação básica, nos cursos de Fonoaudiologia e nos cursos de Tradução e Interpretação de Libras - Língua Portuguesa.

[...] O ensino da modalidade escrita da Língua Portuguesa, como segunda língua para pessoas surdas, deve ser incluído como **disciplina curricular nos cursos de formação de professores** para a educação infantil e para os anos iniciais do ensino fundamental, de nível médio e superior, bem como nos cursos de licenciatura em Letras com habilitação em Língua Portuguesa. (BRASIL, 2005, p.3. O grifo é nosso).

Todavia, há uma lacuna significativa nessa legislação. Embora estabeleça a obrigatoriedade do ensino de Libras, em todos os cursos de licenciatura e fonoaudiologia, a legislação **não define a carga horária** que cada curso deve destinar em seus Projetos Pedagógicos, para esse componente curricular. Dessa forma, fica a cargo da sensibilidade inclusiva de cada gestor educacional, o quantitativo em forma de créditos/horas. Entendendo que Libras é um idioma, faz-se necessário um bom quantitativo de horas aulas, para que o futuro docente possa aprendê-la. Mas, não há regulamentação para isso, o que normalmente se vê, é um simples cumprimento legal, por parte das Instituições que ofertam cursos de Licenciatura e Fonoaudiologia, e não uma preocupação em que o futuro profissional possa aprender Libras, para melhor incluir seus futuros estudantes nos

processos de escolarização. Com as poucas horas ofertadas de Libras na licenciatura, o aprendizado do idioma não é possível ao futuro docente, nem para o futuro fonoaudiólogo.

Diante da lacuna nos Decretos 5.626/2005, que regulamenta a Lei de Libras (10.436/2002) e 7.611/2011, que regulamenta o trabalho do AEE, que não estabelecem o quantitativo de horas, que se deva ter na grade curricular, para a disciplina de Libras, urge a preocupação em sanar tal dificuldade por meio das formações continuadas presenciais ou a distância, como já previa a LDB/1996, Art. 62, Parágrafo Único, que neste momento, se faz necessário retomar:

[...] Formação continuada e a capacitação dos profissionais de magistério poderão utilizar recursos e tecnologias de educação a distância. [...] Garantir-se-á **formação continuada para os profissionais a que se refere o caput, no local de trabalho** ou em instituições de educação básica e superior, incluindo cursos de educação profissional, cursos superiores de graduação plena ou tecnológicos e de pós-graduação. (BRASIL, 1996, p. 42, grifo nosso).

Convém lembrar que também a Política Nacional de Educação Especial na Perspectiva da Educação Inclusiva – PNEEPEI de 2008, e o PNE/2014, também não supriram essa lacuna. E, ainda em 2021, tanto a carga horária da Libras, quanto a formação continuada no horário e local de trabalho, ainda não se efetivaram. Está-se apontando aqui, para uma formação continuada que levasse em consideração, também a necessidade do exercício e a ação do cotidiano em Libras, o que aumentaria a carga horária dessa Língua, nos referidos cursos.

A reflexão sobre o exercício cotidiano, faz parte do processo que impulsiona todos os professores a agirem de forma diferente, pois provoca uma nova reflexão e, assim, nova ação, sucessivamente. Ou seja, o professor faz uma análise da conjuntura em que se encontra, e do como ele utiliza a Libras com seu estudante surdo - trazendo para o âmbito da tomada de consciência as relações e implicações que a política e a economia têm na vida social e educacional-, ele possibilita que seus estudantes também percebam essas mútuas influências, e, tomem consciência desta necessidade, que vai para além da relação entre esse professor e esse aluno; inclui todos os demais profissionais da educação. Aqui não se está dizendo nenhuma novidade, pois esta é uma verdade apontada por pesquisadores desde o século passado:

[...] a formação contínua deve capitalizar as experiências inovadoras e as redes de trabalho que já existem no sistema educativo [...]. A formação implica a mudança dos professores e das escolas, o que não é possível sem um investimento positivo das experiências inovadoras. (NÓVOA, 1992, p. 20).

Mostrando a atualidade desse tema, Silva (2015) faz um levantamento dos desafios na formação de professores para a inclusão e afirma que

[...] a formação continuada precisa, no mínimo, estar compromissada com o desenvolvimento e aprofundamento do conhecimento, focando três pilares: o geral (os fundamentos), o específico (a área de atuação) e o pedagógico. (SILVA, 2015, p. 694).

Esses pesquisadores apontam para a necessidade de perceber a formação como parte integrante do que pode ser chamada de formação continuada de professores, no intuito de que se possa “[...] trabalhar com a informação para chegar ao conhecimento e repensar os mecanismos de ensino e de aprendizagem” (SILVA, 2015, p. 693), tanto dos professores em si, quanto também para com os estudantes, e demais educadores. Por se tratar de uma prática assumida como fruto de um estudo, reflexão ⇔ ação, é que, após ser vivenciada, esta prática é avaliada, pensada, estudada a fim de gerar uma prática melhor do que a primeira, e assim sucessivamente.

Esse tipo de formação parte do pressuposto que, primeiro, o professor acolhe o seu próprio ser, reconhecendo as suas particularidades, diferenças, suas subjetividades. E, ao mesmo tempo, precisa ter clareza de suas dificuldades, para que, em um segundo momento, possa entrar no campo da investigação do seu estudante e aproximar-se da sua família, pois esta influencia diretamente cada passo do processo educacional dos Surdos, tendo um arcabouço teórico que sustente esta prática inclusiva, considerando os “[...] processos de desenvolvimento profissional dos sujeitos, para o qual uma dimensão experiencial, e não apenas técnica, deve ser alcançada.” (CASTRO, 2015, p. 33).

Outro fator tão importante quanto esse, diz respeito ao próprio surdo e aqueles que convivem com ele no ambiente extraescola. A família do estudante Surdo é parceira do professor nesse processo de ensino e aprendizagem, por isso, ele precisa aproximar-se dela. Esta aproximação deve ser considerada na formação continuada, pois pode favorecer que sejam trabalhadas questões mais simples do cotidiano. Os avanços e limites desse estudante, e as questões mais complexas como, por exemplo, as suas relações no seio familiar e em seus grupos afetivos, também podem ser abordados nessas formações. Essas relações, muitas vezes, são determinantes no processo educacional, pois assim como podem ajudar (quando bem trabalhadas), podem dificultar o desenvolvimento educacional do estudante surdo. Essa é uma das grandes razões que podem motivar o professor e a família a serem parceiros educacionais. Nesse sentido, as instituições formadoras de professores precisam, também, levar em consideração o fato de envolver a família do surdo no seu processo escolar.

Todas as pessoas e instituições podem se tornar parceiras nessa inclusão. Por isso, as instituições formadoras colocam seus pesquisadores à disposição para auxiliar, com pesquisas, na área que levantam elementos reflexivos e propiciam o repensar da sua atitude educacional, agora focada na ótica inclusiva. Afinal, a formação continuada em serviço implica a junção desses diversos fatores e atores que procuram meios para **inserir todos no processo**, provocando uma qualidade de vida na escola e na sociedade do estudante Surdo⁴. Esta parceria formativa pode produzir efeito direto nas mudanças pedagógicas, conceituais e atitudinais. Ou seja, todos precisam ser inclusos no processo formativo inclusivo. Caso um desses atores não seja incluso, o discurso não será coe-

4 Constituição Federal, Art 205 “a educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando **ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho**” (BRASIL, 1988, p. 41, grifo nosso). Ver também a LDB/1996, Art. 59, inciso IV.

rente, estará falho já no seu planejamento e execução. Afinal o objetivo dessa parceria com as famílias do surdo e as Instituições de formação de professores, não é somente para que o estudante surdo venha a fazer parte do mundo do trabalho, embora isso possa ocorrer. O foco é a sua inclusão e emancipação como sujeito, como pessoa que ele é, porque o que se visa é sua formação como sujeito e não como objeto da história.

Está-se apontando aqui, para uma formação continuada que leve em consideração, também o exercício e a ação do cotidiano em Libras. A reflexão sobre a ação faz parte do processo que impulsiona todos os professores a agirem de forma diferente, pois:

[...] incluir significa convidar o outro para juntos, ir em busca de uma solução ou de um resultado que seja satisfatório. Para incluir, em educação, **o educador deve ir até onde o educando está, em suas dificuldades, a fim de então caminhar com ele rumo a uma solução possível.** Não basta julgá-lo de fora; importa, com ele, descobrir a defasagem e encontrar a solução. (LUCKESI, 2011, p. 199, grifo nosso).

Embora nesse fragmento, o autor não tenha utilizado a inclusão da família do surdo, nem das instituições formadoras, isso pode ser percebido quando ele aponta que o professor precisa ir ao encontro do outro onde ele está. Este movimento é físico e, também, geográfico, incluindo questões da afetividade. Para que essa mudança possa ocorrer, acredita-se que um dos fatores primordiais é que o profissional, ao participar desse tipo de formação continuada, vivencie seus conhecimentos para além da sala de aula, para além do simples conteúdo...

Neste sentido a reflexão não é somente sobre a importância da formação continuada em Libras, mas também sobre o “como” esta tem ocorrido. Se as ofertas dessas formações, promovem esta inclusão, ou são somente para alimentar banco de estatísticas do Estado. É mister ressaltar que ela deveria fazer parte da formação continuada de todos os atores envolvidos no processo educacional, e as políticas públicas que lhe dizem respeito, e que deveriam ser inclusivas, desde sua elaboração, execução e avaliação. Isto porque o estudante surdo, faz uso de sua primeira língua, Libras, não somente com o professor em sala de aula, por isso, também os demais educadores deveriam ter esse tipo de formação continuada, para saberem o mínimo de Libras, propiciando que haja comunicação entre todos eles.

Nota-se, empiricamente, que o contrário pode provocar, pelo menos, duas reações nos estudantes surdos: ou a da discriminação – indiferença e segregação⁵, criando-se barreiras comportamentais e atitudinais, via medo, desconhecimento e preconceito no próprio ambiente escolar; ou, a reação de mover-se em direção à superação de conceitos e posturas, em que as práticas caminham na direção de um ambiente em que as relações com os diferentes sejam celebradas com o fator positivo da vida humana. Conclui-se, então, que a formação continuada pode ajudar o professor a

5 Um exemplo dessa segregação que nem sempre é lembrado, está presente no Código Civil de 1916, que no seu 5º Artigo da Parte Geral, dizia que “[...] **são absolutamente incapazes de exercer pessoalmente os atos da vida civil: [...] os Surdos-Mudos que não puderem exprimir sua vontade**” (BRASIL, 1916, p. 1, grifo nosso). Na época, pensava-se que toda pessoa com surdez era muda, por isso, utilizava-se esse termo; e, ao tratá-los como incapazes, esse Código segregava os Surdos e por isso, eles não eram possuidores de certos direitos civis.

ser parceiro do estudante surdo, para que esta segunda reação seja vivenciada.

Assim, entende-se que este tipo de educação pode oferecer elementos que ajudam na construção de uma nova sociedade, e pensar nela cujo princípio é a inclusão de todos. Este é o motivo pelo qual é preciso investir, não apenas na formação de professores, mas em uma política educacional voltada para todos os profissionais da educação. Afinal, todos estes compõem o processo educacional, junto com a família e sociedade. Dessa forma, repete-se a máxima já dita: as formações continuadas em Libras não são destinadas somente aos professores do AEE, mas também aos professores regentes, funcionários dos setores administrativos, e outros existentes na instituição, pois todos atuam diretamente com estudante surdo; são destinatários dessas formações que ajudam no reconhecimento e valorização das diferenças, em especial dos Surdos e sua cultura.

Isso implica em mudanças de posturas, de currículos, de práticas pedagógicas, avaliativas e administrativas⁶. Convém lembrar que a simples oficialização da Libras, como idioma próprio da pessoa Surda, e a inserção dessa língua nos cursos de Formação de professores, por si só, não faz inclusão. Afinal: “[...] não faz com que o surdo seja deslocado do discurso da deficiência. Por isso, é preciso repensar o currículo!” (LOPES; HATTGE, 2011, p. 45), e isso o discurso legislativo não fez!

A educação pode e deve contribuir para uma sociedade inclusiva, que passa necessariamente, pela formação continuada dos professores em Libras. Nesse sentido, para além do currículo, outras questões se levantam como, por exemplo:

- A) melhor apoio a programas financeiro e humano para formações em Libras;
- B) formação continuada participativa em todo o seu âmbito;
- C) maior difusão e extensão de produção sobre o tema, com o intuito de diminuir distância entre a produção universitária e a sala de aula dos municípios;
- D) apropriação discursiva e reorientação da escassez de resoluções pedagógicas em contextos socioculturais especiais;
- E) valorização do docente - condições de trabalho, estrutura escolar, revisão curricular, salário etc.

Afinal, mais que discurso legislativo, é necessário que haja outros discursos e práticas em relação à educação da pessoa surda. Conforme apontado acima, embora haja leis sobre a inclusão da pessoa surda, a educação pública, gratuita e de qualidade, preconizada na legislação em vigor, não se materializou na vida de todos os envolvidos no processo educacional.

Dentre outros fatores, chama a atenção que um dos motivos dessa não inclusão, está rela-

6 Silva e Rodrigues (2011) fazem uma leitura das implicações curriculares, legislativas e políticas desde a década de 1990 aos dias atuais. Esse é um bom texto para complementar esta reflexão como um todo.

cionado a política de formação de professores. Em alguns lugares ainda se percebe um processo formativo que “[...] não está preocupado com aqueles que, por diversos motivos, necessitam de caminhos diferentes para percorrer esse percurso de escolarização [...]” (SILVA, 2015, p. 697), e, por isso, padronizam uma forma de ensinar, como se todos fossem iguais no processo de aprendizagem. Mas, também, há aqueles que se preocupam com essa formação e aproveitam as “[...] rachaduras das condições preestabelecidas, para, nessas aberturas, propor novos projetos e olhares sobre a formação docente.” (SILVA, 2015, p. 699).

Em todos casos, o que se percebe é que a não inclusão ocorre, porque parte-se de um pressuposto equivocado. Alguns gestores educacionais se portam como se fosse possível promover a inclusão com formações desassociadas de um processo conjunto mais amplo. Por isso, efetivam formações como sinônimo de um rápido curso de atualização, e não como um processo construído no cotidiano escolar de forma constante e contínua, sistêmica, em que as ações ocorridas em um ano tenham relação com as anteriores e as posteriores. Este tipo de formação inclui as comunidades escolares nas políticas públicas de formação de professores e, também, a “comunidade Surda” conforme alerta a CONAE 2018, no Eixo V, ao afirmar que é fundamental a interação com os movimentos sociais e organizações da sociedade civil, que se destacam como protagonistas das lutas pela garantia da igualdade social, e valorização da inclusão dos estudantes surdos.

Pesquisando grades curriculares de alguns cursos de licenciatura, percebeu-se que as horas aulas que estas grades curriculares dedicam (4 créditos)⁷. São poucas horas, para que se trate de temáticas referentes à vida, cultura e idioma da pessoa Surda. E, por isso, não oportunizam tempo e espaços de formação de professores para os quais a Libras seja considerada como primordial no processo inclusivo. Isso porque não se oferece condições a esses profissionais de incluírem o tempo cronológico necessário a esta reflexão e vivência como, por exemplo, oportunizando no final da disciplina, condições de comunicar-se em Libras com um estudante Surdo no contexto de uma aula. Esse modo de organizar a disciplina de Libras, pode enquadrar dentro do que Foucault (2014) chama de “[...] princípio de limitação” (FOUCAULT, 2014, p. 28), por haver uma série de questões que restringem o pensamento e a ação daqueles que estão à frente de uma determinada ação, limitando-a a um quadro pré-estabelecido.

Desta forma, percebe-se a distância entre a legislação com intenção inclusiva e sua efetivação, no tocante a formação de professores e a Língua Brasileira de Sinais. Embora reconheça-se a que é essencial uma legislação na área, este artigo mostrou que não basta a sua existência, nem a preocupação de profissionais que atuam na área, para que de fato, a inclusão ocorra. É mister que haja uma empatia, um colocar-se no lugar daquele que historicamente /socialmente é excluído. Esta postura é essencial para que se busque a inclusão de todos, inclusive, tendo a Libras, como um elemento importante nesse processo.

7 Pode se ver as grades curriculares dos Cursos de Pedagogia e de Licenciatura em Química do IFG, disponíveis em: <http://cursos.ifg.edu.br/info/lic/lic-pedagogia/CP-OES> e <http://cursos.ifg.edu.br/info/lic/lic-quimica/CP-LUZIANI>, como também, as grades curriculares na UFU, disponíveis em: <http://www.faced.ufu.br/sites/faced.ufu.br/files/arquivos/Grade%20Curricular%202013-PDF.pdf> e http://www.iq.ufu.br/sites/iq.ufu.br/files/Anexos/Bookpage/LQ_GradeCurricular.pdf. Acesso em: 15 nov. 2020.

Também há Instituições que investem em pesquisa, ensino e cursos de extensão nesta direção, assim como professores que enfrentam dificuldades para capacitarem na educação inclusiva. E, neste caso, como seria o custeio desse processo formativo? Por exemplo: até que ponto as políticas de formação de professores, como a formação continuada, financiam esta capacitação para os docentes? Ou, deixam a cargo desse profissional, as despesas com sua própria capacitação. E, até que ponto é o próprio professor quem precisa fazer essa formação continuada, como uma carga trabalhista à mais, abrindo mão de momentos familiares, lazer etc? Essas são algumas questões que podem ser respondidas por meio de uma pesquisa que está em andamento, cujo grupo de pesquisadores, esse autor faz parte.

Este artigo está inserido dentro de um contexto, em que o autor faz parte de um grupo de pesquisa, ainda está em andamento, que analisará dados de um Curso promovido pela Universidade Federal de Uberlândia – UFU. Trata-se de um Curso de formação continuada para professores, em que a Libras foi trabalhada como fio condutor para a inclusão. Isto propiciará dados a serem analisados, de como esse tipo de capacitação contribui, ou não, para que os estudantes surdos possam vivenciar uma inclusão, pelo menos escolar. A priori, já se percebe a distância entre os discursos (legislativos e epistemológicos) e a prática inclusiva, sinalizando que embora esse movimento, de educação inclusiva, já se tenha sido referendado em uma gama de conquistas, ainda há um longo percurso a ser feito.

REFERENCIAIS

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 11 jun 2021.

BRASIL. **Decreto 5.626, de 22 de dezembro de 2005**. Regulamenta a Lei nº 10.436, de 24 de abril de 2002, que dispõe sobre a Língua Brasileira de Sinais - Libras, e o art. 18 da Lei nº 10.098, de 19 de dezembro de 2000. Brasília, DF: Presidência da República, 2005. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Decreto/D5626.htm. Acesso em: 11 jun 2021.

BRASIL. **Decreto 6.755, 29 de janeiro de 2009**. Institui a política nacional de formação de profissionais do magistério da educação básica, [...]. Brasília, DF: Presidência da República, 2009. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6755.htm. Acesso em: 11 jun 2021.

BRASIL. **Lei 9.394, de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes básicas da educação do Brasil e bases da educação nacional. Brasília, DF: Presidência da República, 1996. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/559748>. Acesso em: 11 jun 2021.

BRASIL. **Lei 10.436, de 24 de abril de 2002**. Dispõe sobre a Língua Brasileira de Sinais - Libras e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2002. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10436.htm. Acesso em: 11 jun 2021.

CASTRO, Marcelo Macedo Correia; AMORIM, Rejane Maria de Almeida. A formação inicial e continuada: diferenças conceituais que legitimam um espaço de formação permanente de vida. **Cader- nos CEDES**. Campinas, v. 35, n. 95, p. 37-55, 2015.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

JACAUNA, Antonio F. N.; MORAES, Bruna L. Formação continuada de professores na perspectiva inclusiva no Centro Oeste. *In*: ENCONTRO DE PESQUISA EM EDUCAÇÃO DA , 15., REGIÃO CENTRO OESTE DA ANPED, 2020, Uberlândia. **Anais [...]**, Uberlândia: [UFU], 2020. p. 01-05. Disponível em: http://anais.anped.org.br/regionais/sites/default/files/trabalhos/24/8486-TEXTO_PROPOSTA_COMPLETO.pdf Acesso em: 11 jun 2021.

LOPES, Maura Corcini; HATTGE, Morgana Domênica e (org.). **Inclusão escolar**: conjunto de práticas que governam. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LUCKESI, Cipriano Carlos. **Avaliação da aprendizagem**: componente do ato pedagógico. São Paulo: Cortez, 2011.

NÓVOA, Antonio. Formação de professores e profissão docente. *In*: NÓVOA, A. (coord.). **Os professores e sua formação**. Lisboa: Dom Quixote, 1992. p . 01-17 Disponível em: http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/4758/1/FPPD_A_Novoa.pdf. Acesso em: 18 jun 2021.

SILVA, Lázara Cristina da. Formação de professores: desafios à educação inclusiva. **Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação**, Uberlândia, v.10, n. esp., p. 691-701, 2015.

SILVA, Lázara Cristina da; DANELON, Márcio; MOURÃO, Marisa Pinheiro (org.). **Atendimento educacional para surdos**: educação, discursos e tensões na formação de professores no exercício profissional. Uberlândia: EDUFU, 2013.

SKLIAR, Carlos. **Pedagogia (improvável) da diferença**: e se o outro não estivesse lá? Rio de Janeiro: DP&A. 2003.

EDUCAÇÃO PARA O DIÁLOGO E A ESCUTA: ALGUMAS REFLEXÕES

*Elisabete Cardieri*¹

RESUMO

O objetivo desta comunicação é apresentar alguns questionamentos e proposições acerca das práticas dialógicas no contexto de formação escolar e comunitária e, de modo especial, a reflexão acerca das condições fundamentais para o diálogo como condição para a formação do sujeito e sua participação nos grupos e comunidades aos quais pertence. A dimensão fundante de qualquer processo educativo é o encontro entre pessoas, com suas histórias, percepções, cosmovisões, experiências, que trazem marcas de suas vivências singulares, apesar das idades distintas na convivência entre crianças e adultos. A experiência da partilha, da escuta, do acolhimento à diferença que cada qual traz num espaço de reflexão conjunta, poucas vezes é oportunizado nos encontros escolares, comunitários e até familiares. Tais práticas continuam reproduzindo, de forma predominante, a perspectiva da mera transmissão e da instrução que ensinam o silêncio e a fala consentida. Nesse contexto, não se encontra espaço para observar, refletir e compreender o diálogo em si, como experiência de encontro com a alteridade que o outro me apresenta (e diante do qual também me reconheço). Mas, quando e onde aprendemos a escutar a diferença, a observar as nuances e distinções que cada ser singular traz em si? Recordando as contribuições freirianas, uma das condições para o diálogo é a abertura e disponibilidade para escutar. As experiências escolares fundadas na perspectiva dialógica e democrática já revelam os frutos de uma formação participativa, engajada e verdadeiramente ativa de crianças, adolescentes, jovens e adultos, que aprendem e ensinam cotidianamente a potência da construção coletiva, da superação dos impasses que só a palavra compartilhada suscita.

PALAVRAS CHAVE: diálogo; escuta; práticas educativas; formação

INTRODUÇÃO

Somos seres sociais e nos constituímos a partir das relações de convivência, dos inúmeros encontros que estabelecemos. As práticas educativas e formativas são essencialmente experiências de encontro. Algumas intencionalmente preparadas, outras nem tanto, mas cada uma, a seu modo, deixa suas marcas entre ditos, não-ditos e interditos; sinais, sons e tons; gestos, expressões e movimentos. E assim, vamos constituindo o universo (que também pode ser um verso único) que configura nossa singularidade em meio a tantas singularidades. A linguagem é fundante desse processo, como instrumento e ação de partilha e de aprendizagem, mas também pode ser dominação e submissão. O objetivo deste texto é apresentar algumas reflexões e questionamentos acerca das práticas dialógicas no contexto de formação escolar e comunitária e, de modo especial, refletir

¹ Doutora em Educação (PUCSP). Colégio Notre Dame (Rede Azul – SP). E-mail: ecardieri.educ@gmail.com

sobre o diálogo na formação do sujeito e sua participação nos grupos e comunidades em que está inserido. Para tanto, assumo como referencial teórico Paulo Freire e Humberto Maturana, dois pensadores latino-americanos que nos convidam a observar dimensões essenciais da vida, da vida em encontro com os outros, e os encontros como potencializadores de vivências de participação e democráticas. Imprescindível também a contribuição de Papa Francisco e sua última Carta Encíclica *Fratelli Tutti*. Outros pensadores também se dedicaram a essa temática (Martin Buber, David Bohm, Mikhail Bakhtin, Emanuel Levinas, entre outros), mas, para os objetivos deste trabalho, os interlocutores serão Freire, Maturana e Papa Francisco.

1. DIÁLOGO, ESCUTA E PRÁTICAS EDUCATIVAS: ENCONTROS E/OU DESENCONTROS

As reflexões sobre o diálogo nas ações educativas se expressaram claramente nas contribuições de Paulo Freire desde seus primeiros escritos, e permaneceram sustentando suas ações e demais produções teóricas. Em *Pedagogia do Oprimido* (publicado em 1968, no Chile), o educador dedicou dois capítulos para refletir sobre o diálogo e o anti-diálogo, enfatizando o caráter essencial da dialogicidade como prática da liberdade. Nesse contexto, os círculos de cultura e os processos de alfabetização com adultos já testemunhavam a potência libertadora e crítica que os momentos de encontros fundados na partilha, na reflexão e ação como dimensões indissociáveis do viver/fazer humano numa dimensão libertadora.

Em seu último livro publicado ainda em vida, *Pedagogia da Autonomia* (1995), Freire dedica reflexões específicas em que articula o diálogo e a escuta como saberes necessários não apenas à prática educativa, mas também para a construção da sociedade democrática. Em *Ensinar exige saber escutar*, encontramos:

[...] Se, na verdade, o sonho que nos anima é democrático e solidário, não é falando aos outros, de cima para baixo, sobretudo, como se fôssemos os portadores da verdade a ser transmitida aos demais, que aprendemos a *escutar*, mas é *escutando* que aprendemos a *falar com eles*. Somente quem escuta paciente e criticamente o outro, fala *com ele*. Mesmo que, em certas condições, precise de falar a ele. (FREIRE, 1995, versão digital/UFRN, grifos nossos)

E prossegue enfatizando a dimensão da escuta como abertura ao outro, à sua diferença e à diferença de suas experiências pessoais e vivências culturais:

Escutar é obviamente algo que vai mais além da possibilidade auditiva de cada um. Escutar, no sentido aqui discutido, significa a disponibilidade permanente por parte do sujeito que escuta para a abertura à fala do outro, ao gesto do outro, às diferenças do outro. Isto não quer dizer, evidentemente, que escutar exija de quem realmente escuta sua redução ao outro que fala. Isto não seria escuta,

mas auto-anulação. (*Ibidem*)

Estes breves fragmentos, ao expressar um dos fundamentos da pedagogia freirianas, apontam para o caráter essencial de todo encontro humano: o encontro com a diferença, com a singularidade que marca a existência de cada um de nós. A partir do próprio organismo que inaugura a experiência vital singular, todas as demais relações são tecidas (e tecem) percepções, sentidos, significados, narrativas únicas, com matizes próprios. Experiências que se constituem como singulares, a partir das vivências compartilhadas nas relações próximas e no contexto sociocultural no qual cada pessoa vive e convive.

Será que em nossos espaços/tempos formativos estamos atentos à essa diversidade que se manifesta em cada encontro? Reconhecemos a diferença que cada pessoa traz ao expressar suas palavras, percepções e concepções? As práticas educativas valorizam e incentivam a participação efetiva – como direito de dizer sua palavra – das pessoas que integram aquele grupo (escola, comunidade, família)?

Humberto Maturana, biólogo chileno, em suas reflexões nos apresenta o conceito de autopoiese (proposto em pesquisas com Francisco Varela) enfatizando a perspectiva de cada organismo vivo tece sua existência a partir de suas necessidades e relações com o meio. Para a experiência humana, a dimensão da cultura assume um caráter primordial nesse processo suscitando o que se constituiu e foi nomeado de Biologia Cultural. E é neste âmbito que, em parceria com Ximena D'Ávila, enfatizam a conversação como esse espaço/tempo em que a experiência da escuta – do 'deixar aparecer' – se constitui como possibilidade de um encontro no qual cada um apresenta e acolhe a diferença em si e no outro... reconhecendo-se e, sobretudo, aceitando-se e aceitando o outro em suas especificidades como movimento de processos distintos de autopoiese.

Ao refletir sobre *O que é educar?*, Maturana (1998) traz o questionamento: “Como posso aceitar-me e respeitar-me se o valor do que faço se mede pela referência ao outro na contínua competição que me nega e nego outro, e não pela seriedade e responsabilidade com que realizo o que faço?” E, na sequência do texto, afirma:

O central na convivência humana e o amor, as ações que constituem o outro como legítimo outro na realização do ser social que tanto vive na aceitação e respeito por si mesmo quanto na aceitação e respeito pelo outro. A biologia do amor se encarrega de que isso ocorra como um processo normal se se vive nela. (MATURANA, 1998, p. 32)

Em outro momento do mesmo texto, ele traz a seguinte provocação: como vivermos é como educaremos, pois conservamos no viver o mundo que vivemos com os educandos, ou seja, 'como vivemos' é 'como estamos educando'. E como temos vivido e convivido? O que temos conservado em nossos modos de agir/fazer? Diálogo? Escuta? Reconhecimento do outro? Reconhecimento de

si? Como tem sido os encontros e conversas que estabelecemos em nosso cotidiano? E em nossas famílias, na escola, na comunidade? O que prevalece, ou melhor, o que tem se conservado?

2. DIÁLOGO E ESCUTA: ALGUMAS PERCEPÇÕES SOBRE O COTIDIANO

Durante o primeiro semestre deste ano letivo (2021), como um dos recortes temáticos motivado pela Campanha da Fraternidade Ecumênica, foram realizadas algumas reflexões sobre *diálogo* e *escuta* entre estudantes do 7º e 9º anos do Ensino Fundamental do Colégio Notre Dame. A partir de perguntas iniciais, associados a alguns textos e vídeos, organizamos três momentos:

- *Pensar*: Conversa/diálogo: qual a importância em nossa vida? Com quem é fácil conversar? Com quem é difícil?

- *Observar*: como as conversas acontecem? As pessoas se escutam?

- *Indagar*: conversar com três pessoas e perguntar: “Você acha que as pessoas se escutam nas conversas?”

A cada encontro nas aulas, o retorno das reflexões e observações eram compartilhados com os colegas (vale ressaltar, que estávamos com rodízio de estudantes para aulas presenciais, e a maioria ainda permanecendo online). A maioria dos estudantes constatou que “as pessoas não se escutam com atenção”, e que rapidamente transferem seu interesse ou foco para o celular, sobretudo.

Ao indagarem outras pessoas, as respostas dos adultos (pais, avós etc) também expressaram a desatenção, o desinteresse, a pressa, como impasses que fragilizam os momentos de encontro, partilhas e conversas autênticas. Alguns disseram ‘presta-se atenção quando o assunto é de interesse’.

Mas refletimos também sobre as vivências entre eles, em especial, como os momentos de encontro em aula favoreciam a conversa e a escuta? E foi muito interessante escutar a partilha e o reconhecimento sobre a dificuldade de ouvir sem interromper, de escutar compreendendo o ponto de vista do outro, de acolher a opinião diferente que o outro traz e também ser acolhido quando a divergência se manifesta. Momentos de reflexão e sensibilização que continuamos a relembrar e cultivar em busca de promover práticas efetivas de escuta e diálogo... reconhecendo que se trata de um processo contínuo de ampliação, consolidação e aprofundamento de um modo específico de conviver, em que o outro importa, em que cada um/uma é reconhecido como legítimo em sua singularidade, como respeito a si e ao outro.

3. DESAFIOS E POSSIBILIDADES

E nesse processo de maior compreensão sobre essa vivência tão fundante, compartilhamos também as reflexões apresentadas pelo Papa Francisco em sua última Carta Encíclica *Fratelli Tutti* (2021). Dentre os fragmentos apresentados aos alunos, trazemos os que mais provocaram comentários em aula:

48. Sentar-se a escutar o outro, característico dum encontro humano, é um paradigma de atitude receptiva, de quem supera o narcisismo e acolhe o outro, presta-lhe atenção, dá-lhe lugar no próprio círculo. Mas «o mundo de hoje, na sua maioria, é um mundo surdo (...). Às vezes a velocidade do mundo moderno, o frenesi impede-nos de escutar bem o que outro diz. Quando está a meio do seu diálogo, já o interrompemos e queremos replicar quando ele ainda não acabou de falar. Não devemos perder a capacidade de escuta.

As reflexões articulavam as palavras de Papa Francisco ao que observaram nos ambientes em que convivem, em especial, a família e a escola.

198. Aproximar-se, expressar-se, ouvir-se, olhar-se, conhecer-se, esforçar-se por entender-se, procurar pontos de contato: tudo isto se resume no verbo «dialogar». Para nos encontrar e ajudar mutuamente, precisamos de dialogar. Não é necessário dizer para que serve o diálogo; é suficiente pensar como seria o mundo sem o diálogo paciente de tantas pessoas generosas, que mantiveram unidas famílias e comunidades. O diálogo perseverante e corajoso não faz notícia como as desavenças e os conflitos; e contudo, de forma discreta mas muito mais do que possamos notar, ajuda o mundo a viver melhor.

A partir deste fragmento, os alunos trouxeram a importância de escutar e acolher o ponto de vista que o outro traz, e como a diferença pode ampliar nosso modo de compreender uma determinada questão. Para além das respostas interessantes e valiosas, problematizamos juntos o que seria importante realizarmos para transformar nossas conversas, entre nós, durante as aulas. E, apesar de reconhecerem a dificuldade de escutar, foi consenso que este seria o primeiro e mais importante passo. Muitos recordaram o mal-estar e incômodo que sentimos quando percebemos que não estão nos escutando.

Também ressaltaram que “escutar não significa acatar e concordar”, mas entender e debater. E novamente retomamos Paulo Freire que apresenta a seguinte reflexão para compreender essa relação:

A verdadeira escuta não diminui em mim, em nada, a capacidade de exercer o direito de discordar, de me opor, de me posicionar. Pelo contrário, é escutando bem que me preparo para melhor me colocar ou melhor me situar do ponto de vista das ideias. (FREIRE, 1995, versão digital/UFRN)

Considerando as características que marcam a adolescência, tais reflexões se constituem como uma possibilidade de problematizar e compreender as tramas e os dramas das relações humanas que se manifestam nos encontros e desencontros, nos diálogos e conversas, que nesta fase, se intensificam (e tensificam). Perceber e reconhecer o potencial da palavra compartilhada, da escuta atenta e autêntica, da paciência para acolher o tempo do outro e também o seu, podem ser mobilizadores de novas vivências. Um dos estudantes (9º ano) comentou que foi importante quando “parou e procurou entender por que a irmã (mais nova) estava falando ‘daquele jeito’”.

O valor dos espaços/tempos de diálogo e escuta cultivados na escola e comunidade se revela sempre mais em muitas experiências efetivas: seja como norteadores do projeto pedagógico e das ações cotidianas, como se faz na EMEF Presidente Campos Salles, de São Paulo (Comunidade Heliópolis), seja instituindo momentos de assembleias entre alunos por série ou interséries, seja ainda constituindo equipes de ajuda e diálogo que organizam momentos de escuta, partilha e construção coletiva. Constata-se que tais experiências se sustentam a partir de lideranças (em geral, um grupo de pessoas) que assumem, como lemos em Paulo Freire, a formação em vista de um sonho democrático.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Problematizar e refletir sobre as experiências de diálogo e de escuta em nossos encontros podem oportunizar o reconhecimento dessa dimensão tão humana que nos constitui, que nos forma. E a pergunta é: estamos formando nossas crianças e jovens escutando-os e incentivando-os a dizerem sua palavra? Dispomo-nos efetivamente a experienciar o diálogo em eles e entre nós, assumindo as diferentes concepções e cosmovisões, buscando consensos possíveis?

É inevitável reconhecer que os ‘modelos’ formativos, escolares ou comunitários, se caracterizam pela diretividade entre formador-formando, o diálogo nem sempre esteve presente. Nesse sentido, ampliar e cultivar os momentos efetivamente dialógicos são fundamentais para a construção, a partir do presente, de novas relações em vista de uma sociedade democrática, participativa, inclusiva.

Papa Francisco apresentou ao mundo dois movimentos que trazem como fundamento o encontro, o diálogo, a partilha e a escuta: Economia de Francisco e Pacto Global pela Educação. Encontro com e entre jovens e entre estudantes e escolas. Que possamos nos inspirar sempre mais em Francisco para ousar criar e viver relações geradoras de uma nova realidade já entre nós e para os que virão.

REFERÊNCIAS

- CECIP (org.) *Mestres da mudança: Liderar escolas com a cabeça e o coração*. Porto Alegre: Art-med, 2006
- FREIRE, Paulo. *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.
- _____. *Educação como Prática da Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- _____. *Extensão ou comunicação?* 7ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1983
- _____. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 2003 [edição digital UFRN]
- _____. *Pedagogia do oprimido*. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.
- MATURANA, Humberto e VARELA, Francisco. *A árvore do conhecimento*. São Paulo: Palas Athena, 2001
- MATURANA, H. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998
- MATURANA, H. e D'AVILA, Ximena. *Habitar Humano: Em Seis Ensaios de Biologia Cultural*. São Paulo: Palas Athena, 2009
- PAPA FRANCISCO. Carta Encíclica Fratelli Tutti. São Paulo, Loyola, 2020

ENSINO E APRENDIZAGEM E FORMAÇÃO DE PROFESSORES DO ENSINO RELIGIOSO

Solange Ribeiro Prates¹

RESUMO

Conforme os Parâmetros Curriculares Nacionais – PCNs de Ensino Religioso (1998), bem como a BNCC (2017), a prática do Ensino Religioso escolar deve ser conduzida como uma atividade em que os alunos participem integralmente, sem restrição – desenvolvam habilidades –, empenhados na formação de hábitos sociais e da religiosidade relacionados com sua vida individual e coletiva, procurando fazer com que as práticas se integrem definitivamente à sua vida. Como afirma a BNCC (2017, p. 434), o Ensino Religioso deve ser “um espaço de aprendizagens, experiências pedagógicas, intercâmbios e diálogos permanentes, que visam o acolhimento das identidades culturais, religiosas ou não, na perspectiva da interculturalidade, direitos humanos e cultura da paz”. Nesse sentido, o presente trabalho tem como objetivo demonstrar que, apesar de todo respaldo legal, o ensino religioso enfrenta um problema grave: a qualificação do professor para atuar nesse campo de conhecimento e contribuir para que os/as educandos/as alcancem essa formação. Para realização do trabalho realizamos uma pesquisa bibliográfica, tomando como referência principal os estudos de Wolfgang Gruen, bem como de outros autores que estudam o tema. Compreendemos que a prática de Ensino Religioso não confessional ocorre a partir do momento em que esteja aliçada na formação consistente, que conceda ao professor de Ensino Religioso referencial teórico e epistemológico adequados na perspectiva da interculturalidade. Consideramos ainda que um dos grandes desafios presentes no sistema educacional brasileiro, a ser superado, é o da habilitação de professores para o exercício de seu papel como educador de Ensino Religioso.

PALAVRAS-CHAVE: Wolfgang Gruen,; Ensino Religioso; Ensino e Aprendizagem; Formação de Professores;

INTRODUÇÃO

O ensino religioso (ER) nas escolas públicas brasileiras é um produto de sua história política, econômica e cultural, pois “a ideia de conversão ao cristianismo influenciou as práticas pedagógicas ao longo do período colonial durante séculos” (JUNQUEIRA, 2008, p. 17).

Em sua trajetória histórica, adquiriu status de campo do conhecimento por meio da Resolução nº 2/1998 CNE / CEB, que instituiu o Guia Nacional de Currículo da Educação Básica, porém possui as características ideológicas e políticas que o sustentam ao longo de sua vida.

¹ Socióloga, Pedagoga (UNIMONTES) Doutoranda do programa de Pós-graduação Stricto-sensu em Ciências da religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, da Linha de Pesquisa: Religião, Política e Educação

O artigo 33 do ER na LDBEN nº 9.394 / 1996 foi reformulado pela Lei nº 9.475 / 1997. A legislação garante a disciplina obrigatória, a matrícula seletiva, como parte integrante da educação básica de cidadania / cidadão. Esta é a disciplina do horário escolar normal no ensino fundamental, garantindo o respeito à diversidade cultural e religiosa do Brasil e proibindo qualquer forma de pregação.

O processo ensino-aprendizagem é elemento básico que veicula informações e experiências. Tanto ensinar quanto aprender é atividade das mais relevantes numa sociedade em constante desenvolvimento. A educação, através da qual se dá o desenvolvimento do processo ensino-aprendizagem é instrumento de transformação social; não só a educação formal, escolarizada, mas toda ação educativa que propicia a reformulação de hábitos, a aceitação de novos valores e que estimula a criatividade.

Para Gruen (1995), existe uma cultura de valores sociais, resultado dos conhecimentos socialmente produzidos e historicamente acumulados pela humanidade que necessitam ser retraçados e transmitidos para os alunos na escola e o Ensino Religioso, enquanto componente curricular, é de suma importância, para trabalhar os valores socialmente elaborados pela comunidade.

Dentro deste contexto social torna-se impossível ver o processo ensino-aprendizagem da Educação Religiosa desligado desta realidade complexa, uma vez que esta disciplina do currículo escolar se destina a promover o desenvolvimento afetivo, social, emocional e mental dos indivíduos. existe uma cultura de valores sociais, resultado dos conhecimentos socialmente produzidos e historicamente acumulados pela humanidade que necessitam ser retraçados e transmitidos para os alunos na escola e o Ensino Religioso, enquanto componente curricular é de suma importância, para trabalhar os valores socialmente elaborados pela comunidade.

Conforme os Parâmetros Curriculares Nacionais – PCNs de Ensino Religioso (1998), a prática do Ensino Religioso escolar deve ser conduzida, como uma atividade em que os alunos participem integralmente, sem restrição, empenhados na formação de hábitos sociais e da religiosidade relacionados com sua vida individual e coletiva, procurando fazer com que as práticas se integrem definitivamente à sua vida.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) de Ensino Religioso registram ainda que cabe ao educador conduzir e orientar as atividades propostas para que o aluno consiga absorver de uma maneira adequada a cada faixa etária. Ao selecionar as atividades o professor deverá levar em consideração, além dos interesses dos alunos, o princípio de variação e alternância para que, ao final de determinado período o aluno tenha conhecido uma série de atividades que lhe permitirão selecionar as que mais lhe agradarem.

Gruen (2004) coloca que uma das dificuldades que o professor de Ensino Religioso encontra para administrar suas aulas e conseguir que os objetivos propostos para esta disciplina sejam alcançados é devido à falta de entendimento de muitos deles de que o ensino religioso escolar deve se ater a construção da religiosidade dos alunos e não a fé.

Outro fator que influencia na prática pedagógica do professor de Ensino Religioso é a sua formação acadêmica, o que faz com que Gruen (2004, p. 8)

alerte que tendo sua efetivação na Lei de Diretrizes e Bases, através da nova redação do artigo 33 Lei nº 9475 de 22/07/97 que complementa dizendo que “é parte integrante da formação básica do cidadão, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo”. Apesar de todo respaldo legal enfrenta um problema grave: a qualificação do professor para atuar nesta área de conhecimento. (2004, p. 8)

Portanto, um dos grandes desafios presentes no sistema educacional brasileiro, a ser superado é o da habilitação de professores para o exercício da função em Ensino Religioso.

Não é possível, a melhoria da qualidade do Ensino Religioso ministrada nas Escolas e a efetivação deste ensino, como disciplina ou área de conhecimento, sem a devida formação pedagógica dos profissionais a serviço da educação nessa área.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais para a área de Ensino Religioso apontam a necessidade de dar ao aluno condições de ampliar o domínio da realidade onde vive; aprendizagem fundamental para o exercício da cidadania. Partindo do pressuposto de que a vida social exige o conhecimento e a utilização de diversos recursos do Ensino Religioso para que o estudante possa exercitar e aprimorar as suas habilidades.

Este é um objetivo que dificilmente é vencido nesta disciplina porque, de acordo com Dantas (2002) ‘falta ainda ao professor de Ensino Religioso uma análise do papel que esta disciplina sempre desempenha’.

O Ensino Religioso, apresenta-se como uma oportunidade de “capacitar o estudante a construir sua própria identidade, a interagir com o meio em que vive, dominar os recursos já produzidos pela humanidade, mediante o seu poder de criticar, atuar, agir, tendo como prioridade o próprio ser humano e suas relações, a qualidade de vida pessoal e social e acima de tudo a construção de uma vida mais justa e livre para todos nós, como deixa transparecer” Dantas (2002).

Para vencer as dificuldades no processo de ensino-aprendizagem de Ensino Religioso é necessário ao professor, fazer uma leitura crítica de questões políticas e sociais tanto a nível de passado como da atualidade para auxiliar na formação de cidadãos críticos, autônomos e conscientes de seus atos, visando a transformação social.

São vários os fatores que vêm contribuir para que o desenvolvimento do trabalho com o Ensino Religioso não seja enriquecedor, dentre eles podem se destacar: ensino descontextualizado, programas irrealistas, estilo de ensino, prática pedagógica, ambiente familiar e interação cultural. E no modelo de escola que se vê nos dias de hoje, evidencia-se, muitas vezes, uma metodologia amparada por um currículo uniforme para todos, uma prática exaustiva e um ensino descontextualizado (SEE, 1999).

Já não é novidade para os profissionais da educação, que cada ser humano é único em suas habilidades, nas suas formas de receptividade. Portanto, acreditamos na mudança ancorada no professor como peça fundamental no processo de aprendizagem. “Não esquecendo que as bases da própria formação docente se assentam nesse modelo cristalizado de escola e são sustentados por crenças e valores interiorizados”. (SEE, 1999, p.12).

A partir daí, percebemos a complexidade do problema. Somos frutos de uma escola conservadora, aprendemos e fomos estruturados nesses moldes. Como agir diferente? Como seguir novos padrões e perspectivas?

Conforme Figueiredo (1995), “é preciso antes de tudo que o professor, agente de transformação, compreenda as dificuldades relacionadas ao processo ensino-aprendizagem, atuando como mediador, e como conhecedor dessa dificuldade estrutural, possa melhor atuar”. Agindo e interagindo, provocando conflitos e permitindo o confronto.

O professor de Ensino religioso, pela **importância da disciplina que leciona deverá ser** aquele que “assume um compromisso com a realidade social da comunidade onde vive” tendo em vista que um dos objetivos do Ensino Religioso é “fazer o homem compreender e assumir sua condição de ser complexo, totalmente envolvido num existir social”.

E o Ensino Religioso é importante por se preocupar em desenvolver determinados valores e atitudes “considerados positivos (inquestionáveis e universalmente válidos) para o indivíduo e a coletividade.” (HOLMES, 2016).

Reafirmando o que fora dito anteriormente, a aquisição do domínio das competências a serem desenvolvidas via Ensino Religioso estão estreitamente ligadas às estratégias de ensino que um professor utiliza em um contexto determinado.

CONCLUSÕES

Para vencer as dificuldades o professor de Ensino Religioso poderá contar com o envolvimento do grupo, propondo situações, colhendo e elegendo as melhores estratégias a serem seguidas.

Desenvolver aula de Ensino Religioso escolar a partir de uma abordagem crítica e que promova discussões e reflexões contextualizadas, pois atuando e proporcionando essas situações, desenvolverá uma das principais habilidades nos estudantes que é o ato de raciocinar, ferramenta fundamental para a aprendizagem concreta em qualquer disciplina, pois exige reflexão, raciocínio, iniciativa, organização de ideias, além de desenvolver a coragem.

Segundo Dantas (2002) os professores de Ensino Religioso avaliam os alunos, mas esta ainda é, uma das maiores dificuldades de implementação das aulas de Ensino Religioso, o que demanda dos professores não só a prática avaliativa, mas que esta seja adotada como um processo

de diagnóstico contínuo e sistemático que vise obter informações sobre os conhecimentos e habilidades adquiridos pelos alunos, bem como suas atitudes, mostrando até que ponto os objetivos estão sendo alcançados.

Comparando a avaliação de aprendizagem em Ensino Religioso com a das demais disciplinas do currículo escolar, percebemos que tanto no processo ensino-aprendizagem como na avaliação, existem duas metodologias, que podem interferir na aprendizagem do aluno e que, na maioria das vezes também se apresenta como dificuldade nas aulas de Ensino Religioso.

Tradicionalmente, nas demais disciplinas, a avaliação de aprendizagem é uma constante, os professores valorizam tudo o que o aluno faz, enquanto na Ensino Religioso, o professor normalmente não mostra ao aluno que ele está sendo avaliado, não apresenta tarefas para casa, não o envolve em trabalhos de pesquisa, em produções textuais.

Atualmente, a escola só tem sentido como espaço de aprender a pensar, a dialogar, a interagir em grupos, com o próprio professor, utilizando para isso os seus próprios instrumentos, registrados em sua mente, abstraídos com a convivência diária, com as influências sociais. Nesta visão de escola e de ensino-aprendizagem torna-se necessário um novo padrão de avaliação em Ensino Religioso, que Dantas (2002) propõe que procure abranger todos os aspectos que compõem as condutas sociais dos alunos nas diferentes manifestações e que se expressam no desenvolvimento das atividades.

Sabemos que um dos caminhos para essa mudança, e, reafirmando o que fora comentado anteriormente, concentra-se no professor, comprometido com a construção coletiva do conhecimento, numa atitude de parceria, desafiando as estruturas cognitivas dos estudantes e ajudando-os a compreender melhor sua realidade.

Como parte do desafio, enfatizamos a continuidade da formação dos professores de graduação em ciências da religião, bem como aumentar o corpo docente para atender às necessidades curriculares e formular outras ações importantes para o currículo;

Estabelecer parcerias com a Secretaria de Estado da Educação e Município para capacitação desses professores e ainda desenvolvimento e acompanhamento de Projetos e demais atividades relacionadas ao tema; ampliar o escopo de atuação para a realização de cursos de extensão e atualização para profissionais que atuaram no ensino religioso em escolas públicas e / ou privadas; por meio da ciência acadêmica, secular, interdisciplinar, não religioso e não missionário.

REFERENCIAS

BRASIL. Lei de diretrizes e bases da educação nacional LEI 9394/96. Brasília: MEC, 1996.

DANTAS, Douglas Cabral. **O Ensino Religioso na rede pública estadual de Belo Horizonte, MG:** história, modelos e percepções de professores sobre formação e docência. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2002.

FIGUEIREDO, Anísia de Paulo. Ensino Religioso no Brasil. **Diálogo**: Revista de Ensino Religioso, São Paulo, Paulinas, n. 0, p. 13-14, out.1995.

GRUEN, Wolfgang. **O Ensino Religioso na escola**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995

GRUEN, Wolfgang. SDB. In: V. MARIA PEDROSA, MARIA NAVARRO, R. LÁZARO, J. SASTRE (dir.). **DICIONÁRIO DE CATEQUÉTICA**. S. Paulo, Paulus, 2004, p. 411-421.

HOLMES, M. J. T. **Ensino Religioso**: esperanças e desafios – reflexões da práxis do cotidiano escolar. Florianópolis: Saberes em diálogo, 2016.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo et al. **Ensino Religioso**: Aspectos Legal e Curricular. São Paulo: Paulinas, 2007. Coleção Temas do Ensino Religioso.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. **O processo de escolarização do ensino religioso no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002

MARCONI, A. M de. LAKATOS, E, M. **Técnicas de Pesquisa**: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

MINAS GERAIS. Secretaria de Estado da Educação. **Lições de Minas**. Belo Horizonte: SEE, 1999.

MINAS GERAIS, Secretaria de Estado da Educação. **Conteúdo Básico Comum – Ensino Religioso**. Belo Horizonte: 2005.

LUGAR DE CRIANÇA É NA ESCOLA LUTERO E A EDUCAÇÃO

Paulo Roberto Pedrozo Rocha¹

A partir do século XIV (anos iniciados com 13...), o Ocidente marcou o início de uma nova Era: o Humanismo Cívico. Esse período é chamado no campo das artes e da literatura de Renascimento justamente porque marca um ressurgimento desses campos na vida em sociedade.

As transformações sociais no período foram muitas. Evidentemente, essas transformações também implicaram o campo religioso. O marco mais fundamental desse período na esfera da religião foi a Reforma Protestante.

A Reforma foi um movimento complexo. Não é nossa intenção aqui reproduzir todos os detalhes envolvidos nesse processo. Faremos um recorte bem preciso na figura de um reformador e levando em conta as implicações que dizem respeito à educação. Vamos a esta abordagem.

Martinho Lutero (1483-1546) foi um monge agostiniano que preconizou o movimento da Reforma Protestante nos principados do norte do Sacro Império Romano-Germânico.² Insatisfeito com os rumos que a Igreja Católica Romana assumia em sua época, Lutero protagonizou a Reforma em contraposição à Igreja Católica, tendo alcançado o apoio dos príncipes de sua região, fato esse que serviu como uma espécie de proteção contra as ameaças sofridas por ele por sua insubordinação às autoridades eclesiásticas constituídas.

Lutero foi um grande teólogo. Sua produção intelectual foi vasta mesmo para o período em que viveu. Ele escreveu não somente sobre os problemas teológicos que o afligiam, mas também sobre política, filosofia e, o que nos mais interessa aqui, educação.

Um conjunto expressivo dessa produção intelectual é conhecido como “Escritos da Reforma”. Neles há pequenos textos que expressam os princípios reformados nas mais distintas áreas como dissemos. Dentre essas áreas, está também a educação. Nesses “Escritos”, há dois textos que fazem referência ao tema. Um deles, composto em 1524, denominado “Manifesto pela criação e manutenção das escolas” e outro, datado de 1530, intitulado “Lugar de criança é na escola, um apelo aos pais”.

Os títulos dados a esses textos são bastante sugestivos. À primeira vista, parecem ser até anacrônicos. Se tomados na atualidade, esses títulos parecem pertencer a panfletos que reclamam pela melhoria das condições de educação em nossas escolas e sociedade. Contudo, expressam

1 Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Presbiteriano Independente de São Paulo, Bacharel em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre e Doutor em Filosofia pela USP. Pós-doutorado em Filosofia do Renascimento pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Professor e Diretor Acadêmico da Faculdade Messiânica (São Paulo/SP)

2 Hoje, este território compreende o norte da Alemanha.

em pleno século XVI uma preocupação de um movimento que marcaria, em conjunto com outros eventos, o advento da Idade Moderna: a Reforma Protestante.

Faremos agora uma breve consideração sobre o conteúdo desses textos, a começar pelo “Escrito” de 1524 – “Manifesto pela criação e manutenção das escolas”. Nele, Lutero anuncia a necessidade de abandono dos mosteiros visto a educação ministrada nesses lugares ser muito marcada e determinada pela ortodoxia da igreja conhecida pelo nome de *Escolástica*.³

Lutero (2006, p. 234), que era agostiniano de origem, escreveu no “Manifesto”: “*a cada ducado empregado na guerra, cem ducados devem ser destinados à educação*”. O reformador revestia essa preocupação de um mandamento divino, pois segundo ele era vontade de Deus que os pais, e não a igreja, se ocupassem da educação dos filhos. Existe aqui uma clara crítica ao sistema de ensino que subordinava seus objetivos aos interesses eclesiásticos.

Assim, em meados do século XVI, aparecia a necessidade de uma Instituição denominada escola, talvez inspirada nos moldes gregos da Antiguidade, com certeza definida com uma relativa independência em relação aos demais. A escola era necessária porque, segundo os próprios representantes da Reforma, nem todos os pais têm consciência do dever de educar seus filhos ou não têm tempo para isso. Lutero ainda escreve no texto de 1524 que os mais velhos nem mesmo sabem como fazer.

Diante de tudo isso restava uma pergunta: o que ensinar? Vamos mais uma vez ao texto luterano. Segundo ele, devem ser ensinadas línguas e ciências. As escolas confessionais católicas ensinavam o latim em detrimento das línguas que eram faladas na época. Os idiomas dos povos eram chamados de *vulgares*, palavra essa que significa *do povo*, ou seja, falada pelo *vulgo*, pelos comuns.

Outra preocupação das escolas deveria ser a capacitação para o governo secular e para a sociedade. A educação não deveria ser voltada para as questões da fé. É importante lembrar que durante todo o Humanismo Cívico – Renascimento –, não somente nas áreas em que a Reforma Protestante vingou, mas sim em todo o Ocidente conhecido, a atividade política ganhou a dignidade e o preparo para lidar com a coisa pública, com a administração da sociedade e passou a ser bastante valorizada.

E quanto ao tempo a ser dedicado aos estudos? Lutero (2006, p. 241) declara: “[...] *estudo e trabalho, as duas coisas devem andar juntas, do contrário gastam dez vezes mais o tempo com jogos, corridas e lutas*”. Aqui já surgem as preocupações que serão mais tarde bem explicitadas por Max Weber associando o tempo e o trabalho na perspectiva protestante.⁴ Até mesmo o conceito

3 O termo *Escolástica* remete a um método de pensamento adotado pelas escolas cristãs desde o período medieval. Esse método intencionava conciliar a fé cristã com a forma racional do conhecimento. São Tomás de Aquino (1225-1274) foi uma das principais inspirações dos adeptos da *Escolástica*.

4 O jurista e economista alemão *Maximilian Karl Emil Weber*, ou simplesmente Max Weber (1864-1920), é considerado um dos “pais” da Sociologia moderna. Um de seus livros mais conhecidos foi *A ética protestante e o espírito do capitalismo* no qual é apresentada a afinidade existente entre as premissas do capital e o ambiente valorizado pelo protestantismo.

de vocação, antes mantido somente para o chamado da religião, é proposto por Lutero como uma realidade na vida em sociedade. O próprio Weber (1920) dedica uma parte de seu trabalho para explicar esse movimento propagado por Lutero: é preciso agir na sociedade como se tivesse sido chamado por Deus para tanto.

Curioso notar que o movimento que resgata a relação entre educação e religião é justamente aquele que expõe a necessidade de uma independência entre essas duas dimensões. No decorrer da história, como veremos mais adiante, os protestantes também irão envidar esforços na constituição e na manutenção de colégios e universidades, mas o princípio de laicidade deverá nortear esses esforços.

A conclusão que podemos tirar até aqui é justamente da independência entre esses conceitos. Não se trata de negar a importância ou o lugar da religião na formação do cidadão do Ocidente, mas sim de situar as preocupações religiosas no âmbito das escolhas individuais e a educação no campo daquilo que deve ser universalizado para a formação da sociedade.

1. LUGAR DE CRIANÇA É NA ESCOLA

Com este título que mais se parece com um panfleto da atualidade, Martinho Lutero escreve em 1530 um outro ensaio, desta vez para chamar a atenção dos religiosos para a manutenção física e institucional da escola.

Para ele, a manutenção da escola implicava o dever de enviar crianças para ela. Foi exatamente nesse texto que o reformador alemão esboçou as ideias de vocação voltada aos negócios da cidade que Weber vai tão bem explorar. Para Lutero (2006, p. 275), a vocação docente compreendia um *“estado divino”*.

O exemplo trazido no texto com a intenção de enfatizar a importância da educação mesmo na vida religiosa diz respeito à formação sacerdotal. Por assim dizer, “repaginando” um modelo importado da Igreja Católica-Romana, os reformadores davam aos cursos de Teologia uma importância vital na formação de seus sacerdotes. Logo, não bastava a piedade pessoal ou até mesmo o senso do chamado divino. Era também necessária a formação do clero.

No texto de 1530 são apresentadas algumas ideias fundamentais para a compreensão da relação entre religião e educação no cristianismo reformado. Essas ideias giram em torno de uma pergunta: por que educar?

Lutero enumera alguns fatores:

a) o governo secular (das cidades) era uma imagem, sombra e figura do governo de Cristo. Logo, se há preparo para o governo eclesiástico, há que se preparar também os governantes das cidades;

b) o governo é uma dádiva divina. Caso ele não existisse, ninguém poderia sobreviver em uma guerra de todos;

c) quem está apto a governar? Somente aqueles que foram definitivamente preparados.

Como um humanista, leitor de Santo Agostinho, é possível que conhecesse a famosa argumentação de Platão, filósofo grego, em suas considerações sobre o governo da cidade levadas adiante em seu livro *A República* (2014).

Na referida passagem, Sócrates, principal personagem dos diálogos platônicos, declara não entender o porquê de as pessoas confiarem sua saúde a médicos muito bem preparados, o leme de um navio a um experiente capitão, mas quando se trata do governo da república, que por definição é o bem comum, não existem requisitos para esse cargo, confiando-se o “leme” da política a qualquer um que se apresente à tarefa.

Ao menos, ao analisarmos o texto de 1530, as coisas não são assim. Podemos ainda ler a seguinte advertência: “[...] onde somente governam os punhos, não há dúvida, ali haverá um mundo *animalesco*” (LUTERO, 2006, p. 277).

O texto em questão, “Lugar de criança é na escola, um apelo aos pais”, também elenca alguns benefícios advindos da educação. O primeiro deles, é dizer que mandar os filhos para a escola era um ato de obediência civil e, nessa condição, obediência a Deus, visto que na tradição judaico-cristã o próprio Deus instituiu e desejou o Estado.

Outra observação interessante no âmbito das vantagens em se mandar as crianças para a escola era a de que um futuro se abriria diante delas. Lutero dizia que embaixadores e reis precisavam de secretários. Em pleno Humanismo Cívico, a figura dos secretários dos reis e príncipes, chamados em muitas ocasiões de *chanceleres*, ganhava grande destaque. Muitos ficaram famosos e a história foi escrita em torno de suas figuras. Maquiavel talvez seja o mais claro exemplo.

Nicolau Maquiavel (1469-1527) foi chanceler em Florença em uma das fases mais espetaculares da vida daquela cidade. Acompanhou os governos dos *Médici*, servindo como articulista das mais importantes decisões do governo fiorentino daquele período. Até hoje seus escritos são cultuados e, mesmo mal interpretados, mas de qualquer forma continuam sendo referências nos estudos de filosofia política.

Pois bem, Maquiavel era um secretário do príncipe. Exemplos semelhantes a esse possivelmente estavam no imaginário dos humanistas reformados quando recomendavam o envio das crianças à escola.

Isso tudo, é claro, mostrava um valor no mundo do trabalho. Era o valor do trabalho intelectual. Aqui surgem alguns pontos para a nossa reflexão entre educação e religião. Seria demasiado otimista afirmar que a Reforma Protestante resgatou a boa relação entre fé e ciência. Até porque os inúmeros exemplos posteriores de incompatibilidade entre os dois conceitos, principalmente os mais contemporâneos, surgiram nos meios derivados do protestantismo.

Contudo, é possível dizer que foram lançadas algumas luzes, isso sim. Há dois pontos que devem ser considerados: 1. o Protestantismo defende a secularidade da vida civil que pode conviver, mas não se misturar com a vida religiosa; 2. o movimento da Reforma Protestante irá investir na formação de colégios e até universidades ainda que seja para fazer frente ao catolicismo.

O segundo ponto será tema de uma de nossas unidades na disciplina. O Ocidente testemunhou a criação de muitas escolas confessionais e isso valerá uma abordagem mais detalhada. Agora, resta-nos considerar o primeiro ponto, isto é, a relação entre vida civil e vida religiosa.

Partindo do século XVI até a atualidade, concluímos que a única possibilidade de convivência entre a fé e a ciência é o respeito mútuo e a guarda das respectivas competências. Fé e ciência, ou educação e religião, participam de duas dimensões do ser humano, igualmente importantes, mas nunca podem se sobrepor uma à outra.

Infelizmente, periodicamente observamos a ruptura dessa barreira de respeito. Seja quando o cientista afirma que Deus não existe e o mundo é o resultado de um encontro casual da matéria, seja quando o religioso declara que a Terra é plana e o mundo foi criado por Deus há 4.000 anos, há exageros e equívocos que são imperdoáveis.

Não podemos encerrar este texto sem uma referência ao físico e astrônomo italiano *Galileu Galilei*. Nascido em 1564, em plena Modernidade, Galileu defendia a teoria de seu antecessor, *Nicolau Copérnico* (1473-1543), segundo a qual o Sol era o centro do Sistema Solar. Essa teoria era recusada pela Igreja Católica-Romana que proibiu Galileu de divulgar o resultado de seus estudos. Sabe-se que ante as ameaças da *Inquisição*, Galileu resolveu renunciar às suas conclusões.

A *Inquisição* é, sem dúvidas, um marco negativo na relação entre fé e ciência. Tratava-se de um tribunal eclesiástico que tinha o direito, com base em inferências extraídas dos textos religiosos, de condenar à morte, muitas vezes com requintes de crueldade, aqueles que eram considerados hereges, ou seja, aqueles que tinham opiniões diferentes.

Esse tribunal era uma Instituição da Igreja Católica-Romana, o que não quer dizer que os protestantes não tenham tido também seus tribunais inquisitórios. O problema não está no conteúdo da fé professada, visto que isso será sempre do domínio do indivíduo, mas sim na ortodoxia conservadora que leva pessoas a imaginar que suas opiniões devem ser universalmente aceitas por estarem revestidas de uma vontade divina.

2. ORTODOXIA, O QUE É?

É muito oportuna a lembrança do termo *ortodoxia* para análise em nossa disciplina. Por definição, ortodoxia é a caracterização de um sistema ou doutrinas que se considera como verdadeiro. Na verdade, há a junção de dois termos gregos para a formação dessa palavra: *orto*, que dá a ideia de justo, correto, direito – todo mundo conhece o ortopedista, por exemplo – e *doxa* (pronun-

cia-se *dóksa*), que significa opinião. O ortodoxo é aquele que acredita sustentar a opinião correta.

A ortodoxia não é um fenômeno somente religioso. Ele pode ser observado nas mais diversas áreas de atuação do ser humano: política, artes, filosofia e até na educação.

Mas foi a ortodoxia religiosa que impossibilitou a convivência entre fé e ciência e, nos termos de nossa disciplina, entre religião e educação. Quando nos dispomos a refletir sobre a relação entre religião e educação, é imperioso perguntar se esta é possível, ainda que nos termos do respeito dos limites conforme enunciado.

Essa discussão tem um endereço certo: o ensino religioso como componente dos currículos escolares. Esse tema tem sido objeto de muitos debates e, em países como o Brasil, até mesmo existem projetos de lei a respeito. Além da obviedade do que acontece nos colégios confessionais, urge debater qual o propósito dessa união entre fé e ciência, ou entre educação e religião se preferir, no âmbito do que há de mais precioso na área da educação: a laicidade e a independência do ente escolar.

REFERÊNCIAS

LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas*. Volume 6. Tradução da Comissão Interluterana de Literatura. São Leopoldo/Concórdia: Editora Sinodal/Concórdia, 2006.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2014.

O ENSINO RELIGIOSO EM ESCOLAS PARTICULARES CATÓLICAS DE SÃO PAULO: PERCEPÇÕES SOBRE A BNCC

Mariana Albertini¹

RESUMO

Esta comunicação visa informar aos pares a respeito de pesquisa realizada, de meados de 2018 até o fim de 2020, sobre a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), no que se refere à recepção, por colégios particulares confessionais católicos de São Paulo (SP), das orientações referentes ao Ensino Religioso contidas nesse documento. A BNCC é um documento normativo para a educação básica nas etapas de Educação Infantil, Ensino Fundamental – anos iniciais e finais –, e Ensino Médio, com valor de referência obrigatório para as redes públicas e particulares em território brasileiro. O conteúdo referente ao Ensino Religioso está contido apenas na parte do documento referente aos anos iniciais e finais do Ensino Fundamental (homologada em 2017) e não aparece nas orientações direcionadas ao Ensino Infantil (também homologadas em 2017) e nem ao Ensino Médio (homologadas em 2018). O documento apresenta o Ensino Religioso como uma disciplina, vinculada a uma área de conhecimento de mesmo nome. É possível perceber, por meio do Ensino Religioso praticado no território brasileiro, já amplamente investigado, em inúmeras pesquisas acadêmicas, que essa disciplina estabelece relações com sentidos bastante variados, tanto em sala de aula, quanto nos materiais didáticos disponíveis no mercado, que variam do proselitismo religioso ao ensino com características laicas, em maior ou menor intensidade, a depender de decisões das instituições escolares ou das editoras que publicam materiais didáticos da disciplina. Dessa forma, para a realização da pesquisa, planejou-se ouvir a opinião de professoras e de professores de Ensino Religioso de colégios particulares confessionais católicos, localizados na cidade de São Paulo (SP), por meio da utilização de ferramentas, como a entrevista semiestruturada e o questionário. Foram realizadas, também, análises de discursos sobre o documento da BNCC de Ensino Religioso, coletados das páginas virtuais oficiais – websites –, de 36 colégios particulares confessionais católicos de São Paulo (SP). A relevância desta pesquisa está na constatação de uma substancial recusa de professoras e professores de Ensino Religioso da Educação Básica, atuantes em colégios particulares confessionais de São Paulo (SP), de participar das entrevistas ao tomarem conhecimento do tema: a BNCC. Nomeei essa recusa de “emudecimento” docente frente ao proposto para a disciplina de Ensino Religioso pela BNCC, cujas orientações são fundamentadas nos modelos da Ciência da Religião, afastando-se, portanto, da confessionalidade. Nesta pesquisa, também as análises dos websites de 36 colégios particulares confessionais, na cidade de São Paulo (SP), revelaram pistas sobre o acolhimento das orientações do documento da Base Nacional Comum Curricular para o Ensino Religioso nos anos de 2019 e de 2020, demonstrando comportamentos e orientando outras perguntas para pesquisas posteriores.

PALAVRAS-CHAVE: Ensino Religioso; Educação Básica; Base Nacional Comum Curricular; Ensino Confessional

¹Mestre em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pesquisa financiada pela Capes. *E-mail:* mari.albertini@uol.com.br

INTRODUÇÃO

A presente comunicação se refere à pesquisa que realizei durante o período de mestrado em Ciência da Religião, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, entre os anos de 2018 e de 2020, que visou verificar, junto a colégios particulares e confessionais católicos da cidade de São Paulo, a recepção da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) no que se refere à disciplina de Ensino Religioso.

Parte da ideia para esta pesquisa nasceu da minha experiência como editora de livros didáticos voltados à Educação Básica. Ao longo de vinte anos de profissão, o trabalho com obras didáticas de diferentes disciplinas suscitou, em mim, dúvidas sobre a situação do Ensino Religioso, cujos originais que editava apresentavam conteúdos variados e que se baseavam em propostas bem diferentes entre si, ora catequéticas, ora teológicas, ora abertas à pluralidade religiosa e cultural.

Em linhas gerais, é possível dizer que a elaboração dos originais de Ensino Religioso experimenta influência dos anseios do público a que os livros se destinam: as escolas confessionais para as quais os livros finalizados e impressos são apresentados; ao mesmo tempo, trazem em suas linhas e entrelinhas a formação das autoras e dos autores e o que eles desejam informar, o que pode se aproximar ou se distanciar do esperado pelo público-alvo. Cabe, então, ao Editorial – lugar em que me encontro, e lugar de onde parte a minha fala – entender os diversos sentidos que convergem para essas obras, conferindo equilíbrio entre eles.

Em dezembro de 2017, a Base Nacional Comum Curricular – a BNCC – foi homologada; encaminhou-se, então, ao Conselho Nacional de Educação (CNE), pelo Ministério da Educação (MEC), a proposta de aprendizagens necessárias e essenciais às quais todos os alunos têm direito de acesso nas escolas públicas e particulares no Brasil. Naquele momento, a BNCC se referia ao Ensino Fundamental, etapa que apresenta o Ensino Religioso.

No que tange ao Ensino Religioso, a BNCC trouxe parâmetros oficiais a essa área de conhecimento do Ensino Fundamental, definindo os termos teóricos do ensino desse componente curricular, com vistas a estimular atitudes de tolerância nos educandos, por meio do conhecimento de diversas manifestações religiosas de sua realidade. O objetivo é o de promover a cultura de paz, além de proporcionar, em sala de aula, um aprendizado cultural, estético, ético e religioso.

O documento da BNCC concebe o conhecimento religioso como assentado nas investigações e nos estudos realizados pelas Ciências Humanas e Sociais, especialmente naqueles produzidos pela Ciência da Religião. Dessa forma, os conteúdos das aulas de Ensino Religioso devem pressupor um olhar não confessional para a manifestação dos fenômenos religiosos nas diversas sociedades e culturas, com o intuito de demonstrar esses fenômenos, valorizando-os como bens simbólicos que são resultado do esforço humano em buscar respostas para questões essenciais, e ao mesmo tempo complexas de se entender, como a vida e a morte, por exemplo.

Esses fenômenos sustentam sentidos em torno dos quais se organizaram (e continuam se

organizando) saberes, narrativas, cosmovisões, tradições, crenças, mitologias, que fundamentam a cultura da humanidade. Segundo o documento da BNCC para a área de conhecimento de Ensino Religioso:

“Cabe ao Ensino Religioso tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção. Isso implica abordar esses conhecimentos com base nas diversas culturas e tradições religiosas, sem desconsiderar a existência de filosofias seculares de vida.” (BRASIL, 2017, p. 436).

1. AS DELIMITAÇÕES DO OBJETO

Visando entender como os colégios privados, católicos e confessionais receberam o documento oficial da BNCC, esta pesquisa foi realizada entre o segundo semestre de 2018 e o primeiro semestre de 2020. Ao longo do processo de pesquisa, o objeto desta investigação sofreu algumas mudanças em suas delimitações, por conta das respostas que fui encontrando em campo.

As perguntas que balizavam a primeira delimitação eram: “Como é feita a gestão da BNCC nas instituições de educação particulares confessionais?”; “De que forma os professores são orientados para a prática da BNCC pela direção dos colégios em que atuam?”; “Como está sendo planejado, na prática, a transposição do documento em sala de aula por meio da ação da professora ou do professor de Ensino Religioso?”.

Dessa forma, para me aproximar do objeto que gostaria de estudar – a BNCC (esfera de lei) em colégios particulares e confessionais católicos de São Paulo –, o meu planejamento envolvia entrevistas semiestruturadas com diretoras e diretores dessas escolas (esfera de coordenação educacional dos colégios) e com professores de Ensino Religioso desses colégios (esfera prática da disciplina).

Entretanto, já nos primeiros meses em que tentei colocar em prática esse planejamento, deparei com a primeira necessidade de adaptar a rota de pesquisa. Durante o processo de contato com professores de Ensino Religioso, os quais conheci ao longo dos vários anos de trabalho como editora, bem como os conhecidos no programa de pós-graduação da PUC-SP – colegas que também cursavam o mestrado ou o doutorado em Ciência da Religião –, percebi que esses profissionais não se sentiram confortáveis com estratégia que escolhi. As respostas que recebia, dos professores, ao convite para a realização da entrevista, informavam que o contato da pesquisadora com a direção dos colégios onde atuavam, para conversar sobre a BNCC de Ensino Religioso, não era bem-vindo naquele momento.

Por esse motivo, fiz, então, mais uma mudança de rota, no início de 2019, e propus-me a ouvir apenas as professoras e os professores de Ensino Religioso, sem envolver a diretoria dos colégios onde atuavam, com vistas a ouvir os discursos desses agentes educacionais responsáveis pela prática do disposto na BNCC em sala de aula. Ainda assim, por meses recebi diversas negativas e

evasivas em relação à entrevista.

Ainda em 2019, resolvi, então, mudar a metodologia e, em vez de entrevistas semiestruturadas, convidei os professores a responder a um questionário anônimo, com algumas perguntas de múltipla escolha, bem como outras dissertativas, para que pudessem se expressar de forma mais confortável sobre a BNCC de Ensino Religioso. A facilidade do questionário, em relação à entrevista, é a possibilidade de ser respondido em local e data à escolha do respondente. Além disso, essa ferramenta não implica a presença do entrevistador, bem como o respondente tem mais tempo para pensar nas respostas das perguntas e elaborá-las de forma mais livre. O questionário foi enviado para cerca de 70 destinatários, entre professores de Ensino Religioso que eram conhecidos meus, bem como para o *e-mail* de colégios particulares católicos da cidade de São Paulo.

Na tentativa de ouvir os discursos dos professores, também realizei uma postagem em um grupo sobre Ensino Religioso em uma rede social – o Facebook –, convidando professores a responder o questionário. Este grupo contava, em 7 de junho de 2019, com 1007 membros. Entretanto, recebi apenas dois questionários respondidos.

No fim de 2019, não considerei passível de análise o *corpus* de questionários respondidos que tinha em mãos. Àquela altura, resolvi mudar mais uma vez a metodologia da pesquisa para que fosse possível chegar a uma conclusão sobre o *status* da BNCC de Ensino Religioso em colégios confessionais católicos de São Paulo.

Para continuar com a pesquisa, resolvi, então, procurar outra forma de acessar discursos institucionais escolares sobre o objeto da pesquisa que me propus a estudar. Então, procurei fazer uma “netnografia”, investigando o discurso escolar sobre o documento da BNCC, sem ser necessário recorrer a entrevistas ou questionários, visto que esses métodos retornaram uma conclusão negativa a respeito da BNCC, por meio do emudecimento dos professores da disciplina de Ensino Religioso.

2. OS SITES DAS ESCOLAS PARTICULARES CONFESSIONAIS CATÓLICAS NA CIDADE DE SÃO PAULO

Para a escolha das escolas cujos *websites* seriam analisados, utilizei uma ferramenta de busca na internet, o Google Busca. Os colégios foram escolhidos de acordo com a ordem em que apareceram nos resultados de busca, os quais satisfizeram as prerrogativas de serem particulares (privados), confessionais, católicos e localizados em São Paulo. Foram analisados 36 colégios: 1) Santa Catarina; 2) Nossa Senhora do Rosário; 3) Franciscano Santa Isabel; 4) Santo Américo; 5) Instituto Nossa Senhora Auxiliadora; 6) Nossa Senhora Aparecida; 7) Nossa Senhora das Dores; 8) Nossa Senhora de Sion; 9) Olivetano; 10) Nossa Senhora de Lourdes; 11) Nossa Senhora do Morumbi; 12) Consolata; 13) São Teodoro de Nossa Senhora de Sion; 14) Nossa Senhora das Graças (ENSG); 15) Nossa Senhora das Graças (Gracinha); 16) Externato Nossa Senhora do Sagrado Coração; 17) As-

sunção; 18) São Luís; 19) Marista Glória; 20) Colégio da Companhia de Maria (Compa); 21) Colégio de São Bento; 22) Notre Dame Rainha dos Apóstolos; 23) FraNSCarmo; 24) Marista Arquidiocesano; 25) Colégio de Santa Inês; 26) Cristo Rei; 27) Santa Cruz; 28) Rainha da Paz; 29) Bom Jesus; 30) Santa Marcelina; 31) Nossa Senhora das Mercês (Mercedário); 32) Liceu Coração de Jesus; 33) Santa Maria, 34) Maria Imaculada; 35) Claretiano, 36) Madre Cabrini.

Em todos os *sites* dos colégios supracitados, cujas análises foram realizadas no primeiro trimestre de 2020, foi impetrada uma busca por espaços relacionados ao Ensino Religioso, bem como por conteúdos relacionados ao documento da BNCC de Ensino Religioso. O que foi possível verificar é que as páginas virtuais oficiais desses colégios não têm por hábito privilegiar a disciplina de Ensino Religioso naqueles espaços e, quando há conteúdos relacionados à disciplina, eles mesclam-se entre confessionais cristãos e algumas afirmações sobre tolerância religiosa e abertura inter-religiosa.

Foram encontradas alusões ao documento da BNCC não específicas à disciplina de Ensino Religioso em 13 escolas (35% das escolas analisadas). Em 2020, o Colégio Santa Catarina foi o único a publicar em sua página virtual o posicionamento alinhado ao que a BNCC expõe para o Ensino Religioso, informando que:

“[...] seguindo a BNCC e uma visão fenomenológica sobre a disciplina, pautamos nosso ensino na ideia de conduzir os alunos a experienciar determinadas culturas, uma vez que estão presentes no cotidiano e, por isso, merecem o conhecimento e o consequente respeito”. (COLÉGIO Santa Catarina, 2020).

Entretanto, embora não citem a BNCC literalmente, foi possível encontrar, nos *sites*, conteúdos que indicam ações para promover as seis competências específicas, presentes na BNCC, para o Ensino Religioso. São discursos que informam que as instituições estão empenhadas em um ensino orientado para a cidadania, visando a construção de conhecimento de maneira crítica e reflexiva, propondo análises históricas e conexões com a contemporaneidade e com o futuro, de forma a permitir que o aluno se desenvolva de forma consciente, tolerante e crítica.

CONCLUSÃO

No período de realização desta pesquisa, a homologação da BNCC dos anos iniciais e finais do Ensino Fundamental era bastante recente. No que tange ao Ensino Religioso, disciplina que tem seus parâmetros arrolados nos anos iniciais e finais do Ensino Fundamental, percebeu-se o que nomeei de “emudecimento” dos professores e das professoras da disciplina, atuantes em colégios particulares confessionais de São Paulo, frente às inúmeras tentativas de ouvir suas opiniões a respeito do documento e suas premissas, que balizam a elaboração de conteúdos que devem constar nas aulas de Ensino Religioso.

No ano de 2020, também os *sites* desses colégios citados nesta comunicação não estavam providos de informações que pudessem oferecer um entendimento claro do posicionamento dessas instituições em relação ao disposto no documento oficial da Base Nacional Comum Curricular.

Percebe-se que o campo Ensino Religioso, embora já bastante explorado por pesquisas acadêmicas, encontra, no tema BNCC, espaço amplo para investigação e frutificação de análises para que se tenha ciência de como se desenvolvem, na prática, os objetos de conhecimento e as unidades temáticas propostas pelo documento para a disciplina.

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Gilbraz de Souza; SOUZA, Mailson Fernandes Cabral de. Trajetórias e modelos do Ensino Religioso. *Paralellus*, Recife, v. 7, n. 15, set./dez. 2016, p. 425-438.

BRASIL. Presidência da República. Ministério da Educação. Lei n. 9.475, 22 de julho de 1997. *Diário Oficial da União*, seção I. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9475.htm>. Acesso em: 20 jul. 2020.

BRASIL. Ministério da Educação. *Guia de Implementação da BNCC*. Disponível em: <<https://implementacaobncc.com.br/>>. Acesso em: 10 fev. 2020.

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular (BNCC)*. Educação é a Base. Brasília, MEC/CONSED/UN-DIME, 2017. Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>>. Acesso em: 20 jul. 2020.

COLÉGIO Santa Catarina. Disponível em: <<https://redesantacatarina.org.br/colegio/saopaulo/Site-Pages/Default.aspx>>. Acesso em: 14 jul. 2020.


FIGUEIREDO, Anísia de Paulo Figueiredo. *Ensino Religioso: Perspectivas Pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 1995.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, 2008.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. Ciência da Religião aplicada ao Ensino Religioso. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs). *Compêndio da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

JUNQUEIRA, Sérgio; OLENIKI, Marilac da Rosa; ALVES, Luiz Alberto Souza. Aspectos do Ensino Religioso e da Pastoral Escolar nas Escolas Católicas do Brasil. *Revista de Educação AEC*, Brasília, DF, v.34, n.136, p.76-89, jul./set. 2005.

STIGAR, Robson. As diversas concepções de Ensino Religioso no Brasil. *Kerygma*, Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp), Engenheiro Coelho (SP), n. 2, 2016, p. 41-42.



GT 9
Religião, Arte
e Literatura

Ementa

Prof. Dr. Antonio Geraldo Cantarela
Prof. Dr. Carlos Ribeiro Caldas Filho
Prof. Dr. Jefferson Zeferino
Prof. Dr. Marcio Cappelli Aló Lopes

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 grupos de pesquisas ligados à programas de pós-graduação.

ABSURDO E REVOLTA: A ESPIRITUALIDADE CAMUSIANA

Letícia Alves Duarte de Souza¹

RESUMO

A partir do período Moderno, o teocentrismo passou a ser substituído pelo antropocentrismo e foi desenvolvido o pensamento acerca da razão. Nietzsche profere a morte de Deus e este é um marco na filosofia e na construção do pensamento social de sua época. Trinta e dois anos após a declaração de Nietzsche, iniciou-se a Primeira Guerra Mundial. O ocidente sem rumo, sem Deus, se depara com as barbaridades e tristezas da guerra. Mas e se Deus não estivesse morto, e se ele estivesse em silêncio? Esta é a questão que o romancista e filósofo Albert Camus nos apresenta. Este apesar de não ser ateu, também não era cristão, mas sim o que podemos chamar de antiteísta. Camus, foi um dos maiores pensadores do século XX e nos apresenta os conceitos de Absurdo e Revolta. Diante do problema do mal, é necessário a revolta. Sendo assim, esta comunicação tem como objetivo trabalhar a espiritualidade camusiana a partir do absurdo e revolta que se encontram em suas obras, tendo ênfase no romance *A peste*, que deu o prêmio Nobel de literatura à Camus em 1957.

PALAVRAS-CHAVE: Absurdo; Revolta; Espiritualidade; Albert Camus;

INTRODUÇÃO

Em 1882, Friedrich Nietzsche publicou seu livro *A Gaia Ciência* em que, no aforismo 125, contém a narrativa de um homem considerado louco pelos demais por buscar saber onde Deus estava. Aqueles que o ouviam riam-se dele porque Deus estava morto, e para a surpresa daquele homem, eles o haviam matado, inclusive ele (o homem). Então, este homem põe-se a perguntar de que maneira puderam causar esta morte, o que fariam, e de maneira resumida, como o universo ainda existia.

Deus como o ser todo-poderoso que a religião judaico-cristã compreende, sustenta este universo e tudo que há nele, então, se está morto, o homem insensato de Nietzsche estava correto ao fazer todas as suas perguntas. Indo mais adiante, quando volta a perguntar: “[...] quem nos lavará desse sangue? Que água nos poderá purificar? Que expiações, que jogos sagrados seremos forçados a inventar?” (NIETZSCHE, 2019, p. 125). Ou seja, que tipos de ritos religiosos são necessários para que sejamos livres da culpa de ter assassinado este Deus?

Desde o período Moderno o teocentrismo passa a ser substituído pelo antropocentrismo e é desenvolvido o pensamento acerca da razão. Immanuel Kant, por exemplo, “no ha desarrollado una filosofía de la muerte de Dios, pero ha puesto las bases del sistema de autonomía del hombre

1 Mestra em Teologia Sistemático-pastoral, PUC-Rio, ticialves@ymail.com

que llevó a la crisis de la metafísica, del teísmo y de la fe religiosa” (ESTRADA, 2018, p. 20).

A morte de Deus proferida por Nietzsche é um marco na filosofia e na construção do pensamento social de sua época. Segundo Estrada, “Culmina así el proceso de substitución del teísmo por el humanismo; del ser divino por el humano; del dios absoluto por la voluntad de poder” (ESTRADA, 2018, p. 41).

Trinta e dois anos após a declaração de Nietzsche, inciou-se a Primeira Guerra Mundial. O ocidente sem rumo, sem Deus, se depara com as barbaridades e tristezas da guerra. Mas e se Deus não estivesse morto, e se ele estivesse em silêncio? Esta é a questão que o romancista e filósofo Albert Camus nos apresenta. Este apesar de não ser ateu, também não era cristão, mas sim o que podemos chamar de antiteísta.

Sendo assim, este artigo visa trabalhar a espiritualidade antiteísta de Albert Camus, perpassando por algumas de suas obras, contudo, tendo ênfase em seu romance *A Peste*. Iniciamos, desta maneira, apresentando o autor no primeiro ponto, seguindo para a obra em questão. Após isto, trabalhamos a espiritualidade camusiana, seguida de uma reflexão acerca de como esta pode nos servir como modelo. Chegando por fim à conclusão e as referências.

1. O ROMANCISTA FILÓSOFO

Albert Camus nasceu na Argélia francesa e viveu sob as duas Grandes Guerras, tendo perdido seu pai na Primeira Guerra. Viveu em estado de pobreza junto a sua família e por conta disso quase precisou parar os estudos, o que não ocorreu devido a ajuda de seus professores. Em 1931 ganhou uma bolsa para estudar na Universidade da Argélia, e sua dissertação teve como título *Metáfora Cristã e Neoplatonismo*.

Camus viveu sob a penumbra do existencialismo, que surge em meio (ou devido) as guerras e conflitos políticos e sociais. Porém, o romancista distanciou-se um pouco da filosofia existencialista ao trabalhar a existência humana sob o Absurdo e a Revolta. Camus não era ateu, mas também não era cristão, ele conhecia do cristianismo e tinha interesse sobre o pensamento de Santo Agostinho. Diferentemente do niilismo de seu tempo, ele não considerava que Deus estava morto, mas sim que ele estava em silêncio (Absurdo) e por isso começou a lidar com uma santidade sem Deus (Revolta).

Por meio de suas obras, vemos a sua conexão e desenvolvimento de pensamentos, estabelecendo assim uma moral camusiana. O livro *A Peste* é uma espécie de “conclusão” de todo este desenvolvimento de pensamento, a resposta diante do Absurdo, o como lidar com a teodicéia, vemos um Camus mais maduro.

2. A PESTE

O romance *A Peste* foi publicado em 1947, sendo tido como um livro de resistência, e em 1957 deu a Camus o Prêmio Nobel de Literatura. A Segunda Guerra mal acabara, a França havia sido invadida pelos alemães, e quando lemos a história do livro é perceptível as analogias feitas ao nazismo e aos seus atos. Um exemplo disto se dá quando o autor faz referência ao sentimento de exílio dos moradores da cidade de Orã, ou quando o número de mortes da cidade era tão alto que foi necessário utilizar os bondes para levar os corpos até a parte Leste da cidade e incinerá-los.

O livro é dividido em cinco partes e trinta capítulos que contam os horrores vividos em uma cidade que fora assolada pela peste. Os acontecimentos são narrados por um narrador-personagem que se apresenta como observador, apenas no fim do livro se revela quem é este narrador que viveu toda a história. Os personagens principais da história são: Dr. Rieux, Tarrou, Rambert, Cottard e Grand.

2.1. A HISTÓRIA

A história se inicia com a data em que a cidade de Orã começou a ser acometida por um mal inimaginável por seus habitantes. A data não é certa, apenas sabemos que foi em 194..., o que nos traz uma alusão ao período do nazismo. Estes que estavam totalmente acostumados com suas rotinas começam a enfrentar uma infestação de ratos.

O primeiro rato foi encontrado por Dr. Rieux que pediu ao porteiro de seu prédio, Michael, para retirá-lo. Até então, um rato era apenas um roedor indesejável, porém, mais deles passaram a ser vistos pela cidade. Contudo, os ratos apareciam mortos ou agonizando prestes a morrer. No dia 25, 6231 ratos foram recolhidos. No dia 28, 8 mil ratos recolhidos, e neste mesmo dia, o porteiro que pegara os ratos que apareciam no prédio, aparenta-se doente, como Rieux percebe (CAMUS, 2020, p. 21). Então, a primeira morte a ser relatada é justamente a de Michael, o porteiro.

Entre as narrativas da peste, o narrador também apresenta outros personagens. Grand que conseguiu impedir o suicídio de seu vizinho Cottard, a quem Rieux prestou atendimento. Rambert que era um jornalista de Paris e fora entrevistar Rieux acerca das condições de vida dos árabes e desejava obter informações sobre a situação sanitária. Tarrou, que tinha descrito em seus cadernos alguns fatos que o narrador nos apresenta. Castel, médico amigo de Rieux, a quem ele proferira pela primeira vez a palavra “peste”, aquela doença tratava-se da peste.

O livro segue apresentando os fatos ocorridos na cidade, como: o “fechamento” da cidade, os hospitais lotados, o racionamento de gasolina, a diminuição do tráfego de veículos, as lojas que ficavam fechadas, a economia de eletricidade. Além de uma maior presença de fiéis nas missas celebradas pelo padre Paneloux que começara uma espécie de campanha em relação a peste. O

padre acreditava que a peste havia sido enviada por Deus e dizia sobre isso em seus sermões, para que o povo da cidade retornasse para este Deus de Paneloux.

Ao longo da história, há muitos diálogos e reflexões que não são possíveis serem postos aqui. Porém, ao final do livro, quando a cidade entra em festa ao ter sido desenvolvido um soro que poderia combater a peste, o narrador adverte:

o bacilo da peste não morre nem desaparece nunca, pode ficar dezenas de anos adormecido nos móveis e na roupa, espera pacientemente nos quartos, nos porões, nos baús, nos lenço e na papelada. [...] viria talvez o dia em que, para desgraça e ensinamento dos homens, a peste acordaria os seus ratos e os mandaria morrer numa cidade feliz". (CAMUS, 2020, p. 286-287)

2.2. O CAMUS DE A PESTE

Para Camus, se você deseja ser filósofo, então deve escrever romances. O pensamento se dá por imagens, e este considerava os primeiros pensadores como poetas, pois pensavam por metáforas e não por conceitos. Este livro pode ser considerado um simbolismo do que ele diz sobre isso, o pensamento se dá por imagem, o ser filósofo ao ser romancista. Os diálogos entre os personagens trazem as reflexões e contextos trabalhados por ele. Poderíamos destacar assim, toda a narrativa do sofrimento e morte do pequeno filho do Sr. Othon, e o diálogo entre Dr Rieux e o padre Paneloux após o ocorrido (CAMUS, 2020, p. 201-205). Assim como o diálogo entre Tarrou e Rieux acerca do sermão do padre, onde nos evidencia o pensamento camusiano acerca da teodiceia e do silêncio de Deus (CAMUS, 2020, p. 120-124). Vale ressaltar que o padre é um personagem bem estereotipado, de uma maneira negativa, em relação ao cristianismo.

Os personagens Rambert, Tarrou e Rieux, de certa forma, representam o próprio Camus: Rambert é um jornalista que foi "preso" pela peste e desejava ir de encontro a sua felicidade, mesmo que para isso precisasse se arriscar. Da mesma forma, Camus dedicou parte da sua vida a escrever para um jornal. Acreditava na felicidade, que esta deveria ser buscada. Rambert é o jovem Camus; Tarrou é um homem que vira seu pai condenar um criminoso a pena de morte, que a partir de de morte, que a partir de então buscava a justiça. Mas este, já tinha se adaptado, digamos que a melancolia da vida, acreditava que já vivíamos na peste. Buscava uma moral que o levasse a ser um santo sem Deus. Tarrou desistiu de lutar e a tragédia como destino. Albert Camus vivenciou as tragédias da vida. Tinha a inquietude e a insatisfação em relação ao mal, chegava perto da teodiceia. Tarrou é o Camus em amadurecimento; Rieux é um médico que se importava com a vida. A salvação do homem era demasiada para ele, mas o cuidado da saúde era essencial. Rieux era um bom ouvinte, um bom conselheiro e tem um papel crucial na história contada por Camus. O Camus que escreve *A Peste* está mais próximo de Rieux, ele é o Camus maduro, com a resolução dos questionamentos que tinha quando jovem.

3. A ESPIRITUALIDADE CAMUSIANA

Existem algumas coisas no mundo em que vivemos que ainda não foram explicadas, nem compreendidas em sua plenitude. Dentre estas coisas, encontra-se a teodiceia e o problema do mal. A religião, e aqui me ateno ao cristianismo ocidental, não nos traz respostas quanto a isto. Peter Berger nos apresenta o fato da teodiceia ser mais acentuada no monoteísmo, já que, se há um único deus que rege o universo, então o problema do mal e do sofrimento recai sobre ele.

Em Albert Camus encontramos o Absurdo e a Revolta. Diante do mal, Camus nos apresenta a revolta. Neste ponto encontra-se a dificuldade dele com o Deus cristão e o cristianismo, pois ele escolheu a revolta e não o silêncio. Em *O homem revoltado*, ele nos diz:

O cristianismo histórico só respondeu a esse protesto contra o mal pela anunciação do reino e, depois, da vida eterna, que exige a fé. Mas o sofrimento desgasta a esperança e a fé; continua então solitário e sem explicação. As multidões que trabalham, cansadas de sofrer e morrer, são multidões sem deus. Nosso lugar, a partir de então, é a seu lado, longe dos antigos e dos novos doutores. O cristianismo histórico adia para além da história a cura do mal e do assassinato, que, no entanto, são sofridos na história. (CAMUS, 2017, p. 369)

3.1. A REVOLTA DIANTE DO ABSURDO

Quando se depara diante do absurdo, Albert Camus toma a revolta como atitude. Mas o que seria esta revolta? Quando procuramos esta palavra em um dicionário encontramos o sentimento que a revolta é, o que ela nos causa. Porém, se fôssemos definir a “revolta” nos parâmetros de Albert Camus, falaríamos da ação causada por ela, pois para o filósofo, a revolta tem a ver com transformação. Se o mal é um problema no mundo, necessitamos agir de maneira que o melhoramos de alguma forma, ainda que não por completo.

O homem passa a ter consciência quando há revolta. Consciência no sentido de que se antes este homem era escravo e não conhecia os seus direitos, ao revoltar-se há a tomada de consciência de si no mundo, mesmo que esta revolta lhe traga a morte. Nas palavras de Camus, “a revolta é o ato do homem informado, que tem consciência de seus direitos” (CAMUS, 2017, p. 29). A revolta é um movimento em favor da vida.

3.2. O SANTO SEM DEUS

Este ponto tem como objetivo tratar desta espiritualidade camusiana em duas passagens

do romance *A peste*. A primeira é a conversa do padre Paneloux e o Dr. Rieux, e a segunda é a conversa entre Tarrou e Dr. Rieux.

A partir da página duzentos do livro *A peste*, são narrados os sofrimentos do pequeno filho do Sr. Othon. O pequeno que havia recebido um dos soros desenvolvido pelo Dr. Castel e conseguira resistir por mais tempo, porém, não conseguiu vencer a doença e morrerá. A narrativa é agonizante, a dor do menino, o ambiente em que se encontra, a reação daqueles que ali estão a observar.

Após os sermões do padre Paneloux acerca da culpa recaída nos habitantes da cidade de Orã por viverem suas vidas vãs e sem uma busca e dedicação por Deus, Dr. Rieux exclama exaltado e exaurido para o padre após a morte da criança, “Ah! Aquele, pelo menos, era inocente, como o senhor bem sabe!” (CAMUS, 2020, p. 203). O padre vai então de encontro ao doutor, que havia saído da enfermaria, pois gostaria de saber o motivo da fala agressiva do médico. Rieux pede desculpa ao padre e explica o seu cansaço, então os dois seguem o diálogo:

Compreendo — murmurou Paneloux. — Isso é revoltante, pois ultrapassa a nossa compreensão. Mas talvez devamos amar o que não conseguimos compreender.

Rieux endireitou-se bruscamente. Olhava para Paneloux com toda a força e toda a paixão de que era capaz e balançava a cabeça.

— Não, padre — disse ele. — Tenho outra ideia a respeito do amor. E vou recusar, até a morte, amar esta criação em que as crianças são torturadas. (CAMUS, 2020, p. 204)

O padre Paneloux compreende a revolta, mas não age mediante a ela, sendo mais fácil apagar-se a culpa do que a transformação. Já o Dr. Rieux diante da revolta usa dos seus meios para que esta aconteça, se cuidar do doente é o que ele pode fazer, então não se conformará com a peste instalada na cidade.

Devido a epidemia, Tarrou e Rieux tornaram-se amigos próximos e figuram diálogos interessantes, dentre estes destaque o diálogo que ocorre a partir da página cento e vinte, e se dá após um dos sermões do padre Paneloux. Tarrou queria saber a opinião do amigo acerca do sermão, que prontamente diz não ser a favor da ideia de um castigo coletivo devido todo o tempo vivido em hospitais. A sua resposta então vem acompanhada de uma crítica e uma espécie de simpatia aos cristãos quando diz que os cristãos falam esse tipo de coisa sem realmente pensar desta forma, e que “são melhores do que parecem” (CAMUS, 2020, p. 120).

O diálogo se segue e Tarrou pergunta ao doutor se ele acredita em Deus. Rieux não acreditava, mas Tarrou queria entender o porquê da dedicação que ele tinha para com o outro. Ao passo que este respondeu que “se acreditasse num Deus todo-poderoso, deixaria de curar os homens, entregando a ele esse cuidado” (CAMUS, 2020, p. 121). Tarrou segue com suas colocações e Rieux diz que não apenas busca curar os doentes, mas defendê-los, o que gera a pergunta de

Tarrou sobre contra quem Rieux precisava defendê-los. Ao passo que Rieux explica mesmo dizendo não saber, mas que nunca que habituou a ver uma pessoa morrer, e diz: “talvez convenha a Deus que não acreditemos nele e que lutemos com todas as nossas forças contra a morte, sem erguer os olhos para o céu, onde ele se cala” (CAMUS, 2020, p. 122).

Neste diálogo encontramos o ponto-chave da espiritualidade camusiana. Quem fala não é precisamente o personagem Rieux, mas sim o romancista-filósofo-humano Albert Camus, que não escolhera a medicina para defender o homem, mas a filosofia, a literatura, a escrita. A revolta diante da morte é a revolta diante do mal, das injustiças, é a atitude de transformação ante um Deus que permanece calado.

CONCLUSÃO

Albert Camus desenvolveu a sua filosofia, e uma antropologia, a partir dos seus romances, que seguem uma linha de pensamento, desenvolvimento e amadurecimento. Viveu uma espiritualidade ainda que estivesse ciente do silêncio de Deus. Não o crera, mas também não deixara de crer. Uma boa definição acerca de Camus é dada por Maria Clara Bingemer que diz “Albert Camus: um ateu com espírito” (BINGEMER, 2015, p. 147).

A espiritualidade camusiana fala a cada um de nós. Mediante a fé, não creio em um Deus calado, mas atuante no mundo, ainda que nos deparemos com o problema do mal, a revolta precisa ser uma atitude cristã. Neste sentido, as palavras de Jesus ecoam quando lemos Mateus 25.44-45: “Mas, Jesus, quando que nós não te alimentamos, não te vestimos, não te demos de comer ou de beber, não te visitamos na prisão, não te hospedamos em nossas casas? Quando vocês não fizeram nenhuma destas coisas aos meus pequenos irmãos”².

Por fim, finalizo com as palavras de Albert Camus para que não nos esqueçamos que a revolta é uma transformação no mundo e não contra Deus:

O revoltado só queria, em princípio, conquistar seu próprio ser e mantê-lo diante de Deus. Mas ele esquece as suas origens e, pela lei do imperialismo espiritual, ei-lo em marcha para o império do mundo, através de crimes multiplicados ao infinito. Ele baniu Deus de seu céu, mas, com o espírito de revolta unindo-se abertamente ao movimento revolucionário, a reivindicação irracional da liberdade vai paradoxalmente usar como arma a razão, o único poder de conquista que lhe parece puramente humano. Morto Deus, resta a humanidade, quer dizer, a história, que é preciso compreender e construir. O niilismo, que no próprio seio da revolta, afoga então a força de criação, acrescenta apenas que se pode construí-la por todos os meios disponíveis. No auge do irracional, o homem, em uma terra que ele sabe ser de agora em diante solitária, vai juntar-se aos crimes da razão a caminho do império dos homens. Ao “eu me revolto, logo existimos”, ele acrescenta, tendo em mente prodigiosos desígnios e a própria morte da revolta: “E estamos sós.” (CAMUS, 2017, p. 130-131)

2 Texto adaptado.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Português. Bíblia de estudo Palavras-Chave: hebraico-grego. Almeida revista e corrigida, 4ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.

BERGER, Peter L. O dossel sagrado: elementos para uma teologia sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Teologia e Literatura: afinidades e segredos compartilhados. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2015.

CAMUS, Albert. A peste. Rio de Janeiro: Record, 2020.

CAMUS, Albert. O mito de Sísifo. Rio de Janeiro: Record, 2020.

CAMUS, Albert. O homem revoltado. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.

ESTRADA, Juan Antonio. Las muertes de Dios: ateísmo y espiritualidad. Madrid: Trotta, 2018.

MOLTMANN, J. A vinda de Deus: escatologia cristã. São Leopoldo/RS: UNISINOS, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. A Gaia Ciência. LeBooks, 2019.

LINS, Rafael de Castro. Albert Camus – do silêncio de Deus à santidade sem Deus. Dissertação (Mestrado). Juiz de Fora: Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2017.

BONDADIO, Gilberto Bettini. Imagem, Absurdo e Revolta em Albert Camus. Arte e Filosofia, v. 13, n. 24, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufop.br:8082/pp/index.php/raf/article/view/898>>. Acesso em: 9 de nov. 2020.

OLIVEIRA, André Henrique Mendes Viana de. Niilismo e Absurdo: ecos da “morte de Deus”. Cadernos do PET Filosofia, v. 10, n. 4, 2011. Disponível em: <<https://revistas.ufpi.br/index.php/pet/article/view/598>>. Acesso em: 5 de nov. 2020.

A ORIENTAÇÃO CRISTÃ DOS CHEFES, NA AMBIGUIDADE DO ROMANCE DE GUIMARÃES ROSA

João Bosco Fernandes

RESUMO

O trabalho desenvolve ligações entre o universo religioso do sertão, no qual estavam situadas as chefias orientadoras de práticas religiosas e de condutas dos jagunços, e o messianismo cristão, com a proposta redentora de Cristo e de figuras míticas e salvadoras do Antigo Testamento, como Moisés e Zorobabel. O ponto de partida de cada um dos itens da pesquisa é a análise da ambiguidade dos fragmentos interpretados e o diálogo com alguns dos críticos citados. A pretensão do trabalho, portanto, será a de verificar as diversas relações com as religiosidades empreendidas por Rosa na construção dos personagens e de seus respectivos papéis na chefia de bandos de jagunços. Os autores, Utéza, Rosenfield, Araujo e Albergaria concordam quanto à presença de elementos da religião cristã que se fazem presente no texto de Rosa. Araujo é a autora que mais sintoniza o propósito de chefia de Riobaldo aos princípios da tradição cristã. Para Araujo, Urutu Branco é o novo Riobaldo que nasce igualmente nas Veredas Mortas, nas condições humildes do nascimento de Cristo na gruta de Belém e na alma do narrador, pois numa atitude evangélica agasalha o pobre menino que acaba de nascer referindo-se à sua mãe como sendo Nossa Senhora, a mãe de Jesus.

PALAVRAS-CHAVE: chefes; cristianismo; ambiguidade; romance.

INTRODUÇÃO

O objetivo da presente pesquisa, no contexto do romance Grande Sertão: Veredas de João Guimarães Rosa, é demonstrar ligações importantes entre a liderança de alguns chefes de jagunços e os referenciais da tradição cristã revelados pelas escrituras, fundado na experiência de Jesus a frente de seus discípulos. Ao trazer os temas do perdão, da devoção mariana, da morte e ressurreição de Jesus, do senhorio de Cristo e do diálogo com Deus através das rezas, ditos populares da religião cristã, tais como, Lux Aeterna e louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo, e expressões bíblicas como messias e aleluia, a pesquisa intenciona apresentar o protagonismo de chefes míticos como Sô Candelário, Medeiro Vaz, Joca Ramiro e Urutu Branco. Esses temas serão colocados sob a investigação de autores como Rosenfield, Utéza, Albergaria e Araujo, ou seja, os elementos do cristianismo aparecerão de forma a remeter aos problemas cristológicos e mariológicos, de forma que, simultaneamente, a consideração da ambiguidade da narrativa pelos autores colocará as implicações do ceticismo e do ecletismo religioso presentes na orientação religiosa desses chefes. A descrição dos fragmentos feita aborda alguns personagens que assumiram o comando de chefia dos jagunços. A exceção de Zé Bebelo, que convive com o universo religioso do sertão sem se deixar atravessar por ele e sempre assumindo uma neutralidade cética, os demais chefes fazem parte

desse universo religioso e alguns, como Medeiro Vaz e Joca Ramiro, estão colocados num patamar mais elevado, ao lado de santos e divindades. Dessas relações descritas, consideradas as ambiguidades do texto, alguns elementos do cristianismo são identificados. O trabalho desenvolve ligações entre o universo religioso do sertão, no qual estavam situadas as chefias orientadoras de práticas religiosas e de condutas dos jagunços, e o messianismo cristão, com a proposta redentora de Cristo e de figuras míticas e salvadoras do Antigo Testamento, como Moisés e Zorobabel. O ponto de partida de cada um dos itens da pesquisa é a análise da ambiguidade dos fragmentos selecionados e o diálogo com alguns dos críticos citados. Os fragmentos do romance que serviram de interpretação para a elaboração deste texto foram selecionados por apresentarem inferências religiosas tanto de religiosidades diversas quanto da religião cristã. Desta forma, o texto inicia-se com a chefia de Sô Candelário que prepara a chegada de Joca Ramiro – o chefe maior – findando a sua participação como chefe no julgamento de Zé Bebelo. A chefia de Joca Ramiro se faz mais forte no imaginário dos jagunços, mais especificamente através de Diadorim e no julgamento da Fazenda Sempre Verde, lugar que desperta a inveja e o ódio de Hermógenes que mais tarde traduzirá esses sentimentos no assassinato de Joca Ramiro. Medeiro Vaz, o rei dos Gerais, desenvolvido na sequência, é o chefe que assume a vingança contra os bandos de Hermógenes e Ricardão pela morte de Joca Ramiro. Com a morte de Medeiro Vaz e tendo cumprido o pacto que o libertou no julgamento sob a chefia de Joca Ramiro, Zé Bebelo volta para dar continuidade à empreitada de Medeiro Vaz assumindo a chefia e jurando morte aos judas. A última chefia será a de Riobaldo, o Urutu Branco, transfigurado na experiência do pacto com o diabo nas Veredas Mortas, destitui Zé Bebelo do cargo, embrenha sertão afora, executa Ricardão e dá cabo de Hermógenes em batalha final no Paredão. Com a morte de Diadorim, Riobaldo dá adeus à vida jagunça e à chefia. A pretensão do trabalho, portanto, será a de verificar as diversas relações com as religiosidades empreendidas por Rosa na construção dos personagens e de seus respectivos papéis na chefia de bandos de jagunços.

1. JOCA RAMIRO, SÔ CANDELÁRIO, MEDEIRO VAZ E URUTU BRANCO

Tal como um messias, um salvador, a manifestação de Joca Ramiro no bando de jagunços, com a sua chegada triunfal, saudado com vivas e hosanas, no seu cavalo branco, como a imagem de um santo em um andor, causando comoção com a sua voz da verdade que permanecia e levando os seus ouvintes à contemplação como se estivessem diante da Epifania de Jesus, dá a Joca Ramiro a condição de divindade e aos seus comandados o papel de discípulos. E a analogia se torna ainda mais real, quando na despedida de Joca Ramiro, Sô Candelário entoia “viva Jesus”, referindo-se, não só, ao ressuscitado, mas também àquele que sai da rudeza e infernal condição do sertão para se apartar num lugar sagrado, na sua Fazenda Paraíso. Novamente vê-se a presença do cristianismo juntamente com a intencionalidade do narrador em constantes desdobramentos ao referir-se a essa religiosidade, apesar de que a ambiguidade da narrativa também pode nos levar a inferir do comportamento dos jagunços e, em especial, de Sô Candelário, em vez do sentimento de devoção e fé manifestados através de expressões do contexto cristão, apenas admiração, respeito pela

liderança carismática de Joca Ramiro e confiança no seu projeto de guerra, conseqüentemente a espera dos resultados econômicos e sociais que fazem parte dessa empreita. A perspectiva ambígua é revelada por Albergaria ao afirmar que Joca Ramiro possuía uma beleza e uma imponência, era “luminoso”, montado em seu cavalo branco e com uma voz que o identificava. Pode-se, então, a partir da caracterização física feita por Riobaldo, aproximá-lo da representação da figura do Cristo – “Bom Pastor” – da igreja grega primitiva que aparece com cabelos pretos, anelados e com botas de peles. A transposição sugestiva dos elementos do drama bíblico do assassinato de Joca Ramiro pelos “Judas”, também faz coincidir as iniciais (JR) com as de Jesus Rex. No entanto, afirma a autora, a presença desses diversos pontos de intercessão entre Joca Ramiro e Cristo não significa a correspondência entre um e outro, pois Cristo, antes de tudo é o mediador e Joca Ramiro, de modo algum poderia assumir esse papel. Joca Ramiro é paternal e lhe caberia maior proximidade com a primeira pessoa da Santíssima Trindade do que com o Filho e o Espírito Santo formando a natureza divina. Como as coisas não podem ser simplificadas dessa maneira, conclui a autora que uma interpretação teologizante do ponto de vista do cristianismo exigiria uma definição dos elementos da Trindade, e como a representação de Joca Ramiro no romance, apesar das analogias feitas que o coloca ao lado da divindade, não o mantém na posição de metáfora do Filho ou do Pai, pressupondo as características próprias de cada um deles. (ALBERGARIA, 1977, p. 56-57). Portanto, a partir de tais considerações, se não é possível afirmar uma fé cristã dos jagunços a partir dos episódios em torno de Joca Ramiro, contudo, não se pode negar que os termos ligados ao cristianismo presentes nesses fragmentos são comprovações da presença desses elementos no romance. Tanto as imagens do sagrado em geral, quanto as imagens de Deus estão abundantemente presentes no romance e de modo particular no costume dos jagunços conforme temos detalhado no decorrer desse capítulo. Alinhada a esse raciocínio, mas de forma contida, Rosenfield afirma que Medeiro Vaz entrega-se à guerra jagunça motivado por um sentimento messiânico inexplicável, tendo como base o sacrifício de seus bens materiais e de seu bem-estar pessoal. Seu gesto de penitente orante enquadra-se na prática de uma fé autêntica típica da figura medieval da imitação de Cristo que através do sacrifício promove o resgate universal na redenção, levando os seus jagunços a participarem por algum momento desse tipo de fé. (ROSENFELD, 2006, p. 289). Contudo, não se pode adotar uma única via para a narrativa do velho Riobaldo, sem se levar em conta a sua dimensão ambígua. Pois, a inferência feita anteriormente de um Medeiro Vaz devotado ao cristianismo, através de seu culto mariano, pode também ser traduzida para um misticismo mais abrangente, destituído de qualquer fundamento cristão. Ou seja, Medeiro Vaz, de acordo com o modo jagunço, também poderia, conforme a narrativa, utilizar-se do rosário e de símbolos cristãos, como o sinal da cruz, para a mesma finalidade, isto é, fechar o seu corpo e o dos seus contra os perigos de morte, como um amuleto, sem o conteúdo de fé originariamente cultivado pelo cristianismo, assim como era o costume entre os jagunços a adoção de amuletos e símbolos diversos, com a finalidade de obter proteção contra os perigos decorrentes da vida que levavam. A imagem que Utéza faz de Medeiro Vaz reforça a necessidade de olhar a ambigüidade da narrativa, pois esse chefe, afirma o autor, portador do gládio de São Miguel, como se fosse um arcanjo do sertão incumbido de abrir o caminho da justiça do Pai, antes da ordem de ataque, guarda cuidadosamente o rosário, afastando o símbo-

lo da Mãe de misericórdia. (UTEZA, 1994, p. 329). Entretanto, é possível identificar na narrativa do velho Riobaldo, independentemente da fé em alguma tradição religiosa do chefe Medeiro Vaz, os elementos religiosos cristãos expressos, traduzindo a importância dada pelo cristianismo, desde o seu início, às orações dirigidas a Deus presentes no culto à Maria.

Outra analogia ocorre com o cenário do nascimento de Jesus narrado pelos evangelistas São Mateus e São Lucas e representado franciscanamente no presépio que afirma o dogma da encarnação – “O Verbo se fez carne” – e o dogma de Maria imaculada a mãe de Deus – Theotokos. O romance insinua essa cena evangélica através do bando de Urutu Branco no instante – diante das andanças do bando – em que o protagonista recebe o recado de que uma pobre mulher estava em trabalho de parto. Se de um lado a estrela-guia orientou o itinerário dos reis magos, a simplicidade do estábulo utilizado pelos pastores serviu de abrigo no momento do parto e a manjedoura acondicionou o menino Jesus, conforme a narrativa dos evangelistas, de outro, o episódio mostra que a noite de luar é a referência astrológica de Riobaldo, a casa de “papirí à toa” que nem rancho era, servia de proteção e uma esteira no chão serviria de aconchego para a mãe e para aquele que estava prestes a nascer. A analogia ainda se estende ao momento em que o protagonista, ao assumir compassivamente aquela situação de carência material, doa à mulher uma cédula de dinheiro: Aceita, filha de Cristo, senhora dona compra um agasalho para esse que vai vir ao mundo, e assume a entonação e o conteúdo da sentença proferida pelo anjo a José esposo de Maria na narrativa de São Mateus ao determinar através do nome a missão sagrada do recém-nascido: “[...] para esse que vai nascer defendido e são, e que deve se chamar Riobaldo...”. (ROSA, 2006, p. 467). Ao concluir a encenação, o texto sentencia na fala do protagonista o propósito da Nova Aliança na história da salvação: “Minha Senhora Dona: um menino nasceu – o mundo tornou a começar!...”. (Ibdem, p. 468). Para Araujo, esse episódio figura o nascimento de Cristo, na mais extrema pobreza na gruta de Belém, nascendo agora na alma de Riobaldo, que numa atitude evangélica agasalha o pequenino referindo-se à sua mãe como sendo a indicação da presença da Madona – Nossa Senhora. (ARAUJO, 1996, p. 239-240). A narrativa pretensiosamente atribui um valor sagrado a essa cena e o Urutu Branco como um anjo enviado de Deus protagoniza diante de seu bando o caráter sagrado da sua chefia, ao reviver o contexto cristão do nascimento daquele que seria o salvador da humanidade. Se a glória de Deus, no Menino Jesus, se faz manifestar através da pobreza e da simplicidade ao assumir a história humana, o protagonista ao dar atenção a essa pobre mulher em trabalho de parto sugere novamente a via do sacrifício e da humildade da doutrina cristã para obter a glória em sua campanha guerreira. Como chefe Urutu Branco, a sua primeira demonstração de acolhida dos humildes e dos pobres se dá através da integração do velho cego Borromeu e do menino Guirigó em seu bando ocupando o lugar de destaque ao lado de sua chefia. Contudo, o caráter ambíguo da narrativa leva o leitor a suspeitar da reta religiosidade do protagonista sugerindo que ele poderia estar ironizando o fato sagrado do Natal certamente conhecido por todos. Diadorim, ao desconfiar dessa boa intenção de Riobaldo, chama-lhe a atenção afirmando que ele quer dançação e desordem e que poderia estar possesso deixando que o demônio lhe desse as ordens e precisaria voltar a ser o chefe de antes. Rosenfield, ciente dessa ambigüidade, confirma o caminho sinuoso da campanha de Urutu Branco, que ora corre por remansos, ora por leite bravo desvendando a

ilusão do caminho reto e da pureza ideal do herói medieval – o soldado de Cristo. De tal forma que retruca diante da exaltação de um jagunço que se afirma na ilusão de guerrear em nome de Cristo. (ROSENFELD, 2006, p. 313). Embora a narrativa aponte para inferências contrárias, é certo lembrar que o narrador – velho e doente – propositadamente ao incluir esse episódio no discurso feito ao ouvinte silencioso, tem uma intenção mais religiosa e menos moral em relação à descrição de si mesmo no passado como chefe Urutu Branco. A referência à filiação cristã que o protagonista faz ao dirigir-se à mulher que estava prestes a dar à luz e o cenário que alude ao nascimento de Jesus afirmando as crenças da encarnação e da maternidade divina da Virgem Imaculada, elementos essenciais da história salvífica que estão no centro da Boa Nova cristã, constituem os principais elementos da religião cristã dessa via que o narrador decidiu expor a respeito de si mesmo para o interlocutor silencioso e conseqüentemente para o leitor interessado em reunir elementos religiosos de natureza cristã desse conteúdo narrado. Outra forma de percebermos as características cristãs desse episódio será a partir das inferências de Araujo. A autora compara o surgimento de um novo Riobaldo nas Veredas Mortas, como Urutu Branco, ao menino que nasce na pobre choupana e que recebe o nome de Riobaldo. Esse episódio retrata, ao mesmo tempo, o renascimento de Riobaldo nas Veredas Mortas e, igualmente, o nascimento de Cristo em condições humildes na gruta de Belém e também na alma do narrador. A autora lembra, em nota, alguns dos sermões do monge dominicano Mestre Eckhart que falam do nascimento de Cristo na alma do homem despojado, pobre de espírito. E Riobaldo, numa atitude evangélica, protege o pequenino e dirige-se à mulher – Minha Senhora Dona – ao usar as maiúsculas, indicando a presença de Nossa Senhora: a Madona. E, por outro lado, dirige-se apelativamente como filha de Cristo fazendo lembrar a famosa oração de São Bernardo à Virgem. Para a autora, o renascimento de Riobaldo é uma forma de imitar Cristo, acrescentando que outra forma de vermos no nascimento do pobre menino a imagem do nascimento de Cristo se dá pelo fato de que Riobaldo deixa o tempo para traz ao entrar no rancho, afirmando que deixou a lua no céu ao entrar e que a encontrará novamente ao sair, pois, para os antigos, o movimento dos astros era a forma de marcar o tempo, calculando as estações do ano, os dias e as noites. Dentro do rancho, o tempo não existe e Riobaldo está fora do tempo, portanto, está na eternidade da natividade de Cristo, conclui a autora. (ARAUJO, 1996, 238-240).

CONCLUSÃO

Conclui-se que o pensamento de Rosenfield e de Albergaria que tratam sobre os aspectos religiosos em torno de Joca Ramiro, por um lado, o reconhecimento de pontos de intercessão entre esse personagem e os aspectos da teologia cristã a respeito de Jesus Cristo e, por outro, a impossibilidade de transformar Joca Ramiro na figuração do Cristo, o redentor. Ou seja, para Rosenfield, se Diadorim materializa em Joca Ramiro o dogma da redenção, dando a esse chefe o poder de garantir o bem e a salvação como se fosse o representante de Deus na terra, o faz às cegas ignorando totalmente a verdadeira natureza jagunça presente no projeto de Joca Ramiro. O mesmo ocorre com o

pensamento de Albergaria que aproxima esse chefe da imagem do Cristo – o “Bom Pastor” – que foi traído pelos “Judas”, contudo, Joca Ramiro não preenche o requisito de divindade, pois 14 não é o mediador e por não ter natureza divina, numa interpretação da teologia cristã, não pode ser colocado ao lado de nenhuma das três pessoas da Trindade. Enquanto as ideias de Utéza e de Rosenfield a respeito do comando de Medeiro Vaz o colocam como o cristão modelo – na imitação de Cristo. Para Utéza, Medeiro Vaz é como um arcanjo, em nome do Pai, está encarregado de promover a justiça no sertão. O gesto de guardar o rosário na algibeira antes do mando de ataque significa o afastar intercessor da Mãe de misericórdia. Na mesma linha, Rosenfield caracteriza Medeiro Vaz como penitente e orante que pratica uma fé autêntica, pois o sacrifício de seus bens materiais e de seu conforto pessoal o faz participar – na imitação de Cristo – do sacrifício redentor universal levando os jagunços a vivenciarem por algum momento esse costume cristão. Infere-se, portanto, desses autores, ainda que precariamente, os elementos do cristianismo já apontados anteriormente em nossa reflexão, ou seja, temas cristológicos e mariológicos. Os autores, Utéza, Rosenfield, Araujo e Albergaria concordam quanto à presença de elementos da religião cristã que se fazem presente na campanha de Urutu Branco, desde a sua posse a partir das Veredas Mortas até o fim da sua chefia. A posse desse chefe, segundo Utéza, no dia vinte e quatro de junho, dia de São João, acompanha os maiores precursores de Cristo, ou seja, Abraão, Moisés, Zorobabel e João Batista através de seus avatares do sertão: Habão, Zé Bebelo e João Goanhá, portanto, uma contaminação bíblica para aquele que têm uma missão a cumprir. Urutu Branco, na sua campanha guerreira, não assume ser um soldado de Cristo – como Medeiro Vaz – pois, no momento da sua posse, retruca a um jagunço exaltado que afirma lutar em nome de Cristo, mas também, não afirma não sê-lo. Para Rosenfield, em Urutu Branco predomina a ambiguidade, isto é, recém empossado, ora corre por remansos, ora por leito bravo confirmando o seu caminho sinuoso. Araujo é a autora que mais sintoniza o propósito de chefia de Riobaldo aos princípios da tradição cristã. Para Araujo, Urutu Branco é o novo Riobaldo que nasce igualmente nas Veredas Mortas, nas condições humildes do nascimento de Cristo na gruta de Belém e na alma do narrador, pois numa atitude evangélica agasalha o pobre menino que acaba de nascer referindo-se à sua mãe como sendo Nossa Senhora, a mãe de Jesus. Tal atitude de Urutu Branco que retrata o presépio, significa o seu renascimento e, portanto, a imitação de Cristo. Se as inferências de Araujo condicionam Riobaldo ao cristianismo, o mesmo não acontece com Utéza, Albergaria e Rosenfield, que procuram ampliar a religiosidade desse chefe para outras fontes. Utéza afirma que Riobaldo invoca os serviços espirituais das rezadeiras e de todos aqueles que possam ouvir os seus apelos, seja católico, metodista, espírita, ou outros, portanto, não se fecha na crença de uma única verdade. Da mesma forma, Albergaria afirma que Riobaldo pratica um ecletismo religioso e que não segue apenas os preceitos da religião cristã, pois precisa garantir a salvação evitando se aprisionar em uma única doutrina dogmática. Rosenfield vai além, ao afirmar que Riobaldo nunca se convenceu e nunca assumiu como sua a crença cristã da redenção e da remissão dos pecados praticadas por Otacília e pelas rezadeiras, mas que as encomendou inúmeras vezes. Contudo, inferem-se desses autores o reconhecimento do espaço religioso presente na vida do chefe Urutu Branco, estando entre tantas formas de religiosidade, também a cristã.

REFERÊNCIAS

JOÃO GUIMARÃES ROSA ROSA, João Guimarães. Grande Sertão: Veredas. 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1985.

ALBERGARIA, Consuelo. Bruxo da Linguagem no Grande Sertão: Leitura dos elementos esotéricos presentes na obra de Guimarães Rosa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.

ARAÚJO, Heloisa Vilhena de. O Roteiro de Deus: Dois Estudos sobre Guimarães Rosa. São Paulo: Mandarim, 1996.

BINGEMER, Maria Clara e YUNES, Eliana. (org.). Bem e mal em Guimarães Rosa. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Editora UAPÊ, 2008.

BOLLE, Willi. Grandesertão.Br. São Paulo: Duas Cidades, 2004.

GALVÃO, Walnice Nogueira. Mímica mímica: ensaios sobre Guimarães Rosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

GALVÃO, Walnice Nogueira. As Formas do Falso. São Paulo: Perspectiva, 1986.

MORI, Geraldo Luiz de (Org.); SANTOS, Luciano Costa (Org.); FILHO, Carlos Ribeiro Caldas (Org.). Aragem do Sagrado – Deus na Literatura brasileira contemporânea. 1ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MOURA, Lúcia Helena Furtado. Interpretações da multifacetada manifestação religiosa riobaldiana. 2011. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2011.

COUTINHO, Eduardo de Faria. Guimarães Rosa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

PROENÇA, Cavalcanti M. Trilhas no Grande Sertão. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1958.

ROSENFELD, Kathrin Holtermayr. Grande Sertão: Veredas. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

ROSENFELD, Kathrin Holtermayr. Desenveredando Rosa. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

SPERBER, Suzy Frankl. Guimarães Rosa, signo e sentimento. São Paulo: Ática, 1982.

SPERBER, Suzy Frankl. Caos e Cosmos: Leituras de Guimarães Rosa. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

UTÉZA, Francis. Metafísica do Grande Sertão. Trad. J.C. Garbúglio. São Paulo: EDUSP, 1994.

VIGGIANO, Alan. Itinerário de Riobaldo Tatarana. Belo Horizonte: Ed. Comunicação, 1974

ARTE SANTEIRA NO BRASIL HOJE BARRO E MADEIRA NO IMAGINÁRIO DE ARTESÃOS E ARTISTAS

Marco Antonio Fontes de Sá¹

RESUMO

A arte sacra e particularmente a arte santeira foi, segundo as fontes que alicerçam esse trabalho, a primeira forma de arte no Brasil colônia e, muito mais do que isso, a única manifestação artística produzida pelos colonizadores até a segunda metade do século XVIII, época em que esse cenário começa a mudar e outras expressões artísticas, com outros temas, começam a surgir, especialmente no XIX, quando a corte portuguesa se muda para o Brasil e inaugura a Academia de Belas Artes no Rio de Janeiro. A escultura de imagens dos santos católicos passou por fases, ao longo de toda a colonização, em que se privilegiou primeiramente o barro e depois a madeira e que passou dos conventos das ordens missionárias para artesãos leigos entre os quais havia mestiços, negros e nativos que imprimiram na arte santeira brasileira um estilo próprio e único, acrescentando ao Barroco que veio da Europa, elementos da própria cultura. Hoje, a arte santeira brasileira continua sendo a fonte de renda para homens e mulheres que se dedicam integralmente à produção de imagens desses santos, seja sob encomenda, observando uma iconografia oficial, seja usando sua própria criatividade, aplicando, como faziam os primeiros artesãos, elementos da cultura local, de onde vivem. Esse trabalho pretende apresentar parte desse universo atual, através dos trabalhos de artesãos entrevistados bem como por meio dos comentários das particularidades de cada um.

PALAVRAS-CHAVE: arte santeira, artesanato escultura, barro, madeira

INTRODUÇÃO

A devoção aos santos define o Catolicismo Romano e o diferencia de outras formas de Cristianismo que surgiram na Europa no século XVI, com a Reforma Protestante enquanto também acontecia a colonização do Brasil.

Essa devoção começa nos primórdios do Cristianismo com a homenagem aos mártires, aqueles que morriam em consequência de sua fé

Por volta da metade do século II D. C., tornou-se bastante comum celebrar-se o dia da morte dos mártires. Os locais onde haviam perecidos eram venerados, como também suas relíquias. Os relatos de suas mortes foram escritos e se proveram grande fonte de inspiração. (HILL, 2009, p. 56)

Assim, a devoção às imagens é fruto de um processo que começa com a veneração dos mártires e

1 Socióloga, Pedagoga (UNIMONTES) Doutoranda do programa de Pós-graduação Stricto-sensu em Ciências da religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, da Linha de Pesquisa: Religião, Política e Educação

de suas relíquias, passa pela inserção das relíquias nas estátuas dos mártires e termina, a partir do século XIII com a veneração das imagens sem as relíquias já que essas haviam se tornado base de um comércio de falsificações que foi pauta do Cânone 62 do IV Concílio de Latrão (1215), que proibia a venda das relíquias, regulamentava a forma como elas deviam ser expostas e submetia sua aprovação à Sé ou ao bispo diocesano (GOMES, SOUZA, 2018, p.24)

Segundo Belting, *“Antes de 1200 raras vezes ouvimos falar do culto a uma imagem que possa se diferenciar da relíquia ou que eleve a imagem à mesma categoria da relíquia”*. (BELTING 2012, p. 407, tradução deste pesquisador)

“As resistências às imagens de culto, entretanto, se dissipavam na medida em que a relíquia aparece em cena. De fato, pode-se afirmar que a relíquia e a imagem haviam intercambiado sua importância na Igreja ocidental”. (BELTING 2012, p. 395/396 – tradução deste pesquisador)

Imagens de Santos acompanhavam os navegadores portugueses em suas caravelas. Dom Clemente Maria da Silva – Nigra², autor que pesquisou a arte sacra, particularmente na Bahia, fala da imagem de Nossa Senhora da Esperança esculpida em mármore Alzã, com 110 cm de altura, que estava no navio Cabral quando ele chegou ao Brasil. Essa imagem está hoje exposta na Quinta de Belmonte, em Portugal. (NIGRA, C.M.S. In. HERSTAL, 1956, p.9)

A devoção aos santos foi ainda a base do Catolicismo doméstico e popular que se estabeleceu no Brasil colônia, nos engenhos de cana com suas capelas, nas vilas e cidades que surgiram com a descoberta de ouro e diamantes e com o cultivo do café.

[...] é no culto doméstico que a imaginária ganha aspectos ainda mais particulares. Os oratórios, desenvolvidos em diferentes modalidades e dimensões – desde pequenas caixas que poderiam acompanhar o fiel em viagens, até verdadeiros móveis a serem colocados em salas reservadas ao culto nas casas dos mais abastados – são um reflexo do culto doméstico envolvendo uma verdadeira relação de intimidade entre o “santo” e o fiel. (MARIANI, VILHENA, 2001, p.129)

Os engenhos, e as vilas aumentavam a demanda pelas imagens de santos, de modo que, já no século XVII, a importação dessas imagens de Portugal não mais era suficiente e se torna necessário o início de uma produção local.

Para Eduardo Etzel³, a arte sacra é a primeira forma de arte no Brasil dos colonizadores (ETZEL, 1984, p.7). Mais do que isso, ela será praticamente a única manifestação artística produzida pelos colonizadores até a segunda metade do século XVIII, e especialmente no século XIX, quando a corte portuguesa vem para o Brasil e inaugura a Academia de Belas Artes no Rio de Janeiro. (LUZ, OLIVEIRA, PEREIRA, 2013, p.66,67)

2 Dom Clemente Maria da Silva-Nigra (1903-1987) é um autor/pesquisador citado em quase todas as outras referências relacionadas à arte sacra e santeira no Brasil.

3 Eduardo Etzel (1906-2003) médico, colecionador de imagens sacras e pesquisador sobre o tema.

Os primeiros escultores da arte sacra eram das ordens missionárias, especialmente os Beneditinos, que preferiam trabalhar com o barro, e os Jesuítas, que preferiam a madeira.

A maior parte das imagens sacras produzidas na Colônia brasileira, no século XVII, originou-se nas oficinas conventuais das Ordens religiosas, particularmente de jesuítas, beneditinos, franciscanos e carmelitas. Submetidas a padrões estéticos convencionais, essas imagens seiscentistas têm, geralmente, posturas pouco movimentadas, expressões severas na tradição do maneirismo português, apresentando poucas variações regionais, pelo fato de os mesmos religiosos artistas executarem imagens para diferentes fundações da Ordem, em pontos diferentes do território brasileiro. (LUZ, OLIVEIRA, PEREIRA, 2013, p.56)

Todavia, no século seguinte a produção das imagens de santos passou para a mão de leigos.

No século XVIII, repetindo o fato ocorrido na arquitetura, a primazia da produção de imagens religiosas passou para as oficinas de artistas leigos, muitos deles mestiços nascidos na própria Colônia, trabalhando a serviço das irmandades e Ordens Terceiras. A principal consequência foi a regionalização verificada, passando as imagens a apresentar características diferenciadas em pontos diversos do território brasileiro notadamente na Bahia, Pernambuco e em Minas Gerais (LUZ, OLIVEIRA, PEREIRA, 2013, p.57)

Essa regionalização, em alguns casos, extrapolou a iconografia clássica, especialmente sob o comando dos Jesuítas⁴:

Ao lado das obras confeccionadas para as capelas e centros urbanos importantes, todas reproduzindo de forma bastante próxima os protótipos europeus, uma série de outras obras, destinadas a decorar as pequenas capelas das aldeias missionárias e explorações agrícolas da companhia, irá aos poucos se afastando dos modelos pela livre interpretação dos temas e incorporando motivos ornamentais tomados à flora local, como os lírios, cajus, abacaxis, goiabas e etc... (OLIVEIRA, in. ÁVILA, 2013, p. 265).

Temos aí então, o início da história e tema central desse texto: a produção de imagens de santos por artesãos e artistas leigos, que se perpetua até hoje.

1. O BARRO E A MADEIRA NAS MÃOS DE ARTESÃOS BRASILEIROS DE ONTEM E DE HOJE

O barro era a matéria prima preferida para a produção de imagens até o século XVII, mas partir do século XVIII a madeira começa a ter preferência. Essa mudança coincide com a transferência da produção

4 Talvez os mais significativos exemplos dessa produção regionalizada orquestrada pelas escolas jesuíticas sejam as imagens produzidas por artesãos das populações nativas Guaranis, nas Reduções do sul do país, consideradas por alguns autores como um Barroco Missionário

dos conventos para os artesãos leigos. Isso me leva a crer que uma necessidade prática desses artesãos também influenciou nessa mudança, pois a peça feita de barro necessita ser queimada num forno com um constante controle da temperatura para que não haja trincas. O forno, além de exigir investimento, implica numa fixação do artesão a um local, o que seria fácil para um clero residente em um convento. A madeira, ao contrário, só precisa de um pequeno conjunto de ferramentas, facilmente transportado, para ser trabalhada e, certamente, seria mais adequada a um artesão leigo, que poderia se deslocar para onde está a madeira e lá realizar seu trabalho.

Hoje, a escolha da matéria prima para a produção das imagens de santos, nos vários estados brasileiros⁵, depende de vários fatores, mas há dois que, embora interligados, se destacam.

- O contato com outro artesão que se torna um professor ou mestre no ensino da técnica de esculpir.
- A tradição do lugar onde o artesão se estabelece, como polo de produção com o uso de uma matéria prima.

Questões ambientais também influenciam. Madeiras nobres são difíceis de se obter por conta das proibições de desmatamento, e quem lida com o barro também precisa de madeira para queimar as peças nos fornos. Além disso, em ambientes cada vez mais urbanizados, cimentados e asfaltados, é difícil encontrar barro de qualidade, que dê liga para ser modelado e resista à queima no forno sem trincar.

Essas dificuldades aparecem do depoimento de vários artesãos entrevistados durante minha pesquisa de doutorado.

Esse barro aqui ele não tem aqui em Tracunhaém, que ele é um barro branco. Todos nós aqui, artesãos e artistas trabalha com barro branco, que vem da Paraíba, de outro estado. O barro daqui tem o barro preto que não se vira mais, que foi proibido, que é o barro preto, que é o barro pra fazê jarra, panela, entendeu? Esse barro é comprado. Ele vem da Paraíba que é um barro tratado, uma argila, ele é uma argila, um barro argila. É um barro apropriado pra arte, pra coisas finas, pra santos. (NANDO GARCIA - Tracunhaém – PE)

“Tanto é que se você compra um cedro de uma madeireira dessas, não presta, porque ele é cortado na época errada, vai para uma estufa, forçado a secar na estufa. Tenho madeira aqui que eu espero oito anos ela secar, que é minha. A pessoa olha e diz assim “tá podre”. É a melhor madeira que tem, ela não tá podre, por fora ela tá feia. Quando você vê uma madeira na madeireira que tá bonita, ela não presta para cortar.” (JUCA LIMA – Parnaíba - PI)

A gente trabalha com cedro e a imburana, que tem mais no Ceará. Mas, indo para Pedro II se acha. Aqui em Teresina não se acha. Trabalhamos mais com o cedro. Eu mesmo vou dentro do mato caçando. Se eu procurar alguém que derrubou, que caiu, vou lá e compro madeira bruta mesmo, não é essa madeira cerradinha bonitinha. A gente compra na madeireira devido a escassez da madeira para trabalhar. E o que a gente faz, aonde derrubou e vai retirar, principalmente, o cedro, a gente vai lá e compra, conversa com o dono. Às vezes, o dono quer só tirar de lá, a gente retira. Vai estocando e guardando e trabalhando porque futuramente tende a madeira a ficar mais escassa, e mais cara por não ter. A gente tem dificuldade com matéria-prima, ainda tem. Diminuiu bastante como tinha antigamente. Quando eu comecei e a madeira era barata. A gente ia com qualquer dinheiro, trazia a madeira e fazia um trabalho. Hoje, em dia não. Se você não tiver uma grana para comprar uma madeira boa cerrada, você não trabalha. (FRANCISCO ALVES PEREIRA FILHO – Teresina - PI)

5 Num mesmo estado é possível se encontrar cidades que se tornaram polos de uma produção artesanal em que cada uma utiliza matéria prima diferente (barro ou madeira).

A busca por madeiras alternativas implica também em técnicas de esculpir e em ferramentas novas. Nesse aspecto os escultores de madeira têm se adaptado ao uso de ferramentas elétricas o que nem sempre é bem aceito pelo mercado consumidor que considera que a peça deixa, por isso, de ser artesanal.

Eu compro nas maderera. Isso aqui é feito de talba. [...] Pra área de esculpí, hoje o artesão, ele tem, antes tinha umburana, umburana é a madeira nobre pra esculpí, antes tinha em abundância, aqui na região tinha muito. Mas, com o progresso, chegou a irrigação, a madeira foi se afastando, porque o progresso foi desmatando, foi acabando, cortando a caatinga pra plantá manga, uva, essas coisa, a umburana foi acabando, hoje em dia pro artesão conseguí um pedaço de umburana, ele tem que se afastá vinte, trinta quilômetro da cidade, mesmo assim ainda é difícil porque as área tá tudo cercada, aí o artesão ele tem que trabalhá com o quê? Com a madeira seca. Que é a madeira morta, madeira fossilizada que já não presta mais pra nada. [...] Não é só umburana que dá escultura. Eu chamo de madeira urbana. Urbana é a madeira que se planta nas calçada, é o nim, o fícus, certos tipo de mangueira, nem todas. [...] Hoje em dia, o artesão não precisa ser primitivo, pra trabalha só batendo só no machado, hoje em dia tem as motosserra, tem a miniretícula, tem vários tipo de ferramenta, que ajudam o artesão a produzir seus material com qualidade mais rápido, entendeu? (JOSÉ NILDO DA SILVA – Petrolina - PE)

O pessoal ainda pensa que a gente vai pro mato cortá de machado, nunca ouviu falar em motosserra, né? Não vai desenvolvendo a mente, não vai evoluindo. Tem gente que não compra, por exemplo, ele não é tradicional. Eu tenho de sofrer com o serrote, a pior ferramenta, ela tem que tá cega prá mim poder esculpir naquilo dali, tirar lasca de pedra, prá poder bater, a pessoa “não, ele usa máquina”. Qué que a gente sofre o tempo todinho? Não dá. Aqui em Parnaíba mesmo, tem comprador que diz assim “ele usa furadeira”. Ora, se tem um local que eu vou cavar um buraco de formão e eu tenho uma broca larga que eu possa pegar enfiar uma furadeira ali, abrir aquele buraco e depois eu vou esculpir normalmente, vai ser esculpido tudinho, é só para facilitar, mas tem gente que não quer, de jeito nenhum. (JUCA LIMA – Parnaíba – PI)

2. QUE FÉ É ESSA, QUE REMOVE MADEIRA E ACRESCENTA BARRO?⁶

A arte santeira persiste num mundo secularizado e com tanta oferta de imagens industrializadas e produzidas em série a custos frequentemente menores mantendo uma essência da religiosidade popular que existia na colônia e da admiração pela hagiografia do retratado que aproxima artesãos e santos, até entre os que não são católicos⁷.

Há também um mercado ávido por esse trabalho, que tem raízes históricas, e que por fato de ser manual, se torna objeto de desejo de quem, mesmo não sendo católico ou devoto de algum santo, se interessa por essa forma específica de arte. Daí a rejeição de alguns compradores ao uso de qualquer ferramenta que possa ser associada a um processo não artesanal, como a furadeira

6 Para esculpir na madeira é necessária a remoção da matéria prima, A escultura de barro, ao contrário, é feita com a inserção de muitas partes modeladas separadamente. Daí a necessidade de um barro que dê liga.

7 Entre os artesãos que entrevistei havia dois evangélicos e um Babalorixá de Umbanda. Também tive conhecimento de que há, na Bahia, um membro da comunidade nativa Pataxó que esculpe santos, mas não consegui contatar esse artesão. A maioria das entrevistas que realizei foram também filmadas e estão disponíveis no meu canal do Youtube: <https://www.youtube.com/c/MarcoAntonioSá>

ou a serra elétrica já mencionadas anteriormente nos depoimentos de artesãos. É também um mercado dos que, sendo devotos, desejam uma representação especial, única, já que, mesmo que o artesão faça várias imagens do mesmo santo, elas nunca serão exatamente iguais.

Assim, a arte de esculpir santos, tanto no barro quanto na madeira, resiste e segue pela história e incentivando novos artesãos a nela se especializarem a ponto de se organizarem em espaços únicos onde vários artesãos que utilizam as mesmas técnicas e matéria prima, se reúnem para produzir suas peças⁸ numa cooperação mútua de esforço e saberes.

3. A CRIATIVIDADE COMO DIFERENCIAL ICONOGRÁFICO

Para tornar a produção viável é preciso vender as imagens produzidas. Isso exige estratégias de diferenciação que não necessariamente passam pela questão de preço.

Em Juazeiro do Norte, no Ceará, terra do Pe. Cícero, imagens em madeira desse santo, canonizado pelo povo, esculpidas por vários autores, podem ser encontradas no Centro de artesanato Mestre Noza, mas todas são muito semelhantes à imagem ao lado, esculpida por Adalberto Soares da Silva.



É a imagem que atrai milhares de devotos de vários lugares do Brasil, especialmente do Nordeste, a um quase santuário, gerenciado pelos padres Salesianos em Juazeiro do Norte.

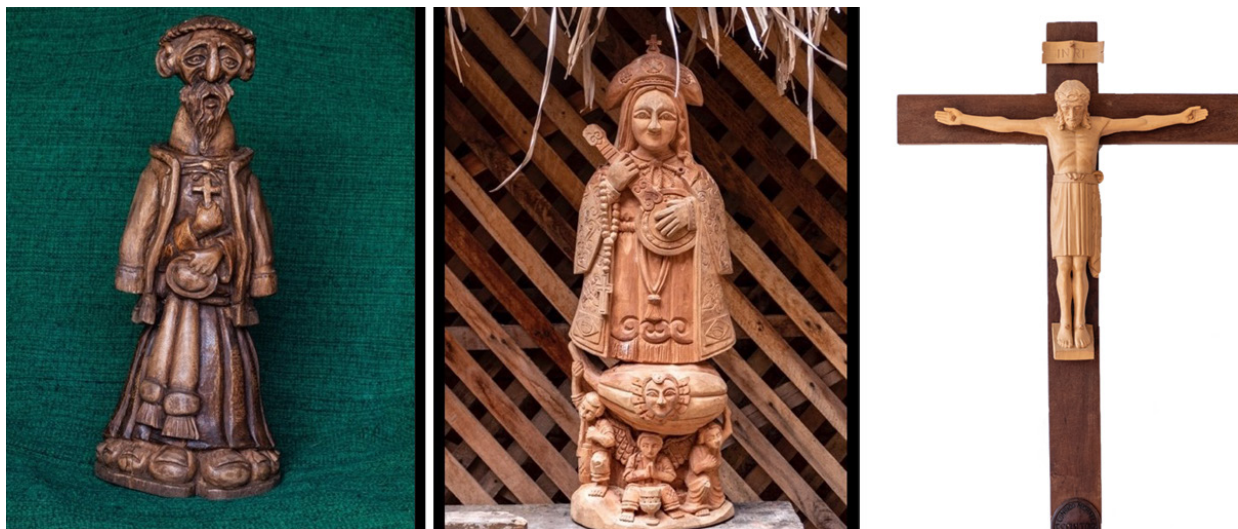
Todavia, como a arte precisa de criatividade, há quem arrisque concepções diferentes, como o artesão Cicero Evanio Tavares Valencio que, no mesmo Centro Mestre Noza, esculpiu um Pe. Cícero com vestes litúrgicas.

Para identificar que a imagem é do Pe. Cícero, o autor procurou reproduzir o rosto já conhe-

⁸ É o caso, por exemplo, da Associação de artesãos Padre Cícero – Mestre Noza, em Juazeiro do Norte – CE, o Centro de Artes Mestre Quincas, em Petrolina – PE e o Centro de Artesanato Mestre Dezinho em Teresina – PI

cido do retratado, a partir das várias fotografias que se tem dele.

Certamente não é esta uma imagem procurada por um devoto do “Padim Ciço” mas ela pode despertar o interesse de um interessado na arte, pela sua originalidade.



Essa busca originalidade, que evidencia e identifica o trabalho de um artesão, aparece também no uso de elementos da cultura local como uma maneira de destacar o trabalho e de transformá-lo, ainda mais, numa obra de arte, num processo semelhante ao que aconteceu sob o comando dos Jesuítas, descrito anteriormente, e como mostram as esculturas em madeira feitas por de artesãos do Piauí, a seguir

O anjo esculpido por Raimundo Soares Cavalcanti (Mestre Dico) de Teresina tem nas mãos uma bandeja de cajus, fruta comum em todo estado.

A imagem de São Francisco, criada por Juca Lima de Parnaíba. traz nos ombros o típico gibão dos vaqueiros nordestinos. Numa das mãos está uma cruz e na outra, numa posição típica de quem se põe diante de algo que é sagrado, o chapéu de vaqueiro. Os pés exageradamente grandes são, segundo o autor da peça, uma referência ao fato de que São Francisco era um andarilho.

Já a imagem seguinte, de N. Sra. Aparecida segurando uma viola, feita por André Vitor da Costa, de Teresina, tem como referência da original apenas o formato da capa, que também foi transformada num gibão de vaqueiro, e as bandeiras do Brasil, que normalmente nela aparecem por ser a padroeira do país.

A coroa foi transformada num chapéu de cangaceiro e na sua base, ao invés de uma nuvem, há uma fruta que se parece com um cacau decorado com uma máscara indígena e sustentado por duas pessoas (um homem e uma mulher) que estão lado a lado com uma terceira, que além de asas, tem as mãos postas em sinal de oração sobre um tambor africano. N. Sra. assume as funções de violeira e vaqueira, que no Nordeste são exclusivas de homens.

Todavia, imagens de santos oficialmente canonizados, com a iconografia já padronizada em quase todo o mundo, são a escolha da maioria dos artesãos que entrevistei, alguns dos quais estudam o tema e buscam referências nas obras de escultores famosos do Renascimento, do Barroco e do Maneirismo.

O crucifixo apresentado a seguir, foi feito por Conrado Michel Moser um artesão de Treze Tílias, em Santa Catarina, uma cidade fundada por duas famílias de imigrantes austríacos que para lá foram em 1933 e onde há hoje uma comunidade de artesãos dedicados à arte sacra.

Na imagem prevalecem linhas horizontais e verticais como as produzidas no Renascimento. Ela é quase totalmente simétrica a não ser pelo detalhe da roupa que pende de um dos lados, e do rosto do Cristo levemente virado para sua direita. Até os pés apresentam a versão simétrica da crucificação, um ao lado do outro, reproduzindo uma configuração de um estilo que ficou conhecido como *Românico*.⁹

Moser optou aqui por uma representação¹⁰ com um delicado e harmonioso contraste das cores da cruz e do crucificado. As linhas retas e paralelas promovem uma sensação de tranquilidade e harmonia que suaviza a violência do momento retratado, sem mostrar os ferimentos e o sangramento causados pela tortura anterior à crucificação, que são conhecidos e podem ser omitidos na escultura.



9 Segundo Link, essa maneira de posicionar os pés do crucificado surgiu em 800 D.C. e permaneceu até 1250, quando, na pintura, surgem as imagens do crucificado com os pés sobrepostos e transpassados por um único cravo; configuração que se tornou dominante a partir de 1320 (LINK, 1998, p. 46)

10 Para saber mais sobre a representação do Crucifixo, consultar:

<https://comartecultura.wordpress.com/2017/07/30/crucificacao-na-escultura-e-na-pintura-antes-do-pre-renascimento/>

Finalizando trago um exemplo de que a arte sacra tem, ainda hoje, sua função catequética, reproduzindo cenas bíblicas conforme a interpretação do artesão.

É uma escultura em barro feita por Antônio José da Silva (mestre Tog) de Goiana – PE. Ela representa o momento em a tradição da Igreja Católica identificou Pedro como o primeiro Papa. Pedro está ajoelhado diante do Cristo.

No detalhe podemos ver que tanto Jesus quanto Pedro seguram o báculo (símbolo da autoridade papal) com a mão direita enquanto a esquerda de cada um está encostada no peito.

É a representação do texto em que Jesus diz a Pedro “Tu és Pedro e sobre essa pedra edificarás minha Igreja” (Mt 16,18) e que, transformada numa imagem, se torna legível até para quem não sabe ler.

CONCLUINDO

A profissão de esculpir santos continua viva e saudável como deve ter sido nos tempos da colonização e império. Ela se destaca num mercado de arte/artesanato por conta da iniciativa de artesãos cuja paixão e escolha por essa forma de expressão artística mescla a existência de um mercado que a procura com muito interesse, com a “simpatia”, dos artesãos¹¹, pela história dos santos, ainda que haja os que não são católicos ou devotos.

A maioria das entrevistas com os artesãos, que estruturou minha tese e este texto foi também filmada. Elas estão disponíveis no meu canal do Youtube:

<https://www.youtube.com/c/MarcoAntonioSá> para quem quiser conhecer melhor o trabalho de cada artesão entrevistado e sua relação com a *Arte Santeira no Brasil de hoje*.

REFERÊNCIAS

ÁVILA, Affonso (org.). *Barroco – Teoria e Análise*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BELTING, Hans. *Imagen Y Culto – Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. Madri – Espanha: Ediciones Akal, 2012

ETZEL, Eduardo. *Arte Sacra – berço da arte brasileira*. São Paulo: Melhoramentos, 1984.

GOMES, Edgard da Silva, SOUZA, Ney de. *Trento em Movimento*. Jundiaí: Paco Editorial, 2018

HERSTAL, Stanislaw. *Imagens Religiosas do Brasil*. São Paulo: edição do autor, 1956.

11 Encontrei, entre os entrevistados, logo o início da minha pesquisa, um artesão que só esculpe a figura de São Jorge por causa da plasticidade das 3 figuras, homem, cavalo e dragão, que se mesclam a partir de um único bloco de madeira. Uma motivação completamente artística, sem nenhuma relação com devoção ou crença.

HILL, Jonathan. *História do Cristianismo*. São Paulo: Rosari, 2009.

LINK, Luther. *O Diabo - a máscara sem rosto*. São Paulo: Cia das Letras, 1998

LUZ, Angela Ancora; OLIVEIRA, Myriam Andrade Ribeiro de; PEREIRA, Sônia Gomes. *História da Arte no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2013.

A TRADIÇÃO HESICASTA E O ÍCONE DA SANTÍSSIMA TRINDADE DE RUBLEV

Christiane Meier¹

RESUMO

Hesicasmo é a tradição de vida monástica originada no século III, no deserto egípcio, e que nunca foi interrompida na Igreja oriental. Pregava a ascese e ensinava métodos de postura e oração contínua, para um esvaziar da vontade e do pensamento do monge, possibilitando que a luz incriada o penetrasse, transfigurando-o. Após o hesicasmo tornar-se dogma da Igreja ortodoxa, em 1351, passa a influenciar as artes tanto em Bizâncio como no mundo eslavo. A comunicação tem por objetivo apresentar a tradição hesicasta dos Padres do deserto e sua 'oração do coração'. Em seguida, observaremos a influência do dogma sobre o monge iconógrafo russo, Andrei Rublev que fora solicitado a escrever o ícone da Santíssima Trindade em homenagem a São Sérgio de Radonej, dada a afinidade do santo com a Trindade Santa. Verificaremos como Rublev contribuiu para a consolidação da tipologia do ícone trinitário e a forma que trabalhou os ensinamentos hesicastas em sua obra. Por fim, analisaremos a atualidade e a relevância da tradição hesicasta e sua oração para o terceiro decênio do século XXI.

PALAVRAS-CHAVE: tradição hesicasta – Andrei Rublev – Santíssima Trindade

INTRODUÇÃO

Esta comunicação tem por finalidade apresentar algumas questões acerca da tradição hesicasta no âmbito da Igreja ortodoxa e sua longa tradição, iniciada no deserto egípcio, no século III. Contudo, é com a decretação de seu dogma, em 1351, que ela influenciará a arte bizantina e a de países eslavos, a exemplo do ícone da Santíssima Trindade de Andrei Rublev, na Rússia, no início do século XV.

1. A TRADIÇÃO HESICASTA

O que é o hesicasmo e quem foram os ascetas que desenvolveram essa espiritualidade? Desde meados do século III, homens (e algumas poucas mulheres) distanciaram-se de seus bens e de suas famílias para dirigirem-se ao deserto e viver em silêncio e oração, enfrentando seus pensamentos e desejos, confrontando o mal e combatendo o demônio.

¹Mestre em Ciências Humanas pela UNISA, Universidade Santo Amaro, pesquisadora do Grupo de Pesquisa Imagem de Deus: Religião, História e Arte do Labô/PUC-SP, cmeier@uol.com.br.

O princípio central desta espiritualidade mística era o desenvolvimento da *hesychia*, um termo que denota tranquilidade e quietude, e uma técnica psicossomática (que consiste da repetição da Oração de Jesus) a fim de conhecer e a experimentar o divino². (STREZOVA, 2014, p.1-2, livre tradução nossa).

Ao verificarmos o porquê do deserto, notaremos que para os hebreus este era o local que havia de se atravessar a fim de chegar à Terra Prometida. “Lugar de prova, o deserto estéril e inóspito é o prelúdio para o acesso a um lugar melhor, a um estado superior. [...] O deserto, lugar de todas as tentações, pressupõe o total abandono à Graça divina.” (FEUILLET, 2007, p. 40). Há que se ter em conta que “os monges [...] consideram o Cristo o verdadeiro fundador do monaquismo. [...] Com sua doutrina, Ele formulou e viveu os princípios da espiritualidade monástica. Com sua vida de luta contra o demônio e jejum no deserto antes de iniciar a vida pública.” (BUENO, 2019, p. 32). Analogamente, cristãos buscavam lugares isolados para superar o pecado e assim alcançar a vida antes da queda, no Paraíso. Na Europa meridional, onde não há deserto, procuravam locais ermos, como São Martinho o fez. Antes de ser sagrado bispo de Tours, ele foi para a pequena ilha de Galinara, no mar da Ligúria, onde ficou por um período. Já ao norte dos Alpes, onde não havia nem mar e nem lago, eles procuraram florestas, a exemplo de São Sérgio, na Rússia.

Os ascetas almejavam a vida anterior à queda; buscavam restabelecer a condição do homem sem mancha e a serviço de Deus; miravam a vida no Paraíso. No deserto, o silêncio, a luta com o demônio (isto é, com seus pensamentos e desejos), a oração, a ascese e o trabalho são os preceitos diários. Segundo Potestá e Vian (2013), “o monge é antes de tudo um asceta, empenhado em atingir e conservar a pureza como pré-condição, junto com a oração contínua, para encontrar o divino.” (p.63).

Como já pontuado, os Padres do Deserto desenvolveram técnicas de respiração e oração para alcançar a pureza de pensamento. Invocavam, ininterruptamente, o nome de Jesus através da ‘oração do coração’ ou também chamada ‘de Jesus’. Rezavam: “Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem piedade de mim, pecador”. Estes homens e estas mulheres concentravam-se assim na “solidão interior e exterior, sobriedade e vigilância, oração ininterrupta, lugar de Jesus...” (GOUILLARD, 2020, p. 13). Elaboraram também estratégias de luta interior, controlando desejos e pensamentos e desbravando a alma humana com tal profundidade que só será vista outra vez no século XX. (TOMMASO, 2015, p. 243)

Tommaso (2015) explica a tradição hesicasta como sendo a

² “The central tenet of this mystical spirituality was the development of *hesychia*, a term denoting tranquility and stillness, and a psychosomatic technique (consisting of repetition of the Jesus Prayer) to achieve knowledge and experience of the divine.” (STREZOVA, 2014, p.1-2)

[da] paz, [do] silêncio e [da] união com Deus, que é a essência da espiritualidade monástica original, que jamais foi interrompida no Oriente. [...] A particularidade dos hesicastas era considerar que o recolhimento interior [...] permitia ao orante ver a luz incriada de Deus. (p.236).

Consideravam que, com o domínio de pensamentos e desejos através da oração contínua, o asceta dominaria completamente seu corpo e sua mente e seria arrebatado pela luz incriada e transfigurado, como Jesus o fora no Monte Tabor. (STREZOVA, 2014, p. 43-44) O monge então resplandeceria, emanando luz.

No concílio de 1351, conhecido como Concílio de Palamas, é decretado o dogma hesicasta. Para Palamas³, o ser humano criado a imagem e semelhança de Deus (Gn 3), ao cometer o pecado original, deixa de ser semelhante e passa a ser só imagem do divino. Ele propõe então que, através da obediência estrita aos Mandamentos e da oração contínua do coração, o homem poderia livrar-se do pecado e restaurar sua semelhança com o Pai, isto é, voltar à condição anterior à queda, à sua divina-humanidade.

A partir de meados do século XIV, em decorrência da decretação do dogma, observa-se o surgimento de novos estilos artísticos com qualidades mais espirituais que temporais. Nota-se a influência da tradição místico-espiritual na escrita de ícones que agora passam a retratar cenas de vidas de eremitas em detrimento a de santos guerreiros. Estas e outras “mudanças iconográficas ocorreram devido à formulação da doutrina hesicasta [...] da luz incriada⁴”. (STREZOVA, 2014, p.4, livre tradução nossa)

2. ANDREI RUBLEV E O ÍCONE DA TRINDADE SANTA

O ensino hesicasta sobre a luz do Monte Tabor teve um impacto profundo na doutrina da imagem na Rússia no século XIV. Essa época se tornou uma época de ouro para a arte russa, uma era que deu origem a artistas como Teófanos, o Grego, Andrei Rublev e Dionísio, cada um deles incorporando essa doutrina à sua maneira⁵. (STREZOVA, 2014, p. 34, livre tradução nossa).

3 Gregório Palamas (1296 — 1359), monge e teólogo do Monte Atos e defensor do hesicasmo.

4 “*These iconographic changes occurred due to [...] the hesychast doctrine of uncreated light.*” (STREZOVA, 2014, p. 4)

5 “*The hesychast teaching concerning the light of Mt Tabor made a profound impact on the doctrine of the image in Russia in the 14th century. This epoch became a golden age for Russian art, an era that gave birth to such artists as Theophanes the Greek, Andrei Rublev and Dionysius, each of them embodying this doctrine in their own way.*” (STREZOVA, 2014, p. 34)

A disseminação do hesicismo para fora do mundo bizantino, atingindo terras eslavas, influenciou as artes nestas regiões. “Assim, pode-se testemunhar o aparecimento de figuras sem carne e idealizadas, animadas por um lirismo religioso e uma espiritualidade exaltada⁶.” (STREZOVA, 2014, p. 4, livre tradução nossa).

De acordo com Strezova (2014), a arte de Andrei Rublev sofreu diversas influências, “sendo a mais proeminente a bizantina, e da arte cristã grega, particularmente, de Teófanos⁷, o grego, iconógrafo que fora para a Rússia no final do século XIV⁸.” (p. 186, livre tradução nossa) Pouco se sabe sobre a vida de Rublev, pintor do ícone da Santíssima Trindade (imagem 1). Por um curto período, ele viveu no mosteiro da Trindade de São Sérgio e estudou em seu influente ateliê de iconografia. Sabe-se também que em 1405 ele já não se encontrava mais lá, mas a serviço do príncipe Vasily Dmitrievich, juntamente com Teófanos, o grego, e que ambos trabalhavam na Catedral da Anunciação do kremlin de Moscou.

Rublev retorna ao mosteiro da Trindade após a morte de São Sérgio e é então solicitado a escrever um ícone em sua homenagem. Lembremos que o Santo fora devoto do Deus uno e trino, dedicando seu mosteiro a Ele. São Sérgio fora “o primeiro religioso russo a oferecer uma boa ideia sobre a Trindade Santa⁹” (STREZOVA, 2014, p. 185, livre tradução nossa), justificando desta maneira, a escolha do tema por parte de Rublev. Lemos ainda em Strezova (2014) sobre o Santo:

Ele considerou a veneração da Trindade como um sinal da unidade dos reinos celestiais e terrestre, e da unidade da hierarquia celeste e terrestre e da Igreja. A unidade da Trindade era um símbolo da unidade de ambos os Testamentos, consagrada na consciência nacional russa¹⁰. (p. 204, livre tradução nossa)

Rublev escreveu seu ícone na forma canônica da Igreja ortodoxa, isto é, baseado no relato de Gênesis 18, do encontro de Abraão com os três seres celestiais em seu acampamento em Mambré. Na iconografia grega, os três visitantes são representados na forma de anjos e interpretados como a Hospitalidade de Abraão, já que este se dirige aos anjos no singular, chamando-os de ‘Senhor’. Contudo, a composição de Rublev sofre um deslocamento da narrativa veterotestamentária (de Abraão e Sara com os anjos) para um discurso evangélico-trinitário concentrado nos três visitantes. De acordo com Strezova (2014), “Rublev ofereceu uma visão clara e concisa da Trindade pertencente ao reino da sabedoria e contemplação divina.¹¹” (p. 212)

6 “Hence, one may witness an appearance of fleshless, idealized figures animated by a religious lyricism and an exalted spirituality.” (STREZOVA, 2014, p.4).

7 Teófanos, o grego, nasceu em Constantinopla por volta de 1330 e faleceu por volta de 1409 na Rússia.

8 “the most prominent of which is Byzantine, and Greek Christian art, particularly of Theophanes the Greek, the famous iconographer who came to Russia at the end of the 14th century.” (STREZOVA, 2014, p. 186)

9 “Sergius was the first Russian religious to give a sound idea of the Holy Trinity”. (STREZOVA, 2014, p.185)

10 “He took the veneration of the Trinity as a sign of the unity of celestial and terrestrial realms, and the unity of heavenly and earthly hierarchy and of the Church. The unity of the Trinity was a symbol of the unity of both Testaments, enshrined in the Russian national consciousness.” (Strezova, 2014, p. 204)

11 “Rublev offered a clear and terse vision of the Trinity belonging to the realm of divine wisdom and contemplation”. (STREZOVA, 2014, p. 212)

Enquanto Rublev trabalhava na escrita de seu ícone, “nos seus momentos de descanso, sentava-se [...] de frente ao ícone celeste admirando-o e elevando sempre seus pensamentos à Luz Divina [...]” (BREIDI, 2015, p. 29). Recordemos que a prática hesicasta “é uma ação no vazio. Antes de tudo é uma oferenda. O monge deixa toda a sua autossuficiência e se oferece a Deus [...].” (TOMMASO, 2015, p.238). Neste sentido, encontramos em Breidi (2015) menção a um esvaziar do iconógrafo para que a luz divina nele atuasse:

não há dúvidas que a humildade era uma das características básicas para esse monge [Rublev]; era como se nele tivesse sido aberto um vazio total que permitiu a Deus fazer escorrer a Luz da Trindade para seu interior, iluminando o seu coração, seu ser e sua mente, até tornar todo toque de seu pincel um clamor de glorificação [...]. Sua obra, entre os ícones, é uma benção que paira sobre a humanidade, um ponto de meditação e fonte de profunda iluminação espiritual. (p.29).

Observando o ícone de Rublev, encontraremos influências dos escritos de São Gregório¹², o sinaíta, que influenciaram muitos monges, em especial os de países eslavos. Strezova (2014) aponta que,

[para São Gregório, o sinaíta] a aquisição de conhecimento abstrato é para ‘sábios do mundo’ que falham em controlar seu desejo de conhecimento e repetem assim o mesmo erro de Adão e Eva no Paraíso. Já o conhecimento de Deus, proveniente da graça divina, é para os que praticam o método hesicasta de oração. As divinas simplicidade e unidade refletidas na breve e repetitiva ‘Oração de Jesus’ abre possibilidades da visão divina [...]. (p. 14-15, livre tradução nossa)

Notamos simplicidade e unidade no ícone de Rublev: nenhum elemento que não seja absolutamente necessário para a mensagem trinitária encontra-se nele. Estamos diante de três anjos idênticos em tamanho, com os mesmos nimbos não crucíferos, sentados em semicírculo ao redor de uma mesa, conversando silenciosa e harmonicamente, debatendo a estratégia de salvação do mundo: o Pai, à esquerda, o Espírito Santo à direita e, ao centro, o Filho¹³. Nenhum deles encara o observador; o olhar é circular e circunscrito aos três, formando uma unidade. Se, por um lado, os anjos são idênticos, por outro, diferenciam-se pela cor das vestes, pela postura corporal, pelo olhar e pela dinâmica de suas mãos: diversidade na unidade, Deus trino e uno em movimento concêntrico.

Identificamos o Pai por algumas características: Ele tem a capa posta sobre dois ombros, informando não se revelar ao mundo; mira os outros dois, enquanto é por eles observado; não coloca sua mão sobre a mesa, onde há um cálice com a cabeça do Cordeiro que tira os pecados do mundo.

Já o Filho aponta com sua mão o cálice ao centro, mostrando a missão que lhe cabe. No-

12 Gregório, o sinaíta (1255-1346), monge e santo da Igreja ortodoxa.

13 O Concílio de Stoglav (Moscou, 1551) determinou que o anjo da esquerda é o Pai, o da direita o Espírito Santo e, ao centro, está representado o Filho. (STREZOVA, 2014, p.195)

temos o seu braço direito que destoa do restante da pintura delicada: é mais comprido e forte do que esperaríamos. Como o Filho sempre esteve com o Pai, Ele não é só o Salvador, mas também o Criador – estamos então diante da *dextera domini*, a mão direita do Deus, muito citada e representada iconograficamente:

Há gritos de júbilo e salvação nas tendas dos justos:

‘- A direita de laweh faz proezas!

- A direita de laweh é excelsa! (Sl 118, 15-16)

Reconhecemos o Espírito Santo pelo seu manto verde e a atitude de prontidão para cumprir seu papel, o de vir ao mundo e dar vida. Ele testemunha o amor incondicional do Pai e a obediência do Filho, a harmonia e o amor divinos. Segundo Strezova (2014), o ícone “revela o *agape*/amor de Deus pela humanidade e também expressa a espiritualidade hesicasta¹⁴”. (p.218, livre tradução nossa).

O iconógrafo mostra-nos assim que o Deus uno é trino: as três pessoas são idênticas, mas não iguais. Todavia, Rublev dá um sutil destaque ao Filho, colocando-O levemente acima das outras duas hipóstases e de frente para o expectador, prefigurando o Pantocrator, o Cristo em Glória, o Criador e Redentor.

Notemos ainda que não há sombras no ícone de Rublev; a luz não vem de fora, mas de dentro da pintura; uma luz que tudo ilumina – a luz divina que não tem sombras. Sombras são formadas a partir de locais aonde a luz não chega e elas se deslocam conforme a fonte de luz se movimenta. Contudo, como Deus é luz (Jo 1) e está em toda parte, Sua luz não faz sombras, mas tudo ilumina. Também Tiago nos informa a este respeito ao descrever Deus-Pai como “[...] Pai das luzes, no qual não há mudança nem sombra de variação.” (Tg 1,17).

A Santíssima Trindade tornou-se modelo para iconógrafos das Igrejas ortodoxas eslavas até a atualidade, como podemos notar no ícone produzido pela ucraniana Ivanka Demchuk (imagem 2) em 2015.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Indagando-nos sobre porque olhar os Padres do Deserto do século III, vimos que eles perscrutaram a alma humana e desenvolveram técnicas e estratégias para dominar pensamentos e desejos de tal modo, que só no século XX haverá psicologia igual. Sua disciplina de ascese, trabalho e oração é modelo ainda para o homem e a mulher do terceiro decênio do século XXI, como o Papa

¹⁴ “It reveals the heavenly *agape* given by God to humanity and also expresses the *hesychast* spirituality.” (STREZOVA, 2014, p. 218)

Francisco recordou em audiência geral de 09/06/2021, quando citou os monges do deserto e também lembrou-nos da importância da 'oração do coração'. Disse ele:

Consiste em repetir com fé: "Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tem piedade de mim, pecador!" É uma oração que, pouco a pouco, se adapta ao ritmo da respiração e se estende ao longo do dia. Com efeito, a respiração nunca para, nem sequer quando dormimos. A oração é o respiro da vida. (PAPA FRANCISCO, audiência geral de 09/06/2021)

Adicionalmente, observamos como a vida monástica de oração, ascese e trabalho influenciou a obra de Andrei Rublev, no início do século XV. Seu ícone da Santíssima Trindade, uma homenagem ao falecido superior do mosteiro da Trindade, a São Sérgio de Radonej, tornou-se modelo desta tipologia para o mundo eslavo até a atualidade, como podemos observar no trabalho de Demchuk.

Entendemos assim fazer sentido observar a tradição hesicasta bem como a arte sacra que ela influenciou e que segue sendo produzida até a atualidade. Entendemos também a necessidade de espelhar-nos na vida de unidade e harmonia na diversidade ou, nas palavras de Breidi (2015), podemos observar "como se vive em perfeita harmonia entre si numa conjunção de extrema delicadeza e respeito para com o outro, preservando a sua pessoa sem interferir na pessoa do outro [...]" (p. 57).

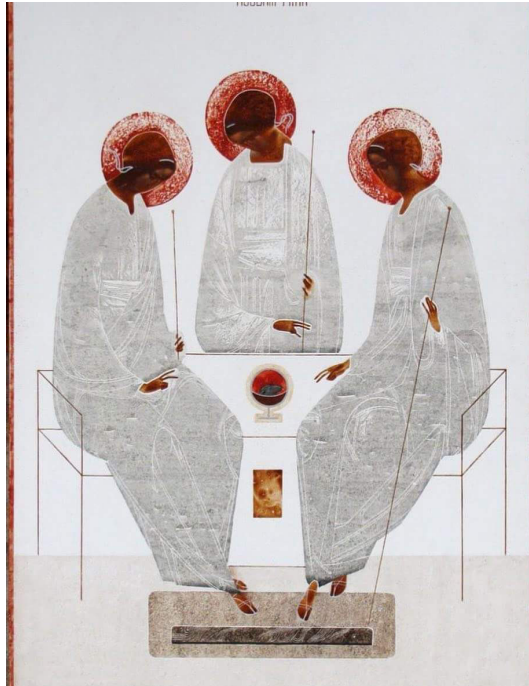
Imagem 1: Santíssima Trindade, Andrei Rublev, Galeria Tretyakov, Moscou, Rússia, séc. XV

Foto: Christiane Meier



Imagem 2: Santíssima Trindade, Ivanka Demchuk, Lviv, Ucrânia, 2015

Foto: Ivanka Demchuk



REFERÊNCIAS

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2016.

BUENO OSB, Dom Justino de Almeida (introdução e notas). **De volta ao Paraíso** – a vida dos Padres do Deserto e os seus Apoftegmas, vol.1. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2019.

BREIDI, Michel Fares. **Uma interpretação iconográfica do dogma trinitário** – a ceia de Abraão. Campinas: Editora Theotokos, 2015.

FEUILLET, Michel. *Lessico dei simboli cristiani*. Roma: Edizioni Arkeios, 2007.

GOUILLARD, Jean. *In Pequena Filocalia* – o livro clássico da Igreja Oriental. São Paulo: Paulus, 2020.

POTESTÁ, Gian Luca e VIAN, Giovanni. **História do cristianismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

STREZOVA, Anita. *Hesychasm and Art, the appearance of new iconographic trends in Byzantine and Slavic lands in the 14 and 15th centuries*. Canberra: Australian National University Press, 2014.

TOMMASO, Wilma S. de. **As paixões segundo a Filocalia dos Santos Padres Népticos**. Disponível em: <https://pucsp.academia.edu/WilmaTommaso>. Acessado em: 20 mar, 2021.

PAPA FRANCISCO. Audiência geral de 09/06/2021. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2021-06/papa-francisco-audiencia-geral-oracao-respiro-vida.html>. Acessado em: 11 jun, 2021.

IMAGENS DA “DEUSA” NA OBRA DE BAUDELAIRE: A EMERGÊNCIA DE IMAGENS ARQUETÍPICAS NA OBRA AS FLORES DO MAL

Felipe Tristão Silva Netto¹

RESUMO

É possível identificar na obra poética *As Flores do Mal*, de Charles Baudelaire, uma série de imagens fantásticas, bastante semelhantes a descrições de deusas de religiões arcaicas. Charles Baudelaire foi um fecundo poeta francês, cuja obra é cultuada como um dos marcos da então emergente cultura moderna. Suas bastante atuais “*Flores do Mal*” inauguram um tipo de sensibilidade urbana, decadentista, que dará o tom obscuro e narcótico de grande parte da arte e do pensamento de vanguarda subsequente. O presente estudo pretende mostrar como a cosmovisão do poeta, constituiu uma poderosa dinâmica de emergência de arquétipos femininos, de feições tipicamente religiosas. Após retrair, brevemente, a moldura filosófica e religiosa do chamado poeta inventor da modernidade, passaremos a uma leitura hermenêutica de poemas escolhidos da obra *As Flores do Mal*, sob a ótica dos modelos arquetípicos apresentados pelo psicólogo e escritor Erich Neumann, em sua obra “*A Grande Mãe*”. O estudo proposto tem o condão de mostrar o insuspeito e possivelmente inconsciente aparecimento de imagens arquetípicas, de caráter notadamente religioso, até mesmo em obras como *As Flores do Mal*, tida como um verdadeiro epítome da vida moderna nos grandes centros urbanos. Destacamos o interesse da proposta para o presente Congresso, na medida em que propõe uma reflexão sobre a persistência de conteúdos arcaicos e atávicos no seio de sociedades culturalmente dessacralizadas e laicizadas.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura; Religião; Natureza; Baudelaire; Arquétipos; Modernidade.

INTRODUÇÃO

Charles Baudelaire foi um fecundo poeta francês, cuja obra é cultuada como um dos marcos da então emergente cultura moderna. Suas “*Flores do Mal*” inauguram um tipo de sensibilidade urbana, decadentista, que dará o tom obscuro e narcótico de grande parte da arte subsequente do sec. XIX.

O presente estudo pretende retrair a moldura filosófica do poeta, sua visão de mundo, suas visões acerca da natureza, bem como analisar a emergência em sua obra e uma série de imagens poéticas bastante peculiares, notadamente em relação à representação da figura feminina. Cumpr, portanto, investigar as imagens da mulher baudelaireana, que muito se assemelham a

¹ Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestrando em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica – PUC/MG. E-mai: felipetristaobh@gmail.com.

descrições de divindades arcaicas, como em um culto obscuro. A dinâmica psicológica dessa gênese poética será o foco das próximas páginas.

1. POESIA E NATUREZA

Um dos marcos do Romantismo, sobretudo em seus primeiros dias, foi o culto idílico a uma Natureza idealizada, concebida como uma mãe benevolente. O movimento sofreu inspiração direta de autores como Jean-Jacques Rousseau, que propagavam um retorno bucólico do homem ao seu estado de inocência primordial.

Baudelaire adotava uma visão frontalmente oposta à de Rousseau, talvez mais alinhada ao Marques de Sade, que apresentava a natureza humana em sua dimensão perversa, brutal e hierárquica. Nesse sentido, Baudelaire buscava, não um retorno aos braços da benevolente Mãe Natureza, mas o máximo afastamento, como quem fugia de um vórtex terrificante. Essa parece ser a raiz da sua postura *contra natura*, do seu dandismo, do seu gosto pelo artifício, pelos cosméticos, etc. Percebe-se aí, também, no fundo de tantos artifícios, uma aguda e dolorosa consciência da inexorabilidade da marcha para a morte.

Há, como vimos, ao longo da obra de Baudelaire, um sentimento de mal ontológico, de fratura metafísica, que toca as raias do dualismo gnóstico. O Deus de Flores do Mal seria como um demiurgo que se ausentou do mundo. De acordo com Cláudio Willer "*em Baudelaire, Deus está longe, no palco ensangüentado separado do mundo pela tampa*" (WILLER, 2008, p.245).

O simbolismo da tampa é um dos mais eloquentes em todo o corpus poético baudelaireano acerca da visão cósmica do autor: o céu como uma cobertura metálica, impermeável à presença divina, que cobre um mundo claustrofóbico, no qual os homens fervem inconsoláveis.

Uma consequência interessante do julgamento que Baudelaire faz acerca da Natureza é sua relação dúbia e conturbada com a figura da mulher. Para o poeta, a mulher é natural, isto é abominável" (BAUDELAIRE, 1995, p. 525).

A afirmação acima aponta para um dos pilares da poética de Baudelaire: a mulher é a personificação da Natureza, em toda sua extensão abissal e terrível.

2. IMAGENS DA "DEUSA" EM BAUDELAIRE

Pois bem, estabelecido o tecido imaginativo da visão de mundo de Baudelaire, sobretudo sua relação com uma ideia bastante fatalista da Natureza-Mulher, passamos a observar como isso repercute em sua poesia. Desde que, para Baudelaire, a mulher é o signo da Natureza, essa identificação faz eclodir em sua obra uma série de imagens fantásticas.

Segundo Erich Neumann, em sua obra “A Grande Mãe, um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente”, “(...) quando a psicologia analítica se refere à imagem primordial ou ao arquétipo da ‘Grande Mãe’, não se refere à existência de uma imagem concreta existindo com o tempo e espaço, mas a uma imagem interior em operação na psique humana. A expressão simbólica desse fenômeno psíquico são as figuras da Grande Deusa, reproduzidas nas criações artísticas e nos mitos da humanidade” (NEUMANN, 1974, p. 19).

Conforme visto, a eclosão de imagens arquetípicas da Mãe, da Mulher, identificadas como a matriz fecunda da realidade, não se restringe a contextos formalmente religiosos. Observa-se em toda a obra de Baudelaire uma intensa fermentação de imagens muito próximas dos símbolos religiosos, que fazem das mulheres de sua vida espécies de aparições terrificantes, divindades, etc.

Tomemos como exemplo aquela que provavelmente foi a principal amante de Baudelaire, Jeanne Duval, uma exótica mulata haitiana, atriz e dançarina, que trabalhava como figurante num pequeno teatro. A relação de Baudelaire com sua “Vênus Negra”, Jeanne Duval, sempre teve algo de recessivo, de passivo, como se fosse o poeta a mulher da relação, ou a sacerdotisa de algum culto obscuro. Nesse ponto, é bastante sugestiva identificação do poeta com a figura de Proserpina no poema *Sed non satiata*:

Ai, não tenho poder, Megera libertina,
Pra quebrar-te a coragem e emgargar-te os passos,
No inferno do teu leito virar Proserpina
(BAUDELAIRE, 2011, p. 48).

Em sua relação com Duval, Baudelaire nunca exerce a função de dominador. Antes, goza o poeta em tornar-se Proserpina no leito da amante, como uma donzela raptada e levada à força ao reino infernal. Trata-se de um claro exemplo da alegria do descenso baudelaireano, o retorno cíclico ao ventre da Mãe-Natureza-Amante.

A maior parte dos poemas dedicados à Jeanne Duval traz alguma nota de terror ou gigantismo, como se o poeta se colocasse diante de uma espécie de deusa ctônica. É o caso, por exemplo, do poema *A gigante*:

No tempo em que a Natura com sua verve possante
Cada dia gerava uns filhos monstruosos,
Gostava eu de viver junto à jovem gigante,
Como aos pés da rainha de um gato voluptuoso

(...)

Percorrer-lhe à vontade as magníficas formas;
Escalar-lhe as encostas dos joelhos enormes,
E às vezes no verão, quando os sóis malfazejos

Lassa, a fazem deitar-se através da campanha,
Dormir despreocupado à sombra de seus seios,
Como aldeia tranquila ao pé de uma montanha.
(BAUDELAIRE, 2011, p. 42)

Chama a atenção a percepção da mulher como uma entidade titânica, dotada de poderes incontornáveis, como uma força cega da natureza, “*como a tépida areia e o azul dos desertos, ambos indiferentes à humana doença*” (BAUDELAIRE, 2011, p. 49).

Outro aspecto interessante é a tendência do poeta em ornamentar a figura da amante negra com elementos minerais, frios, duros, tal como um ídolo pagão. Esse aspecto da imagética baudelaireana é apontado, com notável acurácia, por Camille Paglia (2001) que, destacando imagens das Flores do Mal, aponto que *Duval tem um belo corpo polido como cobre, e é uma serpente reluzente, com olhos que parecem “duas frias jóias em que o ouro se mistura ao ferro”, (...) “uma fera implacável e cruel”, (...) “uma amazona desumana”, um grande grande anjo de testa brônzea”, um “punhal encantador” saltando da bainha.* (PAGLIA, 2001, p. 278).

A obscura Vênus do sacerdote Baudelaire parece dotada de um tipo de matéria plástica bastante específica:

Seus lisos olhos são de gemas deslumbrantes,
E nessa natureza simbólica e amiga
Onde o anjo se mescla com a esfinge antiga,

Onde tudo é só ouro, aço, luz e diamantes,
Resplandece pra sempre, estrela vagabunda,
A fria majestade, a mulher infecunda
(BAUDELAIRE, 2011, p. 49)

Há, nesse ponto, uma curiosa modulação nas imagens arquetípicas da deusa da fertilidade. Tendo em vista sua radical negação do natural, as deusas terrificantes de Baudelaire renunciam à fecundidade benéfica da natureza rousseauniana.

Antes, suas deusas são como grandes e frios blocos de pedra, ou, nas palavras de Paglia, *monólitos inorgânicos de aço e pedra, e suas únicas associações vivas são felinas ou reptílicas. A dureza mineral delas vem do seu hábitat estéril, um deserto urbano de “metal, mármore e água”, que petrifica a carne* (PAGLIA, 1992, p. 289).

A ideia idílica de Natureza, que faz emergir historicamente as imagens das deusas maternas e acolhedoras, tem uma contraparte terrível no inconsciente humano. Pouco comum na imagética religiosa ocidental, muitas imagens femininas da obra de Baudelaire se assemelham às deusas terríveis dos panteões orientais, como a temível Kali, por exemplo.

A resposta recessiva do poeta diante das suas amantes parece bastante análoga à sensação de impotência do homem face aos elementos obscuros e irremediáveis da Natureza:

Da mesma forma como o mundo, a vida, a natureza e a alma são vivenciadas como femininas geradoras e nutridoras, acolhedoras e protetoras, seus opostos também são percebidos na imagem do Feminino, e, para a humanidade, a morte, a destruição, o perigo, a penúria, a fome e o desamparo aparecem como impotência diante da Mãe sinistra e terrível (NEUMANN, 1974, p. 134).

Um símbolo eloquente dessa problemática relação com as mulheres são as figurações da mulher amada como um vampiro. Em “Metamorfoses do Vampiro”, o poeta vê a ilusória mulher de “boca de morango” e “fala almiscarada”, após sugar de sua vítima todo o sangue, subitamente tornar-se um ser asqueroso, “odre viscoso, repleto de pus”.

As mulheres de Baudelaire, diante das quais o poeta se sente como que soterrado, são como “gigantas de pedra”, frias, estéreis, solipsísticas, mas que exercem sobre ele uma espécie de efeito narcótico:

Bizarra deidade, escura como as noites,
Com perfume mesclado de musgo e de havana,
Obra de algum obi, o Fausto da savana,
Bruxa de ébano, filha de vis meias-noites
(BAUDELAIRE, 2011, p. 48)

Como vimos, Baudelaire, o aristocrata do espírito, parece incapaz de se reconciliar intelectualmente com a Natureza animalesca e caída, muito embora se entregue a frequentes descidas sensuais àquelas paragens.

O resultado dessa intrincada dinâmica interior, que interessa mais diretamente ao presente estudo, é a luxuriante emergência de imagens de forte caráter simbólico, não raro dotadas de ele-

mentos fantásticos, na obra poética de Baudelaire.

Erich Neumann apresenta uma interessante chave de compreensão da profusão na obra baudelaireana dessas imagens, semelhantes a relatos religiosos:

A realidade simbólica da Mãe Terrível extrai suas imagens preponderantemente de dentro, isto é, o caráter elementar negativo do Feminino se expressa através de imagens fantásticas e quiméricas que não são oriundas do mundo exterior. A razão disso é que esse Feminino Terrível é um símbolo para inconsciente. O lado escuro do maternal terrível assume a forma de monstros, seja o Egito, ou na Índia, no México ou na Etrúria, em Bali ou em Roma. Das mitologias e lendas de todos os povos, épocas e lugares – assim como dos pesadelos de nossas noites individuais -, as figuras de bruxas e vampiros, fantasmas e espectros nos atemorizam, todas elas igualmente sinistras. A metade escura do ovo cósmico preto e branco, que representa o Grande Feminino, engendra figuras terríveis que manifestam o lado negro e abissal da vida e da psique humana. (NEUMANN, 1974, p. 134)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo pretendeu refletir sobre a profusão de imagens de caráter notadamente fantástico na obra poética de Charles Baudelaire, sobretudo por apresentarem uma forte semelhança com imagens religiosas.

A reflexão parte de uma tentativa de recomposição da moldura filosófica da obra baudelaireana, da cosmovisão do poeta, mais especificamente em relação às suas ideias sobre a Natureza.

Vimos que o poeta identifica a imagem da Mulher com a Natureza, entendidas ambas de modo bastante fatalista e mistificador, como vórtice cegos, inescapáveis.

Tudo isso constituiu na alma e na imaginação do poeta um amálgama de ideias bastante particular, que faz emergir uma profusão de imagens arquetípicas, como num desfile de deusas, quase sempre sombrias e terrificantes.

REFERÊNCIAS

BAUDELAIRE, Charles. **As Flores do mal**. Tradução, de Mario Laranjeira. São Paulo: Martin Claret, 2011.

BAUDELAIRE, Charles. **Mi corazón al desnudo**. Tradução e prólogo de Rafael Alberti. Buenos Aires: Bajel, 1943.

BAUDELAIRE, Charles, **Charles Baudelaire: Poesia e Prosa**, organizada por Ivo Barroso, diversos

tradutores, Editora Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 1995.

CALASSO, Roberto. **A Folie Baudelaire**. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo -1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

KUNZ, Martine. **“Baudelaire, La Femme et L'Amour”**. Revista de Letras V.1, n.19. 1997

NEUMANN, Erich. **A Grande Mãe: Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente**. Cultrix, São Paulo, 1999.

PAGLIA, Camille. **Personas Sexuais: arte e decadência de Nefertite a Emily Dikson**; tradução de Marcos Santarrita - São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

VERAS, Eduardo Horta Nassif. **“A encenação tediosa do imortal pecado”** [manuscrito]: Baudelaire e o mito da queda / Eduardo Horta Nassif Veras. – 2013.

WILLER, Claudio Jorge. **Um obscuro encanto: gnose, gnosticismo e poesia moderna**. 2008. Tese (Doutorado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. doi:10.11606/T.8.2008.tde-27082008-135709. Acesso em: 2021-02-05

MACHADO DE ASSIS E A PERIFERIA CULTURAL

Ivna Maia Fuchigami ¹

RESUMO

Sempre que pretendemos pesquisar Machado de Assis, corremos o risco de focar em seu anticlericalismo, sua ironia, sua melancolia, seu ceticismo, seu pessimismo, seu sarcasmo, seu relativismo e tantos outros aspectos. Todos esses vieses são irrefutavelmente legítimos. Entretanto, existe o Machado de Assis, que, com seu estilo sutil, sem lançar mão de um discurso panfletário, mas com um olhar bastante atento e perscrutador, vai insinuando as opções religiosas que as pessoas fazem justamente quando elas querem saber algo a respeito de seu futuro. O escritor carioca abordou, entre outras facetas do ser humano, as indagações sobre sua origem e sua preocupação com o porvir. Leitor assíduo da Bíblia e de outras religiões, jamais repudiou a crença. Concomitantemente, ao se debruçar e meditar sobre seus filósofos preferidos, Blaise Pascal, Michel de Montaigne e Arthur Schopenhauer, conseguiu escrever sobre a espiritualidade ao seu modo, sem proselitismos, mas atento às manifestações sagradas e profanas, e observando o ser humano em suas relações com a cultura, a religião, a política, a educação, o casamento. Longe de estabelecer princípios e proferir julgamentos, o Bruxo do Cosme Velho foi mesclando núcleo social e periferias, em outros termos, padres, ciganas, feitiçaria, videntes a fim de mostrar que o ser humano, contingente, finito e insuficiente, vai à procura de respostas para o mistério. Contudo, não nos iludamos: o escritor nem colocará o personagem como uma alma em busca de uma solução para sua tão difícil vida nem o exporá como um sacrílego, que, embora professe sua fé, lança mão de recursos, digamos, não aprovados pela igreja. No máximo, ele apontará a ambiguidade humana. O maior interesse do autor de romances, contos, crônicas, peças teatrais e poesia é levar o leitor a uma reflexão moral sobre aquilo que as instituições, sejam elas religiosas ou políticas, resolvem por bem determinar como benéficas ou transgressoras.

PALAVRAS-CHAVE: Religião – vidente – instituição – periferia – cultura

INTRODUÇÃO

Consiste sempre um desafio abordar temas religiosos em textos não religiosos, pois ainda persiste uma tendência a considerar que o sagrado só pode ser visto em textos eminentemente religiosos. Ao mesmo tempo, esse desafio se complexifica quando se objetiva adentrar o sagrado em um contexto literário com base no conceito de cultura e da semiosfera. E tudo isso vai se tornando cada vez mais instigante quando nos propomos a localizar esses aspectos na obra de Machado de Assis, e no caso do presente texto, o primeiro capítulo do livro *Esaú e Jacó*, o penúltimo livro do

¹ Doutora em Ciências da Religião – Área: Linguagens da Religião. Faculdade Messiânica (SP). imfuchigami@gmail.com

escritor carioca.

Num leque de opções e caminhos, precisamos, antes de tudo, deixar claro que o Bruxo do Cosme Velho sempre foi atento às mudanças culturais de seu tempo e como a cultura de seu País, sobretudo a cultura da Capital do Império, Rio de Janeiro, vinha acolhendo, modificando e adaptando as mudanças que se davam na política, na religião, na educação, nos costumes.

1. RESUMO DA OBRA *ESAÚ E JACÓ*

A trama começa com a visita de Natividade e sua irmã, Perpétua, a uma cabocla do Morro do Castelo. A futura mãe queria conhecer o destino dos filhos gêmeos, Pedro e Paulo. A previsão da cabocla é animadora. Contudo, isso não é suficiente para desfazer a inquietação de Natividade, que se preocupa com as possíveis brigas dos irmãos ainda no ventre.

Pedro e Paulo crescem idênticos fisicamente, mas completamente diferentes na personalidade. Ambos se encantam por Flora, filha do político oportunista Batista e de D^a Cláudia. Com a nomeação de Batista para presidente de uma província do Norte, a jovem, dividida entre os gêmeos, se desespera, sem querer deixar a cidade do Rio de Janeiro. Com a proclamação da República, a moça acaba permanecendo na cidade. Antes de decidir, ela adoece e morre. Os irmãos sofrem, mas logo dão curso às suas carreiras.

Os dois se enfrentam na vida política como deputados em lados opostos no parlamento. Com a morte de Natividade, atendendo a seu último pedido, cessam os desentendimentos. A paz dura pouco, logo os irmãos voltam a trocar farpas e terminam separados.

2. RESUMO DO CAPÍTULO ANALISADO

Coisas futuras!

Era a primeira vez que as duas iam ao Morro do Castelo. (...)

(...) O íngreme, o desigual, o mal calçado da ladeira mortificavam os pés às duas pobres donas. Não obstante, continuavam a subir, como se fosse penitência, devagarinho, cara no chão, véu para baixo. A manhã trazia certo movimento; mulheres, homens, crianças que desciam ou subiam, lavadeiras e soldados, algum empregado, algum lojista, algum padre, todos olhavam espantados para elas, que aliás vestiam com grande simplicidade; (...) A mesma lentidão do andar, comparada à rapidez das outras pessoas, fazia desconfiar que era a primeira vez que ali iam. Uma crioula perguntou a um sargento: “Você quer ver que elas vão à cabocla?” (...)

Velho caboclo, pai da adivinha, conduziu as senhoras à sala. Esta era simples, as paredes nuas, nada que lembrasse mistério ou incutisse pavor, nenhum petrecho simbólico, nenhum bicho empalhado, esqueleto ou desenho de aleijões. Quando muito um registro da Conceição colado à parede podia lembrar um

mistério, apesar de encardido e roído, mas não metia medo. Sobre uma cadeira, uma viola.

(...) Bárbara entrou. (...) Era uma criaturinha leve e breve, saia bordada, chinelinha no pé. (...) Os cabelos, apanhados no alto da cabeça por um pedaço de fita enxovalhada, faziam-lhe um solidéu natural, cuja borla era suprida por um raminho de arruda. Já vai nisto um pouco de sacerdotisa. O mistério estava nos olhos. Estes eram opacos, não sempre nem tanto que não fossem também lúcidos e agudos, e neste último estado eram igualmente compridos; tão compridos e tão agudos que entravam pela gente abaixo, revolviam o coração e tornavam cá fora, prontos para nova entrada e outro revolvimento. (...) Bárbara interrogou-as; Natividade disse ao que vinha e entregou-lhe os retratos dos filhos e os cabelos cortados, por lhe haverem dito que bastava. (...)

(...) A cabocla foi sentar-se à mesa redonda que estava no centro da sala, virada para as duas. Pôs os cabelos e os retratos defronte de si. Olhou alternadamente para eles e para a mãe, fez algumas perguntas a esta, e ficou a mirar os retratos e os cabelos, boca aberta, sobrancelhas cerradas. Custa-me dizer que acendeu um cigarro, mas digo, porque é verdade, e o fumo concorda com o ofício. (...)

Enquanto o fumo do cigarro ia subindo, a cara da adivinha mudava de expressão, radiante ou sombria, ora interrogativa, ora explicativa. (...) E não foi sem grande espanto que lhe ouviu perguntar se os meninos tinham brigado antes de nascer. (...)

— *Antes de nascer?*

— *Sim, senhora, pergunto se não teriam brigado no ventre de sua mãe; não se lembra?*

Natividade (...) respondeu que efetivamente sentira movimentos extraordinários, repetidos, e dores, e insônias... Mas então que era? Brigariam por quê? A cabocla não respondeu. Ergueu-se pouco depois, e andou à volta da mesa, lenta, como sonâmbula, os olhos abertos e fixos; depois entrou a dividi-los novamente entre a mãe e os retratos. Agitava-se agora mais, respirando grosso. Toda ela, cara e braços, ombros e pernas, toda era pouca para arrancar a palavra ao Destino. Enfim, parou, sentou-se exausta, até que se ergueu de salto e foi ter com as duas, tão radiante, os olhos tão vivos e cálidos, que a mãe ficou pendente deles, e não se pôde ter que lhe não pegasse das mãos e lhe perguntasse, ansiosa:

— *Então? Diga, posso ouvir tudo.*

Bárbara, cheia de alma e riso, deu um respiro de gosto. (...) — Coisas futuras! murmurou finalmente a cabocla.

— *Mas, coisas feias?*

— *Oh! não! não! Coisas bonitas, coisas futuras!* (MACHADO DE ASSIS, 2011, pp. 19-23)

Maria Eli de Queiroz, em sua obra *Machado de Assis e a religião – considerações acerca da alma machadiana* (2008), dedicou um capítulo intitulado *Machado de Assis e as adivinhações, a feitiçaria etc.* Nele, a autora fez referência à presença de videntes e adivinhos na obra machadiana, os quais eram reflexos de uma época em que havia uma explosão do misticismo.

Natividade quer saber o futuro dos filhos. Pertencente à classe média alta do Rio de Janeiro, praticando a religião do centro da cultura, circula na periferia cultural para saber do futuro dos filhos e, posteriormente, volta ao centro.

A sociedade brasileira do século XIX estava plena de pesquisas sobre o mundo invisível, e a Ciência não dava conta de certas inquietações e angústias humanas. Portanto, ao ir consultar-se com a vidente, vemos Natividade movimentando-se rumo a uma polissemia que lhe desse uma informação que ela pudesse decodificar para entender. Natividade (receptora) receberia a informação e devolveria esta à vidente através do cabelo dos filhos e uma foto. Por sua vez, a vidente

informa sobre o futuro dos filhos da cliente. O diálogo se estabelece e há uma variedade de sentidos. Temos aqui uma semiosfera que agrega semiosferas particulares: a semiosfera de Natividade e Perpétua, a da vidente e seu pai e a das pessoas que circulam no Morro do Castelo que, embora não interajam diretamente com Natividade e Perpétua, compõem o ambiente cultural do Morro do Castelo.

Nogueira (2012, pp. 21-22), citando Lotman, escreve que este definiu semiosfera como “espaço da cultura, no qual os diferentes textos circulam, se reproduzem, se articulam e se relacionam assimetricamente, perfazendo um *continuum semiótico*”.

Lotman desenvolveu o conceito de fronteira, local em que há os filtros tradutores. Usando uma imagem, temos um círculo em cujo centro temos o cerne da cultura; já na fronteira ou na periferia, que ele denomina de não cultura, ocorrem alterações e dinamismo. Será na periferia que a agilidade do sistema como um todo é movimentado e serão os elementos fronteirizos que ajudam na identidade. É como vemos na descrição dos moradores do Morro do Castelo. Essas pessoas, que sobem e descem o morro, a trabalho, fazem a sociedade fluir e ajudam a identificar de modo não unilateral a sociedade brasileira do Rio de Janeiro do século XIX.

A cultura, conforme Lotman, é um conjunto definido de características: ela “nunca é universal, não engloba tudo, mas é um espaço definido. Ela é uma seção em oposição à não cultura. Ela é marcada pela oposição” (LOTMAN apud NOGUEIRA, 2012, p. 21). Portanto, a cultura expressa no texto do primeiro capítulo do livro *Esaú e Jacó* é colocada não de forma aleatória. A narrativa é feita de forma hierárquica e complexa, provoca conflitos de sentido (cultura x não cultura; burguesia x camada popular; religião instituída x religião popular) e, logo, provoca novos sentidos ou poliglotismo das linguagens artísticas conforme Nogueira, ao citar Lotman.

3. ROGER BASTIDE

Nosso estudo estaria incompleto se não recorrêssemos ao texto *O sagrado selvagem*, de Roger Bastide. Neste, ao referir-se à morte dos deuses instituídos, Bastide questiona se isso não “implica no desaparecimento da experiência instituinte do sagrado à procura de novas formas onde se encarnar” (BASTIDE, 1975, p. 143). E continua:

Mas a crise das organizações religiosas não provém de uma não-adequação, cruelmente sentida, entre as exigências da experiência religiosa pessoal e os quadros institucionais nos quais se quis moldá-la visando, muitas vezes, retirar a sua potência explosiva, considerada como perigosa para a ordem social? (BASTIDE, 1975, p. 143).

O sagrado que ressurge na cultura e na sociedade precisa ser um sagrado selvagem, o

qual se situa no domínio da imaginação e não na memória. O sociólogo discorre sobre dois tipos de sagrado: o sagrado selvagem das sociedades tradicionais e o sagrado selvagem da civilização ocidental. Para ele, as sociedades tradicionais pretendem passar do sagrado selvagem ao sagrado domesticado enquanto nossa sociedade se propõe a desagregar o sagrado domesticado para fazer eclodir o sagrado selvagem.

O transe dos supostos “primitivos” é controlado pela sociedade. O que sempre impressionou o autor é o conjunto de regras e controles. Segundo Bastide, quando os tambores não recebem o sangue sacrificial, as danças podem continuar infindavelmente e o fenômeno da possessão não ocorre. No lugar de caos, violência ou distúrbio muscular, o transe ocorre de forma calma, e é preciso ser um bom observador para detectar que o deus se apoderou do corpo.

Na cena da vidente, esse sagrado selvagem “domesticado” é facilmente percebido:

(...) [Bárbara] Ergueu-se pouco depois, e andou à volta da mesa, lenta, como sonâmbula, os olhos abertos e fixos; depois entrou a dividi-los novamente entre a mãe e os retratos. Agitava-se agora mais, respirando grosso. Toda ela, cara e braços, ombros e pernas, toda era pouca para arrancar a palavra ao Destino. Enfim, parou, sentou-se exausta, até que se ergueu de salto e foi ter com as duas, tão radiante, os olhos tão vivos e cálidos, que a mãe ficou pendente deles, e não se pôde ter que lhe não pegasse das mãos e lhe perguntasse, ansiosa (...). (MACHADO DE ASSIS, 2011, pp. 21-22).

O pai é o facilitador ou mentor, que “controla” o que chamaríamos de transe indomesticado. Bastide escreve que o transe selvagem é reinserido na sociedade para ser domesticado a fim de que a própria sociedade faça bom uso dele, de acordo com seus interesses. O autor faz uma distinção entre transe selvagem e transe violento. A violência não é selvageria e o erro de determinadas descrições advém da confusão entre esses dois conceitos. Todavia, o transe selvagem ainda existe porque “é preciso passar por ele para que se possa, em seguida, domesticá-lo” (BASTIDE, 1975, p. 145).

Quando o pai conduz a vidente ao recinto onde ela recebe seus clientes, é uma demonstração de que o comportamento de transe da filha deve seguir as leis das boas maneiras. Assim sendo, o espontâneo é transformado em institucional.

Mesmo que Bastide vá apontando os aspectos de domesticação e de des-domesticação do sagrado, gostaríamos de nos ater ao aspecto do sagrado domesticado, pois, no capítulo objeto de nosso estudo, a vidente se “comporta” como esperam Natividade e Perpétua. Mesmo os olhos abertos e fixos não chegam a desencadear um sagrado selvagem.

A religião periférica, a da vidente Bárbara, praticada numa região periférica, Morro do Castelo, se encontra com o catolicismo de Natividade e Perpétua, que sobem ao morro como se

fosse penitência, mortificadas pelo calçado da ladeira, com os rostos cobertos pelo véu. Nesse encontro cultural, ambas as religiões dialogam, e até arriscamos sugerir que a religião da vidente se sobrepõe à das irmãs, já que aquela detém as informações sobre o Destino dos gêmeos.

Bastide emprega uma dicotomia – religião viva x religião em conserva –, para se referir à religião viva como aquela que é vista em ação, em oposição à religião em conserva (a institucional), avessa às inovações e ávida por controlar a coletividade sempre que esta ameaça a ordem social constituída. Mesmo assim, as novidades vão ocorrer – mesmo que seja somente nas periferias.

Para o sociólogo, a influência entre culturas só pode ser estudada como influência mútua, e a aculturação não se sustenta. É claro que Natividade não vai agregar a religião de Bárbara à sua na totalidade, mas vai-se apoderar das informações culturais da vidente sempre que sua compreensão de mundo sofrer algum abalo.

O Rio de Janeiro, mesmo tendo sua alta burguesia reprimindo as religiões periféricas, sempre recepcionou credos vários. Se afirmarmos que o catolicismo se impôs sobre os demais credos, cometeremos um erro de raciocínio e de avaliação pois, segundo Bastide, o resultado da relação entre duas culturas/religião, que é de mão dupla, é imprevisível. Podemos ter relações de integração, de conflito, de submissão, mas não de total anulação de uma delas. Quando Natividade sobe o Morro do Castelo, ela acessa uma cultura/religião de periferia e tem seus questionamentos esclarecidos.

As religiões tradicionais vão sempre querer conservar o fato fundante já que são avessas às inovações. Para tanto, o rito é importante, pois com ele se quer manter a pureza cultural. Todavia, às vezes, a origem se perdeu e torna-se difícil achar o fato fundante. Nas cenas do capítulo I, é possível entrever o fato fundante? Pela descrição do espaço, “nada que lembrasse mistério ou incutisse pavor, nenhum petrecho simbólico, nenhum bicho empalhado, esqueleto ou desenho de aleijões” (p. 20). A única invocação religiosa seria “um registro da Conceição colado à parede (...)”, “mas não metia medo” (Id. Ibid.). Houve, aqui, um sincretismo, uma mestiçagem, uma assimilação cultural? Uma estruturação, uma reestruturação, uma desestruturação? Arriscaríamos dizer uma reestruturação, pois em termos de cultura visual, nada lembra as manifestações do catolicismo popular.

Diante dessas ambiguidades que se descortinam no capítulo I, torna-se impossível afirmar que tipo de aculturação ocorreu. Apesar do rito (vestuário, objetos levados pela mãe, cigarro, expressão corporal, linguagem visual), não podemos dizer que se trata de uma cultura que já se inter cruzou com outros credos. Houve, preferencialmente, uma assimilação cultural. E isto é bom, pois, para Bastide, as culturas estão sempre em movimento e, por conseguinte, são mistas e impuras. Neste viés, somos propensos a considerar que as culturas não são somente passivas, que a estruturação, a desestruturação e a reestruturação da cultura sempre garantirão essa mistura, que nos afastará de preconceitos, conservadorismos, imposições. Isso pode ser utópico, mas é assim que deve ser, pois os seres humanos estão sempre em relação, e nesta se incluem também

a Igreja, a Religião, a Cultura.

CONCLUSÃO

No presente estudo, analisamos o capítulo I, da obra *Esaú e Jacó*, de Machado de Assis, à luz do pensamento de Iuri Lotman sobre cultura e periferia, e de Roger Bastide sobre o sagrado selvagem.

O desafio principal foi entrever as teorias e conceitos através de um texto machadiano, cuja pretensão é sempre sugerir, apontar, ironizar. Tentamos fazê-lo, privilegiando o conceito de semiosfera para entendermos como as culturas podem e devem constituir um processo contínuo de inter-relações. Procuramos não fechar os conceitos, uma vez que estamos nos referindo à cultura, que é cambiante e que deveria estar além das definições que a enquadram em determinado tipo. Esse conceito de cultura nos foi de grande importância uma vez que estamos diante de um autor que perscrutou a direção que a Igreja Católica estava seguindo no Brasil e que, seguro da contingência, finitude e insuficiência, sempre nos fez pensar que o ser humano não tem jeito.

Nosso propósito no presente texto nunca foi cristianizar Machado de Assis, que levou o sagrado muito a sério, mas sempre se preocupou com o mau uso da religião e com o mau comportamento de certos clérigos. A “alma machadiana”, subtítulo do livro de Queiroz, se desdobrou em seus mais diversos olhares sobre não só a religião oficial do Brasil Império, mas também sobre as manifestações mais populares da relação do ser humano com o Mistério, mas não menos importantes.

Machado de Assis dá voz à tradição sem se prender a ela. O escritor circulou pelos ambientes domésticos, políticos, religiosos, educacionais, sociais. No primeiro capítulo do livro *Esaú e Jacó*, o escritor uniu a religião viva e a religião em conserva; mostrou a periferia se movendo e descentralizando, nem que fosse um pouco, a cultura tradicional; apresentou um sagrado “das boas maneiras”, que, naquela época, ainda era domesticado pela sociedade “organizada e hegemônica”.

É por estas e por tantas outras razões que a obra machadiana, até hoje, é tão instigante e desafiadora. Homem de seu tempo, mas também além de seu tempo, Joaquim Maria Machado de Assis criticou o Brasil de sua época, um país caracterizado por divisões sociais muito rígidas, em que o indivíduo já nasce com seu futuro social predestinado pela origem, raça e possibilidade de frequentar escolas.

“Um *moraliste* sem ilusões” (BOSI, 2007, p. 28), Machado de Assis definiu a vida como um palco em que todos representam um papel, numa inter-relação de interesses, de religiosidade, de culturas, de ascensão e queda social, de ambiguidades.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Machado de. **Esaú e Jacó**. [Ed. Especial]. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2006.

BOSI, Alfredo. **Machado de Assis: o enigma do olhar**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LOTMAN, I. M. **La semiosfera I**. Semiótica de la cultura y del texto. Madrid: Frónesis – Catedra Universidad de Valencia, 1996.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (organizador). **Linguagem da religião: desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Paulinas, 2012. – (Coleção estudos da religião)

QUEIROZ, Maria Ely. **Machado de Assis e a religião: considerações acerca da alma machadiana**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2008.

MARTÍRIO, JUSTIÇA E LIBERTAÇÃO NA AVE-MARIA: A REVERBERAÇÃO DA TEOPOÉTICA DE PEDRO CASALDÁLIGA

Ana Beatriz Dias Pinto¹

Luciana Soares Rosas²

RESUMO

Em 1898 foi criada a primeira revista católica mariana do Brasil, a Ave-Maria. Encabeçada por fiéis leigos da capital paulista, teve posteriormente como editores os Missionários Claretianos. Sua circulação sem mantêm ininterrupta até os dias de hoje, com leitores espalhados de norte a sul do país. A Ave-Maria pode ser e tem sido objeto de estudo para muitos pesquisadores das áreas de comunicação, arte, teologia e literatura, uma vez que possui em seu acervo conteúdos extremamente significativos, que nos permitem refletir, por exemplo, acerca da trajetória da Igreja pós-Vaticano II na América Latina e, de maneira particular, sobre o tema da Teologia da Libertação. A partir desses marcos históricos, muitas de suas edições contaram com a assinatura de importantes teólogos expoentes da eclesiologia brasileira libertária. Especialmente em edições publicadas nos anos 90, a teopoética de Pedro Casaldáliga se apresenta como registro histórico e crítico dos conflitos existentes entre religião e poder, justiça e opressão, fartura e fome, num Brasil e numa Igreja repletos de contrastes. Sacerdote espanhol claretiano radicado no país em 1968, Casaldáliga faleceu em 2020 deixando um legado: encontrou nas terras da prelazia de São Félix do Araguaia, no Mato Grosso, inspiração para exibir e denunciar – especialmente em por meio de seus versos – a urgência da defesa dos direitos humanos. De maneira franca e combativa, dissecou a gravidade da miséria e da opressão vivenciadas pelos povos indígenas e pelas minorias marginalizadas para muito além do eixo das grandes metrópoles, inclusive demonstrando a importância de uma eclesiologia voltada ao pobre. As páginas de Ave-Maria foram um criativo instrumento midiático e pastoral utilizado por Casaldáliga para fazer comunicar, por meio da arte e da espiritualidade, a causa da Libertação. Suas poesias são uma conjugação estética que transpõem aquilo que buscou em vida: a reverberação do Evangelho vivido. A partir desse protagonismo, nos propomos a percorrer 3 (três) poesias produzidas pelo bispo do Araguaia na revista, perfazendo por meio da análise fenomenológica de conteúdo, a categorização dos principais elementos-chave que nelas se apresentam: martírio, justiça e libertação.

PALAVRAS-CHAVE: Pedro Casaldáliga; Teopoética; Teologia da Libertação; Revista Ave-Maria.

INTRODUÇÃO

A Igreja existe há mais de dois mil anos e, ao longo de sua trajetória, utilizou-se de variados modos de comunicação nas diferentes sociedades onde esteve inserida. Na Europa do século

1 Doutora em Teologia (PUCPR). Docente na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), no mosteiro da Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) e no *Studium Theologicum* Claretiano (afiliado à *Pontificia Università Lateranense di Roma*). E-mail: anabeatriz@gmail.com

2 Bacharel em Ciências Econômicas (UFPR); Graduanda em Teologia e em Psicologia (PUCPR). E-mail: lucianasoaresrosas@gmail.com

XVII, especialmente com o nascimento dos primeiros jornais e gazetas, os meios de comunicação impressa católicos denotaram a importância de se comunicar com a sociedade de então, visando estabelecer uma relação dialogal também no campo teológico-pastoral – demasiadamente permeado pelo impacto da Reforma, do Iluminismo, do secularismo e de outras tantas expressões que impactaram o catolicismo desde o século XV.

Exemplo disso é a primeira revista publicada, datada de 1663 e impressa na Alemanha: chamava-se *Erbaulich Monats-Unterredungen* que, em tradução livre ao português, teria como título *Edificantes Discussões Mensais*. “Tinha cara e jeito de livro e só é considerada revista porque trazia vários artigos sobre um mesmo assunto – Teologia – e era voltada para um público específico. Além disso, propunha-se a sair periodicamente.” (SCALZO, 2008, p.19).

E essa lógica de publicar materiais teológicos ganhou força a partir da conquista da América. No *Novo Mundo*, a finalidade de evangelização ganhou contornos acentuados do impacto colonizador, marcado pela cruz e, também, pela espada. Enquanto de um lado os missionários que acompanhavam os colonizadores além-mar buscavam transmitir a fé cristã à população nativa e aproveitavam para escrever cartas relatando à Europa as características das terras encontradas, a exploração das riquezas naturais e a eliminação da cultura existente no novo continente teve conivência de muitos teólogos, sendo marcada pela violência, pelo desrespeito, pelo martírio, pela injustiça e pela opressão – uma teologia muito distante do Evangelho (BRIGHENTI, 2006, p.10-14).

No Brasil Colonial, a influência da colonização portuguesa e jesuíta não foi indiferente a esta realidade. Isso se estendeu para além do período da Proclamação da República, em 1889, com a expulsão da Família Real Portuguesa. Contudo, a República Velha trouxe uma nova realidade à Igreja brasileira: com o fim do regime de padroado, a Igreja necessitava de novas soluções para mudar sua postura e combater o protestantismo, a introdução do espiritismo e a força na maçonaria no recém-constituído Estado laico. Para tanto, na então capital do país (a cidade do Rio de Janeiro), investiu-se na circulação do periódico *O Apóstolo*, famoso por buscar manter a hegemonia do catolicismo em território nacional. Outra ação do clero para não perder espaço no vasto território brasileiro foi importar mão-de-obra de congregações religiosas provenientes da Europa (BEOZO, 1992, p. 201). Uma delas foi a Congregação dos Filhos do Imaculado Coração de Maria, os Missionários Claretianos, enviados da Espanha em 1895 e, que inicialmente, fixaram-se na cidade de São Paulo (CLARET, 2015).

No contexto missionário, os claretianos tinham como objetivo suprir as deficiências de uma prática missionária que contribuiu com o declínio do catolicismo no país e trabalhar ostensivamente pela construção institucional de um catolicismo brasileiro, não mais lusitano-romano. Ademais, os claretianos também se destacaram na realização de uma terceira tarefa de grande importância: a expansão da imprensa católica de matriz popular.³ Esta conjuntura foi denominada período da

3 O termo “popular” do modo como é referido nesta parte do trabalho não constitui uma contradição irreductível em relação à utilização de outras terminologias tais como “instrumento de comunicação de massa”. A imprensa católica “popular”, sobretudo a imprensa mariana, é aqui vista enquanto integrada a uma comunidade por meio de um largo alcance público que maximiza a sua difusão tanto no meio rural quanto no urbano; ao mesmo tempo em que tam-

Boa Imprensa, conforme aponta o historiador Gonçalves (2009). Para tanto, os claretianos assumiram em 1899 a direção da primeira revista católica mariana do país, a *Ave-Maria*.

Lançada em 28 de maio de 1898 na cidade de São Paulo, a publicação foi inicialmente idealizada pelos leigos Maria Cândida Junker Alvares e Tiburtino Mondim (GONÇALVES, 2009, p.113). Além dos dois, a crônica dos missionários claretianos acrescenta, ainda, o nome de Manuel Recco como sendo um terceiro idealizador do periódico (CLARET, 2015). Desde seu lançamento, a *Ave-Maria* apresentou uma linha editorial fundamentada na defesa da Igreja por meio de um viés teológico inclinado à formação da sociedade brasileira acerca de temas católicos, acentuada devoção mariana e forte combate às apostasias e heresias. E isso se manteve em sua linha editorial por mais de seis décadas.

Tal propositura só foi repensada a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), que levou os clérigos latino-americanos a questionarem o impacto da colonização europeia ao trazer consigo uma eclesiologia distante do Evangelho. Quando em 1971 Gustavo Gutierrez publica a obra *Teología de la liberación: perspectivas*, e passa a questionar o papel da Igreja e da Teologia na América Latina, sua proposta por uma teologia mais racional, de “reflexão crítica sobre a práxis” (GUTIERREZ, 1975) ganha diversos adeptos no Brasil.

E por se tratar de um veículo jornalístico de comunicação contextualizado com a realidade da Igreja, a *Ave-Maria* passa então a ser protagonista de discussões significativas sobre o que se apontou como “uma exigência de ação pastoral, de compromisso, de serviço aos demais” (GUTIERREZ, 1975, p.30), algo que também havia sido proposto pela constituição pastoral *Gaudium et Spes (GS)* ao final do concílio:

É dever de todo o Povo de Deus e sobretudo dos pastores e teólogos, com a ajuda do Espírito Santo, saber ouvir, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo, e julgá-las à luz da palavra de Deus, de modo que a verdade revelada possa ser cada vez mais intimamente percebida, melhor compreendida e apresentada de um modo conveniente. Como a Igreja tem uma estrutura social visível, sinal da sua unidade em Cristo, pode também ser enriquecida, e de facto o é, com a evolução da vida social. (GS, 44)

E é justamente nesse contexto de mudanças e reflexão sobre a vida da Igreja e do modo de se fazer teologia que chega ao Brasil, em 1968, o missionário espanhol claretiano Pedro Casaldáliga (1928-2020). Falecido aos 92 anos, foi um protagonista da Teologia da Libertação no país, deixando importante legado para a práxis teológica: encontrou nas terras da prelazia de São Félix do Araguaia, no Mato Grosso, inspiração para exhibir e denunciar – especialmente por meio da poesia – a urgência de uma teologia libertadora, em defesa do povo oprimido.

Desse modo, as poesias de Casaldáliga servirão de base para a pergunta que pretendemos trilhar neste trabalho: ao publicar suas poesias na revista *Ave-Maria*, o uso da linguagem artístico-

bém pode ser vista como um instrumento de comunicação de massas, enquanto configuração conceitual própria aos elementos que formam a tipologia da imprensa mariana.

-poética teria permitido abordar a realidade latino-americana e de uma Igreja pós-conciliar repleta de contrastes, por meio de uma estética piedosa, mas ao mesmo tempo profética e denunciativa? Para tanto pretendemos retratar a importância da teopoética enquanto lugar teológico, demonstrando que ela pode se apresentar como instrumento não somente artístico, mas também registro histórico, jornalístico e teológico. Desse modo, nos propomos a analisar e categorizar os elementos-chave que se apresentam em três poesias de Pedro Casaldáliga, publicadas na revista *Ave-Maria*, nos anos 1990 – período em que se dizia que a Teologia da Libertação tinha chegado ao seu fim.

1. FAGULHAS DO VATICANO II E A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NOS ANOS 90

O pós-vaticano II foi um período em que a Igreja se tornou mais consciente do impacto dos meios de comunicação de massa na vida em sociedade. Exemplo disso foi o lançamento do decreto *Inter Mirifica* (1963) e da instrução pastoral *Communio et Progressio* (1971), que reconhecem o uso da imprensa como caminho importante e necessário para uma evangelização eficaz e tratam da importância da formação de profissionais para atuar nesse campo – especialmente no universo do catolicismo.

A partir dessas fagulhas do Concílio, muitas das edições da revista *Ave-Maria* contaram com a assinatura de importantes teólogos expoentes do catolicismo nacional e, de modo particular, muitos se propunham a refletir sobre o tema da Teologia da Libertação. Assim, se tornou uma revista importante no cenário nacional, especialmente entre as décadas de 1970 e 1990 – e suas páginas têm sido objeto de estudo para muitos pesquisadores das áreas de comunicação, como Gonçalves (2008), Gordo (2016; 2021), Tortelli (2016), Zeferino, Fernandes & Pinto (2020). Ademais, é uma revista que possui em seu acervo conteúdos extremamente significativos, que nos permitem refletir sobre trajetória da Igreja no Brasil a partir do século XIX, pois conta com mais de 2 mil edições publicadas que, em diferentes períodos, foram distribuídas semanalmente, quinzenalmente ou mensalmente – de norte a sul do país, a milhares de brasileiros.

Para Pedro Casaldáliga, as páginas de *Ave-Maria* foram um instrumento midiático e pastoral importante. Ele as utilizou para fazer comunicar, por meio da arte e da espiritualidade, a causa da Libertação. Seus textos foram dispersos em jornais católicos como o *Alvorada* (da Prelazia de São Feliz do Araguaia), panfletos, murais e diversos meios de comunicação. E suas poesias, de maneira particular, representam uma conjugação estética que transpõem aquilo que buscou em vida: a coerência entre a teologia e a vida, entre o Reino vivido e pregado.

A poesia de Casaldáliga é notadamente engajada, o que pode ser percebido, de entrada, pelos títulos das obras [...] O engajamento se articula como o sentimento de religiosidade e da religião propriamente dita, do sacerdócio. Não é religião restritiva, castradora, que visa o além-túmulo, a salvação extraterrena, mas aquela promotora da libertação do espírito humano no agora em que vive, pelo viés da educação para a consciência emancipada e justa, coerente em atos e discursos, para a esperança. A sua convicção religiosa fortalece a esperança e a impulsiona

para a resistência na defesa dos direitos humanos. O poeta apresenta um compromisso simultâneo com a crença, com a história, com as culturas, com a arte. (SOUZA & REIS, 2014, p. 16).

A partir desse protagonismo, passaremos a percorrer 3 (três) poesias produzidas por Casaldáliga e publicadas na revista na década de 1990, perfazendo por meio da análise fenomenológica de conteúdo, a categorização dos principais elementos-chave que nelas se apresentam: martírio, justiça e libertação.

2. MARTÍRIO, JUSTIÇA E LIBERTAÇÃO EM POESIA

Para responder às perguntas propostas por esta pesquisa, desenvolvemos análise fenomenológica quantitativa e qualitativa via pesquisa bibliográfica. Realizou-se a coleta de todas as 120 edições mensais de revistas Ave-Maria publicadas na década de 1990 e, a partir daí, identificaram-se os diversos estilos de textos produzidos por Casaldáliga no veículo: artigos, orações, manifestos, notícias e poesias. Houve também situações em que ele próprio foi objeto de entrevistas ou reportagens. Nesse retalho da década de 1990 foram identificadas 68 poesias de Casaldáliga publicadas, (há algumas repetidas, que não foram enumeradas). A partir daí, realizamos a leitura e a análise comparada de elementos comuns aos textos. Verificou-se que em 49 poesias (72%), destacam-se os eixos: justiça, martírio e libertação (de forma concomitante, ou não). Destas, foram recolhidas as 03 primeiras poesias que apresentam, simultaneamente, os três eixos temáticos que se apresentaram como pontos centrais da teopoética de Pedro Casaldáliga: *São Romero da América, Pastor e Mártir* (1990), *O Reino e o Anti-Reino* (1990) – sem título na publicação, mas publicada com nome na internet⁴ e *América Latina* (1992). A seguir, apresentamos a análise fenomenológica das mesmas.

Na poesia *São Romero da América, Pastor e Mártir* (AVE-MARIA, março de 1990), encontramos como aceno de **martírio** a expressão: “[...] E o Verbo se fez morte, outra vez, em tua morte, como se faz morte, cada dia, na carne desnuda de teu Corpo.” Ademais, Casaldáliga ainda profetiza sobre a santidade de Romero: “São Romero da América, pastor e mártir nosso! Romero de uma Paz, quase impossível, nesta Terra em guerra. [...] Romero desta Páscoa latino-americana”. Já no eixo **justiça**, o teopoeta expressa a dor das injustiças da Igreja que permitiu a morte de Romero: “Pobre pastor glorioso, abandonado por teus próprios irmãos de báculo e de Mesa...! (As cúrias não podiam entender-te: nenhuma sinagoga bem montada pode entender a Cristo)” e usa as palavras para também profetizar: “São Romero da América, pastor e mártir nosso: ninguém há de calar tua última Homilia!”. Por fim, no eixo **libertação**, a obra expressa: “Tu ofertavas o Pão, o Corpo

4 O REINO E O ANTI-REINO. Literatura Mato-grossense. Disponível em: <<http://www2.unemat.br/literaturamt/Vers-nomes/PREDO-C.htm>>. Acesso em 20 jun 2021.

Vivo - o triturado Corpo de teu Povo; seu derramado Sangue vitorioso - o Sangue 'campesino' de teu Povo em massacre, que há de tingir em vinhos de alegria a Aurora conjurada!", lamentando profundamente a morte do companheiro de libertação assassinado em 1980 em San Salvador.

Na segunda poesia analisada, *O Reino e o Anti-Reino* (AVE-MARIA, novembro de 1990), Casaldáliga fala de **martírio** ao sentenciar: "Os ídolos da morte vem massacrando teus anônimos filhos sem defesa...", expondo a realidade do latifúndio frente às mortes de indígenas e pobres no Mato Grosso, além de ressaltar a urgência de **justiça**, fazendo de sua poesia também uma súplica: "Ajuda-nos a abrir as portas do santuário igual que uma consciência ao sol, ao mundo, ao curso do Araguaia", clamando por uma Igreja que defenda o oprimido. Já no quesito do eixo da **libertação**, a poesia expressa: "Sob as telhas antigas da missão rompe a luz da Verdade no estandarte da Páscoa e os passos de Francisco, do Povo e dos romeiros se acrescentam ao Passo", demonstrando a Páscoa como passagem da escravidão para uma nova vida e acrescentando: "sem medos, na esperança; sem deuses, Deus-conosco; na graça e na conquista do teu reino!", de modo a demonstrar a importância de uma fé vivida em comunidade, que seja prática e sinal de esperança para o povo que em vida não percebe a presença de Deus diante de tanta opressão.

Por fim, na terceira poesia analisada, *América Latina* (AVE-MARIA, agosto de 1992), Casaldáliga usa o eixo temático do **martírio** comparando a morte de Cristo ao de mais um oprimido nas terras do Araguaia, onde o dia de Sexta-Feira Santa parece se perpetuar: "Hoje ainda é Sexta-feira Santa. Todos somos testemunhas, entre dados e lanças, enquanto a mãe chora sobre o filho caído." Ao denunciar a realidade vislumbrada, o bispo do Araguaia não cansa de clamar por **justiça**: "E há que se pôr ternura nas quenias despertar e quebrar os aromas solidários e desafiar o medo do sepulcro desarmando os guardas", indicando por meio da palavra *quena*, flauta utilizada pelos indígenas, que o assinado desta vez foi um nativo local. E ao retratar a temática da **libertação**, Casaldáliga expressa: "Amanhã será Páscoa - porque Ele já é amanhã para sempre. Revestida de chagas e surpresas, virá pelo jardim a Liberdade, irmãos", demonstrando por meio da esperança cristã e de sua festa maior, a Páscoa, um sentido para a morte de mais um latino-americano.

CONCLUSÃO

De maneira geral, a teopoética de Pedro Casaldáliga se apresenta como registro histórico e crítico dos conflitos existentes entre religião e poder, justiça e opressão, fartura e fome, num Brasil e/ou numa América Latina repletos de contrastes – bem como uma Igreja formada por pessoas que esperam por justiça enquanto outras não dão o verdadeiro testemunho do Reino.

A poesia de Dom Pedro Casaldáliga apresenta a figura de um poeta que também é teólogo e ativista. Ele encontrou nas terras da prelazia de São Félix do Araguaia, no Mato Grosso, inspiração para exibir e denunciar – especialmente em por meio de seus versos – a urgência da defesa dos direitos humanos. De maneira franca e combativa, dissecou a gravidade da miséria e da opressão

vivenciadas pelas minorias marginalizadas para muito além do eixo das grandes metrópoles, demonstrando a importância de uma eclesiologia voltada ao pobre.

Assim, as páginas de *Ave-Maria* foram um criativo instrumento midiático e pastoral utilizado por Casaldáliga para fazer comunicar, por meio da arte e da espiritualidade, a causa da Libertação. Quando distribuídas na imprensa, suas poesias puderam chegar à população de todo o país, o que demonstra que mesmo nos idos dos anos 1990, a causa da Libertação pulsava nas veias da América Latina e do poeta Casaldáliga, que ousou se opor aos conflitos de terra sem deixar de lado a crítica, a ironia e a conjugação estética que transpõem tudo aquilo que buscou em vida: a reverberação do Evangelho vivido.

REFERÊNCIAS

AVE-MARIA, Revista. Acervo digital. Disponível em: <<https://revistaavemaria.com.br/acervo>>. Acesso em: 21 jun 2021.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja frente aos Estados liberais 1880-1930. In: DUSSEL, Enrique. (Org.). *Historia Liberationis. 500 anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992.

BRIGHENTI, Agenor. *A missão evangelizadora no contexto atual*. São Paulo: Paulinas, 2006.

CLARET, Portal. 19.11.1895 – Há 120 anos os Missionários Claretianos chegavam no Brasil. Disponível em: <<http://claret.org.br/noticias/76370/19111895-ha-120-anos-os-missionarios-claretianos-chegavam-no-brasil/>>. Acesso em: 20 jun 2021.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II, 1965. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html>. Acesso em: 20 jun 2021.

DECRETO INTER MIRIFICA SOBRE OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II, 1965. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_po.html>. Acesso em: 20 jun 2021.

GOMES, Adriana. O processo de secularização do Brasil no limiar da República e a criminalização do espiritismo. *Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF*, 2003. Disponível em: <<https://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2014-2/01%2F10-1-7.pdf&clen=92338>>. Acesso em: 20 jun 2021.

GONÇALVES, Marcos. Missionários da boa imprensa: a revista *Ave Maria* e os desafios da imprensa católica nos primeiros anos do século XX. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 28, n. 55, p. 63-84, 2008.

GORDO, Luís Erlin Gomes. Ex-votos midiáticos e a reconstrução da identidade da Revista *Ave Maria* – A supressão dos ex-votos no início da década de 1970. Dissertação (mestrado). Universidade Metodista de São Paulo, 2014. Disponível em: <<http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/704/1/Luis.pdf>>. Acesso em: 21 jun. 2021.

_____. Ex-votos midiáticos e a Revista *Ave Maria*: a Supressão dos ex-votos no início da década de 1970. *Revista Internacional de Folkcomunicação*. UEPG. Vol. 14, n. 32, p.133-148, maio/agosto 2016.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. 7.ed. Salamanca: Sígueme, 1972.

INSTRUÇÃO PASTORAL COMMUNIO ET PROGRESSIO SOBRE OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO SOCIAL. Documento sob instrução do Concílio Ecumênico Vaticano II, 1971. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_po.html>. Acesso em: 20 jun 2021.

O REINO E O ANTI-REINO. Literatura Mato-grossense. Disponível em: <<http://www2.unemat.br/literaturamt/Vers-nomes/PREDO-C.htm>>. Acesso em 20 jun 2021.

SCALZO, Marília. Jornalismo de revista. 3.ed. São Paulo: Contexto, 2008.

SOUZA, Marinete Luzia Francisca de; REIS, Célia Maria Domingues da Rocha. Pedro Casaldáliga e a poética da emancipação. Cuiabá, MT: EdUFMT, 2014.

TORTELLI, Ana Beatriz Dias Pinto. A família na imprensa: uma análise fenomenológica a partir das visitas pastorais dos papas ao Brasil. Dissertação (mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2016. Disponível em: <<https://archivum.grupomarista.org.br/pergamumweb/vinculos/00005c/00005c1f.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2021.

ZEFERINO, Jefferson; FERNANDES, Marcio Luís; PINTO, Ana Beatriz Dias. Poesia, imagem e teoria: ressonâncias escatológicas a partir de Casaldáliga, Cerezo e Westhelle. Revista Estudos de Religião (Metodista), v. 34, p. 231-258, 2020. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/10853>>. Acesso em: 17 jan. 2021.

O ARTISTA COMO INTÉRPRETE DA BÍBLIA: REPRESENTAÇÕES VISUAIS DE GÊNESIS 27

Lucas A. Iglesias Martins¹

RESUMO

Nos últimos anos, encorajados pelos estudos literários, leitores tem se tornado cada vez mais aptos a discernir sutilezas e nuances das narrativas bíblicas. Do início ao fim, a Bíblia apresenta descrições vívidas de paisagens, pessoas, objetos e eventos que apelam à imaginação do leitor. Recentemente, estudos têm abordado a maneira com que a linguagem bíblica é projetada para atrair a imaginação visual do leitor. Contudo, é incomum encontrarmos análises de como dinâmicas perceptivas envolvendo a visualização de uma pintura bíblica podem servir de modelo para um leitor em contato com textos altamente visuais. Desse modo, o presente estudo tem como objetivo responder às seguintes questões: (1) De que maneira a interação entre o público e a pintura espelha a relação entre o leitor e o texto? (2) A apreciação de pinturas bíblicas acrescenta algo à compreensão do texto? Para isso, Gênesis 27 foi selecionado como texto de análise. Após uma breve análise narrativa do episódio em que Isaque abençoa a Jacó, observar-se-á como as representações artísticas desse relato lançam luz à sua compreensão.

PALAVRAS-CHAVE: Bíblia; Arte; Percepção; Pintura.

INTRODUÇÃO

Comumente, representações visuais do texto bíblico são vistas com preocupação ou indiferença. O primeiro, por aparentemente, limitar e frear a imaginação do intérprete bíblico e criando estereótipos. O segundo por, de acordo com alguns, não ser capaz de abarcar nuances do texto bíblico acessíveis somente através de uma exegese tradicional do texto.

Contudo, as percepções mais criativas das narrativas bíblicas surgem de pesquisadores, autores, ou artistas sem relação com disciplinas tradicionalmente relacionadas à Teologia, mas sim com Literatura, História da Arte, Música, Mídia, etc.

Nossa compreensão das histórias bíblicas é frequentemente influenciada pelo nosso contato com as *afterlives* culturais (particularmente as visuais) da narrativa bíblica. É impossível ler uma passagem bíblica familiar sem trazer a mente uma representação visual.

Para Cheryl Exum (1996, pp.7-8):

¹ Doutor em Estudos Judaicos pela Universidade de São Paulo, professor de Teologia no UNASP, lucas.iglesias@unasp.edu.br.

Isso não é simplesmente uma questão da Bíblia influenciar a cultura; a influência se dá nas duas direções. O que a maioria das pessoas conhece ou pensa que sabe sobre a Bíblia comumente emana muito mais das representações de textos bíblicos e de temas da cultura popular do que do estudo do texto antigo. Não somente nosso conhecimento do texto bíblico influencia a maneira que interpretamos a pintura dele, como nossa leitura do texto é moldada por nossa recordação de pinturas.

As representações visuais dos personagens bíblicos provem oportunidades para se questionar o texto e nos encoraja a ler o texto de modo mais imaginativo, reconhecendo a gama de possibilidades e diferentes perspectivas

De acordo com Adin Steinsalt (1994, p.ix):

Os personagens e heróis da Bíblia são, sem qualquer dúvida, umas das figuras mais conhecidas da história. Mesmo pessoas não versadas nas Escrituras e que não leem a Bíblia regularmente sabem ao menos os nomes dos principais personagens. Os encontramos direta ou indiretamente na arte, na literatura, no discurso ou no folclore. Ainda assim, estes homens e mulheres permanecem entre os mais elusivos, enigmáticos e menos compreendidos do que qualquer outro herói. A falta de conhecimento não é necessariamente fruto de ignorância, mas deriva do fato de que os personagens bíblicos são tão familiares, tão “famosos” parecem ter se tornado estereotipados. Se tornaram vítimas de padrões aceitáveis de concepção tendo se adequado a padrões convencionais e sujeitados a assunções inquestionáveis que impediram qualquer tentativa de compreensão mais profunda.

Assim, um dos papéis essenciais de uma representações visual do texto bíblico é o de questionar e desafiar estereótipos e assunções feitas sobre personagens em vários comentários bíblicos, e muitas vezes criados por outras representações visuais.

Para explorar a ideia do artista como intérprete da Bíblia, optou-se por analisar o episódio de Gn 27. A escolha se baseia na riqueza de contraste entre os personagens encontrada no relato, a riqueza de ambiguidades e pela história retratar a face mais obscura da natureza humana. Consequentemente, Gn 27 contém um apelo irresistível aos artistas, especialmente no século 17.

1. RECURSOS LITERÁRIOS DE GN 27

A história do engano de Isaque reflete a habilidade do narrador bíblico em traçar o perfil de quatro importantes personagens: Isaque, Rebeca, Jacó e Esaú. As sutilezas literárias da história foram exploradas por Robert Alter, particularmente em relação à maneira pela qual o narrador é feliz em trazer o leitor para dentro da história. A delineação cuidadosa dos personagens serviu de inspiração para diversos autores posteriores da literatura universal.

Uma primeira característica que deve ser observada é a de que tematicamente, Gênesis 27 oscila entre a iminência de vida e morte. No início do capítulo, Isaque está prestes a morrer (“Estou velho e não sei o dia da minha morte” - v.2) e, ao final, a vida de Jacó é ameaçada por Esaú (“Os dias de luto por meu pai se aproximam; então matarei meu irmão Jacó” – v.41). Além disso, Rebeca reflete que sua vida não seria boa (“Estou aborrecida da vida” – v.46) se Jacó se casasse com uma mulher Hitita.

O tema da vida e morte é presente também na promessa de benção (*berakha* – mencionado 7 vezes), uma benção dada por Isaque a Jacó entendida como vitalidade sendo passada. Vida e benção estão associadas com Jacó a quem Deus concede o orvalho do céu, a exuberância da terra e a fartura de trigo enquanto morte e esquecimento estão reservados a Isaque, Rebeca e Esaú (ALTER, 1981, p.53).

A trama envolve quatro personagens que tanto perpetram como são vítimas de uma intrincada teia de engano: o patriarca Isaque, sua esposa Rebeca e seus filhos Esaú e Jacó.

O contexto da história faz com que todo engano e desilusão se tornem mais nocivos e impactantes considerando que Rebeca é introduzida ao leitor no capítulo 24 de Gênesis em uma das narrativas mais imaginativas e românticas de toda literatura antiga, sendo inclusive, assunto popular na arte.

Ao final do capítulo, o leitor não tem dúvida de que Rebeca é a mulher perfeita para Isaque (v.67): “Isaque a conduziu até a tenda de Sara, mãe dele. Ele a amou; e assim Isaque foi consolado depois da morte de sua mãe.”

Quando surge na narrativa a possibilidade de que ela, Rebeca, seja estéril, Isaque ora a Deus por ela (Gn 25:19). Finalmente a afeição de um pelo outro é sublinhada em 26:8 quando Isaque é visto acariciando sua esposa, detalhe completamente incomum de ser relatado nas narrativas bíblicas.

Em Gn 27, por outro lado, não há contato direto ou indireto entre eles. Em um capítulo permeado por diálogos, somente no último versículo, Rebeca fala com seu marido (v.46) – e somente para expressa sua preocupação em relação a encontrar uma esposa para Jacó. Depois disso não mais vemos ou ouvimos Rebeca e o episódio traz o leitor ao fim de um ciclo: tal qual Rebeca veio de Padan-Haran, deve uma esposa para Jacó vir da mesma região.

O fato da última aparição de Rebeca em Gênesis envolver um engano contrasta enormemente com a maneira que ela é introduzida à narrativa. O otimismo de Gn 24, temperado com esperança, é substituído pela manipulação, parcialidade e engano de Gn 27.

Em Gn 27, Rebeca é representada como poderosa e manipuladora, Isaque é representado como fraco e débil.

Turner (2000, p.117) o descreve como uma figura patética, um personagem senil passivo desconhecedor do que ocorre fora de sua tenda e confuso sobre o que ocorre dentro dela. Ele tra-

ça claros paralelos entre Isaque como vítima no início de sua vida em Gn 22 e como vítima passiva no fim de sua vida em Gn 27 – manipulado pelo seu pai na juventude e por sua mulher e filho em idade avançada.

Isaque é representado como um velho prestes a morrer. A combinação de idade avançada e últimas palavras é um padrão comum na bíblia Hebraica: Jacó (Gn 48-49), Moisés (Dt 33), Davi (1Rs1-2). Estes homens proferem suas últimas palavras no leito de morte transmitindo autoridade e honra, enquanto aqueles a sua volta ouvem respeitosamente – incluindo o leitor. O velho Isaque, por outro lado, aparece como débil e sem qualquer autoridade. Somado a isso, o fato de não ser capaz de distinguir entre seus próprios filhos parece, no melhor das hipóteses, um retrato burlesco. Ao leitor, sua cegueira parece sugerir não somente um problema físico, mas também uma inabilidade moral.

Jacó é representado como um mentiroso cuja única preocupação é que seu engano seja encoberto (“Se meu pai me apalpar, passarei a ser visto por ele como zombador e trarei sobre mim maldição e não benção” – v.12). Jacó se aproveita da cegueira do pai. A natureza calculista e enganadora de Jacó contrasta com a espontaneidade de Esaú.

O leitor, assim, é apresentado a uma família disfuncional, permeada por divisão e parcialidade, uma família que, ao final de Gn 27, parece estar dilacerada. Isaque é enganado por sua esposa e filho; Esaú é cruelmente enganado por sua mãe e irmão e deixado por seu pai; Esaú deseja matar seu irmão, que é forçado a fugir. A Rebeca não é dada a oportunidade de reaparecer em Gênesis para restaurar sua reputação ou justificar suas ações.

Em Gênesis 27, a interação entre os quatro personagens é apresentada principalmente através do diálogo (sempre ocorrendo entre somente dois dos quatro). Somente o leitor tem acesso a todos os diálogos e, graças à habilidade narrativa do narrador no emprego da ironia, o leitor acaba sabendo mais do que qualquer outro personagem. As duas primeiras cenas são de pares opostos. Marido e mulher são separados até o fim do capítulo, além disso não há qualquer diálogo entre Esaú e Jacó ou entre Rebeca e Esaú (ALTER, 1996, p.137).

A narrativa é brilhantemente construída não somente por conta de seus retratos psicológicos dos personagens, mas de igual modo por seus silêncios deliberados e por suas diversas perguntas sem resposta deixadas ao leitor. E aqui cabe uma observação importante, a pessoa que se mantém em silêncio diante de um ato de engano praticado a outro pode ser considerada diretamente envolvida no ato. Em Gn 27, ao dar acesso a todos os diálogos ao leitor, o narrador torna o leitor um cúmplice do ocorrido.

Além disso, o apelo da trama repousa na habilidade do narrador em trazer traços universais da natureza humana com os quais qualquer um pode se identificar. Uma das maneiras que faz isso é através dos sentidos. O leitor se aproxima da trama de forma tangível – pode-se quase ver, ouvir, tocar, sentir, cheirar. Isaque não pode ver, assim deve se respaldar em seus outros sentidos: paladar, toque, olfato. Contudo, ele ignora a evidência do que ouve (“A voz é a de Jacó”). O sucesso de

Rebeca, por outro lado, surge do que ela ouve: ela escuta a conversa de Isaque com Esaú e pede para que Jacó ouça seus planos. As emoções dos personagens são trazidas à tona. Jacó expressa o medo de ser pego, Isaque estremece e se comove quando Esaú retorna, Esaú chora, se ira, odeia.

Embora o apelo aos sentidos faça dos personagens críveis, o relato detalhado de tantas reviravoltas emocionais também demanda a reação espontânea e o julgamento do leitor. As emoções experimentadas pelos personagens são transmitidas ao leitor. Considerando a riqueza literária dessa narrativa, partamos agora para exemplos de representação visual do episódio.

2. REPRESENTAÇÕES ARTÍSTICAS DE GÊNESIS 27

O tema da benção de Isaque a Jacó aparece ocasionalmente nas artes do Cristianismo primitivo, Bizantino e Medieval. Contudo, surge com proeminência na Renascença e especificamente no século 17 nos Países Baixos (O'KANE, 2009, p.116-118).

Nesse contexto, as representações de Gn 27 não mais somente focam na benção em si, mas há uma inclinação em interpretar a história em termos puramente humanos, como uma de rivalidade entre irmãos, engano, decepção. Não há mais a visão à longa distancia do episódio. Agora, os três personagens são retratados de maneira próxima, sem distância de quem vê. O espaço é raramente definido, tudo em volta reduzido ao mínimo e o episódio do retorno de Esaú é comumente eliminado. A atenção repousa nas entrelinhas psicológicas da ação, e em particular em Rebeca que, para muitos artistas do período, é uma figura conspiracionista. Não meramente uma espectadora.

De acordo com Verdi (1999, p.23), as principais razões para isso ter ocorrido:(1) As narrativas de Israel contra o Egito servirem de inspiração ideológica para dinâmicas de guerra entre Holandeses e Espanhóis; (2) O interesse de Rembrandt sobre o tema.

Embora tenha feito rascunhos sobre o episódio, Rembrandt nunca pintou um quadro sobre o tópico. Mesmo assim, destilou interesse em seus pupilos. Até o meio do sétimo século, os seguidores de Rembrandt produziram mais de duas dúzias de obras do episódio.

Contudo, embora tenha demonstrado interesse pela história, aparentemente Rembrandt tinha reservas em relação à mensagem que ela passava. No seus desenhos, ele retrata o momento da benção, mas exclui a apresentação da refeição, o toque na mão de Jacó e a convivência de Rebeca. Jacó aparece ajoelhado ao lado da cama do pai, suas mãos aparecem em posição de oração, e sua cabeça está prostrada. Isaque abençoa seu filho de maneira reverenciada e atrás dos dois está Rebeca, seus olhos parecem focados no momento enquanto aparentemente, em silêncio, antecipa o sucesso do plano.

Rembrandt evita retratar qualquer um dos protagonistas em um estado físico ou emocional de ambivalência. Isaque não é inseguro, Jacó não está temendo, Rebeca não parece manipulativa. Ele representa três figuras que incorporam benevolência, humildade. Rembrandt evoca a sacralidade

do momento chamando a atenção do que vê à benção de Deus que Isaque confere a Jacó.

Curioso que Rembrandt pintou um quadro baseado em Gn 48, o episódio em que Jacó abençoa os filhos de José. Rembrandt preferiu apresentar o caráter do patriarca idealizado de maneira positiva e reverente. Em Gn 27, Isaque é enganado devido a sua cegueira, mas na história da benção que Jacó dá, ele é retratado como dotado de sabedoria superior quando abençoa Efraim e não Manassés.

Por outro lado, encontramos a representação feita por Mathias Stom, artista holandês do século 17. Em seu quadro intitulado *Isaque abençoando Jacó* (1633-1640) é possível notar forte influência do estilo de Caravaggio no jogo de luz e sombra, cores quentes e ausência de detalhes domésticos (O'KANE, 2009, pp.120-121).

O quadro retrata o momento do engano. O arranjo dos personagens é feito de maneira que se assemelha ao recurso narratológico. Aquele que vê é trazido para dentro da cena e para a intensidade emocional da mesma.

O cenário consiste em uma cama sobre a qual o velho Isaque se reclina, circundado por Jacó e Rebeca. A cena é iluminada da direita por uma espécie de feixe de luz que invade o momento, destacando o homem cego que se parece alheio a isso. Incomodado com a voz de Jacó, Isaque se aproxima dele para que possa sentir suas mãos e certificar que são as de Esaú. Sua suspeita reprimida, Isaque se prepara para conferir a benção ao filho. Nesse momento, Rebeca levanta seu dedo para que aquele que vê a cena não conte o que está ocorrendo.

O medo de Jacó é transmitido através da sua expressão ansiosa e sua pose dividida. Embora suas mãos se movam em direção ao pai com a refeição, seus pés parecem enraizados no chão. Essa atitude ambivalente sumariza seu desespero por receber a benção e ao mesmo tempo seu medo de ser deflagrado.

Isaque é retratado como um homem magro e desgastado que tateia à procura de contato com seu filho. Sua situação seminua acrescenta à atmosfera de vulnerabilidade e contrasta com as vestes de Rebeca e Jacó. Rebeca se veste com um ornamento na cabeça com pérolas enquanto Jacó veste um colete vermelho amarrado com fitas azuis, calças vermelhas cortadas e um magnífico chapéu de plumas.

Tal qual o narrador bíblico, Stom envolve o apreciador do quadro no engano. O retrato de três figuras bíblicas em um semi-círculo sugere algo de incompletude – somente quando o leitor se aproxima do círculo, o ato de engano é completado. O apreciador do quadro está em pé próximo às três figuras e diretamente oposto a Rebeca que olha e levanta seu dedo, nos impelindo a não alertar Isaque sobre o que está acontecendo.

Há uma cortina lateral. Essa cortina parece sugerir a escuridão e o segredo das intenções das quais aquele que vê é privado. Aquele que vê a cena não faz parte dela, mas tendo visto, agora é cúmplice.

Tal qual no relato bíblico, os sentidos são evidenciados: em particular, o da visão. Rebeca hipnotiza o espectador com olhar fixo enquanto os olhos ansiosos, mas temerosos de Jacó são contrastados com a cegueira do pai.

A ênfase no toque é quase tangível. A mão de Jacó, coberta com pele de animal está ao alcance do que vê, mas é o movimento do braço de Isaque que procura tocar o filho que prende nossa visão. O braço de Jacó esticado, atravessando o centro da pintura, e bem abaixo do dedo ameaçador de Rebeca, une a figura de Isaque e Jacó. Isso tem o efeito de focar a visão do espectador nos dois personagens: pai e filho, velho e novo, um cego e outro com olhos vívidos, um parcialmente nu e o outro magnificamente vestido. E mesmo que os rostos de Rebeca e seu filho favorito estejam próximos, sugerindo um único propósito, o braço esticado de Jacó cria uma unidade para que o espectador possa contemplar. O braço de Isaque funciona excluindo Rebeca do momento e direcionando a atenção daquele que vê à mais importante característica da pintura. Nossos olhos seguem o braço de Isaque e repousam em Jacó. Nesse momento, lembra-se das palavras de Isaque nos vv.28-29.

Visto nessa perspectiva, o tema move de uma decepção humana para a contemplação de um plano divino maior. Jacó não é mais visto como um enganador, mas também como herdeiro de uma promessa. Inclusive, suas roupas nos lembram a imagem de um príncipe.

CONCLUSÃO

Concluindo, as representações artísticas visuais de Gn 27 servem como exemplo de como o artista pode ser considerado um inestimável intérprete bíblico. Sua aproximação do texto explora nuances perceptivas muitas vezes alheiras a métodos exegéticos tradicionais.

Além disso, dependendo da representação, a interação entre o público e a pintura pode espelhar a relação leitor-texto. Assim, a apreciação de pinturas bíblicas opera como ferramenta valiosa na interpretação do texto.

REFERÊNCIAS

ALTER, R. **The Art of biblical narrative**. London: George Allen & Unwin, 1981.

ALTER, R. **Genesis**. New York: W. W. Norton, 1996.

EXUM, C. **Plotted, Shot and Painted: Cultural Representations of Biblical Women** (Gender, Culture, Theory, 3; JSOTSup, 215). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

O'KANE, M. **Painting the Text: the artist as biblical interpreter**. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.

STEINSALT, A. **Biblical Images**. Northvale, NJ: Jason Aronson, 1994.

VERDI, R. **Matthias Stom: Isaac Blessing Jacob**. Birmingham: The Barber Institute of Fine Arts, 1999.

OS TÍMPANOS DO JUÍZO FINAL NA FRANÇA MEDIEVAL

Daniel Costa Aguiar¹

Felipe Branti Garcia²

Janaina Silva Xavier³

RESUMO

Esse texto pretende discutir a representação da cena do Juízo Final nos tímpanos das catedrais francesas. Durante os séculos XI e XV, quatorze igrejas exibiram esse tema na entrada principal do templo, entre elas, as famosas catedrais da Abadia de Saint Foy, de Vézelay, de Saint Lazare, de Saint Denis, de Saint Etienne, a Sainte Chapelle e a Notre Dame, de Paris. A partir disso, cabe uma investigação teológica, histórica e artística da sociedade medieval, buscando compreender os motivos que levaram a um interesse pela cena do Juízo Final, contribuindo para um maior esclarecimento das concepções religiosas desse período na Europa. Sabendo que a igreja investia na arte e na arquitetura com fins pedagógicos e evangelísticos e que a estética medieval era entendida como teofania e os ícones como um canal de devoção, essa arte sacra servia como um instrumento de estímulo à piedade e para a conversão das almas. Entretanto, esses tímpanos que trazem o Cristo Pantocrator separando os salvos dos perdidos, o céu e o inferno, os santos e os demônios, apresentam também concepções que não fazem parte dos Evangelhos e do Apocalipse, mas das narrativas mitológicas antigas e da interpretação patrística da doutrina do Juízo Final. A análise dessa iconografia sacra permite perceber o conjunto de crenças do catolicismo medieval e como essas influenciavam diretamente a maneira como essa sociedade se comportava e se organizava socialmente.

PALAVRAS-CHAVE: França; Idade Média; Arte Sacra; Tímpano; Juízo Final

INTRODUÇÃO

Os séculos da Idade Média contados entre a queda de Roma governada por Rômulo Augusto, em 476, e a conquista de Constantinopla pelos turcos, em 1453, denotam transições de diversos reinos governantes no território europeu, os quais possuíam características culturais semelhantes e/ou divergentes entre si. Apesar disso, a religião cristã permaneceu presente no continente ao longo dos anos, aumentando seu campo de influência na administração política, o número de suas instituições, de seus fiéis e de suas obras no corpo social; cada um a seu tempo, romanos e bárbaros se converteram à fé em Cristo e se sujeitaram às orientações da Igreja Católica. Entretanto,

1 Teólogo, estudante de História (UNASP). Pesquisador do Laboratório de Estudos em Cultura e Arte (LABECA). Bolsista do Programa de Bolsas de Iniciação Científica (PROBIC UNASP). E-mail: daniel.costa.hst@gmail.com

2 Teólogo, estudante de História (UNASP). Pesquisador do Laboratório de Estudos em Cultura e Arte (LABECA). Bolsista do Programa de Bolsas de Iniciação Científica (PROBIC UNASP). E-mail: garciafelipeb@gmail.com

3 Licenciada em Artes Visuais, Mestre em Memória Social e Patrimônio Cultural (UFPEL), Mestre em Museologia (USP), Doutora em Artes Visuais (UNICAMP). Professora e Museóloga do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). Líder do Laboratório de Estudos em Cultura e Arte (LABECA). E-mail: janaina.xavier@unasp.edu.br

foram múltiplas as vezes que a Igreja frente à oposição precisou recuar ou se ausentar, como por exemplo, sob as invasões normandas dos séculos IX e X como apresenta Nunes (1979, p. 138): “Os monges que escapavam aos morticínios viviam tolhidos pelo pavor e pela insegurança nos mosteiros, onde mal luzia ainda o interesse pelos estudos”.

Outrossim, de certo modo a sociedade medieval esteve fortemente marcada pela espiritualidade empregada na organização do espaço público, na arquitetura, nas artes, na educação, no cotidiano, no imaginário e nas concepções éticas e morais; portanto, as doutrinas cristãs como Salvação, Céu, Inferno e Juízo Final estavam explícitas a todos e moldavam o comportamento do fiel. “O homem da Idade Média é, por essência, por vocação, um peregrino, [...] apesar de nem todos os cristãos terem feito uma das três grandes peregrinações medievais - Jerusalém, Roma e Santiago de Compostela” (LE GOFF, 1989, p. 13).

1. A ESTÉTICA MEDIEVAL

A Igreja Católica medieval desenvolveu através dos séculos a concepção de que a Arte era um ramo da Teologia, desse modo a natureza e o homem são criações do Deus Supremo e a natureza divina se revela na natureza externa ao homem, a qual se torna um símbolo para ele. Por isso, as obras de arte se tornam como teofanias e devem conduzir o observador a Deus (OSBORNE, 1968). De acordo com a perspectiva medieval, os adereços, as pinturas, as esculturas e a arquitetura eclesiástica de forma geral possuíam um caráter educacional, devocional e ornamental, e mais ainda, “Deus assumira a forma corpórea ao nascer na Terra na pessoa de Jesus – na fórmula do Evangelho de São João, “o Verbo se fez carne”. O mesmo se dava quando uma ideia espiritual recebia forma material na arte” (BEEL, 2008, p. 110).

Conforme Hauser (1951), a educação do homem medieval até o século XI possuía inúmeras restrições; à exceção de parte do clero, aos demais, independentemente de sua classe social, poucos eram os mestres e alfabetizados. As artes, católica romana e bizantina, propunham através dos ícones, o ensino das principais doutrinas cristãs e a experiência de uma vida correta à Deus pelos mártires e santos para as pessoas que entravam ou passavam próximas de seus templos. Já no século V, por exemplo, o bispo de Nola revestiu internamente sua igreja com pinturas sacras a fim de influenciar o vulgo através dos sentidos para se interessarem nos assuntos religiosos, aplicando mais tempo nisso ao invés de festas, ociosidades ou intempéries da vida medieval (OSBORNE, 1968).

A arquitetura eclesiástica também progrediu para direcionar a devoção do crente, a catedral gótica projetada com suas proporções para representar a grandiosidade do cosmo, era como um vislumbre da Cidade Celestial, com seus notáveis vitrais, esculturas e imagens (GOMBRICH, 1993).

A catedral gótica recolhe as potencialidades espaciais dos períodos precedentes do medievo e as desenvolve plena e organicamente. [...] realiza a ideia de uma

perfeita proporcionalidade entre o nível inferior (mundo sublunar) e o nível superior da criação (mundo supralunar), base do período medieval e da *arché* de suas construções. Em sua pedagogia, ela torna visíveis as palavras da Sagrada Escritura e serve como modelo educativo para o homem conquistar um hábito mental escolástico, ajudando-o a visualizar as verdades mais elevadas, bem como afirma e transmite o papel central da igreja durante a Idade Média, fonte de todas as verdades e vértice regulador de toda a pirâmide hierárquica da sociedade e valores do período (BRANDÃO, 1999, p. 41).

Com isso, a Igreja torna-se força ambiental ativa que invade o mundano e representa a tentativa de fazer a mensagem divina penetrar neste mundo e interagir com ele. No gótico Deus se aproxima do mundo e a catedral é por onde Ele se achega (BRANDÃO, 1999).

2. O JUÍZO FINAL

A temática do Juízo Final permeava o imaginário da antiguidade, influenciando, posteriormente, a própria mentalidade medieval. Nos mitos antigos, era comum a narrativa de uma luta cósmica retratando dois seres divinos que disputavam junto de seus aliados pela soberania. Segundo David Aune (1997, p. 667): “Nos combates mitológicos o antagonista é frequentemente retratado como um monstro, serpente ou dragão. O protagonista tipicamente representa ordem e fertilidade, enquanto o antagonista representa o caos e esterilidade”.

Esse cenário é retratado na mitologia grega quando o herói Hércules luta com a Hidra, um monstro com corpo de dragão e sete cabeça de serpentes, as quais eram cortadas pelo herói e voltavam a crescer até serem cortadas e cauterizadas com fogo (ROMAN E ROMAN, 2010). Os Sumerios (2.800 – 2.600 a.C.) também tinham uma narrativa semelhante, onde um caçador guerreiro derrota um dragão com cabeça de serpente (FORD, 2016). No alto Egito, foi descoberta em 1898 a paleta de Narmer (c. 3.150 a.C.) que retrata a vitória de Narmer sobre as forças do mal representado por uma serpente de sete cabeças, unificando todo o Egito (CLINE e RUBALCABA, 2005). Da mesma forma, o cilindro de Tel Ashmar atesta para uma história semelhante entre os povos mesopotâmicos, onde o monstro Leviatã tenta impedir a divindade maior de estender seu domínio cósmico (BARKER, 2014).

O entrelaçamento de vários elementos nas narrativas mitológicas desses povos antigos demonstra a disseminação de elementos de uma cultura sobre outra, um texto que transmite e gera outros textos (LOTMAN, 2000). A revelação bíblica utiliza dessa linguagem cultural para revelar a verdade inspirada. Entretanto, toda esta simbologia continuou sendo empregada com diferentes propósitos no período medieval.

Segundo Hilário Franco Júnior (2001), a Igreja medieval passou por três períodos. O primeiro diz respeito ao momento em que a igreja sofria ataques e perseguições do Estado, depois disto,

a vitória do cristianismo no continente europeu levou a aproximação da Igreja com os poderes políticos e, o terceiro período, diz respeito à consolidação da autoridade eclesiástica, separando-se da sociedade laica e procurando dirigi-la. Foi entre os séculos XI e XIII, que houve um progresso secular em termos de economia, demografia e até mesmo uma melhora no clima que possibilitou um crescente entusiasmo religioso, favorecendo a igreja, até o período de sua maior crise, a reforma protestante (DUBY, 1994; LE GOFF, 2007).

Foi nesse entusiasmo religioso que as peregrinações aumentaram, as arrecadações de dízimos e indulgências tiveram mais êxito e as abadias e catedrais foram se transformando e requintando. Além disto, a cultura medieval vivia sob o símbolo da hierofania, da manifestação do sagrado. A religiosidade medieval interpretava o mundo como divino ou demoníaco e, segundo Le Goff (2007), era uma sociedade habituada a viver na presença do sobrenatural. O sagrado abrangia tudo, desde o próprio Deus, até os anjos, homens, animais, plantas, astros e o diabo. Anjos e demônios estavam por toda parte a quem se desejava atrair ou exorcizar. Os mundos humano e divino estavam sempre conectados e isto fazia com que a mentalidade coletiva vivesse entre o desejo da vida eterna e o medo do fogo eterno.

Neste período, a Igreja era a responsável pela educação da população e a instrução nos caminhos do Senhor. Através dos mosteiros e igrejas, a Igreja buscou instruir como este se tornaria o perfeito cristão que almejaria a felicidade eterna, empregando o ensino organizado nas sete artes liberais⁴, mas também pelas construções religiosas, as pinturas e as imagens dos santos (NUNES, 1979). Em termos monumentais, desde o século V não se construíram grandes obras na Europa devido às questões políticas fragilizadas após a queda de Roma. Porém, a partir do século X, as catedrais começaram a ser construídas e reconstruídas, tornaram-se rotas de peregrinações e eram provavelmente os únicos edifícios de pedra e os mais altos da região. A França foi palco de dezenas dessas gigantescas construções que impressionavam a todo expectador que por ali passava.

Foram nestas magníficas construções medievais que a Igreja introduziu em seus tímpanos a cena do juízo final, com as representações da linguagem bíblica que impactavam o viajante que por ali passava. Só na França, a cena do Juízo Final aparece em mais 10 catedrais no percurso de muitas rotas de peregrinação (Figura 1). Com suas características peculiares, anunciavam ao observador, por vezes analfabeto, o julgamento final.

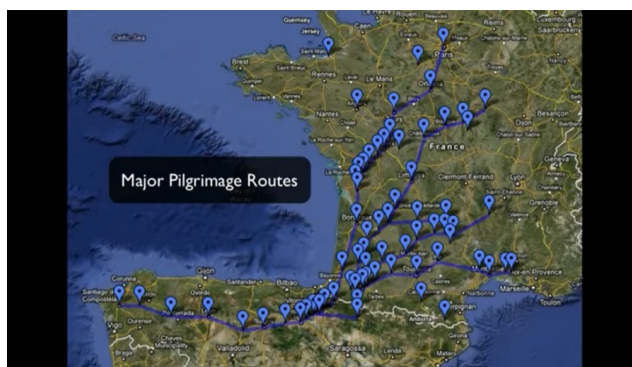


Figura 1 - Rotas de peregrinação na Europa.

Disponível em: <https://bit.ly/3sITyWX>. Acesso em: 16/08/2021.

⁴ Trivium: lógica, gramática e retórica; e Quadrivium: aritmética, música, geografia e astronomia; o primeiro grupo relacionado à mente e o segundo à matéria (JOSEPH, 2008).

3. OS TÍMPANOS FRANCESES E O JUÍZO FINAL

Na França, foram identificados 14 tímpanos de catedrais e abadias onde é possível contemplar a cena do juízo final. São elas: Abadia de St. Foy, Conques (Figura 2); Abadia de Santa Maria Madalena, Vézelay; Catedral de St. Lazare, Autun; Basílica de Saint Denis, Paris; Catedral Saint-Pierre, Poitiers; Notre Dame, Paris; Catedral de Saint-Etienne, Bourges; Sainte Chapelle, Ile de la Cite; Catedral de Amiens; Catedral de Bayeux; Catedral de Saint-Etienne, Auxerres; Abadia de Saint-Pierre, Beaulieu-sur-Dordogne; Igreja de Saint-Maclou, Rouen e a Catedral Notre Dame, em Estrasburgo. Em todas estas representações, verifica-se semelhanças e diferenças que embelezam mais ainda o expectador que as contemplam.



Figura 2 – Tímpano da Abadia de Saint-Foy, Conques.

Disponível em: <https://bit.ly/3CP4YHA>. Acesso em: 16/08/2021.

Os tímpanos do Juízo Final têm como personagem central, o Cristo Pantocrator, reto e juiz. Com rosto alongado e olhar fixo, encontra-se sentado em seu trono de glória, envolto de um círculo em forma de amêndoa. Vestindo geralmente uma túnica, o rei-juiz deixa à mostra as marcas do sofrimento. Cristo aparece sempre centralizado e simétrico, como um maestro dirigindo um grande espetáculo (Figura 3).



Figura 3 – Tímpano da Abadia de Santa Maria Madalena, Vézelay.
Disponível em: <https://bit.ly/3iLAcHE>. Acesso em: 16/08/2021.

A cena é sempre dividida em dois lados, à direita de Cristo encontram-se os salvos e à esquerda, os perdidos. No lado que representa os salvos, as esculturas são simétricas e as cenas são organizadas, em harmonia (Figura 4). Os santos representados variam de um tímpano a outro. Na abadia de Santa Maria Madalena, ela é representada próximo de Cristo, junto com os demais apóstolos. Na abadia de Saint Lazare, Cristo está rodeado por quatro anjos e Maria Madalena é vista ressuscitando (Figura 5). Em Saint Pierre, Miguel está com a espada na mão, separando os escolhidos dos condenados e os anjos em torno de Cristo mostram os instrumentos de crucificação enquanto Maria e João estão aos seus pés. No portal central da Notre Dame de Paris, quem aparece junto a Cristo é Abraão recebendo a alma dos salvos que morreram enquanto do outro lado o diabo recebe a alma dos perdidos.

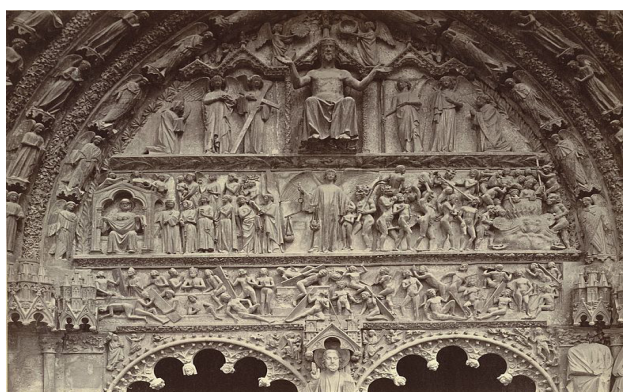


Figura 4 – Tímpano Catedral de Saint-Etienne, Bourges.
Disponível em: <https://bit.ly/3g5SURG>. Acesso em: 16/08/2021

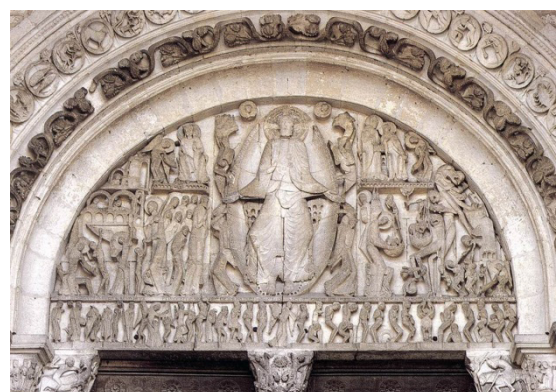


Figura 5 – Tímpano da Catedral de Saint Lazare, Autun.
Disponível em: <https://bit.ly/2UI7fsx>. Acesso em: 16/08/2021.

Além disto, nos tímpanos do julgamento Final, há sempre um leviatã, um monstro que engole os perdidos representando o diabo e o inferno. O lado dos perdidos no tímpano é caótico

e assimétrico, uma representação da desarmonia dos demônios e do sofrimento eterno. Aparece também, em muitos tímpanos, uma balança, simbolizando a justiça divina que pesa todos os atos cometidos pelo ser humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por quase quatro séculos a cena do Juízo Final foi recorrente nos tímpanos das igrejas francesas. Com estas representações sacras, a Igreja cumpriu alguns objetivos. Primeiro, evangelização e educação dos fiéis, pois muitos peregrinos e viajantes que visitavam essas catedrais eram iletrados e analfabetos, conhecendo as histórias da bíblia através das esculturas e pinturas. Segundo, por uma questão econômica, pois as igrejas recebiam muitos visitantes que precisavam de alimento e hospedagem, além desses visitantes doarem dízimos e ofertas eram atraídos pelas imagens e adquiriam objetos sagrados. Ao redor de cada uma dessas igrejas, se desenvolveu um núcleo comercial. Por fim, a catedral era uma demonstração do poder e autoridade da Igreja na Terra e a cena do Juízo Final era um lembrete da responsabilidade do fiel com a igreja, pois esta era o único caminho para que este não sofresse eternamente.

REFERÊNCIAS

AUNE, David E. *Word Biblical Commentary. Revelation 1—5*. Vols. 52a, b, c. Dallas, TX: Word Books, 1997.

BARKER, William D. *Isaiah's Kingship Polemic: An Exegetical Study in Isaiah 24-27*. Tübingen, Alemanha: Mohr Siebeck, 2014.

BELL, Julian. *Uma nova história da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BRANDÃO, Carlos Antônio Leite. *A formação do homem moderno vista através da arquitetura*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

CLINE, Eric H. & RUBALCABA, Jill. *The Ancient Egyptian World*. New York: Oxford University Press, 2005.

DUBY, Georges. *As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

FORD, Micheal W. *Sebitti: Mesopotamin Magick and Demonology*. Springs, TX: Succubus, 2016.

FRANCO JR., Hilário. *A Idade Média: nascimento do ocidente*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

GOMBRICH, Ernst Hans. *A História da Arte*. Rio de Janeiro: LTC, 1993.

HAUSER, Arnold. **História Social da Arte**. São Paulo: Mestre Jou, 1951.

JOSEPH, Miriam. **O trivium**: as artes liberais da lógica, da gramática e da retórica. São Paulo: É Realizações, 2008.

LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007.

LOTMAN, Iuri M. **Universe of the Mid**: A semiotic theory of culture. Indianapolis, IN: Indiana University Press, 2000.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da educação na Idade Média**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

OSBORNE, Harold. **Estética e Teoria da Arte**: Uma introdução histórica. São Paulo: Cultrix, 1968.

ROMAN, Luke e ROMAN, Monika. **Encyclopedia of Greek and Roman Mythology**. New York: Facts On File, 2010.

PACTO E EXORCISMO NO CORDEL DA MULHER QUE ENGANOU O DIABO

Alair Matilde Naves¹

RESUMO

Esta comunicação pretende mostrar uma compreensão possível de pactos com o Diabo e de exorcismos desde o período colonial e situar esta mentalidade presente no cordel *'A Mulher que enganou o Diabo'*, de Manoel D'Almeida Filho. O objetivo é analisar os pactos realizados com o Diabo, e como ele foi enganado pela mulher, perdendo um contrato assinado com sangue. Pretende-se verificar a inversão de poder entre a mulher e o Diabo, que é exorcizado ao final da narrativa. O referencial teórico de Laura de Mello e Souza corrobora na discussão e compreensão do contexto histórico colonial, período em que a mentalidade de pactos com o Diabo e de exorcismos povoava o imaginário popular. A teopoética é o viés da compreensão deste trabalho. Antônio Carlos Magalhães e Salma Ferraz fazem o pano de fundo teopoético deste estudo e auxiliam na aproximação entre a teologia e a literatura. A metodologia escolhida é a pesquisa bibliográfica, promovendo a compreensão do imaginário cordelista sobre pactos e exorcismos e a leitura analítica do folheto escolhido. Uma possível forma de exorcismo cultural e literário, imagético e espiritual do Diabo aparece como resultado da enganação promovida pela mulher, que se estabelece por meio do humor, da pilheria e da ridicularização aplicadas ao Tinhoso. As conquistas realizadas pela mulher e sua vitória sobre o Diabo podem significar a vitória dos oprimidos contra seus opressores e a realização do sonho de uma sociedade justa, igualitária e fraterna.

PALAVRAS-CHAVE: Cordel; Diabo; Exorcismo; Pacto com o Diabo; Teopoética.

INTRODUÇÃO

A narrativa do folheto *A Mulher que enganou o Diabo* (ALMEIDA FILHO, 1986) descreve a história de Maria de Conceição, uma mulher bonita e trabalhadora que se casou com Pedro Botelho, um homem preguiçoso e beberrão que desejava ficar rico. Para alcançar seu intento, Pedro fez um pacto com o Diabo, dando-lhe em troca sua alma.

Maria, por sua vez, para não perder seu marido, fez uma aposta (novo pacto) com o Diabo por meio de um contrato assinado com sangue, de modo que o Tinhoso deveria realizar sete mandados no prazo de um ano. O Diabo aceitou a aposta com a condição de levar a alma de Pedro e Maria com corpo e tudo.

Dois pactos foram estabelecidos: no primeiro, Pedro Botelho entrega sua alma em troca

1 Doutorando em Ciências da Religião (PUC Minas), Mestre em Ciências da Religião (PUC Minas), professor.alairnaves@yahoo.com.br

de riqueza; no segundo, Maria da Conceição pretende livrar a alma de seu marido das unhas do Tinhoso. Ela se coloca na aposta com o Diabo para livrar Pedro do primeiro pacto. Mas, o Diabo foi enganado e perdeu a aposta dos sete mandados firmados no contrato, por realizar apenas seis. Ao final da trama, Maria da Conceição se livra do Diabo, que derrotado, deu um estouro e voltou para o inferno. Quebrando-se os dois pactos com a perda da aposta, o exorcismo foi realizado. Maria ficou feliz ao lado de Pedro no paraíso construído pelo Diabo.

O bem e o mal são duas forças antagônicas presentes nos embates em que o Diabo é submetido pelo cordelista. A superação do mal é posta na derrota do Diabo apresentada na narrativa de sua enganação pela mulher. A mulher como a personagem vencedora do duelo com o Diabo recupera a dignidade da figura das mulheres desde Eva, a mulher que foi enganada pela serpente, no Paraíso. Faz-se uma inversão de poder e de protagonismo, pois no cordel é a mulher que engana a serpente – o Diabo.

Maria da Conceição é um nome de relevância na trama contra o Diabo, por prefigurar a vitória anunciada em Gênesis (Gn 3,15), da profecia da descendência da mulher que pisará a cabeça da serpente, imagem associada com frequência a Maria, a mãe de Jesus, Nossa Senhora da Conceição no imaginário popular. Esta associação emerge de uma interpretação mariológica em que é Maria a mulher que esmaga a cabeça da serpente (MURAD, 2011, vd. 02).

1 PACTOS COM O DIABO

Segundo Laura de Mello e Souza (1986), a ideia de adesão ou sujeição ao Diabo remete a um tempo folclórico em que os demônios eram familiares e domésticos, alguns até brincalhões, enredeiros e bons. Esta mentalidade medieval tem influência da mitologia germânica dos gnomos e dos duendes. Na tradição mágica medieval a vontade dos demônios era dominada pelos homens, pois havia uma concepção de demônios familiares.

A tradição europeia do demônio familiar alcançou o imaginário colonial de tal modo que a figura do Diabo ganhou traços familiares e ambíguos na cultura popular, sendo às vezes amigo e parceiro, outras vezes, vingativo e cruel. Segundo Souza, “Diabos podiam ser invocados a cada instante para ajudar no jogo de cartas, para servirem de coniventes amistosos em desabafos verbais” (SOUZA, 1986, p. 377).

A partir dos séculos XVI e XVII, a situação se inverteu e o Diabo passou a ser servido. Houve uma inversão de poder, de modo que ser humano deixou de ser servido e se sujeitou ao demônio. As pessoas aderiam e serviam ao Diabo em troca de favores. Percebe-se, portanto, uma mudança de compreensão sobre a ação do Diabo e sua relação com o ser humano, pois “até o século XV, servia ao ser humano, podendo variar o grau de sujeição” (1986, p. 143).

O trânsito do Diabo entre as pessoas foi acompanhado pela teorização de negociações di-

versas. Na troca de serviços e favores entre os humanos e o Diabo se estabeleciam a adesão, os pactos e contratos escritos ou verbais. Estes contratos envolviam com frequência a sujeição sexual e visava à obtenção de vantagens, sucesso, dinheiro e prestígio. Pactos assinados com sangue eram feitos com demônios que assumiam a forma humana para não assustar seus servidores, (SOUZA, 1986, p. 253).

Segundo Souza (1986, p. 249), nos séculos XVI e XVII, se pensava que a existência do Diabo era a prova máxima da existência de Deus. A personificação do Diabo foi uma catarse artística do imaginário coletivo para lhe dar forma e realismo, e para fazer contraponto à perfeição divina. Sua imagem acabou sendo cristalizada nos discursos eruditos e ganhou formatos diversos na cultura popular.

A demonização dos negros foi um destes formatos, como podemos ver nos versos de Almeida Filho: “Maria olhou bem o negro / E pensou consigo: – Agora / Vejo o Diabo em minha frente; / Valei-me, Nossa Senhora, / Dai-me força para que / Vença o ‘bicho’ sem demora.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 5). O denegritamento dos nativos foi uma prática dos colonizadores desde sua chegada. Esta prática foi aplicada também aos nativos do continente africano, trazidos como escravos para o Brasil.

No período colonial o Diabo era solicitado e invocado com frequência, se fazia uso frequente de recursos às forças demoníacas, apesar de sua aparência repulsiva e aterrorizadora. Muitas invocações eram feitas diretamente ao Diabo, outras vezes as pessoas se valiam das feiticeiras, consideradas pessoas especiais que recebiam os préstimos dos Diabos e mediava a negociação com seus clientes por meio de seus serviços (SOUZA, 1986, p. 252-253).

Na narrativa de Almeida Filho, temos o intento de Pedro Botelho no pacto com Satanás, afirmando, inclusive, seu desejo entregar ao Diabo a alma da própria esposa: “Se ele me fizesse rico, / Tão rico como ninguém, / Além de lhe dar a alma / Pelo que me fez de bem, / Para mais recompensá-lo / Daria a sua também.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 4).

2 OS PACTOS COM O DIABO NO CORDEL ESCOLHIDO

No cordel *A Mulher que enganou o Diabo* (1986), Manoel D’Almeida Filho coloca a figura da mulher Maria da Conceição como oponente do Tinhoso, enganando o Diabo para salvar seu marido: “Segundo uma lenda, até / O Diabo foi enganado / Por uma mulher bonita / Que o deixou desmantelado: / Trabalhou que quase explode, / Findou desmoralizado.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 3). E a mulher ironiza o a ignorância do Diabo: “Maria disse: – Está vendo / Que você não sabe nada? / Para ganhar uma alma / Recebeu uma chamada, / Veio atrás do meu marido, / Caiu na minha cilada.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 24).

O Diabo é o ser do caos, da confusão. Maria estabelece seus mandados e confunde o Diabo

com elogios que o deixam todo derretido. No desejo de levar as duas almas para o inferno, nem percebe a astúcia da mulher. Ela relembra-o várias vezes durante a narrativa de que poderá perder o contrato se não cumprir todos os mandados. Já no início, Maria adverte que Satanás não fará o que nenhum Diabo faz: “Porém eu tenho certeza: / Mesmo sendo Satanás; / Ele nunca vai fazer / O que nenhum diabo faz; / Assim, vai sair correndo / Para nos deixar em paz.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 11).

No começo da negociação, a mulher propôs uma aposta ao Diabo. Em sua astúcia, garantiu num documento, escriturado e selado com sangue, a execução de seu plano. A assinatura selada com sangue foi sua garantia da vida: “Então disse: – Muito bem, / Vamos fazer uma aposta / Escrita em um documento; / Com os termos da proposta / Nossa assinatura em sangue / No contrato fica posta”. Em seguida, afirma a garantia do pacto: “Cada um guarda uma cópia / Como se fosse um retrato / Do que foi escriturado, / Porém quem quebrar o trato / Perderá todo o direito / Pelo que tem no contrato.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 6).

O Diabo, por sua vez, aceita a aposta, mas coloca uma condição a mais: levar junto Maria com corpo e tudo: “O preto disse: – Eu aceito / Mas com uma condição: / Que a sua alma também / Entre nessa transação, / Para poder completar / A minha satisfação.” Ele não esconde seu interesse pela mulher: “Você é muito bonita, / Tem a pele de veludo. / Preciso da sua alma / Para fazer um estudo; / Ganhando a aposta, vou / Levá-la com corpo e tudo.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 7). O Diabo inclui no diálogo a fruta que Adão comeu – o cordelista usa fruta para fazer alusão ao sexo, objeto de desejo do Diabo: “Você vai mesmo em seu corpo / Pois em você tudo é meu, / Mas não pense que me engana / Com a maçã que escondeu; / Você vai ter que me dar / A fruta que Adão comeu.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 20).

No final da negociação, Maria desconjura da contraproposta do Diabo, mas aceita, fazendo-lhe a ameaça de que não poderá quebrar o contrato: “Maria respondeu: – Sim, / Suas ideias imundas / Serão aceitas, embora / Sejam as mais vagabundas; / Porém, quebrando o contrato, / Você vai para as profundas...” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 7).

A noção de ‘ideias vagabundas’ alcança a dimensão do desejo sexual presente na contraproposta do Diabo, situação que se repete em outras estrofes. Maria relembra as condições do contrato que não pode ser quebrado. O Diabo debocha dando certeza de ganhar a causa, e diz que ainda sairá em vantagem ganhando as duas almas: “O preto disse: – Querida, / Não se afobe, fique calma, / Vou fazer seus mandados / Para ganhar sua alma; / Quando chegar no inferno / Receberá muita palma...” Ele autoriza o registro no papel: “Pode escrever o contrato / Que não me recuso a nada, / Quero ganhar duas almas / Somente numa jogada; / Assim, vou “matar dois coelhos / Com uma só cajadada.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 7).

O Diabo teve pressa de cumprir os mandados para levar sua recompensa, mas Maria disse que precisava comunicar sua negociação ao marido: “A mulher disse: – Não tenha / Tanta pressa desse jeito, / Espere por meu esposo / Que lhe merece respeito; / Ele precisa saber / O negócio que foi feito.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 10). Maria, dirigindo-se a Pedro, apresenta-lhe o contratante

e o contrato: “Porém pode sossegar / Que não lhe corre perigo – / O negro é o Capiroto, / O mais cruel inimigo –, / Mas não tenha nenhum medo, / Deixe o negócio comigo.” Ela revela o novo pacto que inclui sua própria alma no negócio: “Ele diz que, além da sua, / Quer a minha alma também, / Mas fechamos um contrato / Que pelo qual ele tem / De fazer sete mandados, / Se quiser se sair bem.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 11).

Maria faz dois contrapontos: primeiro contrapõe o marido que tem um bigode que nada vale e diz que o Diabo não pode com ela, fazendo alusão ao ditado popular que diz “com mulher de bigode, nem o capeta pode”. Dirigindo-se a Pedro: “Porém Maria gritou: “– Mal empregado o bigode / Que você usa no beijo... / Melhor que fosse num bode – / Enquanto você se entrega, / Comigo o Diabo não pode.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 5). Depois contrapõe o Diabo com sua intenção indecente e manda que ele coma a maçã da própria mãe. Dirigindo-se ao Diabo: “Maria disse: – Atrevido, / Sua intenção é medonha, / Porém você vai comer / Uma coisa que nem sonha: / A maçã da sua mãe, / Descarado, sem vergonha!” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 20).

3 O EXORCISMO EXPRESSO NUMA INVERSÃO DE PODERES ENTRE O DIABO E A MULHER

O recurso literário de inversão de poderes, de papéis e de lugares é característico nos cenários em que o bem vence o mal mediante a ridicularização e o riso, de modo que o fraco derrota o mais forte. É o que ocorre no caso da Mulher que enganou o Diabo (ALMEIDA FILHO, 1986). O ‘tentador tentado’ e a ‘tentada tentadora’ tornam-se figurações típicas da inversão de papéis e de poderes num cenário em que o Diabo, representação da força do mal está envolvido com uma mulher, nesse caso representação da fragilidade humana.

Na narrativa construída por Almeida Filho, a mulher Maria faz um trato com o Diabo em que ele deve cumprir sete mandados em troca de sua alma e da alma de seu marido, que já estava penhorada. O Diabo cumpriu seis mandados e realizou as obras planejadas pela mulher. Mas, no sétimo mandado, com sua astúcia, Maria ordena ao Diabo algo impossível para um Demônio: construir uma catedral católica que caiba todos os santos da união apostólica, com altares para todos, sendo maior o primeiro para celebrar o santo Sacrifício do Cordeiro, mais uma torre com um bonito cruzeiro. Neste último mandado o Diabo se viu logrado, pois estaria construindo a própria ruína.

A astúcia e esperteza da Mulher (o bem) e a ridicularização do Diabo (o mal) em sua bobice e ignorância, criam um cenário de embate em que a situação de poder se inverte, relativiza-se o poder do Tinhoso e é dada a vitória à Maria. O Diabo apresentado como um trouxa interesseiro provoca o humor dos leitores. O Diabo é exorcizado por meio da vexa e pelas risadas dos leitores num cenário em que é enganado por uma mulher. O leitor individual se vê transportado para dentro da trama dos versos, identificando-se com a esperteza da mulher e assumindo o lugar de comando contra o Maligno. A coletividade também se identifica no sonho de uma sociedade nova em que o sofrimento é superado com a imagem do paraíso que Maria fez o Diabo construir com

seus mandados.

Ao final da narrativa, o Diabo se diz enganado e traído na boa fé: “Entrego os pontos, porém / Sei que fui bem enganado / Na boa fé, fui traído; / Trabalhei como um danado / E, para a minha desgraça, / Fiz um contrato assinado.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 22). Ao se ver derrotado pelas manhas da mulher, o Diabo diz que aprendeu uma lição: “Isso é bom para que eu / Não acredite em mulher / Que para ser vencedora / Faz tudo quanto puder, / Nem mesmo o Diabo se livra / Das manhas que uma tiver.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 22)

Maria manda o Diabo de volta para o inferno: “Com suas tramas malditas vá se estourar no inferno!” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 24). O exorcismo se dá pela astúcia da mulher. Depois da expulsão do Diabo, Maria tem seus bens multiplicados e vive feliz ao lado de Pedro.

A mulher é abençoada com os bens adquiridos por ter enganado o Diabo, e reparte sua benção com os seus protegidos: “Maria ficou feliz / Com os bens adquiridos / E repartiu tudo com / Todos os seus protegidos, / Que desde aquele dia / Não foram mais desvalidos.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 24). Maria e Pedro ganham o paraíso e a dádiva de todo o conforto, levando consigo os desvalidos e sofredores. Eles inauguram uma nova sociedade, organizada sob uma nova ordem social em que todos trabalham e os lucros são repartidos entre todos: “Agora todos unidos / Satisfeitos trabalhavam / Em uma sociedade / Que todos participavam / Em partes iguais dos lucros / Que seus produtos lhes davam.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 24).

O cordelista confirma o sucesso do exorcismo e a imunidade contra todas as desgraças diabólicas: “Assim o casal ficou / Libertado do Tinhoso / Maria muito feliz / Entre os braços do esposo, / Imune contra as desgraças, / Dando louvores e graças / A Deus Todo-Poderoso.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p. 24).

A obra arquitetada por Maria da Conceição foi realizada pelo Diabo. Pedro Botelho acabou ficando rico ao lado de sua esposa. O diabo perdeu a aposta registrada no contrato assinado com sangue. Os pactos foram quebrados e o exorcismo foi realizado com sucesso. O bem venceu o mal e o sonho de uma nova sociedade foi realizado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na literatura de cordel, a figura do homem valente pode representar a população dominada e o Diabo pode prefigurar a violência dos dominadores. A figura da mulher como a presa preferencial do Diabo desde a tentação do Paraíso é posta nesta narrativa do cordel como aquela que engana o Diabo o tempo todo. A vitória de Maria sobre o Diabo e o paraíso conquistado pode significar a vitória dos oprimidos e a realização do sonho bom de uma nova sociedade que seja justa, igualitária e fraterna.

Na religiosidade popular, o nome de Maria da Conceição pode fazer referência a Nossa Se-

nhora da Conceição, a protetora dos desvalidos, que em sua imagem, aparece pisando a cabeça da serpente, símbolo do Diabo. O cordelista coloca sua personagem como o nome de Maria da Conceição, não sem propósito. Este título aplicado à Mãe de Jesus coloca a mulher Maria da Conceição como aquela que vence o Diabo.

Maria é a mulher do bem, capaz de levar o Diabo a realizar obras do bem, como narram os versos do cordel. Ao levar o Capiroto a fazer boas obras, mesmo que pelo interesse dele de levar as duas almas para o inferno, Maria promove o maior engano ao diabo: um ser do mal realizando um plano do bem. Um destaque interessante neste plano do bem é a dimensão humana e social alcançada pela obra arquitetada pela mulher; a acolhida dos desvalidos do mundo inteiro que são recolhidos e levados para a cidade planejada e construída.

Esta inversão, por si, pode configurar uma espécie de exorcismo, no qual o Diabo não percebe antecipadamente a astúcia da mulher. Além disso, o humor e a risada dos leitores diante da enganação do Diabo esvaziam seu potencial de causar medo e terror. Por meio da ridicularização, da vexe e das risadas dos leitores o Diabo é exorcizado e se torna uma figura pitoresca que pode ser enganado por uma mulher. Assim, como dizem os próprios versos “mesmo em todas as batalhas vence quem pode vencer.” (ALMEIDA FILHO, 1986, p.23). E conforme o desfecho da narrativa, o Diabo não pode!

Numa perspectiva sociológica, a derrota do Diabo pela astúcia da mulher pode significar a vitória dos oprimidos contra os opressores, desde o período colonial. A cidade construída pelo Diabo e os bens adquiridos por Maria da Conceição, assim como a partilha destes bens com os desvalidos, podem sinalizar a realização do sonho de um paraíso, de uma sociedade justa, igualitária e fraterna, em que todos participam em pé de igualdade e repartem entre si o lucro de seu trabalho. Esta perspectiva poderá ser objeto de outro empreendimento.

REFERÊNCIAS

ACADEMIA BRASILEIRA DE LITERATURA DE CORDEL. Disponível em: <http://www.ablc.com.br/>. Acesso em setembro de 2016.

ALMEIDA FILHO, Manoel d'. *A mulher que enganou o Diabo*. São Paulo. Editora Luzeiro Limitada, 1986².

ANDERS, Valentim. et al. (2001-2021). Etimología de Exorcismo. Disponível em: <http://etimologias.dechile.net/?exorcismo>. Acesso em: 07 jul. 2021.

FERRAZ, Salma. *As malasartes de Lúcifer: Textos críticos de teologia e literatura*. Londrina: EDUEL, 2012.

2 Registro de referência ALMEIDA FILHO, segundo o padrão da Fundação Casa Rui Barbosa, conforme disposto no catálogo de obras de Manoel D'Almeida Filho, disponível em: <<http://rubi.casaruibarbosa.gov.br/handle/20.500.11997/1728>>. Acesso em 18 dez. 2018.

FUNDAÇÃO CASA RUI BARBOSA. Disponível em: <<http://www.casaruibarbosa.gov.br/cordel/acer-vo.html>>. Acesso em setembro de 2016.

MAGALHÃES, ACM., and BRANDÃO, E. O Diabo na arte e no imaginário ocidental. In: MAGALHÃES, ACM., *et al.* (Orgs). *O demoníaco na literatura* [online]. Campina Grande: EDUEPB, 2012. pp. 277-290. ISBN 978-85-7879-188-9. [E-book].

MATOS, Edilene. *O imaginário na literatura de cordel*. Salvador: Edições Macunaíma, 1986.

MURAD, Afonso. *O trem da mariologia*. Vídeo 2: Introdução à Maria na Bíblia. In: <http://afonso-murad.blogspot.com/search/label/Trem%20da%20mariologia>. Canal Youtube: 14 out. 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=k2uUdKIOjKw>. Acesso em: 07 jul. 2021.

NAVES, Alair Matilde. *Representações do diabo no cordel de Manoel D'almeida Filho*. Dissertação de Mestrado, PUC Minas, 2019.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de santa cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. – São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SAUL E DAVI: PERSONAGENS BÍBLICOS SATIRIZADOS

Luciene Lima Gonçalves¹

RESUMO

Os livros bíblicos do Antigo Testamento pertencentes à tradição judaico-cristã, 1Samuel e 2Samuel, trazem em seu bojo a construção dos principais personagens da realeza: o primeiro rei de Israel, Saul e o rei mais proeminente da monarquia israelita, Davi. Essas personagens são apresentadas com toda reverência nos textos bíblicos, exceto em algumas passagens nas quais são tratados de forma satírica. Pretende-se apresentar outra perspectiva da construção dessas figuras tradicionais e religiosas da tradição bíblica. Tenciona-se enfatizar o gênero literário sátira dentro desses livros, especialmente as passagens de 1Sm 19,18-24, centrada em Saul, e 1Sm 21,11-16, referente a Davi. O percurso que se fará partirá da compreensão de sátira e sua finalidade nos textos. Os reis estavam magnificamente instalados em palácios construídos com o trabalho, ou melhor, a servidão do povo. Não seriam esses textos esquecidos em meio aos outros, um sinal de que a monarquia, mesmo entre os funcionários reais do palácio não era uma unanimidade e nem os seus desmandos eram esquecidos pelo povo? Ridicularizar os reis era uma maneira de trazer à luz, o ridículo de seus atos, tirando deles suas prerrogativas de escolhidos de Deus, seus representantes junto ao povo. É imprescindível para uma compreensão plena dessas figuras, desvelar esse olhar satírico.

PALAVRAS-CHAVE: Realeza. Personagens. Saul. Davi. Sátira.

INTRODUÇÃO

“Saul matou mil, mas Davi matou dez mil”(1Sm 18,7). A tradição bíblica demonstra uma grande reverência aos personagens reais Saul e Davi, o primeiro, rei de Israel, valente guerreiro e líder carismático, o segundo, cantado em verso e prosa até os dias atuais e o mais famoso rei de Israel. Apesar das conquistas e proezas os dois não estão isentos de serem apresentados em situações ridículas. Para entendermos melhor o porquê, vamos apresentar o que é o humor e como ele se revela na Bíblia apesar desses textos passarem despercebidos pelos leitores por não terem visibilidade nas liturgias judaico-cristãs. A sátira procura a punição ou ridicularização de um objeto, ou personagem através de crítica direta ou indireta, podendo ter um viés político. Encarar esses personagens por esse olhar satírico é resgatar a presença crítica do humor e suas consequências políticas na disputa pelo trono entre os sucessores de Saul e Davi e na imagem apresentada pelos escribas da corte.

1 Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. Mestra em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP (2020). Especialista em Estudos Bíblicos pela Faculdade Católica de Fortaleza (2015) Graduada em Teologia pelo Instituto de Ciências Religiosas ICRE (2007). Graduada em Filosofia pelo Instituto Teológico Pastoral, ITEP (2004). Contato: lucienelima324@gmail.com.

1. HUMOR E BÍBLIA

A palavra humor, no mundo antigo, significava os quatro líquidos presentes no corpo humano e os estados de espírito deles decorrentes: bile amarela representava as lágrimas; a bile negra, o escárnio; o sangue, uma patologia cerebral; e a fleuma, o desinteresse geral. Depois, o termo passa a ser visto como estado de espírito de uma pessoa, forma inteligente de expressar-se com ironia, comicidade, jocosidade sobre qualquer situação na observação da vida (MANFIO, 2006, p. 26).

A palavra cômico do grego *Kômos*, era o grupo que após a celebração dionisíaca, saía embriagado pela cidade, cantando, rindo e abordando as pessoas, inclusive de modo violento. Daí vem o termo comédia que posteriormente será apropriada como gênero artístico, atuando como instrumento de subversão crítica (MINOIS, 2002, p.25). O riso sempre possuiu um caráter ambíguo como subversão da ordem, ao mesmo tempo em que legitima a superioridade daquele ri.

Fazer rir ou sorrir de pessoas ou situações consideradas ridículas é próprio do ser humano. O filósofo grego Aristóteles dizia que o ser humano é o único animal que ri, isso o diferenciaria dos outros animais. Alguns estudiosos afirmam que o movimento físico de mostrar os dentes do riso pode expressar agressividade. Podemos pensar o riso como uma forma de expressar a agressividade humana e uma arma de destruição contra os inimigos. Percebe-se com isso que o humor tem várias funções, nem sempre é ingênuo e desinteressado.

A presença do humor na Bíblia foi analisada de maneira conturbada, afinal, a Bíblia trata de um assunto sério que é a salvação da humanidade, não há espaço para brincadeiras. No entanto, quando se lê atentamente os textos bíblicos essa afirmação é desconstruída, por diversos episódios revelarem um humor inteligente. Temos vários exemplos no Antigo Testamento: o anúncio do nascimento de Isaac a Abraão e o riso de Sara; o livro de Jonas, todo ele perpassado por uma grande ironia; profeta frustrado por ter cumprido sua missão, e não ter presenciado a destruição dos inimigos. Apresentam-se situações consideradas jocosas envolvendo personagens importantes no texto bíblico, profetas, juízes, patriarcas. No livro dos Salmos e dos Provérbios também aparecem situações grotescas. Surgem ainda, situações ridículas ou constrangedoras no Novo Testamento. Parece que os autores bíblicos não possuíam muito pudor em apresentar essas situações para os seus futuros leitores.

2. A SÁTIRA E A BÍBLIA

Propp considera o riso uma arma de destruição contra as falsas autoridades e as falsas grandezas daqueles que são submetidos ao escárnio (PROPP, 1992, p.46). Propp analisa os casos concretos de riso presentes na literatura russa e também alemã porque pretende desconstruir a visão dos dois tipos de comicidade, o do alto e de baixo, o alto pertence a estética, o baixo fica de fora, é extra-estético, são dois aspectos diversos e opostos da comicidade.

A atitude do Renascimento em relação ao riso é de uma concepção do mundo, uma das formas capitais pelas quais se exprime a verdade sobre a totalidade, a história e o ser humano. É uma forma diferente, particular e universal de compreensão do mundo, para Bakhtin (1987, p.57) tão ou mais importante que a seriedade, por isso deve ser admitido e levado em consideração pela grande literatura.

A carnavalização pode ser vista como uma inversão social total, desde as vestimentas até os papéis sociais. Por um determinado período tudo está fora dos padrões estabelecidos. Bakhtin se refere a sátira, como um “gênero carnavalizado, extraordinariamente flexível e mutável como Proteu, personagem de Homero, um ‘velho do mar’ ” com o poder de assumir diferentes formas quando quer escapar a perguntas, também capaz de penetrar em outros gêneros. Há quase um consenso entre os teóricos sobre a dificuldade de defini-la, para outros ela é uma “umbrella term”, sob o nome de sátira há várias categorias e significados diferentes.

Quanto à origem da sátira existe uma disputa entre a sátira romana e a grega. Há distinções entre as duas. Na sátira romana, o riso é utilizado como meio de denúncia dos vícios da humanidade. Os romanos a consideravam uma invenção sua. A tradição menipéia, de origem grega, foi introduzida na literatura latina por Varrão. Ele se dizia continuador do grego Menipo que figurava como personagem em seus textos. Nessa tradição, há uma miscelânea, inclusive de prosa e verso em um mesmo texto. O riso é sua marca distintiva, sem assumir, no entanto, o caráter exclusivamente moralista da tradição romana.

Quanto ao significado da sátira em literatura, o termo pode referir-se a qualquer obra que procure a punição ou ridicularização de um objeto através da troça e da crítica direta; ou então, a meros elementos de troça, crítica ou agressão, em obras de qualquer tipo (SOETHE, 2003, p.156-157). Fica explícito que a sátira ao expor situações e personagens de forma ridícula pretende oferecer aos seus leitores uma crítica social bem contextualizada. É com o auxílio da sátira que desejamos olhar mais de perto para Saul e Davi, dois importantes personagens da realeza de Israel.

3. SAUL E DAVI: PERSONAGENS SATIRIZADOS

Para aproximar-se de Saul e Davi, faz-se necessário retornar às origens da monarquia em Israel para acompanhar esses personagens entrando em cena em Israel. Começando com Saul, considerado primeiro rei de Israel, figura bastante controversa. Saul aparece em cena em 1Sm 8-11, que contém três versões diferentes da sua consagração. Saul havia perdido as jumentas de seu pai e vai até Samuel, considerado um homem de Deus, para consultá-lo sobre o paradeiro dos animais. Primeiro ele é escolhido como chefe para liderar o povo contra os amalecitas (1 Sm10,11). Em 1Sm10, 17-27 ele é escolhido por sorteio dentre as tribos, depois entre os clãs para que reinasse sobre eles, depois em 1Sm 11,12-15 ele é aclamado rei pelo povo de Israel. São versões diferentes de sua unção como rei, porque elas são de tradições diferentes, mas procuram apresentar a legiti-

midade da realeza de Saul.

O período de Saul é considerado por alguns estudiosos como pertencente ao tempo dos juízes. Saul aparece como líder carismático que lidera seu povo em batalhas por fronteiras, não organiza um exército e nem a corte. Um balanço da realeza de Saul é complexo devido a forte figura de Davi que o sucedeu no trono. Apesar das críticas negativas a Saul, acredita-se que esse período foi tipicamente israelita, conseguiu afastar os filisteus e manter a unidade entre as tribos. No próprio texto bíblico encontramos uma imagem positiva de seu reinado em 1Sm 14,47-52 (NOEL, 1994, p.22). A primeira imagem que surge de Saul é de um valente guerreiro pronto a combater os inimigos de Israel.

O personagem Davi e sua trajetória na história da realeza ocupa um espaço muito maior que Saul (1Sm 16-1Rs 2) e não menos problemática, ora é visto como conquistador, ora como usurpador do trono de Saul. A chegada de Davi na corte é narrada em várias versões, todas exaltando qualidades importantes para um rei. 1Sm 16-2Sm 2 narra a ascensão de Davi e como ele aos poucos vai ganhando a confiança de todos inclusive dos filhos de Saul, Jonatas, de quem se torna melhor amigo, e Micol, sua esposa que o auxilia em sua fuga da perseguição de Saul. Davi ascende ao trono quando Saul e Jonatas morrem em batalha, uma situação um tanto ambígua. Davi, atinge a fama de grande guerreiro e após a morte de Saul se torna rei, primeiro sobre as tribos do Sul. Após a morte de todos os descendentes de Saul ele é aclamado rei do Norte, completando seu trabalho de unificar as doze tribos (NOEL, 1994, p.13). Para consolidar as tribos elege Jerusalém, cidade dos jebuseus, como capital do seu reino. A segunda parte dos capítulos trata da disputa pela sucessão de seu trono por seus filhos (2 Sm 3-1Rs 2).

É estranho observar esses dois personagens serem tratados de forma satírica por uma tradição denominada por Minette de Tillesse (1987, p.69) como *sátira gaiata*, confrontada pela tradição apologética, aquela que revela dois reis guerreiros vitoriosos em suas batalhas, amados pela maioria de seu povo e, no entanto, colocados em situações vexatórias pela *sátira gaiata*. Escolhemos dentre algumas citações (1Sm 18, 23-27; 28,3-25) duas situações: uma referente a Saul e outra a Davi. Em 1Sm 19,18-24 temos o episódio de Saul dançando nu em delírio com um grupo de profetas, imobilizado por Deus, o que não parece uma postura adequada ao rei valente, considerado o mais forte entre todos os seus companheiros só sendo superado posteriormente por Davi.

Davi considerado pela tradição o rei que unificou as tribos e anexou territórios conquistados por ele é apresentado no meio dos arqui-inimigos de Israel nesse período, os filisteus, pior que isso: se passando por louco. Muitos veem essa atitude de Davi como estratégica para permanecer escondido entre os filisteus, mas se supomos que essa tradição tenha sido escrita na corte de Salomão por seus escribas, acreditamos não ser muito reverenciosa pela figura do grande rei Davi, já que o importante para esses escribas é exaltar o rei Salomão, filho e sucessor do rei (MINETTE DE TILLESSE, 1987, p.69). As imagens de Saul e de Davi apresentam uma conotação política: quando são vistos por tradições ligadas ao seu período são mais respeitadas e em períodos mais distantes parece que o respeito e a reverência já desapareceram.

CONCLUSÃO

Acompanhando os personagens Saul e Davi observamos que sua imagem depende da tradição que os apresenta. Suas narrativas foram reunidas por escribas da corte, responsáveis primeiramente de exaltar seus feitos nos anais do reino, essa é uma propaganda oficial da realeza, visto serem eles funcionários reais. Se existe uma tradição denominada *sátira gaiata* que traz uma narrativa diferente da oficial, podemos inferir que há grupos dentro da corte contrários ou insatisfeitos com a realeza e de modo sutil introduziram uma crítica a esses dois grandes reis de Israel paralela à tradição apologética. É necessário atenção para perceber esses textos no seu conjunto, porque eles estão espalhados ao longo dos livros de 1 e 2 Samuel, é preciso também malícia para enxergar esses textos e suas intenções. Contemplar o texto bíblico considerado sagrado através do gênero literário sátira é um exercício libertador da autoria humana desses textos e de suas inclinações políticas. O leitor pode também encarar esses personagens como construções humanas de seus autores, com suas fraquezas e qualidades bem mais acessíveis ao seu universo. Observando as críticas a Saul e a Davi encontramos um incômodo em relação a realeza e suas consequências catastróficas para o povo, especialmente para os mais pobres, que tem que pagar por toda a estrutura da corte, com funcionários, exércitos e concubinas (Dt 17,14-17).

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. São Paulo: Editora da Universidade de Brasília, 1987.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2000. 9ª impressão.
- MINOIS, George. História do riso e do escárnio. São Paulo: Unesp, 2003.
- MINETTE DE TILLESSE. Gaetan. Revista Bíblica Brasileira. Fortaleza: 1987.
- NOEL, Damien. Biblia y Realeza. Navarra: Editora verbo divino, 1994.
- PROPP, Vladimir. Comicidade e riso. São Paulo: Editora Ática, 1992.
- RICOEUR, Paul. A hermenêutica bíblica. São Paulo: Loyola, 2006.
- MANFIO, Edio Roberto. Do discurso sobre humor e seus deslocamentos: os sentidos do senso comum e seus deslocamentos. Maringá, 135f. Dissertação de mestrado (Mestrado em Letras) Universidade Estadual de Maringá, 2006.
- SOETHE. Paulo Astor. Sobre a sátira: contribuições da teoria literária alemã na década de 60. Fragmentos, Florianópolis, número (25), p. (155/175), jul - dez/ 2003.

UMA TEOPOÉTICA EM *ASSIM FALOU ZARATUSTR*A

André Luiz Alves da Silva¹

RESUMO

A comunicação pretende apresentar uma proposta de um experimento *teopoético* na obra *Assim Falou Zaratustra* (1883-1885) de Friedrich Nietzsche (doravante *Za*). Discorrendo inicialmente o aspecto metodológico e o aporte teórico, serão apresentadas as seguintes etapas: primeiramente pensar uma *teopoética* como um exercício da própria literatura como religião/teologia não teorizada. Neste sentido, propõe-se que a religião/teologia possa ser, sob certo enfoque, considerada como linguagem literária. Em seguida, apresenta-se uma incursão nas concepções e aplicações atuais da *teopoética* por dois teólogos brasileiros, a exemplo, Alex Villas Boas e Márcio Capelli Aló Lopes, os quais contribuem à compreensão das relações entre teologia e literatura, ampliando o horizonte de possibilidades. Em seguida, como pressuposto à hipótese de uma *teopoética* em Nietzsche, procura-se entender por que o filósofo escolheu expressar sua filosofia por meio de um texto poético-literário como *Za*, utilizando como base comentadores que concebem a obra de Nietzsche como literária, bem como as análises do filósofo brasileiro Roberto Machado sobre a escolha de Nietzsche pelo estilo literário, poético e musical da referida obra. Articulando a esta hipótese de Nietzsche como literatura, apresentamos sua perspectiva acerca dos limites da linguagem conceitual. Concatena-se todas essas questões ainda com um texto de Paulo Nogueira acerca da religião e ficcionalidade, para a partir daí concluir-se por uma perspectiva da linguagem religiosa como essencialmente metafórica, como toda linguagem. Por fim, já no exercício propriamente dito de *teopoética*, faz-se uma incursão introdutória à obra em seu aspecto híbrido e, como recorte metodológico, o tema da *morte de Deus*. Assim, espera-se, minimamente, poder constatar o caráter estético-literário de *Za*, sua relação com a filosofia de Nietzsche e a possibilidade de uma *teopoética*.

PALAVRAS-CHAVE: teopoética; filosofia; literatura; morte de Deus; Nietzsche; Zaratustra

INTRODUÇÃO

No que se refere a apontamentos metodológicos, é válido tentar estabelecer uma certa noção de *teopoética*. Cantarela (2018, pp. 193-221) indica em sua pesquisa os modelos de leitura e interpretações que subjazem à produção da *teopoética* produzidos no Brasil entre 2015-2017. Com isso, indica “princípios e fundamentos para o fazer teopoético” (p. 207). Pode-se extrair uma noção de *teopoética* a partir de um dos modelos metodológicos que apresenta, a saber: “aquele que estabelece, a um só tempo, correlação e contraste entre o fazer teológico e o fazer literário”. Conforme elucida, tal modelo “Parte do pressuposto de que há uma imprecisão de limites entre o discurso literário, objeto da fruição estética e da crítica literária, e o discurso religioso, objeto da fruição religiosa e da teologia”. Nesta abordagem, os limites entre literatura e religião/teologia são,

1 Mestrando em Ciências da Religião pela UMESP, bolsista pela CAPES, e-mail: andre@seo.adm.br.

de certa forma, embaralhados. O que se pode deduzir, é que a literatura não se reduz a mero objeto de crítica literária, assim como o texto religioso não se reduz a mero estudo teológico. Porém, tal como o texto literário é objeto de fruição estética, o texto religioso é objeto de fruição religiosa. O que remete ambos a tipos de experiência humana. O literário, à experiência estética, e o religioso, à experiência do sentido religioso. Entretanto, o texto religioso poderia se tornar também objeto de fruição estética. Algo semelhante ocorre com a literatura, na qual, segundo Cantarela (2018, p. 207) “Da mesma forma, a literatura, ao “redescrever” o mundo com seu poder heurístico, se oferece como fértil terreno para a teologia.”, posto que, tanto a literatura como a teologia se oferecem como terrenos heurísticos.

A possibilidade que ora se visualiza de uma leitura *teopoética* em *Za* se dá, se seguirmos essa noção de *teopoética* baseada em um dos modelos da pesquisa de Cantarela, pelo fato de entendermos tal texto como um que se encontra na fronteira entre a literatura, religião e filosofia, e, portanto, nessa relação de imprecisão de limites.

1. CONCEPÇÕES DE *TEOPOÉTICA* EM ALGUMAS PRODUÇÕES BRASILEIRAS

Os pesquisadores em *teopoética* possuem vários termos e abordagens para o trabalho que fazem na relação entre literatura e religião/teologia, e nem sempre há consenso nas nomenclaturas e suas aplicações. Villas Boas (2014, pp. 135-186), por exemplo, se utiliza do termo *teopatodiceia* como pressuposto da relação entre teologia e literatura. Segundo Villas Boas (2014, p.162):

Uma Teopatodiceia teria a tarefa de revelar a presença de Deus que oferece condições de possibilidade ao ser humano para dar respostas aos desafios da vida que o afetam, e com isso implica que uma verdade objetiva seja reformulada em verdade subjetiva, dentro do processo de cada um descobrir um sentido como razão de ser [*logos*] da própria vida e perceber que esse sentido é que funda a criação de uma nova cultura na qual se refaz uma sociedade.

No enfoque de uma *teopatodiceia*, o que se destaca não é o tipo de teologia de cima para baixo, dos fundamentos metafísicos tornados em dogmas que devam ser seguidos como leis pelos fiéis. Ao contrário, é o *pathos*, enquanto qualidade de afetividade de toda experiência subjetiva que faz com que o homem busque em uma experiência mística, no caso nomeada como “Deus”, descobrir um sentido fundante da própria vida. A verdade objetiva é reformulada dessa forma em uma verdade subjetiva. E cabe a cada um descobrir esse sentido para tentar “dar respostas aos desafios da vida que o afetam”. A abordagem de Alex Villas Boas à teologia com o pressuposto da *teopatodiceia*, ou como expressão da busca de sentido, pode nos levar a concluir que o mesmo pode ser dito da literatura de maneira geral. A literatura também se encontra embricada na afetividade para com o mundo, para com a vida e na busca de sentido. E da mesma forma que a teologia busca

interpretar o mistério da vida por meio de uma linguagem, a literatura também, como intrinsecamente linguística, busca o sentido da vida por meio de suas denotações, conotações, metáforas etc., tal como a linguagem religiosa.

A abordagem de Villas Boas pela *teopatodiceia*, tem por base a *patodiceia* (VILLAS BOAS, 2014, p. 148).² Ora, o acréscimo “teo” é um qualificativo ao fazer poético, enquanto uma linguagem religiosa que se incorpora a linguagem de expressão do *páthos*. Na *teopatodiceia* se ousa dizer o nome “Deus”. Há nesse sentido, a nosso ver, a possibilidade de pensar o fazer poético como raiz do *teopoético*, este último recebendo sua especificidade por acrescentar “Deus”. Neste sentido, tanto faz o que acrescenta à sua literatura “Deus” como objeto de fé, quanto aquele em que “Deus” aparece como objeto de crítica, de desconfiança. Ambos são *teopoéticos*, porque tem “Deus” como horizonte temático.

O trabalho de Márcio Capelli Aló Lopes *Por uma teologia ficcional: A reescritura bíblica de José Saramago (2020)*, é bastante singular. O autor ousou pensar um escritor ateu em uma proposta de *teologia ficcional*. Em seu capítulo sobre as possíveis aproximações e diálogos entre teologia e literatura, Lopes, comenta, entre as visibilidades possíveis da relação teologia-literatura, aquela na qual a “literatura pode ser vista como não expressamente teológica, mas que por ser um testemunho profundo sobre o mistério do ser humano, interessa a teologia.” (LOPES, 2020, p. 60). De certa forma, a abordagem que apresenta, nos parece, muito próxima ao nosso experimento.

Lopes traz diversas abordagens teóricas possíveis do que chama de *teologia ficcional* para fundamentar suas escolhas em sua pesquisa *teopoética* na obra de José Saramago. Citamos sua pesquisa como uma referência importante para adentrar este mundo da *teopoética*, a qual contribuiu indicando os diversos autores que, não somente estabeleceram os fundamentos teóricos da relação teologia e literatura (ou mesmo religião e arte), como a praticaram. Interessa destacar de suas abordagens, aquilo que diz a respeito da literatura como uma “teologia não teórica” (p. 89). Neste sentido, é significativo para nosso experimento o que diz Lopes, semelhante ao que mencionamos de Villas Boas acima: “há o caso da literatura que pode ser vista como não expressamente teológica, mas que por ser um testemunho profundo sobre o mistério do ser humano, interessa a teologia.” (p. 60) Mesmo que no embate crítico e ateu, o importante é que a literatura suscita a realidade do mistério humano. Queremos fazer com Nietzsche, algo parecido, *mutatis mutandis*, com o que o que Lopes sugere fazer na obra de Saramago, uma espécie de “teologia ateu”³. Não como militância ateu, mas demonstrando como o autor deu acento ao antropológico em detrimento de uma ideia de Deus pouco favorável ao humano.

2. A LINGUAGEM LITERÁRIA DE NIETZSCHE EM ZA E OS LIMITES DA LINGUAGEM CONCEITUAL

2 Conforme VILLAS BOAS: “O *páthos* corresponde a dimensão própria do Ser, como o próprio do ser humano descobrir a essência das coisas, ou ainda o sentido delas, isto é, sendo afetado pelo seu entorno.”

3 Lopes apresenta esta hipótese na entrevista a Pilar del Rio, que dirigia a Fundação José Saramago.

Propomos observar o caráter literário da obra nietzscheana e em seguida a escolha pelo estilo poético-literário por Nietzsche para *Za*, fruto de sua desconfiança pela linguagem conceitual. O caráter literário da obra de Nietzsche foi destacado pelo comentador Alexander Nehamas (ITA-PARICA, 2020, pp. 21-31). Quanto ao estilo poético-literário de Nietzsche em *Za*, Machado (2011, p. 20) bem observou que

a posição ímpar do Zaratustra está sobretudo em pretender realizar a adequação entre conteúdo e expressão, o que faz dele uma obra de filosofia e, ao mesmo tempo, uma obra de arte, o canto que Nietzsche não cantou em seu primeiro livro, e que permite considerá-lo o ápice de sua filosofia trágica.

O estilo de *Za* é, portanto, mais do que filosófico e mais do que literário. É singularmente artístico. Nietzsche diz que talvez possa ser visto totalmente como música (NIETZSCHE, 2008, p.79), como ditirambo (p.31). Ainda assim, permanecendo filosófico, embora fugindo da linguagem sistemática e argumentativa. Essa forma poética abandona a conceitual, em nome de uma expressão metafórica, figurativa, localizada e singular na experiência do próprio personagem Zaratustra, o que destitui a pretensão de universalidade e verdade absoluta próprias e criticadas por Nietzsche ao longo de toda a sua obra acerca da linguagem conceitual.

Enfrentando a problemática do limite do conhecimento e da verdade como metáfora, Senra (2012, p. 126) alude aos limites da linguagem proposto por Nietzsche e afirma que

O caráter de falsificação presente na linguagem, segundo este entendimento, implica o não reconhecimento do caráter plural, perspectivístico, lúdico, aberto e caótico da totalidade do mundo. A própria palavra com a qual nomeamos mundo é apenas uma palavra para um complexo jogo de relações.

O risco é a confusão que se pode fazer do conhecimento inventado, transformando seus conteúdos em verdades absolutas. Cristalizar conhecimento, religião e poesia como verdades, nesse sentido, é acreditar na gramática. Afirma Nietzsche em *CI*: “A razão na linguagem: oh, velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...” (NIETZSCHE, 2006, p. 28). Crer em “Deus” é crer ainda na gramática, se se esquecer das relações que fazem surgir tais nomes. Portanto, o limite da linguagem e o inconveniente da linguagem conceitual na filosofia, para lidar com questões humanas, se encontra em risco de fixação, de crença inexorável e esquecimento do devir humano. Nogueira (2015, pp. 115-142) em outra perspectiva, mas muito próxima a esta reflexão, destaca como a limitação da linguagem para lidar com certas realidades é motivadora da inventividade, ou melhor, em seus próprios termos, “uma ficcionalidade na religião”. Tanto a ficcionalidade religiosa quanto a ficcionalidade literária têm como referência o próprio mundo, e neste sentido, são críticas do caráter arbitrário da linguagem. A ficção não é mera oposição ao conceito de realidade, ambos, ficção e realidade, são construções sociais e culturais. O

que chamamos de “mundo real” seria também uma ficcionalização (p. 125). Diria Nietzsche “tudo são interpretações”. Trata-se sempre de uma linguagem que nasce a partir de relações humanas.

3. O TEMA DA MORTE DE DEUS COMO TEMA *TEOPOÉTICO* EM *ZA*

Za é um livro inclassificável, e se encontra justamente na fronteira de muitos gêneros: filosofia, poesia, mito, profecia religiosa. Fink (2019, pp.76-77) sente essa dificuldade em classificá-lo em um único gênero:

La obra que lleva por título *Así hablo Zaratustra* es muy difícil ya en su propia forma: es inasequible a las categorías manejables. ¿Qué és? ¿Es una filosofía revestida de poesía o una poesía que filosofa? ¿Es una profecía religiosa o pseudorreligiosa o la enseñanza patética de una cosmovisión?

Nem mesmo a possibilidade de ser considerado um livro religioso escapa a *Za*. No posfácio da tradução brasileira feita por Paulo César de Souza, há um comentário sobre os aspectos religiosos do livro, sua hibridiz e a intertextualidade literária presente: “Seria o Zaratustra um livro sagrado, como tendia a acreditar “Peter Gast”? na verdade, o que nele mais chama a atenção — é a sua natureza híbrida: filosofia, religião e literatura nele se juntam de maneira complexa e atraente.” (NIETZSCHE, 2011, p. 307). Souza ainda comenta a qualificação que Nietzsche dá a obra como sendo o “quinto evangelho”, além das constantes “paródias e citações da Bíblia” como uma certa “intertextualidade” que compõe a obra (pp. 308-309). São muitas as referências, alusões a textos religiosos, não apenas a religião cristã, mas ao budismo, ao confucionismo, ao zoroastrismo e aos deuses gregos, especialmente Dionísio (NIETZSCHE, 2011, p. 309). Começando pelo título do livro, “Assim Falou”, segundo Souza vem do budismo, uma vez que existem vários sermões de Buda que terminam com a fórmula “Assim falou o Sublime” (p. 303). Acrescentaríamos ainda a referência aos profetas bíblicos que sempre apresentam sua mensagem com a frase “Assim diz o Senhor”.

A primeira parte de *Za*, começa com o *Prólogo*, no qual Zaratustra deixa sua terra natal e sobe para a Montanha. Isto ocorre no auge dos seus trinta anos de idade. Não há como não enxergar nisto uma paródia do ministério de Jesus, que se inicia justamente quando este tinha trinta anos. Também Buda e Zoroastro iniciaram suas atividades espirituais aos trinta anos de idade. Ao fim dos dez anos, ele muda o coração, e pela manhã, na aurora, entoou um hino ao sol. A *aurora* em Nietzsche é uma metáfora constantemente utilizada para indicar o novo tempo de uma filosofia ou tempo que está por vir. Nietzsche diz que o tema fundamental de Zaratustra é o pensamento do *eterno retorno* (NIETZSCHE, 2008, p.79) e é isso o que ele vem anunciar aos homens. Ao entoar o hino ao sol Zaratustra faz um ataque direto ao platonismo e ao cristianismo. O sol existe em função dos homens: “Que seria a tua felicidade, ó grande astro, se não tivesses aqueles que iluminas! São dez anos que sobes à minha caverna; e já se te haveriam tornado enfadonhos a tua luz e este cami-

no, sem mim, a minha águia e a minha serpente.” (NIETZSCHE, 2005, p. 33). Seu caminho não é, portanto, de baixo para cima, mas de cima para baixo, ao contrário do platonismo. O movimento de Zaratustra no prólogo é sempre de descida, descrita como seu ocaso ou declínio. Trata-se de uma mudança de olhar e direção em relação aquele do platonismo e do cristianismo. Sempre rente a terra, é preciso descer do alto do pensamento metafísico: céu, Deus, pós-morte etc. para os valores terrenos. Daí sempre a imagem de Zaratustra em seu declínio ou ocaso, descendo.

O livro narra os constantes fracassos de Zaratustra na tarefa de convencer os homens, por isso, uma das suas grandes descobertas será o fato de que sua mensagem deve ser dada a companheiros. Os homens aos quais anuncia primeiro estão na praça do mercado, distraídos em seus afazeres e incapazes de perceberem o evento da morte de Deus. A referência a *morte de Deus* é um acontecimento importante para Zaratustra, e como um tipo de profeta, ele não traz somente o prognóstico, mas também o diagnóstico. Conforme Machado (2011, p. 47) “A ‘*morte de Deus*’, condição, pressuposto histórico dos principais temas expostos no Zaratustra, é a constatação do niilismo na modernidade”. A *morte de Deus* é o diagnóstico. O prognóstico é o futuro por vir, a mensagem do *super-homem*.

Ao descer da montanha, Zaratustra se encontra com o eremita. Neste momento, Zaratustra fala da *morte de Deus* apenas ao seu próprio coração. O eremita (santo) não ama os homens como Zaratustra. Este quer falar aos homens, porque sua mensagem é para eles, aquele prefere louvar o Deus, que é o seu Deus. Quando Zaratustra se separa do eremita, diz para si mesmo: “Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que Deus está morto!” (NIETZSCHE, 2005, p. 35). Em seguida, há uma cena muito parecida com a descrita na parábola do *Insensato*, ou *Homem Louco*, do § 125 de *A Gaia Ciência (1882,1887)*. Zaratustra, ao chegar à cidade mais próxima, vê o povo reunido na praça do mercado e ali profere seu discurso. Ao falar da *morte de Deus*, ele se refere metaforicamente ao fim do fundamento moral da civilização ocidental e as consequências que semelhante evento traria a mesma (MARTON, 2016, p. 128). O significado da *morte de Deus* é a constatação do *niilismo* da sociedade europeia do século XIX. Uma vez que tinha sua cultura e sua moral baseada no Deus cristão metafísico, se encontra agora sem o seu fundamento, tendo em vista sua crença na ciência positivista — a referência ao macaco descreve exatamente este ponto.

Todos estavam reunidos para ver o equilibrista. Quando Zaratustra termina seu discurso, os homens o ignoram e preferem se divertir com o funâmbulo. Este seria a alegoria daquele que está entre o homem animal ou *último homem* e o *super-homem*. Está a meio caminho. O *último homem* é o homem moderno que matou Deus, construiu a ciência moderna (teoria da evolução etc.). Mas este homem ainda é preso a um conceito de verdade, agora a verdade da ciência. O funâmbulo é uma alegoria entre a animalidade comum do homem e a possibilidade de ser um criador de valores. Zaratustra é o arauto do *super-homem*. Tendo em vista a morte do Deus metafísico, apresenta o *super-homem* como o que cria seus próprios valores e, portanto, responsável pela ética e pela moral.

CONCLUSÃO

O tema da *morte de Deus* em *Za* pode ser uma chave de interpretação. Seguindo a hipótese de Eugen Fink, consideramos que a parte central da primeira parte deste livro de Nietzsche tem como tema principal a *morte de Deus* e todo o resto se articula com esta ideia. Assim, todo o livro pode ser lido como a proposta de Nietzsche para uma consideração positiva a partir deste horizonte. Uma espécie de horizonte hermenêutico sem o Deus metafísico, logo, livre de fundamentos metafísicos. Por conseguinte, tema por excelência de uma *teopoética* em *Za*. O homem da cultura europeia pós-morte-de-Deus teria duas opções: ou o *último homem* niilista passivo do “dizer não” ou o *super-homem* niilista ativo, positivo e afirmativo, do “dizer sim”, criador de valores. Zaratustra oferece este último como alternativa.

REFERÊNCIAS

- CANTARELA, Antonio Geraldo. *A produção acadêmica em Teopoética no Brasil: pesquisadores e modelos de leitura*. Teoliterária, São Paulo, v. 8., n. 15, pp. 193-221, 2018.
- FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Traducción de Alberto Ciria. Ed. Digital. Barcelona: Herder, 2019.
- ITAPARICA, André Luís Mota. *Filosofia, Literatura e Vida: o esteticismo em Nietzsche e Nehamas*. In: AZEREDO, Vânia D. & FREZZATTI JR., Wilson A. (Orgs.). *Nietzsche e seus intérpretes*. Curitiba: CRV, 2020, pp. 21-31.
- LOPES, Márcio Capelli Aló. *Por uma teologia ficcional: A reescritura bíblica de José Saramago*. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2020.
- MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- MARTON, Scarlett (Org.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: Ou, como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. 14. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução, Notas e Posfácio de Paulo César de Souza. Ed. eletrônica. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NOGUEIRA, Paulo A. S. *Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo*. In: NOGUEIRA, Paulo A. S. (Org.). *Religião e Linguagem: Abordagens teóricas inter-*

disciplinares. São Paulo: Paulus, 2015, pp. 115-142.

SENRA, Flavio. *A verdade como um exército de metáforas. Entre o dogmático e o estético em religião e literatura*. Teoliterária, São Paulo, v. 2., n. 4, pp. 123-132, 2012.

VILLAS BOAS, Alex. *Deus e a Poesia entre a Filosofia e a Teologia Contemporânea*. In: VILLAS BOAS, A., OTTAVIANI, E. & BOËCHAT, N. (Orgs.). *Deus entre a filosofia e a teologia contemporânea*. Curitiba: Appris, 2014, pp. 135-186.



GT 10

**Religião, ecologia e
cidadania planetária**

Ementa

Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad
Prof. Dr. Luiz Carlos Susin
Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares
Prof. Dr. Carlos Alberto Motta Cunha
Prof. Dr. André Luiz Rodrigues da Silva
Prof. Dr. Marcial Maçaneiro

O GT “Religião, Ecologia e Cidadania planetária” visa discutir questões teóricas e experiências relevantes da relação entre Religião, cuidado com a Terra e Novos Paradigmas, continuando o trabalho realizado desde 2011. Serão aceitas comunicações que (1) abordem questões teóricas no debate atual da Teologia, das Ciências da Religião e 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 que estejam conectados durante todo o tempo do GT, para enriquecer a discussão e realizar uma elaboração coletiva do conhecimento.

A COLABORAÇÃO ESPECÍFICA DOS LEIGOS NA PRAXE SINODAL DA IGREJA

Josefa Alves dos Santos¹

RESUMO

O tema da sinodalidade toca diretamente o *modus vivendi et operandi* da Igreja, e diz respeito à totalidade do povo de Deus, que deve “caminhar junto” na edificação do Reino de Deus. Trata-se de um tema central no Magistério do Papa Francisco, cuja prática é fundamental para a construção da unidade na Igreja, e para a plena realização da sua missão evangelizadora como Igreja verdadeiramente “em saída”. Com base no discurso do Papa Francisco por ocasião do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos (2015), à luz do documento da Comissão Teológica Internacional sobre Sinodalidade na vida e na missão da Igreja (2018), e do documento 105 da CNBB (2016), a presente comunicação traz uma reflexão acerca da colaboração laical para uma efetiva praxe sinodal nas estruturas e nos processos eclesiais, com o objetivo de lançar luzes para práticas que edificam o Corpo de Cristo e constroem a eclesiologia de comunhão.

PALAVRAS-CHAVE: Sinodalidade; Papa Francisco; Leigos; Igreja; Reino de Deus; Unidade; Conversão pastoral.

INTRODUÇÃO

A afirmação de Francisco (2015) de que a sinodalidade “é a dimensão constitutiva da Igreja” e que é exatamente “aquilo que o Senhor nos pede”, embora seja algo presente na Igreja desde os seus primórdios, tem ressoado como um sopro novo do Espírito Santo.

Na sua raiz grega, *synodeuo*, indica caminhar juntos, e traduzido para o latim *synodus* ou *concilium*, embora com raízes diferentes os dois termos convergem para o mesmo significado e podem designar a *qahal* do Antigo Testamento, ou seja, o povo convocado pelo Senhor. No Novo Testamento e na Igreja primitiva o termo indicará não somente a assembleia, mas os próprios cristãos e, ao mesmo tempo, o modo de proceder na comunidade dos discípulos de Cristo. Quando Jesus se autoproclama “o caminho” (Jo 14,6), em grego ódós, já indica que a comunidade por Ele constituída deve seguir os seus passos, ou seja, esta deve ser a comunidade daqueles que “caminham juntos” nele e com Ele; pois é Ele o caminho, a direção e a meta.

1 Doutoranda em Teologia Sistemática pela PUC-Rio, shjosefa@gmail.com.

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* apresenta uma “revolução copernicana” para a vida da Igreja, pois ao inserir o capítulo sobre o povo de Deus antes das funções hierárquicas revela a primazia da graça sobre a função, apresenta uma Igreja que parte não da diferença, mas da igualdade e da dignidade de todos os fiéis pelo Batismo. Podemos considerar não somente uma mudança de linguagem, mas de paradigma, porque resgata a dimensão de *communio* do primeiro milênio. Com a compreensão de que o “povo de Deus” não significa especificamente “leigos”, mas todos os leigos e hierarquia e consagrados, podemos afirmar que a “revolução copernicana” está na unidade e na sinodalidade, pois não se trata de sobrepor uma categoria à outra, mas de caminhar juntos.

Uma Igreja sinodal é uma Igreja onde todos caminham na mesma direção, onde cada membro tem o seu lugar e a sua importância, e este é um aspecto presente na eclesiologia do Concílio Vaticano II, mas tornou-se central cinquenta anos depois da sua realização, com o pontificado de Francisco. Falar sobre sinodalidade, portanto, é falar da corresponsabilidade de cada membro do Corpo de Cristo, pastores e leigos, na missão da Igreja no mundo. Assim, tendo por base o discurso do Papa Francisco por ocasião do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos (2015), o documento da Comissão Teológica Internacional sobre sinodalidade na vida e na missão da Igreja (2018), e o documento 105 da CNBB (2016), o presente artigo objetiva lançar luzes acerca da colaboração laical na reflexão e na praxe sinodal da Igreja, valorizando a missão específica dos leigos, não somente como Igreja no mundo, mas também dentro das estruturas eclesiais.

1. SINODALIDADE COMO ESTILO DE VIDA ECLESIAL

Para realizar a sinodalidade, ou seja, para caminhar juntos, há elementos que não podem ser transcurados: em primeiro lugar é necessário saber escutar, e este é um processo de obediência ao Espírito Santo: “escuta de Deus até ouvir com Ele o grito do povo; escuta do povo, até respirar nele a vontade que Deus nos chama” (FRANCISCO, 2015), por conseguinte é feita a escuta do Bispo de Roma enquanto garante da obediência à vontade de Deus. Nesse sentido, a imagem da pirâmide invertida, usada por Francisco, expressa de maneira plástica que na Igreja “a única autoridade é a autoridade de serviço, o único poder é o poder da cruz” (FRANCISCO, 2015). Não menos importante é conhecer o destino para onde se vai, e conhecer os peregrinos, os companheiros de viagem, pois trata-se sempre de um percurso comunitário; e para que a peregrinação se torne uma experiência bela e não somente uma etapa necessária para alcançar um destino, faz-se necessário ter atenção e cuidado com os mais frágeis, sem deixar ninguém para trás.

O caminho sinodal não pode ser resultado de subjetivismos e visões unilaterais a respeito de realidades que não se conhece, que não se escuta e da qual não se fez experiência: “como é possível falar da família sem interpelar as famílias?” (FRANCISCO, 2015), igualmente, como falar dos jovens sem escutá-los? Por isso, para ser sinodal a Igreja precisa abrir-se à escuta, “ciente de que escutar é mais do que ouvir” (FRANCISCO, 2015), e que esta escuta só é possível se todos

juntos, por primeiro, escutam o Espírito Santo, pois Ele é o “Espírito da verdade” (Jo 14,17), é Ele quem forma e conduz a Igreja desde o seu princípio. A esse respeito temos o exemplo do episódio de At 15, comumente considerado o primeiro Sínodo ou Concílio da Igreja no qual, embora não contenha a palavra “sínodo”, já testemunha o processo sinodal que acompanha a Igreja desde o seu nascimento: Segundo Wagner (1993, p.830), na sua estrutura encontram-se todos os elementos importantes da dinâmica sinodal, a saber: a reunião dos Apóstolos e presbíteros, a invocação do Espírito Santo, a busca do discernimento pela verdade do Evangelho, a escuta da comunidade, a ponderação de todas as posições, a tomada de decisão que torna-se vinculante e a comunicação por escrito às Igrejas.

A sinodalidade deve ter sempre como objetivo a tomada de decisões segundo a vontade de Deus para a Igreja e a sua missão no mundo. Trata-se, portanto, de formar uma vontade unitária em um corpo social cuja base não é a racionalidade, mas a razão aplicada à fé na busca do discernimento da vontade de Deus, que é o critério máximo da Igreja. “Assim há dois polos que o discernimento precisa levar em conta: os sinais do Espírito presentes na realidade e a autenticidade da fé” (CATELAN, 2018, p.398). E é importante enfatizar que o Espírito Santo “confere aos cristãos uma certa conaturalidade com as realidades divinas e uma sabedoria que lhes permite captá-las intuitivamente, embora não possuam os meios adequados para expressá-las com precisão” (EG, 119).

2. PERSPECTIVAS LAICAIS NA PRAXE SINODAL

A Assembleia Nacional dos Bispos do Brasil de 2016, que teve como tema *Cristãos leigos e leigas na Igreja e na Sociedade*, trouxe uma séria reflexão sobre a dimensão pastoral evangelizadora e missionária dos leigos, em diversas frentes eclesiais, reconhecendo os inúmeros frutos gerados na Igreja e no mundo. Este documento traz uma lúcida consciência de que pastores e leigos são necessários e não estão em disputa entre si, pois “assim como o leigo não pode substituir o pastor, o pastor não pode substituir os leigos no que lhes compete por vocação e missão” (CNBB, 2016, 8).

A contribuição dos leigos na dinâmica sinodal da Igreja, para Serena Noceti, tem suas raízes na eclesiologia do Vaticano II, “seja pela compreensão da natureza e da forma do ‘nós’ eclesial, que pela teologia delineada sobre o ser leigos” (NOCETI, 2019, p.93), que se insere nas relações eclesiais e no exercício de uma autêntica corresponsabilidade. Daqui compreende-se a relevância da discussão acerca da presença dos leigos em tomadas de decisões na Igreja. A esse respeito a Comissão Teológica Internacional (CTL) afirma que por serem os fiéis leigos a maioria do povo de Deus, “se tem muito a aprender da sua participação nas diversas expressões da vida e da missão das comunidades eclesiais”, mais ainda, “é indispensável a sua consulta ao dar início aos processos de discernimento no âmbito das estruturas sinodais” (CTL, 2018, 73). Isto reforça a importância de que a comunidade dos fiéis reconheça a sua voz nas decisões, para sentir-se verdadeiramente parte, não somente objeto da ação pastoral, porque a Igreja é constituída e construída por todo o povo

de Deus. Dessa forma os fiéis devem ser ouvidos pelo fato de eles também participarem da missão profética de Cristo, sem eles não é possível desenvolver a missão de implantar o Reino de Deus no mundo. Mas não se pode negar ou esquecer que há funções específicas que tocam somente ao ministério ordenado, e estas devem ser resguardadas para não desvirtuar a essência da Igreja.

A função de presidir na Igreja é, na verdade, um serviço imparticipável. A Igreja, à qual se deve presidir é, no seu próprio cerne, assembleia. Essa assembleia, porém, se reúne para anunciar a morte e ressurreição de Jesus Cristo. Nela o presidir se consoma, por isso, na plenitude de poder do anúncio sacramental, e não de outro modo. Nas palavras de Hans Maier: “O governo de um bispado é, seguramente, um ato de poder espiritual. Seria inimaginável que um leigo e exercesse. A responsabilidade eclesial está vinculada à ordenação, ao ministério, no sentido próprio. Mas esse sagrado poder não é indispensável para as finanças eclesiais...”. É de abismar que se precise, hoje, lembrar coisas tão evidentes a teólogos de profissão e não só aos de terceira categoria (RATZINGER – MAIER, 1976, p.29).

A este ponto perguntamos: existe uma colaboração específica dos leigos no processo e na praxe sinodal da Igreja? A esta pergunta segue-se outra: o que falta para que os leigos, independente do seu grau de instrução, possam assumir o seu lugar no Corpo de Cristo e realizar a sua missão, dando o melhor de si?

Realizar processos sinodais é abrir-se à colaboração de todos em vista do bem comum, por isso “uma mentalidade eclesial plasmada pela consciência sinodal acolhe com alegria e promove a graça em virtude da qual todos os batizados são habilitados e chamados a ser discípulos missionários” (CTL, 2018, 105); assim, a primeira e maior colaboração dos fiéis leigos na praxe sinodal da Igreja será o testemunho da sua dignidade de batizado, e a realização dos três *munera Christi* nas realidades contingentes da vida. Segundo Malnatti (2005, p. 35-42), o leigo participa do ofício sacerdotal de Cristo quando cumpre todas as suas obras na ótica evangélica; participa do seu ofício profético pondo-se em comunhão com a verdade evangélica, que não pode desprezar ou humilhar o que Cristo amou e salvou, fazendo-se bom Samaritano a quantos necessitam ser promovidos na sua dignidade; participa do seu ofício real empenhando-se para que Cristo seja tudo em todos, dando a Ele a prioridade em todas as coisas. Assim, a partir da solidariedade, da disponibilidade e da compaixão, revela o rosto de Cristo e oferece esperança ao mundo.

Para que o fiel leigo realize a sua missão específica de levar ao mundo o frescor, a beleza e a novidade do Evangelho, e para uma colaboração eficaz na renovação pastoral na Igreja, os critérios de julgamento na Igreja não podem ser os mesmos do mundo, caso contrário, qual serviço prestaremos ao Evangelho? Que luz nova levaremos às trevas do mundo, se não soubermos acolher e valorizar o dom de Cristo em cada membro do seu Corpo? Este é o primeiro motivo pelo qual devemos acolher a exortação de Francisco à conversão pastoral, um apelo a voltar a Cristo, a deixar que seja o Evangelho a nossa medida de valores, não as categorias mundanas. Aqui, o grande desafio é saber acolher e “intensificar a mútua colaboração de todos no testemunho evangelizador a partir dos dons e das funções de cada um, sem clericalizar os leigos e sem secularizar os clérigos”

(CTL, 2018, 104), pois esta é uma tentação que resulta em prejuízo para a missão evangelizadora da Igreja.

A ênfase dada por Francisco no processo sinodal é a escuta que gera unidade dos membros com Deus, e dos membros entre si, pois um sínodo, conforme afirmou, “não é um parlamento, [...], não é uma demonstração de quem tem mais poder nos meios de comunicação e quem tem mais poder na rede, para impor qualquer ideia ou qualquer plano” (FRANCISCO, 2019). Da mesma forma compreende-se que sinodalidade não é democracia, o que equivale a dizer que há uma diferença de base entre ambas, pois a democracia nasce do povo enquanto a sinodalidade parte da graça. Afirma, portanto, que a verdade não é a soma de opiniões, pois esta seria uma interpretação equivocada e insuficiente do que significa *sensus fidei fidelium*, que fala mais de comunhão de fé do que de categorias de poder. Assim, para realizar a sinodalidade é necessário a coragem de romper e vencer os níveis categoriais de classes, porque estas mantêm cada grupo entrincheirado em partidos opostos, minando forças para defender territórios ou opiniões próprias.

O tema da opinião pública e a possibilidade da sua aplicação na Igreja foi longamente analisado por Znacchi em um comentário acerca do Decreto conciliar *Inter mirifica* e da Instrução pastoral *Communio et progressio* no qual ele precisa que, segundo a natureza própria da Igreja, deve-se falar de diálogo e não de opinião pública, para evitar o equívoco do parlamentarismo e da democracia, pois ao contrário do que acontece com a opinião pública, o diálogo na Igreja “nunca deverá colocar uns contra os outros, menos ainda institucionalizar-se contra a hierarquia” (ZANACCHI, 2007, 368).

Um exemplo de colaboração dos leigos na renovação pastoral da Igreja são as estruturas de governo dos movimentos laicais e de Novas Comunidades, pois estes revelam que os leigos são capazes de realizar processos de escuta, discernir a voz de Deus, tomar decisões e assumir responsabilidades que geram frutos de evangelização e unidade. A própria estrutura da Igreja como Corpo de Cristo revela a necessidade do acolhimento dos diversos Carismas doados pelo Espírito Santo a todos os membros, para o bom funcionamento do Corpo, mais ainda, tais Carismas, segundo afirma Dianich, são os dons necessários para que a Igreja possa “afrontar os problemas com a competência necessária” (DIANICH, 2020, p.31). Tais estruturas laicais são, geralmente, movidas pela parresia e pelo desejo de comunhão, e esta é uma contribuição importante para a vida de toda a Igreja que, muitas vezes, precisa ser de novo estimulada a viver a simplicidade dos que seguem Jesus sem esperar recompensas, de quem anuncia o Evangelho porque foi por Ele conquistado e encontra na própria missão a sua alegria, de quem dá a vida para socorrer os mais necessitados porque ainda consegue reconhecer neles o rosto do Mestre e Senhor.

Os carismas das novas realidades eclesiais, agindo sob forma de contágio, de transmissão de uma experiência radical de fé no interior da Igreja, formam um componente importantíssimo de sua missão no mundo contemporâneo, que parece ser mais inclinado a escutar as testemunhas do que os mestres. Carismas e Missão formam, na Igreja, elos de um mesmo nexos (BORGES NETO, 2018, p.134).

Para uma verdadeira circulação de dons, conforme ensina o doc. 105 (CNBB, 2016, 223), as novas realidades laicais devem inserir-se com maior empenho no tecido eclesial diocesano, pois existem para a edificação da Igreja e o cumprimento da sua missão. Este critério teológico-pastoral é concreto e serve de orientação para todos os movimentos que se colocam a serviço da Igreja e dos mais pobres sob o influxo do Espírito Santo.

CONCLUSÃO

Para que a dinâmica da sinodalidade circule de forma sadia entre os vários membros do Corpo de Cristo, é fundamental que o povo de Deus seja alimentado com o alimento puro, sem adulteração, para que não seja manipulado por ideologias que roubam a essência da fé. Para isso a vida comunitária deve ser vivida com sentido de família, as celebrações litúrgicas devem ser mistagógicas, devem levar cada fiel ao encontro com o Senhor; da mesma forma as homilias devem ser catequéticas, e fazer ressoar o mistério e a beleza de Cristo, dando centralidade à Palavra de Deus. É preciso criar escolas de oração, escolas bíblicas e de formação com linguagem adequada para cada fase da vida, sem excluir os mais simples; é necessário dar aos leigos a possibilidade de conhecer de forma adequada os tesouros da fé católica, para que possam desenvolver todos os seus dons e colocá-los a serviço de todo o povo de Deus.

Portanto, a maior contribuição dada pelos leigos à Igreja, tanto na vida pastoral, quanto na realização da praxe sinodal é e será sempre a vivência coerente do seu estado laical. Quanto mais assumirem com alegria, responsabilidade e espírito de unidade a sua missão específica na Igreja e na sociedade, também a Igreja avançará na missão de anúncio do Evangelho, de promoção humana integral e no exercício da misericórdia. Por isso não devem os leigos cair na tentação da clericalização para encontrar o seu lugar na Igreja. Isto seria um grave erro, pois privaria a presença da Igreja nos diversos pontos da cultura e da sociedade, onde ela só pode estar presente através dos homens e mulheres comprometidos com o anúncio do Evangelho.

Sinodalidade não diz respeito apenas a questões funcionais, pois a Igreja é o Corpo de Cristo e neste corpo cada membro tem o seu valor e a sua missão, e somente a circularidade dos dons garante a fidelidade ao Senhor e realiza a missão da Igreja.

REFERÊNCIAS

BORGES NETO, R. S. O Renascer da esperança. Movimentos eclesiais contemporâneos e Comunidades Novas no pensamento de João Paulo II e Bento XVI. Rio de Janeiro: Real Engenho 1018.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A sinodalidade na vida e na missão da Igreja (2018). Disponível em: <https://bityli.com/efrdj>. Acesso em 03 ago. 2021.

CNBB. Documento 105. Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade. São Paulo: Paulinas, 2016.

DIANICH, S. Carismi e Sinodalità. In: BATTOCCHIO R.; TONELLO L. (Org.). Sinodalità. Dimensione della Chiesa, preatiche nella Chiesa. Padova: Messaggero di Sant'Antonio, 2020, p.17-33.

FRANCISCO. Exortação Apostólica Evangelii Gaudium. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. Abertura dos trabalhos da Assembleia especial do Sínodo dos Bispos para a região Pan-Amazônica sobre o tema Novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral, 07 de outubro de 2019. Disponível em: <https://bityli.com/vzq2s>. Acesso 03 em ago. 2021.

_____. Discurso por ocasião da comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos, 17 de outubro de 2015. Disponível em: <https://bityli.com/mTtff>. Acesso em 03 ago. 2021.

MALNATI, Ettore. Teologia del laicato nel Magistero della Chiesa. Lugano: EUPRESS FTL 2005.

NOCETI, S. Laici e sinodalità: una parola necessaria. In: CODA, P.; RAPOLE, R. (org.). La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Comento a più voci al Documento della commissione teologica Internazionale. Bologna: EDB, 2019, p.93-105.

RAZINGER, J.; MAIER, H. Democracia na Igreja. Possibilidades, limites, perigos. São Paulo: Paulinas 1976.

WAGNER, H. "Sínodo/Concílio". In: EICHER, P. (Ed.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. S. Paulo: Paulus, 1993.

ZANACCHI, A. L'opinione pubblica nella Chiesa. In: SODI, M. (org.). Ubi Petrus ibi Ecclesiae. Sui sentirei del Concilio Vaticano II. miscellanea offerta a S.S. Benedetto XVI in occasione del suo 80º gentliaco. Roma: LAS 2007, p. 357-372.

A INTELIGÊNCIA HUMANA EM GREGÓRIO DE NISSA E A ENGENHARIA MILITAR ROMANA SOB PERSPECTIVA ECOLÓGICA

Reynaldo Thadeu Gonçalves da Costa Segundo¹

RESUMO

Em *A criação do homem*, Gregório de Nissa oferece uma visão sofisticada e harmônica da criação, inserindo o homem no contexto geral da obra criada, com a qual ele se relaciona através de sua propriedade régia. Segundo o autor, o homem foi criado para exercer o domínio sobre a criação, modificando, através da razão, o ambiente ao seu redor, com a finalidade de superar os limites de sua corporalidade e trazer proveito à sua subsistência. Esta interação entre o homem e a criação sob a perspectiva do domínio pode ser percebida na ação das legiões romanas que desenvolveram um significativo conhecimento da engenharia para uso militar e civil. De forma especial, os militares foram empregados em diversas obras públicas que garantiram o suprimento de água para várias populações do império.

PALAVRAS-CHAVE: Criação, razão, engenharia militar, fornecimento de água.

INTRODUÇÃO

Gregório de Nissa, bispo e teólogo capadócio, é reconhecido por sua alta capacidade especulativa, o que lhe permitiu oferecer uma singular contribuição para a teologia sobretudo no estudo da Trindade, colocando-o ao lado dos principais nomes de seu tempo, São Basílio e São Gregório Nazianzeno. Na obra *A criação do homem*, o autor oferece uma particular compreensão do homem no contexto da criação, baseando-se, para tanto, em Gn 1,26, que o descreve como imagem e semelhança de Deus e destinado a dominar a criação. O homem é apresentado como ápice da obra criadora, pois como imagem do Criador possui dignidade régia, sendo-lhe natural o domínio sobre a criação. Esta potencialidade de comando régio se realiza através da razão e do pensamento. A elevada dignidade do homem é corroborada por sua paradoxal insuficiência física, que o coloca em desvantagem diante dos demais seres criados. Para o teólogo, esta situação causa no homem a necessidade de comandar a criação através do raciocínio, por meio do qual ele utiliza as propriedades do ambiente que o cerca para a sua própria realização, superando pela inteligência os limites que sua constituição física lhe impõe.

Exemplo da engenhosidade humana em trabalhar a natureza para criar condições de vida são as diversas obras empreendidas pelo exército romano. Esta instituição, principal representante

¹ Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: reynaldo.segundo@hotmail.com

do poder imperial romano, era dotada de singular conhecimento em engenharia, empregada em atividades militares e aprimorada pela secular experiência de guerras. Este conhecimento foi oportunamente aproveitado pela administração imperial que se valia dos militares para empreender obras de uso civil, como assegurar cobertura hídrica através da construção de aquedutos e canais. Assim, o general Sextus Iulius Frontinus, nomeado *curator aquarum* de Roma, e Nonius Datus, convocado para corrigir a construção de um aqueduto subterrâneo na Argélia, são exemplos de militares detentores de tal competência técnica. Ademais, é possível encontrar o registro das várias legiões que trabalharam na reforma no aqueduto de Cesaréia Marítima, na Judeia, e Plínio, o jovem, governador da Bitínia, escreve ao imperador Trajano para que lhe envie técnicos militares para ligar o mar a um lago nas proximidades de Nicomédia.

1 A CRIAÇÃO DO HOMEM

Escrito no ano de 379 d.C., o tratado *De hominis opificio* se propõe dar prosseguimento ao trabalho de Basílio sobre a criação em *In Hexameron*, inconcluso em razão de seu falecimento naquele mesmo ano. Nela, o autor já tratara dos cinco dias da criação, e Gregório assumiu a incumbência de abordar o sexto dia em *A criação do homem*. Esta obra reflete a profundidade especulativa de Gregório que se vale amplamente da filosofia, guiado pela fé, para apresentar um quadro harmônico sobre a criação do homem e sua relação com o cosmos, resultando naquele que é considerado o primeiro tratado de antropologia cristã (BERGADÁ, 1996).

A criação do homem como imagem de Deus é o dado que norteia a argumentação do autor, seguindo Gn 1,26.27, que confere ao homem um especial lugar na obra criadora. O fato de ser criado apenas no sexto dia, quando todos os demais seres já haviam sido criados, demonstra a sua condição régia, pois “o homem chegou como cumprimento, não seja relegado com menosprezo ao último lugar, mas porque desde o seu nascimento convinha que ele fosse rei” (GREGÓRIO DE NISSA, 2011, ii). Portanto, é possível compreender que “o céu e a terra foram criados em primeiro lugar com uma única finalidade: servirem de preparação para a contemplação e o regozijo dos seres humanos” (SILVA, 2015, p. 17). A criação do homem distingue-se da dos demais seres, pois ela foi antecedida por uma deliberação divina, “façamos o homem à nossa imagem” (Gn 1,26) destacando, em seguida, conforme a narração do livro do Gênesis, o domínio do homem sobre a criação.

A condição régia do homem foi inscrita por Deus em sua própria natureza pois, “pela superioridade que vem da alma, pela forma mesma do corpo, ele dispõe as coisas de tal sorte que o homem seja apto ao poder régio” (GREGÓRIO DE NISSA, 2011, iv). A manifestação desta superioridade reside na vontade humana, sinal de sua autonomia e independência, que o caracteriza deveras como um soberano. A razão desta dignidade se encontra na semelhança com o rei Universal e pode ser evidenciada através da virtude, da imortalidade e da justiça. Sobretudo, a semelhança com o Criador reside na Inteligência (*nous*) e na Palavra (*logos*), de forma que Gregório pode afirmar,

“vejas em ti mesmo a razão e o pensamento, imagem da Inteligência e da Palavra por essência” (GREGÓRIO DE NISSA, 2011, v).

A partir da relação essencial de semelhança entre o Criador e o homem identificada na razão e no pensamento, o autor passa a exemplificá-la introduzindo o tema da limitação corporal humana. De fato, o homem apresenta-se frágil se comparado a outros seres da criação, “é o menos rápido dos ligeiros; entre os animais corpulentos, é o mais magro” (GREGÓRIO DE NISSA, 2011, vii), de maneira que a sua condição de domínio se apresenta de forma paradoxal. O homem se sobressai à criação em virtude da sua razão, por meio da qual ele é capaz de utilizar a seu favor as potencialidades das criaturas. Gregório (2011, vii) discorre como segue:

De fato, em razão da lentidão e da dificuldade do movimento do corpo é que o homem usou o cavalo e o domou; a nudez de seu corpo fez com que se tornasse necessário servir-se das ovelhas, a fim de completar com as lãs anuais aquilo que falta à sua natureza. O fato de que lhe seja necessário tirar de fora os meios de sustentação para a vida atrelou ao seu serviço os animais de carga. Não podendo, à semelhança das feras dos campos, alimentar-se de ervas, submeteu, domesticando-o, o boi, que, com as suas fadigas, lhe torna a vida mais fácil. Uma vez que tinha necessidade de dentes e de um órgão para morder, o cão coloca ao seu serviço o maxilar tornando-se para o homem uma espada viva. Mais forte que a defesa dos chifres, mais cortante que a ponta dos dentes, o ferro foi utilizado pelo homem: nem sempre se servindo dele como as defesas das feras, mas no tempo devido combatendo com ele, permanece à parte pelo resto do tempo. E em vez de [possuir] as escamas do crocodilo, o homem pode fazer delas uma arma, para cingir seu corpo segundo as necessidades. Ou, na falta de escamas, para este mesmo fim, ele trabalha com a técnica do ferro: usando-o em tempo de guerra, torna-se livre dele por ocasião da paz, abandonando a arma. Faz servir à vida também a asa dos pássaros, de sorte que, por sua engenhosidade, ele tem ao seu alcance a rapidez do voo.

A limitação física do homem frente aos demais animais e circunstâncias é superada pelo uso da razão, que confirma a sua regalidade. A sua estrutura corporal o impede de se considerar autosuficiente e o impele à criação, pois “em virtude da sua situação entre cada um dos animais a ele submetidos são partilhadas as coisas que lhes são úteis e assim torna-se necessário comandá-los” (GREGÓRIO DE NISSA, 2011, vii). Portanto, o exercício do domínio que caracteriza o homem é equilibrado pela necessidade que ele tem da criação. É através da componente régia que se compreende que a antropogenese está diretamente ligada à cosmogenese.

Gregório confronta a dignidade da condição humana, fruto da semelhança deste com o Criador, com a real experiência criatural de um ser que é “despojado de proteções naturais, inerte, pobre e indigente de tudo em relação às necessidades de sua vida” (GREGÓRIO DE NISSA, 2011, v). O homem deve, então, interagir com o ambiente que o cerca, criando aquelas condições que permitam a sua subsistência e sobrevivência. Esta interação é natural, pois a sua condição régia atesta que a criação existe para o homem, uma vez que este “foi designado para o comando de todos, ou seja, aos animais cabe uma única finalidade: servir ao homem” (SILVA, 2015, p. 19).

Portanto, pode-se afirmar que Gregório de Nissa apresenta um sofisticado e equilibrado pensamento ecológico, incluindo o homem no contexto da criação sem perder de vista a sua dignidade sobrenatural e estabelecendo uma relação de necessidade entre este e a obra criada. Ao utilizar os recursos do ambiente que o cerca, produzindo o necessário para o seu desenvolvimento, o homem manifesta a sua dignidade régia, caracterizada pela alma racional. À luz do debate ecológico atual, a proposta do nisseno parece carecer de parâmetros éticos bem delimitados, o que, contudo, não desmerece a construção intelectual do autor.

2 OS MILITARES ROMANOS E A ENGENHARIA

A expansão conhecida pelos romanos ao longo de sua história deveu-se, em grande medida, à sua capacidade militar. Não se deve, contudo, reputar este êxito apenas ao uso da força, pois o deslocamento de um significativo contingente de militares para regiões distantes da urbe demandava um grande esforço logístico que pudesse lhes assegurar o necessário para a subsistência em campanhas que gradualmente passaram a se estender por anos.

A capacidade técnica dos militares compreendia uma série de obras. Em certa medida, o desenvolvimento de estradas estava ligado à necessidade militar de assegurar o transporte de suprimentos e facilitar o rápido deslocamento de reforços. Assim, várias construções como pontes, portos, canais, barragens e depósitos faziam parte da infraestrutura logística utilizada pelo exército, o que implicava o domínio militar de sua construção e operação. Em especial, as fortalezas do período imperial melhor representam o crescimento desta capacidade, pois a instalação permanente das legiões nas regiões limítrofes do império, operada por Augusto, resultou na substituição do modelo temporário de acampamentos para uma estrutura mais arrojada e complexa.

A fortaleza militar era uma estrutura destinada a defender, acomodar e sustentar a unidade, como também refletir o estilo de vida romano. Além dos simples alojamentos para a soldadesca, o campo possuía sofisticadas construções, como a residência do comandante (*praetorium*) e o quartel-general (*principia*). No campo era possível encontrar armazéns e oficinas, como também um hospital e um banho tipicamente romano. O planejamento de tamanha construção, com o fim de instalar um contingente de aproximadamente 5 mil homens e suas facilidades, compreendia o seguro acesso à água, conforme Lemke (2018, p. 1015, tradução nossa):

O exército romano fez um grande esforço para garantir um estável abastecimento de água em seus acampamentos. Fornecer água para milhares de soldados era uma necessidade imediata, tanto em acampamentos temporários em território desconhecido quanto nas guarnições permanentes das legiões, onde instalações como *thermae* ou latrinas, mas também oficinas e água potável para homens e animais exigiam enormes quantidades desse recurso natural.²

2 “The Roman army went to great lengths to ensure a stable water supply in their camps. Providing several thousand

Diversas formas de assegurar o fornecimento de água para a tropa eram estudadas pelos militares. De preferência, procurava-se assegurá-la a partir de fontes naturais, como córregos e nascentes. A utilização de sistemas de fornecimento já existentes na região como represas, cisternas e aquedutos era uma alternativa, inclusive quando em deslocamentos, e apesar da dificuldade, não se pode descartar o transporte de água em carroças puxadas por animais. Nas fortalezas é possível verificar a utilização de poços, canais e aquedutos, além da coleta de chuvas em cisternas. Deve-se ressaltar que geralmente lançava-se mão de distintas linhas de fornecimento, haja vista a possibilidade de alguma ser comprometida.

O estudo arqueológico em fortalezas romanas revela um interessante painel sobre o suprimento de água. Na fortaleza de *Novae*, na atual Bulgária, um sistema de aquedutos coletava água de quatro fontes através de canais que poderiam se estender por 7km de distância. Vários reservatórios (*castellum aquae*), cisternas e tanques eram utilizados para estocar e distribuir a água coletada por uma rede de canais e tubulações que poderiam correr ao ar livre ou abaixo do solo. O hospital e o banho possuíam alimentação direta, e a latrina reutilizava água para manter o fluxo de esgoto, depois despejado no rio Danúbio. Por fim, uma série de poços e sistemas para coleta de água da chuva se espalhavam pelo campo. Em linhas gerais, as fortalezas utilizavam esses mesmos elementos, dispostos de diferentes maneiras conforme as condições ambientais e materiais do local onde se encontravam.

2.1 OS MILITARES E AS OBRAS PÚBLICAS

O domínio sobre técnicas de construção adquirido pelos soldados por meio de sua lida militar levou ao emprego destes por parte da administração imperial e provincial em obras de uso público. Esta prática, contudo, conheceu limites, haja vista a finalidade destas unidades ser o combate e a proteção do império, o que levou Augusto a manifestar-se sobre a inconveniência do emprego de militares para fins privados. Não obstante isso, diversas fontes atestam o emprego de militares em obras civis, como Plínio, governador da Bitínia, que solicita ao imperador Trajano que o governador da Moésia Inferior lhe envie um engenheiro militar para supervisionar a execução de projetos em sua província. O imperador indeferiu a solicitação, afirmando que cada província deveria ter engenheiros suficientemente capazes, contudo “o pedido de Plínio atesta a crença generalizada de que os melhores engenheiros vinham do exército”³ (GOLDSWORTHY, 2015, p. 148, tradução nossa).

Em Cesareia Marítima, inscrições apontam que legiões foram empregadas nos trabalhos de reparo nos aquedutos durante o governo do imperador Adriano (117-138), sendo elas destacamentos (*vexillatio*) das *II Traiana Fortis*, *VI Ferrata*, e *X Fretensis* que atuaram em diferentes partes

soldiers with water was an immediate necessity, both in temporary camps in unknown territory as well as in the permanent garrisons of the legions, where facilities like *thermae* or latrines, but also workshops and drinking water for men and animals required huge amounts of this natural resource.”

3 “Pliny’s requests testify to the widespread belief that the best engineers came from the army.”

do aqueduto, prática bastante utilizada pelo exército para acelerar construções sob o estímulo da competição. O trabalho desempenhado pelos militares garantiu a manutenção do fornecimento de água para cerca de 50 mil habitantes.

De forma semelhante encontra-se a atuação do militar Nonius Datus, quando a cidade de *Saldæ*, na Mauritânia Cesariense, solicitou à Legião III Augusta, em *Lambaesis*, na África, apoio para a construção de um aqueduto para garantir a segurança hídrica de sua população. Datus atuou no planejamento da obra, mas problemas na escavação de um túnel fizeram com que o militar fosse convocado para acompanhar a sua execução. O engenheiro empregou militares da marinha e de um regimento auxiliar para concluir o túnel de 428 metros, parte de um aqueduto que trazia água a uma distância de 21km. A obra fora dedicada em 152 d. C. e o altar erguido na ocasião em homenagem a Datus pode ser visto ainda hoje na cidade de Béjaïa.

Apesar de cronologicamente anterior, é preciso destacar o papel de Sextus Julius Frontinus, senador e general romano que atuou em exitosas campanhas na Britânia e ao longo do Reno e do Danúbio, e que, em 97 d.C., foi nomeado por Trajano *curator aquarum*, superintendente de águas para a cidade de Roma. Frontinus, ao mesmo tempo que legou a obra *Stratagemata*, que trata de estratégias militares, compôs também a obra *De aqueductu*, sobre os aquedutos de Roma, o que atesta a versatilidade de seu perfil. Frontinus racionalizou o uso da água na capital, separando potáveis das não potáveis, e aprimorou a sua distribuição, resultado de sua experiência e competência técnica.

Os exemplos citados estão entre os mais conhecidos quando se trata da relação entre a engenharia militar e obras públicas na sociedade romana no que tange ao fornecimento de água. Através deles, é possível elaborar um equilibrado painel sobre esta relação, evitando a ideia de um suposto exclusivismo da engenharia militar no meio civil e, igualmente, de uma acentuada excepcionalidade. Sem dúvidas, esta instituição contribuiu para a disseminação da romanidade em distantes fronteiras do império, e as suas construções são o testemunho desta atuação.

CONCLUSÃO

Por razões exclusivamente militares, o exército romano desenvolveu um específico uso da engenharia aplicada para assegurar o fornecimento de suprimentos e como estratégia de abastecimento. O frequente uso destas técnicas levou ao seu aperfeiçoamento e domínio por parte dos militares, fazendo com que estes fossem oportunamente empregados no planejamento, supervisão, reparos e construção de várias obras públicas, uma vez que “os engenheiros militares atingiam um altíssimo nível de profissionalismo, representavam o melhor da área que a civilização romana podia exprimir e o seu trabalho era solicitado e desfrutado para fins civis.”⁴ (MARTINO, 2007, p.

4 “Gli ingegneri militari raggiungevano una elevatissima professionalità, rappresentavano il meglio del settore che la civiltà romana poteva esprimere e la loro opera veniva richiesta e sfruttata a finii civili.”

262, tradução nossa).

De forma específica, o emprego da engenharia militar para assegurar o fornecimento de água, quer em benefício próprio ou público, ocorreu por meio da exploração e modificação do ambiente natural, permitindo a sobrevivência de fortalezas militares e de diversas cidades romanas. Este feito pode ser relacionado com a visão de Gregório de Nissa descrita em sua obra *A criação do homem* que, ao considerar a limitação da condição criatural do homem, destacou a sua superioridade frente aos demais seres, em razão de sua criação como imagem de Deus, destinado a governar a inteira criação por meio da inteligência, o que o capacita a utilizar as potencialidades das demais criaturas, superando a sua limitada condição.

REFERÊNCIAS

BERGADÁ, María. El hombre y seu lugar en el mundo en la obra de San Gregorio de Nisa. **Teología**: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, n. 67, 1996, p. 7-26.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 3a impressão. São Paulo: Paulus, 2004.

GOLDSWORTHY, Adrian. **The complete Roman Army**. London: Thames & Hudson, 2015.

GREGÓRIO DE NISSA. **A criação do homem; A alma e a ressurreição; A grande catequese**. Tradução Bento Silva Santos. São Paulo: Paulus, 2011.

HODGE, Alfred. **Roman aqueducts and water supply**. London: Duckworth, 2002.

KEHNE, P. War and peacetime provisions: Supplying Imperial Armies in east and west. In: ERDKAMP, P. (Ed.). **A companion to the Roman Army**. Oxford: Blakwell Publishing, 2007.

LE BOHEC, Y. **El ejército romano**: Instrumento para la conquista de um Imperio. Barcelona: Ed. Ariel, 2004.

LEMKE, Martin. The water supply of the legionary fortress of *Novae* (Bulgaria). In: SOMMER, Sebastian.; MATESIC, Suzana. (Eds.). **Limes XXIII**: Proceedings of the 23rd International Limes Congress. Oppenheim: Nunnerich-Asmus Verlag, 2018, p. 1015-1023.

MARTINO, Salvatore. Dinamiche di interscambio fra tecnologia meccanica militare e civili a Roma. In: DE BLOIS, Lukas.; LO CASCIO, Elio. (Eds.). **The Impact of the Roman Army (200 BC - AD 476)**: Economic, Social, Religious and Cultural Aspects. Leiden: Brill, 2007, p. 261-280.

NEGEV, A. The High Level Aqueduct at Caesarea. **Israel Exploration Journal**, v. 14, n. 4, p. 237–249, 1964. Disponível em: <www.jstor.org/stable/27924997>. Acessado em: 12 Jul. 2021.

PLÍNIO. Tradução das epístolas trocadas entre Plínio, o Jovem, e Trajano. Tradução: Thiago David Stadler. **Prometeus**, ano 11, n. 28, 2018.

ROTH, J. P. **The logistics of the Roman army at war (264 B.C. – A.D. 235)**. Leiden: Brill, 1999.

SILVA, Rogério. **Imagem e semelhança no *de hominis opificio* de Gregório de Nissa**. Dissertação. Guarulhos: UFSP, 2015.

A MISSÃO DE UMA BIÓLOGA LEIGA SOBRE A COMPREENSÃO DOS EFEITOS TÓXICOS DO GLIFOSATO EM ORGANISMOS AQUÁTICOS

Carla Frechiani de Oliveira¹

RESUMO

Sou uma bióloga, leiga, estudante de mestrado que busca avaliar os efeitos tóxicos do glifosato sobre organismos de ambientes aquáticos. O glifosato é um herbicida utilizado no controle de ervas daninhas pela agricultura. Herbicidas à base de glifosato estão entre os agrotóxicos mais vendidos no mundo e podem estar disponíveis no mercado sob diferentes nomes comerciais, sendo o Roundup um dos mais populares. Devido a sua extensa utilização, este defensivo agrícola pode atingir os ecossistemas aquáticos através do processo de escoamento superficial ou por aplicação direta. Embora o mecanismo alvo do glifosato seja específico para plantas, diversos estudos têm demonstrado que a exposição de organismos não-alvos a este poluente pode alterar o seu desenvolvimento e reprodução. Em 2015, A Agência Internacional de Pesquisa sobre Câncer o classificou como “provável carcinógeno humano”. Entretanto, a Agência Nacional de Vigilância Nacional - ANVISA reavaliou o ingrediente ativo glifosato e concluiu que este não apresenta características mutagênicas, teratogênicas e carcinogênicas, não é desregulador endócrino e não afeta a reprodução. Apesar das divergências quanto ao uso do glifosato, o meu estudo busca compreender os seus efeitos sobre a biota e sobre o ecossistema aquático e dar subsídios para a tomada de decisão quanto a sua aplicação pelas autoridades governamentais e sociedade em geral.

PALAVRAS-CHAVE: Agrotóxicos; biomonitoramento; ecotoxicologia; herbicidas; Roundup.

INTRODUÇÃO

Os agrotóxicos são muito utilizados na produção de alimentos. O glifosato é um herbicida empregado no controle de ervas daninhas pela agricultura. Herbicidas à base de glifosato estão entre os agrotóxicos mais vendidos no mundo e podem estar disponíveis no mercado sob diferentes nomes comerciais, sendo o Roundup[®] um dos mais populares. O uso intensivo destes compostos tem levado a contaminação do ecossistema aquático e danos à saúde humana. Em 2015, a Agência Internacional de Pesquisa sobre Câncer o classificou como “provável carcinógeno humano”. Entretanto, a Agência Nacional de Vigilância Nacional - ANVISA em 2018 reavaliou o ingrediente ativo glifosato e concluiu que este não apresenta características mutagênicas, teratogênicas e carcinogênicas, e que não é desregulador endócrino ou tóxico para a reprodução. Diante das controvérsias, alguns países restringiram ou até mesmo baniram o uso do glifosato em seus domínios.

¹ Mestranda no Programa de Pós-graduação em Ecologia de Ecossistemas, Universidade Vila Velha – ES, FAPES, carla-frechiani@yahoo.com.br

A ecotoxicologia é a ciência que estuda os efeitos das substâncias naturais e sintéticas sobre os organismos vivos, populações e comunidades e a interação destas substâncias com o meio (ZAGATTO e BERTOLETTI, 2006). Os testes ecotoxicológicos, ou bioensaios, têm sido muito utilizados no monitoramento dos ambientes aquáticos e a qualidade da água. O Papa Francisco ressalta na *Laudato Si'* (2015) a importância de se investir em pesquisa para se entender melhor o comportamento dos ecossistemas e analisar adequadamente as diferentes variáveis de impacto de qualquer alteração importante do meio ambiente.

A natureza é um dom oferecido pelo Criador à comunidade humana, confiado à inteligência e à responsabilidade moral do homem (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, n. 473). O Papa Francisco destaca a importância de unir toda a família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, a fim de proteger a nossa casa comum (LS, 13). Enfatiza ainda que deve ser reconhecido com carinho e admiração o valor de cada criatura, que tudo está interligado e que nós, seres criados, precisamos uns dos outros.

Os cristãos leigos possuem o seu lugar próprio do viver e do agir em todas as realidades humanas seculares, pessoais e sociais, ambientes e situações históricas, estruturas e instituições (CDS, n.543). Segundo o Documento de Aparecida (2007),

210. Sua missão própria e específica se realiza no mundo, de tal modo que, com seu testemunho e sua atividade, contribuam para a transformação das realidades e para a criação de estruturas justas segundo os critérios do Evangelho. “O espaço próprio de sua atividade evangelizadora é o mundo vasto e complexo da política, da realidade social e da economia, como também da cultura, das ciências e das artes, da vida internacional, dos ‘mass media’, e outras realidades abertas à evangelização, como o amor, a família, a educação das crianças e adolescentes, o trabalho profissional e o sofrimento”. Além disso, eles têm o dever de fazer crível a fé que professam, mostrando autenticidade e coerência em sua conduta.

Neste sentido, o objetivo desta comunicação é compartilhar a experiência de uma bióloga cristã leiga em compreender os efeitos tóxicos do glifosato sobre organismos aquáticos e seus impactos sobre a nossa casa comum. Além de oferecer às pessoas a possibilidade da formação da consciência e para a liberdade (Documento 105 da CNBB, n.269), a inserção no meio acadêmico e as atividades de pesquisa permitem que cristãos leigos também realizem a sua tarefa de serem testemunhas de Cristo, fiéis ao evangelho e construtores da civilização do Amor.

1. O CAMINHO PERCORRIDO: BREVE DESCRIÇÃO DA PESQUISA

A pesquisa foi realizada nas dependências da Universidade Vila Velha, no estado do Espírito Santo. Foi analisado o efeito tóxico do glifosato sobre a espécie *Astyanax lacustris* (popularmente conhecido como lambari), um peixe onívoro, bentopelágico, tropical, presente em diversas bacias hidrográficas brasileiras e que participa de muitas cadeias alimentares, sendo, portanto, de grande

importância ecológica. Em estudos ecotoxicológicos, espécies como o lambari que são capazes de indicar os primeiros sinais de estresse ambiental causado por contaminantes em diferentes níveis de organização biológica, são denominadas de bioindicadores (ADAMS, 2002). Quando expostos à contaminantes, os bioindicadores podem apresentar alterações moleculares, bioquímicas ou fisiológicas nas células, fluídos corpóreos, tecidos ou órgãos que são indicativos dos efeitos destas substâncias (FREIRE et al., 2008). Estas alterações que podem ser mensuradas e avaliadas são denominadas de biomarcadores. No monitoramento ambiental utiliza-se diversos tipos de biomarcadores: genotóxicos (que avaliam os danos de DNA); bioquímicos (que avaliam o estresse oxidativo e a detoxificação); neurotóxicos e moleculares.

O experimento foi conduzido em setembro de 2020, por 96 h. Após este período, diversas análises foram realizadas, seguindo os seus respectivos protocolos. Os parâmetros físico-químico da água também foram avaliados. Foram realizadas as análises estatísticas dos dados e os resultados comparados com outros trabalhos existentes. Diversas pesquisas têm demonstrado que o glifosato é capaz de causar danos ao DNA e alterações bioquímicas em organismos, entretanto o efeito poderá variar com a espécie, as concentrações do composto e o tempo de exposição (MORENO; SOFIA; MARTINEZ, 2014; SÁNCHEZ et al., 2017; TUREK e NOLETO, 2017)

Maiores estudos são necessários para compreender os efeitos tóxicos do glifosato sobre organismos e ecossistema aquáticos, e fornecer subsídios que ajudem a tomada de decisão por parte das autoridades governamentais e sociedade em geral.

CONCLUSÃO

Compreender os efeitos do uso de agrotóxicos, como o glifosato, sobre a biota e o ecossistema é extremamente importante. O cristão não pode deixar de respeitar a obra que o Pai lhe confiou, como um jardim a cultivar, proteger e fazer crescer segundo as suas potencialidades (Papa Francisco, 2020). Nós cristãos leigos devemos assumir com coragem a busca da comunhão com a criação, a defesa da água, do clima, das florestas e dos mares, como bens públicos a serviço de todas as criaturas (n. 272, Documento 105, CNBB). Viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é algo de opcional nem um aspecto secundário da experiência cristã, mas parte essencial duma existência virtuosa (LS, 217).

REFERÊNCIAS

ADAMS, S. M. Biological indicators of aquatic ecosystem stress. [s.l.] American Fisheries Society, Bethesda, USA., 2002.

AGÊNCIA NACIONAL DE VIGILÂNCIA SANITÁRIA – ANVISA. Nota Técnica nº23 de 2018. Disponível em: <http://portal.anvis.gov.br/> . Acessado em: 09 de junho de 2021.

CNBB. Cristãos leigos e leigas na Igreja e na Sociedade. Sal da Terra e Luz do Mundo (Mt 5, 13-14). Documento 105. CNBB. Brasília: Edições CNBB, 2016.

DOCUMENTO DE APARECIDA: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, Edições CNBB, Paulinas, Paulus, 2007.

FREIRE, M. M. et al. BIOMARCADORES NA AVALIAÇÃO DA SAÚDE AMBIENTAL DOS ECOSISTEMAS AQUÁTICOS. *Oecologia Australis*, v. 12, n. 03, out. 2008.

FRANCISCO, Papa. “Carta Encíclica Laudato Si”. São Paulo: Editora Paulinas, 2015

_____. Audiência Do Papa Francisco A Um Grupo Leigos Ecologistas Vindos Da França, em 03 de setembro de 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2020/september/documents/papa-francesco_20200903_laici-ecologia.pdf. Acessado em: 11 de julho de 2021.

MORENO, N. C.; SOFIA, S. H.; MARTINEZ, C. B. R. Genotoxic effects of the herbicide Roundup Transorb® and its active ingredient glyphosate on the fish *Prochilodus lineatus*. *Environmental Toxicology and Pharmacology*, 2014a.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. Compêndio da Doutrina Social da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2005.

SÁNCHEZ, J. A. A. et al. Effects of Roundup formulations on biochemical biomarkers and male sperm quality of the livebearing *Jenynsia multidentata*. *Chemosphere*, v. 177, jun. 2017.

TUREK, J. A.; NOLETO, R. B. Efeitos citotóxicos de um herbicida a base de glifosato no peixe *Astyanax altiparanae* Garutti & Britski , 2000. p. 6–12, 2017.

ZAGATTO, P. A.; BERTOLETTI, E. (Ed.). *Ecotoxicologia aquática: princípios e aplicações*. 2. ed. São Paulo: Rima, 2008. 472 p.

A “PERSISTENTE COLONIALIDADE” INTERPELA A ECOTEOLOGIA

Sinivaldo S. Tavares¹

RESUMO

Encontramo-nos, hoje, sob a égide de uma “nova colonialidade global”. Trata-se de uma “colonialidade persistente”, posto que, embora suceda ao regime colonial, imposto no passado pelas monarquias europeias, não suprime, mas, ao contrário, prolonga e aprofunda relações coloniais, ainda que veladamente. De fato, em nossos dias, o capitalismo neoliberal tem se apresentado mediante nomenclaturas abstratas e pretensamente neutras como, por exemplo, “financeirização” ou “monetarização” da economia. Também chamado de “capitalismo improdutivo” (L. Dowbor), tem se caracterizado como conjunto de relações econômicas e sociais que absorve as energias vitais no intuito de acumular infinitamente o valor abstrato, o dinheiro. E, assim, consome a vitalidade da Terra e a humanidade dos seres humanos. Trata-se, ademais, de um sistema no interior do qual as nações credoras impõem suas regras do jogo comercial por meio de instituições corporativas internacionais. Essa é a principal razão pela qual insistem em nos manter como presa vulnerável do persistente e sistemático expediente de “naturalização”, espinha dorsal do inteiro projeto da modernidade-colonialidade, pois, à “naturalização” da desigualdade social entre colonizador e colonizado mediante a “invenção da ideia de raça” (Quijano) e da racionalidade moderno-colonial veio se somar em tempos de globalização neoliberal a “naturalização” do mercado e da tecnociência como soluções messiânicas. Esta última tem se dado através de uma “crença” tríplice: “crença” no mercado como solução indiscutível; “crença” na racionalidade e linguagem da tecnociência como conhecimento objetivo e irrefutável; “crença” de que o conhecimento tecnocientífico produza riqueza. Concluindo, julgamos que as questões postas por esta “persistente colonialidade” constituem desafios prementes a serem acolhidos e problematizados pela Ecoteologia.

PALAVRAS-CHAVE: Modernidade-colonialidade; capitalismo improdutivo; financeirização; mercado; tecnociência; naturalização; crença.

INTRODUÇÃO

Encontramo-nos, hoje, sob a égide de uma “nova colonialidade global”. Trata-se de uma “colonialidade persistente”, posto que, embora suceda ao regime colonial, imposto no passado pelas monarquias europeias, não suprime, mas, ao contrário, prolonga e aprofunda relações coloniais, ainda que veladamente². De fato, em nossos dias, o capitalismo neoliberal tem se apresentado me-

1 PPGT, FAJE, BH. *Sinivaldo S. Tavares* é frade franciscano, doutor em Teologia Sistemática (1998) pela *Pontificia Università Antonianum* (Roma), e pós-doutor em Teologia Sistemática (2018) pela *Pontificia Universidade Católica do Rio grande do Sul*. Atualmente é professor de Teologia sistemática e pesquisador no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte.

2 Convém introduzir, aqui, uma distinção entre “colonialismo” e “colonialidade”. O primeiro se refere à ocupação política e institucional dos territórios das colônias por parte dos colonizadores com vistas a justificar a pilhagem

diante nomenclaturas abstratas e pretensamente neutras como, por exemplo, “financeirização” ou “monetarização” da economia. Também chamado de “capitalismo improdutivo” (L. Dowbor), tem se caracterizado como conjunto de relações econômicas e sociais que absorve as energias vitais no intuito de acumular infinitamente o valor abstrato, o dinheiro. E, assim, consome a vitalidade da Terra e a humanidade dos seres humanos. Trata-se, ademais, de um sistema no interior do qual as nações credoras impõem suas regras do jogo comercial por meio de instituições corporativas internacionais.

1. O “CAPITALISMO FINANCEIRO”

Em nossos dias, protagonizada pelo Neoliberalismo, uma nova colonialidade tem se imposto, sobretudo, mediante nomenclaturas mais abstratas e pretensamente neutras como, por exemplo, “financeirização” ou “monetarização” da economia. Esta seria, no fundo, sua face mais complacente, expressa na ideologia que intencionalmente encobre a produção material que continua para além (e aquém) da alienação propriamente financeira. E isso se agrava, sobretudo, se levadas em conta suas consequências em termos de depredação da vida no planeta. Houve, de fato, um processo de “financeirização” crescente da economia. Este processo tem seus inícios nos anos imediatamente posteriores à Segunda Guerra mundial, quando se começa a gestar um novo padrão internacional de poder que vai se manifestando na formação de grandes corporações empresariais transnacionais. Nesse contexto, destacam-se corporações institucionais (ONU, FMI, BID e BIRD) e os famosos acordos de *Bretton Woods* no que diz respeito, mais especificamente, aos aspectos econômicos desse processo.

Outras decisões, tomadas unilateralmente, ampliam o caminho para o processo de “financeirização” crescente da economia mundial, com repercussões drásticas sobre o sistema de produção, provocando a exaustão dos recursos do planeta. Em 1971, os EUA rompem com o sistema fixo de câmbio e com o padrão-ouro, e, a partir de então, o dólar, que apenas os EUA podem emitir, é instituído como o novo lastro monetário, imposto de maneira arbitrária a todos os demais países. Outra decisão unilateral e arbitrária diz respeito à relação entre nações credoras e nações devedoras. O período de tempo que se estende de 1971 a 1999 assinala um aumento vertiginoso da dívida externa dos países devedores. Assim, em menos de duas décadas, a dívida dos países pobres subiu de 615 bilhões de dólares para cerca de 2 trilhões e 500 bilhões de dólares. Na América Latina, a dívida cresceu 21 vezes, passando de US\$ 46,3 bilhões para US\$ 982 bilhões; na África, o

violenta dos bens naturais e o regime de trabalho escravo para a transformação da matéria prima em mercadorias aptas à comercialização. Colonialidade, por sua vez, remete-nos ao período histórico sucessivo à colonização propriamente dita, no qual as antigas colônias se tornaram independentes politicamente sem, contudo, conquistarem sua autonomia econômica, social e cultural em face das nações do norte global. Não pretendemos, com isso, negar o caráter de superação manifestado pela fase sucessiva em relação à fase anterior do processo de globalização. Há sim um processo de superação entre as várias fases que se sucedem, apenas que esta superação se dá a modo de incorporação, e não propriamente de supressão, das fases anteriores. A tal propósito, remetemos aos autores que constituem o grupo de pesquisa “Modernidade-Colonialidade”, dentre os quais se destacam: A. Quijano (2000; 2007), W. Mignolo (2010; 2017) e E. Dussel (2000).

crescimento foi mais de 22 vezes, e, na África subsaariana, ainda maior, de 55 vezes; na Ásia, não foi diferente, a dívida cresceu de US\$ 190 bilhões a US\$ 1 trilhão e 74 bilhões³.

Situação parecida se dá também no interior de cada nação, no tocante à relação entre ricos e pobres. É visível o acirramento das relações de poder mesmo no interior da nação mais rica do planeta, os EUA, onde o número de pessoas que se encontra em situação de pobreza crítica cresceu, durante o mesmo período, de 11,6% para 13,3%. Estes dados confirmam uma suspeita, emersa no século XIX e recentemente confirmada pelas pesquisas do economista francês Thomas Piketty, de que o capitalismo vem operando um crescente processo perverso de concentração de renda (PICKETTY, 2013).

Estas manobras do Capitalismo neoliberal podem nos induzir em engano caso julgemos postos diante de um simples processo de monetarização da economia. Se, ao contrário, buscarmos compreender essa nova configuração à luz da geografia social, que indaga acerca da problemática suscitada a partir das territorialidades e dos inerentes processos de territorialização, dar-nos-emos conta de tratar-se de um autêntico processo de colonialidade. Este processo descrito acima como financeirização ou monetarização da economia instituiu um sistema no interior do qual as nações credoras impõem suas regras do jogo comercial por meio daquelas instituições corporativas internacionais. Ingerências justificadas por critérios financeiros. E é precisamente aqui, nesse particular contexto, que aquelas medidas arbitrárias e unilaterais, lembradas acima, se conjugam a ponto de formar um emaranhado complexo e bem articulado.

Das nações devedoras, exige-se a constituição do assim chamado *superavit* primário, uma reserva substancial em dólares norte-americanos, que seria o índice de estabilidade econômica de uma nação no concerto das demais nações do planeta. Arma-se, desse modo, uma trama bem orquestrada pelas nações credoras para manter as nações devedoras enredadas em suas poderosas malhas. Posto que as nações devedoras encontram-se impossibilitadas de emitir dólares, restam-lhes apenas duas vias de possível aquisição da moeda estadunidense: as exportações em grande escala e o aumento considerável dos juros para atrair investimentos externos. Como se vê, ambas as possibilidades são, para todos os efeitos, marcadamente colonialistas. Pois ambas, tanto uma quanto outra, fazem funcionar o processo colonialista de produção e consumo. E assim oneram gravemente o planeta, seja no extrativismo em larga escala dos bens naturais e das energias fósseis, seja na excessiva produção de lixo ocasionada pelo desmesurado consumo das nações ricas. Instaura-se, assim, um círculo vicioso entre o famigerado extrativismo e o desmesurado consumismo. Dados publicados pela ONU, em 2002, com o título “Consumo Privado de Recursos Naturais no Mundo”, revelam que 20% das pessoas mais ricas consomem 86% dos recursos naturais do planeta. Isso significa que os restantes 14% dos recursos devem ser disputados por 80% da população do mundo. Explicitado este cenário, talvez se compreenda melhor o engodo de iniciativas promovidas por entidades internacionais, inclusive a ONU, como, por exemplo, “desenvolvimento sustentável”, “economia verde”, “créditos de carbono”.

³ Estes dados estatísticos bem como outros tantos que serão citados no decorrer do texto se encontram em: C.W. PORTO GONÇALVES, *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

Os dados relativos ao que se convencionou chamar de *pegada ecológica* estão aí para confirmar o que estamos dizendo. A pegada ecológica mediria o impacto que a população produz sobre os ecossistemas do planeta, no ato mesmo de produzir e de reproduzir a vida. E, nesse sentido, constitui um sintoma claro da relação intrinsecamente colonial pressuposta nas relações de produção e consumo de nossas sociedades contemporâneas. A título de exemplo, de 1970 a 1996, a pegada ecológica mundial teve um aumento de 45%, aumentando de 11 bilhões para 16 bilhões de hectares. Todavia, esse aumento não foi provocado pelo aumento demográfico do planeta, como era de se esperar. Na medida em que a pegada ecológica das nações do hemisfério sul se manteve, apesar do aumento significativo de sua população, a pegada ecológica das nações do hemisfério norte cresceu significativamente, mesmo levando em conta o decréscimo crescente de sua população. Posto que a média mundial da pegada ecológica é de 2,85 hectares *per capita*, vejamos o seguinte quadro: na África a média é 1,5; na Ásia e no Pacífico, ela sequer alcança 1,8; na América Latina e no Caribe, no Oriente Médio e na Ásia central, ela está em torno da média mundial; na Europa central e oriental, ela se aproxima de 5; na Europa ocidental, chega a 6 (210% da média mundial); nos EUA, a média é de 12 hectares *per capita* (425% da média mundial). Em poucas palavras, um cidadão americano médio consome o equivalente ao consumido por 10 africanos ou asiáticos.

Está posta às claras, portanto, a face mais autêntica, apesar de oculta, das novas relações coloniais entre o norte e o sul. Por essa razão, o período histórico da globalização neoliberal é aquele que mais tem provocado a destruição da natureza, uma vez que, desde 1492, os índices que revelam o grau de devastação do planeta nunca foram tão elevados como nestes últimos trinta anos. E o que é mais grave ainda, a globalização neoliberal opera uma espécie de sequestro, uma verdadeira apropriação indevida, de nossas reivindicações e bandeiras. Assim, por exemplo, ela busca se apropriar de nossa reivindicação com respeito ao direito à diferença para justificar as desigualdades por ela mantidas. Como também procura se apropriar das reivindicações com relação à defesa do ambiente assimilando-as à lógica do mercado, no interior da qual nossas bandeiras ecológicas são reduzidas a meras mercadorias, verdadeiros fetiches.

2. O RECURSO SISTEMÁTICO AO EXPEDIENTE DE “NATURALIZAÇÃO”

Adverte-se, em nossos dias, uma alienação básica entre o sujeito inventado pela modernidade colonial capitalista e o planeta Terra. Somos vítimas de uma fratura das conexões vitais entre corpos e territórios e, portanto, pensamos e nos sentimos como se vivêssemos do dinheiro (valor abstrato) e não dos bens da Mãe Terra. Concebemos, assim, progresso-desenvolvimento-crescimento em termos de domínio e exploração (supostamente) infinita dos “recursos” da Terra. O capitalismo tem se apresentado em nossos dias na versão histórica do assim chamado “capitalismo financeiro” ou “capitalismo improdutivo” (DOWBOR, 2017). Trata-se, nas palavras de Horacio Machado Araóz, da “era da acumulação em tempos de esgotamento do mundo e de crise terminal das energias vitais, tanto das primárias (que brotam da Terra) como das sociais (que surgem e se mo-

bilizam pelo trabalho)” (MACHADO ARAÓZ, 2016, p. 461). Desse modo, para progredir, o neoliberalismo necessita “fraturar as conexões vitais-existenciais entre corpos-trabalho e Terra-territórios de vida” (MACHADO ARAÓZ, 2016, p. 464). Nesse sentido, o neoliberalismo constitui o conjunto de relações sociais que absorve as energias vitais no intuito de acumular infinitamente o valor abstrato, o dinheiro. E, assim, consome a vitalidade da Terra e a humanidade do humano.

Essa é a principal razão pela qual nossas sociedades continuam se tornando presa vulnerável do persistente expediente de “naturalização” que, em tempos recentes, tem se travestido em uma “crença” tríplice: “crença” no mercado como solução indiscutível; “crença” na racionalidade e linguagem da tecnociência como conhecimento objetivo e irrefutável; “crença” de que o conhecimento tecnocientífico “produza” riqueza.

2.1. “CRENÇA” NO MERCADO COMO SOLUÇÃO INDISCUTÍVEL

Muito difusa em nossos dias a ideia do mercado como uma espécie de crença. De fato, a crença nas virtudes do mercado vem assumindo cada vez mais feições de um fundamentalismo religioso. Nada escapa à ambiência e, portanto, às influências do mercado. Fora dele, hoje, nada mais parece fazer sentido. Toda e qualquer iniciativa só adquire direito de cidadania se, antes, cede à lógica do mercado. Daí o surgimento de propostas recentes como: economia ecológica ou verde, desenvolvimento sustentável, mercantilização da fotossíntese ou crédito de carbono, etc. A agravar ainda mais a situação é certa afinidade que nos é apresentada entre as metáforas do mercado e do ambiente. Afinal, o mercado não seria a condição imprescindível para se garantir bem estar social, longevidade, solução de problemas vários e, assim, alcançar aquele equilíbrio harmonioso e “natural” tão almejado por todos? E não seriam ambas, ordem e harmonia, que buscamos com a defesa e o cuidado do ambiente? De resto, economia e ecologia não gozariam de uma radical afinidade expressa no fato de ambas compartilharem o mesmo étimo *oikos* (casa)? Assim, enquanto a ecologia nos remeteria aos princípios que regem a casa comum, a economia, por seu turno, se ocuparia de leis e da logística a garantir a aplicação desses princípios. Essa utopia, de fato, só seria possível se insistíssemos em ficar apenas na superfície lisa da imaginação fantasiosa. No cotidiano, resta-nos apenas, aquela espécie de “heterotopia” caracterizada por tensões e contradições entre economia e ecologia.

Para o historiador inglês E.P. Thompson, “mercado” seria uma metáfora sem consistência alguma: tanto conceitual quanto empírica (THOMPSON, 1998). Ao contrário do que se crê, segundo ele, “mercado” nos remeteria ao desejo de harmonia produzido por um equilíbrio natural. Com Adam Smith, mormente graças à imagem da “mão invisível” colocando ordem no mundo, esse desejo teria assumido conotação divina. Até o século XVIII, segundo Thompson, os mercados, nas primeiras horas de funcionamento, só disponibilizavam produtos aos pobres e pelo preço que estes podiam pagar. Somente nas horas sucessivas, é que se podiam auferir lucros com a venda de mercadorias. Outra característica dos mercados de então era, por incrível que pareça, a transparência nas negociações. Não compartilhavam o princípio que mais tarde foi proposto como “natural”: “o

segredo é a alma do negócio”. Transações comerciais de qualquer tipo só se faziam à luz do dia e em presença de interessados e testemunhas. Aliás, o próprio Adam Smith, que era pastor, fazia incursões no campo da economia movido por preocupações éticas e morais.

Com o passar do tempo, a economia foi se autonomizando. E essa autonomia foi sendo, pouco a pouco, conquistada através da sistemática desvinculação da transparência nas negociações e das necessidades básicas dos mais pobres, até se impor, em nossos dias, como necessidade econômica para além de qualquer valoração ética ou injunção política. Trata-se, para todos os efeitos, de uma imposição; o que nos leva a perceber, sobretudo em nossos dias, que a economia mercantil vem se travestindo ao longo dos anos no intuito de parecer democrática. A globalização neoliberal levou ao paroxismo essa situação lançando mão de dois processos simultâneos que se retroalimentam: 1) desvinculação da economia de qualquer valor ético ou moral; 2) abstração da economia em relação a toda e qualquer materialidade. E a conclusão, portanto, seria que a economia se reconhece exclusivamente em sua dimensão simbólica mais abstrata, a saber: quantidade e dinheiro. O auge do paradoxo consiste em confundir riqueza com dinheiro.

De fato, enquanto disciplina científica e política, a economia tem se ocupado da busca obsessiva do enriquecimento e não propriamente da riqueza enquanto tal. Aliás, o conceito de riqueza tem se tornado cada vez mais ausente nas análises dos economistas. É o que afirma de maneira contundente R. Triffin: “O conceito de riqueza é interessante. Ele é medido pelo valor de troca. Mas o valor de troca é determinado pela escassez, enquanto que riqueza não é escassez” (Apud PORTO GONÇALVES, 2015, p. 123). A “escassez” tem sido posta, para todos os efeitos, como fundamento teórico da economia mercantil moderna. O que existe em abundância e à disposição de todos é considerado dádiva, fonte inesgotável e, portanto, algo destituído de todo e qualquer valor econômico. Pois o que constitui, de fato, um bem econômico é, paradoxalmente falando, a escassez. E isso põe à mostra um pressuposto implícito, ainda que não propriamente econômico, à economia mercantil capitalista: a propriedade privada. Pelo fato de privar quem não é proprietário, como diz o próprio termo, a propriedade privada constitui a escassez como fundamento da economia mercantil capitalista.

2.2. “CRENÇA” NA RACIONALIDADE E LINGUAGEM DA TECNOCIÊNCIA COMO CONHECIMENTO OBJETIVO E IRRREFUTÁVEL

A modernidade-colonialidade vem, desde o princípio, se impondo mediante dois expedientes: exploração violenta do planeta Terra e criação de sujeitos-indivíduos separados da Terra. E a relação destes com aquela tem se dado a partir da exterioridade, da superioridade e da instrumentalidade. A “invenção” moderno-colonial-capitalista da subjetividade como *cogito* provocou uma série de fraturas no tecido cósmico, social e existencial. Violentemente separados da Mãe Terra, deixamos de nos considerar “filhos da Terra”. Reduzidos a indivíduos sentimo-nos separados, opostos e contrapostos a nós mesmos e aos outros seres com os quais constituímos o tecido social e cósmico. E, por fim, somos violentamente atravessados por aquela fratura existencial que nos cinde em duas coisas (*res*): uma extensa e outra pensante. Fomos, de fato, condenados a viver

marcados por uma espécie de esquizofrenia existencial, social e cósmica.

Ao se considerar o corpo como “*res extensa*”, a imaterialidade foi alçada à essência do sujeito. Isso se deu sobremaneira com Descartes que, ao estabelecer uma nítida separação entre alma e corpo, acabou por definir o ser humano como alma. É clara, portanto, a posição cartesiana de que a natureza humana se esgota essencialmente no plano da não extensão ou da imaterialidade, perfazendo-se unicamente no âmbito do pensamento. Portanto, o corpo não entra na constituição daquilo que é considerado essencial ao humano. A identidade do “eu” reside na alma; o “eu” é a alma.

A tese de Descartes serviu como luva aos interesses da sociedade emergente preocupada em extrair bens da natureza, vistos como meros recursos, e transformá-los, por meio da exploração forçada de corpos humanos, em conjunto de mercadorias disponíveis aos negócios do incipiente capitalismo mercantil colonial. Interessante ressaltar que não se considerava apenas a natureza como algo objetivo e meramente extenso. Concebiam-se também os seres humanos, especialmente de outras ‘raças’, como simples corpos a serem controlados e submetidos a trabalhos extenuantes. Descartes oferecia, no fundo, excelente fundamentação teórica para a proposta de F. Bacon e de G. Galilei: interpretar a natureza mediante linguagem e código matemáticos, para poder dominá-la eficazmente. Reduzir o ser humano a simples máquina habitada por uma espécie de fantasma tornou-se um expediente ideal para justificar o uso de seus corpos como força de trabalho na transformação de bens naturais em mercadorias. E isso tanto na instituição do escravagismo no território das colônias quanto na arregimentação de artesãos e operários nas fábricas no período da incipiente revolução industrial nas metrópoles. A discriminante entre um uso e outro se deu na invenção ideológica e colonialista da ideia de raça (QUIJANO, 2007).

A “crença” na racionalidade e discurso da tecnociência tem-nos feito reféns de mentalidade e linguagem pretensamente objetivas que, segundo se crê, refletiriam a realidade assim como ela é, sem tergiversações. E, nesse sentido, racionalidade e linguagem tecnocientíficas se impoariam como único caminho de possível acesso ao real. Estaríamos diante de raciocínios e conhecimentos incontestáveis que só seriam acessíveis a técnicas sofisticadas de conhecimento manipuladas apenas por *experts* do âmbito da tecnociência. Escreve, a tal propósito, W. P. Gonçalves:

“A linguagem do dinheiro é linguagem matemática e, assim, não dá conta da materialidade da *physis*. [...] Acreditar que a linguagem matemática reflète a natureza do mundo é naturalizar a linguagem, que, assim, deixa de ser criação humana. [...] tenta-se aprisionar o mundo numa única visão tomada como objetiva e que, por isso, estaria livre das múltiplas visões, sempre possíveis, sobre o mundo. [...] operar com a linguagem da *quantidade* é, rigorosamente, abstrair-se das *qualidades* dos seres e, assim, deixar de operar com a natureza e com o mundo na sua diferença concreta inscrita na materialidade do mundo e que nos inspira tantos mundos” (PORTO GONÇALVES, 2006, p. 124-125).

Por mais paradoxal que possa parecer, não há maneira mais sutil de tornar abstrata a realidade do que reduzi-la a simples objeto extenso e mensurável. Pois reduzir a realidade a simples número é, no fundo, negar a diversidade inscrita na materialidade do mundo e revelada na con-

vivência harmoniosa entre seres tão singulares. Só pode ceder à imposição unilateral da mercantilização e financeirização quem se deixa levar pela lógica da abstração da materialidade da vida. Nesse sentido, tem de fato razão Vandana Shiva ao escrever:

No paradigma do patriarcado capitalista, o dinheiro foi transformado em “**capital**” de força criativa. Conecta falsamente a criatividade e a criação de valor a um construto chamado “**capital**”, uma abstração baseada no dinheiro. O dinheiro é um meio de troca que reflete o valor real de mercadorias e serviços reais, criados mediante o trabalho real e com a contribuição de uma natureza real e algumas pessoas reais. O dinheiro em sua abstração como “**capital**” se separa da realidade, e isto torna possível o extravio da criatividade. O “**capital**” se tornou o construto dominante de nossa era. A concentração da riqueza e o dinheiro acumulado mediante a violência, guerras e pilhagem foram mistificados como “**capital**”. E, com isso, a terra criativa foi declarada morta, matéria-prima, e os seres humanos e as comunidades livres e criativas também foram convertidos em ‘inputs’ passivos, com o rótulo “**força de trabalho**” (SHIVA, 2020).

É imprescindível, portanto, que sejam trazidas ao diálogo múltiplas visões alternativas construídas por diferentes povos e, assim, salientar a diversidade cultural produzida pela espécie humana a partir de suas distintas cosmovisões.

2.3. “CRENÇA” NA TECNOCIÊNCIA COMO “PRODUTORA” DE RIQUEZA

Muito difusa nos dias que correm a “crença” de que a tecnociência seja imprescindível no processo de “produção” de riqueza. Por essa razão, faz-se necessário recuperar a materialidade da natureza e explicitar sua imprescindível importância na produção de riquezas. Que a tecnociência propicie maior controle e potencialização no processo de trabalho e produção de riqueza é inegável. Que, ao contrário, produza petróleo, carvão ou qualquer outro minério é crença ilusória. Pois se o conhecimento tecnocientífico pode aumentar e controlar a produtividade, ele não pode, em nenhuma hipótese, produzir, por exemplo, moléculas de hidrogênio e carbono. Para darmos conta da produção de petróleo ou carvão precisaríamos recorrer ao tempo geológico. Por essa razão, mais que produzir, a rigor, nós extraímos bens da Terra. Somos extratores e não produtores, como se crê. Extraímos bens que a Terra levou milhões de anos para produzir e, portanto, extraímos o que não produzimos. A tal propósito, fala-se de “divórcio entre o cálculo monetário e o cálculo material-energético” ou ainda de “balanço energético negativo” para se referir ao fato de a produção exigir um tempo de trabalho de dimensões geológicas que não tem sido minimamente calculado. Esse “balanço energético negativo” se verificaria em

“diferentes atividades produtivas no mundo moderno, onde a quantidade de energia despendida no processo de produção é muito superior à obtida com os produtos resultantes desse processo. [...] No capitalismo industrial não é raro encontrar atividades onde o pro-

cesso produtivo consome 3 vezes mais energia do que a gerada pelo produto. [...] Esse tipo de atividade apenas se sustenta porque existe um divórcio total entre o cálculo monetário e o cálculo material-energético. Como o valor monetário das fontes energéticas é baixo, comparado com o valor monetário dos produtos finais, uma economia irracional do ponto de vista material pode ser altamente lucrativa no mercado” (PADUA, J.A. 2003, p. 25).

CONCLUSÃO

Damo-nos conta de que nossas sociedades têm se tornado presa vulnerável de um “controle” global que vem se dando, sobretudo, mediante três expedientes: “extrativismo digital”, redução da privacidade a “ativo econômico” e “colonização” de desejos, sentimentos e emoções.

Em que consiste propriamente o *extrativismo digital*? Percebemos que mercado e tecnociência vêm sancionando o “neoliberalismo” como única possível alternativa econômica, posto que até mesmo as eventuais críticas a este modelo econômico têm assumido um corte nitidamente neoliberal. Grandes corporações se constituem, a saber: *Big Pharma* (farmacêuticas), *Big Food* (alimentícias), *Big Oil* (petroleiras). E, mais recentemente, a criação da *Big Data* (dados, informações). Encontramo-nos no bojo do “Capitalismo dadocêntrico”, segundo alguns, ou do “Dataísmo”, como preferem outros. Trata-se de uma nova era criada pelas tecnologias de informação em seu efetivo processo de “extrativismo digital” (cf. MOROZOV, 2018, p. 81-101). Não suficientemente satisfeitos com escavar solos e subsolos e de extenuar a força humana de trabalho, empresas de informação pretendem escavar nossa psique e nossa privacidade, operando uma autêntica “mineração de dados”. E, com isso, nós seres humanos, além de vermos esgotados nossos territórios e exauridas nossas forças físicas, somos ainda vistos como “reserva de recursos informacionais” ou tratados como “cofres de dados possíveis”. Recursos e dados escavados, extraídos por sistemas inteligentes cujo interesse é comprar e vender informações e dados pessoais no mercado, tanto no atacado quanto no varejo. As “fake News”, por exemplo, se tornam subproduto do “capitalismo digital” assim como o aquecimento global o é do “capitalismo fóssil” (MOROZOV, 2018, p. 182-187). E a razão desta atitude extrativista se encontra na descoberta dos algoritmos, verdadeira “mina de ouro imaterial” das grandes empresas e corporações internacionais. O mapeamento de algoritmos permite às grandes empresas o controle de consumidores e também de eleitores, uma vez que descrevem um vasto leque de padrões de comportamento. Diante desta situação, perguntamo-nos: haveria lugar para uma crítica emancipatória tanto das tecnologias quanto do neoliberalismo? (MOROZOV, 2018, p. 138-143).

Nossa privacidade tem se tornado o maior “ativo econômico”. Por meio do “extrativismo digital” nossa privacidade, nossa subjetividade, nossos desejos mais recônditos são extraídos, alienados e, enfim, reduzidos a mercadorias compradas e vendidas à revelia de nossa vontade. Numa palavra, nossas informações, granuladas e rastreadas, se convertem em armas de controle e de governabilidade. Até mesmo nossa liberdade pessoal é reduzida a mera prestação de serviços, a despeito de nossa consciência e vontade. Exemplo disso é o fato de que, cada vez que compartilhamos nas redes sociais um momento que seja de nosso lazer, estamos produzindo, sem o saber e o querer, o enriquecimento de alguns poucos que sequer conhecemos. De fato, a privacidade tem se

tornado o maior ativo econômico do século XXI.

Temos nos tornado vítimas de uma espécie de “colonização” de desejos, sentimentos e emoções. Excogitado pela cumplicidade entre mercado, tecnociência e mídia, o fetichismo anestesias os corpos, sequestrando-lhe emoções e sentimentos, além de dominar as almas colonizando seus desejos. Trata-se da violência imposta e praticada por um regime de regulação e de expropriação das emoções e que se constitui como violência material e simbólica: usurpação de energias físicas, capacidade de trabalho, emoções, sentimentos e desejos (MACHADO ARAÓZ, 2013). E esta expropriação alienante se dá mediante a redefinição ou reestruturação das relações, sociabilidades, sensibilidades e subjetividades sob a lógica do interesse econômico, da funcionalidade e da espetacularização. Esta violência assim descrita se inscreve na própria pele assinalando de maneira indelével os corpos de modo a criar uma espécie de sujeição tão bem caracterizada por Frantz Fanon como “epidermização” (FANON, 1973, p. 10). Corpos e almas, portanto, que trazem a marca da subalternidade internalizada. E, porque expropriados de sua própria sensibilidade, se tornam incapazes também de perceber e sentir a dominação sob a qual se encontram. Mais do que a razão, nossas sociedades estão perdendo o coração. E talvez por isso não haja mais reação social possível nem emergência de energias de indignação, posto que, cegados, os olhos não veem e, anestesiados, os corpos não sentem.

REFERÊNCIAS

- DOWBOR, L. *A era do capital improdutivo*. A nova arquitetura do poder, sob dominação financeira, sequestro da democracia e destruição do planeta. São Paulo: Outras Palavras & Autonomia Literária, 2017.
- DUSSEL, E. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. In: LANDER, E. (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 24-33.
- FANON, F. *Piel Negra. Máscaras Blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas, 1973.
- MACHADO ARAÓZ, H. “Orden neocolonial, extrativismo y ecología política de las emociones”. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*. Vol. 12, N. 34, Abril, 2013, p. 11-43.
- MACHADO ARAÓZ, H. “O debate sobre o ‘extrativismo’ em tempos de ressaca. A natureza americana e a ordem colonial”. In: DILGER, H.; LANG, M.; PEREIRA FILHO, J. (Org.). *Descolonizar o imaginário*. Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo-Autonomia Literária-Elefante editora: 2016, p. 445-468.
- MIGNOLO, W. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, v. 32, n. 94, Junho, p. 1-18, 2017.
- MOROZOV, E. *Big Tech*. A ascensão dos dados e a morte da política. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- PADUA, J.A. “Produção, consumo e sustentabilidade: o Brasil e o contexto planetário”. *Cadernos de Debate do Projeto Brasil Sustentável e Democrático*. Rio de Janeiro, n. 6, 2003. p. 5-27.

PORTO GONÇALVES, C.W. *A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

PIKETTY, Th. *Le Capital ou XXIe siècle*. Paris: Éditions de Seuil, 2013.

QUIJANO, A. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". IN: LANDER, E. (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 201-246.

QUIJANO, A. "Colonialidad del poder y clasificación social". IN: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre 2007, p. 93-126.

SHIVA, V. <http://www.ihu.unisinos.br/602416-ecofeminismo-artigo-de-vandana-shiva>, visto em IHU On-line, notícias do dia 01/09/2020.

THOMPSON, E.P. *Costumes em comum*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

A RELIGIÃO COMO PROTAGONISTA DE UM NOVO DESPERTAR DA HUMANIDADE PARA ENFRENTAR A CRISE AMBIENTAL

Adriano Vilela Alves¹

RESUMO

A humanidade se encontra hoje numa enorme encruzilhada entre seguir o caminho do consumismo despótico ou fazer uma reflexão e mudar o modo como lida com a natureza. A crise ambiental do século XX permitiu o nascimento de um paradigma ecológico, com o fim de conter os avanços predatórios do ser humano sobre a Terra, nossa casa comum. Contudo, adentramos no século XXI e ainda há muito o que repensar e agir para que haja plena harmonia entre o crescimento econômico e preservação dos bens naturais, da flora, fauna etc. Nessa esteira, o Catolicismo, através do Papa Francisco, tem promovido um diálogo não somente com seus fiéis, mas com outras denominações religiosas e com a própria sociedade, a fim de conscientizar a emergência de nos deslocarmos de uma sociedade predominantemente consumista para uma mais relacional com o meio ambiente. O pontificado de Francisco tem sido profético em alguns momentos ao se debruçar em temas que, se não medicados agora, terão graves consequências no futuro, como a questão ambiental, que, por sua vez, se conecta com o momento da atual Pandemia. Desse modo, esta comunicação objetiva analisar o diálogo entre religião e a sociedade, quando o líder católico opta por convocá-la para uma mudança de paradigma, uma conversão ecológica, mediante as profundas reflexões contidas na encíclica *Laudato Si'*. As conclusões mostram que a sociedade é capaz de influenciar na religião, mas também a religião influencia positivamente na sociedade. A metodologia da pesquisa é de natureza qualitativa, no contexto de investigação de mestrado, através de pesquisa bibliográfica e análise documental.

PALAVRAS-CHAVE: Religião, Crise Ambiental, Catolicismo, Mudança de Paradigma, *Laudato Si'*.

INTRODUÇÃO

Se antes a crise ambiental era discutida apenas no âmbito científico ou político, hoje não mais, ela é debatida também no âmbito religioso, especialmente pelo Catolicismo, com o fim de ser mais uma voz para conscientizar a humanidade em sua desastrosa convivência com a Terra, nossa casa comum, bem como com as demais criaturas. O atual sistema consumista, visa alcançar apenas o lucro, se esquecendo que vivemos em um planeta que necessita de cuidados e preservação, para que a vida e os recursos naturais se mantenham para as próximas gerações. Assim, o imediatismo econômico do presente sistema, ganha nova resistência no âmbito religioso, o Catolicismo, que

1 Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Minas

através do Papa Francisco, propõe uma verdadeira mudança de paradigma.

Por conseguinte, observamos que se a religião ao reunir fiéis e seguidores sobre uma mesma crença, pode ter um papel fundamental na conscientização humana acerca do lugar que o ser humano deve ocupar neste planeta, quanto mais quando ela se abre em diálogo com todos, sem exceção. Ela pode levar o Homem a refletir e usar melhor sua racionalidade e consciência, revendo a realidade de coabitar com uma variedade de criaturas, sobre a mesma Terra e sob o mesmo Sol. O Ser Humano depende da Terra, depende das demais criaturas e principalmente, por gozar de razão, tem o dever e responsabilidade para que esse planeta continue gerando vida, cuidando e não depredando.

Nessa esteira, o Catolicismo, através do Papa Francisco, tem promovido um diálogo não somente com seus fiéis, mas com outras denominações religiosas e com a própria sociedade, a fim de conscientizar a emergência de nos deslocarmos de uma sociedade consumista para uma mais relacional com o meio ambiente. Para isso, utiliza o modelo de Francisco de Assis, a quem homenageou com seu nome de Papa, e que defendia uma sã relação com toda a criação.

A encíclica *Laudato Si'* por sua vez, foi desafiadora ao não se limitar a dialogar apenas com fiéis, mas com toda a humanidade, além de forma inédita, ser um texto inteiramente voltado para a questão ambiental. Muito embora, outros Papas mencionaram questões atinentes a criação e meio ambiente em outros documentos, essa foi a primeira vez que o tema foi tratado de forma exclusiva. Assim, se a religião pode ser influenciada pela sociedade em determinados momentos, ela pode, em outros, influenciar e ser útil para a humanidade, ao buscar debater e abrir diálogo com outras denominações religiosas, com a ciência, a política, enfim, com todos que aqui habitam.

1.DE INFLUENCIADA A INFLUENCIADORA: UM OLHAR SOBRE A REALIDADE DA RELIGIÃO NO MUNDO

Difícilmente uma religião passaria despercebida na história dos povos. Ainda hoje, com um vasto número de religiões atuando tanto de forma local como global, seus rastros são sempre visíveis. Por outro lado, a religião pode receber influência de uma cultura, de um povo e se adequar a uma sociedade num determinado período da história.

Para esse debate, Joachim Ernst Adolphe Felix Wach, nos dará um norte. O autor ensina que um grupo intensamente religioso será um grupo altamente integrado, portanto estará sempre conectado. (WACH, 1967, p. 234) De outra forma, para o mesmo autor, mister notar a ampla relação entre religião e outros aspectos da vida e da cultura, o que nos permite analisar a influência que uma determinada religião pode ter sobre um determinado povo. Ele avalia uma importante questão, a de que o conceito da natureza e a função dos membros da comunidade, varia de acordo com a experiência religiosa básica. (WACH, 1967, p.221)

Joachim Wach entendia ser possível isolar uma ou várias religiões do contexto em que se encontram. Ele observava que as religiões “exercem também uma influência muito forte no desenvolvimento dos povos e culturas com os quais estão associadas. (WACH, 2018, p. 248). Para ele: “As religiões também estão inseridas na totalidade dos eventos que constituem seus contextos históricos. (WACH, 2018, p. 248). Wach defendia que “toda religião está intimamente relacionada à lei, à arte e à ordem econômica das quais é contemporânea.” (WACH, 2018, p. 249)

Interessante notar que uma pesquisa de 2015, do Instituto de Pesquisas Pew (PEW RESEARCH CENTER, 2017) demonstra que apenas 16% das pessoas se dizem sem religião, as demais possuem algum credo. A aludida pesquisa demonstrou também que a maioria das pessoas, isto é, mais de 80% se identificaram como sendo integrante de alguma religião. Tal situação reflete um fato, a de que a maioria das pessoas se declaram crente em alguma religião e se sentem parte dela. O Papa Francisco pode ter tido essa percepção, defendendo que a maioria das pessoas se declararam crente, conforme explicitou na *Laudato Si'*:

A maior parte dos habitantes do planeta declara-se crente, e isto deveria levar as religiões a estabelecerem diálogo entre si, visando o cuidado da natureza, a defesa dos pobres, a construção duma trama de respeito e de fraternidade. (FRANCISCO, 2015, n. 201)

O ponto de partida de Francisco, a partir desta constatação é abrir um diálogo com as demais religiões. Se há algo em comum, este deve ser um começo, se a Terra e o meio ambiente nos é comum, aí deverá ser o início para aproximação entre os diversos credos.

Outra vertente é estender o diálogo com os demais ramos da sociedade, seja científica, política, com os movimentos ecológicos, para aperfeiçoar a comunicação e criar mecanismos para conter a ação predatória humana contra o meio ambiente.

De igual modo é indispensável um diálogo entre as próprias ciências, porque cada uma costuma fechar-se nos limites da sua própria linguagem, e a especialização tende a converter-se em isolamento e absolutização do próprio saber. Isto impede de enfrentar adequadamente os problemas do meio ambiente. Torna-se necessário também um diálogo aberto e respeitador dos diferentes movimentos ecologistas, entre os quais não faltam as lutas ideológicas. A gravidade da crise ecológica obriga-nos, a todos, a pensar no bem comum e a prosseguir pelo caminho do diálogo que requer paciência, ascese e generosidade, lembrando-nos sempre que «a realidade é superior à ideia (FRANCISCO, 2015, n. 201)

Como se vislumbra, o diálogo é um caminho defendido por Francisco para buscar uma solução mais democrática e fiel a nossa realidade e a atual crise ambiental. O Papa não pretende ser uma voz única e determinante, mas com modéstia e sem qualquer presunção, pretende apenas somar forças para vencermos os problemas ambientais. Como diz Francisco: “a Igreja não tem motivo

para propor uma palavra definitiva e entende que deve escutar e promover o debate honesto entre os cientistas, respeitando a diversidade de opiniões.” (FRANCISCO, 2015, n. 61)

2.A ENCÍCLICA *LAUDATO SI'* - UM DOCUMENTO PARA TODA A HUMANIDADE

A encíclica *Laudato Si'* surpreendeu muitos com sua integralidade e disposição para constituir um novo paradigma para o mundo. Para Leonardo Boff (2015), foi a primeira vez que um Papa aborda o tema da ecologia de forma completa, lembrando que nenhum documento oficial, até mesmo da ONU, foi capaz de atingir esse grau de singularidade.

É possível notar uma impar diferença com os demais documentos da Igreja Católica, não somente devido a *Laudato Si'* tratar em sua integralidade sobre questões atinentes ao meio ambiente, mas também pela dualidade de não falar apenas para os cristãos, mas para toda humanidade.

O Papa Francisco não deixou dúvidas aonde ele queria chegar, não pairou suspeitas de que ele queria chegar a todos: “à vista da deterioração global do ambiente, quero dirigir-me a cada pessoa que habita neste planeta. pretendo especialmente entrar em diálogo com todos acerca da nossa casa comum”. (FRANCISCO, 2015, n. 3)

Além disso, o recado era de esperança e ânimo, contrapondo todo pessimismo e buscando reunir toda humanidade:

(...)A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa casa comum. (...) Lanço um convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos a construir o futuro do planeta. (...)Todos podemos colaborar, como instrumentos de Deus, no cuidado da criação, cada um a partir da sua cultura, experiência, iniciativas e capacidades. (FRANCISCO, 2015, n. 13-14)

Observa-se também que a referida encíclica é propositiva, propõem uma mudança de paradigma para o mundo, independente de credo: “Toda a pretensão de cuidar e melhorar o mundo requer mudanças profundas nos estilos de vida, nos modelos de produção e de consumo, nas estruturas consolidadas de poder, que hoje regem as sociedades.” (FRANCISCO, 2015, n.5)

Ademais, há o lançamento de ecologia integral, inspirado em Francisco de Assis, o qual entrava em comunicação com toda a criação (FRANCISCO, 2015, n.10-11). Outro ponto forte é a defesa de uma cultura ecológica, que consiste num estilo de vida e uma espiritualidade que antagonizem ao avanço do paradigma tecnocrático. (FRANCISCO, 2015, n.111).

Por outro lado, não há somente possíveis soluções sem diagnosticar o problema ou a causa dessa desarmonia entre Ser Humano e Terra. Não passa despercebido que um dos grandes problemas é antropocentrismo desordenado, muito enfatizado pelo Papa. (FRANCISCO, 2015, n. 122)

Para Francisco houve um erro na interpretação das antigas escrituras, em especial no livro do Genesis, em que se justificava o Homem como senhor único deste mundo. Porém, segundo Francisco, a interpretação correta do conceito de Ser Humano como senhor do universo é entendê-lo no sentido de administrador responsável. (FRANCISCO, 2015, n.116)

Qualquer crítica ao Catolicismo, especialmente aquela que defendia ser a religião mais antropocêntrica de todas, caíram por terra. Francisco fez questão de deixar explícito que:

Não somos Deus. A terra existe antes de nós e foi-nos dada. Isto permite responder a uma acusação lançada contra o pensamento judaico-cristão: foi dito que a narração do Génesis, que convida a «dominar» a terra (cf. Gn 1, 28), favoreceria a exploração selvagem da natureza, apresentando uma imagem do ser humano como dominador e devastador. Mas esta não é uma interpretação correta da Bíblia, como a entende a Igreja. (FRANCISCO, 2015, n. 67)

Ao que parece, as cartas foram postas na mesa, sem receios, mas com convicção, falando abertamente para os cristãos que reflitam que um crime contra a natureza é um crime contra nós mesmos e um pecado contra Deus. (FRANCISCO, 2015, n. 8)

Por fim, Francisco insiste numa mudança de paradigma, entendendo que não haverá uma nova relação com a natureza, sem um ser humano novo. Não há ecologia sem uma adequada antropologia. (FRANCISCO, 2015, n.118)

O antropocentrismo moderno é um grande inimigo a ser vencido, juntamente com o paradigma tecnocrático dominante. Francisco entende que o homem moderno não foi educado para o reto uso do poder, porque o imenso crescimento tecnológico não foi acompanhado por um desenvolvimento do Ser Humano quanto à responsabilidade, aos valores, à consciência. (FRANCISCO, 2015, n. 105)

CONCLUSÃO

Retomando as lições de Joaquim Wach, observamos que as religiões exercem uma influência muito forte no desenvolvimento dos povos e culturas com os quais estão associadas. Para melhor visualizarmos, basta revermos a história do próprio Cristianismo na sua relação com os povos, os quais esteve vinculado durante os últimos séculos. Releve-se ainda que Wach entendia que toda religião está intimamente relacionada à lei, à arte e à ordem econômica das quais é contemporânea. Isto se concretizado, pode ser de extrema valia para um determinado povo, quando a religião se interessa e atua em questões que dizem respeito a todos. Exemplificando melhor, um documento como a *Laudato Si`* pode ser grande estimulador de um novo paradigma, que por sua vez, estimule a criação de novas leis e também de uma nova mentalidade, não restrito apenas ao

ambiente religioso.

O Papa Francisco ao defender o diálogo e trazer elementos de outras denominações na encíclica, sinaliza para as demais religiões que o bem comum como o meio ambiente pode ser o começo para uma aproximação das religiões. Não obstante, a religião exerce um importante papel de diálogo, não somente entre elas, mas com outras áreas como a política, a economia, entre outras, como se propôs na *Laudato Si'*. A religião, portanto, não somente é influenciada pela sociedade, mas pode influenciar de modo útil e ímpar, como se constata a atuação do Catolicismo através do Papa Francisco e de sua encíclica *Laudato Si'* e os resultados práticos que poderão trazer para a atual sociedade.

A aludida encíclica, como já mencionado, convoca a todos para uma mudança de paradigma, um rompimento com o antropocentrismo desordenado, o consumismo, propondo um novo olhar para natureza que poderá culminar em um novo despertar da humanidade para a causa ambiental, sendo, portanto, um documento de grande relevância para todos, independente de credo, não somente para os cristãos.

Uma questão explorada na referida encíclica, foi utilização de animais em experiências científicas. O documento ensina que: “o poder humano tem limites e que é contrário à dignidade humana fazer sofrer inutilmente os animais e dispor indiscriminadamente das suas vidas. Todo o uso e experimentação exige um respeito religioso pela integridade da criação. (FRANCISCO, 2015, n. 130). Obviamente, não é possível afirmar se a *Laudato Si'* seria capaz de influenciar uma lei no Brasil, por exemplo. Contudo, enquanto o debate existir, a mudança de mentalidade sempre poderá ocorrer em todas as partes do mundo. Coincidentemente ou não, na ADI 5995, o Supremo Tribunal Federal julgou constitucional dispositivos da lei do Estado do Rio de Janeiro que proíbem a utilização de animais para desenvolvimento, experimentos e testes de produtos cosméticos, de higiene pessoal, perfumes e de limpeza. Embora a decisão da Corte maior brasileira seja técnica, é notável que o Estado do Rio de Janeiro se preocupou com a questão dos animais ao promulgar a lei em comento. Nesse passo, espera-se muito que em outras partes do mundo, o mesmo debate ou outros atinentes ao meio ambiente, estão tendo êxito para mitigar a ação predatória humana sobre a Terra.

O recado importante da *Laudato Si'* para a humanidade e para os cristãos é que o Ser Humano não é um “deus” que pode fazer o que desejar com a Terra. Diferente disso, a Terra é nossa irmã, nossa mãe, e nós somos criatura também, com um único diferencial, temos o dever de cuidar e zelar por tudo que nos foi dado para administrar. Romper com o antropocentrismo moderno parece o mais sensato, posto que nada contribuiu para a realidade humana e a atual crise ambiental. Daí surge a importância de uma mudança de paradigma não somente dos cristãos com relação a natureza, mas de toda humanidade. Talvez falte um entendimento melhor acerca da passagem do livro de Genesis de “dominar e “submeter” a Terra, como salientou Francisco. Nunca é tarde para lembrar que em outra passagem, do mesmo livro, há uma importante consideração, a de que o Homem é constituído do barro Terra: “O Senhor Deus formou, pois, o homem do barro da terra, e

inspirou-lhe nas narinas o sopro da vida e o homem se tornou um ser vivente.” (Gn, 2,7).

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. Boff explica a “ecologia integral” da encíclica. [Entrevista cedida a Ivo Lesbaupin] Outras Palavras. São Paulo: 2015. Disponível em: <https://outraspalavras.net/desigualdades-mundo/boff-explica-a-ecologia-integral-da-enciclica/>. Acesso em: 10/06/2021.

FRANCISCO. Carta encíclica “*Laudato Si*”: sobre o cuidado da casa comum. 1. ed. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015

GÊNESIS. In: A BÍBLIA. São Paulo: Loyola, 2003.

PEW RESEARCH CENTER. The Changing Global Religious Landscape, 2017. Disponível em: <https://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/> Acesso em: 03/07/2021.

STF. Supremo Tribunal Federal. Disponível em: <http://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=466626&ori=1>. Acesso em: 18/05/2021.

WACH, Joachim. La Expression de la Experiencia Religiosa em la Comunidad. In: WACH, Joachim. El Estudio Comparado de las Religiones. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1967. páginas 215-240.

WACH, Joachim. Os ramos da Ciência da Religião. tradução de Fábio L. Stern. REVER. São Paulo v. 18, n. 2, p. (248-249), (mai/ago) 2018.

CARNISMO ESTRUTURAL: ROMPENDO O *APARTHEID* ESPECISTA RUMO À COMUNHÃO CRIATURAL

Marco Túlio B. S. Procópio

RESUMO

Os animais não humanos subsistem na sociedade atual subjugados à exploração humana para fins diversos: tornam-se alimento, utensílios, usufruto de entretenimento, transporte, entre outros. Tal instrumentalização se dá de forma naturalizada em nossa sociedade, constituindo um sistema desenhado de tal modo que a coisificação animal é parte integrante do *status quo*. Entretanto, um sistema dominante pode prevalecer apenas com elementos diversos que o sustentem e o alimentem. Ou seja, a exploração animal subsiste através da existência de mecanismos que sejam capazes de manter essa exploração dos animais não humanos. O presente trabalho, de metodologia qualitativa, a partir de pesquisa bibliográfica, tem como objetivo apresentar alguns desses mecanismos, explicitando o conceito de carnismo, elaborado pela autora Melanie Joy em seu livro “Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas” (2014), bem como sugerir a hipótese de um “carnismo estrutural”. Para isso, aponta-se inicialmente, de forma breve, a exploração animal em algumas de suas facetas. Em seguida, recolhe-se contribuições da análise crítica do discurso, apontando o papel da linguagem no condicionamento de determinado sistema. Por fim, discute-se o conceito do carnismo e a hipótese do carnismo estrutural, bem como os mecanismos que os sustentam, para, então, apontar caminhos possíveis que buscam romper com o especismo e construir novas relações com os animais não humanos. Enquanto conclusões abertas, admite-se a possibilidade da existência de um carnismo estrutural, que impregna o especismo na estrutura das relações sociais, e que busca conferir legitimidade à exploração animal, fazendo-se necessários ações múltiplas para a transformação da relação entre humanos e animais não humanos.

PALAVRAS-CHAVE: Veganismo. Animais não humanos. Exploração animal. Carnismo. Especismo.

INTRODUÇÃO

A situação dos animais não humanos na sociedade atual mantém-se sob o jugo da ética antropocêntrica pela qual se caracteriza a sociedade ocidental moderna. Tornam-se instrumentos para fins diversos: entretenimento, transporte, pesquisa, alimentação, produção de utensílios, entre outros. Tratados como coisas, têm seus interesses absolutamente negligenciados ou desconsiderados. Essa forma de se relacionar com os animais não humanos, entretanto, somente pode se sustentar por meios de diversos mecanismos sociais que tornam possível a manutenção do *status quo*.

A análise crítica do discurso (ACD) contribui para compreender alguns desses elementos subsidiadores, bem como o conceito de carnismo, empregado originalmente por Melanie Joy (2014). O presente trabalho, após explicitar brevemente a exploração animal atual, apresenta as contribuições da ACD e o conceito de carnismo, e sugere a possibilidade da existência de um carnis-

mo estrutural, uma analogia à concepção de racismo estrutural proposta por Silvio Almeida (2018). Em seguida, aponta alguns horizontes alternativos para se romper com o especismo característico da ética antropocêntrica e construir novas relações com os animais não humanos.

1. ANIMAIS NÃO HUMANOS EM NOSSA SOCIEDADE: CATIVEIRO, ESCRAVIDÃO, TORTURA E MORTE

A sociedade atual estabelece relações coisificantes com os animais não humanos: tornam-se instrumentos para fins diversos, submetidos à ética antropocêntrica que nega direitos e negligencia interesses das diversas espécies que não se identificam como *homo sapiens*. Desse modo, pode-se falar em diversos campos de exploração de animais não humanos: como *pets*, animais para entretenimento, para utensílios, pesquisas, alimentação, transporte, entre outros. Vamos abordar brevemente os campos citados (SUSIN e ZAMPIERI, 2015, p. 27-65).

A categoria dos *pets* contemplam hoje uma gama diversa de espécies destinadas à companhia humana: cachorros, gatos, aves, hamsters, coelhos, e diversos outros. Tem-se, claro, muitos tutores que adotam, criam, e cuidam de seus animais de estimação com verdadeiro cuidado e sincera preocupação com seus interesses e buscam garantir que tenham uma boa vida. Porém, existe também nesse campo a realidade exposta nas mais diversas *pet shops* ao redor do país, nas quais, expostos em vitrines, muitas espécies animais ficam disponíveis à compra, vinculadas a um preço, como um produto.

Sujeitos a quem lhes possam comprar, seus corpos e liberdade ficam inteiramente à mercê das pessoas que se tornam legalmente seus donos, após a transação comercial. Destarte, não são raros os casos em que cachorros ou gatos são abandonados pelas famílias que os adquirem ou os recebem de “presente”, sob alegações de que não souberam cuidar, adestrar, ou tiveram que mudar de localidade. O ato da compra reforça no imaginário a concepção de que são *algo*, não *alguém*, e, por isso, podem ser descartados como coisas.

Enquanto entretenimento, abundam-se casos no mundo em que se utilizam dos animais, muitas vezes de forma explicitamente cruel, para oferecer suposta diversão a grupos humanos que se dispõem a pagar para tal. É o caso de ursos, elefantes, leões, tigres e vários outros presentes nos zoológicos e expostos ao público, ou em circos forçados a fazer acrobacias que completamente contra sua própria natureza. Touradas, rinhas, rodeios, charretes de passeio, constituem também exemplos conhecidos

Utilizados como utensílios, guaxinis, raposas, chinchilas e outros são criados nas chamadas “fazendas de pele” com o objetivo de terem suas peles expropriadas para se tornarem casacos de pele. Criam-se também crocodilos e jacarés para se roubar seu couro e transformá-lo em produtos que o utilizem como matéria-prima. Para pesquisas, camundongos, rãs, coelhos e outros são abertos vivos em práticas de vivissecção utilizadas em escolas e faculdades com fins educacionais, apesar de já se ter diversas opções alternativas viáveis para estudo

. Também se utilizam ratos, coelhos, primatas e outros para se fazer testes voltados à experimentação científica ou produção de cosméticos. Somente nesse campo estima-se que seja entre 200 e 500 milhões o número de animais executados por ano em laboratórios experimentais em todo o mundo (HORTA, 2015, p. 49).

No mais extenso campo de exploração, encontram-se os animais não humanos destinados à alimentação humana. Estima-se que sejam mortos 50 bilhões de animais por ano para esse fim, incluindo galinhas, porcos, vacas, bois, bezerros. Não se inclui na contagem o número de peixes mortos, computados em peso, e não como indivíduos. Nessa categoria se encontra também galinhas poedeiras e vacas leiteiras, submetidas a um ciclo de tortura na qual são obrigadas a fornecerem um produto para consumo humano (ovos e leite, respectivamente), até que se tornem descartáveis e tenham o mesmo fim de outros da mesma espécie: a morte por abate, se não morrerem antes por exaustão ou doenças

Essa realidade não passaria incólume à consciência humana, se não houvessem mecanismos que anestesiassem o peso da incoerência ética da relação vigente com os animais não humanos, que ignoram o sofrimento dos animais não humanos e seus interesses.

Todo mundo praticamente concorda que os animais podem sofrer de forma significativa, mesmo se não concordarmos sobre como é esse sofrimento e qual a sua importância. Quando entrevistados, 96% dos americanos dizem que os animais merecem proteção legal, 76% dizem que o bem-estar animal é mais importante para eles do que os preços baixos da carne e quase dois terços defendem que sejam aprovadas não apenas leis, mas “leis severas” no que diz respeito ao tratamento de animais de criação. Você teria dificuldade em encontrar qualquer outra questão sobre a qual tanta gente concorda (FOER, 2011, p. 81).

Assim, pode-se questionar o que sustenta a natureza dessa atual relação de exploração dos animais não humanos, apesar dos dados expostos por Foer (2011). A análise crítica do discurso e o conceito de carnismo podem ajudar a elucidar essa questão.

2. ANÁLISE CRÍTICA DO DISCURSO

Os estudos sobre linguagem e discurso são amplos e diversos e abarcam uma enorme variedade de temas. Nestes inclui-se a discussão sobre como aquilo que se diz não tem apenas a capacidade de traduzir uma realidade, mas também de reforçá-la. Existe uma relação dialética entre a linguagem e a realidade, entre as opções discursivas utilizadas e a concretude da vida.

A linguagem é simultaneamente carreadora da cultura, do conjunto de valores morais de uma determinada sociedade em um dado tempo, como também é a reafirmação dessa mesma cultura. Mais que isso, a linguagem estrutura e organiza a própria realidade, sendo a forma pela qual

a apreendemos e a internalizamos, traduzindo-a em um conjunto de informações compreensíveis.

Assim, a linguagem constitui o “sistema” pela qual a realidade apreendida pelos sentidos traduz-se em um “código” lógico à cognição humana, passível de ser decodificada e utilizada. Em outras palavras, a linguagem traduz, torna compreensível, a realidade sensível. Associado aos estudos de linguagem, tem-se as pesquisas sobre a análise do discurso, e, especificamente, os estudos de análise crítica do discurso (ACD), ou análise do discurso crítica (ADC). Ocupa-se, a grosso modo, dos desdobramentos desse papel ativo da linguagem.

Segundo Fairclough, a análise crítica do discurso (ACD) atua em permanente diálogo com outros elementos sociais, visibilizando sua dinâmica, do interior da linguagem à relação com a realidade. Em suas próprias palavras, “a contribuição da ACD está em elucidar como o discurso está relacionado a outros elementos sociais (poder, ideologias, instituições etc.); e em oferecer a crítica ao discurso como caminho para uma crítica mais ampla da realidade social” (FAIRCLOUGH, 2019, p. 32).

Temas sociais como o racismo, o sexismo e, no caso da presente pesquisa, o especismo, não se encontram desvinculados do modo como são representados na linguagem os atores sociais presentes nessas relações. Se a linguagem tem um papel ativo no modo como se estruturam as múltiplas relações de determinada sociedade, as diversas opressões e injustiças são também mantidas, legitimadas, fortalecidas, por uma opção discursiva compatível com as práticas aceitas por essa mesma sociedade.

A forma de representar socialmente pessoas negras em uma ordem social marcada pelo racismo, por exemplo, necessariamente veicula preconceitos e discriminações na constituição do discurso. A associação de inferioridade à cor da pele e tudo a ela relacionado (religiosidade, cultura etc.) sustenta a ordem social vigente, que depende de uma linguagem e representação social racista para subsistir. Do mesmo modo ocorre com a ordem social de forte caráter especista¹ que vigora em nossa sociedade atual, que pode ser melhor compreendido à luz do conceito de Carnismo proposto por Joy (2014).

3. CARNISMO E A HIPÓTESE DO CARNISMO ESTRUTURAL

A ordem social especista, que localiza no espectro da “normalidade” a exploração animal para fins diversos, é chamada por Melanie Joy de “Carnismo” em seu livro “Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas” (2014). A autora questiona o fato de que se nomeia como vegetarianismo o conjunto de crenças e valores associados à atitude ética de abstenção do consumo de carne, mas não se nomeia o conjunto de crenças e valores associados ao consumo de

1 Termo criado pelo filósofo e cientista Richard D. Ryder, e designa um conceito análogo ao racismo e ao sexismo, que são formas de discriminação que utiliza como critério fundamental um componente biológico, possuído pelo grupo dominante: no caso do racismo, a cor da pele; no caso do sexismo, o sexo; no caso do especismo, a constituição biológica (espécie) (FELIPE, 2003, p. 20).

carne, tendo-o como “normal”. A esse sistema, portanto, a autora batiza de “Carnismo”, conceituando-o como “o sistema de crenças que nos condiciona a comer certos animais” (JOY, 2014, p. 32).

A autora faz ainda uma distinção importante. Usualmente chamam-se pessoas que mantêm o hábito de comer carne de “carnívoras”. Entretanto, por definição, o termo carnívoro designa animais que dependem da carne para sobreviver. Biologicamente, seria adequado situar o ser humano como onívoro, ao lado de outros animais, por ter aptidão fisiológica para consumir tanto carne quanto vegetais. Entretanto, tanto os termos “carnívoro” quanto “onívoro” referem-se a uma constituição biológica específica, não opção filosófica.

Dentre os vários artifícios para que o carnismo mantenha-se enquanto modelo dominante e seja interiorizado², a autora sinaliza para o papel da linguagem. Com frequência, os frangos são chamados por pessoas que trabalham em abatedouros (e por outras pessoas) de espetos, os porcos, chamados de presuntos, e os bois, de bifés. Cabeças de gado e manejo de cabeças também são termos comuns, bem como a referência a vacas como úberes, ou aos animais como unidades. O carnismo precisa dessa linguagem objetivada para subsistir. Os exemplos são diversos³. O discurso reforça e busca legitimar socialmente a prática especista, difundindo e naturalizando o carnismo e tornando-o dominante. Analogamente ao conceito de racismo estrutural, é possível que o carnismo esteja impregnado no próprio tecido social, integrando a normalidade das relações construídas em nossa sociedade.

Para Silvio Almeida, o racismo impera sob a dinâmica da estrutura social. Integra a normalidade das diversas relações que vigoram na sociedade. Existente nos indivíduos e na coletividade, impregna as instituições e se expressa, dentre as diversas formas, na explícita desigualdade racial e falta de representatividade. “Em resumo: o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural” (ALMEIDA, 2018, p. 33).

Similarmente, o termo carnismo parece ser insuficiente para designar o emaranhamento desse sistema filosófico no seio da estrutura das diversas relações que perpassam a sociedade: sociais, econômicas, políticas etc. Assim como o racismo estrutural, o carnismo também está impregnado na cultura e compõe a normalidade de nossa ordem social, fortemente marcada pelo especismo. Algumas evidências podem ser destacadas para sustentar essa hipótese.

2 Joy aborda três defesas psicológicas que altera a percepção humana dos animais não humanos e age para essa interiorização carnista: o Trio Cognitivo, constituído pela (1) objetivação, (2) desindividualização, e (3) dicotomização (2014, p. 112-119). A primeira, que consiste em um “processo de encarar um ser vivo como um objeto inanimado, uma coisa” (JOY, 2014, p. 113), faz maior uso da linguagem. A desindividualização se refere ao processo de dissociação dos animais como indivíduos, enquanto a dicotomização consiste na prática de categorizar mentalmente os outros em dois grupos, frequentemente em oposição.

3 “Considere, por exemplo, como nos referimos aos animais que comemos, como se a natureza os destinasse exatamente para esse fim: nós os chamamos ‘gado de corte’ (em vez de ‘animais de criação’), ‘frangos de corte’, ‘vacas leiteiras’, ‘galinhas poedeiras’ e ‘pernis de vitela’” (JOY, 2014, p. 105).

- Amplo lobby político: Há 257 parlamentares (deputados e senadores) representando o interesse agropecuário⁴, fortalecendo politicamente o sistema carnista.
- Viés carnista em alguns cursos de nutrição: Segundo pesquisa realizada com 77 nutricionistas da cidade de Goiânia, aproximadamente 68% responderam que a formação acadêmica não os prepararam ou prepararam pouco para atenderem vegetarianos, o que pode ser realidade em mais lugares no país e no mundo (PEIXOTO, 2020).
- Relação íntima entre consumo de carne e cultura: Em pesquisa feita com 444 consumidores de carne do Rio Grande do Sul, 77% consideram que o churrasco, além de alimento, é também atividade cultural. 74,3% entendem que o churrasco é também uma forma de aproximar as pessoas. 55,2% consideram a carne um alimento imprescindível. 60,6% discordam que a carne é mais saudável do que a maior parte dos outros alimentos (ZAMBERLAN et al., 2008).

O carnismo integra, desse modo, a normalidade das múltiplas relações em nossa sociedade, e está imerso e imbricado na própria dinâmica da sociedade. Ele é estrutural. Há, entretanto, alguns caminhos para se construir uma nova forma de entender a relação dos humanos com os animais não humanos, rompendo com o carnismo estrutural.

4. HORIZONTES ALTERNATIVOS

Algumas estratégias buscam atuar com o intuito de romper com o pacto cultural de exploração animal, ousando reconstruir novas relações, não especistas, com os animais não humanos. Para isso, faz-se necessário que nossa sociedade compreenda o ato político da prática de consumir, e compreenda formas alternativas de se viver e de entender o mundo. Nessa perspectiva, pode-se destacar algumas das ações que vão ao encontro dessa proposta:

1. Adotar a libertação animal com valor inegociável e abster-se de explorar animais nas diversas práticas de consumo (alimentação, entretenimento etc.).
2. Dar nomes às situações tais como são, sem eufemismos ou cumplicidade com a linguagem que busca maquiar o sofrimento animal.
3. Estimular ações que empreendam a consciência social acerca da realidade de exploração animal.
4. Evidenciar o sofrimento animal para dar a conhecer a dor alheia, e para que a realidade das vacas, frangos, porcos, ratos, jacarés, e tantos outros, não se percam em estatísticas cruas.
5. Adotar terminologias unificantes, e não dicotomizantes (como animais humanos e ani-

4 Cf. Nova Frente Parlamentar da Agropecuária reúne 257 deputados e senadores. 2019. Disponível em <https://deolho-nosruralistas.com.br/2019/03/22/nova-frente-parlamentar-da-agropecuaria-reune-257-deputados-e-senadores-com-25-psl-de-bolsonaro-so-fica-atras-de-pp-e-psd/>; com 257 parlamentares, bancada ruralista declara apoio à reforma da Previdência. 2019. Disponível em <https://congressoemfoco.uol.com.br/economia/com-257-parlamentares-banca-da-ruralista-declara-apoio-a-reforma-da-previdencia/>.

mais não humanos), promovendo na linguagem a realidade do ser humano como parte integrante da natureza e não apartado dela, similar em diversos aspectos aos outros animais, como na capacidade de sofrer.

6. Explorar o tema em diversos campos da ciência, recebendo contributos plurais que destaquem a relevância do sofrimento animal.
7. Promover a visibilização da relação íntima, patente, da exploração animal com a crise ambiental vigente.
8. Resgatar cosmologias e modos de se viver mais harmônicos com a Terra e com os animais não humanos, como o *bem viver*, a fim de inspirar novas relações.

CONCLUSÕES ABERTAS

Nossa sociedade atual impõe condições de enorme sofrimento aos animais não humanos nos diversos campos em que são explorados. A linguagem assume um papel importante na imposição de uma lógica incutida na estrutura social na qual a exploração de certos animais se apresenta como normal à nossa consciência. Assim, admite-se a possibilidade da existência de um carnismo estrutural, que impregna o especismo na estrutura das relações sociais, e que busca conferir legitimidade à exploração animal, fazendo-se necessárias ações múltiplas para a transformação da relação entre animais humanos e animais não humanos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ARAÚJO, Inês Lacerda. Por uma concepção semântico-pragmática da linguagem. **Revista Virtual de Estudos da Linguagem – REVEL**. V. 5, n. 8, março de 2007.

FAIRCLOUGH, 2019. Análise Crítica do Discurso como raciocínio dialético: crítica, explanação e ação. **Policromias** - Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som, v. 4, n. 2, 31-50, 2019.

FELIPE, Sônia T. **Por uma questão de princípios**: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais. Florianópolis, SC: Fundação Boiteux, 2003.

_____. Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas. Florianópolis, SC: UFSC, 2014.

FOER, Jonathan Safran. **Comer animais**. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

JOY, Melanie. **Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas**: uma introdução ao carnismo. São Paulo: Cultrix, 2014.

HORTA, Reginaldo José. **Por uma ética não especista**: Peter Singer e a questão do estatuto moral dos animais não-humanos. Dissertação de mestrado. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte: 2015.

PEIXOTO, Keilah da Penha. **Desafios do nutricionista no atendimento nutricional a vegetarianos**.

Trabalho de Conclusão de Curso: PUC-GO. 2020. Disponível em <https://repositorio.pucgoias.edu.br/jspui/bitstream/123456789/739/1/TCC%20KEILAH%20DA%20PENHA%20PEIXOTO.pdf>

SUSIN, Luiz Carlos; ZAMPIERI, Gilmar. **A vida dos outros**: ética e teologia da libertação animal. São Paulo: Paulinas, 2015.

ZAMBERLAN et al. As Atitudes do Consumidor de Carne: um Estudo Exploratório das Percepções e o Papel da Cultura no Consumo. **XXXII Encontro da ANPAD**. Rio de Janeiro (RJ), 09/2008. Disponível em <http://www.anpad.org.br/admin/pdf/GCT-D2718.pdf>

EM BUSCA DA FRATERNIDADE: PRESSUPOSTOS TEOLÓGICOS À CARTA ENCÍCLICA *FRATELLI TUTTI*

Tiago Cosmo da Silva Dias¹

RESUMO

No dia 3 de outubro de 2020, o Papa Francisco entregou ao mundo a Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, sobre a fraternidade e a amizade social, com o intuito de realçar o que, na noite de sua eleição, naquele 13 de março de 2013, ele já sonhava para todo o mundo: “rezemos por todo o mundo, para que haja uma grande fraternidade”, pediu. Esta comunicação, antes de se propor a analisar ou apontar os principais aspectos da encíclica em questão, tem o objetivo de expor os seus fundamentos teológico-sistemáticos, partindo da própria Revelação de Deus, que acontece por amor, e passando por Jesus de Nazaré, o referencial para todo ser humano. A partir daí, chega-se, enfim, àquelas premissas fundamentais de que o Outro, pelo simples fato de existir, interpela ao cuidado e, naturalmente, à vivência da solidariedade, da fraternidade e do amor. A alteridade, assim, aparece como um ‘locus theologicus’, ou seja, o lugar onde Deus se manifesta de um modo todo especial e sublime, porque assim Ele mesmo quer. Sob essa perspectiva, o outro aparece como o lugar mais apto para a vivência da fé em Jesus e, naturalmente, para seu seguimento.

PALAVRAS-CHAVE: Alteridade. Fraternidade. *Fratelli Tutti*.

INTRODUÇÃO

A finalidade é refletir acerca dos pressupostos teológicos da Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, do Papa Francisco. O objetivo não é expor o conteúdo da carta de forma sistemática, mas sim tentar encontrar e expor o embasamento teológico no qual o bispo de Roma se apoiou para redigir o documento que, na verdade, é um apelo para que a Igreja e todos e todas se revistam deste sentimento de uma grande fraternidade, como ele mesmo já propunha na sua primeira aparição na sacada da Basílica de São Pedro, naquele 13 de março de 2013: “Rezemos por todo o mundo, para que haja uma grande fraternidade” (PAPA FRANCISCO, 2013).

1. A ENCARNAÇÃO DE JESUS COMO PARADIGMA

1 Mestrando em Teologia no Programa de Estudos de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com bolsa de fomento pela CAPES/PROSUC. Participa dos Grupos de Pesquisa ‘Religião e Política no Brasil Contemporâneo’ (PUC-SP/CNPQ) e ‘A Questão de Deus’ (PUC-SP). E-mail: pe.tiagocosmo@gmail.com

O *modus vivendi* do cristão está sintetizado em Jesus de Nazaré. Os cristãos professamos a fé que, em Jesus, Deus se fez homem sem, no entanto, deixar de ser Deus. Nessa perspectiva, falar da humanidade de Jesus equivale a abordar o seu estilo de vida. Ou seja: sempre que há alguma referência com relação à humanidade de Jesus, na realidade se está falando de um *projeto de vida* (CASTILLO, 2018, p. 19).

O essencial do cristianismo [...] é afirmar que a utopia (aquilo que não tem lugar) virou eutopia (um lugar bom). Em alguém, não apenas a morte foi vencida – o que seria ainda pouco -, mas todas as virtualidades escondidas no ser humano explodiram e implodiram. Jesus é o “Adão novíssimo”, na expressão de São Paulo; o homem abscondito agora revelado. Mas ele é apenas o primeiro dentre muitos irmãos e irmãs; nós seguiremos a Ele, completa São Paulo. Portanto, teremos destino semelhante a ele (BOFF, 2009, p. 59).

Em termos concretos, portanto, inspirando-se em Jesus, o próprio do cristianismo é poder ver a cada pessoa como templo vivo de Deus; melhor, como Deus mesmo nascendo dentro de cada pessoa, visto que a encarnação de Jesus propõe a fé não mais como um modo de falar ou de pensar, mas sim de viver – ou seja, uma *ortopraxis*, antes de uma *ortodoxia*. E, neste sentido, sabemos que Jesus viveu todo para o outro.

2. O OUTRO QUE INTERPELA

Criado à imagem e semelhança de Deus, o humano é constituído como *pessoa*, o que significa dizer que é, essencialmente, um ser de abertura e, como tal, está em relação constante com Deus, com o universo e, sobretudo, com o outro, donde surge o conceito de *fraternidade*.

Ao encontro com o outro, o filósofo Emmanuel Levinas (1905-1995) sintetiza com a ideia do *rosto*.

[...] O rosto é o que não se pode matar ou, pelo menos, aquilo cujo *sentido* consiste em dizer: “tu não matarás [...] O “Tu não matarás” é a primeira palavra do rosto. Ora, é uma ordem. Há no aparecer do rosto um mandamento, como se algum senhor me falasse. Apesar de tudo, ao mesmo tempo o rosto de outrem está nu; é o pobre por quem possuo tudo e a quem tudo devo. E eu, que sou eu, mas enquanto “primeira pessoa”, sou aquele que encontra processos para responder ao apelo (LEVINAS, 1982, pp. 78-80).

De certa forma, é como se o *outro* constrangesse a outrem, no bom sentido, já que este impõe, pelo simples fato de ser e existir, uma responsabilidade que lhes é recíproca. Na verdade, é o próprio “esplendor da Trindade que se reflete na criatura exatamente em seu ser temporal, em seu

permanente e sempre novo estar entre uma proveniência e um advir como evento sempre novo de tudo o que existe” (FORTE, 1998, p. 73).

Já na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco escreveu:

Para partilhar a vida com a gente e dar-nos generosamente, precisamos reconhecer também que *cada pessoa é digna de nossa dedicação. E não pelo seu aspecto físico, suas capacidades, sua linguagem, sua mentalidade ou pelas satisfações que nos pode dar, mas (I) porque é obra de Deus, criatura sua. (II) Ele criou-a à sua imagem, e reflete algo de sua glória. (III) Cada ser humano é objeto da ternura infinita do Senhor, e Ele mesmo habita na sua vida. (IV) Na cruz, Jesus deu o seu sangue precioso por essa pessoa. Independentemente da aparência, cada um é imensamente sagrado e merece o nosso afeto e a nossa dedicação. Por isso, se consigo ajudar uma só pessoa a viver melhor, isso já justifica o dom da minha vida* (EG 274, grifos nossos).

O papa é incisivo ao dizer que Deus salva, embora coloque a condicional *se*: logo, como já se afirmou, para criar o Pai não precisou de ninguém, mas para salvar precisará da cooperação do homem, que, para usar a expressão do papa, deve simplesmente se dispor a ajudar alguém a viver melhor, o que já justificaria sua existência neste mundo.

3. A EMERGÊNCIA DA SOLIDARIEDADE

O Concílio, insistindo no respeito para com o ser humano, diz que “cada um deve considerar o próximo, sem exceção, um outro ele mesmo, cuidando de sua vida e dos meios indispensáveis para que viva dignamente, para não fazer como aquele rico do Evangelho, que não se incomodava com o pobre Lázaro” (GS 27).

Daqui brota a necessidade da solidariedade que, de acordo com o Papa Francisco, supõe ainda muito mais do que simples atos esporádicos de generosidade; supõe, antes, a criação de uma nova mentalidade que pense em termos de comunidade, de prioridade da vida de todos sobre a apropriação dos bens por parte de alguns (EG 188). Logo, esta mesma solidariedade, mais do que um valor abstrato ou puramente uma constatação teológica, motiva a viver o essencial do cristianismo: colocar-se a serviço.

Dizer: eis-me aqui. Fazer alguma coisa por outrem. Dar. Ser espírito humano é isso. A encarnação da subjetividade humana garante a sua espiritualidade. [...] *Dia-conia* antes de todo o diálogo: analiso a relação inter-humana como se, na proximidade com outrem – para além da imagem que faço de outro homem, - o seu rosto, o expressivo no outro (e todo corpo humano é, neste sentido, mais ou menos, rosto), fosse aquilo que me *manda* servi-lo. Emprego esta fórmula extre-

ma. O rosto pede-me e ordena-me (LEVINÁS, 1982, p. 89).

Este é, de acordo com o Concílio, o sonho de Deus: “que todos os seres humanos constituam uma única família e se relacionem uns com os outros como irmãos” (GS 24); um passo, porém, que só será possível quando, segundo o Patriarca Bartolomeu, citado pelo Papa Francisco na *Laudato Si*, a sociedade passar “do consumo ao sacrifício, da avidez à generosidade, do desperdício à capacidade de partilhar, numa ascese que significa aprender a dar, e não simplesmente a renunciar. É um modo de amar, de passar pouco a pouco do que eu quero àquilo de que o mundo de Deus precisa” (LS 9).

4. A VIVÊNCIA DO AMOR

“Feitos para o amor, existe em cada um de nós uma espécie de lei de êxtase: sair de si mesmo para encontrar nos outros um acréscimo de ser” (FT 88). Como já escrevera Bento XVI, “o amor é ‘divino’, porque vem de Deus e nos une a Deus, e através desse processo unificador, transformamos-nos em um nós, que supera as nossas divisões e nos faz ser um só, até que, no fim, Deus seja ‘tudo em todos’ (1Cor 15,28)” (DCE 18).

A lógica, portanto, é bastante simples: Deus amou primeiro e continua sempre a ser o primeiro a amar; e, por isso, o homem pode responder com o amor. Ele ama, faz ver e experimentar o amor, e é justamente dessa antecipação de Deus que, como resposta, desponta em cada ser humano o amor (DCE 17). É por isso que, no Evangelho, Jesus refere-se aos seus como amigos, e não como servos (Jo 15,15): “o amor autêntico, que ajuda a crescer, e as formas mais nobres de amizade habitam em corações que se deixam completar” (FT 89). Desse modo,

[...] Não é amor a si mesmo, é amor ao outro *como outro*, por ele mesmo e não por mim, como “respeito-de-justiça” a sua pessoa enquanto sagrada, santa. De modo que a autêntica relação entre as pessoas como pessoas é de amor, mas “amor-de-justiça” ou *agápe*. Não se trata de falar que é necessário amar; deve-se insistir que o amor cristão é um tipo muito exigente de amor: amor ao outro enquanto sua própria realização, embora disso eu mesmo não consiga nada. O outro *como outro*, mas como Cristo enfim, é o objeto do amor que pode exigir que dê até minha vida por ele (DUSSEL, 1987, p. 20).

De fato, como escreveu o Papa Francisco, a pessoa humana cresce, amadurece e se santifica tanto mais, quanto mais se relaciona, sai de si mesma para viver em comunhão com Deus, com os outros e com todas as criaturas. Somente desse modo é que assume na própria existência aquele dinamismo trinitário que Deus imprimiu nela desde a sua criação. Não há dúvidas de que tudo está interligado, o que nos convida, por sua vez, a maturar uma espiritualidade de solidariedade global

que brota diretamente do mistério da Santíssima Trindade (LS 240).

CONSIDERAÇÕES

Se Deus é relação e, no seu desígnio salvífico, quis se fazer homem para a salvação dos homens e das mulheres, tornando-se assim o estereótipo para todo ser humano, resta a este entrar na dinâmica própria de Deus enquanto vive nesta Terra. Para isso, a condição essencial é viver a solidariedade pautada pelo amor. Só assim se construirá a grande fraternidade sonhada pelo Papa Francisco que, desde 2013, insiste na importância de que o mundo se congregue e aprenda que a unidade é superior a todo conflito. De fato, como escreveu o próprio bispo de Roma, o amor coloca a todos em tensão para a comunhão universal, uma vez que ninguém amadurece nem alcança a plenitude isolando-se (FT 95).

É este amor que está na base da amizade social; é ele a condição *sine qua non* para a chegada da sonhada fraternidade.

REFERÊNCIAS

BOFF, Leonardo. *A Trindade e a Sociedade*. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

CASTILLO, José Luis. *A humanidade de Jesus*. Trad. Francisco Morás. Petrópolis: Vozes, 2017.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. In: VATICANO II. Mensagens. Discursos. Documentos. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 470-549.

DUSSEL, Enrique. *Ética Comunitária*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

FORTE, Bruno. *Trindade para Ateus*. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982.

PAPA BENTO XVI. Carta Encíclica *Deus Caritas Est*. 8. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

PAPA FRANCISCO. *Bênção católica 'urbi et orbi'*. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html Acesso em: 4 mai. 2021.

_____. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. São Paulo: Paulinas, 2020.

_____. *Carta Encíclica Laudato Si*. Brasília: Edições CNBB, 2015.

_____. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. Brasília: Edições CNBB, 2015.

COMUNICAÇÃO: “IGREJA & ODS”

Jorge Henrique Barro¹

RESUMO

Porque Deus amou o mundo: igreja & ODS, livro organizado por Jorge Henrique Barro, Júlio P. T. Zabatiero e Welinton Silva, tem um foco prioritário (mas não exclusivo) no *eclesial*, ou seja, nas comunidades, organizações e lideranças cristãs do Brasil. No decorrer da Rio +20, em 2012, foi iniciado o processo de criação Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS, antes ODM), por meio da *Agenda 2030*. Os 193 países que participaram do processo, destacando que o Brasil deixou uma forte impressão digital nessa Agenda, em 2015 tornaram-se signatários daquele que se tornaria o grande desafio mundial pelos 15 anos seguintes: *a Agenda 2030 de Desenvolvimento Sustentável*. Destaca-se a existência das *169 metas* internacionais dos ODS. Objetiva-se aproximar as comunidades, organizações e lideranças cristãs do Brasil para um diálogo dinâmico e fecundo, visando uma participação consciente da Agenda 2030, em busca de um mundo melhor para todos. Há um código moral, que é um imperativo por detrás da AGENDA 2030: “Ninguém deve ser deixado para trás”.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja, Agenda 2030, Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS); Teologia Pública; Sustentabilidade.

INTRODUÇÃO

É um prazer estar com todos e todas no *GT 10 - Religião, ecologia e cidadania planetária*. Essa comunicação, sobre **Igreja & ODS**, está estruturada em 4 momentos: (1) como surgiu esse projeto; (2) estrutura e propósitos do livro; (3) ODS 11: cidades e comunidades Sustentáveis; (4) Teologia e ODS

1. COMO SURTIU ESSE PROJETO

Participei de uma reunião em Belo Horizonte/BH, na sede da organização *ChildFund Brasil*, que trabalha com crianças que vivem na extrema miséria do Brasil na perspectiva desenvolvimento local sustentável. Fui positivamente influenciado por Gérson Pacheco (diretor da *ChildFund Brasil* naquela época) sobre a Agenda 2030 e pensar em como as organizações cristãs poderiam partici-

¹ Doutor em Teologia, Faculdade Teológica Sul Americana, jorge@ftsa.edu.br

par desse movimento global. Foi aí que comecei a investigar e me colocar a par dos 17 ODS. Ao perceber a relevância e importância da Agenda 2030, esbocei uma tentativa para que os docentes da *Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA)*, na cidade de Londrina/Paraná, pudessem participar na pesquisa e produção dos 17 capítulos, 1 para cada ODS. O propósito era que a própria FTSA, como uma instituição de ensino superior (IES), pudesse contribuir para o fomento da Agenda 2030, via uma *reflexão bíblico-teológica-missiológica* de cada ODS, visando encorajar pessoas, comunidades, organizações e lideranças cristãs-religiosas do Brasil.

Paralelamente um grupo de pessoas e organizações também se reuniu com o objetivo de formar uma *coalisão* para fomentar a Agenda 2030. No dia 23 de janeiro de 2018 várias pessoas² se reuniram em Belo Horizonte/MG, na mesma sede do *ChildFund Brasil*, com várias organizações ali representadas³. André Lara Resende, da *BAANKO*, foi convidado para conduzir um processo utilizando a metodologia *Canvas Social*, voltado para o *Terceiro Setor*. Surge assim a chamada *Coalizão Igreja & ODS*, tendo sido constituído um Comitê com as organizações presentes. E foi neste encontro que eu apresentei ao grupo o projeto do livro que estava organizando pela FTSA. Houve uma reação positiva imediata de que a proposta do livro passasse a ser um projeto não exclusivo da FTSA, mas sim da *Coalizão Igreja & ODS* que ali estava nascendo. E foi exatamente isso que aconteceu!

Dada a complexidade e abrangência desse projeto, convidei dois colegas para serem também organizadoras do livro: Júlio Zabatiero, professor da FTSA e Welinton Pereira da Silva, Diretor Adjunto e de Advocacy da *Visão Mundial*.

Por termos várias pessoas da coalisão influentes no cenário nacional, várias iniciativas começaram a surgir, dentre elas, uma aproximação com a *Comissão Nacional para os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável*⁴, criada por meio do DECRETO Nº 8.892, DE 27 DE OUTUBRO DE 2016. O livro foi lançado no dia 12 de dezembro de 2018, em Brasília, quando da reunião desta Comissão, estando presente alguns que coautores e Welinton Silva e eu como organizadores.

Esse projeto foi realizado contando com a colaboração de 29 co-autores(as), sendo 13 mulheres, 16 homens) e 13 organizações⁵. Ou seja, o livro em sua gênese atendeu os ODS 5 (*Igualdade de Gênero*, com a presença das mulheres) e ODS 11 (*Parcerias e Meios de Implementação*, com as organizações representadas).

2 Elias Fatur, Roberto Costa, André Lara Resende, Jairton Melo, Téo Elias, Serguem Silva, Christian Gillis, Welinton Pereira, Jorge Barro, Wilson Costa, Silas Tostes, Gerson Pacheco, Gerhard Fuchs, Priscila Souza, Levy Araújo.

3 SEPAL, IGREJA PRESBITERIANA DE NITERÓI, TEARFUND, RENAS, VISÃO MUNDIAL, ALIANÇA EVANGÉLICA, FTSA, IGREJA BATISTA DA ÁGUA BRANCA, REDE MIQUEIAS, IGREJA BATISTA DA REDENÇÃO.

4 Extinta, infelizmente, pelo Governo atual, em função de questões ideológicas e políticos, especialmente contra a ONU.

5 ALIANÇA EVANGÉLICA, CADI, CHILDFUND BRASIL, EXÉRCITO DE SALVAÇÃO, FTSA, IBAB, REDE MIQUÉIAS, RENAS, SEPAL, TEARFUND, VISÃO MUNDIAL, IGREJA BATISTA DA REDENÇÃO, A ROCHA.

2. ESTRUTURA E PROPÓSITOS DO LIVRO

Assim, o livro tem o **Porque Deus amou o mundo: Igreja & ODS** tem a seguinte estrutura para cada capítulo:

1. O significado do objetivo tratado;
2. Análise crítica do objetivo;
3. Perspectivas bíblicas e teológicas do objetivo;
4. Desafios e práxis missionais.

É um desafio aproximar as comunidades, organizações e lideranças visando ações e projetos comuns por meio de um diálogo dinâmico e fecundo, visando uma participação consciente da Agenda 2030, em busca de um mundo melhor para todos. As comunidades, organizações e lideranças cristãs possuem uma longa e rica história no Brasil como construtoras e promotoras de uma sociedade mais justa e solidária. Escolas, faculdades, universidades, hospitais, creches, cuidado com as crianças, jovens e adolescentes, lares para idosos, programas e instituições para a recuperação de dependentes químicos, construção de poços artesianos, as capelarias carcerária, hospitalar, escolar, militares, advocacy, ação social das mais variadas, assistência em tempos de catástrofe, cuidado do meio ambiente, alfabetização, barcos consultórios-hospitais nas regiões ribeirinhas e tantas outras. Certamente essa lista é muito grande revelando o quanto comunidades, organizações e lideranças cristãs se interessam pelo bem-estar do nosso país e nosso povo. Isso implica, necessariamente, reconhecer que *comunidades, organizações e lideranças cristãs* possuem uma ampla participação na esfera pública, contribuindo para a transformação de várias situações e realidades do Brasil. Se as mesmas não existissem, certamente o Brasil estaria muito pior e mais pobre!

Esse livro surgiu na esperança de que, por meio das *comunidades, organizações e lideranças cristãs*, o Brasil venha a ser ainda melhor por meio da contribuição na participação responsável da *Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável*, como também por meio do *Evangelho do Reino de Deus*, encarnado na pessoa e ministério de Jesus Cristo que, de modo impressionante, resumiu assim a práxis cristã: “Amarás, pois, o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de toda a tua força. O segundo é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há outro mandamento maior do que estes” (Mt 12:30-32).

O mundo é objeto do amor de Deus – “porque Deus amou o mundo” (Jo 3:16). É dever de todo cristão simplesmente amar o que Deus ama! E quem ama cuida, se importa e busca sua sustentabilidade, porque não ama apenas si mesmo, mas também aqueles que ainda virão. Deus não criou o mundo para que ele entrasse em colapso e tudo o que criou é seguido do Seu próprio


veredito, ao afirmar: “*e viu Deus que era bom*”!

Porque deus amou o mundo, a ponto de sacrificar seu único Filho, Jesus Cristo, é que também nós, *comunidades, organizações e lideranças cristãs*, nos comprometemos a amar o que Ele ama: *o mundo*! Nosso compromisso é com um mundo *justo, equitativo, solidário, inclusivo e sustentável*. Nesse sentido, entendemos que os 17 ODS são expressões de cuidado que a Bíblia tem princípios a oferecer a todos e, em alguns deles, (apenas um exemplo), como a *Erradicação da Pobreza* (ODS 1), é notório a existência de um tratamento extensivo e sistemático na Bíblia para que tal injustiça seja eliminada da terra.

Uma breve história da Agenda 2030. Em 2000 foram criados os ODM - *Objetivos de Desenvolvimento do Milênio*, tendo uma forte participação do Brasil e foi no *Rio +20*, em 2012, que foi iniciado o processo de criação do próximo passo, muito maior e mais ousado: os *Objetivos de Desenvolvimento Sustentável*, uma agenda global que trouxe, pela primeira vez na história, um objetivo específico de governança.

Os *193 países* que participaram do processo, destacando que o Brasil deixou uma forte impressão digital nessa Agenda, em 2015 tornaram-se signatários daquele que se tornaria o grande desafio mundial pelos 15 anos seguintes: a *Agenda 2030 de Desenvolvimento Sustentável*. Muitos países, em alguma medida, iniciaram seus trabalhos e processos visando a Agenda 2030. O Brasil vinha sendo modelo para a América Latina nessas iniciativas. A linha de ação brasileira foi a criação de uma *Comissão Nacional* paritária entre Governo e Sociedade Civil, para criar um plano de ação nacional e fomentar a implementação dos 17 ODS em todo o país. Contudo, um retrocesso infelizmente aconteceu na gestão do atual governo, extinguindo a Comissão Nacional por questões políticas-ideológicas.

É importante mencionar a existência das *169 metas internacionais dos ODS*, que diferentemente dos ODMs, vem com indicadores de verificabilidade das metas:

N.	OBETIVOS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL - ODSs	NÚMERO DE METAS
01	Erradicação da Pobreza	8
02	Fome Zero e Agricultura Sustentável	13
03	Saúde e Bem-Estar	10
04	 <p>Educação de Qualidade</p>	9
05	Igualdade de Gênero	8
06	Água Potável e Saneamento	5
07	Energia Limpa e Acessível	12
08	Trabalho Decente e Crescimento Econômico	8
09	Indústria, Inovação e Infraestrutura	10
N.	OBETIVOS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL - ODSs	NÚMERO DE METAS
10	Redução das Desigualdades	10
11	Cidades e Comunidades Sustentáveis	11
12	Consumo e Produção Responsáveis	5
13	Ação contra a Mudança Global do Clima	10
14	Vida na Água	12
15	Vida Terrestre	12
16	Paz, Justiça e Instituições Eficazes	19
17	Parcerias e Meios de Implementação	8
Total		169

ONU BRASIL, sobre a Agenda 2030⁶, estrutura os ODSs debaixo de 5 Os, sendo:

Pessoas

Estamos determinados a acabar com a pobreza e a fome, em todas as suas formas e dimensões, e garantir que todos os seres humanos possam realizar o seu potencial em dignidade e igualdade, em um ambiente saudável.

Planeta

Estamos determinados a proteger o planeta da degradação, sobretudo por meio do consumo e da produção sustentáveis, da gestão sustentável dos seus recursos naturais e tomando medidas urgentes sobre a mudança climática, para que ele possa suportar as necessidades das gerações presentes e futuras.

Prosperidade

Estamos determinados a assegurar que todos os seres humanos possam desfrutar de uma vida próspera e de plena realização pessoal, e que o progresso econômico, social e tecnológico ocorra em harmonia com a natureza.

Paz

Estamos determinados a promover sociedades pacíficas, justas e inclusivas que estão livres do medo e da violência. Não pode haver desenvolvimento sustentável sem paz e não há paz sem desenvolvimento sustentável.

Parceria

Estamos determinados a mobilizar os meios necessários para implementar esta Agenda por meio de uma Parceria Global para o Desenvolvimento Sustentável revitalizada, com base num espírito de solidariedade global reforçada, concentrada em especial nas necessidades dos mais pobres e mais vulneráveis e com a participação de todos os países, todas as partes interessadas e todas as pessoas. Os vínculos e a natureza integrada dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável são de importância crucial para assegurar que o propósito da nova Agenda seja realizado. Se realizarmos as nossas ambições em toda a extensão da Agenda, a vida de todos será profundamente melhorada e nosso mundo será transformado para melhor.

Diante de uma agenda global, que não pertence a partidos ou ideologias políticas ou nem mesmo a um governo, mas que deve ser uma caminhada de Estado, com temas e situações que interessam cada ser humano, cada sociedade e cada país, como as *comunidades, organizações e li-*

6 <https://nacoesunidas.org/pos2015/agenda2030>

deranças cristãs não podem ficar de fora! Há um código moral, que é um imperativo, por detrás da Agenda 2030: “Ninguém deve ser deixado para trás”. Essa frase foi dita pelo vice-secretário-geral das Nações Unidas, Jan Eliasson, em um fórum para os Estados-membros da ONU, sobre ética para o desenvolvimento. Ele disse⁷:

Os princípios fundamentais que sustentam os novos objetivos são interdependência, universalidade e solidariedade. Eles devem ser implementados por todos os segmentos de todas as sociedades, trabalhando em conjunto. *Ninguém deve ser deixado para trás*. Aquelas pessoas, mais difíceis de alcançar, devem ter prioridade.

3. O ODS 11: CIDADES E COMUNIDADES SUSTENTÁVEIS

Fiquei responsável pelo Capítulo 11 que trata o *ODS 11: cidades e comunidades sustentáveis*. É inegável que a população das cidades está crescendo mais rápido do que as infraestruturas e as instituições podem dar conta, nos países pobres. Como já falava Darcy Ribeiro, *a urbanização caótica*⁸. É notório no Brasil que o desenvolvimento de bens sociais básicos-comuns, como estradas, sistemas de esgoto, serviços de saúde e escolas, não acompanha o crescimento populacional. O resultado é pobreza e favelas em expansão. Não podemos erradicar a pobreza no mundo sem levar a sério os desafios das cidades⁹. O ODS 11 afirma que os países devem tornar as cidades e os assentamentos humanos inclusivos, seguros, resilientes e sustentáveis. Isso significa tornar as cidades ecologicamente corretas e confortáveis para os residentes. Não menos importante, isso se aplica a grupos vulneráveis, como pessoas com deficiência. “*Ninguém deve ser deixado para trás*”. E quantos pessoas não são deixadas para trás nas cidades do Brasil! Pensar a cidade é pensar as pessoas. Pensar como elas utilizam os meios de transporte que não agredam o meio ambiente, bons sistemas de gestão de resíduos, pulmões verdes, moradia segura e serviços de bem-estar. Pensar as pessoas é pensar no amanhã as outras pessoas, um planejamento de longo prazo, que garanta que o desenvolvimento urbano sustentável que acompanhe o crescimento populacional. Pensar as pessoas é levar em consideração como elas se envolvam em seus ambientes locais e como constroem suas comunidades. Cidades e comunidades boas e sustentáveis devem ser criadas em cooperação entre as autoridades e cada cidadão.

Duas coisas me impressionam quando leio a Bíblia: *A primeira é a centralidade da cidade* na narrativa bíblica desde Gênesis a Apocalipse. A cidade é sem dúvida um dos temas mais centrais da Bíblia, do Jardim do Éden à Nova Jerusalém! *A segunda é não percepção da maioria das pessoas da não-presença das cidades na Bíblia*. Isso, por si só, é uma denúncia da visão que foi formada nas pessoas das igrejas em relação à cidade, via um dualismo entre *sagrado e profano*. A bíblia contém

7 <https://nacoesunidas.org/ninguem-sera-deixado-para-tras-e-um-imperativo-etico-na-agenda-2030-afirma-representante-da-onu>.

8 RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

9 Recomendo o documentário *A cidade no Brasil*, inspirado no livro *A Cidade no Brasil*, de Antonio Risério (<https://sesctv.org.br/programas-e-series/acidadenobrasil>).

uma visão ambivalente sobre a cidade, muitas vezes apresentando-a como um lugar de injustiça e pecado, porque é na cidade que as diferenças entre as pessoas são acentuadas, onde os poderosos exploram os mais pobres e não tem misericórdia daqueles que consideram descaráveis e dispensáveis. Não sem razão que as primeiras cidades na Bíblia foram fundadas e fortificadas pelo espírito sanguinário de Caim, que assassinou seu irmão, sendo o fundador da primeira cidade (Gn 4:17). Como também do sanguinário Ninrode (Gn 10:8-9; 1 Cr 1:10). A opressão do mais fortes contra os mais fracos está na gênese das primeiras cidades da Bíblia, traça uma linha de Sodoma em Gênesis até Babilônia em seu último livro, Apocalipse. Mas esse mal não prevalecerá, porque “não se fará mal nem dano algum em todo o meu santo monte, diz o SENHOR” (Is 65:25). Se a Babilônia é a *cidade do mal*, a Bíblia elogia Jerusalém, como a *cidade da paz e justiça*. O compromisso de Deus é com a paz e justiça porque ““Ele julgará entre os povos e corrigirá muitas nações; estas converterão as suas espadas em relhas de arados e suas lanças, em podadeiras; uma nação não levantará a espada contra outra nação, nem aprenderão mais a guerra. Vinde, ó casa de Jacó, e andemos na luz do SENHOR” (Is 2:4). Jerusalém, como também a maioria das cidades das nações hoje, longe estão de serem pacificadores e justas, cidades onde o mal reina. Por isso, é fundamental a presença dos profetas, cuja voz se levanta para condenar as cidades cujos “príncipes são rebeldes e companheiros de ladrões; cada um deles ama o suborno e corre atrás de recompensas. Não defendem o direito do órfão, e não chega perante eles a causa das viúvas” (Is 1:21-23). Esse tipo de “cidade “há de ser punida” porque “só opressão há no meio dela” (Jr 6:6-8). Contudo, não é o espírito de Babilônia que triunfará, porque Apocalipse não descreve apenas a Babilônia como símbolo da metrópole ávida pelo poder espalhando medo e destruição, mas também sobre a nova Jerusalém, uma cidade com portões sempre abertos dando a todos acesso à sua beleza e riquezas (Ap 21:9–27). Um dia esse império Babilônia cairá: “Caiu, caiu a grande Babilônia que tem dado a beber a todas as nações do vinho da fúria da sua prostituição” (Ap 14:8; 18:2). É *não de Deus* a máquina opressora do mal; mas também o *sim de Deus* com a Nova Jerusalém que será sustentável e permanecerá para sempre!

4. TEOLOGIA E ODS

Sendo este livro um projeto organizado entre colegas, é justo concluir com algumas ideias da conclusão do livro feita por Júlio Zabatiero, indicando que este livro fornece orientação para a ação, para a correção de rumos, para a edificação da igreja, para a renovação da vida. Júlio Zabatiero convida o(a) leitor(a) aos seguintes movimentos teológicos. *Primeiro*, que *Teologia é um convite a ir em direção dos ODS como uma espécie de confissão de pecados*, sejam estes (1) estruturais e históricos da humanidade; (2) falta de solidariedade com a natureza; (3) o egoísmo acumulador, que gera desigualdades de todo tipo, alienação no trabalho, consumismo (4) individualismo; (5) idolatria. *Segundo*, que a *Teologia, nos faz aproximar dos ODS a partir do outro lado*, como um *projeto missionário*. A Escritura judaico-cristã não propõe a existência de um povo de Deus voltado para si mesmo, fechado em seus próprios interesses, dedicado à sua própria perpetuação...

antes, voltado para fora de si mesmo – para construir uma nova humanidade em um novo planeta, sendo primícias da nova criação divina que já está presente entre nós e é a nossa utopia sempre próxima, como o Reino de Deus que sempre está próximo. *Terceiro*, que a *Teologia convida a ler e interpretar os ODS como uma peça litúrgica*. Um chamado como povo de Deus a *glorificar a Deus, Criador e Salvador*, um chamado litúrgico que é um convite a *confessar nossos próprios pecados*, exorcizando também nossas atitudes idólatras, injustas e desumanas para com toda as criaturas e criação. *Finalmente*, que a *Teologia convida a ler e interpretar os ODS como um novo mapa para o fazer teológico*, pensar na *teologia como um ministério*, um serviço carismático para a edificação do povo de Deus e para a libertação do mundo criado por Deus. Portanto, o livro é um **convite** para afinarmos nossas agendas, não para construir uma única *superagenda*, mas para subordinarmos nossas agendas particulares ao *propósito universal de Deus* – reunir todas as coisas debaixo de um único senhorio – o do Messias Jesus, não o do cristianismo, não o da ONU, ou qualquer outro. Há um só Senhor que nos chama para andarmos com Ele e nEle, para vivermos por Ele e para Ele. Um convite para abrir a mente e o coração, para reposicionarmos o nosso corpo, para reavivarmos o nosso fervor. Um convite, enfim, para glorificarmos tão somente a Deus!

NÃO MATARÁS: IMPERATIVO ÉTICO DE UMA ECOLOGIA INTEGRAL

Oton da Silva Araújo Júnior, ofm¹

INTRODUÇÃO

A inspiração para esta abordagem surge a partir de uma afirmação do Papa Francisco em sua encíclica sobre o cuidado da Casa Comum. Naquela ocasião, os bispos da Nova Zelândia perguntavam-se que significado poderia ter o mandamento ‘não matarás’, “quando uns vinte por cento da população mundial consomem recursos numa medida tal que roubam às nações pobres, e às gerações futuras, aquilo de que necessitam para sobreviver” (FRANCISCO, 2015, n. 95).

Numa reflexão sobre a ecologia integral, o mandamento de não matar assume horizontes muito mais amplos do que prescrevia a fé do Antigo Israel. Em nossos dias, descobrimos diferentes formas de minar a vida, desde a violência armada, relações abusivas e todas as inumeráveis agressões ambientais que temos presenciado.

Ao convocar o Encontro sobre a Economia de Francisco e Clara, o Pontífice insistiu em uma economia “que faz viver e não mata, inclui e não exclui, humaniza e não desumaniza, cuida da criação e não a devasta” (FRANCISCO, 01.05.19).

Cumprir o mandamento de não matar quer, enfim, dizer dos sonhos e esperanças, que, no atual contexto, se veem tão ameaçados de serem mortos. O desejo real e sincero de novos céus e nova terra requer uma séria reflexão a respeito do mandamento de não matar.

I. PERSPECTIVA BÍBLICA

UM DEUS PROMOTOR DA VIDA

Para a fé do Antigo Israel, a vida é o maior bem do ser humano. Logo pela manhã, reza-se: “dou graças perante Ti, o Rei vivo e existente que devolvestes a minha alma com piedade, grande é nossa fé em Ti” (*Sidur*). Dessa forma, a vida é aclamada ao nascer do dia como dom recebido. Na fé bíblica, o sopro divino concedeu vida ao barro modelado, após preparar o jardim, com suas flores, frutos, animais, como grande ambiente vital, propício para que a vida desabrochasse. No entanto, os olhares desatentos poderão conceber a vida no jardim de Deus como um marasmo cotidiano, quando, ao contrário, revela-se um lugar do conflito, da culpabilização do outro, da inveja e da sedução, das desculpas e a pior de todas: a morte do irmão mais novo por parte não de um inimigo de um reino distante, mas do primogênito, cuja missão era justamente a de guardar o irmão mais

¹ Pertence à Ordem dos Frades Menores, doutor em Teologia Moral. Professor no Instituto Santo Tomas de Aquino e Faculdade Jesuíta, (FAJE), em Belo Horizonte. freioton@gmail.com.

moço (Gn 4,8). Salta aos olhos que o assassinato de Abel seja o primeiro relato de morte de toda a Escritura.

Após a saída da escravidão no Egito, a presença de Deus indicou o caminho, deu água, maná e ensinou a melhor maneira de preservar a vida. Foram aprendizagens difíceis, relutantes, rumo a uma terra em que jorrariam leite e mel (Ex 33,3), mas longe da perfeição. O episódio do Sinai marca, assim, um momento ímpar para que o grupo liderado por Moisés pudesse receber os parâmetros necessários para o bom relacionamento com o Senhor, que os tirou da casa da escravidão, e para com os companheiros de nomadismo (Ex 19).

A lista completa dos Mandamentos recebidos no Sinai aparece somente duas vezes nas Escrituras: em Êxodo (Ex 20, 2-17) e em Deuteronômio (Dt 5, 6-21), num clima de conflito entre a liderança de Moisés e as lamentações do povo, não satisfeito com as situações que encontrava. Com relação ao período em que foram elaborados, mesmo que haja o intuito de associar os mandamentos à saída do Egito, no episódio de Moisés no Sinai, o próprio texto elenca características da vida sedentária, e não do período do nomadismo.

A menção do estrangeiro que está dentro das tuas portas (Ex 20, 10; Dt 5,14) e do boi e do jumento no último preceito (Ex 20, 17; Dt 5,2), faz supor que Israel se dedique à agricultura e habite em vilarejos, o que remete ao período da sedentariedade, pré-monárquico. (ANCILLI, 2012, p. 681).

O MANDAMENTO DE NÃO MATAR

O verbo *Rasah* aparece somente 47 vezes no Antigo Testamento. Nunca é usado para falar de pena de morte, morte na guerra ou morte como castigo de Deus. Também não é usado em relação a animais nem morte de um estrangeiro em luta. Indica, sobretudo a morte de um inimigo pessoal, provocada ilegalmente, o que poderia levar o clã à sua autodestruição. (OLIVEIRA, 1986, p. 19; MESTERS, 1986, p. 62). Neste caso, refere-se a uma ação violenta que resulta na morte da vítima, na impossibilidade de defesa, com o caráter culposo do homicida. Este mandamento tenta proteger, antes de tudo, a vida do israelita contra qualquer violência ilegal e arbitrária.

Pode parecer estranho que em algumas passagens bíblicas haja justamente a ordem expressa de matar, mas como vimos, estas não se enquadram naquilo que o verbo indicara, como por exemplo: “Todo aquele que matar propositadamente, havendo testemunhas, será morto o homicida” (Nm 35,30); e no próprio livro de Êxodo se lê: “não deixarás viver a feiticeira; quem tiver coito com um animal será morto; quem sacrificar a outros deuses será entregue ao anátema” (Ex 22, 17-19).

JESUS E O DECÁLOGO

A lista completa do Decálogo não aparece em nenhum escrito do Novo Testamento. Dentre os textos mais usados para demonstrar a concepção de Jesus a respeito dos mandamentos, serão consideradas três passagens: o sermão da montanha (Mt 5), o diálogo com o jovem rico (Mt 19,16-30; Mc 10, 17-22; Lc 18, 18-30) e um diálogo com o doutor da Lei (Lc 10).

No Sermão da Montanha, antes de passar aos mandamentos, Jesus toma somente três deles: não matar, não cometer adultério, não levantar falso testemunho, fazendo acréscimos ao primeiro e ao terceiro deles (Mt 5, 21-28). A passagem é caracterizada pela fórmula: “ouvistes o que foi dito... eu porém vos digo”, quando então Jesus aumenta o rigor a respeito do que a Lei prescrevia. Desse modo, Jesus condena não só o homicídio, mas também a atitude íntima de animosidade e de ódio contra o próximo.

Quanto à passagem do “jovem rico”, apesar de ser conhecida com esse nome, os evangelhos apresentam esta figura de forma impessoal (Lucas diz ser ‘um notável’, Mateus e Marcos dizem ‘alguém’). Tendo feito a pergunta sobre a vida eterna, Jesus lhe apresenta os mandamentos. No diálogo narrado por Mateus aparece a pergunta da parte do homem: “o que me falta?”, então Jesus lhe diz sobre a venda dos bens. Em Marcos, o homem não pergunta nada, e Jesus começou a amá-lo (Mc 10, 21), antes de lhe dizer daquilo que lhe faltava.

Retenhamo-nos sobre este enunciado da ‘falta’: ela parece indicar a consciência da limitação em simplesmente cumprir os mandamentos. Só cumpri-los não basta. A vida eterna não se identifica com o cumprimento dos mandamentos, muito menos em saber recitá-los. “A observância dos mandamentos não é suficiente para alcançar a perfeição, é preciso vender os bens materiais, dá-los aos pobres e seguir Jesus (Mt 19, 16-22ss)” (ANCILLI, 2012, p. 689).

O bom samaritano: não deixar morrer

Como acabamos de ver, para Jesus os mandamentos são um caminho importante para a vivência da fé, mas que em si mesmos não garantem a vida eterna. Se a observância religiosa não vier integrada à sensibilidade humana, tornar-se-á estéril. A parábola do “bom samaritano” (Lc 10,29-37) parece ilustrar muito bem este pensamento de Jesus. Lucas, único evangelho que apresenta esta narrativa, insere esta parábola imediatamente à resposta ao mestre da Lei, apenas vista: “faze isto e viverás”, após o mestre da Lei ter recitado as prescrições do Deuteronômio. Prossegue o evangelho: “mas ele, querendo mostrar a sua justiça, disse a Jesus: ‘quem é o meu próximo?’” (Lc 10, 29), e Jesus conta então a parábola do bom samaritano que, diferente dos passantes anteriores, pessoas religiosas, foi o único a socorrer o homem caído, semimorto à beira da estrada.

A crítica de Jesus na parábola não se dirige aos ladrões que o assaltaram, pois isso é óbvio, mas aos dois homens piedosos, cumpridores dos mandamentos, que passam sem se compadecerem.

Segundo o critério de Jesus, o perigo está naqueles que não veem em si mesmos nada de censurável. E é pior quando se trata de pessoas que se consideram ‘observantes’, ‘piedosas’, ‘irrepreensíveis’. Aí pode aninhar-se a violência mais perigosa do mundo (CASTILLO, 2008, p. 98).

O samaritano, enfim, evidencia que deve haver alguma motivação existencial anterior à norma, como fonte da verdade e liberdade interiores. Mais uma vez, não se diz que a Lei ou os mandamentos não são válidos, mas que são limitados. Para o papa Francisco, a chave do seguimento está em ser capaz de compaixão:

Ao amor não lhe interessa se o irmão ferido vem daqui ou dacolá. Com efeito, é o amor que rompe as cadeias que nos isolam e separam, lançando pontes; amor que nos permite construir uma grande família onde todos nos podemos sentir em casa. Amor que sabe de compaixão e dignidade (FRANCISCO, 2020, n. 62) [e ainda]: dia a dia enfrentamos a opção de ser bons samaritanos ou viandantes indiferentes que passam ao largo. E se estendermos o olhar à totalidade da nossa história e ao mundo no seu conjunto, reconheceremos que todos somos, ou fomos, como estas personagens: todos temos algo do ferido, do salteador, daqueles que passam ao largo e do bom samaritano” (FRANCISCO, 2020, n. 69).

II. EXTRAPOLAÇÕES AO MANDAMENTO

UMA ECONOMIA QUE NÃO MATA

Vimos que a leitura textual do mandamento de não matar refere-se, no mundo bíblico, a um personagem específico: o israelita inocente, envolvido numa disputa pessoal. No entanto, sua interpretação foi alargada, chegando a se referir a várias ameaças a vida.²

Num exercício de elucubração, para além da delimitação bíblica, queremos passar agora a outras formas de infligir a morte, ou melhor, de evitá-la. Morte aqui vem entendida não como a “irmã morte”, em sentido franciscano, mas como aniquilamento, destruição indevida, o que João Paulo II denominou “cultura de morte”, ligada a estrutura de pecado que permeia a sociedade (1995, n. 12), o que, num cenário de crise socioambiental, dá margem para inúmeras sugestões.

Ao convocar o Encontro sobre a Economia de Francisco e Clara, o papa Francisco convidou sobretudo o jovens a proporem uma economia, “que faz viver e não mata, inclui e não exclui, humaniza e não desumaniza, cuida da criação e não a devasta” (FRANCISCO, 01.05.19).

Da mesma forma que acenamos anteriormente, não basta não matar (o que poderia ser uma desculpa minimalista), mas é necessário não deixar morrer e, nesse ponto, a parcela da população que está deixada às bordas da sociedade, longe das condições mínimas de uma vida digna, é cada vez maior.

Tem crescido a consciência de que não se pode falar de eco-logia sem relacioná-la à economia, o que ajuda a evitar uma visão romantizada do meio ambiente, ou, como sugere Francisco, uma visão fragmentada da realidade (*Laudato si*, n.160). Cada vez mais, percebe-se que os interesses econômicos têm sido determinantes para a preservação ou a degradação ambiental.

Outra relação necessária é o agravamento das degradações ambientais ao crescimento da pobreza extrema, tornando assim a crise em socioambiental.

Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza (FRANCISCO, 2015, n.139).

² No Catecismo da Igreja Católica, estão associados ao Quinto Mandamento: a legítima defesa, o homicídio voluntário, o aborto, a eutanásia, o suicídio, etc (n.2258-2283).

Não ter acesso aos serviços de saúde, aos direitos humanos fundamentais, as desigualdades sociais gritantes...tudo isso evidencia um sistema econômico que mata. Ao se referir ao neoliberalismo, Francisco utiliza expressões religiosas: “dogma de fé neoliberal”, o qual se apresenta como um pensamento pobre, repetitivo, que propõe sempre as mesmas receitas perante qualquer desafio que surja, recorrendo à mágica teoria do ‘derrame’ ou do ‘gotejamento’ como única via para resolver os problemas sociais (cf. FRANCISCO, 2020, n. 168).

‘NÃO MATAR’ COMO IMPERATIVO SOCIOAMBIENTAL

Se mantivermos esta perspectiva do ‘não matar’, é possível ler a *Laudato Si* como uma aprofundada reflexão sobre este mandamento, bem como um alerta para com as consequências que podem vir da falta de cuidado para com a Casa Comum. No primeiro capítulo, por exemplo, o pontífice argentino enumera diversas formas de morte: poluição e mudanças climáticas (n.20), a questão da água (n.27), a perda da biodiversidade (n. 32), a deterioração da qualidade de vida humana e degradação social (n. 43), a desigualdade planetária (n.48).

Um segundo alerta é o vínculo entre a degradação ambiental e suas consequências no mundo dos pobres, como já acenamos:

O impacto dos desequilíbrios atuais manifesta-se também na morte prematura de muitos pobres, nos conflitos gerados pela falta de recursos e em muitos outros problemas que não têm espaço suficiente nas agendas mundiais (FRANCISCO, 2015, n.40).

A qualidade da vida das pessoas está diretamente ligada à qualidade da vida do ambiente, e só será possível assegurar uma levando em consideração a outra. Nas palavras da *Laudato Si*, ‘tudo está interligado’, um estribilho que se repete ao longo de toda a encíclica (n. 16, 42, 11, 117, 138, 240), não sendo possível isolar o ser humano da reflexão ecológica, nem considerar a abrangência da vida de forma fragmentada (n. 35, 46, 49, 110, 138, 160, 174).

O grande responsável por tamanha degradação é o paradigma tecnocrático, o qual exerce grande influência sobre a economia, a qual, por sua vez, “assume todo o desenvolvimento tecnológico em função do lucro, sem prestar atenção a eventuais consequências negativas para o ser humano” (FRANCISCO, 2015, n. 109).

Um modelo econômico tão impositivo não é capaz de reconhecer a beleza e o valor das culturas e tradições locais, os saberes tradicionais, a herança contemplativa de quem nos precedeu.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: NÃO MATAR OS SONHOS E AS ESPERANÇAS

Considerando o objetivo dessa reflexão de, a partir do mandamento bíblico de não matar, fazer as extrapolações possíveis para o atual contexto, isso faria emergir possibilidades quase infinitas. As expressões ‘não matar’, ‘não deixar morrer’, ‘salvar a vida’ podem assumir interpretações das mais variadas: não matar o quê? Não matar quem? Não deixar o quê morrer? Salvar o quê?

Evidentemente não temos a pretensão de abarcar todas as nuances que podem vir dessas interrogações, mesmo porque seriam sempre incompletas, mas aqui vamos tomar duas proibições que, a nosso ver, deveriam constar nos umbrais atuais da humanidade: não matar os sonhos e as esperanças.

Em maio de 2020 faleceu Aldir Blanc. Em um de seus versos mais conhecidos, cantava: “A esperança dança na corda bamba de sombrinha, e em cada passo dessa linha pode se machucar. Azar, a esperança equilibrista sabe que o show de todo artista tem que continuar” (O bêbado e a equilibrista, 1979). A esperança sabe que pode se machucar, porém seria mais triste não se arriscar. A autopreservação pode levar a atrofia. Nas palavras de Jesus: “quem quiser salvar a sua vida vai perdê-la” (Mc 8,35). O show tem de continuar, é preciso empenhar-se para que continue.

Não matar os sonhos e as esperanças, pelo contrário, avivá-los, reascender a chama que teimosamente não se apagou. Possibilitar que a vida se reinvente, renasça, para ser vivida de forma mais bonita e prazerosa - eis uma tarefa da qual não se pode renunciar. Afinal, cabe a questão: já reacendi o sonho de alguém? Ajudei a renascer a esperança?

Tomar o mandamento de não matar em toda sua abrangência deverá fazer de nós pessoas alicerçadas no valor da existência, nossa e do que vive ao nosso redor. Ser a favor da vida é um desafio imenso, visto que as ameaças de morte estão na ordem de dia em diferentes formatos. Para além de não matar, urge a consciência de não deixar morrer, de não minar sonhos e esperanças, capazes de impulsionar a vida, para que seja plena. Desde o sujeito individual até as decisões de governo, se principiadas pelo imperativo ético de não matar nos fará não somente sermos pessoas pacíficas e dialogantes com as diferenças, mas defensoras e promotoras da vida. Em tempos incertos e ameaçadores, este mandamento pode e deve ser interpretado tanto em nível individual até nas macro-decisões socioeconômicas: antes de tudo, não matar.

REFERÊNCIAS

ANCILLI, Ermano, *Dicionário de Espiritualidade*, Loyola, 2012, p. 681-689.

CASTILLO, José Maria, *A Ética de Cristo*, Loyola, 2010.

FRANCISCO, papa, *Encíclica Laudato Si: sobre o cuidado da Casa Comum*, 2015.

_____, *Carta para o evento “Economy of Francesco”* (01.05.19).

_____, *Encíclica Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social*, 2020.

MESTERS, Carlos, *Os Dez Mandamentos (Ex 20.1-17)*, Estudos Bíblicos 9, 1986, p. 57-68.

OLIVEIRA, Benjamim, *O Decálogo: palavras de uma aliança*, Estudos Bíblicos 9, 1986, p. 11-23.

NEM TODAS AS LEIS SÃO BOAS (I APOL. 9,4)

André Luiz Rodrigues da Silva¹

RESUMO

Exemplo de Justino como um leigo preocupado com as questões cosmopolíticas no segundo século. A relevância de Justino mártir como leigo se concretiza não apenas diante do fato dele ser listado ao lado de outros grandes nomes da literatura romana primitiva, mas sobretudo por ser o único personagem dessa geração a ter o seu nome em quatro obras autênticas, superando em quantidade e conteúdo as obras escritas pelos bispos de sua época. De fato, a “I Apologia”, a “II Apologia” e o “Diálogo com Trifão” de própria autoria e “As atas do martírio de São Justino e os seus companheiros”, sobre o júízo capital pela qual também encontramos menções sobre o seu pensamento, compõem a maior coleção de textos cristãos da antiguidade de um mesmo autor sem ser do Novo Testamento. Justino consegue emitir um parecer cristão compatível com a medicina e a biologia da sua época para explicar a criação do homem. Ademais, herda do platonismo um sistema cosmológico de observação sobre o mundo e sobre a natureza que se aplica imediatamente à constituição das leis para a cidade e para o bom convívio de todos. Nesse estudo, tentamos nos aproximar de como pode existir no segundo século da era cristã uma percepção sobre o fato de uma cosmovisão deficitária contribuir para a aprovação de leis injustas, salientando a habilidade de um leigo para jogar mais profundamente tal relação.

PALAVRAS-CHAVE: Justino mártir; Leigo; Cosmovisão; Leis.

INTRODUÇÃO

Os Padres da Igreja são uma fonte inesgotável de conhecimento e um lugar de retorno recorrente para aqueles que desejam conhecer os fundamentos do pensamento cristão. Depois da primeira geração de escritores pós-apostólicos, surge em vários lugares do Império Romano o desejo de formular uma defesa mais profunda a favor dos cristãos que eram perseguidos e acusados de práticas que contrariavam o poder público. O cristianismo dos Padres Apologistas se contextualiza no mundo helenizado sob a cultura do paganismo e a experiência do gnosticismo, ao mesmo tempo que aos poucos determina a emancipação das práticas e costumes judaicos. Todos compartilham a necessidade de refletir sobre a criação e o mundo que nos cerca, conectando a cosmologia com as leis da cidade.

¹ Doutor em Ciência e Teologia Patrística pelo Institutum Patristicum Augustinianum - Roma (2012). Mestre em Ciência e Teologia Patrística pelo Institutum Patristicum Augustinianum - Roma (2008). Atualmente é Professor de Patrologia e Cristologia no Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Coordena a Iniciação Teológica a Distância do Departamento de Teologia da PUC-Rio. E-mail: leleur@yahoo.it

Justino mártir é considerado o primeiro autor cristão a equiparar os ensinamentos de Cristo com as propostas dos filósofos antigos, afirmando que a felicidade verdadeira que todos buscavam só poderíamos encontrar nas verdades reveladas. Nasce na Palestina, na cidade de Siquém, como ele mesmo menciona, num contexto misto de antepassados gregos e latinos. Ao estabelecer-se na cidade de Roma, converte-se ao cristianismo e passa a postular a defesa pública dos cristãos diante do Senado Romano.

1. MAIOR ESCRITOR LEIGO DA IGREJA PRIMITIVA

A formação da Igreja primitiva proporcionou o aparecimento de centros de produção literária que conseguiram produzir e transmitir obras que venceram as adversidades do tempo e acabaram chegando até nós. Os grandes nomes dessa lista estão vinculados ao ministério episcopal ou sacerdotal, como é o caso de Clemente Romano, de Inácio de Antioquia, de Policarpo, do Pastor de Hermas etc. Destaca-se, nesse conjunto de autores renomados, a produção de Justino mártir, que sobrevive por causa do interesse imediato que sempre inspirou aos leitores dos séculos sucessivos. Eusébio de Cesareia elenca um número de dez títulos diferentes que teriam sido escritos por Justino (*Hist. Eccl.* IV,18,1-8), dentre os quais apenas três sobreviveram até nós: I Apologia; II Apologia; Diálogo com Trifão. De uma forma ou de outra, em comparação com outros autores dos primeiros séculos, Justino só fica atrás de Inácio de Antioquia, segundo o critério de volume de páginas colecionadas e transmitidas e segundo a autoridade dos ensinamentos que transmitiu (QUASTEN, 1980, p. 175). Dentre os demais autores romanos, está certamente em primeiro lugar, quando vem comparado a Clemente de Roma, ao Pastor de Hermas e a Taciano, que deixaram escritos, e a Marcião, que embora não tenha deixado escritos, influenciou bastante a comunidade cristã primitiva.

O segundo século nos desafia a observar os limites, a continuidade e a descontinuidade entre cristianismo e judaísmo. Nesse contexto precisa ser entendido o processo de formação das ordens ministeriais, sobretudo no que diz respeito ao sacerdócio ou ao laicato que, em nada, podem ser considerados a partir dos conceitos que temos hoje sobre isso. Segundo di Berardino, o povo de Deus - *laós toũ theoũ* em grego e *plebs Dei* em latim - é toda a comunidade cristã. A partir disso, serão derivados os conceitos de comunidade eclesial reunida em torno do bispo ou, mais tarde, da relação entre a ordem do clero e a ordem do povo (GROSSI, DI BERARDINO, 1984, p. 78). Ao se tornar o personagem mais proeminente da sua comunidade, Justino deve ser entendido como um marco para relação entre clero e laicato, já que é um raro exemplo do fato que a liderança leiga e a promoção dos leigos não colocam em risco a atividade dos pastores, mas promovem tudo que envolve a comunidade eclesial.

No Diálogo com Trifão, Justino menciona um *palaiós presbýtes*, ou seja, um *velho ancião* que certamente não deve portar esse nome por corresponder ao presbítero cristão segundo a

função do sacerdócio ministerial, mas por designar a autoridade que os anciãos possuíam tanto no contexto judaico quanto no contexto cristão (JUSTINO, *Dial.* 3,1). Sendo assim, o processo de conversão de Justino se dá em ambiente exclusivamente leigo, note-se, à beira da praia. É curioso como os valores de Justino colocaram em segundo plano a opinião dos antigos. Justino insiste que os anciãos só devem ser seguidos se praticarem o bem e não negarem a verdade (*I Apol.* 2,2).

Nos seus textos, não existe intermediário entre Justino e a comunidade cristã que o recebe em Roma, por isso, é iniciativa dele procurar por aquela comunidade que o aceita, reconhece e favorece, fazendo dele porta-voz no diálogo com o Senado e o Imperador. De alguma forma os líderes cristãos reconheceram que os talentos de Justino não representavam uma ameaça para a transmissão do evangelho, mas, pelo contrário, correspondiam com a necessidade de inculturação e diálogo que a época exigia.

2. A COSMOVISÃO DE JUSTINO MÁRTIR

A interação da natureza e da criação com um princípio metafísico absoluto sugeriu para Platão que todas as coisas trazem em sua existência um cruzamento representado por um quiasmo que funciona como um identificador daquela unidade (2011, p. 106). Conhecendo tal citação, Justino reinterpreta essa noção cosmológica, afirmando que Cristo deixou em toda a criação uma marca em forma de X, letra inicial do nome de Cristo em grego (*I Apol.* 60,1). O esquema cosmológico de Justino tem o seu princípio baseado na teoria do *lógos spermatikós*, isto é, por aquela teoria que ensina que em todos os homens há uma semente do Verbo de Deus que nos une ao Criador. Note-se que essa não é uma marca que incide apenas no coração do homem, mas também marca a natureza de todas as coisas, pois tudo foi criado por meio de Cristo (*Diál.* 5,4).

Assim como Platão, Justino também acredita que mundo político da urbe e das demais colônias deve ser organizado como um espelho do mundo superior, onde governantes lideram sobre os seus súditos, assim como o intelecto rege as paixões da alma. Impera sobre a cosmovisão da antiguidade que a ordem e a organização do mundo material seguem as leis que regem o mundo superior. No entanto, se houver sinais de desequilíbrio no mundo, provocado pelas catástrofes, terremotos ou pela guerra, isso é sinal de que também algo ficou desordenado no mundo superior. Mesmo nos evangelhos é possível encontrar a relação entre os costumes éticos e acontecimentos imprevistos que causam prejuízo para os homens (Mc 13,8).

Os cristãos investiram muito no tema da criação, afirmando a presença de um Deus criador de todas as coisas sob o atributo de onipotente que jamais poderia ter dado a origem à criação, a não ser que a tivesse retirado do nada, conforme as primeiras doutrinas sobre a criação *ex nihilo* (OSBORN, 1981, p. 124). Neste sentido, Justino se opõe ao fatalismo estoico da natureza (*1Apol.* 20,1), pelo qual os seus fundadores descreviam a relação de causa e efeito para ensinar sobre a *harmene*, isto é, sobre a necessidade da natureza ser determinada por esses princípios (BOBZIEN,

2001, p.180). Justino, pelo contrário, aceita que há uma razão inerente em todas as coisas, a partir de Deus que oferece aos cristãos o Verbo inteiro.

É possível encontrar um tema em que a fé cristã compartilha com a medicina opiniões compatíveis sobre a natureza da vida:

uma vez que não tivemos consciência de nosso primeiro nascimento, pois fomos gerados por necessidade de um germe úmido, através da união mútua de nossos pais, e nos criamos em costumes maus e em conduta perversa, agora, para que não continuemos sendo filhos da necessidade e da ignorância, mas da liberdade e do conhecimento e, ao mesmo tempo, alcancemos o perdão de nossos pecados anteriores, pronuncia-se na água, sobre aquele que decidiu regenerar-se e se arrepende de seus pecados, o nome de Deus, Pai e soberano do universo (JUSTINO, *1Apol.* 61, 10).

3. LEIS INJUSTAS A PARTIR DE UMA COSMOVISÃO PERVERSA

A descrição do martírio de certo Ptolomeu, Lúcio e outro personagem anônimo diante Úrbico é o exemplo mais próximo da II Apologia sobre leis injustas promulgadas pelo Império, envolvendo o matrimônio, a partilha dos bens favorecendo a esposa e a acusação de serem cristãos. Sobre a escola, onde morrem Justino e seus companheiros, sabemos que tinha título de propriedade pública e que alguém a transformou numa biblioteca pública (*II Apol.* 1,1).

Justino afirma literalmente se os governantes não seguirem o princípio da observação das coisas da natureza como elas são, continuarão a promulgar leis injustas (*I Apol.* 3). Tal como mais tarde Tertuliano fará no Apologético, Justino escolhe o gênero de apelo público da apologia para defender os cristãos, sugerindo certo envolvimento com o mundo jurídico. Justino tem a certeza de que as leis injustas nascem de uma má compreensão das coisas que estão ao nosso redor (*I Apol.* 9, 4).

Há uma pergunta inusitada pela qual Justino se questiona se as cabras e as ovelhas cometem injustiça com alguém (*Dial.* 4,3). A resposta pode vir em pesquisas futuras, em que será fundamental distinguir entre a composição da natureza humana e animal, reconhecendo, porém, alguns princípios básicos de respeito que os Padres da Igreja defendiam.

Enfim Justino mostra que os cristãos são os melhores colaboradores e aliados para a manutenção da paz para o Império em função das doutrinas que ensinam, sobretudo no que diz respeito a evitar a concepção de um Deus malfeitor, avaro, conspirador, levando-nos a crer que parta também de uma cosmovisão bem demarcada pelos cuidados com os bens desse mundo.

CONSIDERAÇÕES

A recuperação da doutrina de Justino nos faz aproximar de um tema bem interessante que reúne o direito e a sustentabilidade, repensando naquelas leis que são promulgadas e muitas vezes não levam em consideração os impactos ambientais e a devastação da natureza. Segundo os princípios teológicos da comunidade cristã primitiva, o pensamento que nasce de um adequado modo de ver a natureza deve ser compatível com a promulgação de leis justas e vice-versa. O contrário disso é promoção de injustiça.

REFERÊNCIAS

BOBZIEN, Susanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.

JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias e Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 2014.

OSBORN, Eric. *The beginning of Christian Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011.

QUASTEN, Johannes. *Patrologia I: fino al concilio di Nicea*. Casale: Marietti, 1980.

O BEM VIVER COMO PARADIGMA PARA UMA TEOLOGIA DE ABYA YALA

Carlos Alberto Motta Cunha¹

RESUMO

O Bem Viver como paradigma de vida é capaz de interpelar as ideias de progresso e desenvolvimento das sociedades contemporâneas com a sua cultura urbana do bem-estar. Com um sentido aberto e polissêmico, o Bem Viver não se limita à tradição indígena. Não se nega a sua origem pré-hispânica entre os povos originários andinos, mas reconhece o seu sentido polissêmico capaz de integrar diferentes visões humanistas e anti-utilitaristas provenientes de outras latitudes. Por exemplo: *ubuntu*, na África do Sul, *svadeshi*, na Índia e “*Ñandereko*” do povo Guarani no Brasil, Bolívia, Paraguai e Argentina. A nossa comunicação trata o Bem Viver como horizonte de sentido para uma teologia cristã contextual disposta a repensar a sua própria gramática diante do acolhimento de novas epistemologias – “teologia de Abya Yala”. A expressão originária do povo Kuna, “Abya Yala” (“Terra viva” ou “Terra em florescimento”) norteia o nosso itinerário teológico propondo muitos encontros. Dentre eles, citamos apenas dois: com o próximo e com a natureza, visando uma inteligência da fé com consciência planetária e mobilização decolonial.

PALAVRAS-CHAVE: Bem Viver; Abya Yala; Teologia; Decolonialidade

INTRODUÇÃO

A nossa reflexão objetiva fazer apontamentos inconclusos sobre a relação entre a teologia cristã e as categorias indígenas do Bem Viver e de Abya Yala. O Bem Viver se apresenta como horizonte de sentido capaz de interpelar o modo de viver do sujeito urbano e como paradigma para uma “teologia de Abya Yala”, quer dizer, uma inteligência da fé disposta a repensar a sua própria epistemológica como a sua práxis a partir da sabedoria dos povos originários.

O caminho proposto se inscreve no contexto da decolonialidade articulando “encontros” (busca de um saber/fazer novo, criativo, decolonial e libertador) com o próximo e com a natureza. São encontros aproximativos, breves, mas importantes, fundamentais, para uma teologia com consciência planetária favorável ao diálogo com as culturas subalternizadas e decidida a se deixar se tocada pela beleza da sua gramática.

1 Doutor em Teologia com pós-doutorado em Teologia Sistemática, professor no Instituto de Filosofia e Teologia Dom João Resende Costa (IFTDJ) da PUC Minas e no Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA), carlosamc04@gmail.com

1. A DECOLONIALIDADE COMO PANO DE FUNDO TEÓRICO-PRÁTICO

Entendemos “decolonialidade” como o pensamento crítico aos mecanismos da colonização que vai, no decorrer da história, sendo sistematizado em teoria (conhecimento organizado, teoria decolonial). A decolonialidade envolve não só pensamento decolonial difuso das primeiras décadas do século XX – na esteira dos estudos subalternos, pós-estruturais, desconstrutivistas e pós-colonialistas críticos –, mas também o seu processo de síntese presente no esforço teórico-prático do Grupo modernidade/colonialidade/decolonialidade.

A ideia da decolonialidade transcende o processo histórico e revela a face obscura do projeto modernidade/colonialidade. As formas de dominação não cessaram após o fim das administrações coloniais de expansão geográfica realizadas pelas culturas coloniais (QUIJANO, 2005, p.118). Enquanto a descolonização aponta para a superação do colonialismo associado às lutas anticoloniais que possibilitaram a independência política das antigas colônias, a decolonialidade “supõe um projeto mais profundo e uma tarefa urgente para o nosso presente de subversão do padrão de poder colonial” (RESENDE, 2014, p.52-53).

Em linhas gerais, da “teoria decolonial ou pensamento decolonial” extraímos três elementos constitutivos interligados: 1) O “giro decolonial”. Não basta ter consciência dos mecanismos de colonização, é preciso propor um fazer decolonial, isto é, desvelar a lógica da colonialidade e a reprodução da matriz colonial do poder para desconectar-se dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias do pensamento ocidental hegemônico (BALLESTRIN, 2013, p.105). 2) A importância da percepção do mundo epistemologicamente diverso. “Epistemologias do sul” como metáfora para a valorização de outros saberes, outras narrativas e gramáticas que são externos à ciência (SANTOS; MENESES, 2010, p.19). 3) O deslocamento do lócus de enunciação dos centros do sistema-mundo moderno colonial (WALLERSTEIN, 1974) para suas margens, para as fronteiras das diferentes histórias locais. A fronteira, emerge aqui, como um “entre-lugares” (BHABHA, 2013, p.20); um espaço, teórico e prático, ideal para encontros transculturais, transreligiosos e transdisciplinares.

Esses três elementos constitutivos da teoria decolonial permitem dar vez e voz às culturas que foram subalternizadas e marginalizadas pelas ações colonialistas. Assim, o tema do Bem Viver se apresenta no cenário da decolonialidade como ideologia, filosofia e paradigma de vida capaz de interpelar as ideais de progresso e de desenvolvimento das sociedades contemporâneas. Como horizonte de sentido, o Bem Viver não só questiona o estilo de vida do sujeito moderno como apresenta ao mundo os seus princípios de sustentabilidade, equidade e inclusão.

2. O BEM VIVER E A CRÍTICA À CULTURA URBANA DO BEM-ESTAR

Enquanto horizonte de sentido, o Bem Viver é um conceito de luta, de resistência. A sua

crítica é sistêmica e com uma proposta alternativa para um mundo pós-capitalista e pós-socialista. A viabilização prática do seu “projeto” é uma “utopia realizável e realmente possível” (SCANNONE, 2018), quer dizer, por ser uma utopia, o Bem Viver nunca será totalmente realizável. Nem as culturas indígenas conseguiram tal feito. Mas como modo de vida, ele lança sementes, já presentes, como alternativas de desenvolvimento ao mundo de hoje.

Com um sentido aberto e polissêmico, o Bem Viver não se limita à tradição indígena, mas também não se nega a sua origem pré-hispânica entre os povos indígenas andinos desde o sul da Venezuela ao norte da Argentina. As expressões mais conhecidas do Bem Viver remetem a idiomas originários do Equador e da Bolívia. No primeiro caso, o *sumak kawsay*, em Quéchuá, e no segundo, *suma qamaña*, em Aimara. Expressões similares são encontradas também no “*Ñandereko*” do Guarani, nos “*Waras Shiir*” do Ashuar da Amazônia equatoriana, no “*Küme Mongen*” do Mapuche do Chile, os Kunas do Panamá e nas tradições maias da Guatemala e de Chiapas, no México. Em quase todos os povos indígenas há um termo correspondente ao conceito do Bem Viver, e não só entre os povos indígenas da América Latina, mas, também, entre as culturas antigas ao redor do mundo. O Bem Viver integra também diferentes visões humanistas e anti-utilitaristas provenientes de outras latitudes: por exemplo: *ubuntu*, na África do Sul, e *svadeshi*, na Índia, como novas formas de organizar a vida.

O Bem Viver não pode sucumbir a um elemento retórico somente, mas em um estilo de vida engajado e permanente. Não se deve reduzi-lo a um mero projeto alternativo de desenvolvimento economicista e nem um retroceder à pré-modernidade em busca de um mundo idílico. Tampouco transformá-lo em uma religião com seu catecismo. Ele não é um “desenvolvimento sustentável” ou “capitalismo verde”, mas “é um conceito plural que surge das comunidades indígenas, sem negar as vantagens tecnológicas do mundo moderno nem as contribuições de outras culturas e saberes que questionam distintos pressupostos da modernidade” (ACOSTA, 2016, p.87). O Bem Viver quando mal compreendido vira modismo incapaz de alterar a relação entre colonizador e colonizado. Reduzi-lo a uma ideia única significa cair no laço do domínio dos regimes totalitários. A sua riqueza está na diversidade de formas e o desafio consiste em estabelecer princípios comuns que regem o bem-conviver.

Diferente do Bem Viver, o sistema neoliberal globalizado difunde nas pessoas uma cultura do bem-estar ocidental marcada por um estilo de vida consumista. Numa conversão do “penso, logo existo” cartesiano para o “consumo, logo existo”, o sujeito consumista estabelece como meta de vida o bem-estar material. Ele é o protótipo de milhões de seres humanos que se sentem atraídos pela difusão de certos padrões de consumo infiltrados no imaginário coletivo mantendo-os prisioneiros de um desejo permanente de comprar aquilo que geralmente não possuem condições econômicas para tê-lo. A imagem que se tem é de milhões de pessoas absorvidas pelas preocupações com as demandas da vida moderna e por elas manipuladas acabam perdendo a sua capacidade crítica e cedendo à alienação.

Não estamos negando aqui os benefícios do avanço científico em prol do mundo e da cria-

ção. A nossa crítica recai sobre a propagação hegemônica do bem-estar material como modelo de vida sem consciência da relação com o todo. O sociólogo uruguaio, Eduardo Gudynas, acerta quando afirma que “não existe futuro para a acumulação material mecanicista e interminável de bens apoltronado no aproveitamento indiscriminado e crescente da Natureza” (GUDYNAS apud ACOSTA, 2016, p.58). E diríamos mais: na exploração do outro também. Um mundo assim não tem futuro.

3. A TEOLOGIA DE ABYA YALA E A VALORIZAÇÃO DAS ORIGENS

Assim como o Bem Viver, “Abya Yala” também é um conceito de luta e de resistência. Com o pensamento decolonial, a expressão reforça a valorização da gramática dos povos originários que foram subalternizados pelos movimentos geopolíticos colonialistas. Expressão originária do povo Kuna, Abya Yala significa “Terra de sangue”, “Terra madura”, “Terra viva” ou “Terra em florescimento”, e que com o “descobrimento”² passou a ser classificada como “América”, “América Latina”. A expressão, com a crítica decolonial, vem dando identidade a movimentos dos povos originários alimentados pelo intercâmbio de experiências entre si, unidos na resistência contra o pensamento dominante e favorável ao ressurgimento de novos sujeitos de enunciação que foram marginalizados.

Associar a expressão Abya Yala à teologia significa empenhar-se na construção de outros lugares de enunciação como expressões de resistência diante da colonização do poder, dando voz às epistemologias do Sul global. A associação da teologia com os poderes dominantes – ela como instrumento de colonização –, inviabilizaria tal projeto. Por isso, necessário se faz, constantemente, libertar a teologia das suas amarras coloniais desvinculando a inteligência da fé de todo projeto de dominação em um empenho por manter o “cristianismo da libertação” (LÖWY, 2016, p.74-92) ou como “cristianismo messiânico” (DUSSEL, 2013, p.19-30) para diferenciá-lo da cristandade colonial e afirmá-lo como movimento social e expressão intelectual crítica à modernidade/colonialidade.

Relacionamos a teologia cristã com o ideal dos povos originários contido na categoria Abya Yala por meio de “encontros”. Utilizamos da riqueza semântica desta palavra para justificar a nossa lógica de colisões, com interpelações, conjunções, com distinções, entre o Bem Viver e o Reino de Deus no esforço conjunto em busca de um saber/fazer novo, criativo, decolonial e libertador. Há muitas possibilidades de encontros. Por exemplo: epistemológicos, simbólicos, práticos, com o próximo, com a Natureza e éticos. Por uma questão de espaço, refletiremos apenas sobre dois – com o próximo e com a natureza, de forma inconclusa, visando uma inteligência da fé com ciência planetária e mobilização decolonial.

2 Na verdade, “encobrimento”, afirma Enrique Dussel. Aquilo que na história oficial ficou conhecido como “descobrimento das Américas” é, de fato, o encobrimento da cultura dos povos originários. O empreendimento conhecido como “modernidade”, além de expansionista, geograficamente falando, é, sobretudo, um projeto de colonização do poder. O descobrimento, ou melhor, o encobrimento do outro na América, África e Ásia subjugou culturas silenciando as suas vozes e marginalizando os seus saberes Cf. DUSSEL, 1993.

3.1. ENCONTROS COM O PRÓXIMO

Para o Bem Viver o reconhecimento e respeito ao outro são fundamentais. Ele resgata a diversidade, valoriza e respeita o outro. Tanto com relação ao semelhante quanto em relação à Natureza, os povos indígenas pautam a sua existência em ideais de alteridade. Paulo Suess enumera estes princípios: 1) respeitar as diferenças; 2) ver na diferença a complementaridade; 3) equilíbrio (não-exclusão dos opostos); 4) valorizar a identidade; 5) saber comer, beber, dançar, trabalhar; 6) saber se comunicar; 7) escutar os anciãos. A vida em comunidade dos povos originários interpela a tendência à uniformização das sociedades contemporâneas que: 1) geralmente não respeitam as diferenças; 2) tratam o diferente de modo excludente; 3) manifestam o desequilíbrio de identidades; 4) lidam de forma perversa com o lazer e o trabalho; 5) comunicam de forma precária e, 6) não escutam e marginalizam os seus anciãos (SUESS, 2010).

A teologia de Abya Yala preza a alteridade. Ela identifica o outro na relação com o “próximo”. No Antigo Testamento, o próximo é o membro do povo da aliança, em contraposição ao mundo pagão. Considerado como objeto da ação social, ele marca a distinção étnica dos deveres da lei. O próximo é aquele pertencente da linhagem de Abraão, Isaque e Jacó e, portanto, repousa sobre ele os direitos e os deveres da aliança entre Iahweh e os patriarcas. Na parábola do bom samaritano (Lc 10,25-37), Jesus questiona essa postura exclusivista e restritiva na relação com o próximo. “Quem é o meu próximo?” (v.29), pergunta o intérprete da lei a Jesus. Ele então responde narrando uma parábola para mostrar o amor incondicional ao próximo. Jesus apanha a figura do samaritano – desprezado pelos judeus por ser filho de casamento misto e tido como impuro –, como aquele que acolhe o moribundo para ensinar que o próximo se torna o sujeito da ação, isto é, “o outro se torna o meu próximo à medida que eu me aproximo dele em sua necessidade, em sua pobreza. À medida que eu me torno próximo, do que está necessitado, amo o próximo”, comenta Neutzling (NEUTZLING, 1986, p.172).

Jesus subverte o sentido das classes tidas como importantes quando se trata do reconhecimento do outro. O sacerdote e o levita, classes conceituadas na tradição judaica, veem o homem semimorto e passam adiante (vv.31-32). Eles são incapazes de estender a mão ao próximo. É o samaritano que “se aproxima, o vê, e move-se de compaixão” (v.33). A atitude deste sujeito excluído rompe com todas as barreiras de intolerância. O samaritano não perguntou se aquele homem era o seu próximo, mas se fez próximo do necessitado ao oferecer-lhe ajuda. Fazer do outro o meu próximo significa fazer-se próximo do necessitado. “É deixar-se interpelar pelo grito mudo que sobe do homem deitado no caminho, despojado e espancado [...]. É um agir que rompe com toda uma escala de valores com que o sacerdote e o levita não souberam romper, para servir à vida do ‘semimorto’” (NEUTZLING, 1986, p.173). A opção pelo empobrecido, marginalizado ou subalternizado implica em ser um com ele, fazer-se participante do seu sofrimento e da sua luta por dignidade. Isso é ser próximo.

3.2. ENCONTROS COM A NATUREZA

O “outro” é o próximo e o próximo envolve também a Natureza em toda a sua amplitude. O cuidado com o ser humano implica também o cuidado com a Natureza. Sem cair no *pachamamismo*³, a teologia de Abya Yala compartilha a crítica ao desenvolvimento predatório e busca outro tipo de relação com a Natureza. As culturas indígenas têm muito o que dizer sobre o cuidado com a Terra. A harmonia entre elas e a Natureza interpela a mentalidade objetivista da modernidade. Os valores de reciprocidade, relacionalidade, complementariedade entre indivíduos e comunidades, com sua oposição ao conceito de acumulação perpétua, resgatam o Bem Viver indígena como horizonte de sentido para alternativas de vida.

A teologia de Abya Yala é consciente do drama ecológico (e humano) e engajada em políticas ecológicas. A ação criadora de Deus é um processo dinâmico envolvendo todo o universo orientado até a criação perfeita ou escatológica. O mundo e o humano anseiam pela ressurreição, isto é, pela nova criação. A ressurreição de Jesus Cristo é esperança já e ainda não de transformação da existência de todo ser vivo (Rm 8,18-25). O Reino de Deus anunciado e vivido por Jesus se estendeu a todas as criaturas através de uma relação respeitosa com a Natureza. Seria anacrônico e hermeneuticamente irresponsável apontar um paradigma ecológico na teologia do Reino de Jesus, mas é totalmente coerente mostrar como ele se inspirou e soube tirar do contato com o mundo natural ensinamentos sobre a realidade do reinado divino. Boa parte do imaginário e da linguagem metafórica de suas parábolas vem do mundo agrícola, o que mostra a sua sensibilidade e cuidado com toda a criação.⁴

A teologia de Abya Yala tem o desafio de resgatar o sentido de um universo teologal, quer dizer, mostrar que os seres humanos estão nivelados pelos ecossistemas que compõem a grande rede da vida. O mito da criação afirma a vocação humana para o cuidado e o cultivo do planeta (Gn 2,15). A criação é intrinsecamente boa, e carrega em si um sentido, uma inteligibilidade interna advinda do próprio ato criador. Deus cria, isto é, suscita uma verdadeira novidade, uma realidade que tem em si mesma uma estrutura imanente de autogênese e de criatividade. E não só isto, toda a criação tem uma marca de filiação, isto é, Jesus Cristo é o modelo da criação e que esta carrega em si as marcas da presença dele. O destino do mundo é ser tomado pela filiação. “Todas as promessas de Deus encontraram nele (Jesus) o seu sim (2Cor 1,20). De modo que criação pode, por sua vez, pronunciar esse ‘sim’, pois ela é a própria casa do Filho (seu *oikos*, Hb 3,6) e que não somos servos (Jo 15,15). De uma ponta a outra, a criação, desde o Filho [...] até nós [...] passando pelo cosmo; de uma ponta a outra da criação está gravada, portanto, uma marca da filiação”, afirma Adolphe

3 Conceito apresentado por Acosta em referência “aquelas visões (até dogmáticas) que ressaltam em extremo a importância da Pachamama ou certos aspectos da cosmovisão andina, assumindo-a inclusive como se não tivesse sido afetada pelos séculos de colonização e encobrendo muitas vezes seu acriticismo em relação ao capitalismo”. Cf. ACOSTA, 2016, p.94.

4 Exemplos de algumas parábolas: Do bom pastor – Jo 10,1-16; Do semeador – Mt 13, 3-8; 18-23; Do joio – Mt 13,44; Da ovelha perdida – Lc 15,3-7; Da pérola – Mt 13,45-46; Da rede – Mt 13,47-50; Do grão de mostarda – Mt 13,31-32; Da videira verdadeira – Jo 15, 1-6; Dos lavradores maus – Mt 21,33-44; Dos talentos – Mt 25, 14-30.

Gesché (GESCHÉ, 2004, p.144).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Encontros, como os propostos aqui, podem e devem ser ampliados. Os apontamentos sugeridos neste texto abrem possibilidades para uma teologia de fronteira que reconhece a pluralidade e a diversidade dos povos e das culturas como um lugar propício para se pensar em novos lugares de enunciação teológica. Vivemos em uma época desafiadora para o humano e a criação. Ou assumimos o outro como o nosso próximo e nos responsabilizamos por ele ou não teremos futuro. Somos desafiados a repensar o jeito de viver.

A riqueza da vida está na diversidade reconhecida. A sabedoria indígena múltipla é exemplo disto. Rica também é a tradição cristã. Colocá-las em posição de encontro requer respeito em guardar a especificidade de cada uma e, ao mesmo tempo, abertura para acolher as interpelações que cada tradição provoca. É a partir daqui que se pode falar de um novo olhar, uma nova sabedoria, uma nova teologia e outras novidades.

REFERÊNCIAS

ADOLPHE, Geshé. O cosmo. São Paulo: Paulinas, 2004.

BALLESTRIN, Luciana. *Para transcender a colonialidade*. IHU Online. Edição 431, de 4 novembro 2013. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5258&secao=431>. Acesso em 19 de ago. de 2021.

BHABHA, Homi. O local da cultura. 2.ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.

DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Descolonização epistemológica da teologia. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia. n. 350, 2013/2. Editora Vozes: Petrópolis.

GUDYNAS, Eduardo apud ACOSTA, Alberto. O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação?* Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perceus Abramo: Expressão Popular, 2016.

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

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf>. Acesso em: 20 de jun. de 2021.

RESENDE, Ana Catarina Zema de. Direitos e Autonomia Indígena no Brasil (1960 – 2010): uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial. (tese). Brasília: UnB, 2014. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/17769/1/2014_AnaCatarinaZemaDeResende.pdf>. Acesso em 19 de ago. de 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). Epistemologias do sul. São Paulo: Cortez, 2010.

SCANNONE, Juan Carlos. Hacia una comprensión y realización integrales del Bien Común. Disponível em: <<http://faje.edu.br/simposio2017/conferencias.php>>. Acesso em 19 de ago. 2021.

SUESS, Paulo. Elementos para a busca do bem-viver - sumak kawsay - para todos e sempre. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2010/12/elementos-para-a-busca-do-bem-viver-sumak-kawsay-para-todos-e-sempre/>>. Acesso em 20 de abr. 2021.

WALLERSTEIN, Immanuel. The Modern World System. New York: Academic Press, 1974.

POR QUE RETIRAR O INVESTIMENTO DAS IGREJAS EM OURO?

Afonso Murad¹

RESUMO

A articulação latino-americana “Igrejas e mineração”, em cooperação com outros organismos internacionais, promoveu um ciclo de debates em torno da questão da “desinversión” em ouro. Várias instituições das Igrejas cristãs investem no mercado de capitais, e parte desses investimentos se destina a empresas de mineração, sobretudo as de ouro. O autor participou do evento e trouxe uma contribuição de natureza teológico-pastoral. Agora, trata-se de continuar a reflexão, incorporando novos dados. A comunicação visa mostrar a pertinência de uma nova postura das Igrejas cristãs. Seguiremos o percurso: como o ciclo produtivo do ouro impacta no meio ambiente e na população em todo seu processo de extração, produção industrial e comercialização; o ouro, o mercado e a financeirização da economia; e conclusões. Cremos que o tema é importante para a ecoteologia, pois descortina questões invisibilizadas, que merecem ser conhecidas.

PALAVRAS-CHAVE: ecoteologia; Igrejas; mineração; ouro; ética cristã

INTRODUÇÃO

O ouro nos fascina por seu brilho e beleza. Embora a grande maioria da população do planeta nunca irá tocar em um objeto de ouro ou investir no mercado financeiro nesse metal precioso, o ouro continua sendo um símbolo. Ele nos lembra os belos ornamentos de ouro usados pelos povos originários dos Andes. Ou as majestosas igrejas barrocas e seus retábulos. Nos séculos XIX e XX os valores das unidades monetárias foram definidos em termos de ouro (“padrão ouro”) (ANGOSO DE GUZMÁN, 2017). Os melhores atletas recebem medalhas de ouro. Várias representações de santos e santas colocam em torno de suas cabeças uma “aura” dourada, que significa a luz de Deus que brilha sobre eles(as).

Mas o ouro reluzente esconde, no passado e no presente, a exploração e a aniquilação dos povos, um rastro de sangue derramado, violência e acumulação, além do crescente impacto negativo sobre o solo e as águas. Então, devemos refletir a atitude mais adequada dos cristãos e das igrejas em relação a este metal.

Mostraremos como o ciclo de produção do ouro tem graves consequências negativas para o meio ambiente e a população. Por isso, é necessário que as Igrejas cristãs assumam o compromisso

1 Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana. Professor e pesquisado da FAJE. Bolsista em produtividade e pesquisa do CNPq.

de não concordar com este “ciclo da morte” e de apoiar as comunidades afetadas pela mineração. Esse artigo inédito é parte da contribuição ao Grupo de Trabalho “Teologias, Ecologias e Extrativismo” e à Campanha Internacional de Desinvestimento das Igrejas em Ouro no Mercado Financeiro.

A questão ética de investir em ouro não se limita a uma opção financeira. Todo o ciclo de produção do ouro apresenta riscos e problemas socioambientais. O processo inclui: prospecção, licença para instalação e operação, extração, beneficiamento, destinação, compra e venda e utilização no mercado financeiro. Alguns desses problemas são comuns a outros metais explorados pela mineração.

1. A LICENÇA DE IMPLEMENTAÇÃO E EXPLORAÇÃO

A exploração de metais pelas empresas deve obedecer às normas ambientais de cada país. Após um período de avanço na legislação ambiental nos últimos 30 anos, há um movimento na América Latina para “flexibilizar” (palavra bonita e falsa) a legislação ambiental, especialmente nos governos de linha neoliberal. Tal iniciativa visa promover o aumento da rentabilidade das mineradoras, em detrimento do meio ambiente e das comunidades atingidas pela mineração.

Em países onde a legislação ambiental é mais desenvolvida e efetivamente aplicada, a extração de ouro pelas mineradoras exige uma “licença de implantação”, seguida de uma “licença de operação”. É necessário um estudo prévio dos órgãos ambientais com um parecer técnico (EIA: estudo de impacto ambiental e RIMA: relatório de provável impacto no meio ambiente). Deve ser seguido um processo de discussão pública, com consulta à comunidade envolvida, para aprovação ou não do empreendimento minerário. Mesmo em países onde isso acontece legalmente, ocorre corrupção. As mineradoras interferem no parecer técnico, afirmando que o empreendimento tem muitas vantagens econômicas e sociais e poucos impactos negativos no meio físico (água, ar, solo), biológico (plantas, animais, ecossistema como um todo) e humano. Eles também corrompem os poderes políticos locais e até mesmo os líderes das comunidades envolvidas, para que o projeto seja aprovado.

Em vários países a extração de ouro e de outros metais não é permitida em áreas indígenas e, principalmente, em regiões de proteção ambiental. No entanto, estima-se que mais da metade da extração de ouro no continente latino-americano seja feita de forma clandestina, nessas áreas. De acordo com um relatório da ONU de 2020, mais de 60% da mineração de ouro na Colômbia é ilegal (PORTAFOLIO, 2020). O relatório também indica que, “ a exploração do ouro aluvial ocorre em territórios ambiental e socialmente vulneráveis, onde a ilegalidade se expressa de diferentes formas. Em 43% dos territórios com Evoa (exploração aluvial de ouro) foi identificada a presença de cultivo de coca.

2. EXTRAÇÃO ALUVIAL

A extração artesanal é a forma mais antiga de extração do ouro e tem pouco impacto ambiental. Prática ancestral em alguns países, como o Peru, é considerada como “mineração de subsistência”. O problema está na mineração aluvial industrializada, com dragas em leitos de rios. Ela tem forte impacto ambiental devido ao lançamento de produtos tóxicos nas águas e no solo, que são usados para separar esse metal precioso.

Normalmente, é feita amalgamação com mercúrio ou extração com cianeto. Devido à mineração, a camada orgânica do solo é eliminada, o que altera suas propriedades físicas e químicas, gera processos de instabilidade, esteriliza a área e aumenta a erosão. O risco de inundações causado pela diminuição da infiltração das águas pluviais aumenta. Os corpos d’água próximos sofrem com a introdução de agentes tóxicos. Além disso, o aumento das concentrações de material particulado no ar, bem como a geração de gases ou vapores tóxicos, afetam o meio ambiente. As pessoas que ali trabalham podem estar expostas a condições ambientais que afetam sua saúde, como partículas, soluções ácidas, gases tóxicos ou substâncias que bioacumulam, como metais pesados (CASALLAS; MARTINES, 2020).

O uso de mercúrio (processo de amálgama) gera inúmeros efeitos no ar, solo e água. A poeira fina, gerada na extração, volátil, é facilmente transportada pelo vento. Também pode haver fuga de cianeto, metais pesados, nitritos, dióxido de carbono, etc., que são depositados em barragens de contenção. Estes representam um risco elevado, uma vez que devem ser controlados durante até 20 anos e, durante esse tempo, podem infiltrar contaminantes no solo e nas águas subterrâneas ou de superfície” (CASALLAS; MARTINEZ 2020).

3. EXTRAÇÃO ILEGAL E SEUS IMPACTOS SOCIOAMBIENTAIS

É comum na mineração aluvial ou em minas clandestinas a céu aberto usar mão de obra infantil e adulta em condições semelhantes à escravidão. São trabalhadores sem direitos sociais, sem salário fixo, sem atendimento médico e sujeitos a doença e morte. Em torno desse tipo de mineração existe um comércio com preços abusivos e uma rede de prostituição, com predomínio de mulheres adolescentes.

Além disso, há uma crescente invasão de garimpeiros em terras indígenas na região amazônica. Durante a pandemia do Corona vírus, várias comunidades indígenas foram afetadas pelo vírus trazido por agentes de mineração e perderam a vida. A mineração de ouro na região amazônica provoca o desmatamento desse importante bioma, responsável pelo equilíbrio dos ciclos das chuvas e pela captura dos gases de efeito estufa. Além disso, como os garimpeiros usam o mercúrio para extrair o metal, poluem rios, peixes e aqueles que deles dependem para viver, como os indígenas Yanomami e Munduruku. A exposição também deixou esses grupos mais vulneráveis à disseminação da Covid-19 (NOTÍCIAS DE MINERAÇÃO BRASIL, 2020)

A organização “Iniciativa Global contra o Crime Organizado Transnacional” mostrou no relatório “O crime organizado e sua conexão com a mineração ilegal de ouro na América Latina” (2016) que em alguns países a produção ilegal de ouro é mais importante para grupos criminosos que o tráfico de drogas. Por exemplo, “ no Peru e na Colômbia - os maiores produtores de cocaína do mundo -o valor das exportações de ouro ilícitas excede o valor das exportações de cocaína. A mineração ilegal tem sido a maneira mais fácil e mais rentável para o dinheiro pia do tráfico de drogas na Colômbia (GLOBAL INICIATIVE 1, 2016, p.5).

Os dados desse documento são impressionantes. Segundo ele, a América Latina se caracteriza pelos altos percentuais de extração ilegal de ouro. Ao redor de 28% do ouro extraído e no Peru, de 30% na Bolívia, de 77% no Equador e entre 80% e 90% na Venezuela são produzidos ilegalmente. Essa mineração ilegal “ emprega centenas de milhares de trabalhadores em toda a América Latina, muitos dos quais são extremamente vulneráveis à exploração do trabalho e ao tráfico de pessoas ” (GLOBAL INICIATIVE 1, 2016, p.6).

A Colômbia tem a maior população de pessoas deslocadas no mundo, dos quais 87% são provenientes de áreas de mineração ilegal. Essa despeja mais de 30 toneladas de mercúrio em rios e lagos na bacia amazônica todos os anos, envenenando peixes e causando danos cerebrais em pessoas que residem em até 400 km rio abaixo. O custo humano da expansão da mineração ilegal é terrível. Há muitos casos de exploração laboral, sexual e infantil (GLOBAL INICIATIVE 1, 2016, p.8).

4. EXTRAÇÃO DE MINAS DE OURO PELAS GRANDES CORPORAÇÕES

A grandes mineradoras multinacionais são responsáveis pela maior parte da exploração de ouro do mundo. Eles realizam a extração do mineral em minas a céu aberto ou subterrâneas. Como qualquer outro empreendimento de mineração, a extração de ouro tem forte impacto ambiental: (a) São utilizadas substâncias tóxicas que poluem o solo e a água; (b) A camada de vegetação protetora é removida do solo; (c) Em várias regiões, a área de mineração situa-se em região de penetração de água da chuva, que alimenta lentamente os lençóis freáticos. No longo prazo, a mineração reduz a penetração da água no solo, o que diminui as fontes de água para a população. (d) Outro problema é onde os resíduos de mineração são colocados. As lagoas de rejeitos, quando rompidas, causam um grande desastre ambiental, causando a morte de pessoas e da comunidade vivente dos rios e do solo ao seu redor.

Os órgãos ambientais do governo encarregados de fiscalizar as empresas costumam compactuar com elas. Execução de ações de controlar, mitigar ou compensar os impactos ambientais estão bem abaixo do nível exigido ou mesmo planejado.

As mineradoras afirmam que trarão riqueza e progresso ao país. Não é o que acontece em muitos lugares. Os países onde se realiza a maior extração de ouro não são os mais ricos, tampouco os que apresentam melhor renda e qualidade de vida da população. No top 10 se encontram

o Peru, Gana e o Uzbequistão (NEWGREENFIL, 2020). As empresas transnacionais são as maiores mineradoras de ouro do mundo, e as que mais se beneficiam. . Elas têm minas em vários países. As mais importantes, em ordem de valor de mercado e quantidade de produção são: Barrick Gold (Canadá), Newmont Mining (Estados Unidos), AngloGold Ashanti (África do Sul), Goldcorp (Canadá), Kinross Gold (Canadá), Newcrest Mining (Austrália), Poly us Gold (Rússia), Agnico Eagle (Canadá) , Sibanye (África do Sul). Predominam então empresas canadenses, norte-americanas e sul-africanas. Os chineses estão aumentando rapidamente sua participação no mercado de mineração de ouro. Em 2020 as minas de ouro que se destacaram na América Latina foram: Pueblo Viejo (República Dominicana), Paracatu (Brasil), Veladero (Argentina), Yanacocha (Peru), Merian (Suriname), Herradura (México), Lemon-Guaje (México), Cerro Negro (Argentina) e Peñasquito (México) (NOTICIAIS DE MINERAÇÃO, 2017; BNA AMÉRICAS, 2020).

Os países que têm ouro em seu território não são os mais ricos, nem os mais justos do ponto de vista social. A riqueza do solo não se traduz em qualidade de vida para a população. Muitos são os fatores que explicam esta situação, tais como: mineração ilegal, cada vez mais associada ao crime organizado e ao tráfico de drogas; o predomínio de empresas mineradoras transnacionais, que se apropriam das riquezas produzidas pela mineração; a conivência dos governos locais e nacionais com esse sistema injusto, e o impacto negativo na saúde das comunidades próximas às minas. A extração e o beneficiamento do ouro não só acentuam as diferenças sociais e aumentam a poluição do solo, ar e água. Afeta também o equilíbrio ecológico das relações entre plantas e animais e reduz a biodiversidade.

5. OURO NO MERCADO

O ouro se presta a muitos usos. Em média, um computador contém uma pequena quantidade de ouro, equivalente a 5 euros. O ouro é utilizado na fabricação e comercialização de joias, utensílios de luxo e no revestimento de peças artísticas. Mas seu principal uso é no mercado financeiro. Ele é um dos ativos financeiros mais seguros da economia mundial. Além de ser um ativo físico, sustenta a reserva monetária de inúmeras economias ao redor do mundo, com seu valor e demanda sempre garantidos. É um porto seguro em tempos instabilidade financeira.

O ouro tem um alto valor agregado. Em 19 de abril de 2021, uma onça de ouro valia em média 75 dólares no mercado internacional. Portanto, 1 kg de ouro correspondia a no mínimo 5.700 dólares. O investimento no mercado financeiro em ouro sustenta toda a cadeia produtiva desse metal, que possui vários elementos antiéticos, tanto na extração quanto na comercialização. Principalmente pelo seu impacto ambiental e social. O investimento no mercado financeiro em geral contribui para o crescimento da financeirização da economia. Ou seja: reforça a extensão do “capital improdutivo”, que multiplica artificialmente o valor do dinheiro e não cria valor, com a geração de produtos ou serviços.

Segundo o economista Ladislau Dowbor, o benefício dos investimentos produtivos é legítimo, pois gera empregos, produtos e paga impostos. A economia de mercado pressupõe trocas entre produtores e consumidores, gerando emprego e renda. Os rendimentos das aplicações financeiras, porém, constituem dividendos e garantem grande rentabilidade para quem nada produz. “O dinheiro obtido com as aplicações financeiras não coloca um par de sapatos no mercado de bens realmente existentes. Diferenciar investimento produtivo e investimento financeiro é básico” (DOWBOR, 2019, p.15).

Os papéis financeiros renderam entre 7% e 9% ao ano nas últimas décadas. A produção efetiva de bens e serviços no mundo cresceu a um ritmo bem mais lento, de 2% a 5%. O bilionário que investe seu dinheiro no mercado financeiro vence sem ter que produzir nada. A cada dia a maior parte de sua riqueza é reaplicada, gerando um enriquecimento improdutivo que, aos poucos, multiplica os bilionários e desacelera a economia. Mesmo em crise econômica, no cassino financeiro global, 1% das pessoas mais ricas do planeta têm mais riqueza do que os próximos 99% (DOWBOR, 2019, p.16).

Grande parte da estagnação das economias reside no fato de que o capital dinheiro se tornou o patrimônio de pessoas (e grupos) que não participam no processo de produção. Eles tem fortunas gigantescas! Enquanto isso, a maioria da população do mundo “não faz investimentos financeiros, eles gastam o que ganham ou até mesmo mais do que ganham. Então, ficam endividados e pagam juros (DOWBOR, 2020, p.53).

Hoje, 737 grupos controlam 80% do universo empresarial do mundo. Neste universo, 174 grupos têm cerca de 40%, dos quais $\frac{3}{4}$ são bancos. Seus negócios não beneficiam em primeiro lugar o desenvolvimento sustentável e sim os acionistas dominantes, os controladores financeiros. O mecanismo de exploração mudou e tornou-se mais sofisticado (DOWBOR 2020, p. 52-53). O Papa Francisco, na *Laudato Si'* afirma:

Os poderes econômicos continuam a justificar o sistema mundial atual, onde prevalece a especulação e a busca por receitas financeiras que tendem a ignorar todo o contexto e os efeitos sobre a dignidade humana e o meio ambiente. É assim que a degradação ambiental e a degradação humana e ética estão intimamente ligadas (LS 56).

As entidades financeiras apresentam como investimentos mais seguros (ou mais rentáveis) as carteiras mistas de ações em várias empresas. A maioria das pessoas e organizações eclesiais que investem no mercado financeiro muitas vezes não sabem que estão contribuindo para manter a cadeia produtiva do ouro, que causa danos sociais e ambientais.

CONCLUSÃO

A tecnociência tem buscado mecanismos para reduzir os impactos negativos da mineração de ouro

nas comunidades atingidas e no meio ambiente (MARTÍNEZ SEPÚLVEDA; CASALLAS, 2000). No entanto, surge uma questão crucial: quantas mineradoras que utilizam tais recursos? Qual é o resultado efetivo desse uso?

O investimento em ouro no mercado de capitais está envolvido em diversos mecanismos injustos, vinculados ao “capital improdutivo”, que levam à concentração da renda e à redução da produção e do emprego. Por isso, as Igrejas cristãs não devem investir em ouro no mercado financeiro, com também se faz necessário reduzir a utilização do ouro em seus templos e nos materiais litúrgicos.

A prática mais coerente das Igrejas em relação ao uso do ouro deve se assemelhar à atitude de Pedro, ao encontrar o pobre paraplégico na entrada do templo: “Não tenho prata nem ouro; mas o que tenho eu dou a você. Em nome de Jesus Cristo, o Nazareno, levante-se e ande” (At 3,6). Não à acumulação, sim à promoção da vida!

REFERÊNCIAS

ANGOSO DE GUZMÁN, Diana. El oro: sustancia y significado. Usos del material aúrico en las prácticas artísticas contemporáneas (1953-2013). Universidad Complutense de Madrid Facultad de geografía e historia. Tesis doctoral, 2017.

BNA AMÉRICAS. Las minas de oro de Latinoamérica que destacarán este año. Marzo 2020. <https://www.bnamericas.com/es/reportajes/las-minas-de-oro-de-latinoamerica-que-destacaran-este-ano>

CASALLAS, Miguel; MARTÍNEZ SEPÚLVEDA, José Alejandro. Panorama de la minería del oro en Colombia. Revista Ploutos. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/280298770_Panorama_de_la_mineria_del_oro_en_Colombia

Diccionario Enciclopédico de Biblia y Teología. Biblia.Work. Verbete: Oro. <https://www.biblia.work/diccionarios/oro>

DOWBOR, Ladislau. A burrice no poder in: Lesbaupin, Ivo; Cruz, Mauri (orgs). Novos paradigmas para outro mundo possível. Rio de Janeiro: Ed. Usina. 2019, p.9-34

DOWBOR, Ladislau. O capitalismo se desloca: novas arquiteturas sociais. São Paulo: Ed. SESC, 2020.

GLOBAL INICIATIVE. El crimen organizado y la minería ilegal del oro en América Latina. <https://globalinitiative.net/wp-content/uploads/2016/03/El-Crimen-Organizado-y-la-Miner%C3%ADa-Ilegal-de-Oro-en-Am%C3%A9rica-Latina.pdf>

GLOBAL INICIATIVE. Organized Crime and Illegally Mined Gold in Latin-America. <https://globalinitiative.net/wp-content/uploads/2016/03/Organized-Crime-and-Illegally-Mined-Gold-in-Latin-America.pdf> (documento completo)

MARTÍNEZ SEPÚLVEDA, José Alejandro; CASALLAS, Miguel Reinaldo. Contaminación y remediación de suelos en Colombia: aplicación a la minería de oro. Bogotá: Universidad EAN, 2018.

NEWGREENFIL. Os 10 países que produzem mais ouro. <https://www.newgreenfil.com/pages/o/s-10-paises-que-produzem-mais-ouro#:~:text=O%20maior%20pa%C3%ADs%20produtor%2>

NOTÍCIAS DE MINERAÇÃO BRASIL. Estudo encontra 321 minas ilegais nos nove estados da Bacia Amazônica (09 abril 2021). <https://www.noticiasdemineracao.com/sustentabilidade/news/1408041/estudo-encontr-321-minas-ilegais-nos-nove-estados-da-bacia-amaz%C3%B4nica>

NOTÍCIAS DE MINERAÇÃO BRASIL. Conheça as 10 maiores mineradoras de ouro do mundo (2016). <https://www.noticiasdemineracao.com/produ%C3%A7%C3%A3o/news/1141231/conhe%C3%A7a-dez-maiores-mineradoras-ouro-mundo>

Papa FRANCISCO. Carta encíclica Laudato SI'. São Paulo: Paulinas, 2015.

PORTAFOLIO.CO. Más del 60% de la minería de oro en Colombia es ilegal: ONU. <https://www.portafolio.co/economia/mas-del-60-de-la-mineria-de-oro-en-colombia-es-ilegal-onu-547193>



GT 11

**Religião, Política
e Espaço Público**

Ementa

Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira

Prof. Dr. Glauco Barsalini

Ementa:

As relações entre religião, política 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 Grupo de Trabalho, que visa, portanto, perscrutar e discutir, na sua abrangência, as questões que envolvem as relações entre a religião, política 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 CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DOS CONCEITOS DE MAGIA, FEITIÇARIA E CURANDEIRISMO, NO BRASIL OITOCENTISTA

Giovanna Frascati¹

RESUMO

A presença das religiões no espaço público tem sido uma temática recorrente nos estudos das ciências sociais e da historiografia no Brasil, dado sua relevância. Dentre as práticas religiosas e culturais que compuseram o espaço público no Brasil, é inegável a importância das práticas de matriz africana. A presença destas no espaço público foi objeto, contemporaneamente falando, de preocupações e discussões, tanto no que toca ao discurso religioso, quanto ao discurso político-administrativo e, também, ao discurso científico da época. Portanto, o objetivo nesta comunicação é tecer algumas considerações sobre os estudos que vem considerando o tratamento que foi dispensado a essas práticas por diferentes atores coevos, dentre os quais a presente comunicação enfatiza o discurso religioso, veiculado nas páginas da imprensa ultramontana da época. Sob tal ênfase visa-se a apontar a proficuidade da análise dos conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo, tal qual veiculados pela fonte destacada, a partir do jornal O Apóstolo. Dessa forma, objetiva-se a entender como o discurso católico ultramontano, no Brasil da segunda metade do século XIX, significou tais conceitos, buscando modelar as consciências. Do ponto de vista metodológico a perspectiva apresentada se baseia no instrumental da Análise de Discurso e a História dos Conceitos, em diálogo com a História das Religiões.

PALAVRAS-CHAVE: magia; feitiçaria; curandeirismo; imprensa ultramontana; secularização

INTRODUÇÃO

Objetiva-se, a partir da presente comunicação, apresentar uma proposta de pesquisa de mestrado que vem sendo desenvolvida no programa de pós-graduação em Ciências da Religião na PUC-campinas. O objeto ainda em construção mostra-se relevante na área de estudos que aborda a presença do religioso no espaço público, derivando novas questões sobre o processo de secularização. O projeto intitula-se: “A construção discursiva dos conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo: Uma análise a partir da imprensa ultramontana publicada no Brasil durante a segunda metade do século XIX”.

O objetivo geral da pesquisa em andamento é compreender como, na confluência do discurso religioso, científico e político, a imprensa ultramontana editada no Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX, construiu e significou discursivamente os conceitos de magia, feitiçaria e curandeirismo. Para tanto, a metodologia se baseia no instrumental da Análise de Discurso e a História dos Conceitos, em diálogo com a História das Religiões. A intenção é realizar, aqui, uma breve discussão, a partir da bibliografia lida ao longo da elaboração do projeto

1 Mestranda em Ciências da Religião na PUC-Campinas. E-mail: gifrascati@outlook.com. Bolsista Capes.

de pesquisa, em torno da temática escolhida, visando a justificar o objeto de pesquisa.

Como a análise de discurso será feita a partir do jornal *O Apóstolo*, que era um periódico ultramontano, cabe explicar mais sobre o ultramontanismo. O termo ultramontanismo deriva do latim “ultra montes”, significando “para além dos montes”. Era usado desde o século XIII para designar papas ao norte dos Alpes, e posteriormente no século XIX, passou a ser usado na França para designar clérigos que defendiam a autoridade pontifícia de Roma acima de todas. (SANTIROCCHI, 2010)

O ultramontanismo pode ser entendido como uma tendência católica que resgatou as diretrizes do Concílio de Trento e que tem por principais referências teológico-filosóficas teóricos do tradicionalismo católico francês, como De Maistre, De Bonald, Lammenais, e outros, que reagiram às transformações inauguradas pela Revolução Francesa. A tendência católica ultramontana ganhou mais visibilidade no Brasil na segunda metade do século XIX. Santirocchi explica que após a Revolução Liberal de 1842:

[...] o Governo decidiu diminuir a participação dos clérigos na política partidária, pois contribuía para a instabilidade do sistema. Para viabilizar essa estratégia procurou nomear para as cadeiras episcopais os padres alinhados com a manutenção da ordem e defensores da disciplina, e os ultramontanos se encaixavam dentro desses padrões. (SANTIROCCHI, 2015 p. 105)

Porém, após a Questão Religiosa, que durou de 1872 a 1875, a situação se modifica e as tensões entre Igreja e Estado vão se acentuando cada vez mais. Assim, desde a Questão Religiosa, o ultramontanismo foi aceitando aos poucos a ideia da separação institucional entre Igreja e Estado e travou uma disputa pelo controle das consciências.

Cabe, então, entender quais eram as questões em voga nesse período em torno da relação entre política e religião e como a relação entre as práticas religiosas e espaço público se deram na segunda metade do século XIX. Além disso, quais os estudos que vem considerando o tratamento que foi dispensado a essas práticas (entendidas hora como magia, hora como feitiçaria, hora como curandeirismo) por diferentes atores coevos. E por fim, uma breve discussão sobre a disputa entre a imprensa ultramontana e o Estado pelo controle das consciências.

1. PRÁTICAS RELIGIOSAS E ESPAÇO PÚBLICO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

Na história costumamos analisar contextos tendo em mente as rupturas e as continuidades de determinados períodos. O Decreto de 7 de janeiro de 1890², ou Decreto 119-A, trouxe rupturas para o cenário do final do século XIX, na transição do governo imperial para o governo republicano. Tal documento trouxe a separação institucional entre Igreja e Estado, o que alterou a dinâmica do catolicismo no campo político social.

Em relação a separação entre Igreja e Estado, os redatores do jornal *O Apóstolo* possuíam

2 Decreto disponível também no site do governo: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm. Data de acesso: 25/08/2021

a ideia de que a autoridade temporal rebelou-se contra a autoridade espiritual, afirmavam que o Estado tinha lançado uma perseguição descabida ao catolicismo. Porém ao mesmo tempo que reclamavam ser perseguidos pelo poder temporal afirmavam que a separação institucional acabou sendo uma libertação de abusos, pois no Brasil funcionava o regime do padroado, no qual o Rei tinha amplos poderes sobre a Igreja. O decreto de 7 de janeiro de 1890 também trouxe o fim do padroado, então nesse sentido a Igreja católica sentiu-se livre para tomar mais decisões por si só e não dever obediência a um Rei, apenas à Santa Sé. Na visão dos ultramontanos o lado bom do fim do regime era que conseguiram mais autonomia para cuidar das questões eclesiais.

O decreto também trouxe a liberdade de cultos, que gerou muita polêmica nas páginas do *O Apóstolo*. Os ultramontanos vão contra a liberdade de cultos pois afirmam que a religião católica é a única verdadeira, que o resto não passam de seitas e fantasias (*O Apóstolo*, nº5, 10 de janeiro de 1890). Assim, ao mesmo tempo que vão contra a liberdade de cultos encaram o fim do padroado como uma libertação de abusos. Ciarallo afirma que “No Brasil o processo de secularização da esfera política esteve intimamente ligado à extinção do padroado” (CIARALLO, 2011, p. 86)

Desse modo, o Decreto 119-A trouxe mudanças para a configuração das religiões no espaço público. Já na segunda metade do século XIX, o protestantismo foi a religião que mais concorreu com o catolicismo em questão de adeptos, mas ambos ainda tinham alguns inimigos em comum, como por exemplo o espiritismo que já se mostrava crescer no Brasil. Neste contexto as práticas religiosas e culturais da população negra liberta e dos escravos, lutavam também por seu lugar no espaço público, pela existência dos batuques e por poderem realizar suas práticas sem serem perseguidos pela polícia dos municípios, já que muitas pessoas da elite branca também buscavam os mestres feiticeiros e curandeiros para resolver diversos problemas, como será visto mais à frente.

2. O CURANDEIRISMO E O DISCURSO MÉDICO CIENTÍFICO

Durante a segunda metade do século XIX o discurso médico científico – ainda novo aqui no Brasil – competia legitimidade com as práticas realizadas por curandeiros. Cabe aqui apresentar um balanço de alguns autores que discutem sobre a relação entre a medicina oficial e o curandeirismo neste período.

Gabriela dos Reis Sampaio estudou densamente o caso de um famoso curandeiro do Rio de Janeiro chamado Juca Rosa, o qual acabou sendo preso por estelionato. A autora aborda como os jornais da capital do Império, na década de 1870, passaram a tratar mais do assunto, explicando como a “figura do feiticeiro negro parecia ser bastante representativa de um certo temor generalizado de grupos brancos em relação aos descendentes de africanos” (SAMPAIO, 2003, p.391). Isso, devido ao fato de que muitas vezes os curandeiros eram associados à figura de líder de revoltas escravas.

Maria Alejandra Rosales Vera Barbosa, ao estudar sobre tais práticas no Sul do Brasil, argumenta que:

[...] quando se representava ao curandeiro e as suas práticas, estava-se também representando o pensamento da medicina oficial, de setores acadêmicos e profissionais da sociedade curitibana em geral. Todos eles muito preocupados em marginalizar e abolir a figura do curandeiro [...] por constituir uma séria ameaça à hegemonia do monopólio científico e médico da época. (BARBOSA, 2001, p.4)

Isso mostra como o discurso médico científico da época estava preocupado em deslegitimar o curandeirismo e toda e qualquer prática de cura realizadas pela população escrava e liberta. É importante entender que o que era considerado curandeirismo só era visto como ameaça à medicina oficial pois muitos membros da elite branca também recorriam aos serviços de curandeiros, não apenas os escravos e a população mais pobre recém alforriada.

Diádney Helena de Almeida, que estudou as interações culturais entre curandeiros e médicos acadêmicos no Rio de Janeiro, no século XIX, aponta que a ciência médica buscou monopolizar os ofícios de cura. De acordo com a autora:

Apesar das diferenças entre as práticas não serem tantas, o modo de significá-la era [...] a escolha dos curandeiros era feita a partir de um referencial de concepções religiosas consideradas legítimas pela população que recorria aos seus serviços de cura". (ALMEIDA, p.4)

Almeida explica que muitas vezes uma mesma planta podia ser receitada tanto por um médico oficial quanto por um curandeiro, porém mesmo algumas técnicas sendo bem parecidas o modo de significar essas técnicas era diferente, ao ponto que o discurso médico científico só considerava legítima a medicina oficial, porém grande parte da população considerava os meios de cura de mestre curandeiros tão legítimos quanto os da medicina oficial.

Marcelo Rodrigues Dias estuda a repressão ao curandeirismo, identifica discursos moralizantes em torno desta prática por parte das autoridades e da ciência médica, evidenciando alguns argumentos que o discurso médico científico utilizava na tentativa de deslegitimar tais práticas. O autor também faz uma associação entre costumes religiosos africanos e portugueses.

Regina Xavier, ao estudar a vasta história de Mestre Tito, demonstra como o curandeirismo praticado por escravos, e principalmente libertos, relacionava-se com a ciência médica e com a sociedade da cidade de Campinas. A autora aponta que o discurso médico considerava tais **práticas como charlatanismo**, e que havia uma grande demanda da população pelos trabalhos dos curandeiros, não só dos próprios escravos e libertos, mas da própria elite branca.

Em relação a essa demanda da elite branca que muitos autores comentam é interessante o que Paula Montero afirma:

[...] é a sociedade que avaliza o papel do feiticeiro no conjunto social. O curandeiro atende uma demanda que parte da própria sociedade [...] A magia, mesmo quando praticada por indivíduos isolados, nunca é a **criação de um homem só, ela está sempre fundada em crenças** coletivas (MONTERO, 2006, p.120)

Nesse sentido, tornava-se mais difícil para a ciência médica deslegitimar as práticas de

curandeirismo, pois seus valores já estavam arraigados na população como um todo, passando por todos os estratos da sociedade da época.

3. O DISCURSO RELIGIOSO E A MODELAGEM DE CONSCIÊNCIAS

Como dito anteriormente, desde a Questão Religiosa, o ultramontanismo foi aceitando aos poucos a ideia da separação institucional entre Igreja e Estado, pois “percebiam que a união entre Igreja e Estado tinha se tornado insustentável” (SILVA, 2020, p.359). Neste contexto, a imprensa ganha um papel importante, pois a tendência ultramontana passa a agir de forma expressiva através do jornal *O Apóstolo*, contestando muitas mudanças que a modernidade estava trazendo para a sociedade, e ao mesmo tempo, apresentavam a visão de mundo ultramontana e um projeto de sociedade perfeita e ordeira que deveria seguir os moldes da moral cristã.

É importante ter em mente como os redatores do jornal *O Apóstolo* entendiam seu papel na sociedade a partir do catolicismo ultramontano. De acordo com Alceste Pinheiro, autor que estudou sobre a autocompreensão do jornal *O Apóstolo*, aponta que a função social atribuída ao jornal era a de orientar os sacerdotes para a pregação e “dar subsídios apologéticos para o clero no embate contra ‘os inimigos da Igreja’” (PINHEIRO, 2009, p. 7). Inclusive, pode-se perceber que nas páginas do jornal aparece muitas vezes a intenção de “combater as cabeças da hidra”, ou seja, qualquer erro da modernidade que, na visão ultramontana, estivesse deturpando a sociedade brasileira.

O discurso religioso sobre a religiosidade dos curandeiros ainda será averiguado, porém já é possível perceber, através da fonte, que qualquer prática que **não a católica** poderia ser julgada como feitiçaria. O jornal ultramontano afirmava que “O século XIX não alimenta bruxarias (bruxarias e feitiçaria aqui são sinônimos)”. (*O Apóstolo*, 3 de abril de 1875, n.73). A hipótese que a pesquisa pretende averiguar é a de que o uso contingencial dos conceitos de forma generalizante e indistinta foi usado como arma ideológica pela imprensa católica ultramontana, provavelmente no intuito de deslegitimar tais práticas.

Em 1898 o título de uma notícia chama atenção: “Um melro – a magia em S. Paulo – com a boca na botija”. Referiam-se a um curandeiro famoso em São Paulo, que julgavam ser charlatão, e neste contexto afirmavam que com o avanço da ciência médica não seria mais tolerado feitiçarias: “Agora deixemo-lo coma ciência médica que não está mais resolvida a permitir que a feitiçaria, a mais grosseira e mais ridícula se apresente em um centro culto como o de S. Paulo com foros de ciência” (*O Apóstolo*, 14 de setembro de 1898, n.106)

CONCLUSÃO

A partir do que foi discutido brevemente aqui, é possível compreender que no final do século XIX a transição do governo imperial para o governo republicano trouxe consequências para o lugar da Igreja na sociedade. O Decreto de 7 de janeiro de 1890 põe fim ao regi-

me do padroado, separa institucionalmente Igreja de Estado e promulga a liberdade de cultos, entre outros. Todas essas mudanças fizeram com que a tendência católica ultramontana se posicionasse contra o que chamavam de erros da modernidade. Mas lembremos, não é porque existe um deslocamento da esfera religiosa que ela perde espaço social, como afirma Paula Montero: “Embora a diferenciação das esferas sociais certamente constitua uma dimensão fundamental da ordem social moderna, não pode ser reduzida a um movimento de simples retração do religioso.” (MONTERO, 2006, p.3)

Portanto muita coisa estava em jogo, não só o catolicismo querendo reafirmar seu papel social e lutando contra a liberdade de cultos, mas também o discurso científico que tentava se fazer legítimo frente aos costumes populares de cura. Neste contexto, as práticas culturais e religiosas de matriz africana ganham atenção das autoridades que o tempo todo tentam persegui-las. E o discurso religioso, apoiado no discurso médico científico oficial da época tenta deslegitima-las.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Diádiney Helena de. Um estudo das interações culturais entre curandeiros e médicos acadêmicos no Rio de Janeiro Oitocentista. XIII Encontro de História Anpuh-Rio - Identidades, 2008.

BARBOSA, Maria Alejandra Rosales Vera. Curandeirismo e curandeiros em Curitiba (1899-1912): discurso e representação no “Diário da Tarde”. Dissertação, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001

CIARALLO, Gilson. O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política. Revista de Sociologia Política, Curitiba, v. 19, n. 38, p. 85-99, fev. 2011.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. Novos Estudos – CEBRAP, São Paulo, n.74, 2006.

O APÓSTOLO. Periódico Religioso, Moral e Doutrinário, consagrado aos interesses da Religião e da Sociedade (1866-1901). Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em: 25 ago, 2021.

PINHEIRO, Alceste. O Apóstolo, ano I: a autocompreensão de um jornal católico do século XIX. Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro. 2009.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. O célebre Juca Rosa: religiosidades negras no Rio de Janeiro, 1860-1870. In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (orgs). Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação. Selo Negro edições, Rio de Janeiro, 2016, pp.94-110.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. Temporalidades – Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, vol. 2, n. 2, pp. 24-33, ago/dez de 2010.

SILVA, Ana Rosa Cloquet da; SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. O século da secularização e a contribuição brasileira para a universalização do catolicismo. RSCr 17, pp. 351-366, fev, 2020.

XAVIER, Regina Celia Lima. Religiosidade e escravidão no século XIX: Mestre Tito. UFRGS Editora, Instituto de filosofia e ciências humanas, 2008.

A LINGUAGEM MÍTICA E A ORDEM JURÍDICA SECULARIZADA: IMBRICAÇÕES HISTÓRICO-LITERÁRIAS ENTRE RELIGIOSIDADE E DIREITO

Mariana de Faro Felizola¹

RESUMO

Pretende-se investigar a relação entre obras literárias fundantes para o pensamento ocidental, tais como a Epopeia de Gilgamesh, O Livro dos Mortos do Egito, a Bíblia Judaica e Teogonia de Hesíodo com a formação do ordenamento jurídico secularizado. De modo que se possa pontuar a linguagem religiosa como originária de todo o ordenamento jurídico moderno, partindo da premissa de que a secularização é um movimento dialético entre elementos de crença e elementos que dela pretenderam separar-se, mas ao fazê-lo, acabaram incorporando suas principais características. Demonstrando com isso, o paralelo entre o desenrolar da evolução da linguagem e a evolução da autonomia jurídica. Isto porque, mostrou-se possível no decorrer da pesquisa, traçar o caminho da evolução do entendimento sobre a filosofia da linguagem e a evolução científica do direito, culminando com o movimento neoconstitucionalista e seus princípios transcendentais. Com este intuito, os métodos de procedimento utilizados serão o fenomenológico, o genealógico e o hermenêutico, a abordagem será dedutiva e as fontes serão bibliográficas.

PALAVRAS-CHAVE: ciências da religião; direito; genealogia; hermenêutica; secularização; mito.

INTRODUÇÃO

A religiosidade, desde sua origem mitológica, é formada por crenças e logrou desenvolver mecanismos sociais para a manutenção das mesmas. De forma que, as formações estatais primevas pautaram-se e legitimaram-se de acordo com o discurso mítico-religioso.

Assim, a ordem política, tivera suas raízes nas crenças ditadas pela religião, o que possibilita vislumbrar a dedução de que da mesma origem mítico-religiosa adveio a ordem jurídica que hoje sustenta o Estado em sua forma secularizada, na medida em que onde há governantes e governados, o direito está presente.

Sob esta ótica, o início da história da humanidade e, portanto o início de uma organização jurídica, possui como fonte de conhecimento a religiosidade: “(...) o direito no Ocidente foi apoiado por e, em muitos aspectos, baseado em crenças religiosas, ambas Católico-Romana e

¹ Formada em Direito, especialista em Direito do Estado, mestranda em Ciências da Religião, UFS, marifelizola@gmail.com

Protestante.”² (BERMAN, 1983, p. 3). O autor defende ainda que a ruptura explícita entre a religião e o direito só começou a ocorrer a partir do século XX, no qual, de acordo com as doutrinas acerca da secularização, representou o auge deste processo histórico.

Apesar das inúmeras diferenças existentes nos ordenamentos jurídicos do mundo ocidental, é possível observar que a estrutura formal é uma base em comum, seja nos âmbitos linguístico, comportamental e até mesmo arquitetural dos espaços jurídicos e seus personagens. Mais especificamente ainda, é possível observar dentro do ordenamento jurídico secular uma posição de sacralidade frente ao texto constitucional.

Isto posto, pretende-se, inicialmente, investigar se elementos desta formatação reguladora podem ser encontrados na religião desde as primeiras civilizações, com seus aparatos de regulação social através da análise de obras literárias como O Livro dos Mortos do Egito, Epopeia de Gilgamesh e Teogonia. Escolhidas, assim, por representarem o pensamento das sociedades egípcia, babilônica e grega, respectivamente, as quais formam as bases históricas do pensamento ocidental e possuem em comum o fato de representarem realidades que não separam o mito da realidade normativa. Trilhando, pois, uma metodologia dedutiva e hermenêutica de análise bibliográfica.

Esta confluência inicial entre a ordem e a religião estaria diretamente ligada à linguagem através dos mitos. O que se conhece, portanto, enquanto ordem jurídica secularizada pode, na verdade, conter ainda tanto desta carga originária que se possa ilustrá-la como mais afeta à religiosidade do que meramente à racionalidade positivista apontada pelo discurso secular.

Pretende-se, assim, investigar se é possível pontuar a religião como fonte primeva direito, destacando-se o pensamento mítico-religioso enquanto formador dos preceitos básicos do que hoje se tem como ordenamento jurídico institucionalizado. Desta forma, o trabalho partirá inicialmente de uma construção argumentativa sobre a imbricação entre mito e a linguagem enquanto instrumento do pensamento religioso e jurídico.

1 A INTERPRETAÇÃO IDEOLÓGICA DA ORDEM JURÍDICA SECULARIZADA

Faz-se necessário tecer, inicialmente, alguns comentários sobre o processo de secularização em si, sobre como ele é entendido cientificamente enquanto fenômeno. Com este intuito, foram utilizadas as obras Céu e Terra de Marramao (1997) e A Nova Ciência Política de Veogelin (1982). Para que, com isso, possa ser melhor entendido o processo que possibilitou a formação do Estado Democrático de Direito no Ocidente e alçou a Constituição e os Direitos Humanos ao patamar de importância que hoje detém com a mudança de paradigma da modernidade e paralela manutenção de elementos religiosos, numa simbiose entendida por ambos os autores como um movimento dialético e aqui trabalhada a partir da teoria bakhtiniana acerca da ideologia.

Até porque “Não pensamos sem palavras, não há pensamento antes e fora da linguagem, as palavras não traduzem pensamentos, mas os envolvem e os englobam” (CHAUÍ, 2012, p. 185).

2 Tradução livre do texto original: “(...) law in the West was supported by, and in many respects based on, religious beliefs, both Roman Catholic and Protestant.”

Este processo de interação verbal que influencia e possibilita a organização das estruturas sociais hierárquicas compõe a ideologia, de forma que o consenso resulte no signo (BAKHTIN, 2006, p. 43).

Assim, a dialética da ideologia pode ser comparada, a título de aplicação da metodologia proposta por Bakhtin, ao movimento dialético contido no fenômeno da secularização, pois ao pretender uma substituição, alcançou-se um mero deslocamento de nomenclaturas: antes Deus como provedor, agora o Estado; antes a fé na justiça divina, agora a fé no judiciário; antes a soberania das instituições religiosas, agora a soberania estatal. O pretenso afastamento, pode ser tido, em verdade, como uma simples reinterpretação.

Postas as bases para a formação do Estado-provedor, no qual o ordenamento jurídico não possui mais explicitamente como preceito básico os dogmas religiosos, o Ocidente passa pelo processo de Constitucionalização. Os textos constitucionais surgem como os verdadeiros dirigentes fundamentais da ordem estatal através da força das teorias racionalistas e positivistas.

2 A LINGUAGEM MÍTICA: PONTE HERMENÊUTICO-IDEOLÓGICA ENTRE A RELIGIOSIDADE E A ORDEM SECULARIZADA

Toda a construção de conhecimento é feita através da linguagem, este é o meio de produção e transmissão. Se o objeto de conhecimento passa a ser a religião e o religioso, ainda mais o papel da linguagem torna-se evidente, pois para que haja uma tradição religiosa, com seus saberes e ritos, inevitavelmente há a construção de enunciados.

A construção de tais enunciados, no entanto, varia conforme a natureza da mensagem, pois quem recebe a mensagem mítico-religiosa não se encontra na busca da conceituação, simplesmente recebe o conteúdo. “O respectivo conteúdo momentâneo, ao qual se atrela o interesse religioso, preenche completamente a consciência, de modo que nada mais subsiste junto ou fora dele.” (CASSIRER, 1992, p. 52).

Sob esta ótica, é possível, portanto, observar ainda nos mitos, a sua faceta de fator legítima das normas, pois, segundo Eliade (1972, p. 19):

Nas civilizações primitivas, o mito desempenha uma função indispensável: ele exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe os princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas para a orientação do homem.

Enquanto que, nas sociedades modernas, a função da Constituição de um Estado pode ser assim definida – aproveitando-se das palavras-chave acima utilizadas por Eliade – como o Texto Magno que exprime e codifica a crença social, salvaguarda e impõe os princípios morais e garante a eficácia de suas disposições, oferecendo regras práticas para a orientação do cidadão.

Isto porque, ao comparar a generalidade das constituições, José Afonso da Silva (2012, p. 44), um dos grandes nomes da doutrina jurídica do Direito Constitucional, identifica uma estrutu-

ra normativa comum composta pelas seguintes categorias: elementos orgânicos, organizadores do Estado; elementos limitativos, limitam a autoridade através de direitos e garantias; elementos socioideológicos, caráter interventor para limitar a autonomia privada; elementos de estabilização constitucional, asseguram a solução dos conflitos e a defesa do texto; elementos formais de aplicabilidade, explicativas da aplicação de suas disposições.

Não significa dizer que sempre estarão presentes, mas são de ordem comum, pois resumem a preocupação com a organização estatal e a ingerência do Estado na vida do cidadão, principalmente quando analisados os países ocidentais, nos quais o movimento de constitucionalização prevaleceu.

Pelo exposto, adentrando o objeto precípua do presente estudo, tem-se que a civilização Ocidental advém da evolução de sociedades como a Egípcia, a Babilônica, a Grega e a Romana. Não à toa, o direito civil brasileiro herdou toda a sua base do direito romano e a democracia é o regime político mais defendido atualmente, decorrente da *polis* grega.

É possível também observar, do estudo mais detido das obras literárias que exemplificam a forma de pensamento e vida das citadas civilizações, que diversos institutos utilizados hoje juridicamente de forma secularizada advêm de práticas originalmente religiosas.

Tanto é assim que no Papiro de Ani, o Escriba, ilustrado no Livro dos Mortos do Egito, pode-se observar a cerimônia de sopesamento do coração no ritual de passagem para o mundo dos mortos. Observa-se da cena um julgamento com testemunhas (outros deuses), um juiz (o deus Thoth), um fiscal do julgamento (deus Anubis verificando o fel da balança), tal qual o Ministério Público é conhecido como *custos juris* ou fiscal da ordem jurídica. Balança em que é posto o coração de um lado, representando a vida e a mente daquele que está sendo julgado, e do outro, uma pena, representando o *Ma'at* ou *Ma'et*, a ordem mítica, religiosa e jurídica, segundo a qual todos deveriam portar-se. Da sentença de Thoth, poderia o morto sofrer a pena de ter seu coração engolido por Amam, o devorador dos mortos, ou seguir o caminho para a vida após a morte e encontrar-se com o Deus Osiris. Isto após proferimento da sentença de Thoth a partir da análise do equilíbrio demonstrado na balança: "Thoth, the righteous judge of the great company of the gods who are in the presence of the god Osiris, saith: 'Hear ye this judgment (...) it hath been found true by trial in the Great Balance.'"³ (BUDGE, 2019, p.21).

A civilização egípcia, já possuía, atrelada a seus ritos de passagem e complexa mitologia, a ideia de julgamento muito similar ao que se encontra completamente secularizado atualmente. E já utilizava a noção de critérios de justiça da decisão, ainda que utilizando-se de metáforas e outras representações linguísticas, como a pena e a balança.

Partindo desta comparação, é possível também interpretar os institutos míticos apresentados na obra Epopeia de Gilgamesh a criação literária acerca de noções de justiça, com parâmetros de certo e errado de acordo com a disposição da ordem e as leis sob as quais se deve viver.

Especificamente nesta obra, pode-se destacar que Ánu (deus do céu) concede o Touro (a

3 Tradução livre do inglês arcaico apresentado: "Thoth, o justo juiz da grande companhia dos deuses que estão na presença do deus Osiris, disse: 'Ouvi vós este julgado (...) ele foi considerado verdadeiro pelo julgamento no Grande Equilíbrio.'"

constelação) a Ishtar (deusa da guerra) para que esta realize sua vingança contra Gilgamesh. No entanto, ao fazê-lo, Ánu aponta a injustiça nas ações de Ishtar e procura compensar suas ações determinando à população de Úruk que armazene comida, pois ciente da consequência caótica de sua condencendência (BRANDÃO, p. 227). Os desejos dos deuses, assim, mascaram a noção de justiça e relativizam-na, tornando necessária a utilização de medidas compensatórias quando se mostram injustas as suas ações.

Certo é que ao longo da construção da ordem jurídica, imperou a lei de Talião – olho por olho e dente por dente –, a qual sempre existiu na prática, mas somente foi codificada através do rei babilônico Hamurabi. No entanto, ao analisar as passagens acima, há de se concluir que a mitologia era muito mais complexa e que ser justo era viver de acordo com os preceitos apresentados através dos mitos, obedecendo, pois, a ordem mitológica, a qual se via constantemente ameaçada por desejos, tanto dos deuses quanto dos humanos, formando o contraponto caótico, característico das cosmogonias.

Neste ponto, a Teogonia ilustra diversas situações em que se atrela a noção de justiça à aplicação da penalidade respectiva, a exemplo do mito cosmogônico do Céu e da Terra, em que Crono, filho de ambos, tendo por injustas as ações do pai, ceifando do pai o pênis, conforme se depreende dos seguintes versos ditos pela Terra (HESÍODO, p. 111):

Filhos meus e do pai estólido, se quiserdes
Ter-me fé, puniremos o maligno ultraje de vosso
Pai, pois ele tramou antes obras indignas.

Além das obras citadas, partindo-se para uma análise da civilização romana com ascensão do cristianismo, o Novo Testamento inicia o processo de ruptura que tomará forma muitos séculos mais à frente entre a justiça dos homens e a justiça divina. O pensamento floresce, assim, com o surgimento do direito romano, ao mesmo tempo em que dialeticamente não rompe com os elementos de ordem religiosa.

Tais são os fundamentos iniciais que permitem suscitar a imbricação entre a ideia da ordem jurídica constitucional e elementos de origem religiosos levando em conta a intensidade com que são absorvidos os ditames constitucionais pelos cidadãos, em comparação à crença e ensinamentos religiosos ocidentais.

CONCLUSÃO

No presente estudo, portanto, a religião não é analisada através de seu aspecto dogmático, mas, sim, enquanto fenômeno com consequências práticas na sociedade e em outros ramos do conhecimento. Desta forma, através da transdisciplinaridade das Ciências da Religião, é possível que religiosidade e direito conjuguem-se na busca de melhor entender as instituições seculares através

da análise de marcos mitológico-literários, como a cena da placa egípcia que contém a paisagem do coração dos mortos, os julgamentos e punições dos deuses em Teogonia e na Bíblia Judaica, bem como, as relações públicas e privadas de Gilgamesh.

Da análise do mito, tem-se o germinar de elementos como o julgamento, a punição e a própria noção ocidental de justiça. Noção esta que alçou, atualmente, à extrema importância o princípio da dignidade da pessoa humana, o qual não é compartilhado em todos os ordenamentos jurídicos modernos, pois tem seu discurso secularizado fundado sobre matrizes eminentemente religiosas e, originariamente, como pretendeu-se demonstrar, mitológicas.

REFERÊNCIAS

BAKHTIN, Mikail. *Marxismo e Filosofia da linguagem*. 12ª ed. Hucitec: São Paulo, 2006. p. 10-46.

BERMAN, Harold J. *Religious foundations of law in the West: An historical perspective*. In: *Journal of law and religion*, Cambridge, vol. 1, n. 1, 1983. p. 3-43.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Comentários do Tradutor*. In: SIN-LÉQI-UNNÍNNI. *Epopéia de Gilgámesh: Ele que o abismo viu*. 1ª ed. 5ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BUDGE, E.A. Wallis. *The Egyptian Book of the Dead*. 1ª ed. London: Sirius, 2019.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 14ª ed. Ática: São Paulo, 2012. p. 185-194.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e mito*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 41-61; 101-116.

CUNHA, Paulo Ferreira da. *A Constituição Viva: Cidadania e direitos humanos*. 1ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado editora, 2007.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1972.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. 2ª ed. 6ª reimp. São Paulo: Iluminuras, 1991, 2015.

MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e Terra: Genealogia da Secularização*. 1ª ed. São Paulo: UNESP, 1997.

SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional*. 35ª ed. São Paulo: Malheiros, 2012. p. 33-45.

VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da política*. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

APOCALIPSE, DE CATEGORIA RELIGIOSA REVOLUCIONÁRIA A CATEGORIA POLÍTICA CONSERVADORA: ANÁLISE DA NOVELA APOCALIPSE (RECORD TV)

Glaucon Durães da Silva Santos¹

Paulo Vinícius Pereira Faria²

RESUMO

Esta comunicação é fruto da nossa pesquisa de mestrado, na qual nos debruçamos sobre as relações entre o contido da telenovela *Apocalipse* (Record TV, 2017-2018), as doutrinas da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e as agendas políticas presentes no pleito presidencial de 2018. Compreendemos que a referida novela é um documento com valor histórico devido a sua interpretação e representação teológica neofundamentalista da crise sociopolítica brasileira no contexto pré-eleitoral de 2018 a partir de uma guerra santa/cultural. Propomos analisar, aqui, os sentidos político e religioso da categoria apocalipse expressos no enredo da referida novela a partir das suas relações com o contexto político brasileiro da sua exibição. Procedemos a uma pesquisa qualitativa aos 155 capítulos da novela *Apocalipse* com o uso das técnicas da Análise Documental e da Análise do Discurso. Os resultados da pesquisa apontaram que a categoria apocalipse, presente na novela, contribui para a conservação da ordem simbólica brasileira e da ordem política estabelecida entre o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff (PT) e o pleito de 2018. Concluimos que a análise da novela *Apocalipse* contribui para a caracterização de um tipo específico de neoconservadorismo político-religioso, originário da IURD, presente no cenário pré-eleitoral de 2018.

PALAVRAS CHAVES: Religião. Política. Guerra Cultural. Neoconservadorismo. Neofundamentalismo.

INTRODUÇÃO

O objetivo desta comunicação é analisar os sentidos político-religioso da categoria apocalipse expressos no enredo da novela *Apocalipse* (2017) a partir das suas relações com o contexto político brasileiro da sua exibição, o período pré-eleitoral de 2018. *Apocalipse* (2017) é uma das chamadas novelas bíblicas da Record TV, braço televangelista da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), escrita por Vivian de Oliveira, exibida entre 21/10/2017 e 25/07/2018 e reprisada em 2020. A novela foi marcada por várias polêmicas, em especial a interferência de Cristiane Cardoso, filha do bispo

1 Formada em Direito, especialista em Direito do Estado, mestranda em Ciências da Religião, UFS, marifelizola@gmail.com

2 Formada em Direito, especialista em Direito do Estado, mestranda em Ciências da Religião, UFS, marifelizola@gmail.com

da IURD Edir Macedo, no conteúdo da trama sem o consentimento da autora. O que mobilizou internautas em campanhas anti-intervenção.

Procedemos a uma pesquisa qualitativa com o uso das Técnicas da Análise Documental, a partir da proposta de May (2004), Samara e Tupy (2010) e Cellard (2012) e a Análise do Discurso, com base na proposta de Gill (2002), que consistiu em: assistir todos os 155 capítulos da novela, observar e anotar em diários de campo as falas das personagens que apresentassem elementos políticos e religiosos relacionados com as doutrinas neopentecostais da IURD e com as pautas político-ideológicas presentes no cenário pré-eleitoral brasileiro de 2018.

1. GUERRA SANTA, GUERRA CULTURAL

Defendemos a ideia de que a novela *Apocalypse* (2017) encena uma nova performance da chamada guerra santa da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), transfigurando categorias do campo religioso cristão, como apocalipse, profecia e anticristo, em categorias do campo político com a finalidade de competir a definição legítima da ordem social brasileira no contexto da disputa eleitoral de 2018. Compreendemos que esta nova performance da guerra santa está inserida no fenômeno mais amplo das guerras culturais.

A guerra cultural, *lato sensu*, é a luta pelo domínio de um *ethos* cultural e moral sobre os demais. O conflito se operacionaliza por meio dos antagonismos políticos e sociais entre distintos sistemas de compreensão moral do mundo. A gênese da guerra cultural, no caso clássico da experiência estadunidense, está relacionada as hostilidades protestantes, no século XIX e início do XX, para com o catolicismo, o judaísmo e os mórmons. Já em fins do século XX os antagonismos político-culturais erigidos por diferenças teológicas, eclesiais e doutrinárias internas a cultura bíblica, deram lugar para os atritos entre impulsos ou tendências polarizadas (ortodoxa/progressista) fundamentadas no compromisso das pessoas com uma autoridade moral e a sua visão elementar de mundo e da ordem social americana. Ambos os compromissos extrapolaram as fronteiras dos atritos inter-religiosos. (HUNTER, 1991).

Não teceremos uma história das guerras culturais no Brasil, apenas destacamos que entre os governos de Fernando Henrique Cardoso (PSDB) e de Luiz Inácio Lula da Silva (PT), o país passou por significativas mudanças culturais e o Estado incorporou agenda políticas identitárias de movimentos sociais como feministas e LGBTT. O que favoreceu um processo de distanciamento entre a moral pública e a religiosa, os conflitos entre o governo e os setores religiosos tradicionalistas e o reavivamento do ativismo religioso de base conservadora nas eleições de 2010. (MACHADO, 2012).

O referido ativismo se intensificou a partir do pleito federal de 2014 e do processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff (PT). No âmbito do poder legislativo, ocorreu o fortalecimento político dos neopentecostais, associados aos católicos conservadores, durante a 55ª legislatura para combaterem as agendas dos direitos reprodutivos e sexuais. E no âmbito do poder executivo, houve

um gradual reposicionamento conservador de lideranças pentecostais, outrora alinhadas ao PT (das igrejas Assembleia de Deus e posteriormente da IURD), no campo da oposição ao partido e ao governo federal. (MACHADO, 2018).

Identificamos, em nossa pesquisa de mestrado, que o chamado ativismo religioso de base conservadora se estendeu para o contexto, mais geral, da polarização político-ideológica direita/esquerda presente desde o início do chamado mandato tampão do presidente Michel Temer (MDB) até as eleições federais de 2018. (SANTOS, 2021).

Há uma vasta discussão, feita pelas distintas áreas científicas, sobre o protagonismo político-partidário e midiático da IURD desde a década de 1980, Mariano (1996, 2004, 2014), Oro (2003, 2004) e Machado (2012); sobre os seus efeitos miméticos na esfera política, empresarial e religiosa, Oro (2015); e a sua promoção de uma guerra santa entre o bem e o mal pelo domínio da humanidade, Mariano (2014).

A guerra santa iurdiana está relacionada ao dualismo bélico e assimétrico da teologia neopentecostal em que a vitória de Deus sobre o diabo é assegurada *a priori* e a realidade do mundo material é uma consequência da guerra do mundo espiritual. Há também, uma dualidade inter-religiosa, em que as religiões de matriz africana, o kardecismo e o catolicismo são creditados como os meios de ação do diabo no mundo. E as igrejas neopentecostais, por meio da sua fé em Deus, tem o poder e o dever de combater as religiões do mal. (MARIANO, 2014).

Os conflitos da guerra santa iurdiana, como pode-se observar na pesquisa de Mariano (2014), concluída em 1995, se orientavam por concepções teológicas, culturais e morais de mundo distintas e se materializavam em práticas de exorcismos, perseguições, violências físicas, manifestações políticas e difamações nos meios de comunicação, onde os terreiros eram associados a homossexualidade, ao alcoolismo, a macumba, a loucura e ao diabo.

Já no campo político, a guerra santa iurdiana se operacionalizava, segundo Oro (2003) em trabalho realizado no início dos anos 2000, a partir de princípios milenaristas acionados com maior ou menor intensidade frente, especialmente, aos escândalos de corrupção estatal noticiados pela mídia. Na prática, a igreja produzia uma ressemantização do voto a partir da mobilização de crenças, valores e cosmovisões religiosas próprias, para o campo político, reivindicando a ética na política. (ORO, 2003).

O tema da ética na política, como explica Machado (2012), foi amplamente explorado pelos setores religiosos brasileiros nas eleições de 1998 e de 2002, sendo substituído pelo combate ao Plano Nacional de Direitos Humanos nas eleições de 2010. Em nossa pesquisa de mestrado observamos que os temas mais explorados pelos setores religiosos nas eleições de 2018 foram o combate ao PT (associado a corrupção e ao comunismo), as pautas identitárias e progressistas (chamadas de ideologia de gênero, racismo inverso, vitimismo, marxismo cultural, globalismo), aos Direitos Humanos e a defesa do armamento da população. Alguns destes temas foram trabalhados no enredo da novela Apocalipse (2017). SANTOS (2021).

2. O ENREDO DA NOVELA APOCALIPSE

A novela Apocalipse se divide em três momentos distribuídos entre os anos de 1987 e 2027 e tendo como cenário as cidades do Rio de Janeiro, Nova York, Roma e Jerusalém.

O primeiro momento apresenta os antecedentes do apocalipse. Nesse período se dá o nascimento, a infância e a maturidade do protagonista e narrador onisciente da trama, a personagem anticristo Ricardo Montana, um jovem italiano, banqueiro e membro da Igreja da Sagrada Luz. Essa fase da novela se caracteriza pelos chamados primeiros sinais do fim dos tempos: o *tsunami* na Indonésia, a encarnação do anticristo Ricardo em Roma, os assassinatos em série no Rio de Janeiro pelo *serial killer* Nicanor e o atentado às Torres Gêmeas.

O segundo momento inicia-se com o chamado Arrebatamento, em que as pessoas escolhidas por Deus (as crianças e os evangélicos que interpretam a bíblia de forma literal) são arrebatadas da Terra para que não sofram com o fim do mundo. O Arrebatamento inaugura os três anos de falsa paz, entre fins de 2017 e início de 2020, em que Ricardo Montana se torna o presidente do Conselho das Nações (representação da ONU) e proporciona um clima de paz mundial por meio de sua atuação política. Algumas personagens evangélicas que não foram arrebatadas desconfiam do período da falsa paz e iniciam um movimento de voltar-se a Deus e afastar-se do mundo (de alguns aspectos liberais, progressistas e seculares da modernidade) seguindo os preceitos bíblicos e atentos as concretizações de profecias bíblicas apocalípticas: a aparição de dois profetas em Israel, a seca mundial e a construção do III Templo de Salomão.

O terceiro momento demarca os chamados sete anos de turbulência, inaugurado pela III Guerra Mundial. Frente à catástrofe, Ricardo estabelece um novo acordo de paz e em seguida submete a autonomia e as soberanias dos Estados Nacionais ao seu governo único e autoritário. Em um desfile na cidade que acabara de fundar, a Nova Babilônia, Ricardo é assassinado, mas resuscita durante o seu velório e é declarado Deus pelo Pai Sagrado da Igreja da Sagrada Luz Stefano Nicolazzi (representação do papa e da Igreja Católica). Durante o seu governo único, Ricardo estabelece a moeda única, a religião única – sobretudo a partir de uma suposta atuação ecumênica do Pai Sagrado – a perseguição e assassinato aos evangélicos, o monitoramento e controle individual das pessoas a partir de inteligência artificial e microchip de identificação.

O objetivo de Ricardo é frustrar o plano cósmico de Deus. Porém, desde o início da trama, o anticristo sabe que já perdeu guerra e que no fim será preso pela eternidade no inferno. Após o apocalipse, Deus abre o livro da vida e julga cada indevido segundo as suas ações.

3. APOCALIPSE, NEOFUNDAMENTALISMO E NEOCONSERVADORISMO

A categoria apocalipse é trabalhada na novela Apocalipse (2017), como uma profecia bíbli-

ca do fim do mundo. O processo apocalíptico se dá a partir de uma guerra santa entre o anticristo e Deus, cabendo aos humanos, apenas, se voltarem para Deus por meio de uma leitura literal da Bíblia ou se deixarem enganar pela atuação política messiânica do anticristo.

Existem dois modelos de escatologia no campo judaico-cristão: o pensamento escatológico dos profetas e o pensamento escatológico apocalíptico. O primeiro – pré-exílio babilônico (587 a.C.) – afirma que o projeto de Deus se cumpriria no decorrer da história, com a participação transformadora do seu povo escolhido, sem holocausto cósmico. O segundo, nascido do sincretismo entre o judaísmo e o zoroastrismo no exílio babilônico, tem como pressupostos que Deus não atuará com o seu povo na transformação da história, mas, antes, o cumprimento do Seu projeto depende da destruição catastrófica do mundo presente, repleto de injustiças e opressões, em um futuro longínquo. (BRANK, 2008).

Os referidos pensamentos, apesar de distintos, apresentam elementos comuns: a esperança assentada em uma utopia revolucionária de que Deus transformará radicalmente a realidade atual depondo o poder dos opressores. Com o advento do milenarismo no judaísmo e no cristianismo, o pensamento apocalíptico perdeu o seu potencial crítico, utópico, transformador/revolucionário e adquiriu um caráter alienante, pessimista e de desprezo pelo mundo material, assentado em expectativas passivas sobre o fim do mundo, a destruição de inimigos por Deus e a eminência do messias. O que conformou um discurso escatológico tradicional, recorrente nos movimentos neopentecostais, que favorece a manutenção das estruturas de poder e de exploração política, econômica religiosa etc. (BRANK, 2008).

A categoria religiosa apocalipse, trabalhada na referida novela, é tributária do discurso escatológico tradicional. E ao ser posicionada na encenação de uma guerra santa (cultural) entre personagens evangélicos com valores morais, culturais e políticos conservadores e personagens não evangélicos com valores modernos ou progressistas, é transfigurada em categoria política, reconstituindo no plano da teledramaturgia de inspiração bíblica da Record TV, as polarizações políticas esquerda/direita características do cenário pré-eleitoral e eleitoral de 2018.

A constante defesa do *ethos* bíblico baseado no princípio da inspiração divina e da autoridade absoluta da Bíblia, assim como a rejeição a interpretações não literais dos textos bíblicos, por parte das personagens evangélicas da novela em questão, aproximam a categoria apocalipse das características do fundamentalismo, descritas por Pierucci (1992). Porém a presença de intenções políticas na defesa do *ethos* bíblico, como a oposição aos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres (o caso da personagem jornalista Bárbara), faz com que a categoria apocalipse migre para o que Panasiewicz (2007) conceitua como neofundamentalismo.

Já as recorrentes críticas, das personagens evangélicas a modernidade, manifestas por exemplo, na oposição as liberdades e direitos femininos, ao racionalismo científico, aos princípios dos direitos humanos da ONU, ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso da Igreja Católica, aproximam a categoria apocalipse ao que Mannheim (1959) chama de estilo de pensamento conservador ou conservadorismo político, isto é, uma estrutura mental objetiva de reação aos efeitos

da modernidade. Mas, mais apropriadamente se aproxima da definição situacional da ideologia conservadora tratada por Huntington (1957), qual seja, o neoconservadorismo é um sistema de ideias ou uma ideologia que surge para justificar a ordem social e defender instituições estabelecidas frente a situações históricas que lhes imponham desafios. No caso da guerra santa (cultural) da novela Apocalipse (2017), a principal instituição desafiada é a família tradicional cristã brasileira, basilar para a definição do que é o Brasil.

CONCLUSÃO

Defendemos a ideia de que a guerra santa encenada na novela Apocalipse (2017) compõe um fenômeno mais amplo, uma guerra cultural para se definir o que é o Brasil. Podemos compreender a referida novela como um documento que registra uma nova configuração, de caráter neofundamentalista e neoconservador, dos conflitos culturais, ideológicos, políticos e religiosos protagonizados pela IURD no contexto pré-eleitoral brasileiro de 2018. A coincidências entre a representação do período da falsa paz (2017 a 2020) em que se dá a ascensão política do anticristo e os cenários pré-eleitoral e eleitoral de 2018, indicam um duplo movimento de transfiguração da categoria religiosa apocalipse para o campo político e de uma concepção revolucionária para uma concepção conservadora, com o objetivo de ressemantização do voto. O seja, a guerra santa/cultural encenada é apresentada como a guerra entre o anticristo e o Cristo do pleito, cabendo ao eleitorado escolher qual deles representa o Brasil que almejam: a volta dos governos de progressistas de esquerda ou a manutenção da direita conservadora no governo.

REFERÊNCIAS

BRANK, Renold, J. **Escatologia do mundo: o projeto cósmico de Deus**. Escatologia II. São Paulo: Paulos, 2008.

CELLARD, André. A Análise Documental. In: POUPART, J. et al. **A Pesquisa Qualitativa: Enfoques Epistemológicos e Metodológicos**. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 295-316.

HUNTER, James Davison. **Culture wars: the struggle to define America**. New York: Basicbooks, 1991.

GILL, Rosalind. Análise de Discurso. In: BAUER, Martin, W; GASKEL, Georg. **Pesquisa Qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 244-270.

HUNTINGTON, S. Conservatism as ideology. **The American Political Science Review**, Vol. 51, n. 2, p. 454-473, 1957.

MACHADO, M.D.C. Religião, Cultura e Política. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro: 32(2), p. 29-56, 2012.

MACHADO, Maria. D. C. Religião, Religion and moral conservatism in Brazilian politics. **Politics and Religion Journal**, v.12, n.1, p-55-74, 2018.

MANNHEIM, K. O pensamento conservador. In: MARTINS, J. S. **Introdução crítica à sociologia rural**. São Paulo: HUCITEC, 1986.

MARIANO, Ricardo. Igreja Universal do Reino de Deus: A magia institucionalizada. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/26006> > Acesso em: 03 ago. 2021.

MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores Secularização e pluralismo em debate. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/742/74249592012.pdf> > Acesso em: 03 ago. 2021.

MAY, Tim. Pesquisa Documental: Escavações e evidências. In: MAY, Tim. **Pesquisa Social: Questões métodos e processos**. Porto Alegre: Artmed, 2004, p. 205-229.

ORO, Ari Pedro. A política da igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v18n53/18078> > Acesso em: 03 ago. 2021.

ORO, Ari Pedro. A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. Disponível em:

< http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300011 > Acesso em: 03 ago. 2021.

ORO, Ari Pedro. Organização Eclesial e eficácia política: O caso da Igreja Universal do Reino de Deus. Disponível em:

< <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/111/107> > Acesso em: 03 ago. 2021.

PANASIEWICZ, Roberlei. **PLURALISMO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO: Diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré**. São Paulo: Paulinas e Editora PUC Minas, 2007.

PIERUCCI, A. F. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. **Revista USP**, São Paulo, 13, p. 144-156, 1992.

RECORD TV. Apocalipse. **Telenovela**, Casablanca, São Paulo, 155 cap. 2017 – 2018.

SANTOS, Glaucon, D, S. ENCENAÇÕES APOCALÍPTICAS DE UMA CRISE POLÍTICA: análise das relações entre a novela Apocalipse (Record TV), a lurd e o cenário pré-eleitoral de 2018 no Brasil. 2021. 241 f. Dissertação (**Mestrado**) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2021.

SAMARA, Eni, M; TUPY, Ismênia, S. S.T. **História & Documento e metodologia de pesquisa**. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2010.

A RESPEITO DE UM CRISTIANISMO POLÍTICO: PROPOSIÇÕES DE GIANNI VATTIMO

Felipe de Queiroz Souto¹

RESUMO

A comunicação objetiva-se em apresentar o pensamento de Vattimo acerca da política à luz de sua filosofia da religião. Para Vattimo, o cristianismo enquanto uma religião não metafísica que carrega no seu bojo o ideal da *caritas* se secularizou durante a história do Ocidente por meio de sua vocação niilista. A secularização da religião cristã destitui o mito que envolve o cristianismo e o apresenta como ética. O passo que esta comunicação pretende dar é ir além da ética e pensar como essa religião torna-se política na contemporaneidade. Uma política fundamentada no ideal cristão da *caritas*. Com isso, a pergunta que podemos colocar é: *será a religião cristã o fundamento da política para Vattimo?* A título de hipótese, a qual iremos levar a cabo em tese doutoral, pode-se afirmar que há um movimento kenótico da religião que a seculariza para o espaço público, afim de que essa torne-se política ou, ao menos, ideal de motivação política. Vattimo conecta esses conceitos com outros já presentes em sua obra como *hermenêutica*, *niilismo*, *emancipação* e *pensiero debole*. Como método de pesquisa nos utilizamos da hermenêutica para análise das fontes e elegemos o texto de Vattimo e Zabala *Comunismo hermenêutico: de Heidegger a Marx* (2012) como referência primordial.

PALAVRAS-CHAVE: cristianismo político; comunismo; hermenêutica; *caritas*.

INTRODUÇÃO

O conhecido filósofo do *pensiero debole* é ainda pouco estudado no Brasil em sua envergadura política. Fato é que a obra de Vattimo é essencialmente uma obra política, já que o tema cruza os seus assuntos desde sua militância nos anos 60 na Itália junto aos movimentos dos jovens católicos. Seu interesse pela filosofia, seu alinhamento à hermenêutica e sua concepção de secularização atrelada ao cristianismo possuem na sua formulação um conteúdo político. Temos a impressão de que o movimento do pensamento vattimiano leva à dissolução da religião em ética, pensamos que essa ética aponta para a política. Mas, talvez, seja o oposto: é pela política que o pensamento de Vattimo se converte em ética. O assunto de religião em Vattimo vem depois e está atrelado à condição heideggeriana e nietzscheana de seu pensamento e é a partir desses autores que ele propõe uma interpretação não só da religião, mas também da política.

¹ Doutorando em Ciência da Religião pela UFJF com bolsa CAPES. Discente no curso de Especialização em Metafísica e Epistemologia da UFCA. Mestre em Ciências da Religião pela PUC-Campinas (2021). Bacharel em Filosofia pela PUC-Campinas (2018). E-mail: felipeqsouto@gmail.com

Para essa comunicação, apresentamos a ideia política de Vattimo como um cristianismo político. A razão pela pensamos que a política tem fundamento cristão em Vattimo é pelo fato de que através do cristianismo ele lê a história do Ocidente, de forma que toda elucubração ocidental é cristã. No entanto, há outras razões para esse fato e a mais patente é a que diz respeito sobre a *caritas*, isto é, o princípio bíblico niilista que desautoriza toda forma de pensamento impositivo e metafísico. É a caridade que desfigura o mundo e cria novas possibilidades que se traduzem como possibilidades políticas em Vattimo. E essas possibilidades estão estampadas nos rostos dos fracos, dos sofrendores da Terra, dos pobres. Eles são os fazedores de um cristianismo político futuro² que se opõe aos dominadores da Terra, aqueles que têm pelo capitalismo a detenção do poder e usam de suas forças para impor normalidades e, até mesmo, democracias. É a partir daqui que iremos discutir dois conceitos fundamentais para o pensamento político de Vattimo, a saber, o conceito de *democracia emplazada* e o conceito de *pensamiento de los débiles*. Ambos estão em movimento dentro do que iremos considerar aqui como *comunismo hermenêutico*.

1) COMUNISMO HERMENÊUTICO E OS ENFRAQUECIDOS

Comunismo hermenêutico é um conceito desenvolvido por Vattimo e Santiago Zabala no livro *Comunismo hermenêutico: de Heidegger a Marx* publicado em 2012. A tese central dos autores na obra é afirmar a possibilidade de uma nova forma política do comunismo na contemporaneidade. Eles não querem desenvolver a experiência soviética com padrões de imposição de um sistema normativo, tampouco buscam o hibridismo presente no Partido Comunista Chinês. Os autores olham para o novo continente e afirmam ser a América Latina o local primordial da transformação política no século XXI, pois é aqui que outras experiências comunistas foram testadas e deram frutos, uma vez que seguiram, cada país a seu modo, um caminho democrático para essa mudança e “estão decididos a defender os interesses de seus cidadãos mais fracos” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 16, tradução nossa)³. Conforme os autores afirmam: “[os] políticos latino-americanos representam uma alternativa ao capitalismo e uma defesa eficaz dos mais fracos que nenhum Estado capitalista pode igualar” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 17, tradução nossa)⁴. Aqui surge a motivação para um sistema político que enfrente o sistema vigente do capitalismo imperial e apareça como uma oportunidade. A ideia de comunismo é apenas uma motivação e não um programa de governo (VATTIMO; ZABALA, 2012).

2 “Aunque la descripción que buscamos apunta hacia el futuro en una situación en la que la idea normal del futuro (siempre guiada por alguna filosofía de la historia) parece implosionar sobre sí, la tarea del pensamiento débil, que quizás las incluye a todas, es producir condiciones de pensabilidad para un movimiento hacia delante en el que la palabra «futuro» pueda readquirir legibilidad y significado. Este significado no se añade a las cosas que suceden pero funciona en los acontecimientos mediante los que nosotros, de hecho, vivimos” (ROVATTI, 2009, p. 174).

3 Original em espanhol: “los cuales están decididos a defender los intereses de sus ciudadanos más débiles” (VATTIMO, ZABALA, 2011, p. 16)

4 Original em espanhol: “[los] otros políticos latinoamericanos representan una alternativa al capitalismo y una defensa eficaz de los más débiles que ningún Estado capitalista puede igualar” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 17).

Os autores associam comunismo com hermenêutica pois compreendem que ambas posições teóricas tem propostas muito próximas. Ambos buscam a saída de um mundo pautado pelas imposições metafísicas, seja do lado das narrativas, seja do lado da força capitalista. Para os autores, a tarefa do comunismo é proporcionar a debilidade social e econômica do sistema imperialista e promover essa debilidade a partir dos fracos, já a hermenêutica é a debilidade teórica que pensa uma abertura à pluralidade na qual a realidade não é tomada como fato objetivo, mas como produto histórico. Assim, a hermenêutica leva a cabo a famigerada proposição nietzschiana repercutida por Vattimo: “não existem fatos, apenas interpretações”. Interpretações são elucubrações históricas que estão circunscritas em épocas e espaços geográficos e compartilham sua validade dentro da “comunidade dos intérpretes”. Deste modo,

o que denominamos “mundo” é produto não somente da interpretação, mas também da história; é o resultado dos processos interpretativos dos outros. O mesmo ocorre com o sujeito que não é algo primordial ou originário, assim também não é o mundo, que sempre está dado como produto de outras interpretações. (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 142)

É interessante notar que na obra de 1994, intitulada *Para além da interpretação* publicada no Brasil em 1999, Vattimo já dá o tom político da sua hermenêutica (que vale considerar: é niilista!) no primeiro capítulo quando afirma: “até agora os filósofos acreditaram em descrever o mundo, é chegada o momento de interpretá-lo” (VATTIMO, 1999, p. 27). Mais do que uma paráfrase ou uma inversão de Marx, Vattimo aplica a radicalidade do seu pensamento nessa afirmação. É preciso ter noção da consciência histórica para interpretar o mundo de tal forma que ele se transforme. Claro que Vattimo está pensando como Heidegger que já havia exposto essa consideração em seu texto *A tese de Kant sobre o ser (1961)*⁵, no entanto, Vattimo dá um tom político a essa posição uma vez que toda a sua formulação filosófica é um pensamento político. Assim, ele faz com Heidegger o que, talvez, o filósofo alemão não aceitaria e muito menos desenvolveria.

Já nos ficou claro que, para os autores, o projeto da hermenêutica e do comunismo visam o mesmo intuito: a emancipação dos menos favorecidos. Esse intuito já está fundado naquilo que Vattimo desenvolve e denomina por *pensiero debole*, o pensamento enfraquecido que corrói a metafísica por dentro e se apresenta como estágio de convalesça do pensamento metafísico na pós-modernidade. A lógica de operação do *pensiero debole* não é a lógica dos poderosos do impé-

5 A seguinte colocação abre o livro *Comunismo Hermenêutico* de Vattimo e Zabala: “Em face do que hoje é, do que nos urge como ente e nos ameaça como possível não-ser, a tese de Kant sobre o ser parece-nos abstrata, pobre e sem brilho. Pois entretantes também se exigiu da filosofia que ela não se reduza mais a interpretar o mundo e a vagar em especulações abstratas; afinal, o que importa é transformar praticamente o mundo. Entretanto, a transformação do mundo assim visada exige antes que o pensamento se transforme, assim como já se oculta uma modificação do pensamento por detrás da aludida exigência (cf. MARX. Ideologia alemã - Teses sobre Feuerbach ad Feuerbach, 11: “Os filósofos só interpretaram de diversas maneiras o mundo; o que importaria seria transformá-lo”). De que maneira, porém, o pensamento deve se transformar, se não se põe a caminho para o que deve ser pensado? Mas o fato de agora o ser se oferecer como o que deve ser pensado não é nem uma pressuposição qualquer, nem uma invenção arbitrária. É o veredicto de uma tradição que ainda hoje nos determina e isto de forma muito mais decisiva do que se gostaria de reconhecer” (HEIDEGGER, 2008, p. 456).

rio capitalista, pelo contrário, a lógica do enfraquecimento parte dos fracos que se erguem contra o sistema do capital e podem promover uma experiência política que corresponda à necessidade de suas comunidades e que não se rendam às imposições e embargos dos governos capitalistas. Aqui Vattimo e Zabala pensam sobre a experiência dos países do oriente médio no qual há uma imposição de uma forma de governo supostamente democrática, mas que na realidade é um disfarce imperialista dos EUA. A esse efeito os autores chamam de “democracia emplazada”, termo que ainda falta de nossa parte uma tradução adequada ao português, mas que pode ser entendida previamente como uma democracia imposta aos países que a lógica imperial deseja dominar, no fundo ela é a continuação do imperialismo em título mais suavizado, no entanto os danos continuam os mesmos já que não há uma emancipação efetiva do povo construída pelo próprio povo. Essa forma de democracia se ergue com o “ideal liberal da ciência de uma objetividade capaz de evitar alterações, sacudidas e rupturas” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 70) e é a expressão máxima das democracias liberais defendidas por Fukuyama na tese sobre o fim da história.

Os filósofos sustentam que essa forma de democracia tem criado nas capitais do mundo ocidental e nos países de terceiro mundo aqueles que não fazem parte do projeto do fim da história, pois se encontram fora da história. Esses são os alvos da guerra contemporânea, são “aquelas ‘partes inúteis’ que, em grande medida, são os cidadãos fracos, pobres e oprimidos. [...] os fracos não possuem uma história diferente, mas existem à margem da história” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 75). Eles são capazes de ter uma voz dissonante de toda ordem pregada pelo liberalismo que se propõe a todo custo conservar a vigência do que está aí. A vigência da objetividade, do ideal de progresso e das filosofias absolutas (crítica à filosofia analítica) corroboram e sustentam o “emplazamiento”, em termos heideggerianos, a *Ge-Stell* do mundo contemporâneo. A saída desse modelo político-filosófico está numa outra interpretação da realidade que advém da experiência dos fracos e que não se prende nas imposições metafísicas dos vencedores, por isso, a hermenêutica se faz importante e há nela uma motivação emancipatória que abre o pensamento à pluralidade. Assim, a hermenêutica deve ser a chave da política contemporânea, já que é ela mesma a *koiné* da pós-modernidade. A radicalização niilista da hermenêutica de Vattimo é uma radicalização política.

Acreditamos estar aqui a união da hermenêutica com o comunismo, parece-nos que falar de uma verdade interpretativa mediante a perspectiva histórica de cada sujeito é, também, falar de resistência frente às imposições de verdades absolutas que se sustentam em poderes econômicos, políticos e tecnocráticos. Ainda, o fato de que ambos provocam uma quebra na história e no pensamento metafísico que aparecem também nos regimes capitalistas e, por isso, “o comunismo representa hoje em dia uma alternativa ao capitalismo” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 14) e, ainda, junto à hermenêutica ele pode ser uma alternativa às “democracias emplazadas” (VATTIMO; ZABALA, 2012) impostas pelos regimes políticos contemporâneos. No entanto, “somente um pensamento enfraquecido como a hermenêutica pode evitar revoltas ideológicas violentas e, portanto, defender os fracos” (VATTIMO; ZABALA, 2012, p. 14).

2) CRISTIANISMO POLÍTICO: UMA PROPOSTA DA *CARITAS*

Caritas é um conceito chave dentro da obra de Vattimo. Por meio da *caritas*, o filósofo lê o cristianismo e propõe uma outra interpretação para a religião cristã no Ocidente que é a afirmação de um cristianismo não religioso, isto é, um cristianismo sem instituição, sem dogma, sem doutrina. Essa tarefa leva Vattimo a pensar o cristianismo como ética, de forma que a religião se reduz à ética ou, em termos vattimianos, ela se niiliza. E o motor principal desse movimento é o conceito de caridade que é entendido como “a única verdade que as Escrituras nos revelam, aquela que não pode, no curso do tempo, sofrer nenhuma desmitificação – visto que não é um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas sim um apelo prático – é a verdade do amor, da *caritas*” (VATTIMO, 2016, p. 71). Pela caridade aparece a verdade do cristianismo que é a dissolução do próprio conceito de verdade, a niilização de toda fundamentação, a quebra de toda objetividade. E como isso ocorre? Para Vattimo isso é possível porque o cristianismo é a religião de um deus que se historiciza, que abandona seu status metafísico e passa a habitar a história dos homens que só pode ser legitimada pela interpretação da comunidade. Deste modo, o cristianismo apresenta um Deus fraco que não se identifica com as imposições onto-teológicas, mas que está na história humana como projeto ou, como diria Rubem Alves, como esperança.

Esse cristianismo de Vattimo pode ser pensado junto às proposições de um comunismo hermenêutico. A caridade também é o fim da hermenêutica, ela se põe como limite de toda interpretação e permite o profícuo diálogo entre os diferentes, de forma que não há a busca de uma verdade objetiva ou a aproximação de uma verdade possível como queria Habermas, mas a compreensão e a aceitação de diferentes verdades coexistentes que são forjadas dentro de comunidades que possuem uma história temporal e geográfica. Por isso é tão importante a noção de niilização da verdade, assumir que não existe uma verdade objetiva é dar voz às inúmeras verdades possíveis. Para Vattimo o cristianismo traz pro Ocidente a ideia da *kénosis* de Deus, isto é, o esvaziamento de Deus das categorias metafísicas. É aqui que cristianismo e hermenêutica se encontram e é aqui também que uma política cristã é possível.

O cristianismo tornado ética pode agora tornar-se política. A ética da interpretação vattimiana é possuidora de um projeto global que olha pra política. O comunismo hermenêutico aparece como projeto do enfraquecimento do cristianismo, pois ele leva em conta os fracos em suas condições existenciais que lutam por emancipação de governos liberais e autoritários. Ele aparece como esperança de uma outra realidade possível, essencialmente plural e verdadeiramente democrática. Enquanto ambiente plural, a democracia deve observar as inúmeras formas de compreensão de mundo como formas válidas que merecem respeito e liberdade de existência, desde que essas formas não firam a própria democracia através de más interpretações. Temos de ter em conta que a democracia para Vattimo não pode existir onde há “uma classe de detentores da verdade ‘verdadeira’ que exercitam diretamente o poder (os reis filósofos de Platão) ou que fornecem ao soberano as regras para seu comportamento” (VATTIMO, 2016, p. 33), pelo contrário, ela aparece

como aquela que leva a cabo a configuração do ser na experiência coletiva. Afirma Vattimo: “o evento (do ser) a que, na era da democracia, o pensamento tem a tarefa de corresponder é o modo em que o ser se configura aos poucos na consciência coletiva” (VATTIMO, 2016, p. 36). Enquanto governo do povo, a democracia deve ser entendida como aquela que detém a verdade do povo, mas a verdade da hermenêutica, da partilha, do diálogo, da *caritas*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Talvez aqui esteja a chave para uma nova política: a relação com os outros tendo a *caritas* como limite. Isso exige de nós uma compreensão do outro como alguém possui outra maneira de perceber a realidade. Não é um estranho, mas apenas uma possibilidade diferente de habitar a Terra. E nenhuma possibilidade deve ser silenciada, caso seja, incorremos na violência metafísica. A nossa hipótese é que essa relação com o outro também deva estar sustentada sobre o princípio da caridade anunciado pelo cristianismo. Dessa forma, o cristianismo na pós-modernidade deve converter-se em democracia e realizar plenamente a sua missão através da política. Isso é possível porque a mensagem judaico-cristã conduz o pensamento ocidental até sua secularização/enfraquecimento e encontra na democracia uma nova forma de realizar-se como ideal de liberdade, justiça e fraternidade.

REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, Martin. A tese de Kant sobre o ser (1961). In: HEIDEGGER, Martin. **Marcas do Caminho**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 454-487.

ROVATTI, Pier Aldo. Pensamiento débil 2004: um tributo a Gianni Vattimo. ZABALA, Santiago (Org.). **Debilitando la filosofía**. Ensayos em honor a Gianni Vattimo. Barcelona: Anthopos Editorial/ Cuajimalpa: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

VATTIMO, Gianni. A Idade da Interpretação. In.: ZABALA, Santiago (Org.) **O futuro da religião: solidariedade, caridade e ironia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. **Comunismo hermenêutico: de Heidegger a Marx**. Barcelona: Herder Editorial, 2012.

VATTIMO, Gianni. **Para Além Da Interpretação: o Significado Da Hermenêutica Para A Filosofia**. Tempo Brasileiro, 1999.

BOI, BALA E BÍBLIA: A INSTRUMENTALIZAÇÃO DO SAGRADO PELA ELITE CONSERVADORA

Evandro Ricardo Guindani¹

RESUMO

A relação entre religião e política é comum na história da humanidade. Dentre os vários exemplos está o decreto do Imperador Constantino em 313 que oficializa o cristianismo como religião oficial do Império Romano. Mesmo com o Estado se considerando laico, a religião está muito presente para legitimar com as “bênçãos divinas” as ações de governantes desde sua posse até a defesa de suas ideias. Este texto resulta de uma pesquisa que teve por objetivo analisar como o texto bíblico pode ser instrumentalizado por políticos alinhados ao conservadorismo econômico e moral. O recorte da análise se dará a partir dos três conceitos, boi, bala e Bíblia, que resumem a caracterização dos posicionamentos políticos de Deputados federais pertencentes à Frente Parlamentar Evangélica (FPE) do Congresso Nacional brasileiro. Os resultados da análise demonstram como os conceitos boi e bala, que contemplam os interesses de uma elite econômica nacional, possuem relação com a Bíblia por meio dos conceitos família, trabalho e prosperidade. De forma descontextualizada, alguns versículos bíblicos podem ser usados para legitimar a defesa da meritocracia, neoliberalismo, perseguição a movimentos sociais, e discriminação contra modelos familiares que fogem ao modelo patriarcal e heterossexual.

PALAVRAS-CHAVE: Família; Propriedade; Trabalho; Bíblia; Frente Parlamentar Evangélica.

INTRODUÇÃO

O uso da Bíblia está sendo cada vez mais frequente no discurso de políticos que utilizam palavras de forma isolada e descontextualizada para justificarem a defesa de interesses econômicos e morais alinhados ao conservadorismo liberal e ao neoliberalismo. E esta associação entre religião e política chega ao extremo do contraditório quando eleitores consideram que um político defensor da tortura, insensível com a dor e a morte de brasileiros, seja considerado um “enviado de Deus” conforme matéria publicada em um site de notícias: “Olímpia, que é católica, acredita numa missão messiânica do presidente, um ‘envio dos céus’ do presidente para salvar o país para colocar a família em primeiro lugar no rol de prioridades dos brasileiros, e reavivar o sentimento dos brasileiros para com o país” (MADEIRO, 2021). Além de seus eleitores, o próprio Presidente da República e seus Ministros usam trechos bíblicos para legitimar perseguições a políticos e pessoas que ousam desafiar e denunciar a corrupção em seu governo: “Virou cena comum ver integrantes do governo Bolsonaro usando o nome de Deus em vão. Nesta quarta, 23, foi a vez do ministro da

¹ Doutor em Educação. Professor Adjunto da Universidade Federal do Pampa na cidade de São Borja-RS.
E-mail: evandroricardo1@gmail.com

Secretaria-Geral da Presidência, Onyx Lorenzoni, usar Deus para ameaçar o Deputado federal Luís Miranda” (LEITÃO, 2021). Outro episódio diz respeito ao fato do Presidente da República afirmar que vai nomear para o Supremo Tribunal Federal uma pessoa “terrivelmente evangélica” (TERRIVELMENTE evangélico... 2021). Tal fato de certa forma compromete a Constituição no que se refere à laicidade, onde – por meio de seu Artº 19 - versa sobre o veto a qualquer relação de aliança ou dependência do Estado para com as igrejas (BRASIL, 1988).

O uso de textos bíblicos além de fazer parte de discursos está fundamentando a defesa de pautas preconceituosas e discriminatórias, o que, na nossa concepção, tem contribuído inclusive com a violência contra indígenas, quilombolas, homossexuais e militantes dessas pautas identitárias. A apologia à defesa armada da propriedade privada por parte de lideranças políticas e religiosas assume um importante papel na legitimação de ataques aos quilombos, reservas indígenas e assassinato de seus líderes. Nessa perspectiva, este texto busca apresentar como o texto bíblico, quando usado de forma descontextualizada e anacrônica, pode contribuir para a legitimação da morte e da concentração de renda. Num primeiro momento apresentaremos uma reflexão acerca da relação entre os conceitos boi, bala e Bíblia com pautas conservadoras no campo político e econômico e num segundo momento demonstraremos uma breve análise de trechos bíblicos que se relacionam com os referidos conceitos.

1. “BOI, BALA E BÍBLIA” E OS INTERESSES DA ELITE CONSERVADORA

De acordo com Quadros e Madeira (2018) nos últimos anos, a reação de grupos de direita/conservadores ao avanço de “pautas progressistas” é um dos temas que mais tem despertado o interesse de pesquisadores da ciência política no Brasil. Para os autores, defensores de valores cristãos, da preservação do *status quo* nas zonas rurais e do incremento da repressão à criminalidade passaram a ocupar mais assentos no parlamento brasileiro (a chamada “Bancada BBB” – Bíblia, Boi e Bala).

Biroli (2018) considera que “a reação conservadora atual se funda numa noção pouco sofisticada de objetividade para questionar o caráter do conhecimento produzido, a autonomia do campo científico”. Segundo a autora, o conservadorismo no campo da política, além de buscar legitimar teologicamente a questão da defesa armamentista da propriedade privada, como faz a bancada evangélica, também contempla outros conceitos como a família. A autora também salienta que a reação conservadora ao tentar combater as lutas pela igualdade de gênero convoca a “família” contra o fantasma da subversão moral”. Discorre sobre o processo de impeachment da presidenta Dilma, quando os parlamentares justificaram seu voto evocando a família. De acordo com Machado (2017) aferradas a visões convencionais de família em sua atuação política e eficazes na ampliação de sua influência político-eleitoral, “essas igrejas são importantes atores na renegociação das fronteiras entre o Estado, a política e a religião no Brasil” (Giumbelli, 2008).

Fabio Py (2021) faz uma análise do discurso do Padre Paulo Ricardo onde o mesmo defende o uso de armas para defender a família, ou seja, a casa, a propriedade privada. Diante do exposto é possível perceber que os elementos: trabalho, propriedade privada e família são conceitos interconexos entre os conservadores liberais cristãos. O boi representa o trabalho na propriedade privada que na zona rural é uma extensão da casa da família. Para criar o boi são necessários a propriedade privada e o trabalho que exige a agropecuária. A propriedade privada (fazenda), está no mesmo espaço da casa onde vive a família, e a cerca é o elemento que delimita esse espaço doméstico familiar da propriedade. Espaço doméstico que para Eliade (1992) é sagrado dentro de vários mitos. Para o autor, a separação entre o interior da casa e seu exterior (rua) é o que define a separação entre o sagrado e o profano. Portanto dentro do termo boi estão contemplados três elementos: a família, a propriedade o trabalho. Família e propriedade podem ser considerados também um único elemento composto pois no meio rural geralmente o espaço da casa da família está dentro da propriedade.

Na análise de Py (2021) sobre o discurso do Padre Paulo Ricardo é possível perceber que a bala é a apologia à segurança armada da propriedade e a bíblia é onde essa tríade alcança sua legitimação e sustentação ideológica. Por isso esta pesquisa se propõe a investigar como essa tríade: trabalho, propriedade e família compõe o elemento central dos discursos da FPE (boi, bala e bíblia) no Congresso. Em síntese o termo “boi” traz consigo o seguinte constructo ideológico: O trabalho (sacralizado pela Bíblia) na propriedade (espaço sagrado familiar) é responsável por gerar riqueza e prosperidade para a família, também sacralizada principalmente no Novo Testamento na figura da Sagrada Família – José, Maria e Jesus.

2. O TEXTO BÍBLICO E OS CONCEITOS DE FAMÍLIA, TRABALHO E RIQUEZA

Analisando alguns versículos bíblicos é possível perceber uma relação entre o texto sagrado e os interesses econômicos de conservadores liberais e neoliberais.

Quadro 1 – Relação conceitual entre o texto bíblico, liberalismo e neoliberalismo

Frase bíblica	Possíveis análises e relações com o campo socioeconômico
<p>“Quem planeja e trabalha com dedicação ficará rico; quem quer ficar rico da noite para o dia acaba perdendo o pouco que tem.” (BÍBLIA, Provérbios, 21:5)</p>	<p>A riqueza abençoada é aquela proveniente do trabalho honesto.</p> <p>Associação entre moral, trabalho e prosperidade/riqueza</p> <p>Legitimação divina da prosperidade e fartura (acúmulo) provenientes do trabalho</p> <p>Concentração de renda como algo positivo, proveniente da bênção divina.</p> <p>Despolitização do problema da concentração de renda</p>

<p>“Disse-lhes Jesus: ‘Meu Pai continua trabalhando até hoje, e eu também estou trabalhando’” (BÍBLIA, Jo, 5:17)</p>	<p>Associação entre família e trabalho</p>
<p>“Você já observou um homem habilidoso em seu trabalho? Será promovido ao serviço real; não trabalhará para gente obscura.” (BÍBLIA, Provérbios 22:29)</p>	<p>Legitimação da meritocracia no trabalho Legitimação dos conceitos de habilidades e competências Ideia de que o bom trabalhador terá um bom patrão O bom trabalhador deve focar no aprimoramento de suas habilidades e não na luta por melhores condições de trabalho.</p>
<p>“Do fruto de sua boca o homem se beneficia, e o trabalho de suas mãos será recompensado.” (BÍBLIA, Provérbios 12:14) “Você comerá do fruto do seu trabalho e será feliz e próspero” (BÍBLIA, Salmos 128:2)</p>	<p>Trabalho como fonte do prazer e sustento A recompensa do trabalho é o que você pode comprar com o salário</p>
<p>“Todo trabalho árduo traz proveito.” (BÍBLIA, Provérbios 14:23) “O lavrador que trabalha arduamente deve ser o primeiro a participar dos frutos da colheita.” (BÍBLIA, 2 Timóteo 2:6)</p>	<p>Legitimação do sacrifício no trabalho Legitimação da alienação Sacrifício e meritocracia A ideia de que a ressurreição (proveito) necessita da cruz (trabalho árduo) O bom trabalhador deve focar na aceitação do trabalho árduo, na busca por capacitação, treinamento e não na luta por melhores condições de trabalho.</p>
<p>“Esforcem-se para ter uma vida tranquila, cuidar dos seus próprios negócios e trabalhar com as próprias mãos, como nós os instruímos; a fim de que andem decentemente aos olhos dos que são de fora e não dependam de ninguém.” (BÍBLIA, 1 Tessalonicenses 4:11-12)</p>	<p>Legitimação divina da prosperidade e fartura (acúmulo) provenientes do trabalho Concentração de renda como algo positivo, proveniente da benção divina.</p>

Fonte: O Autor

O Quadro acima evidencia que os textos bíblicos, que tratam do trabalho, quando lidos de forma desvinculada do contexto histórico expressam uma associação direta entre alguns elemen-

tos tais como: trabalho, família sacrifício e prosperidade individual. Quando consideramos que o cristianismo e o liberalismo estão na base de nossa própria colonização compreendemos porque esses textos bíblicos vêm ao encontro dos interesses da elite econômica brasileira. O ocidente, historicamente, foi determinado moral e intelectualmente por princípios religiosos, políticos e econômicos provenientes do cristianismo e do liberalismo. A ideia do sacrifício e labuta individual, como condição para se atingir a salvação e o sucesso, neste e no mundo pós-morte, tornaram-se um grande paradigma que fundamentou a cultura econômica, política e educacional do ocidente.

Analisando as concepções de John Locke (1632-1704) sobre a legitimação da propriedade privada é possível perceber como a dimensão religiosa e econômica se unem na legitimação do mérito individual. Para Chauí (2003), Locke entendia que Deus fez todos os homens iguais e os deu a missão de trabalhar para conquistar a propriedade privada. A partir dessa concepção liberal, os pobres que não se tornam proprietários são considerados fracassados e responsabilizados individualmente, pelo seu fracasso, pelo fato de serem preguiçosos e não trabalharem o suficiente para conseguir uma propriedade. Assim, o “burguês acredita que é proprietário graças ao seu próprio trabalho” (CHAUÍ, 1996, p. 375). Esse é o fundamento ideológico que contribui para sustentar e legitimar o capitalismo no mundo ocidental. A ideia de que a riqueza é diretamente resultante do trabalho e empenho individual, legitima a relação indissociável entre sacrifício e sucesso. Para Cunha (1979, p.31), se a doutrina liberal repudia qualquer privilégio decorrente do nascimento e sustenta que o trabalho e o talento são os instrumentos legítimos de ascensão social e de aquisição de riquezas, “qualquer indivíduo pobre, mas que trabalha e tenha talento, pode adquirir propriedade e riquezas”. A propriedade privada vai adquirindo uma aura sagrada no mundo ocidental, pelo fato de que ela é legitimada não apenas por uma teoria econômica, mas também por um discurso religioso, por uma autoridade divina.²

Entende-se, aqui, portanto, que o conceito de mérito vai adentrando em todas as esferas da sociedade e estruturando-se como um importante elemento na legitimação das disparidades econômicas e sociais entre as pessoas e nações. Segundo Dubet (2002) a palavra mérito está no centro do projeto republicano sob o reino da liberdade, da integração social, da educação do povo, da defesa da cultura burguesa. Ao analisar o discurso da Frente Parlamentar Evangélica sobre a educação, Shiota e Possmozer (2021) concluem que a visão da FPE é que a educação pública, principalmente, foi corrompida, nas últimas décadas, pela ideologia partidária da esquerda, o que também teria representado um ataque ao cristianismo e à meritocracia. Os autores também apresentam no seu texto algumas ações da Frente Parlamentar Evangélica como a divulgação, na forma de evento,

²Sobre essa relação entre religião e economia verificar os estudos de Sung (1998) que abordam a legitimidade da ideia do sacrifício na economia capitalista. Ao investigarem sobre a fundamentação teológica do neoliberalismo, analisam as ideias e argumentos neoliberais que buscam uma justificativa e legitimidade bíblica para o problema da desigualdade de renda. Segundo eles, para os defensores do capitalismo, é necessário que uns façam sacrifício para que outros atinjam o sucesso. Com relação às crenças legitimatórias, Bourdieu (2005) discorre sobre os sistemas simbólicos como legitimadores do poder dominante; afirma que Weber e Marx entendiam que a religião cumpre uma função conservadora da ordem social, contribuindo para a legitimação do poder dos dominantes e para a domesticação dos dominados. “A religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social” (BOURDIEU, 2005, p. 35). Um maior aprofundamento sobre o caráter sagrado do esforço e dos frutos do trabalho ver em Weber (2001).

do lançamento do livro *Constituição Federal à Luz da Bíblia*, realizado no Congresso Nacional, no dia 21 de agosto de 2019, bem como a divulgação em suas redes sociais de aprovação de recursos públicos para a construção do Museu Nacional da Bíblia. Em síntese, os autores afirmam que há um trabalho ideológico da FPE no sentido de compartilharem da concepção de mundo difundida pelos aparelhos privados de hegemonia neoliberais, com propostas que, segundo os autores, apontam para a construção de um Estado mínimo, e redução dos investimentos na educação pública.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho nos ajudou a perceber a complexidade da relação entre religião e política principalmente no que tange à instrumentalização do texto sagrado (Bíblia) na defesa de interesses econômicos. Foi possível compreender que a tríade conceitual boi, bala e Bíblia como síntese da FPE feita por Quadros e Madeira (2018) se relaciona com os conceitos de trabalho, família e prosperidade presentes em versículos bíblicos. Essa relação nos ajuda a compreender pelo menos de forma inicial o discurso de alguns líderes religiosos como o Padre Paulo Ricardo e parlamentares evangélicos contra as bandeiras de movimentos sociais de esquerda que defendem a justiça social no campo e na cidade. Em um evento com a presença de lideranças evangélicas como o Deputado e Pastor Marco Feliciano (PSC-SP), o Presidente Jair Bolsonaro faz uma afirmação que sintetiza muito bem a relação entre os termos boi, bala e Bíblia: “Dessa forma, cada vez mais, nós afastamos as atividades nefastas do MST, porque a propriedade privada é sagrada.» (TOMAZELA, 2021). Em síntese é possível compreender como a defesa do indivíduo, da propriedade privada, da família e da meritocracia formam um constructo ideológico em torno de um universo simbólico que se solidifica por meio da associação de elementos religiosos (bíblicos) com elementos culturais ligados à esfera política e econômica como o neoliberalismo e o conservadorismo liberal. Destacamos também que esta breve análise aponta a necessidade de maiores aprofundamentos no que tange à relação entre religião, política e economia.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada Online**. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf>

BIROLI, F. Reação conservadora, democracia e conhecimento. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 61, n. 1, p. 83-94, 2018. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2018.145515. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/145515>. Acesso em: 2 abr. 2021.

BOURDIEU, P. **A Economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: de 5 de outubro de 1988. 43. ed. Organizado por Alexandre de Moraes. São Paulo: Atlas, 2017. 476 p

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Ática, 1996

CHAUI, M. A universidade pública sob nova perspectiva. **Rev. Bras. Educ.**, Rio de Janeiro, n. 24, dez. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo-24782003000300002&lng=en&nrm=i-so>>. Acesso em: 25 mai. 2021

CUNHA, L. A. **Educação e desenvolvimento social no Brasil**. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

DUBET, F. **Le déclin de l'institution**. Paris : Éditions du Seuil, 2002

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**; [tradução Rogério Fernandes]. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992

LEITÃO, M. Governo Bolsonaro faz farra com o nome de Deus. **Veja**. 24/6/2021. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/blog/matheus-leitao/governo-bolsonaro-faz-farra-com-o-nome-de-deus/> Acesso em 30 jun 2021.

GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião & Sociedade** [online]. 2008, v. 28, n. 2, pp. 80-101. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-85872008000200005> Acesso em 20jun2021

MACHADO, M. Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional. **Horizontes Antropológicos** [online]. 2017, v. 23, n. 47, pp. 351-380. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832017000100012> Acesso em 20jun2021

MADEIRO, C. A bolsonarista fiel que vê presidente como enviado de Deus e herói do país. **TAB/UOL**. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2021/05/15/a-bolsonarista-fiel-que-ve-presidente-como-enviado-de-deus-e-heroi-do-pais.htm> Acesso em 20mai2021

PY, F. Padre Paulo Ricardo: cavaleiro de batina do apocalipse pandêmico. **Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo-RS. 202 Juan Marco Vaggione (Universidade de Córdoba/Argentina). Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/606430-padre-paulo-ricardo-cavaleiro-de-batina-do-apocalipse-pandemico-artigo-de-fabio-py>. Acesso em 02abr2021

QUADROS, M; MADEIRA, R. Fim da direita envergonhada? Atuação da bancada evangélica e da bancada da bala e os caminhos da representação do conservadorismo no Brasil. **Opin. Publica**, Campinas, v. 24, n. 3, p. 486-522, Dec. 2018. Disponível em <<http://www.scielo.br/>>. Acesso em 21jul2021

SUNG, J. **Teologia e economia**: repensando a Teologia da Libertação e utopias. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **Desejo, mercado e religião**. Petrópolis: Vozes, 1998.

SHIOTA, R; POSSMOZER, M. O Brasil cristão da Frente Parlamentar Evangélica: luta pela hegemonia e revolução passiva. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano XIII, n.39, Janeiro/Abril de 2021 - ISSN 1983-2850. Disponível em: < <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/issue/view/1733>> Acesso em 20jul2021

‘TERRIVELMENTE evangélico’: Bolsonaro indica André Mendonça ao STF. **Revista Exame**. Caderno Brasil. 13/7/2021. Disponível em: <<https://exame.com/brasil/bolsonaro-indica-andre-mendonca-ao-stf/>> Acesso em 14jul2021

TOMAZELA, J. Em clima de campanha, Bolsonaro exhibe camiseta com mote eleitoral e elogia ‘candidato’ ao STF. **Portal TERRA**. 18/6/2021. Disponível em: <<https://www.terra.com.br/noticias/em-clima-de-campanha-bolsonaro-exibe-camiseta-com-mote-eleitoral-e-elogia-candidato-ao-stf,3c->

198064d1ef13b141dd9a8467926ecd6gvd63sv.html> Acesso em 10jul2021

WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 2ª ed. rev. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2001

CANONIZAÇÕES DE JOÃO PAULO II: MUDANÇAS RELIGIOSAS, SOCIAIS E ECONÔMICAS¹

Ismar Dias de Matos²

RESUMO

A partir do último quarto do século XX, com a atuação do papa João Paulo II, gerou-se um fenômeno religioso nunca visto até então, o surgimento de muitos novos santos(as), o que mudou significativamente o mapa geocatólico vigente. Com o pontífice polonês surgiram santos(as) em todos os continentes do planeta, por exemplo, em países como China, Coreia e Japão, onde não havia essa presença de canonizados³. Pretendemos demonstrar que tal acontecimento foi fruto de um grande projeto pastoral do papa, que desejava apresentar ao mundo inteiro novos heróis e heroínas — os(as) santos(as) — como modelos a serem imitados. Essa atitude de João Paulo II tem despertado estudiosos de várias partes do mundo, sobretudo os das Ciências da Religião, como o autor desta comunicação. Nosso objetivo é apresentar o projeto pastoral do pontífice e apontar como tal projeto continua presente na ação do atual pontífice, o papa Francisco, que, em um quarto de tempo do governo de João Paulo II, praticamente dobrou o número de canonizações realizadas por este. Cremos ser relevante tal estudo porque a presença de um santo (ou novo santo) em um país gera uma mudança social e econômica, despertando as romarias e o grande movimento da população para a visitação à terra que foi contemplada com a canonização.

PALAVRAS-CHAVE: canonizações; projeto pastoral; mudança social; espaço público.

INTRODUÇÃO

As canonizações realizadas pelo papa João Paulo II, em seu longo pontificado, chamaram a atenção de especialistas e pesquisadores em Ciências da Religião pelo seu grande número de ocorrências. Jamais alguém presenciara tantas canonizações realizadas por um só pontífice. As perguntas, então, vinham à tona: qual (is) seria a(s) causa(s) dessa profusão de santos introduzidos no cânon da Igreja Católica?

Responderemos, abaixo, um dos quesitos que podem nos satisfazer nessa(s) indagação(ões): a mudança que o pontífice realizou na legislação canônica e complementar da Igreja possibilitou esse número de canonizações: 482 santos(as)! E por quê ele fez tal alteração? Também daremos essa resposta.

Buscaremos, em rápida reflexão, perfazer um pouco do caminho histórico desse processo,

1 Comunicação realizada no GT 11 do 33º Congresso da SOTER, de 12 a 16/07/2021 (On-line).

2 Ismar Dias de Matos é doutorando em Ciências da Religião (PUC Minas – 2017-2021), com orientação do Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira (PUC Minas). E-mail: prof.ismar@terra.com.br

3 Não trataremos aqui das beatificações realizadas pelo papa João Paulo II, apenas das canonizações.

desde a fase em que o papa arrogou para si a tarefa de canonizar um fiel, o que nem sempre era tarefa dele, mas dos bispos diocesanos. Vejamos.

O século XIII ficou assinalado pela afirmação do poder papal na história da cristandade. Inocêncio III (1216-1227), em seu pontificado, encarnou essa autoridade, fazendo de Roma “a viga mestra da organização social e política da Europa” (SUFFERT, 2001). E no que se refere à santidade, aumentou o rigor na análise dos fenômenos sobrenaturais, e o peso dos milagres diminuiu em relação à exaltação das virtudes e da doutrina católica. Mas foi Gregório IX (1227-11241) que, em 1234, ano marcante nos processos de canonização, publicou leis reservando ao papa os direitos exclusivos de canonização, retirando totalmente dos bispos diocesanos essa responsabilidade. A partir dessa data, somente o papa poderia oficializar a santidade de alguém e permitir a existência de culto litúrgico, decretando, assim, a ocorrência dos processos de canonização, baseados numa rigorosa investigação da vida do candidato, tal como num processo judicial, com a adoção de formalidades próprias.

Em 1588, foi criada pela Constituição Apostólica *Immensa aeterni Dei*, do papa Sisto V (1585-1590), a Congregação dos Ritos, com o intuito de regular as canonizações e beatificações e também organizar o culto divino. A normas para se chegar à canonização ficaram mais rigorosas e, mais tarde, com o primeiro Código de Direito Canônico, em 1917, ficou ainda mais difícil concluir um processo de canonização.

Nos 390 anos que separam a Congregação dos Ritos de João Paulo II (1978-2005), vinte e três papas ocuparam o trono de Pedro e canonizaram, juntos, 302 pessoas. Esse papa, com cinco anos de pontificado, fazendo uso das mesmas prerrogativas papais anteriores, mudou as leis relativas às beatificações e canonizações, facilitando o acesso a tais instituições. O pontífice publicou, em 25/01/1983, dois importantes documentos: o Código de Direito Canônico (JOÃO PAULO II, 2015) e a Carta Apostólica *Divinus perfectionis magister* (JOÃO PAULO II, 1983). Com tais publicações, o prazo anterior para se iniciar um processo de beatificação e canonização, que era de cinquenta anos após a morte do fiel, passou para cinco anos; os dois milagres exigidos para se fazer um beato e os dois para se fazer um santo foram reduzidos pela metade, ou seja: um milagre para se fazer um beato, e um outro milagre para tornar o beato um santo.

Assim, com essa reforma legislativa, João Paulo II pôde implementar na Igreja a teologia contida no Concílio Ecumênico do Vaticano II (1962-1965), sobretudo na *Lumen Gentium* (2003), sobre a vocação universal dos fiéis à santidade. Tal reforma permitiu ao papa canonizar, de 1982 a 2005, 482 santos para a Igreja, num recorde nunca visto antes na Igreja Católica.

O tema aqui tratado faz referência ao que desenvolvemos em tese em elaboração – *Canonizações no pontificado de João Paulo II: da profusão de santos a um conceito wojtyliano de santidade*, sob orientação do Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira, da PUC Minas.

A seguir mostraremos, de forma bem resumida, como essas canonizações causaram, no espaço público, não só mudanças religiosas, mas também sociais e econômicas.

1 CANONIZAÇÕES E A MUDANÇA NO ROSTO DA IGREJA

As 482 canonizações foram muito importantes para a Igreja Católica Romana, pois levou a presença de santos(as) a lugares onde eles(as) praticamente inexistiam, como China, Coreia e Japão, para citar os que tiveram maior número de canonizados. Isso mudou o que chamamos aqui de mapa geocatólico. Todos os continentes do planeta foram contemplados com o projeto do papa. Embora muitos santos surgissem em espaço geográfico novo, países como Espanha, França, Itália, etc., mais tradicionais em canonizações, não deixaram de ter novos(as) santos(as). Destacamos que foi João Paulo II o primeiro papa a canonizar alguém do continente africano, a canonizar o primeiro santo da Argentina, do Chile, do Equador, e do Paraguai, como se pode ver na tabela abaixo.

As canonizações não foram realizadas de modo aleatório, mas fizeram parte de um plano pastoral de João Paulo II, que veio a lume com os dois documentos que marcaram a chegada do ano 2000 do Cristianismo: *Tertio millenio adveniente* (2000) e *Novo millenio ineunte* (2001). Esses documentos expressaram o desejo do pontífice de realizar na Igreja aquilo que o Concílio expressara: mostrar ao mundo a santidade universal à qual todos são chamados.

Eis, abaixo, a lista de canonizações realizadas pelo papa João Paulo II — países em ordem alfabética (TABELA..., [20--]).

Alemanha: 3

Argentina: 1

Áustria: 1

Bélgica: 2

Canadá: 1

Chile: 1

China: 87

Coreia: 94

Croácia: 2

Espanha: 48

Estados Unidos: 1

Equador: 1

Filipinas: 2

França: 37

Holanda: 1
Hungria: 2
Itália: 49
Japão: 8
Letônia: 1
Líbano: 2
México: 28
Paraguai: 1
Polônia: 10
República Checa: 2
Sudão: 1
Vietnã: 95

1.1 MUDANÇAS SOCIAIS E ECONÔMICAS

Nossa abordagem aqui visa sinalizar que uma canonização realizada em um país termina por mudar bastante o quadro social e econômico, pois o novo santo atrai fiéis de vários lugares do mundo, aumentando assim o turismo religioso e, com ele, interferindo positivamente no comércio local: rede hoteleira, restaurantes, transportes e serviços em geral.

Cidades como Aparecida, no Estado de São Paulo, e Juazeiro do Norte, no Ceará, teriam um movimento praticamente nulo não existisse ali, há 300 anos, a presença da imagem de Nossa Senhora Aparecida e a do Padre Cícero Romão Batista, que, diga-se de passagem, ainda não foi canonizado pela Igreja, mas está praticamente canonizado pelo povo brasileiro⁴. Também lembramos a cidade de Nova Trento, em Santa Catarina, que sofreu enorme transformação após a canonização da primeira santa do Brasil: Madre Paulina do Coração Agonizante de Jesus, em 19/05/2002.

Temos conhecimento do que aqui tratamos, pois conduzimos como postulador na fase diocesana o processo do Servo de Deus Cônego Lafayette da Costa Coelho (MATOS, 2001), na diocese de Guanhães, interior de Minas Gerais. A fama do Servo de Deus, a cada ano, atinge mais popularidade, e atrai para Santa Maria do Suaçuí, a cidade onde ele exerceu seu ministério sacerdotal, um número cada vez maior de fiéis, movimentando a pequena cidade de modo excepcional. Para ali acorrem romeiros de outros estados do Brasil, que ali chegam em busca de bênçãos e graças.

⁴ Não afirmamos aqui que o povo é capaz de canonizar alguém: isso é trabalho exclusivo da autoridade eclesiástica, o papa, como afirmamos em nosso texto. Mas também é mister afirmar que sem uma grande devoção popular nenhum servo de Deus será proclamado santo.

CONCLUSÃO

João Paulo II, com as canonizações de seu pontificado, procurou concretizar o que o Concílio Vaticano II apresentou: a vocação de todos os fiéis cristãos à santidade. Para que isso pudesse acontecer, o pontífice fez as mudanças legislativas que considerou necessárias, tornando as canonizações mais acessíveis ao povo de Deus.

O trabalho das muitas canonizações realizado por João Paulo II está sendo seguido pelo atual papa Francisco, merecendo dele uma Exortação Apostólica, em 2018. Bento XVI não seguiu os passos de seu antecessor imediato. Mas Francisco, em seus oito anos de pontificado, parece acreditar no mesmo projeto wojtyliano, e já superou a marca das canonizações deixada por seu antecessor polonês.

Acreditamos na importância do estudo das canonizações no momento presente, pois elas mudam a face religiosa da Igreja Católica, fazendo-a mais universal e mais próxima dos fiéis. João Paulo II, segundo Oliveira (2008, p. 12), “colocou o tema da santidade na ordem do dia”. Além dessa transformação já mencionada, salientamos também a alteração no quadro social e econômico, como demonstramos acima.

O que apresentamos aqui de modo sucinto será demonstrado em nosso trabalho final de pesquisa, no qual ficarão demonstrados os vários autores que têm levado adiante a pesquisa nesse campo. Aqui, como na apresentação no GT nº 11 da Soter, apenas sinalizamos sobre a importância de se ter um santo em uma cidade, em uma diocese, em um país. Além das graças e bênçãos divinas, todos são beneficiados com as melhorias sociais e econômicas que terminam por chegar ao local.

Acolheremos de bom grado qualquer contribuição que venha da parte dos colegas pesquisadores e dos leitores de modo em geral. Não temos a pretensão de apresentar aqui a resposta única e definitiva em nossa análise.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Orlando de. **Os santos de João Paulo II**. Loures, Portugal: Lusodidacta, 2005. Volumes I, II, III.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Lumen Gentium**. Constituição Dogmática do Concílio Ecumênico Vaticano II sobre a Igreja. São Paulo: Paulinas, 2003.

FRANCISCO, papa. **Gaudete et exultate**: sobre o chamado à santidade no mundo atual. Exortação Apostólica. São Paulo: Paulus, 2018.

JOÃO PAULO II, papa. **Código de Direito Canônico**. Tradução Conferência Nacional dos Bispos do

Brasil. Notas, comentários e índice analítico Pe. Jesus Hortal, SJ. 14. ed. rev. ampl. com a Legislação Complementar da CNBB. São Paulo: Loyola, 2015.

JOÃO PAULO II, papa. **Divinus perfectionis magister**. 25 jan. 1983. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_divinus-perfectionis-magister.html. Acesso em: 11 set. 2016.

JOÃO PAULO II, papa. **Novo millenio ineunte**. São Paulo: Paulinas, 2001. (A voz do papa, 180).

JOÃO PAULO II, papa. **Tertio millenio adveniente**. São Paulo: Loyola, 2000.

MATOS, Pe. Ismar Dias de. **A grandeza na simplicidade**: relatos histórico-biográficos do Servo de Deus Lafayette da Costa Coelho. Belo Horizonte: FUMARC, 2001.

NOGUEIRA, Armênio Rodrigues. **Santos e beatos proclamados por São João Paulo II**. São Paulo: Editora Prodígio, 2016.

OLIVEIRA, Simone Geralda. **Três santas do povo**: um estudo antropológico sobre santificações populares em Minas Gerais. Universidade Federal de Juiz de Fora. Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2008 (Tese).

SUFFERT, Georges. **Tu és Pedro - santos, papas, profetas, mártires, guerreiros, bandidos**: a história dos primeiros vinte séculos da Igreja fundada por Jesus Cristo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

TABELA das Canonizações do Pontificado de Sua Santidade João Paulo II. [20--]. Disponível em: http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/index_saints_po.html. Acesso em: 04 jun. 2020.

CAPITALISMO COMO RELIGIÃO O CAPITAL COMO ESTÂNCIA DE EXPRESSÕES RELIGIOSAS

Mariana Luzia Oliveira Lima¹

RESUMO

A presente comunicação científica tem por objetivo investigar a tese do *capitalismo como religião*. Para autores como Ernst Bloch, Max Weber e Walter Benjamin, o capitalismo se instaurou na sociedade sob os mesmos fundamentos da religião. Segundo Benjamin, a equiparação da estrutura do capitalismo à religião se baseia em três ideias fundamentais. A primeira, de que o capitalismo é cultural, ou seja, venera e idolatra o capital sem se ater aos seus dogmas. A segunda, que a adoração ao capitalismo é a celebração de um ato permanente, incessante, sem trégua e piedade, que gera a impossibilidade de sua não-vivência. E, a terceira, que o capitalismo como religião gera culpa e dívida, simultaneamente. A investigação do tema se dará através da captação de expressões da gramática capitalista que são teológicas. Exemplos dessas expressões ocorrem com as palavras *fetichismo* e *idolatria*. A palavra *fetichismo* refere-se a um olhar distorcido da realidade aonde cria-se uma imagem ilusória e irreal sobre algo ou um objeto. No ambiente capitalista, os indivíduos fetichizam mercadorias, desejando-as por isso. No entanto, a palavra *fetichismo* não teve a sua origem nesse período histórico do capitalismo, mas, sim, nos séculos XV e XVII, na teologia, quando se denominava *fetichismo religioso*, cujo significado estava atrelado às práticas religiosas africanas. A *idolatria*, no mesmo sentido, também é ambivalente: destina à idolatria de santos e cultos religiosos no período grego, em sua origem, enquanto no capitalismo direciona-se à idolatria do capital/dinheiro. Com efeito, entende-se que, para compreensão da dimensão do capitalismo como religião, será necessário revisar a literatura dos principais autores do tema e, além disso, pinçar as expressões gramaticais que denunciam a permanência dessa estrutura religiosa no ambiente capitalista, explicando-as em suas origens e significados.

PALAVRAS-CHAVE: Capitalismo. Religião. Capitalismo como religião.

INTRODUÇÃO

O fragmento *O capitalismo como religião*, de Walter Benjamin, publicado em 1921, de conteúdo radical e anticapitalista, estabelece que o capitalismo se instaurou na sociedade sob os mesmos fundamentos da religião. Segundo ele, “o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta” (2013, p. 21).

1 Mestranda em Ciências da Religião pela PUC-Minas. Bolsista CAPES. E-mail: limarianaoliveira@gmail.com.

Benjamin aponta elementos de equiparação da estrutura do capitalismo à religião: o capitalismo é cultual, de adoração permanente, incessante e sem piedade, cujo intuito é culpabilizar seus fiéis. É uma religião sem dogma que infesta o cristianismo, ruindo-o. E, ainda, é uma religião que não visa a salvação de seus súditos, mas, sim, a instauração do desespero (“casa do desespero”).

Não se confunde, no entanto, a religiosidade do capitalismo como uma transferência do modelo cristianismo para o modelo capitalista, como se houvesse a substituição de um pelo outro. O que ocorre, ao revés, é a concepção de que no sistema capitalista permaneça elementos de natureza religiosa. E, ainda, de que “o capitalismo não apenas se favorece de uma ideologia religiosa, como tem aspectos de fenômeno religioso” (COELHO, 2021, p. 16).

Nesses termos, essa comunicação se orientará, no primeiro capítulo, a tratar do conceito de capitalismo como religião, para, no segundo, detectar e compreender as expressões religiosas que estão presentes no capitalismo, traçado para compreender o *capitalismo como religião*. A exemplo da captação da expressão fetiche, expressão típica de ambos aos ambientes. Tem termos concretos, a conclusão abre-se a comprovar que o capital visto como uma religião.

1 O CAPITALISMO COMO RELIGIÃO

Walter Benedix Schonflies Benjamin nasceu em 15 de julho de 1892 na Alemanha, e faleceu em 26 de setembro de 1940, na Espanha. Filho de Emil Benjamin e de Paula Schönflies Benjamin, foi um autor marxista, judeu, que teve suas obras influenciadas, primordialmente, por Nietzsche e Scholem. Apesar de não ter sido devidamente reconhecido em sua época, foi um importante ensaísta, crítico literário, tradutor, filósofo e sociólogo junto à Escola de Frankfurt e ao Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt.

Em 1921, influenciado pelo livro *Thomas Muntzer, Teólogo Da Revolução*, de Ernst Bloch, Benjamin trouxe à tona fragmentos que reunidos interpretam *O Capitalismo como Religião*. Em seu teor, o autor delibera que o capitalismo está sob idêntica gramática da religião, ou melhor, que o capitalismo é uma religião. Isso porque, “o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta” (2013, p. 21).

Segundo Benjamin, a equiparação da estrutura do capitalismo à religião se baseia em três ideias fundamentais. A primeira, de que o capitalismo é cultual, ou seja, venera e idolatra o capital sem se ater aos seus dogmas/teologia. A segunda, que a adoração ao capitalismo é a celebração de um ato permanente, incessante, sem trégua e sem piedade, que gera a impossibilidade da sua não-vivência. E, a terceira, que o capitalismo como religião gera culpa e dívida, simultaneamente, visto que àqueles vivem o capitalismo estão sempre endividados e por isso padecem de um castigo por essa dívida, que é a culpa - A culpa a que se refere Benjamin denomina que o Deus do capitalismo não é um Deus onipresente, mas, sim, oculto, que se desvela, unicamente, em períodos de

extrema aflição e culpa de seus infiéis.

A possibilidade de confirmação do sistema capitalista como uma forma de produção religiosa ocorre através da captação de expressões da gramática capitalista e teológicas. Ou seja, de captar expressões do ambiente capitalista que são, em sua matriz, religiosas.

E assim se realizada porque o consciente ou inconsciente coletivo, expresso através da linguagem, denuncia toda a condição da sociedade. Em outras palavras, a linguagem desvela o modo de ser e agir do ser no mundo, sendo muito mais do que mera expressão do pensamento, vez que denuncia nosso modo de ser.

Importante constar que só é possível visualizar o *capitalismo como religião*, na sociedade em decorrência da interdisciplinariedade que entende o conceito como um conjunto de relações e associações humanas em complexidade. Viés, aliás, decorrente da primeira geração da Escola de Frankfurt em que pertencia Walter Benjamin. Negando, ao revés, o capitalismo como um sistema econômico autônomo e racionalizado, impotente diante do discurso teológico-religioso.

Urgente, efervescente e atual, o capital visto como uma religião não afeta somente o seu modo de existir do capitalismo. Ou se compreender a sua existência. Nesse processo, há uma dupla afetação ente o capitalismo e a religião. Isso porque, ao inseri-lo em um ambiente capitalista, imergimos em todo a sua cultura. Inclusive a religião. O que comprova que essa pesquisa não se limita a demonstra que discussão não se resume a comparação dos institutos. Mas, sim, a entender que a religião também atua com a mesma estrutura do capitalismo (e suas consequências).

2 O CAPITAL COMO ESTÂNCIA DE EXPRESSÕES RELIGIOSAS

Enrique Dussel, considerado um dos maiores expoentes da filosofia da América-Latina, dedicou a sua pesquisa à Filosofia da Libertação, linha que visa compreender como os processos transformadores que ocorrem na sociedade – Como exemplo se pode pensar em como um indivíduo oprimido que se torna livre. Em 1993, Dussel publica *Las metáforas teológicas, de Marx*, obra que expõe as metáforas teológicas encontradas em *O Capital* de Karl Marx. Nessa obra, o filósofo latino capta do ambiente capitalista, exposto por Marx, palavras/expressões que possuem significados teológicos.

As expressões capturadas por Dussel nos remete a duas questões: primeiro, da importância de buscar entender o significado de algumas palavras da contemporaneidade. Segundo, de compreender que a sociedade está assentada em uma estrutura teológica, essencialmente uma gramática teológica.

À título de exemplo, o autor apresenta analisa da palavra *fetich*. *O fetich*, volta-se a um olhar distorcido e disfuncional da realidade - As pessoas desejam algo não pelo que a coisa em si é, mas por aquilo que ela representa, ou melhor, “a fantasia que emerge do desejo engana o adorador

de fetiches, fazendo-o acreditar que o 'objeto inanimado' vai abandonar seu caráter natural a fim de aceder a seus desejos" (PIRES, p. 349).

No entanto, a palavra fetichismo não teve a sua origem nesse período histórico, mas, sim, nos séculos XV e XVII, na teologia, quando se denominava fetichismo religioso/culto, cujo significado estava atrelado às práticas religiosas africanas que fetichizavam algo. Ou seja, cria-se um imaginário a um objeto a ser cultuado.

A origem do conceito:

O termo fetiche surgiu entre os séculos XV e XVII, durante o contato colonial na costa oeste da África, particularmente no golfo da Guiné, nas então chamadas Costa do Ouro e Costa dos Escravos, onde hoje estão Togo, Gana, Benin e Nigéria. Nessa área de intenso contato entre europeus e populações nativas, a palavra portuguesa feitiço – utilizada nos códigos de leis cristãos para descrever atos e objetos de magia prática – é importada, e adere ao discurso sobre a magia e a religião africanas. No que aqui nos interessa, ela aos poucos passa a se referir a objetos centrais nesses complexos mágico-religiosos, como pedras, estátuas e compostos heteróclitos de ingredientes. Eram objetos variados entre si, usados para muitos fins: divinação, cura, ataque mágico contra inimigos, proteção física e espiritual etc. Como suas formas e usos, seus nomes também variavam: eram chamados de vodubo, minkisi, suman etc. nas diferentes línguas da África Ocidental (PIRES, p. 350).

Observa-se que o conceito possui matriz diversa da matriz capitalista. Isso revela que, apesar de finalidades diversas, como demonstrado, há uma estrutura linguística que permanece. Em outras palavras o ambiente capitalista comporta a matriz linguística da religião.

A possibilidade de confirmação do sistema capitalista como uma forma de produção religiosa se dá, pois, da captação de expressões da gramática capitalista e teológicas. Isso porque, a linguagem desvela o modo de ser e agir do ser no mundo, sendo muito mais do que mera expressão do pensamento, uma vez que denuncia nosso modo de ser e existir. Com efeito, observa-se que a expressão que compõe o ambiente capitalista é, em sua origem, religiosa. Isso constata que as expressões presentes no ambiente capitalista são, de fato, de origem histórico-religiosas, como a citada.

CONCLUSÃO

Equiparar a estrutura do capitalismo à religião parece um desafio aparentemente superado. Eis que as três ideias fundamentais de comparação - de que o capitalismo é cultural, ou seja, venera e idolatra o capital sem se ater aos seus dogmas/teologia; adoração ao capitalismo é a celebração de um ato permanente, incessante, sem trégua e sem piedade, que gera a impossibilidade de sua

não-vivência e que o capitalismo como religião gera culpa e dívida, simultaneamente – são formas já bem desenvolvidas para a ciência. Por esse motivo, torna-se necessário o avanço na discussão.

Isso ocorre, por exemplo, com a possibilidade de investigação do sistema capitalista como uma forma de produção religiosa. Ou ainda, como um modelo que se mantém fortemente no ambiente capitalista.

O capital visto como uma religião não afeta somente o seu modo de existir do capitalismo. Nesse processo, há uma dupla afetação ente o capitalismo e a religião: a permanência de preceitos religiosos no capitalismo e a modificação da religião a partir dos efeitos do capital. O que comprova que essa comunicação não se limita a entender o capital, mas, também, a compreender que a religião também atua com a mesma estrutura do capitalismo.

Com efeito, diante desse cenário, o objetivo dessa comunicação é o de pinçar as expressões gramaticais que denunciam a permanência dessa estrutura religiosa no ambiente capitalista, em especial ao de adoração, explicando-as em suas origens e significados.

REFERÊNCIAS

ASSMANN, Hugo & HINKELAMMERT, Franz. **A idolatria do mercado**: ensaio sobre economia e teologia. Petrópolis: Vozes, 1989.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2002.

DUSSEL, Enrique. **Las metáforas teológicas de Marx**. Editora Verbo Divino, 1993.

fetichismo sexual: transposições e conexões. Disponível em: Vista do Fetichismo religioso, fetichismo da mercadoria, fetichismo sexual: transposições e conexões (usp.br). Acesso em 02 de ago. de 2021.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

PIRES, Rogério Brittes W.. **Fetichismo religioso, fetichismo da mercadoria,**

fetichismo sexual: transposições e conexões. Disponível em: Vista do Fetichismo religioso, fetichismo da mercadoria, fetichismo sexual: transposições e conexões (usp.br). Acesso em 02 de ago. de 2021.

SUNG, Jung Mo. **Desejo, mercado e religião**. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

SUNG, Jung Mo. **Deus numa economia sem coração**. Pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização. São Paulo: Paulus, 1992.

SUNG, Jung Mo. **Idolatria do dinheiro e direitos humanos**: uma crítica teleológica do novo mito do capitalismo. São Paulo: Paulus.

SUNG, Jung Mo. **Religião, direitos humanos e o neoliberalismo em uma era pós-humanista.**
Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistasmetodista/index.php/ER/article/view/8260>. Acesso em: 01 de jun. de 2021.

DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS DOS “MIL ANOS DE FELICIDADE”: PROMESSAS DE UM PARAÍSO DIGITAL TRANSUMANISTA

Adelaide de Faria Pimenta¹

RESUMO

O tema desta comunicação faz parte da pesquisa de doutorado em andamento, e tem por objetivo apresentar uma comparação preliminar entre as propostas da jornada rumo ao melhoramento humano, pelos transumanistas Max More (1964 -) e Nick Bostrom (1973 -), e alguns aspectos encontrados no movimento milenarista cristão. Por meio da investigação bibliográfica da obra de Jean Delumeau: Mil anos de felicidade: uma história do paraíso, e dos textos dos autores acima citados na coletânea *The Transhumanist Reader*, procura-se alcançar a compreensão do que poderia se configurar, na contemporaneidade, como a busca pelos mil anos de felicidade preconizados pelo movimento milenarista, um ramo considerado revolucionário e herético dentro do Cristianismo. Dessa forma, delinea-se a pergunta: estaria a promessa milenarista encontrada nos séculos iniciais do Cristianismo sendo atualizada e trazida para a contemporaneidade por meio da tecnologia e dos avanços nas pesquisas do melhoramento humano, desenvolvidos pelo Transumanismo? O que se percebeu foi que alguns elementos milenaristas despontam nos relatos desses dois expoentes da filosofia transumanista e podem se revelar como possíveis pontos de convergência entre as duas abordagens, ao parecer propor a realização, na contemporaneidade, de um paraíso na Terra por meio da tecnologia, de forma secularizada, ou seja, um tipo de paraíso digital, que traz consigo um campo de novas implicações sociais, éticas, políticas, religiosas, dentre outras.

PALAVRAS-CHAVE: Transumanismo. Milenarismo. Secularização. Paraíso digital. Contemporaneidade.

INTRODUÇÃO

O tema desse trabalho é parte da pesquisa que está sendo desenvolvida no doutorado. De modo ainda preliminar, buscam-se aspectos de relação, ou não, entre os movimentos milenaristas e o Transumanismo.

Iniciando-se nos primórdios do Cristianismo, o milenarismo apresenta a visão escatológica de um paraíso na Terra, no qual as criaturas experimentarão as benesses de um mundo de mil anos sem dor ou sofrimento, e vencerão a morte. Por outro lado, as ideias defendidas por dois dos maiores expoentes do movimento transumanista, Max More (1964 -) e Nick Bostrom (1973 -), aqui apresentadas em um recorte em dois de seus textos, enfatizam as benesses de um novo mundo, um paraíso digital que poderá ser criado pelo próprio ser humano, com um conseqüente aumento

¹ Mestra e doutoranda do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião - PUC Minas. Psicóloga (PUC Minas). Analista junguiana (ICGJMG/AJB/IAAP). 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.

na longevidade e até mesmo a cura da morte.

Para isso, em um primeiro momento estão as reflexões a respeito do milenarismo com aporte nas ideias de Jean Delumeau (1923-2020), historiador francês e um dos grandes pesquisadores da História do Cristianismo, falecido recentemente, aos 96 anos de idade. Em seu livro *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso* (DELUMEAU, 1997) o autor apresenta a origem e a trajetória do milenarismo cristão, e se verá, de forma breve, que, para esse autor, o pensamento milenarista evoluiu, de forma secularizada, até a contemporaneidade.

Em seguida, apresenta-se as conexões entre os textos dos dois maiores pensadores do Transumanismo – com as propostas de um novo humano, melhorado e mais capaz, que pode desfrutar de um tipo de paraíso digital ao usar a tecnologia a seu favor –, com os aspectos do ideal milenarista; e os desdobramentos das ideias transumanistas na sociedade atual.

Ao final, preliminarmente, nota-se que o movimento transumanista, ao propor a realização do paraíso na Terra, traz de forma secularizada à contemporaneidade elementos dos temas milenaristas, bem como novos desafios éticos, bioéticos, políticos, religiosos.

1 OS “MIL ANOS DE FELICIDADE”

Jean Delumeau (1997) aponta que, segundo as crenças milenaristas, antes do Juízo Final haverá uma segunda vinda de Cristo para combater o mal, propiciando a instauração de um reino terrestre de mil anos de felicidade, no qual a humanidade viverá em harmonia e paz. Humanos e animais, todos desfrutarão de um paraíso há muito prometido pelas sagradas escrituras, conforme textos do Antigo Testamento – principalmente nas profecias de Isaías, Ezequiel e Daniel –, e de maneira mais contundente, no último livro da Bíblia cristã, o Apocalipse ou Livro das Revelações, “[...] que fixa de maneira definitiva a duração desse reinado de mil anos.” (DELUMEAU, 1997, p. 22).

Delumeau (1997) afirma que o milenarismo se encontra algumas vezes associado ao messianismo – a espera por um messias –, e que em comum, esses movimentos apresentam as características de promessas de um tempo radicalmente novo de felicidades, em que haverá uma salvação coletiva que se dará em um tempo histórico próximo, com a interferência humana. No entanto, o autor chama a atenção para a diferença entre ambos, no tocante à possibilidade de uma espera messiânica sem que seja determinado um tempo, por um lado; e de uma espera milenarista que não implique em um messias, por outro (DELUMEAU, 1997).

Para esse estudo, aborda-se apenas a espera milenarista pelo reino de felicidade terrestre em um futuro vindouro. Tal pensamento se manifestou ao longo dos séculos iniciais do Cristianismo até por volta do século IV, tendo no apologeta cristão Lactâncio (ca. 260 – ca. 330)² um forte

2 Lucius Caelius (ou Caecilius) Firmianus Lactantius, (nascido na África do Norte, enquanto território romano), apologeta cristão, um dos Padres da Igreja, tornou-se conselheiro do primeiro imperador romano cristão, Constantino I. Em

defensor, e para quem, ao tema da imortalidade, se acrescenta o da felicidade.

Dentre os opositores ao milenarismo, talvez o mais contundente tenha sido Agostinho de Hipona (354-430), que, no entanto, no início de sua conversão ao Cristianismo, comungava dessa crença (AGOSTINHO, 2020); posteriormente, recusa as propostas carnavais do paraíso terrestre, e efetua uma releitura do Apocalipse, interpretando os 1000 anos como um tempo simbólico, que já estaria em curso pelo reinado da Igreja:

Eu mesmo aderi algum tempo a esse modo de pensar. Mas seus defensores dizem que os ressuscitados folgarão em imoderados banquetes carnavais, em que haverá comida e bebida em tal excesso, que excederão as orgias pagãs. E isso não podem crê-lo senão os carnavais. Os espirituais, porém, dão-lhes o nome de khiliastás, palavra grega que literalmente podemos traduzir por milenaristas. Refutá-los por miúdo levaria muito tempo. Prefiro, por isso, mostrar como a gente deve entender essas palavras da Escritura.” (AGOSTINHO, 2020, p. 469-470).

O pensamento desse proeminente Pai da Igreja se torna predominante, passando o milenarismo a ser “[...] marginalizado na Igreja” (DELUMEAU, 1997, p. 31).

Mas para Delumeau (1997), foi o abade italiano Joaquim de Fiore (1135-1202) que, ao romper com a interpretação do vetor da história proclamado por Agostinho, ofereceu um retorno à escatologia cristã dos primeiros tempos. Com sua visão da vinda do futuro reino do Espírito – o terceiro reino, após o reino do Pai e o reino do Filho –, de Fiore revoluciona a história, segundo Delumeau (1997): retoma os temas apocalípticos rejeitados desde o Santo; evidencia um reino do Espírito, no qual a Igreja dos contemplativos substituirá a Igreja dos Clérigos – “[...] o que era sofrer um golpe contra a instituição.” (DELUMEAU, 1997, p. 49) –, e anuncia um tempo voltado para o futuro, em que as crianças reinarão, em vez dos adultos e velhos. Delumeau (1997) percebe que, conectando-se com o futuro, as utopias apoiaram-se na perspectiva milenarista de “[...] esperança de uma felicidade terrestre coletiva para a humanidade do amanhã.” (DELUMEAU, 1997, p. 268).

A época iluminista também traz a noção de progresso e de felicidade, que seguem juntas. Delumeau (1997) aponta que alguns teóricos desse período apresentam temas milenaristas em suas ideias, tais como Leibniz (1646-1716), David Hume (1711-1776), Turgot (1727-1781), Adam Smith (1723-1790), Kant (1724-1804). Destaca-se Condorcet (1743-1794), que acreditava na “[...] perfectibilidade do espírito humano, mas mediante o melhoramento contínuo da instrução, da razão e dos conhecimentos. [... A] duração média da vida se aproximaria continuamente de uma extensão ilimitada” (DELUMEAU, 1997, p. 272). Ainda, para Delumeau (1997) “Marx, Lenin, Mao e Pol Pot são incompreensíveis se não os reintroduzirmos no interior da linhagem quiliasta em sua versão exacerbada: a que insistia sobre a ruptura brutal necessária para a entrada na era de felicidade.” (DELUMEAU, 1997, p. 273). A lista de nomes se estende, e Delumeau (1997) conclui que as ideias milenaristas foram fundamentais para a noção de progresso que foi se delineando ao longo

seu livro *Divinae institutiones* (LACTANCIO, 1990), Lactantius, buscou explicar o Cristianismo de maneira compreensível aos pagãos intelectuais. (BRITANNICA, 2021).

dos séculos.

Daí se percebe que o pensamento milenarista se encaminhou de forma secularizada ao longo da História, e parece chegar à contemporaneidade também por meio das ideias transumanistas. A este respeito, escolheu-se os textos de dois expoentes do movimento transumanista, o filósofo inglês Max More³ e o filósofo sueco Nick Bostrom⁴, nos quais os autores apresentam seus ideais de felicidade, progresso e vida eterna terrenos, que remetem ao pensamento milenarista, conforme se verá a seguir.

2 MAX MORE, NICK BOSTROM E O PARAÍSO DIGITAL

Max More, nascido Max T. O'Connor, PhD, graduou-se em Filosofia, Política e Economia em Oxford, e chama-se a atenção para o fato de que mudou oficialmente seu sobrenome, em 1990, para denominar-se, em tradução livre, como algo semelhante a Máximo Mais, para expressar sua filosofia transumanista de ser mais que humano.

No livro *The Transhumanist Reader (MORE; VITA-MORE, 2013)*, em seu texto a respeito da filosofia do Transumanismo, Max More (2013) expõe os fundamentos que fornecem ao movimento sua característica única. Recorta-se, dentre suas explicações, as seguintes:

A partir daqui vem a ênfase no progresso (sua possibilidade e capacidade de ser desejável, não sua inevitabilidade), em assumir a responsabilidade pessoal de criar futuros melhores, em vez de esperar ou orar para que eles sejam provocados por forças sobrenaturais, na razão, tecnologia, método científico e criatividade humana em vez de fé. [...] Os seres pós-humanos não sofreriam mais com doenças, envelhecimento e morte inevitável (mas provavelmente enfrentariam outros desafios). [...] Quando os transumanistas se referem à “tecnologia” como o meio principal de efetuar mudanças na condição humana, isso deve ser entendido de forma ampla para incluir o projeto de organizações, economias, políticas e o uso de métodos e ferramentas psicológicas. (MORE, 2013, p. 4, tradução nossa, grifo nosso).⁵

3 Max T. O'Connor (jan. 1964, Bristol, Inglaterra), PhD. Fundador do Extropy Institute (1991-2006), escreveu muitos artigos defendendo a filosofia do transumanismo, e a do extropianismo – a extensão do melhoramento humano. Casado desde 1996 com Natasha Vita-More, também uma transumanista pioneira com sobrenome semelhante a Mais-Vida, colaboram com as pesquisas transumanistas e de extensão da vida. Autor de vários livros, é embaixador e presidente emérito da The Alcor Life Extension Foundation, para criogenia, após ser seu presidente, de 2011 a 2020. Moram em Scottsdale, Arizona, EUA.

4 Niklas Bostrom (10 mar. 1973, Suécia), PhD. É professor filósofo da Universidade de Oxford conhecido por seu trabalho sobre o risco existencial, o princípio antrópico, ética do aprimoramento humano, riscos da superinteligência e testes de reversão. É diretor fundador do Future of Humanity Institute na Universidade de Oxford, Inglaterra, onde reside. Foi incluído em 2009 e em 2015 na lista dos 100 maiores pensadores globais pelo The Foreign Policy Group da política externa, “por não aceitar limites para o potencial humano”. Escritor de mais de 200 publicações.

5 From here comes the emphasis on progress (its possibility and desirability, not its inevitability), on taking personal charge of creating better futures rather than hoping or praying for them to be brought about by supernatural forces, on reason, technology, scientific method, and human creativity rather than faith. [...] Posthuman beings would no longer suffer from disease, aging, and inevitable death (but they are likely to face other challenges). [...] When transhumanists refer to “technology” as the primary means of effecting changes to the human condition, this should

More, de modo claro, apresenta o desejo transumanista de progresso e melhoria tecnológica feitos com as próprias mãos, não dependendo da interferência divina. Mas ao mencionar tal fato, parece levar em consideração a questão milenarista como seu fundamento: a criação, pelo próprio homem, daquele paraíso cristão prometido, daquele novo reino de benesses, ou seja, a criação de um paraíso digital manifesto na Terra. Resolve-se, assim, a espera pelos mil anos de felicidade.

Percebe-se que More traz à consciência que podem haver implicações diversas ou não esperadas com o uso da tecnologia, mas ainda assim é defensor de seu uso amplo, de modo a modificar não só o humano, como também a economia, a política, ou seja, suas relações com o mundo circundante, e até mesmo se utilizando de manipulações psicológicas. Um admirável mundo novo, como já mencionado por Aldous Huxley (1894-1963) em seu livro de mesmo nome (HUXLEY, 2014). Nota-se a necessidade de se referir às promessas religiosas para dizer do novo humano que poderá surgir, não mais pela transformação espiritual, mas pela tecnológica – um novo humano, em um novo corpo, que na busca transumanista, provavelmente será virtual.

Em outro texto no mesmo livro, Nick Bostrom conclama o leitor com o título: “Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up” (em tradução livre, Porque eu quero ser um pós-humano quando crescer) (BOSTROM, 2013, p. 28). Com graduações em Filosofia, Matemática e Ciências da Computação; mestrados em Filosofia e Física, em Neurociência computacional e também PhD em Filosofia, sua tese foi considerada como uma das melhores do ano, a respeito do princípio antrópico (qualquer teoria válida sobre o universo tem que ser consistente com a existência do ser humano).

Nick Bostrom (2013) argumenta longamente que alguns possíveis modos de ser pós-humanos seriam muito bons, compreendendo modos de ser como ter ao menos um conjunto de capacidades pós-humanas ou outros parâmetros gerais de vida. Como exemplo, determina três aspectos da vida que são mais expressivos: a expansão da saúde; o aumento da capacidade cognitiva; e a melhora do bem-estar subjetivo, ou seja, ter alegria, conforto, prazeres sensuais, diversão, interesse positivo e excitação. Portanto, são vantagens que teremos por nos tornarmos pós-humanos. Por meio da tecnologia. E quem não desejaria?

Ao negar uma participação religiosa no futuro humano, os dois autores parecem colocar o Transumanismo como a filosofia que desempenha um papel central no drama humano, e consequentemente, na realização do paraíso na Terra.

Além das ideias defendidas por esses dois autores transumanistas, as implicações nas áreas da biologia, da ética e bioética, da religião, da política, podem ser percebidas em outras pesquisas e expansões que vêm sendo feitas por todo o mundo. Dentre elas, pode-se citar:

- Empresas de criogenia: conservam a -196 °C corpos que hoje não têm cura pela ciência, mas estão legalmente mortos. Existem cerca de “[...] 350 corpos congelados para serem ressuscita-

be understood broadly to include the design of organizations, economies, politics, and the use of psychological methods and tools.

dos [e curados] no futuro” (BIERNATH, 2019). Serão cyber-múmias? As empresas norte-americanas Alcor Life Extension Foundation (da qual Max More é o presidente emérito) e Cryonics Institute, e a russa KrioRus, vendem a criogenia para o corpo inteiro, ou para apenas a cabeça. A Alcor está envolvida desde 2015 em um processo legal milionário, intimada a devolver a cabeça de um cientista criogenista ao filho;

- Criação do Partido Transumanista, nos Estados Unidos: lançou o candidato à Presidência, Zoltan Istvan, (1973 -), em 2016, que entregou a Declaração de Direitos Transumanista ao Capitólio. Ex-jornalista do National Geographic Channel, se tornou transumanista após quase morrer ao fazer uma reportagem sobre minas de guerra. Tentou concorrer ao governo da Califórnia em 2018, e mais uma vez à presidência em 2020, desta vez pelo Partido Republicano. Sua plataforma é promover a evolução científica e as tecnologias radicais para combater a morte. Sua primeira campanha foi feita em um ônibus-caixão, e tem um chip implantado em sua mão, sendo chamado de candidato ciborgue, pela mídia (MACK, 2019);

- O cientista chinês de 35 anos que criou, em 2018, as primeiras gêmeas geneticamente modificadas em seu DNA para resistirem ao vírus da Aids paterno. Foi condenado em 30/12/2019 a 3 anos de prisão, e ao pagamento de multa de 3 milhões de yuanes por manipulação genética ilegal (PRESSE, 2019),

- O bilionário russo Dmitry Itskov afirma que todos podem ser imortais em 2045. Seu projeto multibilionário, de nome 2045 Initiative, pretende criar, ao final, um avatar em holograma, com capacidades que ultrapassem as humanas (DAVEN, 2021).

Essas e outras atividades da ciência e tecnologia estão em curso a passos largos, de modo exponencial, deixando muitas perguntas ainda sem respostas. Algumas das questões parecem ser: será este o paraíso milenarista prometido, um paraíso digital? E como enfrentar os novos desafios éticos, bioéticos, religiosos, sociais, políticos, e suas implicações?

CONCLUSÃO

Viu-se que a espera pelos mil anos de felicidade, prometidos pelo movimento milenarista cristão, durou uma centena de anos como uma crença escatológica que acompanhou o Cristianismo em seus primórdios. Rechaçado por Santo Agostinho, que determinou o fim da espera milenarista, seu ressurgir, no entanto, ocorreu, de forma secularizada, por meio de vários pensadores ao longo da história. Dentre eles, o monge cristão calabrês Joaquim de Fiore recuperou a ideia do reino de benesses e anunciou o terceiro reino vindouro, motivo este que acompanhou várias utopias modernas até os dias atuais.

Também se percebeu que os argumentos de Max More e Nick Bostrom a favor do Transu-

manismo parecem ser um reavivar dos ideais milenaristas, na medida em que proclamam a vinda de um novo tempo e de um novo homem, tal qual os antigos profetas das Escrituras, assumindo o papel do criador que oferece a vida eterna com o uso da tecnologia, e a realização secularizada do paraíso, agora digital.

Por fim, notou-se que novas pesquisas e personalidades favoráveis à criação desse novo humano e novo paraíso inauguram também novas implicações sociais, éticas, bioéticas, políticas, religiosas, dentre outras, que apenas começam a despontar como temas importantes a serem amplamente discutidos, na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. A cidade de Deus: (contra os pagãos), parte II. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 2020 (Coleção Pensamento Humano).

BIERNATH, André. Existem 350 corpos congelados para serem ressuscitados no futuro. Veja Saúde, 14 out. 2019. Disponível em: <https://saude.abril.com.br/blog/tunel-do-tempo/existem-350-corpos-congelados-para-serem-ressuscitados-no-futuro/>. Acesso em: 04 jul. 2021.

BOSTROM, Nick. Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up. In: MORE, Max; VITA-MORE, Natasha (ed.). The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013, p. 28-53.

BRITANNICA, The Editors of Encyclopaedia. Lactantius. Encyclopedia Britannica, 01 jan. 2021. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Lactantius>. Acesso em: 11 jul. 2021.

DAVEN, Matthew Von. 2045: Billionaire Dmitry Itskov says we could all be immortal. Feb. 2021. Jetset Magazine: Lifestyle - Technology. Disponível em: <https://www.jetsetmag.com/lifestyle/technology/2045-russian-billionaire-dmitry-itskov-says-we-could-all-be-immortal/>. Acesso em: 05 jul. 2021.

DELUMEAU, Jean. Mil anos de felicidade: uma história do paraíso. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

HUXLEY, Aldous. Admirável mundo novo. Trad. Lino Vallandro, Vidal Serrano. 22 ed. São Paulo: Globo, 2014.

LACTANCIO. Instituciones Divinas. Trad. Eustáquio Sánchez Salor. Madrid: Editorial Gredos, 1990.

MACK, Eric. Meet the cyborg who's running against Donald Trump for president. 18 nov. 2019. CNET. Disponível em: <https://www.cnet.com/news/meet-zoltan-istvan-cyborg-running-against-donald-trump-for-president/>. Acesso em: 05 jul. 2021.

MATEUS. In: BÍBLIA SAGRADA. Petrópolis: Vozes, 2012.

MORE, Max. The Philosophy of Transhumanism. In: MORE, Max; VITA-MORE, Natasha (ed.). The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013, p. 3-17.

MORE, Max; VITA-MORE, Natasha (ed.). The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.

PRESSE, France. Cientista chinês que criou bebês geneticamente modificados é condenado a três anos de prisão. 30 dez. 2019. G1 Ciência e saúde. Disponível em: <https://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2019/12/30/cientista-chines-que-criou-bebes-geneticamente-modificados-condenado-a-tres-anos-de-prisao.ghtml>. Acesso em 04 jul. 2021.

DE SOBERANIA DAS ESFERAS AO PLURALISMO DE PRINCÍPIOS: MUTAÇÕES NO PENSAMENTO DA TRADIÇÃO NEOCALVINISTA

Tiago de Melo Novais¹

RESUMO

Desde o seu início no século XIX com o teólogo e político Abraham Kuyper (1837-1920) até os dias de hoje, a tradição neocalvinista tem desenvolvido sua própria percepção protestante acerca da condição de pluriformidade que as sociedades modernas apresentam – pluralidade de instituições, religiões, culturas e visões de mundo. Assim, nesta comunicação, nosso objetivo é explorar introdutoriamente a questão do pluralismo, analisando através das mudanças no interior do pensamento da tradição supracitada. Estamos nos referindo à mutação do conceito de *soberania das esferas* para o seu desenvolvimento posterior que resultou no conceito denominado de *pluralismo de princípio*. O primeiro foi elaborado por Kuyper para explicitar sua perspectiva protestante-calvinista sobre a organização das instâncias e instituições sociais. Com o nome *soberania das esferas*, Kuyper postula que cada uma das *esferas* sociais possuem sua autonomia *soberana* em relação às outras, as quais não podem ser transgredidas ou usurpadas devido à singularidade de sua natureza. Entretanto, a soberania das esferas como foi apresentada pelo teólogo holandês carecia de profundidade teórica, se tornando insatisfatória para lidar com a pluralidade em outros (novos) sentidos. Dessa forma, em direção ao desenvolvimento do conceito e das novas demandas sociais, os representantes contemporâneos desta tradição formularam uma teoria do pluralismo capaz de lidar com as diferentes condições de pluralidade para além da pluralidade estrutural previamente apresentada por Kuyper. À essa teoria religiosa do pluralismo, o neocalvinista contemporâneo Jonathan Chaplin denomina de *pluralismo de princípios*, a qual põe em discussão a diversidade de visões de mundo e seus respectivos lugares no mesmo espaço público. Portanto, apresentaremos esse trajeto com vistas a introduzir os pluralismos neocalvinistas e tornar seus autores em possíveis interlocutores no debate da pluralidade no campo das Ciências da Religião e Teologia. Para tal empreendimento, a metodologia utilizada é de abordagem qualitativa, fontes exclusivamente bibliográficas e finalidade exploratória e descritiva, tendo em vista a clarificação do tema do pluralismo nessa tradição, bem como a descrição de seus principais conceitos através de livros e artigos de autores neocalvinistas.

PALAVRAS-CHAVE: pluralismo. soberania das esferas. pluralismo de princípio. neocalvinismo

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela PUC Campinas e parte do Grupo de Pesquisa RELINC: Religião, Linguagem e Cultura. Email: tiago-melo@hotmail.com.br.

INTRODUÇÃO

Nesta comunicação apresentaremos o tópico do pluralismo a partir da concepção protestante desenvolvida pela *tradição neocalvinista*. Tendo como base um dos principais conceitos da tradição, a saber, o conceito de *Soberania das Esferas*, iremos explorar seu desenvolvimento até culminar numa teologia do pluralismo chamada de *pluralismo de princípios*.

Para isso, o método empregado é de objetivo exploratório, com abordagem qualitativa e fontes bibliográficas. Assim, realizando um recorte de nossa pesquisa de mestrado, desejamos explicar, clarificar e contribuir com a área da Teologia e das Ciências da Religião no Brasil ao introduzir algumas noções da tradição neocalvinista no debate contemporâneo sobre a pluralidade social e religiosa. Entretanto, antes de explorarmos as nuances conceituais do pluralismo neocalvinista, se faz necessário expor algumas informações preliminares sobre a própria tradição, a título de contextualização acerca da pesquisa.

O Neocalvinismo é uma tradição religiosa iniciada no século XIX na Holanda, tendo como precursor o teólogo e político Abraham Kuyper (1837-1920). Apesar de contar com antecessores do pensamento desenvolvido por ele, como é o caso do reformador João Calvino (1509-1564) e do historiador e político Guillaume Groen van Prinsterer (1801-1876), é Kuyper quem reforça o movimento religioso e político dos Países Baixos que respondia criticamente ao legado social e intelectual deixado pela Revolução Francesa e pelo Iluminismo. Como diz Vinnicius de Almeida (2019, p. 16), o Neocalvinismo pode ser considerado um movimento de reforma do século XIX, nos quais seus atores “se esforçaram para entender e responder os enfrentamentos da igreja cristã ocidental após o advento da Modernidade.”

Mais especificamente, Kuyper considerava que a Revolução Francesa havia produzido um dano social ao instaurar a incredulidade na política, que rejeitava a Deus e aos conceitos subjacentes da fé cristã, os quais contribuem para o ajustamento do tecido social – na perspectiva neocalvinista. Juntamente com isso, o teólogo criticava o ideal iluminista da pretensão de autonomia humana, a qual via na rejeição da fé a saída para o desenvolvimento científico e técnico do Ocidente. Um termo utilizado por Kuyper para denominar esse ideal de autonomia humana em relação a Deus é o *modernismo*, que indicava uma cosmovisão da Modernidade em que o ser humano compreende a realidade a sua volta sem a presença ou atuação divina.

Em contraponto ao modernismo, Kuyper desenvolveu alguns conceitos que visavam oferecer uma perspectiva contemporânea do calvinismo para as demandas do seu tempo, se diferenciando de outras tradições religiosas e teológicas por sua preocupação com questões de importância pública. Assim, por meio de sua vida acadêmica no professorado, bem como sua vida pública na política como Primeiro Ministro da Holanda, ganhou notabilidade em seu país e acabou por principiar o Neocalvinismo.

A partir da co-fundação da Universidade Livre de Amsterdam (Vrije Universiteit) por parte

de Kuyper, criou-se também um centro intelectual de atores que compartilhavam dos ideais kuyperianos, por assim dizer. Dois importantes intelectuais neocalvinistas da universidade são o teólogo Herman Bavinck (1854-1921) e o filósofo do direito Herman Dooyeweerd (1894-1977). Ambos são tidos como importantes nomes que possibilitaram o desenvolvimento do Neocalvinismo como tradição intelectual, interdisciplinar e marcadamente religiosa.

1. ESFERAS DE SOBERANIA: ABRAHAM KUYPER E O RASCUNHO DE UMA TEORIA SOCIAL CRISTÃ

Na inauguração da referida universidade, Kuyper proferiu um discurso originalmente intitulado “*souvereiniteit in eigen kring*” (soberania em sua própria esfera), o qual justificava o propósito da nova instituição. Dessa forma, o nome “Universidade *Livre* de Amsterdam” desejava indicar sua independência em relação ao poder do Estado, da igreja e das empresas, caracterizando uma instituição cristã que afirmava sua autonomia enquanto universidade. Esse discurso serviu como base para um dos mais importantes conceitos da tradição neocalvinista, a saber, o conceito de *Soberania das Esferas* (BRATT, 2013).

Nesse sentido, Soberania das Esferas é a noção de que cada *esfera* (instância) da sociedade deve ter sua autonomia (soberania) preservada em relação às outras esferas, ao mesmo tempo em que são vistas conjuntamente como parte fundamental da sociedade. Isto é, o conceito remonta à uma certa visão da organização social em que a diferenciação da sociedade em diversas instâncias (esferas) resulta na preservação das suas respectivas características e de seus âmbitos de atuação social.²

Contudo, para Kuyper não é possível dissociar suas convicções religiosas de seu trabalho teórico, nem mesmo quando se trata da teorização acerca da sociedade – em razão da tradição calvinista a que fazia parte, na qual João Calvino tem desenvolvido noções acerca da vocação, do governo, da educação e da sociedade a partir de sua teologia.³ Nesse sentido, devemos notar com Lucas Freire (2020, p. 94) que a necessidade de incluir a Deus no contexto de uma teoria da sociedade era uma característica distintiva da tradição neocalvinista, a qual entendia que toda compreensão da realidade deveria partir da revelação divina. Como resultado, o Neocalvinismo considera que a revelação de Deus seja a fonte de sua *cosmovisão* (visão de mundo) e não somente de sua teologia.

2 Devemos notar que a noção presente em Kuyper sobre a organização social em esferas distintas, juntamente com a noção de que a soberania dessas esferas é subsidiária de Deus, já estavam presentes nas obras de Groen Van Prinsterer, além de remontar à teoria política de Johannes Althusius e à teologia de João Calvino (KOYZIS, 2014, p. 277-8). Assim, a tradição calvinista legou a Kuyper o arcabouço teórico necessário para a formulação do conceito.

3 Devemos notar que a noção presente em Kuyper sobre a organização social em esferas distintas, juntamente com a noção de que a soberania dessas esferas é subsidiária de Deus, já estavam presentes nas obras de Groen Van Prinsterer, além de remontar à teoria política de Johannes Althusius e à teologia de João Calvino (KOYZIS, 2014, p. 277-8; BARTHOLOMEW, 2017, p. 131-2). Assim, a tradição calvinista legou a Kuyper o arcabouço teórico necessário para a formulação do conceito.

Por isso, no que tange à Soberania das Esferas, Kuyper assume que a autoridade e as jurisdição de cada uma das esferas sociais são derivadas da ordem criativa de Deus, a fim de evitar a usurpação ou sobreposição de poderes nas relações sociais. Nesse sentido, Deus tem um papel essencial de “criador” e também “limitador”:

A família, a escola, a empresa, o trabalho, as artes e demais aspectos da sociedade são todos soberanos em suas respectivas esferas. Cada uma dessas múltiplas comunidades e projetos detém autoridade dentro de uma esfera específica, cujos limites são estabelecidos pelo Criador (KOYZIS, 2014, p. 278).

Segundo David Koyzis (2014, p. 279), podemos resumir as três principais teses do conceito de Soberania das Esferas da seguinte maneira: (1) a soberania derradeira pertence somente a Deus; (2) a soberania terrena é subsidiária de Deus; (3) não há nenhuma soberania deste mundo do qual as outras soberanias sejam derivadas (tais como a família, a economia ou o Estado).⁴

Porém, para não confundirmos esse conceito com teologias contemporâneas ligadas ao domínio político e social, necessitamos ressaltar as razões pelas quais Kuyper chega a tais conclusões. Novamente de acordo com Koyzis (2014, p. 278), Kuyper elaborou o conceito como forma de contrapor as concepções *totalitárias* e ao *clericalismo* presente em seu tempo na Holanda. Assim, suas ideias serviram como uma nova perspectiva que relativizou o poder terreno do Estado e da Igreja, principalmente após a Revolução Francesa:

Também podemos afirmar que além “contenção dos abusos do poder estatal vistos na Europa” (FREIRE, 2020, p. 93) a Soberania das Esferas é um conceito que afirma e reconhece a *diversidade* dos âmbitos sociais (ou, a pluralidade social):

O principal pressuposto kuyperiano é que a sociedade é pluriforme, ou seja, é formada por uma variedade de agentes responsáveis, tanto comunais como individuais, cujos âmbitos legítimos de atividade se fundamentam imediatamente na soberania maior de Deus e operam dentro dos limites normativos neles colocados pelo próprio Deus (KOYZIS, 2014, p. 282).

Nesse sentido, consideramos que o conceito de soberania das esferas se trata de um *rascunho* de uma teoria social cristã, ao passo que nela é desenvolvido o papel *singular* e o caráter *plural* das esferas sociais, bem como admite o pressuposto teológico da soberania *divina*, com o fim de evitar tendências totalitárias por parte do Estado ou da Igreja.

Entretanto, ao definirmos o referido conceito como um “rascunho”, naturalmente concluí-

4 Segundo David Koyzis (2014, p. 279), as duas primeiras teses estão de pleno acordo com a doutrina da subsidiariedade, advinda da doutrina social católica. Nesse sentido, a afirmação de Koyzis pode indicar que as visões calvinista e católica da sociedade guardam semelhanças importantes devido à sua crença na soberania derradeira de Deus.

mos que tal conceito não está acabado.⁵ É isso que afirmam os neocalvinistas Craig Bartholomew (2017) e David Koyzis (2014). Mais especificamente, há duas razões pelas quais o conceito necessita de revisão.

Primeiro, devido a sua terminologia, o conceito parece inadequado do ponto de vista teórico. O termo “soberania” (em Soberania das Esferas) é comumente ligado ao sentido político dado por Hobbes e Bodin. Todavia, em ambos teóricos, “soberania” não expressa a especificidade com que Kuyper emprega o termo. Por isso, alguns neocalvinistas sugeriram uma mudança de termos para adequar ao sentido neocalvinista: “Autoridade Diferenciada” ou “Responsabilidade Diferenciada” (KOYZIS, 2014, p. 281).⁶

Segundo, o conceito carece de uma elaboração teórica mais sistemática. Bartholomew (2017, p. 157) observa que Kuyper não trabalha suficientemente o funcionamento entre determinadas esferas, bem como deixa de realizar a sistematização acerca da natureza e da quantidade das esferas sociais existentes numa sociedade saudável. Além disso, Kuyper não dá razões suficientes de por que cada esfera é distinta uma da outra. Assim, afirmamos que do ponto de vista religioso a Soberania das Esferas pode se sustentar, devido aos argumentos teológicos sobre a criação de Deus, mas não se sustenta se o observarmos no sentido teórico-normativo (KOYZIS, 2014, p. 282).

2. PLURALISMO DE PRINCÍPIOS: EM DIREÇÃO A UMA TEORIA DO PLURALISMO NEOCALVINISTA

Quem dá continuidade ao rascunho de Kuyper a fim de transformá-lo numa teoria do pluralismo são os neocalvinistas contemporâneos, que alinham o conceito de Esferas de Soberania às sociedades atuais. Com efeito, conforme as sociedades do século XIX passaram de uma condição de homogeneidade cultural e religiosa para a condição de pluralidade e globalização no final do século XX e início do XXI, se fez necessário pensar a visão kuyperiana nesses contextos. Para explorarmos essa transformação na ênfase do conceito, iremos utilizar dois importantes autores neocalvinistas, a saber, James W. Skillen e Jonathan Chaplin. Através deles, a Soberania das Esferas se desdobrou em diferentes tipos de pluralismo.⁷

O primeiro tipo de pluralismo foi chamado de *pluralismo estrutural*, que de acordo com Bartholomew (2017, p. 209) é a nova nomenclatura para o conceito de Soberania das Esferas. Por

5 O filósofo do direito Herman Dooyeweerd (2015) desenvolve filosoficamente o conceito de forma sofisticada, o transformando em uma teoria da realidade. Dessa maneira, Dooyeweerd expande a noção de *esferas* da sociedade para *aspectos* da realidade, sob o ponto de partida calvinista.

6 Ainda assim, alguns neocalvinistas mantiveram o mesmo termo e o aplicaram a problemas contemporâneos. O economista Bob Goudzwaard (2011) usa a Soberania das Esferas para compreender o processo de globalização, por exemplo. Em tese, Goudzwaard não realizou nenhuma mudança substancial no conceito para utilizá-lo.

7 Poderíamos citar outros nomes importantes que também trabalharam o pluralismo neocalvinista (como é o caso de Richard Mouw e Sander Griffioen). Porém, tendo em vista o objetivo introdutório do presente trabalho, citamos somente o pluralismo como foi desenvolvido por Skillen e Chaplin.

sua vez, James W. Skillen, criador da nova terminologia, foi o responsável por interpretar o conceito de Esferas de Soberania como uma teoria acerca do pluralismo de *estruturas da sociedade*. Isto é, de acordo com Skillen (2015), o pluralismo estrutural se refere à teoria que reconhece a sociedade em sua pluralidade de instituições, associações, comunidades, grupos e outros tipos de *estruturas* que fundamentam as sociedades – replicando o mesmo princípio com que Kuyper descreve a sociedade.

Assim como Kuyper, Skillen defende que cada estrutura deve ter sua *responsabilidade diferenciada*, sem violar nem ser violada em sua atuação autônoma. Isso envolve a separação da Igreja-Estado, mas também a não sobreposição do Estado ou economia sobre as demais estruturas. Tendo em vista que as diferentes estruturas são basilares e necessárias para a sociedade, a preservação desse pluralismo se trata de uma questão de justiça pública, pois uma vez violada suas respectivas jurisdições, a sociedade é enfraquecida em seu funcionamento saudável e plural (SKILLEN, 2015).

O segundo tipo de pluralismo foi chamado de *pluralismo confessional*, também cunhado por Skillen. Diferente do primeiro pluralismo, este se refere à pluralidade de confissões presentes em uma sociedade onde não há uma única visão de mundo vigente. Assim, Skillen (2015) defende que todo tipo de religião, ideologia, filosofia de vida ou qualquer outro *credo* seja reconhecido como válido numa sociedade. De semelhante modo ao anterior, Skillen (2015) também advoga que a preservação desse pluralismo seja entendido como uma questão de justiça pública, na qual o Estado garante o espaço devido para que todo tipo de confissão possa participar da vida social com todo o peso de suas convicções. Nesse sentido, o pluralismo confessional tem implicações importantes na política:

A principal implicação política do pluralismo confessional é que o Estado deve tratar todos esses vários corpos “baseados na fé”, e não apenas os “religiosos” como igrejas ou mesquitas, de forma justa. Em termos concretos, isto significa distribuir recursos públicos como financiamento ou certificação a cada um numa base equitativa, e não (des)favorecer qualquer um apenas por causa de seu ponto de vista confessional. O pluralismo confessional defende as reivindicações de liberdade religiosa de instituições estruturalmente plurais e o dever dos Estados de respeitar essas reivindicações (CHAPLIN, 2013).

Portanto, o pluralismo confessional se torna um aliado conceitual para que as religiões (cristianismo incluso) possam se engajar na sociedade nos mais variados âmbitos (ONGS, política, empresas) através de seus fiéis.

Contudo, é digno de nota que para a tradição neocalvinista o primeiro pluralismo (estrutural) tem sua raiz na criação de Deus, enquanto o segundo pluralismo (confessional) surge como reação ao pecado humano (SMITH, 2020). Em outras palavras, para os neocalvinistas, o desenvolvimento social que culmina em esferas diferenciadas representa a realização do potencial colocado por Deus na sua *criação* para que os seres humanos pudessem atingir. Entretanto, o mesmo não

pode ser dito sobre as várias confissões, sobretudo religiosas, uma vez que elas só existem em função do pecado humano, o qual resultou na variedade de deuses, mitos e crenças presentes na história humana. Todavia, ainda que não considere digno de celebração, o pluralismo confessional não advoga a eliminação da diversidade de crenças, mas simplesmente indica que a condição social de pluralidade dos credos humanos deve ser preservada por cristãos como sinal da tolerância religiosa e da graça de Deus (SKILLEN, 2015, p. 168).

Posto isso, temos condições de verificar um último conceito neocalvinista, que reúne os dois pluralismos anteriores em seu bojo, como também representa a herança de Kuyper⁸. Esse conceito é chamado de *pluralismo de princípios* e foi criado por Jonathan Chaplin⁹. Como nos explica James Smith (2020, p. 159), “o PP [pluralismo de princípios] diz que as sociedades democráticas e pluralistas precisam abrir espaço para as vozes e comunidades religiosas na teia mais ampla da sociedade civil como questão de saúde social”. Isto é, Chaplin advoga a necessidade de espaço para manifestações e reivindicações das diversas cosmovisões que compartilham dos mesmos locais e estruturas sociais, nomeando tal teoria de *pluralismo de princípios* (doravante PP).

Para entendermos como essa formulação de Chaplin reúne tanto a noção inicial de Kuyper quanto os pluralismos de Skillen, podemos o descrever através de três *princípios*, retirados de Chaplin (2016). Primeiro, o PP defende a abertura do espaço público devido às diversas visões de mundo (incluindo religiões). Assim, por um lado, o PP rejeita o “laicismo” (que supõe a neutralidade religiosa no espaço público), e por outro reafirma as visões de mundo como interlocutoras sociais e políticas. Segundo, o PP propõe uma visão constitucional secular (sem domínio religioso), implicando na dispensa de qualquer plano de monopolizar a visão de mundo cristã no âmbito estatal. Terceiro, o PP afirma a autonomia da igreja em relação ao Estado, entendendo a igreja não como agregado de crentes, mas como certa comunidade que manifesta uma forma de vida distintamente cristã na sociedade.

Dito de outro modo, “o pluralismo de princípios busca espaço para a diversidade justamente para permitir que as reivindicações universais em relação à justiça – todo o peso das convicções de uma comunidade – sejam projetadas no debate público” (CHAPLIN, 2013). Dessa forma, podemos ver que no decorrer da história da tradição neocalvinista, houve não apenas melhoramentos dos conceitos iniciais lançados por Abraham Kuyper, mas também mutações, sobretudo concernente à ênfase e aos contextos sociais para se endereçam.

8 Chaplin (2013) atribui a Kuyper as principais noções contidas do pluralismo de princípios, descrevendo como a “luta” de Kuyper que somente precisava de “reapropriação crítica [...] à medida que enfrentamos os desafios de um mundo cada vez mais desconcertantemente plural, fraturado e inseguro”. Assim, o próprio Chaplin compreende seu empreendimento da forma como o descrevemos, a saber, como continuação, apropriação e ligeira mutação conceitual dentro da tradição neocalvinista.

9 Jonathan Chaplin (2016) formulou a ideia do pluralismo de princípios a partir da base neocalvinista, mais especificamente na Soberania das Esferas de Kuyper, mas também a partir da declaração de liberdade religiosa do Vaticano II. O mesmo acontece com Koyzis (2014), que trabalha o tema do pluralismo neocalvinista em diálogo com a doutrina social da Igreja Católica.

CONCLUSÃO

Vimos nessa comunicação que a tradição neocalvinista possui um amplo e complexo arcabouço teológico, os quais são concebidos a partir da confissão protestante-calvinista. Mais especificamente, vimos como o conceito cunhado por Kuyper de nome *Soberania das Esferas* foi apropriado criticamente por outros neocalvinistas a fim de fornecer uma explicação sobre os diferentes tipos de pluralidade. Assim, tanto Skillen, que formulou o *pluralismo estrutural e confessional*, quanto Chaplin, que formulou o *PP*, foram responsáveis por transportar a noção kuyperiana para contextos sociais contemporâneos, onde o cristianismo pode contribuir com sua perspectiva teológica acerca do pluralismo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Vinnícius Pereira de. **O projeto ético-político do kuyperianismo: apontamentos históricos, teológicos e seu processo de recepção no Brasil contemporâneo**. 2019. 144 folhas. Dissertação (Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

BARTHOLOMEW, Craig G. **Contours of the Kuyperian Tradition: A Systematic Introduction**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2017.

BRATT, James D. **Abraham Kuyper: modern Calvinist, Christian democrat**. Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2013. Edição do Kindle.

CHAPLIN, J. Liberté, Laïcité, Pluralité: **Towards a Theology of Principled Pluralism**. International Journal of Public Theology, v. 10, n. 3, p. 354–380, 21 set. 2016.

CHAPLIN, Jonathan. **The Point of Kuyperian Pluralism**. *Comment Magazine*, [s.d.]. Disponível em: <https://www.cardus.ca/comment/article/the-point-of-kuyperian-pluralism/>. Acesso em: 21 maio. 2021

DOOYEWEERD, Herman. **Raízes da cultura ocidental**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

FREIRE, Lucas G. **O Princípio Normativo da Soberania das Esferas Sociais**. *Dignitas: Revista Internacional do Instituto Brasileiro de Direito e Religião*, v. 1, n. 1, p. 93-109, 2020.

GOUDZWAARD, B. **The principle of sphere-sovereignty in a time of globalisation**. *Koers (Online)*, Pretoria, v. 76, n. 2, p. 357-371, 2011. Disponível em: http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2304-85572011000400007&lng=en&nrm=iso. Acesso em 31 aug. 2021.

KOYZIS, David T. **Visões & ilusões políticas: uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

SKILLEN, James W. **Witness in the Public Square**. *International Journal of Reformed Theology and Life*, v. 1, n. 1-2, 2015, p. 159-171.

SMITH, James K. A. **Aguardando o Rei: reformando a teologia pública**. São Paulo: Vida Nova, 2020.

EM NOME DE DEUS: A RELIGIÃO COMO INSTRUMENTO POLÍTICO DE PODER NO BRASIL ATUAL

*Flavio Cavalcante Veiga¹
Fábio Henrique Sales de Lima Lau²*

RESUMO

A história do Brasil é marcada pelas estreitas relações entre religião e política. Desde 1500, a Igreja Católica faz-se presente, com a proclamação da República, da qual decorre a declaração da laicidade do Estado e, conseqüentemente, uma disputa religiosa no espaço público. A partir da segunda metade do século XX, com o crescimento, sobretudo, de denominações evangélicas pentecostais, essas disputas envolvem a seara política. Chega-se ao século XXI com um governo ultraconservador e suas estreitas relações com instituições e lideranças religiosas. Interessa-nos refletir sobre as implicações desse fenômeno na democracia brasileira, na real configuração do Estado Democrático, na laicidade, na repercussão de uma agenda ultraconservadora na política e neoliberal na economia e, ainda, da utilização da religião como um projeto de poder. Utilizamos a hermenêutica como linha de análises, recorrendo às pesquisas bibliográfica e documental. Entre as fontes, coletamos dados do IBGE e reportagens de veículos da imprensa nacional. Nesse contexto, é importante refletir sobre a religião numa perspectiva da teologia pluralista e o poder político a partir do conceito de democracia representativa.

PALAVRAS-CHAVE: Política e Religião; Democracia; Extrema Direita; Teologia.

INTRODUÇÃO

Conforme afirmam Mary Del Priore e Renato Venancio: “O Brasil nasceu à sombra da Cruz” e essa sentença tem um peso simbólico acerca da formação histórica do nosso país. Desde a colonização portuguesa, em 1500, a Igreja Católica faz-se presente, passando pelos períodos colonial e imperial como religião oficial do Estado, até a República, de que, com a proclamação, decorre a declaração da laicidade e, conseqüentemente, uma movimentação no campo religioso brasileiro, com forte disputa no espaço público entre a Igreja Católica e outras religiões, notadamente as denominações cristãs, como o protestantismo histórico de missão e os pentecostais ao longo do século XX.

1 Doutorando em Ciências da Religião pela UNICAP. Professor da Educação Básica, Técnica e Tecnológica do Instituto Federal de Alagoas. Contato: flavioc.veiga@hotmail.com

2 Doutorando em Ciências da Religião pela UNICAP. Professor da Educação Básica, Técnica e Tecnológica do Instituto Federal de Alagoas. Contato: salleslau@yahoo.com.br

Chega-se ao século XXI com a sociedade brasileira em ebulição perante um cenário social e econômico de graves contrastes em detrimento de crises estruturais do capitalismo global e nacional, além das contradições e choque de interesses da configuração política brasileira. Nesse contexto, um projeto político ultraconservador apresenta-se a partir da crise política que levou ao impeachment de Dilma Rousseff em 2016, desencadeando a queda de um governo de esquerda, a transição com o governo de Michel Temer, de perfil de direita, e o surgimento de uma extrema direita populista que chega com força política e adesão da sociedade em 2018.

A exploração da face do sagrado, na seara política, chega ao auge no Brasil com a chegada de Jair Bolsonaro ao mais alto posto do poder da República nas eleições de 2018, eleito com uma agenda política ultraconservadora, com um discurso populista frente aos grandes desafios do país, como questões da corrupção, do desemprego, da violência, entre outras, recorrendo a uma estratégia permanente do uso da religião como agenda política para o seu projeto de poder.

Bolsonaro recebeu forte apoio da elite empresarial, dos políticos tradicionais de partidos de centro e de direita, foi favorecido pelas redes sociais com a disseminação de narrativas do salvador da pátria, escolhido por Deus para salvar o Brasil, no combate à corrupção, o ungido para resolver todos os males da nação. Sua agenda econômica neoliberal teve repercussão positiva na grande mídia nacional, seu projeto de “endireitar” o Brasil teve a simpatia da classe média e, de modo particular, teve forte adesão de lideranças religiosas católicas, evangélicas pentecostais, neopentecostais, do protestantismo histórico, entre outros segmentos religiosos.

Interessa-nos refletir sobre as implicações desse fenômeno em curso na democracia brasileira, os reflexos na real configuração do Estado Laico e na repercussão de uma agenda ultraconservadora nos costumes e ultraliberal na economia, bem como a utilização da religião como agenda e legitimação de um projeto de poder. Utilizamos a hermenêutica como linha de análises, recorrendo às pesquisas bibliográfica e documental. Entre as fontes, coletamos dados do IBGE e reportagens de veículos da imprensa nacional.

Nesse sentido, é importante demarcar, nesta linha de reflexão, a compreensão da religião numa perspectiva da teologia pluralista e do poder político a partir do conceito da democracia representativa, elegendo-se esses pressupostos teóricos com vistas às reflexões acerca de uma sociedade com múltiplas realidades: política, econômica, sociocultural e religiosa. Sendo assim, cabe à academia contribuir para o conjunto da sociedade, através da produção científica que preze pela cultura de paz, pela justiça social, pela defesa intransigente da democracia e da dignidade humana.

DISCUSSÃO

O projeto da extrema direita de Bolsonaro é a síntese da figura ilusória do homem de bem, obediente a Deus; constituidor da família tradicional, que se auto legitima o verdadeiro representante dos valores e da moral; de perfil político conservador antiesquerda, patriota nacionalista;

defensor da liberdade, desde que se esteja armado; misógino, pois a mulher é inferior ao homem; machista e orgulhoso por ser hétero; homofóbico; defensor da meritocracia; do empreendedorismo econômico que sacrifica e responsabiliza o indivíduo pelo seu sucesso ou fracasso; que rejeita o Estado e as políticas públicas, que defende a subjugação das minorias pela maioria e tem como propósito eliminar qualquer organização popular como os movimentos sociais e as organizações sindicais. Tudo isso tendo a religião como palco da agenda política (Cf. PY, 2020a).

O Brasil é um importante cenário de imbricações políticas e religiosas e também de uma forte transição no seu campo religioso, projeções indicam que até 2040 os números de evangélicos podem sobrepor o número de católicos. Em entrevista ao Instituto Humanitas da Unisinos, o pesquisador Faustino Teixeira destaca a diminuição de adeptos católicos, de 91,1% em 1970, conforme dados do IBGE, para 64,6% em 2010. Entre os evangélicos, o percentual era de 5,2% em 1970 e passou para 22,2% em 2010. Para José Eustáquio Diniz Alves, doutor e pesquisador em demografia, num artigo publicado na plataforma EcoDebate, levando em consideração os últimos censos, projeções indicam um empate entre os números de católicos e evangélicos, de 50% em 2030 e, em 2040, o Brasil pode testemunhar uma virada para o lado evangélico. O pesquisador chama a atenção acerca do fenômeno religioso no espaço público e na política brasileira, demonstrando preocupações com o horizonte da pluralidade religiosa e da democracia.

Porém, nos últimos anos e, principalmente, nas eleições presidenciais de 2018, a transição religiosa expôs uma feição não muito glamorosa da emergência de setores religiosos que possuem práticas não muito republicanas. A questão da inserção das igrejas na política e na defesa de dogmas religiosos no contexto de um Estado Laico assusta uma grande parte da sociedade. O receio é que surja no futuro um novo monopólio religioso com perfil teocrático (ALVES, 2020).

Para o historiador e teólogo, Fabio Py (2020b), a teologia está em cena e é uma arena em disputa. Isso se percebe desde a campanha eleitoral de Jair Bolsonaro em 2018, quando utilizou como base o famoso versículo de “conheces a verdade, e a verdade vos libertará”, do Evangelho de São João (Jo. 3, 32). Fica clara a manipulação política da religião, quando, nos discursos, Bolsonaro e seus apoiadores apresentam-se como verdadeiros enviados de uma missão para salvar o Brasil, em nome do Deus monoteísta judaico-cristão. Além do mais, utilizam os textos sagrados, associando-os ao próprio espectro de conservador para desqualificar e destruir reputações e/ou diminuir quem pensa diferente, uma verdade versada conforme o ímpeto e o desejo pelo poder utilizando-se da religião e dando sentidos outros, conforme lhes é conveniente.

É nessa guerra pelo Deus cristão que Bolsonaro alimenta a base do governo autoritário ao reforçar sua gestão do ideário maniqueísta. Ao se assumir como presidente dos cristãos, simplifica os conflitos políticos, que passam a se dar em embates entre bem versus mal. Neste arranjo, a guerra dos Deuses se traveste na luta entre aqueles que representam o mal, em uma alegoria caricatural dos “comunistas” ou dos “petistas”, e entre aqueles também alegoricamente expressos como cidadãos de bem (PY, 2020b, p. 25).

O projeto político conservador atualmente em curso no Brasil tem sustentação numa teologia autoritária, a partir do potente apoio de líderes religiosos a uma agenda pública que explora os costumes, a moral judaico-cristã, os valores patriarcais, a família tradicional, o “cidadão de bem”, a exacerbação da força masculina, a exaltação do esforço individual empreendedor, a reivindicação do trabalho como missão sagrada, a defesa intransigente da propriedade privada, a naturalização da concentração de riquezas, incluindo as grandes propriedades de terras, promovendo o sufocamento das minorias e das maiorias invisibilizadas.

O que se entende aqui por novo conservadorismo brasileiro é uma parcela dessa direita; é o ideário que hegemonizou a direita e levou Bolsonaro à presidência. A nova direita é aquela em torno da família tradicional, do anticomunismo e do militarismo; e de valores de mercado, nesse aspecto com várias nuances. [...] – é a atuação da direita cristã baseada na ideia de que a família - e não o Estado - é a resposta para toda ordem de disfunções sociais. Outro diferencial é uma dinâmica específica de reação. Quando os movimentos feministas e LGBT ganharam espaço na sociedade e chegaram a ter algumas demandas institucionalizadas, a reação a essas pautas, justificada na defesa da família tradicional, passaria a ser o eixo dessa ação política cada vez mais radicalizada (LACERDA, 2019, p. 17-18).

É importante compreender que a incursão dos políticos religiosos na seara política no Brasil redemocratizado inicia-se no final da década de 1980, ocupando cada vez mais o espaço público (Cf. BURITY, 2008), num cenário de graves contrastes sociais, agravado por políticas neoliberais em curso diante de uma população empobrecida, carente de políticas públicas e, conseqüentemente, de representantes políticos que, em tese, demonstram interesse em resolver a pobreza, a violência e a corrupção.

As políticas neoliberais continuaram nos governos democráticos nos anos 90, com algumas ressalvas em governos de esquerda nos anos 2000, em cuja ocasião houve maiores investimentos do orçamento público em políticas de transferência de renda, com uma forte atuação do Estado em políticas públicas, contudo foram estabelecidas alianças com políticos religiosos como forma de garantir maioria parlamentar e, conseqüentemente, a governabilidade. Nesse sentido, os políticos religiosos não só permaneceram em cena, como fortaleceram suas relações com suas bases eleitorais e no conjunto da sociedade.

As estratégias neoliberais de responsabilizar o indivíduo pelo seu sucesso ou insucesso encontram respaldo no projeto de Bolsonaro, pois camuflam-se sob a teologia da prosperidade (Cf. MARIANO, 2014), com as pregações religiosas da perseverança e na promessa de um Deus que capacita o indivíduo que tem fé perante as angústias e os obstáculos da vida, não apenas na perspectiva espiritual, também numa dimensão material. É o trabalhador-empresendedor, esse indivíduo que, sozinho, na verdade confiante em Deus, se responsabiliza pela sua sobrevivência e da sua família. Uma nação rica e abençoada por Deus a partir do sacrifício e dos esforços de cada um.

[...] o neoliberalismo não apenas como uma teoria sobre o funcionamento da economia, [...] mas também uma estratégia específica de intervenção com relação ao estatuto social do sofrimento. Essa forma de vida articula moral e psicologia, economia e direito, política e educação, religião e teologia política, propondo um tipo de individualização baseado no modelo da empresa. Uma vida que deve ser apreendida, dirigida e avaliada como se o faz com uma empresa. (SAFATLE, 2021, p. 7). Edição do Kindle.

Diante do insucesso a culpa é desse próprio indivíduo, desobediente a Deus ou que não perseverou o bastante, uma explicação aceitável no senso comum de parte da população de que as mazelas sociais coletivas são culpa de governantes ímpios, um Estado corrupto. De modo geral, todo aquele que não vive sob a rigidez moral dos princípios bíblicos sofre as consequências.

Assim, o projeto político do Governo Bolsonaro continua a descreditar as instituições da República, agride outros poderes, descredita a democracia representativa e o sistema que elege seus representantes, fragiliza as políticas públicas de educação e de saúde, elimina mecanismos de proteção social, a exemplo da extinção de conselhos de representação da sociedade civil na estrutura do governo, descredita a ciência, as universidades, a educação pública e os sistemas pedagógicos de ensino, as instituições da sociedade civil, desestrutura o aparato de fiscalização ambiental, dissemina discursos de ódio, demonstra o desprezo para com quem pensa diferente e fomenta a divisão na sociedade. Faltam-lhe, sem pudor, gestos civilizatórios para enfrentar um cenário de uma população que passa fome agravada no contexto de uma pandemia. Tudo isso não afastou parte dos líderes religiosos evangélicos e católicos, entre outros que continuam simpáticos a esse projeto político de poder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vivenciamos atualmente um cenário preocupante no mundo, uma onda populista de extrema direita, crises econômicas, climáticas, guerras, a pandemia da Covid-19, que exacerbou as contradições do capitalismo, a fome, a violência, as desigualdades, a migração forçada por guerras e conflitos étnicos, religiosos e/ou geopolíticos. A resposta a esses graves dilemas foi o surgimento de uma extrema direita ultranacionalista, ultraconservadora e ultraliberal.

Sopram ventos malignos no planeta azul. Nossas vidas titubeiam no turbilhão de múltiplas crises. [...]

Existe, porém, uma crise ainda mais profunda, que tem consequências devastadoras sobre a (in)capacidade de lidar com as múltiplas crises que envenenam nossas vidas: a ruptura da relação entre governantes e governados. A desconfiança nas instituições, em quase todo o mundo, deslegitima a representação política e, portanto, nos deixa órfãos de um abrigo que nos proteja em nome do interesse comum. Não é uma questão de opções políticas, de direita ou esquerda. A ruptura é mais profunda, tanto em nível emocional quanto cognitivo (CASTELLS, 2018, p. 5).

Compreender a religião enquanto fenômeno na sociedade também perpassa por estudar o impacto da experiência religiosa através dos preceitos e dogmas nas relações sociais. Faz-se necessário, para além do aspecto teológico dogmático, a academia, os estudiosos da religião, as universidades e as escolas estreitarem os laços na perspectiva de uma teologia pluralista que concebe todos os credos, o diálogo inter-religioso, a justiça social e as liberdades democráticas.

Sejamos vigilantes quanto à instrumentalização da religião cristã em projetos políticos de poder, assim como alerta a teóloga Dorothee Sölle, que estudou a Igreja alemã no contexto do projeto nazista, cenário de um governo totalitário, já registrado pela história, que se aproxima do que é vivenciado no Brasil:

Porém, para reconhecê-lo como o caminho de Cristo, devemos voltar a meditar sobre o homem de Nazaré, pois, na história, Cristo tanto foi compreendido erroneamente, como também foi apoiado e usado para interesses próprios, e facilmente manipulado. O simples falar dele com as palavras dos antepassados é um ato de manifestações, porque, usando-se as palavras dos antepassados, se procura ao mesmo tempo conservar o mundo dos antepassados e, com isso, afastar o mundo atual desse Cristo, mesmo que ele não queira isso (SÖLLE, 1997, p. 10-11).

Para além da definição genérica e suas expressões, é de fundamental importância analisar como a religião e as religiosidades relacionam-se com os mais diversificados setores da sociedade, principalmente nas estruturas de poder, pois, como podemos verificar, o cenário atual aponta para situações extremadas e o risco à Democracia. A política na sua concepção originária é uma das mais elevadas expressões humanas, quando é praticada através da argumentação, do diálogo e do respeito ao contraditório, da compreensão histórica, do respeito às múltiplas culturas, e quando nos permitimos olhar para o nosso interior e nos colocarmos no lugar do outro.

A relação entre religião e política é constituinte da trajetória da humanidade, contudo, os fatos históricos atestam os mais diversos conflitos e disputas pelo poder. Considera-se, portanto, um horizonte civilizatório a ser perseguido, no qual prevaleçam os valores que, universais, se entrecruzam nas diferentes culturas e experiências religiosas, entre as quais o respeito à vida e à dignidade humana, a proteção às crianças, o cuidado com todas as formas de vida na natureza na casa comum, a luta contra a fome e as injustiças sociais.

São temas que nos unem e nos encorajam a construirmos. E tudo isso perpassa pela política, que precisa ser arejada por esses valores universais humanísticos. Destacamos, ainda, que se faz necessário entender e defender, enquanto estudiosos, a Democracia, o Estado Laico, uma sociedade plural e um ethos civilizatório.

REFERÊNCIAS

ALVES, José Eustáquio Diniz. Motivos e consequências da aceleração da transição religiosa no Bra-

sil. EcoDebate, 2020. Disponível em: <<https://www.ecodebate.com.br/2020/01/29/>> Acesso em 12 de ago de 2021.

BURITY, Joanildo. Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2008.

CASTELLS, Manuel. Ruptura: A Crise da Democracia Liberal. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

DEL PRIORE, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. O livro de ouro da história do Brasil: do descobrimento à globalização. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

TEIXEIRA, Faustino. O campo religioso brasileiro na ciranda dos dados. Instituto Humanitas-UNISINOS, 2012 . Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/4589-faustino-teixeira-14>> Acesso em 10 de ago de 2021.

LACERDA, Marina Basso. O novo conservadorismo brasileiro: de Reagan a Bolsonaro. Porto Alegre-RS: Zouk, 2019.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 2014.

PY, Fábio. Nunca se viu um governo tão abençoado: fundamentos teológicos do bolsonarismo. Instituto Humanitas-UNISINOS, 2020a. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/603763-nunca-se-viu-um-governo-tao-abençoado-fundamentos-teologicos-do-bolsonarismo-artigo-de-fabio-py>>. Acesso em: 17 de ago de 2021.

PY, Fábio. Pandemia Cristofascista. São Paulo: Editora Recriar, 2020b.

SAFATLE, Vladimir.; JÚNIOR, Nelson da Silva.; DUNKER Christian. (Orgs). Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SÖLLE, Dorothee. Fantasia e obediência: Reflexões para uma ética cristã do futuro. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

ERIC VOEGELIN E O ESPÍRITO CONSERVADOR: O GNOSTICISMO COMO EMBOTAMENTO ESPIRITUAL

Rodrigo de Abreu Oliveira¹

RESUMO

O tema a ser abordado nesta comunicação envolve a crítica de Eric Voegelin ao gnosticismo e o embotamento espiritual moderno e a aproximação da sua crítica com a do conservadorismo político. Desse modo, faremos uso tanto da obra magna de Voegelin, *Ordem e História*, quanto de alguns ensaios e volumes de *História das Ideias Políticas*, a *Nova Ciência da Política* e obras pontuais dos conservadores. A finalidade é demonstrar como se dá a revolta contra a modernidade a partir de uma crítica que se fundamenta no âmbito religioso e espiritual. É muito claro que dentro da perspectiva de Voegelin e de uma ala conservadora a modernidade representa um retrocesso epistemológico, espiritual, religioso, político e moral, que distorce os símbolos e conceitos em benefício de uma realidade artificial e inexistente – como se a transcendência e/ou a religião não tivesse mais espaço na ordem humana. Desse modo, a finalidade desta apresentação é resgatar essas críticas e apontar questões sobre a nossa realidade atual, pois somente assim conseguiremos compreender determinados fenômenos políticos, religiosos, sociais e existências que estamos vivenciado, seja no nível nacional ou internacional.

PALAVRAS-CHAVE: Eric Voegelin. Política. Religião. Modernidade. Conservadorismo.

INTRODUÇÃO

Pretendemos examinar, brevemente, a semelhança entre as críticas de Eric Voegelin à modernidade e a de alguns pontos dos conservadores, tomando como referência Edmund Burke, Roger Scruton e Edmund Burke, para, assim, compreendermos melhor os conceitos que perfazem, *grosso modo*, o movimento conservador contemporâneo. Assim teremos uma visão um pouco mais ampla sobre as críticas estabelecidas por aqueles que se rebelaram, em alguma medida, contra certos aspectos modernos. De modo geral, podemos apontar certos conceitos que delinearão esta explicação: *fé metastáfica*, *revolta apofântica*, *gnosticismo moderno* e *fanatismo secular*. As explicações que concebem esses conceitos como fundamento têm um objetivo comum: apontar os perigos de uma política que inverte a escatologia cristã a partir de uma crença no progressismo técnico proporcionado pela razão instrumental.

¹ Mestre em Estética e Filosofia da Arte. Doutorando em Ciências da Religião pela PUC/MG. Pesquisas relacionadas à Filosofia da Arte, Política Antiga, Moderna e Totalitarismo. Professor do Instituto de Filosofia e Teologia da PUC Minas.

1. ERIC VOEGELIN E O ESPÍRITO CONSERVADOR

A modernidade pode ser definida de diversas formas. Possui um amplo sentido, a depender do prisma através do qual se estuda seus fenômenos. Podemos definir o espírito moderno, em geral, como uma tentativa de averiguar toda a realidade a partir da ciência. Este movimento tem origem no Renascimento. É próprio dos renascentistas tentarem estabelecer um novo método de estudo da realidade. Francis Bacon é reconhecido por isso. No campo político, poderíamos colocar Maquiavel, com seu exame político separado dos valores éticos e religiosos, e Thomas More, com seu conceito de utopia, cada um dentro de seus respectivos limites de crenças e valores, entre os filósofos que modificariam por completo a estrutura política na modernidade.

Os problemas para os antigos não são os mesmos para Maquiavel. Deus, salvação, relações entre a imanência e a transcendência, o fundamento divino do poder e da justiça, nada disso, conforme nos explica Alexandre Koyré (2011, p. 12), existe para ele: “Só há uma realidade: a do Estado; um fato: o poder; e um problema: como afirmar e conservar o poder no Estado”. Se o seu método de análise da política é inteiramente empirista, assim também será o seu modo de examinar a natureza humana. Pois, segundo sua concepção, o homem não é um ser orientado para a virtude. Explica Leo Strauss (2016, p. 60) que, “se assim fosse, as dores de consciência seriam o maior dos males para ele; mas o fato é que descobrimos que as dores do fracasso são pelo menos tão fortes quanto as dores da culpa”.

Para Maquiavel, portanto, a única realidade a ser considerada é a da experiência histórica. Se quisermos entender o homem e sua relação com os outros homens, temos de tomar como parâmetro a própria história. Ele, nesse ponto, é discípulo de Cícero, para o qual a história é a nossa grande mestra. Para Maquiavel, a política não é mais considerada a partir dos seus aspectos espirituais – não é uma estrutura de salvação, como pressupunha Platão e diversos medievais. O seu imoralismo é, segundo Koyré (2011, p. 13), pura lógica: “do ponto de vista em que se coloca, a religião e a moral são apenas condicionantes sociais. É preciso saber lidar com fatos. Fatos com os quais se possa contar. Isso é tudo. Num *cálculo político*, é preciso levar em conta todos os fatores *políticos*”.

Com os contratualistas essa lógica será expandida. Hobbes considerará a política a partir da cosmovisão do Leviatã. O Estado tem de ser um monstro maior capaz de lidar com os monstros menores: os seres humanos. A física da política hobbesiana leva em consideração somente o movimento. Pois é isso que é o *modus operandi* da natureza humana: um movimento contínuo pelo poder que se cessa somente com a morte – “Assinalo assim, em primeiro lugar, como tendência geral de todos os homens, um perpétuo e inquieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte”, afirma Hobbes (2008, Cap. XI, 47). Segundo Leo Strauss (2014, p. 207), “o mais importante no pensamento de Hobbes era provavelmente a concepção não de um novo tipo de filosofia ou ciência, mas de um universo exclusivamente constituído de corpos e movimentos sem nenhuma finalidade”.

Neste contexto, o ser humano é reduzido à empiria. Não há nada além desta realidade para ser considerado. Ele passa a ser uma sombra transitória que paira neste mundo. Está aqui somente para desejar até a sua morte. “A modernidade é uma colossal perda de fé”, afirma Mcallister (2017, p. 366). Entrementes, a secularização não pode ser entendida apenas como um afastamento da presença de Deus. Pois não se trata somente de uma negação da transcendência – como anunciou Nietzsche (2001, *aforismo* 125): “Deus está morto”. Ela se configura também como uma substituição. Esclarece Mircea Eliade (2008) que o homem é um ser essencialmente religioso. Tende a sacralizar a realidade em todos os seus níveis. Não existe um ateísmo puro, pois até o ateu sacraliza a experiência da qual participa – os seus filhos são sagrados, a sua casa é sagrada, os seus pais são sagrados etc.

No entanto, quando passamos a compreender o processo de secularização como substituição, vemos que o ser humano, negando-se a participar da tensão existencial que se manifesta na nossa consciência – tensão entre imanência e transcendência –, tende a hipervalorizar um dos polos. A modernidade valoriza a imanência ao extremo, a ponto de criar uma realidade artificial feita exclusivamente pelas mãos do homem. Aquilo que Léo Strauss denominaria de subcaverna – fazendo referência a uma realidade mais abaixo da Caverna de Platão, na qual reina a ausência completa de fé. Explica Mcallister (2017, p. 264): “A redução ontológica provoca a perda da fé, e sem fé os homens não têm nenhum propósito senão aquele oferecido por eles mesmos”.

Esse reducionismo da realidade é denominado por Eric Voegelin de *descarrilamento*, que é ocasionado pela *fé metastática*. Essa fé tem como fundamento a crença de que a realidade pode ser moldada de acordo com atos revolucionários. O mundo pode ser moldado segundo a imagem e semelhança do homem que acredita possuir a chave de libertação para os sofrimentos que assolam a humanidade. Essa foi a força motriz dos movimentos que Voegelin (1982) denomina de *gnosticismo moderno*, sendo guiados pela pressuposição de estágios que se superam no decorrer da história humana.

O início desse processo se dá com Joachim de Fiori. Os três períodos históricos estabelecidos por ele – idade do Pai, do Filho e do Espírito – carrega em si um movimento pré-determinado, que iremos enxergar em Auguste Comte, Hegel, Karl Marx e Hitler. Na visão comtiana, pressupõem-se as idades teológica, metafísica e positiva; Hegel, por sua vez, os três estágios do espírito (subjetivo, objetivo e absoluto); Karl Marx, a dialética dos três estágios do comunismo primitivo, da sociedade de classes e do comunismo final; por fim, Hitler anuncia o Terceiro Reich. Sendo assim, para Voegelin (1982, p. 87), “em sua escatologia trinitária, Joachim criou o conjunto de símbolos que preside até hoje, a auto-interpretação da sociedade política moderna”².

A análise de Voegelin toma como parâmetro uma modernidade que descarrilará na nega-

2 C.f.: “O primeiro desses símbolos é a concepção da história como uma sequência de três eras, das quais a última é claramente o Terceiro Reino Final. É possível reconhecer como variações desse símbolo a divisão da história em antiga, medieval e moderna; a teoria de Turgot e de Comte acerca da sequência das fases teológica, metafísica e científica; a dialética hegeliana dos três estágios de liberdade e realização espiritual auto-refletiva; a dialética marxista dos três estágios do comunismo primitivo, sociedade de classes e comunismo final; e, por último, o símbolo nacional-socialista do Terceiro Reino – embora este seja um caso especial a exigir maior atenção” (VOEGELIN, 1982, p. 88).

ção da transcendência como parte da realidade humana, que se desenvolve naquilo que conceitua como sendo o Entremeio (*Metaxy*). Esse conceito é retirado de Platão para entender como o Ser se manifesta na realidade. Na interpretação de Voegelin, o homem é tensionado na sua consciência para ir em direção a um fundamento, por meio de simbolizações e conceitos. A resposta será uma busca à medida que o Mistério se torna luminoso nos atos de *questionamento*. Tentar compreender a realidade não é um esforço por respostas definitivas, mas um processo de busca que se torna cada vez mais iluminado. Reduzir a realidade a um dos seus polos de transcendência ou imanência seria distorcer a realidade humana, que é a experiência ou vivência no *Entremeio*. Como nos explica Hughes (2019, p. 76), “imagens e símbolos da transcendência divina tornaram-se, para um número crescente de pessoas, enigmas que falham em comunicar um senso de verdade genuinamente inteligível ou percebível”.

Nesse aspecto, o espírito moderno prega um espiritualismo *anti-espiritual*. A política, a partir dessa interpretação, tornar-se-á *utópica* e será conduzida por um processo de *revolta apostática*, que, segundo Federici (2011, p. 208), é a “rejeição da ordem espiritual e a substituição por uma ordem espiritual diferente. A rejeição do positivismo ao cristianismo é um exemplo de revolta apostática. Voegelin refere-se à nova ordem espiritual como uma ‘contrarreligião’”. É como se o homem se movesse em um mundo em que todo o seu sentido fosse uma criação artificial. Segundo Mircea Eliade (*apud* HUGHES, 2019, p. 79),

todos os pontos de vista que reduzem o significado histórico a condições puramente mundanas são não apenas frustrantes, mas, em última instância, aterradores, pois, ao remover o significado atemporal daquelas condições, eles ‘as esvaziam de todo significado exemplar’, e o que resulta é uma ‘terrível banalização da história’, porque o ser físico, mundano, histórico, é um ser intrinsecamente *percebível*. As ações humanas são, com efeito, reduzidas a manobras temporárias no vazio.

É por isso que a política moderna tende a se tornar estritamente ideológica. Ela não se preocupa em oferecer um meio ordenado no qual o homem possa atingir a sua maturidade (*spoudaios*), no sentido aristotélico. É neste ponto da crítica à ideologia que há uma congruência entre a obra de Voegelin e o discurso conservador. Vale salientar que Voegelin não era conservador. Fez fortes críticas a quem desejou colocá-lo em um espectro político. No entanto, a sua obra, assim como a do Leo Strauss, acabou por ser absorvida pelo conservadorismo. Suas críticas ao gnosticismo moderno como uma inversão da escatologia cristã estão alinhadas com diversas vertentes conservadoras. Para ficar somente com três: Edmund Burke, Roger Scruton e Russell Kirk.

A violência da Revolução Francesa despertou a atenção de Edmund Burke para os perigos da engenharia social. De acordo com Burke, a política não é um espaço para experimentos, mas para lançar mão daquilo que já foi experimentado. Segundo sua constatação, a França revolucionária “(...) soltou as rédeas da autoridade real, duplicou a licenciosidade de uma feroz dissolução dos costumes e de uma descrença insolente nas opiniões e práticas” (BURKE, 2017, p. 73-74). A sociedade, assim, não é como um corpo mecânico, no qual se pode trocar suas peças ou remon-

tá-la ao gosto de um grupo que se considera mais sábio e preparado para isso. Ela deve ser vista como um corpo vivo, em que os remédios prescritos têm de ser aqueles que foram testados. Pois ninguém oferece ao enfermo qualquer tipo de remédio, mas somente aquele que está dentro de uma margem de segurança. Essa mesma prudência deveria ser realizada com os problemas sociais: “Na verdade, o que todos os homens sábios pretendem é evitar que as coisas cheguem ao pior. Aqueles que esperam reformas perfeitas, esses desgraçadamente enganam ou são enganados” (BURKE *apud* KIRK, 2016, p. 193).

O perigo de acelerar o progresso por meio de medidas artificiais, na visão burkeana, ocasionaria desastres ainda maiores. É por isso que Scruton afirma que deveríamos, em termos políticos, colocar em prática um certo pessimismo político, que contraria as *políticas utópicas*. Para Scruton (2011, p. 67), “as utopias são visões de um estado futuro em que os conflitos e problemas da vida humana se resolvem completamente”. Há sempre um esforço para fazer baixar o paraíso sobre a terra. Como se fosse possível ao homem erradicar integralmente os males sociais; como se a promessa cristã pudesse ser transfigurada neste mundo. Isso resplandece na visão de Bernard Shaw, para o qual na sociedade o mal não é nem incurável nem muito difícil de curar quando se faz o diagnóstico cientificamente (SOWELL, 2011).

A esperança na razão científica como provedora de todo o bem, segundo os conservadores, é típico das ideologias modernas. Em Kirk (2013, p. 16), a contraposição à ideologia se manifesta de forma até mais clara. De modo que, na sua visão, “a ideologia oferece uma imitação de religião e uma filosofia fraudulenta”. E continua:

A ideologia é uma religião invertida, negando a doutrina cristã de salvação pela graça, após a morte, e pondo em seu lugar a salvação coletiva, aqui na Terra, por meio da revolução e da violência. A ideologia herda o fanatismo que, algumas vezes, afetou a fé religiosa e aplica essa crença intolerante a preocupações seculares (KIRK, 2013, p. 95).

Aquilo que Voegelin denominou de *fé metastática* aparece em Kirk como um *fanatismo intolerante de ordem secular*. Aqui podemos perceber que o movimento gnóstico, que tenta mudar o mundo e estabelecer uma realidade artificial moldada pelas mãos humanas, destituindo a transcendência da realidade por meio de uma engenharia social, é uma crítica comum entre esses autores. Outro aspecto a ser notado é que as crenças são realocadas no processo da secularização. As pessoas não deixam de ter crenças públicas, nem de impô-las, mas fazem isso em outras dimensões, não necessariamente religiosas. É justamente isso que levou Voegelin (2009, p. 32) a afirmar que “a ideologia é a existência em rebelião contra Deus e o homem. É a violação do primeiro e do décimo mandamentos, se quisermos empregar a linguagem da ordem israelita; é a *nosos*, a doença do espírito, empregando a linguagem de Ésquilo e Platão”. Vemos, assim, tanto em Voegelin quanto em Burke, Scruton e Kirk, que há uma crítica à política ideológica que estimula a crença política como a única salvadora possível, que busca oferecer a redenção humana e libertar os seus

cidadãos de um grande mal, e que isso acaba por descarrilar em uma realidade desordenada, na qual todas as dimensões humanas são reduzidas à imanência, a um isolamento do homem neste mundo, como se estivesse jogado nele e sem nenhum amparo, tendo de inventar realidades para sustentar sua existência – ou pelo menos sustentar o sentido dela.

CONCLUSÃO

Eric Voegelin afirma que, por causa das distorções promovidas pelas diversas ideologias, a realidade foi desconfigurada. O Intermediário divino-humano, que foi diferenciado a partir do profundo impacto da filosofia grega e do profetismo hebraico, acabou por ser anulado pelas distorções modernas. A retração de Deus para o homem fez surgir a figura de um super-homem metastático que realiza tanto a si mesmo quanto a realidade artificial em que se encontra. Os conservadores citados no decorrer do texto também analisam essa revolução intramundana a partir de uma corrupção do sentido religioso. A inversão do sentido escatológico faz com que a política se torne utópica e promova a ideia de uma sociedade perfeita, na qual o progresso técnico-científico conseguirá oferecer ao homem aquilo que as religiões somente prometeram: um reino sem sofrimento. As críticas, desse modo, realizadas por Voegelin e os conservadores adquirem uma unidade, de modo que ambas se voltam para os problemas relacionados ao gnosticismo moderno, que é a vontade de moldar a realidade de acordo com os ideais de uma determinada *intelligentsia*. A revolta contra a modernidade é uma tentativa de resgatar, na visão desses autores, a ordem da realidade, que se torna possível somente com o restabelecimento de um dos polos que a constitui, que é a transcendência.

REFERÊNCIAS

- BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. Vide Editorial, 2017.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins fontes, 2008.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HUGHES, Glenn. **Transcendência e história**. Curitiba: Editora Danúbio, 2019.
- KIRK, Russell. **A política da prudência**. São Paulo: É Realizações, 2013.
- KIRK, Russell. **Edmund Burke: Redescobrimo um gênio**. São Paulo: É Realizações, 2016.
- KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de história do pensamento científico**. Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- MCALLISTER, Ted V. **Revolta contra a modernidade: Leo Strauss, Eric Voegelin e a busca de uma ordem pós-liberal**. São Paulo: É Realizações, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

SCRUTON, Roger. **As vantagens do pessimismo e o perigo da falsa esperança**. Lisboa: Quetzal Editores, 2011.

SOWELL, Thomas. **Conflito de visões**: origens ideológicas das lutas políticas. São Paulo: É Realizações, 2012.

STRAUSS. Leo. **Direito natural e história**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

VOEGELIN, Eric. **Ordem e História** (Vol. V): Em busca da ordem. São Paulo: Loyola, 2010.

ESPIRITISMO BRASILEIRO E POLÍTICA: DEBATES ENTRE ESPÍRITAS CONSERVADORES VERSUS PROGRESSISTAS NO SÉCULO XXI

Grazielle Reis de Moraes Gomes¹

RESUMO

A presente comunicação está pautada na análise da relação dos Espíritas com a Política, sobretudo a partir do século XXI. Desde 2018, no Brasil o movimento espírita tem apresentado grandes divergências de posicionamentos políticos. A polarização política no Brasil tem produzidos reflexos e manifestos dentro da seara espírita, com grandes embates entre lideranças. Assim, a cosmovisão espírita tem sido interpretada de maneira a tentar defender o viés espírita de um cunho progressista *versus* o conservador. O Espiritismo tem o seu nascedouro e codificação em 1857 na França por Allan Kardec, que alguns estudiosos afirmavam que estava vinculado a causas sociais. Kardec, foi cientista, pedagogo e discípulo de Pestalozzi, educador que se preocupava com a educação pública, inclusão social. Na França, os precursores de Kardec como Léon Denis estavam envolvidos com Socialistas Utópicos, e almejavam uma grande transformação social, por meio da educação e da necessidade da realização da justiça social. No Brasil, a Doutrina Espírita chegou 1860, por meio de uma elite letrada Brasileira que estudada na França. No início, o Espiritismo desenvolveu para uma elite que utilizavam a imprensa para a sua divulgação. A Doutrina Espírita ganhou uma roupagem religiosa no Brasil, com a Federação Espírita Brasileira criada no ano de 1884. Em 1886, o médico e político brasileiro Adolfo Bezerra de Menezes tornou-se espírita, considerado como o “médico dos pobres”, onde realizava atendimentos gratuitos e ajudava a comprar medicamentos para pessoas financeiramente desfavorecidas. Outra pessoa, que marcou o movimento espírita Brasileiro no início do período republicano foi Eurípedes Barsanulfo, ao possibilitar que muitos indivíduos estudassem de forma gratuita. Ambos, popularizaram o Espiritismo no Brasil ao atingir os mais pobres. Além desses dois importantes influenciadores, quem fortaleceu e expandiu o Espiritismo sendo conhecido nacionalmente e internacional foi médium Francisco Cândido Xavier, que além de ajudar inúmeros projetos sociais, levou conforto ao coração de milhares de pessoas por meio das psicografias produzidas por meio da sua mediunidade. Com o falecimento de Chico Xavier um dos médiuns que tem se destacado é a figura de Divaldo Franco, o qual tem gerado alguns embates dentro do movimento Espírita, sendo intitulado médium de direita. Neste sentido, o estudo busca analisar a influência do Espiritismo na política atual, e os embates que estão ocorrendo dentro do movimento espírita. Já que os Espíritas atuam de maneira ativa no espaço público e com algumas representatividades que se apresentam como espíritas no meio da política no cenário federal.

PALAVRAS-CHAVE: Espiritismo; Política; Progressistas; Conservadores; Espaço Público

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela PUC /Minas, advogada, pós-graduada em Direito Público no ano de 2015 pela FUMEC, em Direito Tributário no ano 2018 pela Faculdade Damásio e em Direito Privado no ano de 2019 pela Faculdade Arnaldo. E-mail: graziellereism@gmail.com

INTRODUÇÃO

O Espiritismo codificado na França por Allan Kardec em 1857, detinha um viés mais filosófico e científico. Como pedagogo, cientista e pesquisador Kardec desenvolveu uma metodologia para demonstrar a existência de outro plano, além do terreno. Com auxílio de médiuns, que dentro da Doutrina Espírita são considerados intermediários entre os planos material e espiritual, propôs a ciência espírita que além de seguir métodos científicos da ciência tradicional, analisa outro ponto a metafísica, o mundo daqueles que morreram e a sua correlação com o mundo material dos seres que são viventes. Kardec como educador e discípulo de Pestalozzi revelava um pensamento social, inclusivo da importância da educação para transformação do mundo.

Kardec foi influenciado pelas seguintes ideias: “de uma justiça social decorrente do convencimento dos ricos para a responsabilidade distributiva da riqueza e para a generosidade e a caridade cristãs, e nessa direção carimbou o processo evolutivo, como realização positiva, insofismável e inevitável do progresso da razão”. (SIGNATES, 2019, p. 141).

Incontri e Bigheto (2004, p. 2) relatam que Allan Kardec era um “educador preocupado com as questões sociais, que militava pela educação popular”, aos 24 anos de idade, escreveu um ensaio com o título “Proposta para a melhoria da Instrução Pública” (RIVAIL, 2000) e durante décadas proferiu cursos gratuitos em sua própria casa, com o objetivo de levar o conhecimento para os que não tinham condições de arcar financeiramente com os estudos.

No Brasil, o Espiritismo vem trazido da França por meio de uma elite letrada, que foram indivíduos que tiveram contato com o Espiritismo Francês. De acordo com Colombo (2014) o Espiritismo chega ao Brasil pelo francês Casimar Lieutaud, era um educador, e publica o primeiro livro espírita em francês, no ano de 1860, denominado de *Les temps sont arrivés* (Os tempos são chegados). O Jornal do Comércio do Rio de Janeiro apresenta O Livro dos Espíritos, Edições Garnier. Em julho de 1869, inicia-se a circulação do primeiro jornal Espírita do Brasil.

Colombo (1998) destaca que um dos marcos destas ideias sociais se deu por meio da criação de O Eco de Além-Túmulo no século XIX, que seguia os passos das ideias de Kardec, tendo em vista a sua Revista Espírita em Paris: os dois surgem da necessidade de divulgação da Doutrina Espírita, visando debater problemas em geral. Cleusa Beraldi Colombo: “o jornal baiano tanto se interessou pela abolição da escravatura no Brasil que chegou a reverter parte de suas rendas a uma caixa destinada a libertar escravos, participando, assim, ativamente da Campanha Abolicionista”. (COLOMBO, 1998, p. 57).

Incontri (2004) ressalta a respeito da chegada do Espiritismo no Brasil, ainda no tempo em que havia a escravidão, vários espíritas laboraram como abolicionistas lutando pela igualdade étnica. Bezerra de Menezes considerado “médico dos pobres” foi político e Presidente da Federação Espírita Brasileira e era abolicionista. Participou de forma ativa da Política por quase trinta anos: “abolicionista convicto, ao redigir o relatório da CPI, em 1885, (como segundo signatário) aponta a

grave questão social da emancipação dos escravos as condições do comércio e da indústria”. (COLOMBO, 1998, p. 61).

No ano de 1883 foi fundado o jornal Reformador que visava divulgar o Espiritismo Kardecista no Brasil, o seu pensamento social, filosófico, científico e religioso. Dentro do contexto, do século XIX os Espíritas utilizaram a imprensa como forma de atuação na Política. No ano de 1884 foi criada a Federação Espírita Brasileira – FEB, com o objetivo de unificar e homogeneizar o Espiritismo no Brasil. Destarte, a partir desse momento nasce um Espiritismo voltando para o caráter religioso e conservador, que está mais alheio as questões políticas.

Entretanto, desde 2018, no Brasil o movimento espírita tem apresentado grandes divergências de posicionamentos políticos. A polarização política no Brasil tem produzidos reflexos e manifestos dentro da seara espírita, com grandes embates entre lideranças. Assim, a cosmovisão espírita tem sido interpretada de maneira a tentar defender o viés espírita de um cunho progressista *versus* o conservador.

1. O ESPIRITISMO NA VISÃO DE KARDEC

Na obra “O que é o Espiritismo” Kardec definiu o Espiritismo:

O Espiritismo é, ao mesmo tempo, uma ciência de observação e uma doutrina filosófica. Como ciência prática ele consiste nas relações que se estabelecem entre nós e os espíritos; como filosofia, compreende todas as consequências morais que dimanam dessas mesmas relações. Podemos defini-lo assim: O Espiritismo é uma ciência que trata da natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo corporal (KARDEC, 2013, p. 40).

No que se refere à religião Kardec afirmou que:

Do ponto de vista religioso o espiritismo tem por base as verdades fundamentais de todas as religiões: Deus, a alma, a imortalidade, as penas e as recompensas futuras, sendo, porém, independente de qualquer culto em particular. Seu objetivo é provar àqueles que negam, ou que duvidam, que a alma existe, que ela sobrevive ao corpo e que sofre, após a morte, as consequências do bem e do mal que praticar durante a vida corpórea: o objetivo de todas as religiões (KARDEC, 1861, p.15).

Portanto, para Allan Kardec o Espiritismo detém uma apresentação tríplice sendo considerado ciência, filosofia e religião. No que se refere a esta última, Kardec não propôs uma religião institucionalizada, dogmática e hierárquica. Mas, uma ideia de Espiritualidade livre. Todavia, a visão de roupagem religiosa nasce no Brasil, com o desejo de institucionalização e unificação do Espiri-

tismo pela Federação Espírita Brasileira – FEB. Kardec vislumbrava que o Espiritismo seria um meio de condução para a trilha de resolução dos problemas sociais, tendo em vista a transformação do ser humano e da coletividade.

Segundo Cleusa Beraldi Colombo “para o Espiritismo, não há divisão entre a realidade social e a realidade espiritual. Assim, a evolução do homem integral, entendido como ser moral que se manifesta na sociedade, é que determina a evolução das relações sociais”. (COLOMBO, 1998, p. 86). Deste modo, as dificuldades sociais que enfrentamos são reflexos de problemas morais. O Espiritismo afirma que as desigualdades sociais são obra do homem e não de Deus.

Na pergunta 930 do O Livro dos Espíritos temos a seguinte afirmação: “numa sociedade organizada segundo a lei do Cristo ninguém deve morrer de fome”. (KARDEC, 2004, p. 417). Allan Kardec, o codificador do Espiritismo sustentava a ideia da educação moral como forma de uma construção de uma sociedade mais justa e solidária:

Assim, pela força das coisas, o Espiritismo terá como consequência inevitável o melhoramento moral. Este melhoramento conduzirá à prática da caridade e desta nascerá o sentimento de fraternidade. Quando os homens forem imbuídos dessas ideias, eles conformarão suas instituições a elas, e será assim que eles trarão naturalmente e sem agitações todas as reformas desejáveis; é a base sobre a qual eles construirão o edifício social do futuro. (KARDEC, 2004, p.59).

2. O CONSERVADORISMO E O ESPIRITISMO

No Brasil, pela mídia e o *sensu* comum tem realizado uma separação que rotula as ideias conservadoras *versus* progressistas. Todavia, o termo conservadorismo detém diversos sentidos, e não se pode comparar o contexto histórico francês, americano, e o brasileiro. Mannheim (1986) destaca dois tipos de conservadorismo um natural que seria universal e o moderno, que estaria relacionado a acontecimentos sociais e históricos modernos. Destarte, o primeiro seria denominado a um tradicionalismo que significa “uma tendencia a se apegar a padrões vegetativos, a velhas formas de vida que podemos considerar como razoavelmente onipresentes e universais” (MANNHEIM, 1986, p. 102).

Mannheim (1986) registra que o tradicionalismo, não está vinculado obrigatoriamente ao um conservadorismo político. Nesse sentido, indivíduos que se intitulam “progressistas” nos aspectos políticos podem ser tradicionalistas na vida privada. Percebe-se generalizações de comportamentos no contexto brasileiro de que determinadas convicções são progressistas e outras conservadoras, é a própria terminologia possui sentidos diferentes. Outro ponto, está em dizer que as ideias progressistas sempre iram trazer progresso. Entretanto, pode-se ter um regresso com determinadas ideias.

Dentro do universo da pesquisa alguns autores vêm trazendo os pensamentos espíritas, de acordo com suas análises do que seria o conservadorismo dentro do Espiritismo Kardecista. O Espiritismo Brasileiro, apesar de a princípio como se observa no jornal Reformador almejava se defender no século XIX dos ataques do catolicismo, sofreu uma aclimação cultural deste, ao se tornar no Brasil de forma majoritária conservador.

O movimento conservador espírita organizado no Brasil é orientado pela Federação Espírita Brasileira – FEB, que não abre discussão para as pautas sociais, pertinentes por exemplo de direitos humanos, dentre estes: racismo, LGBTQIA+ fobia, mudança estruturais da sociedade. Limita-se a prática de uma caridade assistencialista e a única pauta de mobilização é a criminalização do aborto. Nesse caso, não se envolve política partidária. Dentro do Espiritismo Conservador, há a ideia de se justificar o karma, ou seja, as dificuldades sociais presentes na vida do ser humano, como fruto de prova e expiação na vida presente. Destarte, se o ser humano passa por uma miséria, fome, tal ocorrência é devida como resgate.

A polarização política que o Brasil vem sofrendo e os impactos e divergências dentro das religiões evangélicas, do catolicismo, tem permeado o Espiritismo Kardecista. Nas eleições de 2018, Bolsonaro recebeu apoio entre os Espíritas. Signates (2021) dispõe no seu artigo, que o movimento antipetista obteve o voto majoritário dos espíritas em ambos os turnos:

No primeiro turno das eleições de 2018, o Instituto DataFolha (ESTADÃO, 2018a) testemunhou o perfil do espírita kardecista brasileiro: 40% votaram em Jair Bolsonaro, 13% em Ciro Gomes, do PDT, 13% em Haddad, do PT, 11% em Geraldo Alkmin, do PSDB e 7% em João Amoedo, do NOVO. Em outras palavras, as candidaturas de esquerda obtiveram 26% das preferências e as de direita, 58%. Os demais candidatos receberam 7% dos votos e um total de 6% declarou branco ou nulo. De cada 3 espíritas no Brasil, dois são posicionados à direita do espectro de preferências políticas. No segundo turno, eleição polarizada entre Jair Bolsonaro (PSL) e Fernando Haddad (PT), a diferença diminuiu, mas o favoritismo da candidatura de direita prosseguiu expressiva: 48% votaram em Bolsonaro e 39% em Haddad, de acordo com o mesmo DataFolha (ESTADÃO, 2018b). (SIGNATES, 2019, p. 150). (SIGNATES; DAMÁSIO, 2021, p.5)

Arribas (2020) registrou a fala de um dos médiuns e oradores espíritas Divaldo Franco, realizada na conferência no 34º Congresso Estadual Espírita de Goiás de 2018, ao condenar a “ideologia de gênero” e destacou se tratar um “momento de alucinação psicológica da sociedade”. Outro ponto, foi a manifestação contra o Partido dos Trabalhadores, e a defesa do Juiz Sérgio Moro. De certa forma, o médium utilizou da Doutrina Espírita para influenciar os seus posicionamentos políticos. Suas ideias repercutiram de forma a gerar uma polarização dentro do meio espírita, onde muitos que se dizem conservadores o apoiaram, o que foi repercutido nas urnas.

Todavia, os espíritas que se dizem progressistas tem-se organizado e manifestado por meio dos “Manifestos por um Espiritismo Kardecista Livre e o Manifesto de Espíritas Progressistas por Justiça, Paz e Democracia, marcando sua posição política diante da recente onda conservadora

após o golpe de Estado de 2016”. (ARRIBAS, 2020, p. 617). Uma das questões que deixaram os espíritas progressistas insatisfeitos foi o referido médium ter colocado a sua opinião como uma referência para o pensamento do espiritismo brasileiro. Entretanto, os posicionamentos políticos são bastante diversos dentro da Doutrina Espírita.

Outro parlamentar que sempre anuncia como espírita e defensor das ideias bolsonaristas, é o Senador Eduardo Girão, que tem defendido nas suas redes sociais o tratamento precoce como uso da ivermectina, cloroquina e azitromicina, muitas vezes trazendo notícias *fake news*, nos seus perfis sociais. O senador tem gerado muita polemica na CPI, e por consequências influenciado muitos espíritas com os seus posicionamentos.

Dentro do contexto brasileiros as mídias e grupos religiosos tem trazido determinados conceitos que tentam caracterizar o conservadorismo dentro de critérios fechados. Todavia, numa perspectiva filosófica não se pode rotular esse instituto de maneira fechada.

2. O PROGRESSISMO E O ESPIRITISMO

Dentro do movimento espírita sobretudo, os que se intitulam progressistas ressaltam o Doutrina Espírita tem o seu foco no progressismo. Nas obras basilares kardequianas, especialmente “O Livro dos Espíritos” no item 806 há seguinte indagação: “É lei da natureza a desigualdade das condições sociais? “Não; é obra do homem e não de Deus.” (KARDEC, 2004, p. 461). Destarte, se vivemos em um mundo com tantas desigualdades é porque o ser humano escolheu, essa forma de organização. E assim, é necessário ideias coletivas para realizar tais transformações. Portanto, não se pode justificar a pobreza como uma prova ou expiação, do ser vivente, mas fruto das injustiças sociais, as quais estão presentes no nosso planeta.

Na França Kardec tinha perspectivas progressistas, sobretudo educacional em defender a educação como forma de mudanças sociais. Esteve em contato com socialistas utópicos Marx e Engels. Depois da sua morte o precursor do Espiritismo Francês Léon Denis, escreveu o livro “Socialismo e o Espiritismo”, que vai trazer correlações políticas sobre ambos. Kardec entendia que o Espiritismo deveria contribuir para uma mudança social, histórica e política, humana, ou seja deveria alterar a história, mudar as condições que a humanidade vive.

Todavia, o Espiritismo no Brasil se tornou um movimento religioso, conservador, pois nossa população é predominante conservadora, sendo como uma doutrina que ficou mais ligada as classes média e alta. O movimento espírita brasileiro tomou forma de um conservadorismo em todos os sentidos, muito se entende que essa mudança social é realizada dentro da assistencial social, com uma caridade material da cesta básica, e não com mudanças nas estruturas sociais. Por outro lado, sempre houve pessoas que entenderam de forma diferente no Brasil e na América Latina. Como por exemplo Anália Franco, Eurípedes Basarnulfo que trabalhavam politicamente pela educação, no século XX no Brasil.

O Espiritismo está sujeito as mudanças e ao progresso da ciência. Destarte, toda revelação deve ser objeto de crítica. Arribas destaca os seguintes posicionamentos:

Segundo a visão progressista, o espiritismo, por seus princípios, é entendido como protagonista indispensável na promoção da igualdade, da fraternidade e da justiça social. Uma sociedade mais justa e fraternal, sem dúvida nenhuma, é uma visão compartilhada por praticamente todos/as os/as espíritas. As divergências, no entanto, estão nas explicações sobre as desigualdades e, principalmente, nos meios de alcançar essa sociedade. Um bom atalho para compreender essas divergências são as distintas compreensões do imperativo ético da caridade, sintetizado no lema espírita “fora da caridade não há salvação”. (ARRIBAS,2020).

Depois das eleições de 2018 e dos acontecimentos de disputas políticas acirradas nos embates em diversas religiões, o espiritismo não ficou para atrás o que vez surgir diversos coletivos espíritas progressistas. Signates; Damásio (2021) realizaram uma pesquisa, em que encontraram 24 vinte e quatro coletivos espíritas pelo Brasil, com representação nos principais Estados trazendo a defesa do espiritismo progressista que partilham das ideias de justiça social, como a diminuição das desigualdades sociais, combate ao racismo, defesa dos direitos LGBTQIA+, Estado Laico, democracia, entre outros. Os coletivos possuem perspectivas diversas, mas todos se pautam no resgate do espiritismo progressista e rebatem as ideias conservadoras.

CONCLUSÃO

O Espiritismo Kardecista, assim como outros seguimentos religiosos vem marcando espaço nas discussões políticas no cenário Brasileiro. Representantes da doutrina atuaram ativamente no século XIX nos aspectos sociais e políticos. Contudo, durante muitos anos o movimento tinha optado para se não envolver diretamente no contexto político. O Espiritismo conforme descrito, se ergue no Brasil em um contexto conservador, sendo profundamente influenciado pela cultura Brasileira.

Mas, depois das transformações que estão ocorrendo a partir de 2018, com uma polarização política representantes espíritas conservadores *versus* progressistas estão aparecendo nas mídias sociais e divulgando os diferentes entendimentos das interpretações doutrinárias em suas visões políticas. A colisão tem sido grande, e de debates conflituosos dentro do movimento que tem como lema “Fora da Caridade não há salvação”.

REFERÊNCIAS

- ARRIBAS, C. Política, gênero e sexualidade: controvérsias espíritas entre progressistas e conservadores. **Contemporânea**. v. 10, n. 2 p. 613-638 Maio–Ago. 2020.
- ARRIBAS, C. Visões sociais espíritas: conservadores vs progressistas. **Revista Senso**. v.18. Set. -Out. 2020.
- COLOMBO, C. **Ideais Sociais Espíritas**. São Paulo/Salvador: Comenius e IDEBA, 1998.
- INCONTRI, D. **Para entender Allan Kardec**. Bragança Paulista: Lachâtre, 2004.
- KARDEC, A. **O Espiritismo na sua expressão mais simples**. Rio de Janeiro: FEB, 1861.
- KARDEC, A. **O Livro dos Espíritos**. Rio de Janeiro: FEB, 2004.
- KARDEC, A. **O que é o Espiritismo**. Rio de Janeiro: FEB, 2013.
- MANNHEIM, K. **O pensamento conservador**. In: MARTINS, J. Introdução crítica à sociologia rural. São Paulo: Hucitec, 1986. cap 3, p.77-131.
- MIGUEL, S. Disposições políticas no espiritismo brasileiro: entre “neutralidade” conservadora e aspirações socialistas. **SÆCULUM – Revista de História**, João Pessoa, v. 25, n. 42, p. 86-104, jan./jun. 2020.
- RIVAIL, H. **Textos Pedagógicos**. São Paulo: Comenius, 2000.
- SIGNATES, L. Espiritismo e Política: os tortuosos caminhos do conservadorismo religioso e suas contradições no Brasil. **Caminhos**, Goiânia, v. 17, p. 138-154, 2019.
- SIGNATES, L; DAMÁSIO, J. Configurações Digitais da Contrahegemonia Espírita: uma cartografia dos coletivos progressistas e de esquerda no espiritismo brasileiro. **Revista Tropos: Comunicação, Sociedade e Cultura**, v.10, nº1, edição de jul. de 2021

ÉTICA DA INTERPRETAÇÃO: UMA PROPOSTA DE AÇÃO NÃO VIOLENTA EM GIANNI VATTIMO.

Irineu José Bottoni ¹

RESUMO

Se olharmos para o passado de nossa civilização, crente em uma verdade absoluta mesmo que esta não fosse uma verdade revelada por Deus, por exemplo, a verdade da razão, verificamos que nossa história foi e tem sido uma história de sangue, de guerras, de massacres. Gianni Vattimo, traz uma proposta de espaço público, uma proposta política – religiosa de sociedade não violenta baseada na caridade. É sobre essa proposta nosso tema de debate. Primeiramente, para falarmos de violência, temos que compreender que no pensamento de Vattimo, “nem toda metafísica é violenta, mas que toda a violência é metafísica. A hermenêutica se torna uma espécie de “*Koiné*”, um idioma comum da cultura ocidental. Vattimo destaca a saída da palavra hermenêutica que sempre vinha acompanhada de um adjetivo como “bíblica, jurídica, literária”, e começa a apresentar-se com um termo autônomo, como teoria da interpretação, que é sempre pensada de um ponto de vista. Um segundo ponto importante é que Vattimo acredita que na cultura atual, toda experiência de verdade seja uma experiência interpretativa. Outro destaque trazido é na base metodológica desse pensamento. Para ele, além de criativa, a experiência interpretativa aponta para uma perspectiva de interferência concreta na atualidade. A interpretação não é mera descrição por parte de um observador neutro, mas um “evento dialógico”, no qual os interlocutores estão colocados igualmente em jogo e do qual saem todos modificados. O diálogo produz um pensamento, uma reflexão, uma teoria, enfim, capaz de modificar este horizonte. A ontologia hermenêutica assume a perspectiva filosófica que coloca em seu âmago o fenômeno da interpretação, quer dizer, de um conhecimento real que não se pensa como espelho do subjetivo das coisas “lá fora”, mas como uma compreensão que traz consigo as marcas de quem a conhece. A superação do pensamento forte, metafísico, o pensamento fundado na estabilidade do ser, é substituído na contemporaneidade, como uma era hermenêutica onde o devir é o que define o ser, a partir de um “pensamento fraco”, segundo Vattimo. A conclusão de Vattimo é que a condição hermenêutica da pós-modernidade não é mera relativização de posturas racionalistas e objetivas, e sim, a afirmação de uma nova ontologia, de uma “nova forma” de ser no mundo, levando-nos para uma reflexão que essa condição hermenêutica atual da cultura, tem profunda relação com a fé cristã, sobretudo no tema de encarnação, e em especial a *Kênosis* de Deus. Portanto uma ligação entre ontologia niilista e *Kênosis* de Deus (Vattimo, 1999, p.77). Para se tentar uma ética não metafísica e não dominadora, seria necessário tentar, junto com os excluídos, uma sociedade onde não houvesse mais dominação ou submissão.

PALAVRAS-CHAVE: Vattimo; Violência; Hermenêutica; *Kênosis*; Caridade

¹ Licenciado em Filosofia pela PUC Campinas, estudante de Mestrado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. e-mail – bottoniirineu@gmail.com

INTRODUÇÃO

Gianni Vattimo é um filósofo, político e comentarista cultural Italiano. Ele foi aluno de Luigi Pareyson em Torino- Itália na faculdade de Filosofia da Universidade de Turim, e estudou na Alemanha em Heidelberg onde foi aluno de Hans- Georg Gadamer. Em sua filosofia, Vattimo estuda o problema de uma definição conceitual de modernidade e do seu fim, e estuda também a possibilidade de uma cultura pós-moderna. Vattimo percorre, analisa, e propõe uma interpretação da ontologia hermenêutica contemporânea que segundo ele, acentua a ligação positivista com o niilismo, entendido como enfraquecimento das categorias ontológicas, transmitidas pela metafísica e criticada no trabalho teórico de Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger.

É baseado em Nietzsche e Heidegger que Vattimo faz o seu trabalho teórico e postula que o enfraquecimento das categorias ontológicas, um tal enfraquecimento do ser, “é a noção-guia para compreender os traços da existência do homem no mundo tardo-moderno e as formas de secularização, da passagem a regimes políticos democráticos, do pluralismo e da tolerância, ele representa também o fio condutor de cada possível emancipação.” (VATTIMO, 2001, p.53). Vattimo é bem conhecido pelo seu pensamento fraco (*Pensiero debole*), uma tentativa de Vattimo de compreensão e de reconfiguração da história da “emancipação humana como uma progressiva redução da violência e dos dogmatismos e que favorece a superação daquelas estratificações sociais que deles derivam” (VATTIMO, 2001, p. 49)

Neste trabalho vamos explorar uma parte bastante específica do trabalho de Vattimo que está relacionado a hermenêutica como uma espécie de idioma comum na nossa cultura atual, que ele define como “*Koiné*”. Acreditamos que para termos uma sociedade mais tolerante e inclusiva, as reflexões de Vattimo são importantes para, pelo menos, avaliar de um ponto de vista filosófico como chegamos a uma sociedade tão desigual e intolerante. Apesar de citarmos a saída de Vattimo para tal situação, com seu pensamento fraco (*Pensiero debole*), não iremos a fundo nesse conceito nesse trabalho.

1. ONTOLOGIA DA ATUALIDADE

Primeiramente para falarmos de violência, temos que compreender que no pensamento de Vattimo, “nem toda metafísica é violenta, mas que toda a violência é metafísica. “*Para além da interpretação – O significado da hermenêutica para a filosofia*” é o título de um livro que publicado por Gianni Vattimo em 1994, e no Brasil em 1999. O livro descreve o que Vattimo chama de o jogo da Interpretação, ou o termo que ele acha mais apropriado, “ontologia da atualidade”.

A hermenêutica como se tivesse se tornado com uma espécie de “*Koiné*”, um idioma comum da cultura ocidental. No eixo Heidegger/Gadamer, no qual o primeiro a interpretação é visto

sobretudo como do ponto de vista do ser, e no segundo, a ênfase dada é na ontologia, Vattimo destaca a saída da palavra hermenêutica que sempre vinha acompanhada de um adjetivo como “bíblica, jurídica, literária”, e começa a apresentar-se com um termo autônomo, como teoria da interpretação, que é sempre pensada de um ponto de vista. (VATTIMO, 1999, p.15-p.16).

Um segundo ponto importante é que Vattimo acredita que na cultura atual, toda experiência de verdade seja uma experiência interpretativa. Outro destaque trazido por Vattimo é na base metodológica desse pensamento. Para ele, além de criativa, a experiência interpretativa aponta para uma perspectiva de interferência concreta na atualidade. A interpretação não é mera descrição por parte de um observador neutro, mas um “evento dialógico”, no qual os interlocutores estão colocados igualmente em jogo e do qual saem todos modificados. O diálogo produz um pensamento, uma reflexão, uma teoria, enfim, capaz de modificar este horizonte. (PAIVA, 2001, p.13). Podemos também destacar que o que reduz a hermenêutica à genérica filosofia da cultura é a pretensão metafísica de apresenta-se como uma descrição finalmente verdadeira da (permanente) “estrutura interpretativa” da existência humana. Para Vattimo, a hermenêutica não é apenas uma teoria de historicidade (dos horizontes da verdade); ela é uma verdade radicalmente histórica (Vattimo, 2001, p.19). A superação do pensamento forte, metafísico, o pensamento fundado na estabilidade do ser, é substituído na contemporaneidade, como uma era hermenêutica onde o devir é o que define o ser, a partir de um “pensamento fraco”, segundo Vattimo.

2. SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA, NIILISMO E ONTOLOGIA HERMENÊUTICA

Vattimo analisa a problemática nietzschiana da morte de Deus, a heideggeriana da superação da metafísica, que podem ser reunidas sob a categoria comum de niilismo. Neste contexto, Vattimo destaca que não é que somente os fatos históricos que devam ser tomados como interpretação da realidade, mas que a própria realidade – inclusive a condição humana – já é interpretação. A “ontologia hermenêutica” assume a perspectiva filosófica que coloca em seu âmago o fenômeno da interpretação, quer dizer, de um conhecimento real que não se pensa como espelho do subjetivo das coisas “lá fora”, mas como uma compreensão que traz consigo as marcas de quem a conhece. (ROCHA, 2014, p.152).

Vattimo destaca que o mundo moderno, é marcado pela interpretação, destacando quatro pontos principias: A difusão dos meios de comunicação; A autoconsciência historiográfica; A multiplicidade das culturas; A destruição psicanalítica da fé na “ultimidade” da consciência. Esses quatro pontos colocam em xeque o princípio da razão instrumental e seu método dualista de sujeito / objeto. (VATTIMO, 2001, p. 27)

As tendências mais ortodoxas das ciências em geral, e da teologia em particular tendem a condenar tal realidade hermenêutica, identificando-a como mera relativização (ROCHA, 2014, p.154), que é rebatido por Vattimo, mas que não vamos focar nesse debate.

CONCLUSÃO

A conclusão de Vattimo é que a condição hermenêutica da sociedade atual não é mera relativização de posturas racionalistas e objetivas, e sim, a afirmação de uma nova ontologia, de uma “nova forma” de ser no mundo, levando-nos para uma reflexão que essa condição hermenêutica atual da cultura, tem profunda relação com a fé cristã, sobretudo no tema de encarnação, e em especial a *Kênosis* de Deus. Portanto, uma ligação entre ontologia niilista e *Kênosis* de Deus (VATTIMO, 1999, p.77). Não se trata de buscar uma ética discutindo todos os dias com os outros na rua, mas de se apropriar do melhor da tradição. A democracia moderna, por exemplo, é uma herança da modernidade que Vattimo deseja se apropriar e praticar. Isso também significa amar o seu próximo. Vattimo descreve que ao tentarmos uma ética compartilhada, aceitável e humana, sempre aparece a resistência, como se fosse um pecado original. Mas haveria mais pecado do que a divisão social entre os poderosos e os excluídos? Para se tentar uma ética não metafísica e não dominadora, seria necessário tentar, junto com os excluídos, uma sociedade onde não houvesse mais dominação ou submissão. Este é basicamente o problema ético que temos, nas palavras de Vattimo.

REFERÊNCIAS

ROCHA, Alessandro Rodrigues. **Filosofia, religião e pós-modernidade: Uma abordagem a partir de Gianni Vattimo** / Alessandro Rodrigues Rocha. São Paulo: Ideias & Letras, 2013

VATTIMO, Gianni . **A tentação do realismo** / Gianni Vattimo; tradução de Reginaldo Di Piero. – Rio de Janeiro: Lacerda Ed.: Istituto Italiano di Cultura, 2001

_____. **Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia** / Gianni Vattimo. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999

JORGE MARIO BERGOGLIO: O PROVINCIAL DOS JESUÍTAS DA ARGENTINA E A DITADURA MILITAR (1976-1983)

Lucas Cozzani ¹

RESUMO

O trabalho se dedica à trajetória de Jorge Mario Bergoglio à frente do governo da Província Jesuíta no contexto da ditadura argentina (1976-1983). Aborda a sua proposta *sui generis* de um caminho que, fugindo à dicotomia política, encontra na “síntese das oposições”, a possibilidade de sobrepassar o antagonismo entre os polos. Objetiva-se refletir sobre como as experiências vividas por Bergoglio, no contexto ditatorial argentino, pode trazer algo de luz às questões sócio-político-religiosas da contemporaneidade. Apontando à construção de uma via que, sem negar as diferenças, busque as questões que nos aproximam. O presente trabalho propõe a articulação de como as experiências de Bergoglio, que viveu o contexto social polarizado e conflituoso na Argentina de seu tempo, influenciaram a conduta desse agente religioso que veio a se tornar o papa Francisco, e que hoje, desempenha um papel relevante no debate público. O estudo caracteriza-se metodologicamente por ser uma pesquisa exploratória de caráter histórico com aproximações biográficas. Fundamenta-se em aportes teóricos, fontes bibliográficas e autores que apontam a necessidade da perspectiva sociológica para a compreensão do campo onde se atua, realizando assim, a articulação entre a perspectiva histórico-sociológica e a aproximação biográfica. Argumenta-se sobre como seu pensamento profundo e original, forjado nos anos da ditadura argentina, poderia indicar um caminho para conflitos e desafios que nossas sociedades latino-americanas enfrentam na contemporaneidade. Sua proposta de um prisma que encontrava na oposição polar a possibilidade de uma “síntese” poderia hoje, aportar elementos provenientes da esfera religiosa para o âmbito do debate público secularizado.

PALAVRAS-CHAVES: Jorge Mario Bergoglio; Ditadura Militar argentina; Polarização; Papa Francisco; Contemporaneidade;

INTRODUÇÃO

O padre Jorge Mario Bergoglio assumiu o cargo de superior provincial em 31 de julho de 1973, em um momento singular da história argentina. De maneira a que possamos esboçar um panorama histórico-sociológico, nos caberá primeiramente, uma palavra sobre este contexto.

1 Mestrando do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas – com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG. E-mail: lucascozzani07@gmail.com

Juán Domingo Perón² voltava ao país e chegava pela terceira vez à presidência da república. A exemplo do que ocorria na sociedade, a Igreja Católica argentina também se encontrava imersa em correntes ideológicas contrastantes. Bergoglio teve uma ascensão rápida aos cargos de governo entre os jesuítas e era considerado muito jovem para assumir o cargo de provincial. Sua **ascensão célere** se deu devido à falta de lideranças na Companhia, em decorrência de uma mudança geracional que ocorria nesse momento. Também, por suas habilidades para esse tipo de função demonstradas enquanto consultor da província - uma sorte de ajudante do superior provincial - função que exerceu antes de ser promovido ao cargo de superior provincial dos jesuítas da Argentina (QUEVEDO, 2013).

A Argentina se encontrava em um momento de ebulição social e política. Perón havia sido derrocado do poder em 1955 pelo golpe de Estado denominado “*Revolución Libertadora*”³. O período de exílio de Perón, que durou 18 anos, esteve marcado por grande instabilidade política e social, com governos ditatoriais e governos constitucionais condicionados à tutela militar. Buscando viabilizar seu retorno ao país, Perón celebrara alianças com setores da vida política argentina que se mostrariam inarmonizáveis e que resultavam em um conflito ideológico constante e violento (PIGNA, 2005).

No que diz respeito ao contexto religioso, encontrávamos, principalmente, dois movimentos contrastantes sob a visão teológica. De um lado os conservadores, onde se encontrava a cúpula eclesiástica argentina nesse então e que, posteriormente, viria a alinhar-se com o regime ditatorial que se instalou em 24 de março de 1976. De outro lado, movimentos oriundos da Teologia da Libertação⁴, que vicejavam nesse momento na América-latina e que, por questões de natureza ideológica, se alinhavam aos movimentos à esquerda do espectro político (MIGNONE, 1984).

Partindo desse contexto sócio-político-religioso à época, o objetivo deste trabalho é propor uma reflexão sobre como o pensamento do provincial Jorge Mario Bergoglio, forjado nesse contexto epocal, poderia dialogar com as questões polarizantes da contemporaneidade. Pensamento que se veria refletido nos textos de Francisco, que hoje, desempenha um papel relevante no debate público.

2 Juan Domingo Perón - foi um militar e político argentino. Ocupou a presidência da Argentina por três mandatos: de 1946 a 1952, de 1952 a 1955 e de 1973 a 1974.

3 *Revolución Libertadora* - foi um período de ditadura militar que governou a Argentina após derrubar o presidente Juan Domingo Perón, fechar o Congresso Nacional e depor os membros da Corte Suprema. Tem início com o golpe de Estado a 16 de setembro de 1955.

4 Teologia da Libertação - é uma corrente teológica cristã nascida na América Latina, depois do Concílio Vaticano II e da Conferência de Medellín, que parte da premissa de que o Evangelho exige a opção preferencial pelos pobres e especifica que a teologia, para concretizar essa opção, deve usar também as ciências humanas e sociais. É considerada como um movimento supradenominacional, suprapartidário e inclusivista de teologia política, que engloba várias correntes de pensamento que interpretam os ensinamentos de Jesus Cristo em termos de uma libertação de injustas condições econômicas, políticas ou sociais.

1. O PROVINCIAL E A “SÍNTESE DAS OPOSIÇÕES”

Ao assumir como superior provincial, padre Jorge encontrou na Província Jesuíta um ambiente que retratava, em seu microcosmo, o que ocorria na sociedade argentina. Os jesuítas estavam bastante divididos entre diferentes inclinações teológicas que se mostrariam difíceis de orquestrar. O debate interno se dava entre teólogos da libertação, teólogos do povo, teólogos conservadores e os sacerdotes do terceiro mundo.

A respeito de tais circunstâncias, Bergoglio nos esclareceria décadas mais tarde:

O meu governo como jesuíta no início tinha muitos defeitos. Estávamos num tempo difícil para a Companhia: tinha desaparecido uma inteira geração de jesuítas. Por isso, vi-me nomeado Provincial ainda muito jovem. Tinha 36 anos: uma loucura. Era preciso enfrentar situações difíceis, e eu tomava as decisões de modo brusco e individualista. [...] O meu modo autoritário e rápido de tomar decisões levou-me a ter sérios problemas (BERGOGLIO, 2013, p.15).

Os tempos que se anunciavam eram cada vez mais desafiadores para o padre Jorge Mario Bergoglio, no comando da província jesuíta argentina. A morte de Perón em 01 de julho de 1974 e o período subsequente em que governa a presidente Isabel Perón, aumentam sobremaneira os conflitos e a polarização da sociedade argentina que se vê na eminência de uma guerra civil.

Em 24 de março de 1976, ocorre o golpe militar nomeado “*Proceso de Reorganización Nacional*”. Os militares novamente tomavam o poder na Argentina. Uma junta militar, formada pelos militares das três Armas: Jorge Rafael Videla do Exército, Emílio Eduardo Massera da Marinha e Orlando Ramón Agosti da Aeronáutica, assumiu o poder e depôs não só Isabel Perón como os governadores e os vice-governadores. O congresso nacional foi dissolvido. Os membros da corte suprema foram removidos. Assumiu a presidência do país o General Jorge Rafael Videla. Declarou-se o estado de sítio na Argentina, suprimindo os direitos constitucionais, suspendendo as atividades políticas e de associação, proibindo os sindicatos, perseguindo e sequestrando militantes políticos, ativistas sociais e guerrilheiros e censurando os jornais (PIGNA, 2015).

Com a instauração do governo militar na Argentina a situação de agitação social ganha contornos inimagináveis de barbárie e violência. Avolumam-se os desaparecidos e os oficialmente detidos pelos operativos militares e, isso, também se estendeu aos setores da Igreja Católica entendidos à esquerda do espectro político. A Igreja também se dividiu entre apoiadores e contrários ao regime. Havia uma Igreja perseguida e seus membros sofreram a tortura e morte (MIGNONE, 1986).

Transcorridos alguns anos do governo de Bergoglio à frente da Província Jesuíta observava-se uma situação paradoxal. Esta era resultante de uma combinação dos equívocos de condução, citados anteriormente por Bergoglio, e sua consequente tentativa de remediá-los, buscando um

equilíbrio na orquestração de pensamentos teológicos tão divergentes. O contexto epocal em nada facilitava o diálogo e a concertação. A Companhia de Jesus na Argentina tendia a uma divisão entre bergoglianos e antibergoglianos (HIMITIAN, 2013).

Havia os que se alinhavam com a conduta de Bergoglio no governo da província – os nomeados bergoglianos. Estes assumiam uma postura mais ao centro, diante da dicotomia radicalizada que imperava nesse contexto social e que ecoava na Companhia. Em outro polo, estavam aqueles que eventualmente eram seus detratores – antibergoglianos. Estes, divididos em dois grupos: os que se posicionavam na esquerda militante, e os da direita, que se alinhavam com o regime ditatorial e que, nessas circunstâncias, contavam com o apoio significativo da cúpula eclesiástica argentina. “Por temperamento, Bergoglio não se enquadrava nem na direita tradicional, nem na esquerda revolucionária” (QUEVEDO, 2013, p.43).

Observa-se que ambos os setores, diametralmente opostos em ideologias sócio-político-religiosas, criticavam e viam com desconfiança a postura de Bergoglio nesse seu afã de equilíbrio. O intento era o de manter certa unicidade da Companhia, concebendo que a comunidade devia ser superior às convicções do indivíduo. No entanto, a resultante é que o provincial encontrava detratores em ambos os pontos extremados do conflito. De fato a posição de Bergoglio era, sob qualquer enfoque, incômoda. Seus movimentos visando alguma concertação despertavam, entre os exaltados militantes de ambos os setores, certa desconfiança e rechaço.

A questão que surge **é como colocar-se diante das** demandas de um contexto tão turbulento? Bergoglio se posiciona em um entre-lugares. Fundamenta seu discurso e seu agir dentro de um caminho de ponderação, buscando um ponto de vista distinto das disputas e tensões dialéticas propostas nesse contexto. O equilíbrio que buscava era a proposição de um caminho, uma via, que, sem ignorar as diferenças, encontrasse uma síntese das oposições com vistas a manter a unidade da Companhia.

“No centro está a ideia de ‘uma unidade que não anula o diferente, que não reduz o conflito’. Uma unidade em tensão que reconhece o valor da polaridade impedindo sua resolução em contradição.” (BERGOGLIO, J.M. In. BORGHESI, M. 2018. p.79).

A escolha de Bergoglio pelo caminho ao “centro”, **não acontece de maneira banal. Ela tem fundamentos ideológicos que advém de sua formação como religioso em diálogo com suas vivências como indivíduo, inserto no contexto histórico, social e religioso que lhe tocou vivenciar.**

Para que possamos melhor entender qual a fundamentação ideológica que regia as ações do Padre Jorge, nos concentraremos na análise de três princípios fundamentais⁵ que regiam seu pensamento: (1°) “a unidade é superior ao conflito”, (2°) “o todo é superior à parte”, (3°) “a realidade é superior à ideia” (BORGHESI, 2018. p. 75-84).

5 Existe, nesse contexto, outro princípio proposto por Jorge Mario Bergoglio, “o tempo é superior ao espaço” (BORGHESI, 2018) No entanto, concentramos nossa análise em três princípios por considerarmos que este, encontra-se contemplado no entendimento do terceiro princípio que elencamos. Em outras palavras, o princípio “o tempo é superior ao espaço” foi desenvolvido e, de alguma forma, incorporado pelo princípio “a realidade é superior à ideia”, posto que, desta forma, justificamos nossa escolha metodológica por concentra-nos em três princípios.

O primeiro princípio, “a unidade é superior ao conflito”, nos traz o cuidado do Padre Bergoglio na busca de uma coesão em torno da união da Companhia de Jesus. Eram tempos tão turbulentos e de tantas divisões ideológicas que emanavam do campo social para o âmbito interno da Companhia, que a busca de uma síntese das oposições era necessária para o intento de coesão da instituição. Revelava também uma atitude *sui generis*, em uma sociedade que se encontrava submersa em radicalismos. Sob esta óptica, encontramos um agente de transformação religiosa que busca o equilíbrio na “síntese das oposições”, em uma sociedade imperativamente polarizante como a argentina.

O segundo princípio, “o todo é superior à parte”, está intrinsecamente relacionado ao primeiro. Nos traz possibilidades de análise do pensamento do Padre Jorge Mario Bergoglio que tangenciam a ideia de que essa união, por ele desejada para a Companhia nesse contexto conflitivo, deve sobrepor às divergências ideológicas do âmbito pessoal.

Sua proposição de um caminho divergente das posições extremadas de seu tempo demonstra a singularidade de sua posição ao centro que, longe de ser morna, se mostra profunda e original. “A única via que o cristão seguidor de Inácio tinha para sair da polarização histórica é a aceitação do plano de Deus maior do que nossos ‘projetos’” (BORGHESI, 2018. p. 75).

Vale ressaltar que a proposta de Bergoglio **não se tratava da construção de uma unidade sem conflito**. A premissa, no entanto, impede a absolutização das diferenças por sobre princípios e valores que nos unem. Entendidos em quais esferas se deseja: Planeta, Pátria, Sociedade, Igreja, Comunidade, etc. “A unidade é sempre o resultado de uma tensão que pode encontrar solução somente numa síntese que transcende e consente a solução do antagonismo entre os polos.” (BORGHESI, 2018. p. 76).

No terceiro princípio, “a realidade é superior à ideia”, encontramos um desdobramento resultante de uma tensão entre as demandas ideológicas do tempo presente e a necessidade de uma visão que contemple a sua superação. Propõe o entendimento de que, uma vez que nos concentremos em superar as diferenças, poderemos encontrar-nos na realidade que nos toca a todos. Uma “realidade que é superior à ideia” e às ideologias. Trata-se de um “retorno à realidade, à categoria do possível, contra o fascínio da ideologia revolucionária e a pretensão de mudar o mundo a partir de vanguardas ‘das elites’” (BORGHESI, 2018. p. 76).

Este chamado à realidade possibilita um prisma de análise que, saindo da dicotomia simplista, busca, sem negar as diferenças, a síntese das oposições. A busca por tal síntese encontrava respaldo na realidade cotidiana. Na sociedade resultante de um confronto odioso na Argentina dos anos 1970. Fazia-se necessário um encontro desideologizado, pois, a realidade que tais ideologias radicalizadas trouxeram ao país foi a da barbárie, do desrespeito aos direitos humanos e da morte. O confronto ideológico na Argentina terminou por facilitar um ambiente de manipulação das camadas populares para o enfrentamento e a disputa política de poder com base na violência e no terror.

Em suas palavras, constantes da pastoral social de 1976 Bergoglio diz:

[...] Estamos divididos porque nossa adesão aos homens foi substituída pela adesão a sistemas e ideologias. Perdemos o senso do homem e do povo concreto com todas as suas experiências históricas e suas aspirações mais claras. Não devemos ouvir apenas o chamado de coerências sistemáticas que pretendem manipular os homens em base a seus interesses. O homem, que é origem, sujeito e fim de cada instituição, foi por elas absorvido e manipulado (BERGOGLIO, 1976, p. 243).

CONCLUSÃO

Encontramos, na perspectiva bergogliana, a gênese da proposta de um agente transformador do catolicismo na Argentina, dentro do contexto conflitivo vivido por este agente em uma ditadura militar. Este religioso viria a tornar-se o sumo pontífice e, como Francisco, traz consigo as experiências do Padre Jorge Mario Bergoglio e a idiosincrasia natural ao primeiro Papa Latino-americano da história da Igreja Católica Romana.

Entendendo a perspectiva histórico-sociológica, proposta nesta comunicação, como sendo um emaranhado dialético de diversos fatores em um complexo jogo de mediações constantes, articula-se a ideia de quão presente está em Francisco a proposta bergogliana da Argentina dos anos 70.

Francisco desempenha na contemporaneidade um papel relevante no debate público acerca de variados temas que, como exemplo, povoam suas encíclicas: *Laudato Si'* (2015) e *Fratelli tutti* (2020) (VATICAN, 2021). Ademais, os princípios que abordamos se encontram revisitados em sua exortação apostólica *Evangelii Gaudium* (2013), evidenciando um diálogo entre o jovem provincial dos Jesuítas da Argentina e o contemporâneo Papa Francisco.

Sem termos, nesta, nenhuma pretensão de encontrar respostas terminantes ao tema, o que se propõe **é a reflexão acerca** de como seu pensamento profundo e original, forjado nos anos da ditadura argentina, poderia indicar um caminho para conflitos e desafios que nossas sociedades latino-americanas enfrentam na contemporaneidade. Sua proposta de um prisma que encontrava na oposição polar a possibilidade de uma “síntese”, poderia hoje aportar elementos provenientes da esfera religiosa para o âmbito do debate público secularizado?

Acreditamos que esta comunicação pode suscitar questionamentos e reflexões acerca de seu pensamento propositivo no diálogo, síntese e concertação, face às questões polarizantes da contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

BERGOGLIO, J.M. **Fe y Justicia en el apostolado de los Jesuitas**. Buenos Aires. 1976. In. BORGHE-SI, M. Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual. Petrópolis: Vozes, 2018.

BERGOGLIO, J.M. Testemunho de Sangue. **Pastoral Social**. Buenos Aires: 1976. In. BORGHESI, M. Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual. Petrópolis: Vozes, 2018.

BERGOGLIO, Jorge Mário. In. SPADARO, Pe. Antonio. **Entrevista exclusiva do Papa Francisco**. São Paulo: Loyola, 2013.

BORGHESI, Massimo. **Jorge Mario Bergoglio: uma biografia intelectual**. Petrópolis: Vozes, 2018.

HIMITIAN, Evangelina. **A vida de Francisco. O Papa do povo**. 1. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

MIGNONE, Emilio Fermín. **Iglesia y dictadura: el papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el Régimen Militar**. 4. ed. Buenos Aires: Colihue, 1986.

PIGNA, Felipe. **Dictadura Militar (1976-1983) – Ver la Historia (Episodio 11)**. Buenos Aires, 20 set. 2015. 1 vídeo (54:24 min). Publicado por Televisión Pública. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cgM9ju5VLuY>. Acesso em: 13 jul. 2021.

PIGNA, Felipe. **Lo pasado pensado**. Buenos Aires: Booket, 2005.

QUEVEDO, Luís González, SJ. **Papa Francisco: O novo rosto da Igreja**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

VATICAN. A Santa Sé. **Encíclicas**. Vaticano. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals.html>. Acesso em: 06 jul. 2021.

MITO, RELIGIÃO E POLÍTICA NO BRASIL

Glauco Barsalini¹

RESUMO

O objetivo desta proposta é investigar as relações entre o mito e a política contemporânea brasileira. Esse debate tem ligações com o tradicionalismo que ocupa parte importante da política mundial atualmente e, nesse contexto, com uma perspectiva moralista que atua sobre o espaço público, inclusive no Brasil - elemento que ganhou centralidade no cenário político brasileiro, contribuindo de modo decisivo para a ascensão de Jair Bolsonaro à presidência da República. A compreensão sobre a força de tal moralismo, diretamente associada a grupos religiosos conservadores e ultra conservadores, passa pela discussão acerca de um conjunto de aspectos do mito da brasilidade - a ideia de que os brasileiros são uma sociedade passional – identificados com a afirmação da violência. Por outro lado, o mesmo mito – da passionalidade do brasileiro – reúne distinto grupo de aspectos, estes associados à solidariedade, e que encontram maior afinidade com uma narrativa religiosa situada no campo da política progressista. Trata-se, portanto, de perscrutar, a partir de bibliografia e de pesquisas especializadas, as relações que o mito da brasilidade guarda com os discursos de caráter religioso e moral, os quais repercutem de modo decisivo na política hodierna brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: mito; religião; política; Brasil

INTRODUÇÃO

Nesta comunicação, abordamos as relações que o mito tem com a política no Brasil. Nesse sentido, destacamos o contexto político brasileiro que permitiu a ascensão de Bolsonaro. Em seguida, refletimos sobre os aspectos do mito nacional brasileiro e a relação que as duas maiores lideranças políticas brasileiras na atualidade, Lula e Bolsonaro, têm com esse mito. Então, concluímos.

1. MITO, RELIGIÃO E POLÍTICA NO BRASIL

2.

Em *A filosofia das formas simbólicas: II - o pensamento mítico*, Cassirer identifica, além de um sentimento de si, um sentimento mítico-religioso:

(...) o sentimento-de-si e a consciência-de-si individuais não estão no começo, mas no fim do desenvolvimento. Nos primeiros estágios de desenvolvimento até onde podemos retroceder, encontramos o *sentimento-de-si* sempre ainda fundido a um determinado *sentimento comunitário* mítico-religioso. (CASSIRER, 2004, p. 298)

¹ É Pós-Doutor pelo Departamento de Teologia da Loyola University Chicago, Professor Pesquisador do PPGCR e da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-Campinas. E-mail: glaucobarsalini@gmail.com

No desenrolar da história, conforme o filósofo,

essa ligação pode afrouxar-se e dissolver-se; pode-se chegar a uma autonomia do eu ante os círculos de vida que o cercam. E também aqui o mito não apenas *acompanha* este processo, mas o *comunica* e *condiciona*: ele constitui uma de suas forças propulsoras mais significativas e eficazes. Na medida em que um novo posicionamento dado pelo eu diante da comunidade encontra sua expressão na consciência mítica, na medida em que este posicionamento se objetiva miticamente sobretudo na forma de crença na alma, o desenvolvimento do conceito de alma não se torna apenas apresentação, mas um instrumento espiritual para o ato da “subjetivação”, para a conquista e apreensão do eu individual. (CASSIRER, 2004, p. 298)

Pensando no caminho de Cassirer, interpreta-se, aqui, que os indivíduos na atualidade, desconectados de certo *sentimento comunitário* mítico-religioso, podem ser capturados pela alma, enquanto “um instrumento espiritual para o ato da “subjetivação”, para a conquista e apreensão do eu individual”. Se compreendemos bem a afirmação de Cassirer, não é despropositado de, inspirados nela, pensarmos o conceito de alma em associação imediata com a ideia de “alma de um povo”, ou seja, o mito que articula a sua existência social.

Pesquisa feita pelo NUPPS (Núcleo de Pesquisas em Políticas Públicas da USP) demonstra que em 2018, 25,7% dos entrevistados tinham pouca confiança em partidos políticos, 66,5% não tinham nenhuma confiança em partidos, 83,3% não sentiam proximidade com nenhum partido e 36,9% achavam que a democracia pode funcionar sem eles. (*in* MOISÉS; WEFFORT, 2020, p. 77).

Essa conjuntura abriu um abismo para o aparecimento de um novo ciclo político, em que ressurge certo tipo de populismo, um “neopopulismo” de direita – para Francisco Weffort, um dos principais teóricos do populismo no Brasil, “um arremedo do populismo do passado” (MOISÉS; WEFFORT, 2020, p. 118)

Diante desse contexto, cabe, aqui, perguntar: a) Quais foram os motivos da vitória de Bolsonaro?; b) Por que ele mantém tanta força política entre seus eleitores (apesar da tamanha crise econômica e humanitária que vivemos hoje no Brasil)?

As hipóteses que podemos levantar são muitas. No entanto, abordaremos a que consideramos central para a compreensão dos problemas que destacamos aqui, no nosso entendimento, o motivo mais forte de todos: a ligação mais radical da linguagem dessas duas lideranças políticas com o “espírito do povo brasileiro”, com o “mito fundacional do caráter do brasileiro”.

Pensamos que precisamos levar a sério a profunda relação que a teologia tem com o mundo secularizado, e, aqui, concentramo-nos no mito fundacional do caráter do povo brasileiro. Destacamos, em uma perspectiva dialética, dois conjuntos de características fundamentais do que chamamos de “teologia secularizada” brasileira:

- a) a face mitológica do brasileiro como o resultado da mistura das três raças que aqui habitam – o branco, o índio e o negro – e a ideia de que essa mistura gera um ser humano “cordial”, no sentido de forte, generoso, alegre e ao mesmo tempo esperto, flexível, capaz de adaptar-se a condições sócio-econômicas muito adversas, habilidoso para enganar o adversário (ou inimigo), em “driblar” os obstáculos impostos a ele.
- b) a face mitológica do “homem livre em uma sociedade escravocrata”, conforme a socióloga brasileira Maria Silvia de Carvalho Franco denomina em estudo publicado com este título. Aqui, encaramos de frente as estruturas mentais mais atávicas da sociedade brasileira, a “cordialidade rústica”: o patrimonialismo, o machismo, a necessária associação entre a família (de tipo tradicional) com a terra (a propriedade), a honra (associada à altivez, coragem, orgulho e liberdade) desse homem que não é escravo, o qual deve defender sua terra e sua família contra tudo e contra todos a qualquer preço, mesmo que de forma violenta. Esse homem resulta de um sistema de exclusão política, social e econômica praticado pelas oligarquias brasileiras contra os escravos e homens livres pobres durante o período colonial e imperial, e contra a mão de obra livre desde as origens da República (em 1889) no Brasil. Subjugado a uma estrutura perversa, ele é forçado a cometer violência contra grupos ou sujeitos que vivem condições semelhantes à sua, como os índios, ou contra os sujeitos que fazem parte de seu próprio grupo social.

Ambos os conjuntos de características do “mito do brasileiro”, embora contraditórios entre si, são faces de uma mesma coisa: a passionalidade do brasileiro.

Sérgio Buarque de Holanda interpretou o brasileiro como o “homem cordial”. A partir do renomado historiador, é possível entender o esforço do brasileiro por misturar o universo público e a vida privada, sustentando, no universo da política brasileira, “o triunfo de um personalismo sobre outro.” (HOLANDA, 1995, p. 183).

Alcir Lenharo (1986) identifica, na experiência histórica do populismo brasileiro, a sacralização da política. No populismo, o mito da personalidade (do governante) se liga ao mito da nação, prevalecendo o consenso de que o líder político incorpora, personifica os traços da nacionalidade dos brasileiros.

Pode-se, a partir da tradição política brasileira, o populismo, problematizar lideranças carismáticas de esquerda ou de direita. Perguntamos, então: com que teologia Lula se relaciona e que teologia Bolsonaro mobiliza?

Lula dialoga com uma teologia libertária, uma teologia da libertação². Relaciona-se com a esfera das teologias da libertação, católicas, protestantes, evangélicas, bem como com teologias

2 Embora, na linha do pragmatismo político, também busque realizar alianças políticas, com finalidades eleitorais, com igrejas que sustentam, em certos níveis, teologias de caráter exclusivista.

afro-brasileiras, legitimando um ecumenismo que visa redimir os pobres, garantindo comida a eles. O seu personalismo se inseriu, enquanto governou o Brasil, no contexto de um projeto emancipatório e socialmente inclusivo, de caráter desenvolvimentista.

Bolsonaro mobiliza uma teologia que exclui outras teologias, literalista ou não, mais facilmente identificada com movimentos religiosos carismáticos, que defende os valores tradicionais da família, da propriedade, da mistura entre o público e o privado, e da violência contra o inimigo. Mobiliza uma teodiceia que coloca os defensores dos valores tradicionais ao lado do bem (de Deus), e os defensores do pluralismo e da superação das desigualdades de classes do lado do mal. Nesse contexto, a perspectiva fascista ganha força com a ideia de um só povo, uma só nação, em nosso caso, “um só brasileiro”, como se índios, mulheres, pretos, lgbtqi+, pobres, marginalizados, estivessem, de fato, em pé de igualdade com homens brancos, afinal, “são todos filhos de Deus” e, na “teologia secularizada”, “são todos filhos da Pátria”.

Lula e Bolsonaro falam em linguagem direta para o povo brasileiro.

Lula captura os pobres ao encarnar, na sua própria história de vida, o problema da fome, trazendo consigo o “brasileiro abandonado” que é forte e busca sobreviver por seus dotes de resistência aos obstáculos que lhe são impostos. Captura, também, parte da classe média mais sensível às dificuldades vividas pelos pobres e pelas minorias.

Bolsonaro captura os pobres ao mobilizar a defesa intransigente – violenta - de sua “honra”, altivez, coragem, orgulho e liberdade, sempre vinculados com o patrimonialismo, o machismo e a propriedade privada. Captura, também, a classe média insensível às dificuldades vividas pelos pobres e pelas minorias, a classe média de mentalidade escravocrata.

CONCLUSÃO

Entendemos que é preciso afastar a política da sombra do populismo e o que a ela se liga. É preciso que os brasileiros superem a “teologia secularizada” que nos mobiliza, os mitos que foram cristalizados por nossa política e por nossa intelectualidade.

Nesse sentido, o sociólogo Jessé Souza faz importante crítica. Jessé Souza (2017) criticará o mito do “homem cordial” como, também, todo o culturalismo sociológico brasileiro, afirmando que ele não fez mais do que reforçar a teoria da raça construída anteriormente neste país.

Em outras palavras, o mito do “homem cordial”, o homem visceral, passional, é a reelaboração, em nova linguagem, da afirmação de que o tipo brasileiro é inferior, porque trabalha incessantemente por capturar para a esfera do privado aquilo que é público e que é, portanto, corrupto. Eis o mito que devemos superar, o de que somos corruptos.

E somente poderemos superar o mito de que somos passionais se entendermos que lamen-

tavelmente temos persistido em reproduzir o sentido da opressão, o sentido da escravidão. Temos alimentado uma mentalidade escravagista desde nossas origens, e precisamos desmontá-la, para que, por fim, possamos construir uma democracia de fato em nosso país.

REFERÊNCIAS

CASSIRER, Ernst. *A filosofia das formas simbólicas*. II – O pensamento mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª.ed. São Paulo, Cia. das Letras, 1995.

LENHARO, Alcir. *Sacralização da Política*. Campinas: Ed. Unicamp, Ed. Papirus, 1986.

MOISÉS, José Álvaro; WEFFORT, Francisco. *Crise da democracia representativa e neopopulismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Konrad Adenauer Stiftung, 2020.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à lava jato*. Rio de Janeiro: Ed. Leya, 2017.

NARRATIVAS POLÍTICAS E CIBERESPAÇO: UM ESTUDO SOBRE A CONSTRUÇÃO DE UM STREAMING DA IURD

Marcelo Silva de Barros¹

RESUMO

Essa pesquisa tem a finalidade de compreender as representações que as narrativas veiculadas pela IURD, na plataforma de *streaming* Univervideo, constroem sobre a política. Além dessa primeira questão se pretende também investigar como se dá o aspecto ideológico desses discursos e suas possíveis fontes, e entender como esses símbolos, significados e representações sobre a política e seus possíveis espectros são produzidos nos serviços de *streaming*. Um dos objetivos específicos é mapear o comportamento da IURD nas escolhas políticas que ela faz no cenário nacional, desde sua associação ao governo do PT à sua desassociação, vinte dias antes do impeachment da presidenta Dilma Rousseff e, na sequência, sua vinculação ao governo Michel Temer e o forte apoio que empreendeu à candidatura de Jair Bolsonaro. As metodologias de referência são a Teoria da Comunicação e a Teoria Política do Discurso. A primeira oferece fundamentos para analisar e trazer à pesquisa a compreensão dos mecanismos de mediação e da linguagem comunicacional, dos sistemas de comunicação de massa, dos aspectos de cultura midiática e dos conceitos de ciberespaço e redes de comunicação e informação. A segunda, por sua vez, permite o entendimento das práticas discursivas nas particularidades das práticas sociais e de como produzem sentidos e se posicionam na sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: streaming da IURD; práticas discursivas; política

INTRODUÇÃO

Dentre os debates que se descortinam em algumas áreas do conhecimento, as pesquisas sobre a relação entre política, religião e espaço público ocupam muitos dos debates hodiernos. A partir desse cenário, optou-se, no plano epistemológico, permear a esfera das práticas discursivas difundidas pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) no ciberespaço, em sua plataforma de *streaming*, a Univervideo. O recorte adotado é o campo onde se insere o programa de entrevistas *Entrelinhas*. As narrativas observadas são aquelas que permeiam a política e os espectros a ela inerentes.

Esta comunicação apresentará alguns pontos sobre os discursos reproduzidos pela IURD a respeito da política e do aparato comunicacional do qual ela dispõe para difusão de sua ideologia.

1 Mestrando em Ciências da Religião - Pontifícia Universidade de Campinas – NAS - celodibarrosgmail.com

1. IURD E A COMUNICAÇÃO

O espaço midiático também é um campo disputado. Nessa atmosfera das mídias de comunicação em massa, os grupos religiosos não apenas compraram espaços em canais seculares como adquiriram suas concessões. “A mídia se torna o palco das mudanças mais significativas para as igrejas cristãs” (CARRANZA, 2013, p. 541).

A Universal, além da quantidade expressiva de fiéis que se proclamam membros da Igreja, conquistou outros espaços fora dos templos, de acordo com a pesquisa “Media Ownership Monitor Brasil” (2017), desenvolvida em parceria pelas ONGs Repórteres sem Fronteiras e Intervezes. Dos 50 veículos de comunicação de maior audiência e capacidade de influenciar as pessoas, 9 estão sob o controle de lideranças religiosas, e entre elas, a que detém o maior domínio nesse segmento é a Universal. O grupo controlado pela Record é composto pela RecordTV, a RecordNews, o Portal R7 e o jornal Correio do Povo e o sócio majoritário, desde 1989, é o bispo Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus. Outros bispos possuem também, desde 1995, emissoras de rádio, como as que formam a Rede Aleluia, também incluída na pesquisa pelo seu alcance e audiência. Quanto ao ciberespaço, entre os 10 sites de maior audiência encontra-se o R7, de propriedade do grupo da IURD. Apesar do elevado número de acessos aos portais eletrônicos, o jornal impresso Folha Universal, em média, tem uma tiragem de 1,8 milhão de exemplares. Além desse conglomerado midiático, a IURD recebeu da Secretaria de Comunicação da Presidência, (SECOM), entre janeiro de 2019 e maio de 2020, R\$ 29,6 milhões, referentes a gastos com publicidades na TV Record e na Record News.

Entre outros veículos não listados na pesquisa, cito o *streaming*, Univervideo, objeto da análise proposta, cuja programação tem séries bíblicas, as 7 lições da pandemia, empreendedorismo, relacionamentos (como o “Namoro blindado *versus* Namoro da atualidade”), filmes e cursos. Além disso, também há a *Univerkids*, o espaço para as crianças. Tudo relacionado ao conteúdo cristão e o espectador tem acesso ao conteúdo grátis durante 30 dias, e, após esse prazo, precisa tornar-se assinante. Com planos básicos ou planos familiares, que são mensais, semestrais ou anuais.

Este complexo midiático, no qual os meios de comunicação se imbricam e se retroalimentam no que diz respeito a conteúdos e ao público com o qual dialogam, não apenas se configura como mecanismo e meio de evangelização, em suas performances, momentos de cura e exortação, mas também porque tornou-se palco de discussões sobre temáticas políticas. Este pentecostalismo segundo Almeida (1996, p.27), “demonstrou uma participação mais ativa em diversos setores da sociedade brasileira, notadamente nos meios de comunicação e na esfera política”.

2. IURD, *STREAMING* E AS PRÁTICAS DISCURSIVAS SOBRE A POLÍTICA

Nas observações realizadas pela plataforma de *streaming*, deparei-me com um episódio com o seguinte título: “Pode um cristão ser de esquerda?”. A estética que antecedia o programa de entrevistas, utilizava-se de recursos audiovisuais e semióticos que comporiam discursivamente tanto as narrativas proferidas pelo entrevistador, o bispo Renato Cardoso, como das pessoas convidadas, todas pertencentes à IURD. As imagens apresentadas na abertura do programa se configuravam da seguinte forma: pessoas de vermelho arremessando bombas, seres com chifres, mulheres com trajes semelhantes a um manto, simulando um aborto e uma voz oculta que diz: “pregar a verdade, prezar pela família por pai, mãe e filhos e plantar de maneira justa para colher, zelar pelos princípios deixados por Deus”.

Após o comentário inicial, o apresentador se volta aos participantes e elenca as razões pelas quais um cristão não deve ser de esquerda. Segundo ele, a esquerda quer mudar o conceito de família; busca anular a Igreja na sociedade; prospera dividindo as pessoas; culpa a sociedade e não responsabiliza o indivíduo; a esquerda toma de volta a liberdade que Jesus pagou com a vida para nos dar; a esquerda na Bíblia sempre está associada ao mal.

As narrativas sobre a política contidas no *Entrelinhas*, estabelecem relações discursivas com enunciados da esfera pública. A partir delas é fundamental trazer à ribalta alguns símbolos utilizados no discurso do Presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, que pouco tempo antes havia sido batizado pelo Pastor Everaldo, “libertar a pátria da submissão ideológica (...) respeitar a religião e nossa tradição judaico-cristã(...) e combater a ideologia de gênero”. E, o *slogan* da campanha presidencial às eleições de 2018: “*Deus acima de tudo, Brasil acima de todos*”.

O teórico político Ernesto Laclau, em relação ao discurso, concebe-o enquanto prática social, que se converte em prática política, pela qual ocorre uma manutenção e transformação e “estabelece as relações de poder e as entidades coletivas em que tais relações se colocam, havendo, portanto, uma competição para fixar sentidos a configurações significativas particulares” (Laclau; Mouffe, 1989, p.113, *apud* MENDONÇA; RODRIGUES, 2014, p.120).

Na trilha das hipóteses sobre o Programa *Entrelinhas*, percebe-se que alguns conteúdos constroem imagens e símbolos sobre a esquerda, algumas narrativas emancipatórias relacionadas à propriedade coletiva não aparecem, e a ideia de “mal” se associa à esquerda neste programa de maneira específica. Ao acompanhar as entrevistas se percebe amiúde um modelo de família patriarcal: pai, mãe e filhos. Uma das entrevistadas utiliza o termo família “quebrada”, quando se refere aos moldes da família da esquerda. Observando as narrativas deste programa semanal de entrevistas, vale adentrar em dois pontos basilares: a repetição e a moral (costumes). Essa forma de se comunicar apresenta à vida aspectos de praticidade e de sentido. De acordo com Benjamin (2012), a narrativa traz em seu bojo o senso prático, a ideia de utilidade, que abrange desde aspectos morais a sugestões, provérbios e normas de vida. Ela se exime das explicações complexas, foge aos mecanismos noticiosos que se verificam na dinâmica das respostas e perguntas, para construir a ‘factualidade’. E ao passo que esses elementos discursivos se materializam, eles também se convertem em

ideologia.

O sociólogo Stuart Hall, em relação à linguagem, estabelece seu caráter intrínseco à cultura: “ora, a linguagem nada mais é do que o meio privilegiado pelo qual ‘damos sentido’ às coisas, onde o significado é produzido e intercambiado”. (HALL, 2016, p.17). Por isso, é pertinente compreender-se como se organizam essas construções simbólicas que são compartilhadas e interpretadas pelo acesso comum à própria linguagem. Conforme Hall (2016), a linguagem é capaz de construir significados porque opera com um sistema representacional, repleto de símbolos, ora imagéticos, ora sonoros, sejam icônicos ou escritos.

Pensando nessa utilização dos signos e dos seus contextos, em uma das falas veiculadas pelo programa, os bispos comentam que a esquerda “não se preocupa com a falência do empregador, (...) “que no Brasil empresário é herói” – (*Entrelinhas*, 06 de junho 2020).

O aspecto discursivo que perpassa o programa *Entrelinhas* captura e catalisa demandas que circulam no contexto de sua construção. Os discursos não são palavras soltas, desconectadas, pelo contrário, elas têm objetivos e percursos definidos. Mesmo que sejam múltiplas, elas compõem a hegemonia do grupo do qual se originam e entram em consonância com quem a elas se identificam. Antagonizam, pois, com quem não estabelecem relações de equivalência.

CONCLUSÃO

O panorama apresentado acerca da relação entre a política, a religião, os meios e os discursos por eles produzidos e disseminados, são alguns pontos pelos quais essa pesquisa se envereda. Obviamente, não se apresentou um número ampliado de entrevistas, no entanto, colocou-se em evidência o aspecto da construção discursiva da IURD e sua utilização no *streaming* sobre a política e sobre os espectros desta. Portanto, a pretensão científica desta comunicação é ampliar a compreensão sobre o seu objeto e os mecanismos que o moldam discursiva e ideologicamente.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de. *Conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira*. NovoEstudo.

BENJAMIN, Walter. *O Narrador*. In: _____ *Magia e Técnica, Arte e Política – Ensaio sobre Literatura e história da cultura*. Obras Escolhidas, volume I, 8ª edição, São Paulo: Brasiliense, 2012

CEBRAP. São Paulo. Volume 38.p.185-213. jan/abr.2019

Disponível em; <https://www.scielo.br/pdf/nec/v38n1/1980-5403-nec-38-01-185.pdf>

Acesso: 06 ago.2021

ALMEIDA, Ronaldo Romulo Machado de. *A universalização do reino de Deus*.1996.127 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 1996. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/281592/1/Almeida_RonaldoRomuloMachadode_M.pdf. Acesso: 06 ago.2021

CARDOSO, Renato. *7 Razões pelas quais um cristão não deve ser de esquerda*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Hxdy5r7FLE8&t=967s>. Acesso: 06 ago.2021

CARRANZA, Brenda. Linguagem Midiática e Religião. In: Passos, João Décio e Frank Usarski. (Orgs). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013. p.539-555

FONSECA, Bruno; CORREIA, Mariama. *Gastos do governo federal com publicidade*.

Disponível em: <https://apublica.org/2020/06/governo-gastou-r-30-milhoes-em-rádios-e-tvs-de-pastores-que-apoiam-bolsonaro/>. Acesso: 06 ago.2021

HALL, S. *Cultura e Representação*. PUC-Rio, 2016.

MENDONÇA, Daniel; RODRIGUES, Léo Peixoto. *Pós-estruturalismo e teoria do discurso: em torno de Ernesto Laclau* {recurso eletrônico}.org. Porto Alegre: EDIPUCRS 2.ed, 2014.

Media Ownership Monitor Brasil . Participação religiosa na Mídia brasileira. Disponível em: <http://brazil.mom-rsf.org/br/destaques/participacao-religiosa-na-midia/> Acesso: 06 ago.2021

O AMOR COMO CONSCIÊNCIA E DÍVIDA, À LUZ DE SØREN KIERKEGAARD

Sorel Celeste Tavarnez¹

RESUMO

Søren Kierkegaard (1813-1855), em seu livro “As Obras do Amor - algumas considerações cristãs em forma de discursos” (1847), explica sobre as diversas formas de expressão do amor, entre elas, o amor apaixonado, fraternal, temporal e transcendental. Nos capítulos: "O amor é uma questão de consciência", e "Nosso dever de permanecer em dívida de amor uns para com os outros", o filósofo traz à luz diversas indagações sobre o amor, tendo como pano de fundo as seguintes passagens evangélicas, respectivamente: I Tm (1:5) e Rm (13:8), e traça um paralelo entre os ensinamentos de Paulo de Tarso e seu cotidiano, através de exemplos extraídos da sociedade em que estava inserido. Na primeira parte da obra, o filósofo reflete sobre como o Cristianismo torna toda relação verdadeira entre indivíduos em uma relação de consciência, e discute sobre o conceito de interioridade da fé e amor essencial. Na segunda parte, propõe uma interessante interpretação sobre o conceito de amor e dívida: para o filósofo, o ser que ama é quem justamente contrai uma dívida infinita para com o seu amado. No Cristianismo, essa dívida se eleva ainda mais, em caráter de missão. Kierkegaard, assim, através de seus discursos, convida o leitor a fazer uma reflexão acerca dos conceitos mais importantes relacionados à moral cristã e ao amor em seu sentido mais sublime. A partir desta construção, o indivíduo que elabora e compreende o conceito de amor essencial em sua formação ética, ou seja, aquele que transforma o amor ao próximo em uma relação de consciência, tem a bagagem necessária para se tornar um cristão no mundo, contribuindo para a evolução moral da humanidade, a fim de tornar o mundo um lugar melhor, mais fraterno e solidário, habitável para todos e não apenas para alguns, onde finalmente o indivíduo vê o seu próximo, indistintamente, como seu irmão. É essa característica do cristão que pretendemos enfatizar, como fator e marca decisivos de sua inserção no espaço público.

PALAVRAS-CHAVE: Kierkegaard; Cristianismo; Amor; Espaço Público;

INTRODUÇÃO

Søren Kierkegaard (1813-1855), filósofo e teólogo dinamarquês do século XIX, foi precursor da escola filosófica existencialista e dedicou grande parte de sua vida na observação do amor e suas manifestações. Sua filosofia é uma ode ao Cristianismo primitivo, o qual intima o homem à transformação interior, e resgata a busca pela essência e pela fidelidade aos textos evangélicos originais. No livro: “As Obras do Amor - algumas considerações cristãs em forma de discursos” (1847), Kierkegaard aborda as diferentes formas de expressão do amor, em suas mais variadas nuances, de forma atenta e extraordinária. Através de seus discursos, ele convida o leitor a refletir acerca dos

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela PUC-Campinas, e-mail: sorelct@gmail.com

conceitos mais importantes relacionados à moral cristã e ao amor em seu sentido mais sublime, denominado pelo autor de amor essencial. Para o filósofo, existe apenas um amor, e suas manifestações são apenas demonstrações deste mesmo amor, e a maior atribuição do cristão no mundo é justamente a de propagar amor, sem requisitos, independente das circunstâncias. De acordo com o autor, o amor só tem serventia se posto em prática, e este conceito deve ser sempre atualizado e inserido na sociedade em suas diversas formas de expressão. Em seu livro, Kierkegaard faz a seguinte análise:

De onde vem o amor? Do lugar mais íntimo do ser humano. Está oculto no próprio homem. Às vezes sequer chega a encontrá-lo, tamanha a sua profundidade. O exame da consciência se faz de uma introspecção necessária, e sua profundidade está na essência de seu ser. [KIERKEGAARD, 2013, p. 23]

Nos capítulos: III-B: “O amor é uma questão de consciência”, e V: “Nosso dever de permanecer em dívida de amor uns para com os outros”, o filósofo traz à luz diversas indagações sobre o amor, tendo como pano de fundo as seguintes passagens evangélicas, respectivamente: I Tm (1:5) e Rm (13:8), e traça um paralelo entre os ensinamentos de Paulo de Tarso e seu cotidiano, através de exemplos extraídos da sociedade em que estava inserido, explicadas nos tópicos a seguir:

1. I TM - 1,5: “A SOMA DO MANDAMENTO É O AMOR, QUE PROCEDE DE UM CORAÇÃO PURO, DE UMA BOA CONSCIÊNCIA, E DE UMA FÉ SEM HIPOCRISIA.”

O maior legado do Cristianismo sobre a humanidade, segundo Kierkegaard, é a edificação das relações humanas, apontando o caminho das transformações internas, através do exame da consciência: “O Cristianismo tornou toda e qualquer relação verdadeira entre indivíduos em uma relação de consciência.” [KIERKEGAARD, 2013, p. 161]. Ao detalhar este argumento, o filósofo retorna ao conceito de interioridade da fé cristã, tema amplamente trabalhado em seu pensamento filosófico. Kierkegaard destaca que a transformação pela qual o Cristianismo convida ao homem a atingir é puramente interior. Em outras palavras, quando o indivíduo submete cada pensamento, ação e sentimento a um minucioso exame de consciência, ele dá início a um processo de transformação interior. Este magnífico processo não necessita de provas palpáveis, justamente porque não pode ocorrer externamente, não sendo possível transparecer de forma alguma: “Tudo permanece como era, e com tudo no sentido da eternidade, tudo se tornou novo.” [KIERKEGAARD, 2013, p. 161].

Os segredos da interioridade se perdem completamente ao serem publicados. Quando a publicidade se torna para alguém o ponto mais importante da transformação, é porque a transformação é apenas externa, aparente, logo, não envolve a consciência. Já aquele que atingiu a transformação da alma, ou seja, internamente, de acordo com sua consciência, “[...] moverá céus e terras tão

calma e levemente que ninguém o perceberá." [KIERKEGAARD, 2013, p. 162]. Para o filósofo, o Cristianismo consiste absolutamente em interioridade, e a transformação cristã sempre é silenciosa. Se toda a relação entre dois indivíduos transformada pelo Cristianismo, é uma relação de consciência, logo, o amor, compreendido de uma maneira cristã, também é uma questão de consciência. O autor afirma que a transformação que se dá ao ser cristão em seu nível íntimo sempre é completa, e não ocorre apenas em um campo ou de uma forma específica. Se a onipresença de Deus não pode ser restrita a um só local, senão ela deixaria de ser uma onipresença, não se pode restringir a relação de consciência a algo ou alguém em particular, pois isso seria negar completamente a relação de consciência.

Kierkegaard explica que é preciso partir da própria consciência para amar ao próximo, e no amor ao próximo encontrar a Deus. O filósofo afirma que não há Cristianismo sem amor, logo, o Cristianismo é definido pela presença de amor. Não deve haver distinções para o amor, pois todos são iguais perante Deus. Kierkegaard denomina este pensamento de conceito da universalidade do amor. O filósofo esclarece que o Cristianismo original não deseja que o indivíduo seja indiferente ao mundo, e não venha a nutrir um sentimento de amizade ou de amor à família, muito pelo contrário, pois quem ama a humanidade indistintamente, nutre um amor puro e verdadeiro pelo todo, o que inclui, logicamente, sua família e seus amigos. O verdadeiro cristão pode e deve amar seu cônjuge, seu amigo, mas sempre com um entendimento profundo do significado desse amor, que só ele próprio e Deus conhecem. O amor espiritual pode estar presente e servir de fundamento para quaisquer outras expressões do amor, porém, como não conseguimos enxergar o amor em sua essência, vimos apenas suas formas de expressão mais comuns, por esse motivo que aparentemente essas formas de amor parecem tão distintas, quando na realidade elas são indissociáveis. Só existe um amor, e ele não acrescenta nem tira, apenas transforma tudo o que existe a sua volta. O ser, no sentido da universalidade humana, deve amar a todos os seus semelhantes indistintamente. Esta concepção costuma confundir as pessoas, que se indagam como é possível amar a um desconhecido mais do que ao marido, à esposa, a um familiar ou amigo. Dúvida esta que Kierkegaard responde:

Se a esposa ou o amigo deixam de ser para ele um próximo, com isso todos os outros seres humanos deixam de ser para ele o próximo. Se existisse um único homem que por sua diferenciação constituísse uma exceção ao ser homem, o conceito de "homem" ficaria embaralhado: esta exceção não seria um homem, e tampouco os outros homens o seriam. [KIERKEGAARD, 2013, p. 169]

Logo, o amor romântico e o amor fraternal só são possíveis para quem aprendeu a amar verdadeiramente o próximo. Quem não sabe amar a humanidade, tampouco sabe amar seus entes queridos. O cônjuge e o amigo não devem ser considerados exceções, mas sim parte de um todo: "O amor, portanto, é mais do que um instinto, uma inclinação, um sentimento ou uma demonstração do intelecto. Cristo apenas conhece o amor espiritual, sem graus ou diferenciações." [KIERKEGAARD, 2013, p. 170]. Ao longo do capítulo, Kierkegaard elabora uma interessante explicação a fim de elucidar o conceito de coração puro presente na passagem de São Paulo em sua primeira

carta a Timóteo. Para o filósofo, o coração puro apresenta um grande paradoxo: o paradoxo da liberdade versus comprometimento. Para ser puro, o coração deve ser livre, mas ao mesmo tempo, comprometido. Segundo o autor, entregar-se ao amor exige do ser que ama um coração que ama livremente: “Ele era livre, tinha a sua liberdade, e contudo, encontrou no amor a sua liberdade.” [KIERKEGAARD, 2013, p. 175]. O coração puro também deve ser comprometido, lembrando-se que este comprometimento em nada tira a sua liberdade, pelo contrário, ele é a reafirmação desta, visto que o único comprometimento verdadeiro é o daquele que se compromete livremente. O compromisso, nesse caso, é a ligação com Deus em seu sentido mais puro. Este vínculo é ilimitado e não se rompe jamais, e em todas as suas relações, o cristão traz consigo essa ligação. O último conceito presente na passagem de São Paulo é o de fé sem fingimento, ou amor sincero. Segundo Kierkegaard, é impossível amar sem a mais completa sinceridade. Mesmo a mínima falta de autenticidade é capaz de anular este amor, mesmo que ela seja inconsciente, já que todo amor deve partir da consciência. A falta de sinceridade, neste caso, não precisa ser necessariamente deliberada. O homem não falta com a sinceridade apenas quando quer enganar aos outros, mas também, e principalmente, quando não conhece a si mesmo. Quem não tem uma relação de consciência consigo próprio, não tem a capacidade de comprometimento necessária para amar. O amor egoísta tampouco deve ser considerado amor. No amor sem fingimento, na completa sinceridade, os amados se apresentam um ao outro como um espelho, de forma completamente transparente, pura, livre e comprometida e de mútua confiança. Deus está presente em todas as coisas, porém não de maneira palpável. Sua presença transforma todo o amor em consciência, inclusive o amor romântico, que se verdadeiro não tem nada de mundano. Desta forma, o amor só brota de um coração puro e de uma fé sincera se ele for consciente.

2. RM - 13,8: “NÃO TENHAIS NENHUMA DÍVIDA PARA COM QUEM QUER QUE SEJA, A NÃO SER A DE VOS AMARDES UNS AOS OUTROS.”

No 5º capítulo de seu livro, Kierkegaard apresenta mais um princípio pautado nas cartas de São Paulo, desta vez de sua carta aos Romanos: o conceito de amor como dívida. O filósofo, propõe uma elevada e surpreendente compreensão sobre a dívida de amor, a de que, na realidade, o ser que ama que acaba contraindo uma dívida infinita para com o seu amado, na medida em que se sente tomado de amor, preenchido de amor. Dessa maneira, aquele que ama se sente em dívida ao doar o seu amor a um outro ser humano, e é justamente ali que ele contrairá uma dívida infinita. O amor funciona justamente ao contrário de uma dívida material. Em uma dívida desta natureza, quando alguém empresta uma quantia de dinheiro, ou faz uma promessa, o justo e correto é quitar esta dívida o mais rapidamente possível. No amor, o raciocínio é o oposto: já que quem realiza a ação de amar é que se torna o devedor, e não quem a recebe:

O ser que ama, por sua vez, dá ao máximo o que um ser humano pode oferecer a um outro, que é o seu amor, tornando-se infinitamente devedor pela consciência de que o amor verdadeiro é perene, logo, é uma dívida impossível de se saldar. [KIERKEGAARD, 2013, p. 207]

No Cristianismo, essa dívida se eleva ainda mais, em caráter de missão. Ela se torna uma tarefa, pela qual Paulo, em sua carta aos Romanos, recomenda a não possuir nenhuma dívida para com quem quer que seja, a não ser a de amar uns aos outros. Kierkegaard faz uma reflexão à luz desta passagem, considerando a natureza do ser humano em relação ao seu dever de permanecer em dívida ao próximo, em uma dívida de amor recíproco. O Cristianismo não se atém a descrever o amor, ele não se demora na reflexão sobre seus estados de ânimo, mas sim o percebe como uma tarefa, expressa pelo dever de se permanecer em dívida de amor recíproco uns para com os outros. Neste caso, a atitude mais extraordinária que alguém pode tomar ao contrair uma dívida de amor, é a de permanecer nela infindavelmente. Não há serventia alguma se um indivíduo realiza um ato de amor admirável para a pessoa amada, para que logo em seguida avise a pessoa amada que seu feito de amor foi tão grandioso que sua dívida já está paga. Quem enxerga o compromisso de amor como um fardo, e após um grande feito sente-se quite com a dívida perante o seu amado, não alcançou a compreensão dessa máxima, e portanto, não verdadeiramente amou, sequer por um momento. Quem faz um ato de amor visando a cumprir com sua parte e libertar-se da dívida não verdadeiramente ama, e muito menos cumpriu sua parte, já que a dívida de amor é inesgotável. Não há nada mais oposto ao amor do que este comportamento, e quem o faz anula completamente o impacto de sua ação feita primeiramente. Quem realmente ama deseja permanecer em dívida e considera cada ato apenas uma pequenina parcela de um montante que é infinito. É inconcebível uma relação contábil no amor, pois cálculos e contabilidades só são possíveis de serem feitos em valores finitos: “Aquele que ama não se dispensa de sacrifícios, pelo contrário, está sempre disposto a realizá-los.” [KIERKEGAARD, 2013, p. 209]. A fim de fundamentar os princípios de infinidade, inesgotabilidade e imensidade do amor, Kierkegaard utiliza como exemplo a seguinte fábula:

Há portanto algo a fazer, e o que deve agora ser feito para permanecer na dívida de gratidão uns para com os outros? Quando um pescador apanhou um peixe, e deseja conservá-lo vivo, que deve então fazer? Tem de colocá-lo imediatamente na água, caso contrário o peixe se debilita e morre após o transcurso de um tempo mais longo ou mais curto. E por que deve colocá-lo na água? Porque a água é o elemento do peixe, e tudo o que deve ser conservado vivo tem de ser conservado em seu elemento; porém, o elemento do amor é infinidade, inesgotabilidade, imensidade. Se queres portanto conservar teu amor, então precisas prestar atenção para que ele, apanhado para a liberdade e para a vida, graças à infinidade da dívida, permaneça constantemente em seu elemento, caso contrário adoecerá e morrerá - não após o transcurso de um tempo mais longo ou mais curto, pois morre imediatamente, o que é justamente um sinal de sua perfeição: que ele só possa viver na infinidade. [KIERKEGAARD, 2013, p. 211]

Quem permanece em dívida de amor permanece dentro do seu elemento, em uma relação recíproca e infinita de ambas as partes. A pessoa amada enxerga a imensidade do sentimento em

cada expressão de amor de seu amado, pois aquele que ama, em cada atitude, por mais irrelevante que ela seja, coloca nela todo o seu amor. Não importa o tamanho do sacrifício, se grande ou pequeno, quem ama nem o contabiliza, pois sabe que, por mais que tenha feito, fez infinitamente menos do que sua dívida real: “Para a exigência da infinidade, mesmo o teu maior empenho não passa de uma brincadeira de criança, com o qual não deverias te fazer de importante, já que chegaste a compreender o quão infinitamente ainda se exige de ti.” [KIERKEGAARD, 2013, p. 216]. Tendo em vista esse raciocínio, Kierkegaard conclui que, se é um dever permanecer na dívida de um amor recíproco, torna-se então necessário vigiar para que este amor não seja comparado com o amor dos demais, ou com os resultados de outros amores. O dever de amar, o exercício de amar, este deverá ser sempre único e espontâneo daquele que ama em relação aos entes amados. No amor essencial, não há espaço para comparar-se, comparar um amor ao outro, muito menos inflar-se por conta desse amor. Aquele quem ama verdadeiramente não tem apreço em exhibir-se, não faz alarde para si, para seu sentimento de amor, nem para suas ações. O amor não permite comparações, quem ama não compara, simplesmente ama. Na comparação, o amor transforma-se em um objeto, já que objetos são possíveis de serem comparados: “O amor transformado em um objeto de si mesmo encontra-se fora de seu elemento.” [KIERKEGAARD, 2013, p. 212]. Kierkegaard usa como exemplo de sua hipótese o movimento de uma flecha:

Ao mesmo tempo em que uma flecha voa, se ela se demorar, mesmo que por um instante, para avaliar quão longe ela tinha ido, ou mesmo para observar como estão as outras flechas em relação a ela, ela cairá. O mesmo ocorre com o amor, se ele se demorar por um momento, seja para ponderar suas próprias ações, ou para comparar-se aos que estão à sua volta, ele findará, já que assim ele se torna um mero objeto que se designa à comparação. [KIERKEGAARD, 2013, p. 212]

Calcular tudo o que se fez pela pessoa amada até o momento, ponderando sobre as ações realizadas, nada mais é que uma atitude egoísta, que quebra o ciclo de continuidade do amor e o torna finito. Kierkegaard orienta ao leitor para resguardar-se das comparações, pois elas apenas têm o poder de cessar o amor: “Amar comparativamente mais do que todos os outros significa, na realidade, não amar.” [KIERKEGAARD, 2013, p. 214].

CONCLUSÃO

Aplicando este conceito ao Cristianismo, o amor cristão é sinônimo de ação e de caridade. O amor apenas existe quando posto em prática. O amor cristão não é inflamado, pois o verdadeiro cristão na concepção de Kierkegaard compreende que nunca realizou o seu máximo, já que, ao fim de cada tarefa, surgirá uma próxima, com a qual ele se comprometerá novamente, de bom grado. No Cristianismo, qualquer comparação com o próximo é impossível. O amor que ele pratica é ad-

vindo de sua relação com Deus, logo ele é infinito como o seu Criador: “Cada vez que retornar de todas as suas tarefas para casa por um instante, o amor será examinado - para ser imediatamente reenviado ao mundo.” [KIERKEGAARD, 2013, p. 221]. Quem contrai uma dívida de amor ao próximo indistintamente desafia as estruturas de poder para compartilhar seu amor, e invariavelmente encontrará oposição. O verdadeiro cristão não aspira ao poder, e não se coloca em posições de comando e centralização, mas sim se interessa pelo outro, sendo este o principal atributo do cristão no espaço público. O cristão deve resignar-se a trabalhar com abnegação para o bem, mesmo que encontre dificuldades em seu caminho, mesmo com o mundo fechando-se para ele:

Quando pois neste mundo cristão uma pessoa pretender cumprir por pouco que seja o dever de permanecer em dívida de amor para com as outras, então terá também de enfrentar a última dificuldade e terá de lutar contra a resistência do mundo. [KIERKEGAARD, 2013, p. 233]

A relação de consciência, justamente por ser interior, não necessita de provas palpáveis. O mundo sempre impele os indivíduos a tomarem decisões que se reflitam exteriormente. A cristandade mundana necessita da exterioridade, enquanto o Cristianismo puro é exatamente o oposto. Quem ama ao próximo não se preocupa com sua própria honra, visto que nunca pagará o mal com o mal, e também não possui a consciência orgulhosa de agir no bem, ou seja, não se vangloria do bem praticado. Ele pode se passar por um excêntrico, pois não busca por interesse pessoal, não devolve injúrias, não reivindica vantagens para si próprio, e pergunta-se se fez o suficiente em favor do próximo, mesmo que isso não o favoreça. A partir desta construção, o indivíduo que elabora e compreende o conceito de amor essencial em sua formação ética, ou seja, aquele que transforma o amor ao próximo em uma relação de consciência e dívida, tem a bagagem necessária para se tornar um cristão no mundo, já que a única forma de Cristianismo possível, para o filósofo, é o Cristianismo vivenciado. Não há dissociação entre o cristão e seus irmãos. Todo cristão é um cristão no mundo, e todo amor é um amor posto em prática, conforme os preceitos do Evangelho. Aquele que confronta o que a sociedade considera natural, ou até louvável, e mesmo após tantos obstáculos segue mantendo-se em dívida de amor ao próximo, finalmente compreendeu o verdadeiro significado de amor, e do Cristianismo.

REFERÊNCIAS

KIERKEGAARD, S.A. O amor é uma questão de consciência. In: KIERKEGAARD, S.A. As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Petrópolis: Editora Vozes, 4a Edição, 2013. Páginas 161-181.

KIERKEGAARD, S.A. Nosso dever de permanecer em dívida de amor uns para com os outros. In:

KIERKEGAARD, S.A. As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos. Petrópolis: Editora Vozes, 4a Edição, 2013. Páginas 205-235.

O DUPLO MONSTRUOSO POLÍTICO: A COVID-19 NO BRASIL SOB A LUZ DO PENSAMENTO GIRARDIANO

Bianca Vicêncio Leis¹

RESUMO

Foi em março de 2020, que o Brasil detectou a primeira pessoa infectada pela Covid-19. A partir disso, a doença começou a se alastrar entre os estados, pois pessoas que se encontravam fora do território nacional, ao retornarem ao país, traziam consigo o vírus, infectando diversos sujeitos em que estiveram em contato no decorrer da viagem. O Brasil, um país marcado pela desigualdade social, não foi vítima apenas da pandemia viral, mas também da miséria e da fome. O país já marca mais de 400 mil mortos pela Covid-19 e os especialistas cogitam que os números continuaram a subir. A política brasileira disfarçada de democracia, não colaborou para que a transmissão do vírus diminuísse, e propagou entre os cidadãos falsos medicamentos de cura para a doença, surgindo vítimas por ingerir o excesso destas substâncias. Sobre o contexto pandêmico de um país, o pensador René Girard explica como os membros da comunidade podem se tornar fáceis vítimas, não somente da doença, mas também da manifestação cega do coletivo social. O pensador, se utilizando do método antropológico, revelou como mitos bíblicos e gregos possuem implícitos em suas narrativas a perseguição por bodes expiatórios, revelando a religião como um sistema seletivo de vítimas. Os bodes expiatórios, segundo Girard, são indivíduos com características consideradas inapropriadas para a convivência social, como os estrangeiros, e em contextos de crise ocorrem as perseguições desenfreadas a estas vítimas. O objetivo da presente comunicação é realizar uma análise do contexto brasileiro pandêmico sob a teoria girardiana, utilizando do método comparativo de caráter bibliográfico, para investigar como a disseminação da doença ampliou enormemente a quantidade de bodes expiatórios e como o sistema político atual, instrumentalizando um certo tipo de discurso religioso, foi um dos principais responsáveis pelo duplo monstruoso que resultou no sacrifício em massa de vítimas expiatórias.

PALAVRAS-CHAVE: René Girard; bode expiatório; Covid-19; política brasileira; religião.

INTRODUÇÃO

O Brasil é um país que carrega consigo desde seus primórdios a desigualdade social. A corrupção na política brasileira é um dos principais motivos que contribuem para a divisão de classes. Nos últimos tempos, a desconfiança e a desilusão popular perante seus representantes, elegeu a direita conservadora que diariamente faz retrocederem os direitos humanos dos brasileiros.

¹ Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas, financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: bianca.vccleis@hotmail.com

A comunicação em tela, tem como objetivo analisar o contexto do país sob a teoria de René Girard, demonstrando como as pessoas se tornaram fáceis bodes expiatórios, alienados ao discurso presidencial, de cunho moralista e associado a certa narrativa teológica de caráter excludente. À vista da pandemia que assolou o país no ano de 2020, a proposta é entender como Jair Bolsonaro submeteu uma parcela da população ao sacrifício, por meio de suas atitudes governamentais perante a doença, resultando na contaminação em massa. Nesse sentido, o conceito girardiano de duplo monstruoso é fundamental para interpretar a posição ideológica da população e como os próprios seguidores do presidente se tornaram também vítimas do sacrifício.

1 O CONTEXTO POLÍTICO E PANDÊMICO BRASILEIRO SOB O PENSAMENTO DE RENÉ GIRARD

Em meados do século XX o francês René Girard obteve destaque ao produzir obras acerca das relações humanas, investigando com precisão a violência e o simbolismo religioso. O intelectual em seu percurso utilizou-se do método antropológico para interpretar mitos bíblicos e gregos, com o intuito de observar como as pessoas constroem seus conjuntos sociais e apaziguam manifestações de violência.

Girard é um pensador que mescla diferentes áreas de conhecimento, e foi desta forma, por meio de diferentes estudos, que o francês (2008) notou que os sujeitos produzem desejos miméticos, imitativos, pois constatou que os indivíduos não são capazes de estimar algo por conta própria, precisando sempre de um mediador para copiar. A partir disto, Girard (2008) apreende que há entre os humanos uma relação triangular composta por um sujeito, seu modelo e um objeto, concebendo três fases que integra o processo de imitação de um indivíduo, que demonstram como intensamente os sujeitos tornam-se rivais e produzem conflitos.

Verificando que os sujeitos produzem desejos miméticos e ocasionam desordem na comunidade, Girard (1990) se atenta para o fenômeno religioso, como um instrumento social que estabelece normas e regras que controlam as ações dos sujeitos. Como constata (1990), a religião está presente em todos os tipos de conjuntos sociais internalizando os desejos miméticos que com o passar dos tempos gera uma violência reprimida. Desta forma, é necessário elaborar modos sociais para exterminar a violência que fica canalizada socialmente, e será por meio do mecanismo do bode expiatório que a religião irá encontrar uma solução para impedir uma guerra generalizada entre seus membros.

O mecanismo do bode expiatório corresponde a seleção de determinados indivíduos que em um dado momento é submetido ao sacrifício. O fenômeno religioso desenvolve dogmas e preceitos que determinam características seletivas, produzindo padrões sociais. Os indivíduos que não possuem o estereótipo aceito, são vistos entre a população como escórias, indigentes, os intitulados bodes expiatórios. Então, nas promovidas cerimônias da comunidade é realizado um ritual sacrificial que obtém como vítima os indivíduos atribuídos como bodes expiatórios, já perseguidos

em seu cotidiano. Após o ato do sacrifício as pessoas manifestam uma idolatria ao morto, pois é através da sua morte que todos libertam o sentimento reprimido de violência e evitam uma guerra maior de todos contra todos.

No entanto, nas sociedades complexas não ocorre o ato do sacrifício e sim o sistema punitivo, que priva os sujeitos de sua liberdade quando não respeitam as leis determinadas socialmente. O problema é que os grupos que ocupam as penitenciárias correspondem a estereótipos específicos, como bodes expiatórios. No decorrer da trajetória dos conjuntos sociais cada vez mais aspectos físicos dos sujeitos são considerados pertencentes a bodes expiatórios, aumentando a quantidade de pessoas submetidas às possibilidades de sacrifício. A violência nas sociedades complexas é constante, estando os bodes expiatórios expostos, a qualquer momento, a se tornarem vítimas sacrificiais.

Porém, Girard (2004) afirma que a perseguição aos bodes expiatórios se intensifica em momentos de crises ou epidemias. Como exemplo, o intelectual cita a obra do poeta francês Guillaume de Machaut, intitulada *Julgamento do Rei de Navarra*, escrito em meados do século XIV. Nos seus escritos, Machaut relata as inúmeras mortes causadas pela peste negra, mas que a comunidade nega ser uma doença e afirma que os verdadeiros culpados seriam os judeus. Os membros do conjunto social, inclusive o próprio autor, acreditam religiosamente que os judeus haviam envenenado poços de água da cidade, gerando a morte de quem ingeria. Comenta Girard (2004, p. 07-08) sobre o poeta:

Sua impotência era tal que reconhecer a verdade não seria enfrentar a situação, mas antes entregar-se a seus efeitos desagregadores, renunciar a todo aspecto de vida normal. A população inteira se associava voluntariamente a esse tipo de cegueira. Tal vontade desesperadora de negar a evidência favorecia a caça aos “bodes expiatórios”.

O exemplo destacado por Girard (2004) auxilia a compreender como em épocas de desequilíbrio social podem-se ocasionar perseguições violentas a inocentes considerados bodes expiatórios.

O discurso religioso é um dos principais responsáveis por disseminar entre seus fiéis preceitos exclusivistas, que resultam em agressões físicas e verbais. Um exemplo atual no Brasil que está em enalço mundial é o governo presidido por Jair Bolsonaro.

Nas últimas eleições que aconteceram no ano de 2018, o candidato pelo Partido Social Liberal (PSL) foi eleito como o novo presidente do país, um político despreparado e segregacionista que justifica seus preconceitos através de discursos associados a uma teologia de tipo exclusivista. A população brasileira elegeu Bolsonaro após um desencantamento político. Governado durante 14 anos por candidatos eleitos democraticamente do Partido dos Trabalhadores (PT), o governo de Dilma Rousseff foi interrompido após o processo de impeachment esvaziado de provas consistentes, podendo-se considerar o ocorrido como um golpe de Estado² (LÖWY, 2016).

Na época em que transitava o pedido para que Dilma se retirasse da presidência, membros de seu partido, inclusive o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, sofreram perseguição midiática. Os canais de comunicação transmitiam o passado da ex-presidenta como guerrilheira em prol de lideranças esquerdistas, manipulando seus espectadores (MAITINO, 2018), disseminando popularmente o que Girard (1990) denomina de duplo monstruoso.

O duplo monstruoso corresponde a uma transmissão coletiva de acusações contra um bode expiatório, resultando em ódio e perseguição, mas também em fanatismo ao interlocutor primário do delito. A multidão é guiada por uma cegueira coletiva, a qual nenhum indivíduo é capaz de contrariar.

Na experiência coletiva do *duplo monstruoso* as diferenças não são abolidas, mas embaralhadas e misturadas. [...]. Eles fornecem, entre a identidade e a diferença, o meio termo equívoco indispensável à substituição sacrificial, à polarização da violência para uma vítima única que representa todas as outras. (GIRARD, 1990, p. 197).

Posto isso, Bolsonaro utiliza do duplo monstruoso, para conquistar seguidores, através de discursos beligerantes e moralistas, fundamentados, em parte, em uma certa teodiceia, apresentando-se como um messias mandado por Deus, com o objetivo de extinguir com a corrupção política do país, agradando a uma parcela da população desiludida. Diante a religião, segundo Ricardo José Bento (2020), o presidente se aproveitou do antipetismo que crescia no país e se apropriou do caráter da fé utilizando-se de sua dualidade, bem e mal, considerando as antigas lideranças políticas como o mal e a si mesmo como o representante do bem, empregando a frase “O Brasil acima de tudo e Deus acima de todos”.

Em seu mandato o duplo monstruoso está fortemente presente e há sua intensificação no ano de 2020 com a aparição da Covid-19, que resultou em uma pandemia mundial. Como explica Girard (2004), será nas épocas de crises e epidemias que a perseguição a bodes expiatórios se expande: “Se há de fato uma epidemia, ela sem dúvida poderia inflamar os preconceitos que dormitam. O apetite persecutório se polariza de preferência sobre minorias religiosas, sobretudo em tempos de crise.” (GIRARD, 2004, p. 12)

O Brasil acionou o estado de alerta ao vírus no mês de março, recebendo a orientação, como outros países, da Organização Mundial da Saúde (OMS) de que seria preciso que a população adotasse os métodos preventivos, como isolamento social, o uso de máscaras e de álcool em gel. O problema é que após iniciar os isolamentos sociais no país e a precaução das pessoas perante o vírus, Bolsonaro se pronuncia nacionalmente nos canais de telecomunicação, afirmando que a doença seria apenas uma “gripezinha” e que todos deveriam retornar às suas atividades normalmente (SILVA, 2020).

2 A ex-presidente Dilma foi acusada por irregularidades contábeis, as famosas “pedaladas fiscais”, prática para encobrir déficits nas contas públicas, utilizada também por governos passados: “Golpe de Estado pseudolegal, ‘constitucional’, ‘institucional’, parlamentar ou o que se preferir, mas golpe de Estado.” (LÖWY, 2016, p. 64).

Com isso, a Secretaria de Comunicação do governo federal promove uma campanha intitulada de “Brasil não pode parar”, incentivando a população a prosseguir com suas atividades diárias, ignorando as medidas de distanciamento e isolamento social (DIREITOS, 2021). O documento produzido por pesquisadores sobre a relação da pandemia a as atitudes do presidente, “Boletim n. 10 Direitos na pandemia: mapeamento e análise das normas jurídicas de resposta à Covid-19 no Brasil” (2021), relata a proposta de Bolsonaro foi excluída após um “intenso contencioso judicial que chegou até o STF” (DIREITOS 2021, p. 09): “Para trabalhadores autônomos, o Brasil não pode parar. Para ambulantes, engenheiros, feirantes, arquitetos, pedreiros, advogados, professores particulares e prestadores de serviço em geral, o Brasil não pode parar.” (DIREITOS, 2021, p. 09).

Em fevereiro de 2020, observando que o vírus se aproximava do país, o Ministério da Saúde apresentou um Plano de Contingência para a disseminação da Covid-19. Porém, o documento não faz referência ética e nem aos direitos humanos, se diferenciando de todos os outros países. Além de não citar sobre emergências, como escassez de insumos e relação entre médicos e pacientes, ignorando a lei brasileira de nº 13.979 (06/02/2020), como também o Regulamento Sanitário Internacional validado no país (DIREITOS, 2021).

Como consta no Boletim n.10 (2021), há três eixos que expõem as ações tomadas pelo governo que intensificaram a contaminação da população: I) “atos normativos da União, incluindo a edição de normas por autoridades e órgãos federais e vetos presidenciais.”; II) “atos de obstrução às respostas dos governos estaduais e municipais à pandemia”; e por fim III) “propaganda contra a saúde pública, aqui definida como o discurso político que mobiliza argumentos econômicos, ideológicos e morais, além de notícias falsas e informações técnicas sem comprovação científica, [...]” (DIREITOS, 2021, p. 06).

No mesmo ano, pesquisadores investigavam medicamentos que auxiliassem no tratamento da doença e uma das drogas utilizadas foi a cloroquina, que após a realização de testes foi admitida como ineficaz para o tratamento da doença. Entretanto, o presidente propagou nacionalmente que a cloroquina e outras drogas, também não recomendadas para o vírus, poderiam ser usadas principalmente no início da contaminação.

Demonstrações da infidelidade do governo com a manutenção da saúde dos brasileiros resultou na transição de ministros da saúde. Ao se iniciar a pandemia, o ministro que ocupava o cargo era Luiz Henrique Mandetta, que foi demitido após discordar das estratégias postas a pandemia, como o uso precoce da cloroquina. Mandetta afirma (DIREITOS, 2021, p. 11):

O Palácio do Planalto passou a ser frequentado por médicos bolsonaristas. (...) Ele queria no seu entorno pessoas que dissessem aquilo que ele queria escutar. (...) Nunca na cabeça dele houve a preocupação de propor a cloroquina como um caminho de saúde. A preocupação dele era sempre ‘vamos dar esse remédio porque com essa caixinha de cloroquina na mão os trabalhadores voltarão à ativa, voltarão a produzir’ (...) o projeto dele para combate à pandemia é dizer que o governo tem o remédio e quem tomar o remédio vai ficar bem. Só vai morrer quem ia morrer de qualquer maneira.

Contribuindo para o relato de Mandetta, foi registrado falas de Bolsonaro pedindo para que as informações sejam deturpadas: “Então vamos alertar a quem de direito, ao respectivo ministério, pode botar Covid-19, mas bota também tinha fibrose, montão de coisa, eu não entendo desse negócio não. Tinha um montão de coisa lá, para exatamente não levar o medo à população.” (DIREITOS, 2021, p. 11).

Assim, seguidores do presidente e outras pessoas começaram a utilizar dos medicamentos por conta própria, sem nem ao menos saber se realmente haviam contraído o vírus, resultando em diversos problemas de saúde, como aceleração dos batimentos cardíacos, perda de órgãos e entre outros (SILVA, 2020).

Ao mesmo tempo em que o presidente incentiva a população a utilizar de medicamentos ineficazes para a doença, dados demonstram que houve propostas de vacinas ignoradas pelo governo federal. Como consta, a Pfizer apresentou uma proposta para vender as vacinas ao Brasil, com a possibilidade de ser entregue no mês de dezembro de 2020. Da mesma forma, o presidente desautoriza o Ministério da Saúde a comprar 46 milhões de doses da CoronaVac, justificando que a vacina pertenceria ao governador do estado de São Paulo, João Doria, e que aceitar a compra dos imunizantes seria fazer dos brasileiros cobaias (DIREITOS, 2021).

Contudo, além do presidente influenciar o povo a ingerir medicamentos ineficazes e negar as propostas de vacinas, também foram comprados testes de diagnóstico para a Covid-19, RT-PCR, pelo Ministério da Saúde e perderam a validade por estarem estocados, um total de 6,86 milhões de testes. Do mesmo modo que o Ministério da Saúde forneceu ao Distrito Federal milhares de equipamentos de proteção e máscaras que estavam em condições inapropriadas para o uso, direcionados aos profissionais da saúde. Tanto que onze ex-ministros da Saúde denunciaram as ações do Ministério (DIREITOS, 2021, p. 24), que se encontrava no comando de um general sem qualquer experiência na área da saúde, Eduardo Pazuello, imputando-lhe “desastrada e ineficiente condução do MS em relação à estratégia brasileira de vacinação da população contra a Covid-19.”

Portanto, o conjunto das atitudes de Bolsonaro apenas confirmou a teoria girardiana que o presidente agiu como um perseguidor de bode expiatório disfarçado de messias, influenciando seus seguidores a propagar o extermínio social. Afirma Girard (2004, p. 28): “[...], certas formas de discriminação parecem-nos hoje razoáveis e, contudo, assemelham-se a formas antigas de perseguição; [...]”. Entretanto, o presidente se utilizou de seus seguidores e os tornou bodes expiatórios devido às suas atitudes como exemplos e suas recomendações à população. Um país marcado pela desigualdade social, pela falta de saneamento básico, miséria e tantos outros problemas, já obtém seus bodes expiatórios na pandemia em evidência, intensificando o genocídio em massa ao fazer dos próprios perseguidores mais vítimas.

Diante da Covid-19 e o negacionismo de Bolsonaro, as mortes diárias cresciam drasticamente no país, havendo um apaziguamento apenas com a imunização de uma parcela da população. No entanto, pensar no atual governo na chave girardiana, é a tentativa de compreender a perseguição a grupos sociais e as atitudes do presidente antes e no momento da pandemia, ficando clara a

sua despreocupação com a vida da população brasileira, até mesmo de seus seguidores. Bolsonaro demonstra a incompatibilidade de seu discurso religioso com suas atitudes, não sendo possível concordar com seus posicionamentos ao mesmo tempo em que pronuncia o nome de Jesus Cristo.

Por fim, observa-se que o presidente incentivou a perseguição a bodes expiatórios e gerou a exterminação de muitas pessoas por meio de uma identificação do dito “cidadão de bem”, da violência reprimida socialmente. O dito messias apenas propagou entre a população o duplo monstruoso de suas mentiras e falsas acusações, portando-se como vítima política. O messias considerado um mito por seus ídolos, afirmaria Girard (2008), que sob a ótica do Novo Testamento, apenas representaria textos de perseguição, no caso o próprio perseguidor. Em pouco tempo, uma sociedade punitiva em cenário pandêmico realiza rituais e curas sacrificiais.

CONCLUSÃO

À vista do pensamento de René Girard e seus estudos míticos, é possível interpretar a realidade brasileira dos anos de 2018 até o momento presente, compreendendo como brasileiros já vistos como bodes expiatórios foram perseguidos por uma parcela da população fanatizada por discursos conservadores pronunciados pelo atual presidente do país. O contexto de bode expiatório oferece a oportunidade de apreender como um povo desencantado politicamente é capturado facilmente por discursos conservadores, beligerantes e fundamentados em uma teologia excludente.

REFERÊNCIAS

BENTO, Ricardo José. *Religião e caos no discurso de Bolsonaro*. São Paulo: Revista ESPAÇOS, p. 149-163, 2020.

DIREITOS na pandemia: mapeamento e análise das normas jurídicas de resposta à Covid-19 no Brasil. Boletim n.10. São Paulo: Cepedisa; Conectas, 20 jan. 2021. Disponível em: <[boletim-direitos-na-pandemia.pdf](#)>. Acesso em: 28 ago. 2021.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Tradução de Martha Conceição Gambini. São Paulo: Ed. UNESP, 1990.

GIRARD, René. *Coisas ocultas desde a fundação do mundo: a revelação destruidora do mecanismo vitimário*. Tradução por Martha Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GIRARD, René. *O bode expiatório*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

LÖWY, Michael. *Da tragédia à farsa: o golpe de 2016 no Brasil*. In: *Por que gritamos golpe?: para entender o impeachment e a crise política no Brasil / André Singer...*[et.al]; organização Ivana Jinkings, Kim Doria, Murilo Cleto; [ilustração Laerte Coutinho]. – São Paulo: Boitempo, 2016.

MAITINO, Martin Egon. *“Direita, sem vergonha”*: conformações no campo da direita no Brasil a partir do discurso de Jair Bolsonaro. São Paulo: Revista PLURAL, v. 25.1, p. 111-134, 2018.

SILVA, Alexandre Marques. *(Não) é só uma gripezinha*: argumentação e realidade forjadas nos pronunciamentos de Jair Bolsonaro sobre a Covid-19. Ilhéus (BA): Revista Ei&a, n. 20, v. 02, p. 04-28, 2020.

OS EVANGÉLICOS E A POLÍTICA DE DIREITA NO BRASIL: UM OLHAR EM PERSPECTIVA HISTÓRICA

Wander de Lara Proença¹

RESUMO

A participação de evangélicos no campo político tem sido cada vez mais notória a cada eleição no contexto brasileiro, sendo, inclusive, determinante nos resultados finais em favor de candidatos que obtêm sua escolha ou indicação de seu voto. Também é crescente o número de candidatos que a cada pleito se identificam nos horários de propaganda eleitoral, por exemplo, utilizando os títulos de pastor, missionário, bispo, apóstolo, e assim por diante. Esse artigo apresenta em perspectiva histórica uma visão sobre o comportamento evangélico quanto às questões políticas no contexto brasileiro. Busca-se entender como se deu essa relação, a partir de questões problematizadoras: qual foi o comportamento político dos primeiros grupos protestantes estabelecidos no Brasil? Quais as características da relação entre evangélicos e a política brasileira ao longo do século XX? Quem são os evangélicos que se identificam politicamente com a direita? O que os leva a este posicionamento? Quais são as pautas ou demandas dos evangélicos quando buscam a eleição de seus representantes para cargos públicos? Como se dá a relação entre crença e religião em um Estado laico?

PALAVRAS-CHAVE: Evangélicos; governos de direita; eleições; história política.

INTRODUÇÃO

Durante o século XIX, ao se estabelecer no Brasil, o protestantismo se limitou em termos políticos a buscar parcerias com o governo imperial para a realização de trabalho nas áreas de educação, saúde e outras atividades sociais. O advento da República, em 1889, seguido pela elaboração da Constituição de 1891, selou a laicidade do estado brasileiro, promovendo sua separação da Igreja Católica, sinalizando, em princípio, tempos mais favoráveis à atuação protestante no país. No entanto, mesmo com a chegada do expressivo movimento pentecostal, em 1910, originário dos Estados Unidos, até à primeira metade do século XX os evangélicos majoritariamente se mantiveram ausentes em termos de participação no cenário político e, como *outsiders*, que vivem em seu próprio mundo, adotaram como *slogan* a frase: “o crente não se mete em política”.² Tal comporta-

1 Doutor em História. Professor da Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA). E-mail: wander@ftsa.edu.br

2 Esse é o comportamento ainda adotado por algumas denominações evangélicas, como a Congregação Cristã no Brasil, fundada em 1910, uma das matrizes do pentecostalismo brasileiro.

mento resultava, em parte, de uma visão escatológica projetada para o “celeste porvir”,³ segundo a qual não há maiores esperanças ou perspectivas nesta dimensão terrena, prevalecendo a descrença sobre qualquer atuação política, cabendo ao crente passivamente aguardar “novos céus e nova terra”. Uma perspectiva que “destaca o cristão da igreja e o transfere para o mundo do céu”, prejudicando “sua inserção no mundo”. (ZABATIERO, 1985, p.99).

Mudanças no comportamento evangélico neste campo iriam ocorrer a partir dos anos 1960, quando não apenas houve um engajamento político-partidário, mas uma declarada identificação com governos de direita.⁴

1 – A PARTICIPAÇÃO EVANGÉLICA NA POLÍTICA BRASILEIRA

No contexto da Guerra Fria, igrejas evangélicas se aproximaram do regime militar como forma de proteção frente ao que consideravam uma ameaça comunista, classificado como ateuista, que poderia fechar igrejas, perseguir cristãos e interferir nos valores tradicionais da família. Desse modo, tais comunidades de fé funcionaram durante aquele regime como caixas de ressonância que reverberavam em suas pregações a ideologia norte-americana de combate ao que nominavam de “demônio soviético”, ou “reino do anticristo”. Por essa razão, os evangélicos, em grande parte, apoiaram o regime militar instalado no país com o golpe de 31 de março de 1964. Fixava-se, assim, no imaginário coletivo, uma identificação de governos militares de *direita* como os defensores da pátria, da religião e da família.

Igrejas evangélicas, como a Presbiteriana do Brasil, espelharam em seu ambiente eclesial o cenário de repressão e autoritarismo vivido no país em termos políticos:

Sob o comando político de Boanerges Ribeiro, concílios e instituições de ensino teológico foram dissolvidos e fechados, pastores e líderes, [...] professores dos seminários, sob pressão, saíram da igreja, deixaram a docência, foram despojados de

3 Expressão empregada pelo pesquisador Antônio Gouvêa Mendonça, em sua obra *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, em que aponta a visão escapista da história que guiou os evangélicos por influência dos chamados avivamentos espirituais ocorridos nos Estados Unidos, no século XIX, elementos estes também difundidos em solo brasileiro a partir das missões protestantes e do pentecostalismo (MENDONÇA, 2008).

4 Politicamente, o termo “direita” aponta para diversos exemplos históricos; são aqui citados três: primeiro, uma extrema-direita vinculada ao nazi-fascismo, emergente no intercuro temporal das duas Grandes Guerras. Umberto Eco comenta sobre essa referência inaugural: “Pode-se dizer que o fascismo italiano foi a primeira ditadura de direita que dominou um país europeu, e que, em seguida, todos os movimentos análogos encontraram uma espécie de arquétipo comum no regime de Mussolini” (ECO, 2019, p.28,29); segundo, a política norte-americana do contexto pós Segunda Guerra, quando os Estados Unidos protagonizaram contra o bloco soviético na chamada Guerra Fria, um combate à “esquerda ameaçadora”, fato que legitimou, inclusive, a instauração de ditaduras na América, cujos governos de direita se apresentavam como os defensores da pátria, da religião e da família frente ao perigo comunista; terceiro, a emergência no contexto mais recente de uma “nova direita”, ou, em seus traços mais radicais, de um neofascismo, que segundo Umberto Eco tem como características: florescimento em contextos de frustrações individuais ou sociais; a ideia de uma ameaça externa; um ideário apocalíptico (no qual os inimigos podem e devem ser derrotados pelo movimento que, enfim, assumirá o controle, estabelecendo a paz e a ordem); desvalorização da vida de outrem ou sua banalização; enfraquecimento ou ataque a formas de conhecimento crítico (ECO, 2019, p.44-53).

suas funções ministeriais e, ainda outros, mediante denúncias junto às agências de informação do governo foram obrigados a deixar o país, exilando-se. (PAIXÃO JUNIOR, 2000, p.4).

Foi nas eleições para a constituinte de 1988, que iria elaborar a nova Constituição brasileira, que ocorreu pela primeira vez uma mobilização político-partidária de evangélicos, a fim de assegurar seus interesses e valores morais na nova Carta Magna. Especialmente a igreja Assembleia de Deus, a maior denominação evangélica, instou seus fieis a elegerem seus representantes, com o objetivo fortalecer as trincheiras contra o comunismo, alegando também que a Igreja Católica poderia voltar a ser a religião oficial do estado. Surgia, aí, um novo slogan: “irmão vota em irmão”. Como resultado, foram eleitos naquela ocasião 32 deputados; nascia a Frente Parlamentar Evangélica (hoje Bancada Evangélica).

Vale também destacar o caso da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que no início da década de 1990 fundou seu próprio partido, o Partido Republicano Brasileiro (PRB), definindo eleger um deputado federal e um estadual para cada unidade da federação, além de vereadores, com base numa calculada distribuição geográfica dos candidatos:

A cúpula da igreja, formada por um conselho de bispos da confiança de Edir Macedo, indica candidatos em um procedimento absolutamente verticalizado, sem a participação da comunidade. Os critérios para a escolha desses candidatos geralmente têm base em um certo recenseamento que se faz sobre o número de eleitores em cada igreja ou em cada distrito. Assim, cada região tem apenas dois candidatos, que seriam o candidato federal e o estadual. (SURUAGY, 2017, p.2).

A queda do Muro de Berlim, em 1989, simbolizando o fim do bloco soviético, de certo modo trouxe um alento ao imaginário evangélico, de uma vitória contra o mal. No entanto, ocorreu a partir dali um deslocamento do olhar sobre outras causas a serem combatidas: os partidos de esquerda abraçaram pautas a favor de temas muito polêmicos para a visão evangélica conservadora, tais como temas ligados à família, aborto, criacionismo, gênero, homossexualidade, movimento feminista e drogas. Essas matérias despertam paixões e providenciam um tipo de justificativa para a presença religiosa mais ostensiva na política de direita. É em razão disto que bancada evangélica, no Congresso Nacional, direciona seus projetos como uma missão para estender sua ocupação no legislativo, nos meios de comunicação e nas decisões das políticas públicas. Busca inserir suas crenças e valores na normatividade jurídica e no ensino. Seus parlamentares são os principais proponentes dos projetos de lei da chamada “escola sem partido” - relacionado às pautas da moralidade sexual - e também à imposição de um tipo de censura à atuação de educadores nas escolas, além da tentativa de influência e direcionamento sobre os materiais didáticos.

2 – A IDENTIFICAÇÃO EVANGÉLICA COM GOVERNOS DE DIREITA

As eleições presidenciais no Brasil, em 2018, projetaram um candidato que respondia ao anseio evangélico de um dia ter um governante como seu representante. Mesmo permanecendo oficialmente católico, Bolsonaro é casado com uma evangélica, frequenta cultos deste segmento e é espiritualmente assessorado por pastores influentes no Brasil. Um ato representativo ocorreu em 2016, um dia antes do Senado decidir afastar Dilma Rousseff da presidência da República: Bolsonaro e seus familiares viajaram a Israel e lá o pastor Everaldo, da Igreja Assembleia de Deus, também presidente do Partido Social Cristão (PSC), os batizou no rio Jordão. Este ato repercutiu simbolicamente e selou uma aliança entre Bolsonaro e o imaginário evangélico.

No Congresso, onde havia atuado como deputado por sete mandatos, Bolsonaro estava próximo dos parlamentares que pertenciam à bancada evangélica. Engajou-se nas posições conservadoras dessa bancada; juntou-se ao ativismo corporativista numa cruzada moral contra reivindicações de direitos de feministas e de comunidades LGBTs. Como candidato, prometia combater a esquerda e o petismo; seu discurso avançou em bandeiras moralistas, prometendo defender a fé, a família, o controle na educação dos filhos, o combate à chamada ideologia de gênero nas escolas, alternando com frequência referências ao Hino Nacional e repetição à exaustão dos dizeres bíblicos: “conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (Jo 8:32). Esta frase, a despeito de sua interpretação anacrônica e fora de contexto, juntou-se ao *slogan* “Brasil acima de tudo e Deus acima de todos”, reverberando favoravelmente no imaginário evangélico. Projetou-se como um militar capaz de derrotar o inimigo petista, de livrar o país do comunismo, de assegurar o direito aos pais de educarem seus filhos, evitando assim a destruição da família em seu modelo considerado tradicional.

A partir do segundo semestre daquele ano eleitoral, vários líderes evangélicos influentes, como Silas Malafaia, Marco Feliciano, Edir Macedo, R.R. Soares, além de cantores conhecidos da música gospel, declararam apoio apologético à eleição do atual presidente. Wellington Bezerra, líder das Assembleias de Deus, afirmou sobre Bolsonaro: “é o único candidato que fala o idioma evangélico, capaz de defender um Brasil mais próximo da Bíblia, que prioriza também a família” (ÉPOCA, 2018). A posição anti-esquerda foi destacada também nos argumentos do deputado federal Hidekazu Takayama (PSC/PR), pastor das Assembleias de Deus e presidente da Frente Parlamentar Evangélica (FPE), que reúne 199 deputados e 4 senadores, quando pouco antes do primeiro turno oficializou apoio da bancada a Bolsonaro, ressaltando que “o grupo entende que Bolsonaro é o nome mais adequado para lutar pelas pautas de seus integrantes”, acrescentando que “nosso intuito é evitar que candidatos filiados a extrema esquerda assumam, mais uma vez, a direção do país” (ESTADÃO, 2018, p.1). Foi assim sacralizada a direita política e demonizado o Partido dos Trabalhadores e toda a esquerda, sob acusação de terem Cuba como referência e o projeto de “tornar o Brasil uma Venezuela”. No imaginário evangélico, portanto, a esquerda está associada ao mal, ao ateísmo e a questões morais indevidas:

Apesar de o PT não ser um partido que tenha uma agenda comunista ou socialista, os evangélicos imaginam que a esquerda é comunismo, e comunismo é algo ateu, contrário à família. Essa é a visão preponderante. É uma visão simples de associar um selo. Esquerda, então comunista. Comunista, então ateia. Ateia, contra a família e pró-união homoafetiva e aborto, por exemplo. (VELOSO, 2018, p.6).

Tais aspectos podem ser dimensionados nas palavras de Ana Paula Valadão - líder da Igreja Batista de Lagoinha, de Belo Horizonte, e vocalista da banda Diante do Trono, uma das mais famosas e influentes da música gospel -, quando durante a campanha eleitoral para presidente, em 2018, conclamou fiéis e seguidores por meio de vídeo no Youtube a votarem a “favor dos princípios bíblicos e da direita”, argumentando que era seu dever assim proceder para “um livramento da nação brasileira”:

Vim aqui reforçar que eu e você temos que nos posicionar hoje a favor dos princípios bíblicos. [...] Você deve estar fazendo valer o seu voto contra essas enxurradas de maldições, de malignidades [...] É hora de você fazer o seu voto valer, não apenas votar em alguém que você gosta, com essa ou aquela proposta, mas votar em quem vai **derrubar a esquerda deste país**. Se você prestar atenção, **a gente precisa votar no Bolsonaro**, para que ainda no primeiro turno a gente acabe com essa discussão. Porque se houver segundo turno, existe uma grande possibilidade do PT voltar ao poder. Mesmo que haja outros candidatos com que você se identifique, vote raciocinando da seguinte forma: “Eu preciso tirar essa esquerda podre do governo do país. E eu vou votar no Bolsonaro porque ele é o único que tem a chance de vencer no primeiro turno”. Vote também nos dois candidatos a senadores do seu estado, de forma a **apoiar a direita, que são os representantes dos princípios cristãos, princípios conservadores**. (VALADÃO, 2018). (Grifos nossos).

Passado o pleito, em 2018, pesquisas apontaram que 70% dos evangélicos, ou seja, cerca de 21 milhões, votaram em Jair Bolsonaro, um político declaradamente de direita, representando cerca de 11 milhões de votos a mais em relação aos votos que os evangélicos deram a Fernando Haddad, concorrente petista, número esse também correspondente à diferença de votos que Bolsonaro obteve sobre Haddad. Comentando estes dados, o pesquisador em demografia e estatística, José Alves, afirma:

O que fez a diferença foi o peso do voto evangélico, pois a estimativa indica que Bolsonaro tem mais de 11 milhões de votos do que Haddad no eleitorado evangélico (em todas as suas múltiplas denominações). [...] Não há dúvida de que o voto evangélico foi fundamental para a eleição de Jair Bolsonaro. Mesmo sendo menos de um terço do eleitorado, as lideranças evangélicas são muito atuantes na política e estão colhendo o resultado de anos de ativismo religioso na sociedade (ALVES, 2018, p.215).

Ao tomar posse, o ex-capitão nomeou evangélicos para ocuparem os cargos no primeiro e segundo escalões de seu governo. Soube manter a proximidade com os evangélicos por meio

de gestos simbólicos. Em 2019, pela primeira vez um presidente participou da Marcha para Jesus, evento evangélico que ocorre anualmente em São Paulo, que reuniu nesta edição cerca de 3 milhões participantes. No palco, ladeado por expressivas lideranças evangélicas do país,⁵ vestindo a camiseta oficial daquela celebração, ao fazer uso da palavra foi ovacionado pela multidão aos gritos de “mito”. Ao usar o microfone, discursou: “O Estado brasileiro é laico, mas o seu presidente é cristão. Vocês foram decisivos para mudar os destinos desta pátria maravilhosa chamada Brasil. No meu governo a família tradicional é respeitada”. Em seguida, a bispa Sônia Hernandez repetiu o *slogan* da campanha, “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”. Bolsonaro encerrou sua participação defendendo o projeto que flexibiliza o uso de armas no país e simulando com o gesto das mãos o manejo de uma arma de fogo, enquanto recebia efusivos aplausos da multidão; logo após, juntamente com os pastores levantou a bandeira de Israel (RÁDIO JOVEM PAN, 2020).

Em síntese, sobre a identificação dos evangélicos com a figura de Bolsonaro, pode-se dizer que este personagem soube responder às expectativas de um imaginário: “O sucesso do discurso de Bolsonaro se deve quase que integralmente a sua intuição de capitalizar a potencialidade existente na maioria dos evangélicos brasileiros para ações políticas de direita” (CAMPOS, 2019, p.360). Mesmo sendo um “quase evangélico”, o referido presidente representa a imagem mais próxima que os evangélicos mantêm deles próprios e de seu ideal de ocupar espaço na esfera política e de governo.

CONCLUSÃO

A participação evangélica na política e sua identificação com a direita estão, em parte, associadas a uma visão religiosa de que deve ocorrer a disseminação de uma cultura cristã em diferentes setores da sociedade. Contribui para isto um movimento denominado “teologia do domínio” ou “teologia dos sete montes”.⁶ A simbologia dos montes se refere ao papel da igreja em ser responsável por estabelecer princípios da fé cristã nos diversos setores da sociedade, posicionando-se “no cume dos montes para dessa forma influenciar a sociedade”, adotando para isso “uma mentalidade de conquista, com o propósito de alcançar a qualidade de ser cabeça de toda cultura” (GUILLEN, 2000, p.6). Parte-se de uma constatação:

Hoje, o controle de várias das esferas mais influentes **está nas mãos da esquerda secular**, especialmente na educação e na mídia. Ainda há resistência na área dos negócios e no campo político. Os mestres desse ensino das sete montanhas estão encorajando os cristãos e judeus messiânicos a abraçar os chamados em cada uma dessas sete esferas para mudar a direção de toda a cultura. (REVISTA IMPACTO, 2015, p.2). (Grifos nossos).

5 Como Estevam Hernandez, Sonia Hernandez, Valdemiro Santiago e Marco Feliciano.

6 Uma referência simbólica para identificar sete áreas: artes e entretenimento; mídia e comunicação; governo e política; educação e ciência; família; economia e negócios; igreja e religião.

Mesmo o estado sendo laico, busca-se fazer prevalecer a influência evangélica sobre o espaço político, disseminando valores conservadores, controle, ordem e defesa dos princípios morais cristãos tidos como corretos. Parte-se da visão de que na democracia a vontade da maioria deve se impor, no caso, maioria cristã; democracia, aí, não é entendida também como respeito às minorias. Esse movimento surgiu com a criação nos anos 1990 da *Capitol Ministries* (Ministério do Capitólio)⁷ - símbolo do Congresso americano - com a finalidade de desenvolver um cristianismo aplicado à política, ou seja, “converter” políticos e servidores públicos a uma visão cristã evangélica da política, alinhada à ultradireita americana. Desde 2018, a organização expandiu suas atividades em cinco países latino-americanos⁸ e, mais recentemente, no Brasil, atuando junto ao Senado, Câmara, aproximando-se também do presidente Bolsonaro e outros integrantes de seu governo.⁹

Em síntese, um contexto marcado pela desconfiança da política e suas instituições, gerou a necessidade de atuação de um líder salvacionista, capaz de fazer um enfrentamento. Conforme conceitua Bourdieu (2002, p.154), essa projeção do fascínio pessoal do líder é coletivamente atribuída pelo grupo, por sintetizar e responder positivamente a seus anseios e expectativas que, às vezes, estão latentes em uma maioria silenciosa.¹⁰ No caso de Bolsonaro, “ele se apresenta como um escolhido pela divindade para captar as esperanças e decepções dos desiludidos da política. Julga-se capaz de transformar o desespero em esperança” (CAMPOS, 2019, p.362). Representando uma “nova direita” e uma “nova política” - frente ao desgaste da esquerda – tornou-se para seus leitores um dos poucos políticos honestos do Brasil, tendo a missão de proteger a população da violência, defender a família e salvar o país da ameaça fantasmagórica do comunismo.

REFERÊNCIAS

ALVES, José Eustáquio Diniz. O voto evangélico garantiu a eleição de Jair Bolsonaro. 2018. Disponível em: <<https://www.ecodebate.com.br/2018/10/31/o-voto-evangelicogarantiu-a-eleicao-de-jair-bolsonaro-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/>>. Acesso em: 15 dez. 2020.

BOURDIEU, Pierre. A produção da crença. Contribuição para uma economia dos bens simbólicos. São Paulo: Zouk, 2002.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Bolsonaro – mito político ou líder carismático?. In: CARRANZA, Brenda; GUADALUPE, José Luiz Pérez (Orgs.). Novo ativismo político no Brasil: os evangélicos do século XXI. Rio de Janeiro: Konrad Stiftung, 2019.

ECO, Umberto. O fascismo eterno. Rio de Janeiro: Editora Record, 2019.

7 Criado pelo pastor Ralph Drollinger, ex-jogador de basquete, na Califórnia.

8 México, Honduras, Paraguai, Costa Rica e Uruguai.

9 Sob liderança de Raul Ferreira, pastor da Igreja Batista Vida Nova, de Brasília, que recebeu treinamento nos Estados Unidos.

10 Sobre a figura de Bolsonaro: “Ele exerceu cargo de deputado a quase ¼ de século; não foi eleito no período da ditadura, mas no florescer da abertura democrática; foi eleito pelo Rio de Janeiro por 7 mandatos, um estado com os maiores índices de escolaridade, sendo 464 mil votos na última eleição para deputado; logo ele não é sozinho o bastião da direita, ele precisa de uma plateia direitista que o eleja, e essa plateia é numerosa” (KARNAL, 2018).

ÉPOCA. Como Bolsonaro se tornou candidato dos evangélicos. 06/10/18. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/epoca/como-bolsonaro-se-tornou-candidato-dos-evangelicos-23126650>> Acesso em: 10 ago. 2021.

ESTADÃO, 4/8/2018. Bancada evangélica da Câmara oficializa apoio a Bolsonaro. Disponível em <<https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,bancada-evangelica-oficializa-apoio-a-bolsonaro,70002532347>> Acesso em: 10 abr. 2021

GUILLEN, Fernando. Sete montes. Macaé: Editora Sete Montes, 2000.

KARNAL, Leandro. Os eleitores de Bolsonaro. Palestra, 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cLgQaesNBDU>> Acesso em: 18 fev. 2021.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984.

PAIXÃO JUNIOR, Valdir Gonzales. A Era do Trovão: poder e repressão na Igreja Presbiteriana do Brasil na época da Ditadura Militar (1966-1978). Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2000.

RÁDIO Jovem Pan REPORTAGEM. Evangélicos e o presidente Jair Bolsonaro, 21 jun. 2019. (13 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JGC1QiVY_PU> Acesso em: 25 fev. 2021.

REVISTA Impacto. O ensino das sete montanhas, 2/11/15. Disponível em: <www.revistaimpacto.com.br> Acesso em: 20 jan. 2021.

SURUAGY, Bruna. Afinal, o que os evangélicos querem da política? Revista Exame, Rio de Janeiro, Editora e Comércio Valong, 19 out. 2017. Disponível em: <<https://exame.abril.com.br/brasil/afinal-o-que-os-evangelicos-querem-da-politica/>> Acesso em: 10 fev. 2021.

VALADÃO, Ana Paula. Youtube, 2018. Disponível em: <<https://www.otvfoco.com.br/ana-paula-valadao-apoia-bolsonaro-e-faz-discurso-agressivo-destruir-a-esquerda-podre/>> Acesso em: 10 jan. 2021.

VELOSO, Isabel. Religião e política: como Bolsonaro se tornou o candidato dos evangélicos. Época, Rio de Janeiro, Editora Globo, 8/10/2018. Disponível em: <<http://www.ipuemfoco.com.br/2018/10/religiao-x-politica-como-bolsonaro-se.html>> Acesso em: 8 abr. 2021.

ZABATIERO, Júlio Paulo. T. Amós e a missão da igreja brasileira na atualidade. Boletim Teológico, nº 7. São Leopoldo: FTLA, 1985.

TEOLOGIA POLÍTICA EXCLUSIVISTA COMO RESTAURAÇÃO DO UM CONTEÚDO E UMA FORMA DA CRISTANDADE¹

Douglas F. Barros²

RESUMO

O objetivo do trabalho é estudar a teologia política como expressão e projeto de restauração de uma forma e um conteúdo religiosos da cristandade. Partimos da definição contemporânea da teologia política secular para avaliar em que sentido uma certa expressão do cristianismo contemporâneo –também conhecido como reconstrucionista ou teonomista- incorpora essa tarefa de restauração de um conteúdo e de uma forma de religião perdidos. A teonomia como teologia política apresenta as noções de verdade e soberania como indiscerníveis de Deus. A sua proposta de forma religiosa busca restaurar hierarquias de valores, princípios morais, e nas instituições sociais –família, Igreja- e políticas –Estado- restabelecendo uma ordem que mimetiza e a estrutura da soberania de Deus sobre a Sua criatura. O método da investigação adotado é a análise e a interpretação de textos teóricos acadêmicos e de divulgação ampla relacionados ao tema. A questão que mobiliza nosso estudo é: em que sentido a compreensão schmittiana filosófico-jurídica da teologia política contemporânea nos possibilita entender o projeto teológico-político do cristianismo teonomista? Como conclusão pretendemos expor os elementos de conexão entre uma teologia política secular e aqueles teonomistas.

PALAVRAS-CHAVE: teologia política, Schmitt, reconstruccionismo, teonomia, cristianismo, religião.

INTRODUÇÃO

A discussão da teologia política contemporânea se caracteriza, entre outros aspectos, pela polissemia do conceito. Muitos defendem que se trata do estudo acerca da relação entre religião e política; outros a vêm referindo-se à atuação política de religiosos no espaço público; alguns defendem que se trata de toda atuação política de religiosos, orientados por princípios teológicos e várias outras definições.

O objetivo de nossa breve exposição é apresentar o esboço do que tem sido a nossa perspectiva de análise sobre o tema da teologia política, a saber, a intrínseca relação entre teologia

1 O trabalho é resultado de investigação desenvolvida no âmbito do Projeto de Pesquisa financiado pelo CNPq, número: 428541/2016-0, instituição a qual também agradeço pelo financiamento.

2 Professor da Faculdade de Filosofia e do corpo permanente do PPG em Ciências da Religião (Faculty Member) da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas - Brasil). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4396269727605413> email: dfbarros@puc-campinas.edu.br; douglasfbarros@gmail.com

política e exclusão. Em outros textos (BARROS, 2020) trabalhamos alguns elementos acerca do que temos chamados de teologia política exclusivista. De fato, temos defendido que a teologia política entendida em sua leitura crítica pode mostrar como essa relação entre ação política, princípios religiosos e teológicos e exclusão são elementos indiscerníveis da atuação de grupos religiosos no espaço público. Pretendemos ao final avançar na compreensão de uma noção que possa enfim diferenciar as atuações político-religiosas e os efeitos que produzem no espaço público.

Exclusão é, portanto, o conceito que tomamos como referência analítica das práticas político-religiosas que produzem repercussões danosas, em termos de direitos e sócio-políticos, para a convivência plural no espaço público de sociedades laicas e democráticas. A partir dessa noção vamos mostrar primeiros elementos de uma teologia política exclusivista a partir de seus fundamentos teológicos.

1. AS CLASSIFICAÇÕES QUE NÃO CLASSIFICAM E NÃO DISTINGUEM

As inúmeras classificações dos estudos contemporâneos acerca da teologia política têm contribuído enormemente para pôr o tema em destaque nos estudos acerca das religiões. Contudo, em relação aos fins que pretendem atingir têm falhado. As mais genéricas dessas classificações sustentam que a teologia política diz respeito ao fenômeno da atuação política de grupos religiosos no espaço público. Tal ocorrência teria se dado em consequência do processo de secularização da prática religiosa, segundo a qual as religiões, nas suas mais variadas orientações, passaram a ver na prática política um fator alinhado a suas doutrinas e intenções de expansão de influência e exposição públicas.

Temos buscado identificar um elemento que possa distinguir o mais abrangente e claramente possível as atuações religiosas no espaço público. Assim, utilizamos o termo teologia política para considerar os diferentes tipos de atuação religiosa e teológica no espaço público, em instituições públicas e cujas repercussões têm consequências públicas além dos meios religiosos (BARROS, 2020). Desde a transição de nossas pesquisas acerca do tema da soberania para o campo da teologia política temos como referência analítica fundamental a compreensão de Lefort sobre o fenômeno, segundo a qual a teologia política diz respeito à elaboração de uma forma política na qual as religiões têm presença determinante, exercem influência sobre os direitos e os deveres e as ordenações todas estabelecidas sobre os demais cidadãos são ensinadas, reportadas e enunciadas por referência a uma lei originária ancorada na doutrina e nas tradições religiosas (1991, p.258-9). O aspecto que nos chama mais atenção na acepção desse filósofo é que o teológico político envolve a introdução de uma forma no político, no espaço público, pela qual a religião e a teologia se manifestam com primazia de seus princípios sobre quaisquer outros ali concernidos.

Assim, em nossa perspectiva de análise, são teologias políticas as atuações que visam à conversão, influência, educação, compreensão e influência do espaço público segundo princípios

teológicos doutrinários, oriundos nas religiões monoteístas tradicionais (Judia, Cristã e Islâmica). E o são também aquelas que visam à inserção de religiões e da vivência religiosa -quaisquer que sejam elas- no espaço público para que, nele, os religiosos experimentem outras visões de mundo, outras práticas e compreensões acerca das virtudes, para que se coloquem diante de outros valores e possam se reavaliar em função das diferenças e em face da diversidade e da pluralidade religiosa e não religiosa –ateia, agnóstica, antirreligiosa.

Considero, assim, teologias políticas inclusive aquelas atuações que se definem a partir do caráter missionária da teologia. Isto é, entendem a teologia como um instrumento de atuação não para a influência, não a primazia, mas, sim, para o envolvimento e o diálogo, até mesmo o compromisso, com outras perspectivas concernidas no espaço público, assim chamadas teologias públicas (JACOBSEN, E. & SINNER, R. von & ZWETSCH, R., 2013). Embora essa acepção pressuponha a compreensão de espaço público em que todos os concernidos aceitam princípios democráticos em face das diferenças dos participantes (HABERMAS & RATZINGER, 2007). Também, considera-se que esses tipos diversos envolvidos se dispõem a respeitar as divergências acerca das visões de mundo, valores, princípios de verdade (SOARES & PASSOS, 2011) em benefício que contemple a riqueza das diferenças e da pluralidade. Inclusive aquelas teologias fundadas na defesa do povo pobre como sujeito fundamental da transformação e da realização do projeto de Cristo (BARROS, 2019; BINGEMER, 2017).

A busca por essa classificação mais ampla acerca das teologias políticas se dá porque defendemos que a distinção entre elas deve ter como ponto de referência os resultados que cada uma delas acarreta ao que Lefort chama de forma política, uma certa configuração e a natureza mesma do espaço público e do político. Se a atuação de cada religião, cada grupo, produz algum tipo de efeito e eles o fazem em um contexto de uma sociedade cada vez mais secularizada, não é o caso de estabelecer alguma reprovação ou restrição a priori –nossa intenção é a de entender um fenômeno, não de intervir sobre o mesmo- pelo fato de serem e agirem como religiosos. Se restrições e oposições e contraposições houver elas deverão considerar os efeitos dessas ações e as intenções que as mobilizam. Ao mudarmos o enfoque de distinção das teologias políticas para a observação dos efeitos da atuação político religiosa valemo-nos do conceito de exclusão como central em nossa análise.

2. EXCLUSÃO

A exclusão é tema desafiador e constitutivo de diferentes concepções de teologias políticas. É desafiador na acepção de Volf (1996) porque, quando é intrínseca à ação daquele que se autodenomina cristão, supõe uma experiência do cristianismo fechada aos limites daqueles que se vêem como iguais. A repulsa à diferença, o medo de que os não cristãos ameacem a identidade e a unidade de uma experiência cristã respondem na acepção teológica de Volf a uma intenção de

etnicização do cristianismo. Assumindo uma posição francamente a favor do pluralismo, ele afirma que os cristãos podem, sim, conviver com outras culturas e ser influenciados por outras culturas. Apenas a desetnicização das culturas e religiões pode dessacralizá-las no sentido de que uma se veja como a verdadeira e superior à outra. Esse sentido de sacralização estabelecido por Volf visa enfrentar a experiência de fechamento religioso às alteridades. A partir de uma nova interpretação acerca do universalismo de Paulo, ele afirma:

Cada cultura pode manter sua própria especificidade cultural; os cristãos não precisam 'perder sua identidade cultural como judeu ou gentio e tornar-se uma nova humanidade que não é nenhuma das duas' (Campbell 1991, vi). Ao mesmo tempo, nenhuma cultura pode manter suas próprias divindades tribais; a religião deve ser desetnicizada para que a etnia pode ser dessacralizada. Paulo privou cada cultura de ultimidade para dar todas elas legitimidade na família mais ampla de culturas. Pela fé é preciso "partir" da própria cultura porque a última lealdade é dada a Deus e ao Messias de Deus, que transcende toda cultura. E, no entanto, precisamente porque da última lealdade a Deus de todas as culturas e a Cristo que oferece seu "corpo" como um lar para todas as pessoas, as crianças cristãs de Abraão podem "partir" de sua cultura sem ter que deixá-la (em contraste com O próprio Abraão que teve que deixar seu "país" e "parentesco"). Partida não é mais uma categoria espacial; ela pode ocorrer dentro do espaço cultural que se habita. E não envolve nem uma tentativa tipicamente moderna de construir um novo céu fora do inferno mundano nem uma inquietação tipicamente pós-moderna movimento que tem medo de chegar em casa. Nunca simplesmente a distância, um movimento genuinamente A partida cristã é sempre também presença; nunca simplesmente trabalhar e luta, já é sempre descanso e alegria (ritmo Lyotard e Gruber 1995, 16)" (1996, p.49).

Volf defende a experiência do cristianismo aberta à diferença. Tal abertura não resultará em perda do ser cristão. Ele entende que o chamado universalismo de Paulo não autoriza qualquer religião ou cultura a reivindicar a cultura do ultimato, da condenação definitiva, da pena capital em face dos que dela não compartilham. Essa modalidade de exclusão coloca-se então como um desafio à compreensão do cristão acerca do cristianismo e de sua relação com outras religiões e culturas.

A acepção de Esposito da teologia política, oriunda da filosofia, é aquela que se insere no debate da secularização do Estado e da política na modernidade. Ele desconfia das teses que dão por resolvida a secularização, o afastamento completo entre religião e Estado, para defender que essa noção mantém relação indiscernível com as formas políticas estabelecidas, desde a antiguidade grega. Ele afirma que:

o obstáculo fundamental à entrada no horizonte da teologia política está, em suma, no fato de já nos encontrarmos no seu interior. É por isso que ela se mostra inapreensível – não porque sua porta de ingresso esteja trancada, mas porque a atravessamos em um tempo imemorial, antes que ela se fechasse novamente às nossas costas, impedindo-nos de sair (2013, p.07).

A teologia política na acepção de Esposito não apenas é elemento que envolve as formas políticas, como também ela diz respeito ao processo de “assimilação excludente” pelo qual se esforçaram e operaram todas as instituições e formas políticas ocidentais, herdeiras da democracia ateniense, da república e do império romano. Ele afirma: a máquina teológico-política “funciona separando aquilo que afirma unir e unificando aquilo quem divide pela submissão de uma parte ao domínio da outra” (2019, p.09-10). Esse *modus operandi* teológico-político é uma relação anti-nômica: move-se para unir, enquanto intenta a separação; separa ao se mover para unir. Para nos localizar, Esposito afirma a respeito do dispositivo ativado por Hegel:

O Ocidente cristão é o horizonte capaz de incorporar em seu interior, em forma subordinada, a porção de mundo de que se destacou. É o fenômeno que ele, estendendo-o a todo o curso da história, descreve em termos de apropriação do estrangeiro –da Pérsia pela Grécia, da Grécia por Roma, da latinidade pela cultura germânica. Fazendo próprio aquilo que inicialmente é outro, este último fica ao mesmo tempo incluído e excluído –incluído porque incorporado ao novo organismo e excluído porque privado de seu conteúdo, não mais utilizável enquanto tal (2019, p.41).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DESAFIO INTERPRETATIVO DAS TEOLOGIAS POLÍTICAS EXCLUSIVISTAS

A exclusão constitui em nossa pesquisa a categoria analítica que define e pela qual observamos a teologia-política. Temos chamado a interpretação do tema pelo viés da exclusão de teologia política crítica. Nosso trabalho tem sido o que produzir a análise crítica de textos que fundamentam princípios e orientam desdobramentos práticos, ações concretas sociais e políticas. A esses fundamentos e princípios temos nomeado de teologia política exclusivista.

No último ano, o enfoque analítico de nosso estudo das teologias políticas exclusivistas concentra-se naquelas chamadas teonomias. São doutrinas cristãs protestantes, de origem está nos Estados Unidos, mas cujas ramificações já se espalham pela América Latina e Brasil.³ R. J. Rushdoony é o seu teólogo mais destacado. Defendem que a vida social e política, as instituições e a vida privada de homens e mulheres deve ser ordenada pelo que diz a Bíblia. Levam ao pé da letra a tese de que Deus é o princípio de todas as normas reguladoras da vida privada e pública –teo-nomia.

Em Fundamentos da ordem social (2019), Rushdoony defende que: “toda ordem social assenta-se num credo, num conceito da vida e da lei, e representa, pois, uma religião em ação” (p.224). A cultura é entendida como religião e os cristãos se realizam apenas com um ordenamento cristão da sociedade. Qualquer oposição ou confrontação a um ordenamento desse tipo, mesmo que ele recaia sobre aqueles que dele não compartilham, é entendido como um ataque à religião. O desenvolvimento da sociedade deve se dar com base na fé. Os maiores adversários dessa visão

3 Para uma excelente e didática introdução ao tema indico o curso do Doutor em Teologia Eliseu Pereira, oferecido pelo Facebook: Curso Teologia do Domínio em 4 aulas. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/live/?v=520039542736494&ref=search> Acesso em: 24/08/2021.

de mundo e do estado de coisas por ela defendido: os marxistas.

A posição teológico-religiosa se confunde com o posicionamento político. Esse elemento é constitutivo de todas as teologias políticas. Porém, como dissemos acima, nem todas elas derivam ações exclusivistas no espaço público. O fato de que a posição acima defenda que toda ordem social derive do cristianismo estabelece um ponto de união, mas ejeta do círculo social legítimo aqueles que não correspondem ou se identificam a esse grupo religioso.

É nesse sentido que as teonomias realizam aquele movimento afirmado por Esposito: movem-se para unir, enquanto intentam a separação; separam ao se mover para unir. Os próximos passos dessa pesquisa envolverão o aprofundamento dos elementos explicativos das teologias políticas exclusivistas.

REFERÊNCIAS

BARROS, D. F. Teologia Política: disciplina de estudos e pesquisas acerca da relação entre religião, teologia e política. In.: INTERAÇÕES. Belo Horizonte, Brasil, v. 15, n. 01, p. 12-41, jan./jun. 2020. pp.12-41.

BARROS, M. Teologias da libertação para os nossos dias. Petrópolis: Ed. Vozes, 2019.

BINGEMER, M.C. L. Fonte e o Futuro da Teologia da Libertação. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RJ, 2017.

ESPOSITO, R. Dois: a máquina da teologia política e o lugar do pensamento. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2019.

HABERMAS, J. & RATZINGER, J. Dialética da secularização. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.

JACOBSEN, E. & SINNER, R. von & ZWETSCH, R. Teologia Pública. Desafios Éticos e Teológicos - Volume 3. Coleção Teologia. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

PEREIRA, E. Curso Teologia do Domínio em 4 aulas. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/live/?v=520039542736494&ref=search> Acesso em: 24/08/2021.

RUSHDOONY, R. J. Fundamentos da ordem social: Estudos sobre os credos e concílios da Igreja Primitiva. Brasília: Editora Monergismo. 2019. Edição do Kindle.

SOARES, A. M. L. & PASSOS, J. D. Teologia Pública. Reflexões sobre uma área do Conhecimento e Sua Cidadania. São Paulo: Paulus, 2011.



GT 12

**Religiões de Matriz
Africana no Brasil:
memórias, narrativas
e símbolos de
religiosidade**

Ementa

Profª Drª. Zuleica Dantas Pereira Campos
Prof. Dr. Luis Tomas Domigos

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

MULHERES NEGRAS E A ESCRIVIVÊNCIAS NO CANDOMBLÉ

Trejane Maria Pereira Da Silva¹

RESUMO

A presente pesquisa (fase inicial) dialogará sobre como a tentativa de apagamento da religiosidade africana, iniciada no período escravista, não conseguiu retirar de mulheres negras de Candomblé o pertencimento aos Orixás. O colonizador, desde o período escravizatório aos dias atuais, seguiu e ainda segue num movimento de silenciamento, apagamento e endemonização das religiões de matriz africana a partir de valores eurocêntricos e da imposição da religiosidade cristã, que resultam no racismo religioso e fundamentalismo. Contudo, o “povo de santo” segue no movimento de luta resistência de suas tradições. Desse modo, o candomblé apresenta-se como espaço de escrivivência na vida das mulheres negras ligadas ao terreiro. A pesquisa será dividida em duas partes: no primeiro momento, buscar-se-á tecer um breve histórico das chegadas das mulheres negras africanas vindas forçadas ao Brasil, observando o espírito de coletividade e nação. Posteriormente, discorrer-se-á acerca da construção do candomblé no Brasil, observando o poder feminino.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres Negras; Escrivivências; Candomblé; Ancestralidade africana

INTRODUÇÃO

Das entranhas eu sou encruzilhada,
Shibata de ferro minha língua navalha,
Ilha de lágrimas Kawô,
Fogo nas águas Xangô [...]
(AKOTIRENE, 2019, p 15)

Tecer uma análise, mesmo que simplória, sobre a mulher negra de candomblé envolve fatores que precisam ser observados e considerados. Assim, este estudo observará, a partir do com-

¹ Doutoranda em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco- UNICAP, rejane.2020801063@unicap.br

promisso político e racial, os marcadores que atuam na vida dessas, sob o conceito da “interseccionalidade” (FATUAMA, apud AKOTIRENE, 2019, p 08) engendrada à escrivência.

Os marcadores de gênero, raça e etnia atuam efetivamente na condição do ser mulher negra apontando formas de opressão e na tentativa de direcionar para o apagamento as suas movimentações sociais. No âmago dessa discussão, o patriarcado e o racismo se entrelaçam no perpetuar das desigualdades, na produção de violências, no silenciamento das vozes e no apagamento das memórias.

As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido assim como, não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina. (CARNEIRO, 1993, p. 23)

Do desdobramento do marcador racismo, tem-se o racismo religioso que se evidencia em sua institucionalização de acordo com Nogueira

no cerne da noção de intolerância religiosa, está na necessidade de estigmatizar para fazer oposição entre o que é normal, regular, padrão, e o que é anormal, irregular, não padrão. Estigmatizar é um exercício de poder sobre o outro. Estigmatiza-se para excluir, segregar, apagar, silenciar e deixar fora de um grupo considerado normal e de privilégio. (NOGUEIRA, 2020, p. 07)

Ser mulher; ser negra; pertencer ao Santo; evidenciam a tríade opressão sofrida pelas mulheres que cultuam religiões de matrizes africanas.

Num movimento contrário a todos os modos e formas de opressão, as mulheres de Axé, em específico as de candomblé, resistem, enfrentam coletivamente e subvertem a ordem imposta pelo sistema a partir do processo de irmandade e apoiadas em suas ancestralidades.

Entende-se por candomblé:

Nome dado na Bíblia às cerimônias africanas. Ele representa, para os seus adeptos, as tradições dos antepassados vindos de um país distante, do alcance e quase fabuloso. Trata-se de tradições mantidas com tenacidade, e que lhe deram a força de continuar sendo eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo que eram objetos suas religiões, além da obrigação de adotar a religião dos seus senhores. (VERGER,1999, apud SOUZA; NARVAZ; SILVA, 2020, p.24.)

Ecoar as escrivências de mulheres negras de candomblé modifica o foco e a abordagem que recai sobre elas, possibilitando novas perspectivas e “para que ela possa ser vista por sua capacidade revolucionária e de mudança como resultado de suas experiências e lutas.

1.1 O TERREIRO COMO LUGAR DE (RE)EXISTÊNCIA

O ylê (nome dado ao terreiro em lorubá) está para a vida das mulheres como um espaço privilegiado de afeto e de múltiplas vivências e escrevivências. Local onde as mulheres negras (mãe de santo, ialorixás, iabás e ekedes), vivem, apaixonam-se, celebram o amor, sentem e constrói vivências para seu existir.

É na casa de candomblé que se fortalecem para o enfrentamento às diversas formas de violências, preconceitos, negações, apagamentos de memória, tentativas de esquecimentos de um passado de lutas e negação dos valores ancestrais bem como dos racismos a que são submetidas cotidianamente.

falar sobre terreiro é refletir sobre visão de mundo, uma prática social e uma disposição simbólica que está em que intimamente ligada a identidade Negra e afro-brasileira. (CARNEIRO, 1993, p.117.)

É nesse território de magia, de afeto, de entrelaço, do viver coletivamente que o povo de axé convive com a essência da vida em comunidade e constrói relações interpessoais que possibilitam perceber o que está em sua volta sobre a perspectiva da filosofia um Umbuto,² que

fundamenta-se em uma ética da coletividade, representada principalmente pela convivência harmoniosa com o outro e baseada na categoria do nós como membro integrante de um todo social. (NASCIMENTO, 2016, p.19)

Encruzilhadas se apresentam aos adeptos após a introjeção dessa filosofia. Visualizar possibilidades harmoniosas de convivência com o outro e com o ambiente indica outras formas de construção social e desmonta a “história única” (ADICHIE, 2019), que estigmatizou, humilhou, subjetivou os povos que eram considerados sem domínio da escrita, dentre esses, o povo negro.

1.2. A ESCREVE VIVÊNCIA E AS MULHERES NEGRAS

Laroiê, Exu! Fazer referência aos escritos de mulheres negras é se comprometer com o(s) antepassado(s) e com a ancestralidade que as conduziram. Desse modo, primeiramente, saúda-se “Exu, senhor das Encruzilhadas, senhor das existências, orixá da comunicação” (AKOTIRENE, 2019, p

² É a denominação de uma espécie de filosofia do nós, significando uma ética coletiva com a finalidade de conectar as pessoas com a natureza, como divino e com outras pessoas de forma comunitária. (NASCIMENTO, 2016)

15) pedindo permissão a ele para abrir a fala, já que essas “por muito tempo esteve amordaçada” (AKOTIRENE, 2019, p 15). Foi na crença aos Orixás que recolheram forças para fazer ecoar seus vozerios.

Nossas questões relativas à vida se expressam nas seguintes problematizações: o que fomos e /ou éramos (África pré-colonial); o que fizeram de nós e o nos tornaram (colonialismo / decolonial). (ALVES; JESUS, 2020, p.20)

A condição de subalternidade a que foi submetida a população negra os invisibilizou. Quem falou de nós não nos conheciam, forjaram sobre o povo negro e continuam forjando acerca de sua existência e sobrevivência.

O povo negro nunca deixou de acreditar que poderia resistir e existir, mesmo com tentativas de apagamento de memória e com todas as formas de opressões, eles se levantaram e seguiram em projetos coletivos de berros e vozerios.

Sem dúvida, mulheres negras foram marinheiras das primeiras viagens transatlânticas, trafegando identidades políticas reclamantes da diversidade, sem distinção entre naufrágio e sufrágio pela Liberdade dos negros escravizados e contra opressões globais. (AKOTIRENE, 2019, p.16)

A resistência é nossa evocação, “se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita nos pertencem também (EVARISTO, 2020, p.30).

As vozes negras na escrita tomaram uma maior densidade, o que Conceição Evaristo chamou de escrevivência. Essa,

na concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado em que o corpo – voz de mulheres negras escravizados – tinha sua potência de emissão, também, sobre o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. (EVARISTO, 2020, p.30)

Assim, o termo amplia a concepção do ser mulher negra, que disse não ao pagamento de memória imposto pelo colonizador. As mulheres negras são sujeitas de suas histórias, aprende com a gira e reivindicam um projeto político de nação onde todas e todos se irmanam.

CONCLUSÃO

Buscou-se dialogar sobre o quanto, ao longo dos séculos, existiu a ideia na sociedade de que as mulheres negras eram inferiores, desqualificadas simplesmente por serem negras, esse quadro se agrava quando pertencentes ao candomblé.

Sabe-se que isso é resultado do processo de escravização e invisibilização das mulheres negras. Contudo, sempre existiu e existe processos de resistências que contribuem com a força do pertencimento ao candomblé.

O espaço de terreiro visto como um lugar de construção de projetos juntos, encruzilhadas que se cruzam, possibilidades de vivenciar suas escritivências e suas ori-entações para uma vida voltada ao que acreditam, que é a força ancestral.

As mulheres negras trazem suas escritivências para escrever e viver.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chinamanda Ngozi. O perigo de uma história única. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

AKOTIRENE, Carla. Interseccionalidade. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALVES, Miriam Cristiane; JESUS, Olorode Ógiyán Káláfó Jairo Pereira. Matriz Africana: epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas. 1. Ed. Vol. 2. Série Pensamento Negro Descolonial. Porto alegre: Rede Unida, 2020.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos Orixás. Caderno IV, Edição comemorativa de 23 anos. São Paulo: Geledés – Instituto da Mulher Negra, 1993.

CRENSHAW, Kimberly. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero, 2002.

EVARISTO, Conceição. A Escritivência e seus subtextos. *In*: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). A escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Ilustração Goya Lopes. 1.ed. Rio de Janeiro: Mina comunicação e arte, 2020.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Escritivência: sentidos em construção. *In*: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). A escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Ilustração Goya Lopes. 1.ed. Rio de Janeiro: Mina comunicação e arte, 2020.

NASCIMENTO, Wanderson Flor. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia Ubuntu. Prometeus Filosofia. Cátedra Unesco Archai viva Vox. Vol.9, 2016.

NOGUEIRA, Sidnei. Éjioqo (o giro) De onde vem esse carrego colonial: intolerância ou racismo religioso? Bases histórico-culturais. Curso de extensão: Giro epistemológico: UNICAMP, 2020.

SOUZA, Ana Paula dos Santos; NARVAZ, Martha Giudice; SILVA, Rejane Maria Pereira da. A construção da identidade negra feminina no Candomblé. Curso de extensão: Giro epistemológico: UNICAMP, 2020.

DIFICULDADES VIVENCIADAS NO DESENVOLVIMENTO MEDIÚNICO NA UMBANDA.

*Alexandre Frank Silva kaitel*¹

RESUMO

A comunicação foi construída a partir de uma coleta de dados e informações onde o autor pesquisou o desenvolvimento mediúnico na Umbanda. O conceito de mediunidade que utilizamos na pesquisa a define como a capacidade de um ser humano em estado não usual de consciência de acessar informações e/ou capacidades que ele não reconhece ter no estado de vigília, junto com a crença que estas informações e capacidades são oriundas do contato com algum ser extrafísico. Participaram da pesquisa quatro centros umbandistas da cidade de Belo Horizonte. A coleta de dados incluiu a realização de vinte entrevistas e a observação participante de noventa rituais. Em cada um dos Centros participantes da pesquisa entrevistamos o sacerdote principal, um sacerdote auxiliar e três médiuns desenvolventes. Os rituais observados incluíram giras de atendimento, giras de desenvolvimento, amacis, cortes, oferendas, festas grupais, e giras de oração. Para fins dessa pesquisa conceituamos como desenvolventes os médiuns que estão desenvolvendo sua mediunidade e não começaram a atender incorporados com todas as falanges espirituais que trabalham no Centro umbandista ao qual são vinculados, ou que fazem isso a menos de um ano. A pesquisa apontou que os sujeitos de pesquisa perceberam predominantemente vivências positivas ligadas ao desenvolvimento da mediunidade. Entretanto, apareceram também vivências negativas que são importantes na compreensão do fenômeno. Na pesquisa empírica realizada as vivências negativas apontam para a vivência social de preconceito religioso, à inveja e ciúme presentes no grupo de médiuns, ao medo de não estar incorporando adequadamente, à necessidade nem sempre fácil de estabelecer mudanças no estilo de vida e à possibilidade de terem resultados negativos ligados à incorporação.

PALAVRAS CHAVE: Umbanda. Desenvolvimento mediúnico. Dificuldades no desenvolvimento mediúnico. Pesquisa empírica.

INTRODUÇÃO

A construção do texto se deu a partir de uma pesquisa empírica realizada em quatro centros de Umbanda da cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais. A pesquisa empírica que propomos é do tipo qualitativo, que segundo Minayo (2007), é capaz de conjugar a intencionalidade inerente aos atos e a questão do significado com as relações humanas e com a estrutura social. Pesquisou-se o desenvolvimento mediúnico na Umbanda através de vinte entrevistas temáticas e observação

1 Doutor em Ciências da Religião, PUC Minas, afskaitel@gmail.com.

participante de noventa rituais ligados ao desenvolvimento mediúnico. Em cada um dos centros pesquisados entrevistou-se o sacerdote principal, um sacerdote auxiliar e três médiuns desenvolvedores. Os sacerdotes receberam nomes fantasia ligados à falange dos pretos e pretas velhas (pais e mães), os sacerdotes auxiliares nomes ligados aos caboclos e caboclas e os desenvolvedores nomes ligados a exus e pombagiras. Buscou-se identificar as vivências principais e as unidades de significado ligadas pelos sujeitos de pesquisa ao desenvolvimento da mediunidade. A proposta metodológica desta pesquisa inclui a combinação de duas abordagens qualitativas de pesquisa, a fenomenologia hermenêutica e a etnografia. “Um estudo fenomenológico descreve o significado comum para vários indivíduos das suas experiências vividas” (CRESWELL, 2014, p. 72).

Schmidt (2007) aponta que hoje, a maioria dos antropólogos da religião pesquisa baseando-se em dados etnográficos empíricos colhidos através da observação participante. A proposta metodológica desta pesquisa contemplou a observação das giras de desenvolvimento e outros rituais ligados ao desenvolvimento mediúnico através de um olhar etnográfico.

O foco desse texto são os dados e as informações coletadas a respeito das dificuldades vivenciadas no desenvolvimento da mediunidade. Utilizamos a definição de mediunidade proposta por Kaitel (2019, p. 65):

“a capacidade de um ser humano, em estado não usual de consciência (como o transe, a incorporação, a experiência mística), de acessar informações e/ou capacidades que ele não reconhece ter no estado de vigília, junto com a crença que estas informações e capacidades são oriundas do contato com algum ser extrafísico”.

Para fins de pesquisa nomeamos como desenvolvedores aqueles médiuns que por estarem iniciando seu processo na religião ainda não atendem incorporados com todas as falanges espirituais presentes no centro, ou que o fazem a menos de um ano.

Todos os sujeitos de pesquisa apontaram mais benefícios do que dificuldades ligadas ao desenvolvimento da mediunidade. Entendemos que isso é natural, visto que escolhemos entrevistar pessoas que escolheram naquele momento de suas vidas investirem nesse processo de desenvolvimento. Apesar dessa visão prioritariamente positiva, todos os sujeitos de pesquisa apontaram pelo menos uma dificuldade vivenciada.

Partindo dos significados dados à vivência pelos sujeitos, dividimos as dificuldades em cinco unidades de significado. Dificuldades ligadas ao manejo grupal, ao preconceito social contra a religião, ao medo de não incorporarem corretamente e de prejudicarem as pessoas que buscam auxílio na Umbanda, às exigências de postura e crescimento pessoal endereçadas aos médiuns, e a resultados negativos da incorporação para os médiuns.

1. MANEJO DO GRUPO

Os sujeitos de pesquisa relataram vivências de inveja e ciúme nos centros dos quais participam, que afloram quando um dos médiuns recebe algum tipo de tratamento diferenciado ou quando há tarefas e rituais onde se permite a participação apenas de parte dos médiuns do Centro. Citamos como exemplos um fenômeno relatado quando irmãos de fé ficaram chateados por não poderem participar do corte (sacrifício animal) feito em prol da saúde de uma sacerdotisa auxiliar, e outro quando um médium recebeu a chave do templo mesmo tendo poucos meses de trabalho naquele centro.

Outro problema apontado era um médium se destacar através de itens ritualísticos muito diferentes daqueles usados pelos demais. Duas das casas de Umbanda pesquisadas consideravam isso um problema e exigem o uso do uniforme da casa; as outras duas preferiam não regular isso, deixando a escolha a cargo do médium. Mesmo essas duas exigiam roupas brancas; excluindo-se sessões com exus pombagiras ou quando a própria entidade pede uma roupa de cor diferente.

Eu já tive dificuldades com isso, de um médium sair. Chegar aqui com um charuto havana e eu falar que não servia, porque não era igual ao de todo mundo. A mais eu tenho direito. Você tem direito, você não tem direito de oprimir o outro com sua condição socioeconômica, de inferiorizar o outro, desqualificar o outro, é isso que você está fazendo (Pai Antônio)

Outro processo grupal apontado como problemático foi a disputa de poder entre médiuns ou entre médium e sacerdote.

Mas, você vai ter que aprender isso, eu posso no máximo auxiliar com oração, com energia, eu vejo a entidade, ou eu sinto o que que é, então eu posso cantar, eu ajudo no magnetismo dela com você naquela hora. Mas, mais do que isso eu não posso fazer. O zelador não tenho esse poder. Então o ego do médium é muito complicado, porque as pessoas acham que a gente tem o poder que não tem e elas começam a querer disputar esse poder a ter esse poder também. (Mãe Cambina)

Após estas colocações sobre o manejo grupal, falaremos da questão do preconceito. Escolher desenvolver a mediunidade na Umbanda implica em ser alvo de preconceito, e exige a criação de estratégias para lidar com esse fenômeno cultural.

2. PRECONCEITO

As religiões de matrizes africanas são um dos alvos prioritários de preconceitos e discursos e ações de ódio. A pesquisa de campo mostrou que preconceito é uma vivência constante na vida dos umbandistas que participaram da pesquisa. O assunto surgiu diversas vezes durante a observação participante. As reações ao preconceito variavam da tentativa de deixar para lá e não importar até o estabelecimento de um confronto, com questionamento do que foi dito e/ou feito. A diferença nas reações se ligava tanto à personalidade da pessoa quanto à percepção do nível de risco e importância do fenômeno. Na média, nas relações profissionais e nas relações com risco de agressão física, a possibilidade de confronto era menor do que nas relações de amizade. Já nas relações com amores e família, a possibilidade do confronto crescia. Pode-se pensar que a proximidade emocional e a percepção de baixo risco de agressões favorecem que os umbandistas se posicionem contra o que percebem como atos preconceituosos.

Durante as entrevistas, metade dos entrevistados relatou ter sofrido preconceito. Foram relatados dezoito episódios reconhecidos pelos entrevistados como preconceituosos. Uma entrevistada relatou ter sofrido preconceito de seus professores na Universidade, Dois episódios relataram preconceitos de amigos:

(E) Você já sofreu preconceito?

Já. Já, pelos meus amigos. Quase todos os amigos que eu tinha quando falo que sou umbandista fogem de mim. (Pombagira 7 Encruzilhadas)

(E) Todos?

Sim, da universidade mesmo não ficou nenhum não. (Pombagira 7 Encruzilhadas)

Dois relataram dificuldades com namorados, houve dois relatos de preconceito intra-familiar, cinco pessoas relataram perseguições no ambiente de trabalho. Seis pessoas relataram fenômenos onde o preconceito cultural foi percebido no contato com pessoas desconhecidas ou que conhecem superficialmente os entrevistados.

Muito (preconceito) ! Desde o primário. Desde o primário que eu tinha que cumprir os preceitos do candomblé, antes da umbanda. 'Ala o filho da macumbeira ali. Do bairro do lado. Ele mexe com macumba, a mãe dele. A mãe dele é macumbeira. (falando baixinho, cochichando)'. E preta era macumbeira mesmo (Pai Antônio)

Em alguns desses relatos se matizou o preconceito com fenômenos de apoio ou com mudanças de postura de pessoas na direção de mais aceitação. Por exemplo, a entrevistada que relatou preconceito por parte de professores, relatou também que seus colegas de turma a defenderam; uma entrevistada relatou que os problemas com o namorado hoje se restringem às discussões sobre como inserir, ou não, os futuros filhos na religião. Uma das entrevistadas que relatou preconceito na família relatou também mudança de postura de sua mãe, que passou a frequentar esporadicamente sessões de Umbanda.

3. DIFICULDADES E MEDOS DE NÃO INCORPORAR CORRETAMENTE

Os medos mais frequentemente relatados durante as entrevistas e a observação participante foram o medo de não estar incorporando de maneira correta, e por isso acabar atrapalhando o trabalho das entidades e trazendo malefícios à vida da assistência.

Um medo relatado pela totalidade dos médiuns participantes da pesquisa foi o medo da responsabilidade. Esta responsabilidade aparecia de duas formas. A primeira, citada por todos os médiuns, se liga a responsabilidade pela vida das pessoas que vem procurar auxílio na religião. Os conselhos dados pelas entidades tem grande valor de verdade para a assistência, e os médiuns temem atrapalhar a vida dessas pessoas.

Sempre corri, eu não queria e... eu achava que era muita responsabilidade e eu sou muito inconstante. Então pensei assim: “não posso assumir uma responsabilidade dessa aí falei não vou mexer com isso sempre vinha e algum guia falava: “olha tá na hora você está fazendo hora” e aí eu fingia que não era comigo... (Pombagira Maria Padilha)

Percebemos que para a maioria dos médiuns esta desconfiança não se liga à entidade, e sim à própria capacidade de ser um bom instrumento mediador.

Sensações físicas desagradáveis, comuns no início do processo de desenvolvimento mediúnico, também foram citadas como fatores que influenciam no medo e causam dificuldades. A sacerdotisa Mãe Maria Conga conta que:

Eu ia, mas acontece que eles me rodavam e eu tinha uma crise horrível de pavor, de medo e a sensação que eu tava subindo assim e que minha cabeça ia bater no teto da casa lá e eu gritava muito, que eu tinha muito medo. Porque eu só via o teto vindo em cima de mim e não via mais nada. Aí eu ficava no outro dia com o pescoço duro, as costelas, sabe? Eu acho que era porque me rodava muito

(E) Rodava muito

A entidade, as entidades me rodavam. A dona da minha cabeça é a cabocla Jurema. É ela que veio primeiro (Mãe Maria Conga).

Pombagira do Cais, Exu Capa Preta, Exu Tiriri e Pai Joaquim vivenciaram desconfortos ligados à demora para começarem a incorporar e realizar atendimentos. O medo de que nunca seriam capazes de atender e a comparação com outros processos de desenvolvimento mediúnico mais rápidos, deram a tônica do mal estar. Com a palavra o sacerdote:

E eu questionei com ela as vezes olha, o fulano entrou com 3 meses já esta incorporando, o beltrano entrou tem 5 meses, o fulano entrou tem 1 ano, eu já estou aqui tem 1 ano e 6 meses e nada? E eu já tenho cabeça feita, já excorpo Orixá (no Candomblé), já tenho todo esse envolvimento, né? A resposta foi: 'cada um tem um caminho. Nem sempre aquele que chega primeiro é aquele que vai ficar até o final'. (Pai Antônio)

4. DIFICULDADES EM LIDAR COM A RESPONSABILIDADE DE SE DESENVOLVER COMO SER HUMANO

Outros medos relatados dizem da responsabilidade de se desenvolver como ser humano para se tornar um bom médium, medo esse que aumenta quando a pessoa é informada que terá que abrir a própria casa de Umbanda futuramente. Algumas entidades são bastante severas quanto à retidão exigida do médium, e alguns médiuns temem as cobranças advindas de suas falhas.

Igual eu falo tem médium que acha bonito e eu acho que o seguinte eu acho que é uma faca de dois gumes sempre falo isso com a minha filha agora depois que você vai aprendendo porque isso que ocê tá mexendo com o desconhecido cê sabe o seguinte eles cobram mesmo que são...aplicador da lei e da justiça, então... eu falo com ele se tem que sim ter responsabilidade é... não é brincadeira e cê tem que comprar os material se eles pedi cê tem que comprar porque pro cê ter também um retorno, pro cê ter saúde, abrir o seu caminho não é assim o seguinte cê pode ver que eu não conheço ninguém que é da religião umbanda que é milionário pelo menos é mais satisfeito alegre então é isso eu acho que e assim que eu vou falando. (Caboclo Arranca-toco)

5. DIFICULDADES LIGADAS A RESULTADOS NEGATIVOS DA INCORPORAÇÃO.

Durante a pesquisa, uma característica negativa do trabalho mediúnico foi a possibilidade de gastar muito sua energia, ou de tomar um 'carrego', pegar para você a energia negativa ou o espíri-

to kiumba que está acompanhando alguém da assistência, durante a sessão.

Mas, eu sei que teve um momento desses atendimentos que eu não sei, era uma pessoa que veio assim, parece que precisando de muita ajuda e parece que a energia dela tava muito carregada e aí, nesse dia com sinceridade que eu senti muito carregada ao final da sessão. E aí, foi um desconforto que eu nunca tinha tido (Pombagira de Maceió)

(E): Hamham. Tá, isso foi novidade, então?

Foi novidade. Foi novidade para mim. E aí, conversando com uma das médiuns que era mais antiga na Casa aí ela me explicou, até falou comigo você pode tomar um banho depois, porque é a energia que realmente demandou ali naquele momento e tal. Aí, a gente vai aprendendo! Mas, assim, eu fiquei muito feliz e eu gosto da Umbanda. (Pombagira de Maceió)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos dados e informações coletadas fica explícito que apesar de uma visão geral positiva do desenvolvimento mediúnico, há fatores apontados como negativos. É possível levantarmos a hipótese de que esta visão global positiva prevalece entre aqueles que escolheram continuar o processo, e que médiuns que começaram a se desenvolver e interromperam seu desenvolvimento tenham visões globais negativas sobre o mesmo. Para dirimir esta dúvida se fazem necessárias outras pesquisas, já que médiuns que desistiram de se desenvolver não fizeram parte de nossa amostra de pesquisa.

Nas categorias sobre o manejo grupal o ciúme e a inveja foram enfocados como sentimentos que comumente aparecem e precisam ser gerenciados, estes sentimentos foram ligados à característica social contemporânea de aumento do individualismo. A vinculação dúbia de endeuamento e competição dos médiuns desenvolventes com os sacerdotes também foi enfocada.

O subitem sobre preconceito descreve como os médiuns vivenciam o preconceito social contra religiões de matrizes africanas, que vem aumentando na sociedade brasileira atual. As reações ao preconceito variam de acordo com a proximidade emocional com a pessoa que demonstra o preconceito, com as reações de enfrentamento prevalecendo nas relações de maior proximidade e as reações de ignorar e deixar para lá prevalecendo nas relações com menor vínculo afetivo. Também a possibilidade de sofrer violência física e outras retaliações interfere nas reações dos médiuns, sendo que quanto maior a possibilidade percebida de sofrer violência menor a possibilidade de confrontação por parte dos umbandistas que participaram da pesquisa.

A possibilidade de não incorporar corretamente e atrapalhar o trabalho da entidade e a

possibilidade de não se desenvolver suficientemente como ser humano para ser um bom médium foram as dificuldades mais citadas pelos sujeitos de pesquisa. Finalmente, a possibilidade de ser prejudicado pessoalmente por puxar pra si um mal estar ou encosto da assistência foi apontado como problemática.

REFERÊNCIAS

CRESWELL, John W. *Investigação qualitativa e projeto de pesquisa: escolhendo entre cinco abordagens*. 3 ed. Porto Alegre: Penso, 2014.

KAITEL, Alexandre F. S. *Não chuta que é macumba: processos de subjetivação em médiuns desenvolventes na Umbanda*. 2019. 212f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião, Belo Horizonte, MG, 2019.

MINAYO, MCS. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 10.ed. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 2007.

SCHMIDT, Bettina E. *A antropologia da religião*. In USARSKI, Frank (org.), *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, p. 53-95, 2007.

O SAGRADO CORPO DO “RODANTE”

Jussara Rocha Koury¹

RESUMO

Nesta comunicação queremos colocar em pauta como os adeptos das religiões de matrizes africanas tratam a questão da corporeidade. Se, por um lado, é por meio do corpo de seus filhos e filhas rodantes que os deuses do Orum tocam a Terra, recebem as oferendas, dançam e deixam seus recados, por outro, para os Filhos e Filhas de Santo, depois de obedecidos os preceitos e guardadas as recomendações repassadas pela tradição oral, o corpo lhes pertence e eles podem dispor dos mesmos da forma como lhes aprouver. Para compreendermos essa relação corpórea, aparentemente contraditória, mergulharemos em uma pesquisa bibliográfica para apresentar, de forma compacta, como se dá essa relação corpo/sacralidade. Como consequência, sentimos a necessidade de contrapor essa autônoma vivência corpórea com aquela apresentada pela Doutrina Moral Sexual da Igreja Católica que, embora compilada posteriormente, sempre foi cheia de limites e imposições, determinadas pela noção do pecado delineada pela tradição judaico-cristã. Nessa contraposição, encontramos o comportamento dos senhores brancos que, embora representantes dessa Igreja e, portanto, sujeitos às suas determinações, utilizaram-se de corpos negros para satisfazer seus instintos e desejos. Buscamos, pois, nessa comunicação, pistas que nos apontem a influência do comportamento senhoril a autonomia corpórea dos adeptos das religiões afro-brasileiras cujas raízes remontam aos pejis das senzalas, que incluem pessoas em seus terreiros independentemente das suas singulares orientações sexuais as quais, ainda hoje, recebem os antigos açoites do preconceito que nasce da absoluta falta de capacidade de compreender o Outro na sua singularidade e beleza.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo negro; Sexualidade; Sacralidade; Orixás; Pecado

INTRODUÇÃO

De acordo com Darcy Ribeiro (1995) somos resultantes de três matrizes originantes: a matriz Tupi, a qual ele considera como povo-testemunho; e duas outras, denominadas como povos-transplantados, ou seja, a matriz branca portuguesa e a negra, vinda de alguns países africanos. Aqui, colocamos nosso foco nas matrizes transplantadas, com recorte na forma como ambas encaram a questão da corporeidade.

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco (2018). Mestra em Ciências da Religião (UNICAP, 2017). E-mail: jussara.kouryh@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3239253830270476>. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7270-3018>.

No que se refere à matriz negra, tomamos como referência a tradição oral youruba² (ou yourubana), para compreendermos o corpo do “rodante” e nele encontrarmos a sua sacralidade. No que diz respeito à matriz branca portuguesa, fomos em busca da compreensão do corpo, o que nos levou à Doutrina Moral Sexual da Igreja Católica, visto ser ela quem oferece as diretrizes comportamentais em relação às questões do corpo.

Colocaremos em pauta o corpo a partir dessas duas cosmovisões com o objetivo de eferenciar pistas para um estudo mais aprofundado no que se refere à concepção da corporeidade nessas duas matrizes. Portanto, é uma comunicação que se propõe a abrir outros vieses e outras chaves de leitura.

1. A COSMOVISÃO YOURUBA E O SAGRADO CORPO DO RODANTE

Antes de qualquer coisa, urge contextualizarmos os yourubas. De acordo com Lopes e Macedo (2017), os yourubas constituem um conjunto de povos que ocupam grande parte do sudoeste da atual República da Nigéria e do noroeste do atual Benin, antigo Daomé. Considerando o período da diáspora africana, Darcy Ribeiro (1995, p. 113) fala que entre os africanos vindos para o Brasil desembarcaram três grandes grupos étnicos e, entre as culturas sudanesas, estavam os yorubas. Também de acordo com Lopes,

No Brasil foram mais conhecidos como “nagôs”. As condições históricas da vinda maciça de iorubanos ou nagôs para o Brasil [...] fizeram que a língua desse povo se transformasse numa espécie de língua geral dos africanos na Bahia e seus costumes gozassem de franca supremacia. Esse fato, aliado, posteriormente, ao trabalho de reorganização das comunidades jeje-nagôs [...], fez dos iorubás a face mais visível das civilizações africanas no Brasil (LOPES, 2006, p. 82).

Para os yourubas, em conformidade com Volney Berkenbrock (2012), a vida existe em dois níveis diferentes. O primeiro deles, é o *Orum*, que significa o intangível, o imaterial, morada do Ser Supremo que recebe vários nomes, entre ou quais Olorum ou Olódùmaré, ou, ainda, em Cuba, reverenciado como Olofin. O segundo nível, o *Aiye*, é o tangível, é a morada da humanidade e da natureza. Entre esses dois níveis de existências, estão os Orixás, criados por Olorum como mediadores e administradores de seus bens e com livre acesso entre os dois níveis. Assim, para Reginaldo Prandi, os Orixás

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

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

Nessas afirmativas de Berkenbrock e de Prandi, encontramos nos Orixás três dimensões precisas: aquela dimensão do Sagrado quando são reconhecidos como deuses; a identificação com a natureza e, portanto, a criação e o comando dos ventos, das águas, das tempestades, das pedreiras, das matas e todos os elementos que encontramos no espaço da nossa “casa comum”; e, por fim, a dimensão humana, quando Prandi afirma, vimos, que os Orixás assumem “certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana”.

Etimologicamente, a palavra Orixá significa: Ori, cabeça, morada da inteligência, da consciência e das emoções; Xá, rei, dono. Assim, Orixá pode ser compreendido como “o rei da cabeça”, “o dono da cabeça”, ou ainda “a divindade que habita a cabeça”. Cada pessoa, cada adepto das religiões afro-brasileiras tem um Orixá de cabeça, isto é, sua cabeça pertence a um determinado Orixá. Daí, a filiação: fulano é filho de tal Orixá. Assumir esta filiação requer compromissos de ambas as partes.

Através do Ori vem a cada pessoa a dinâmica da vida. O Ori é a inteligência, a consciência, o “espírito” de cada pessoa. Através do Ori cada ser humano é “animado”, pode perceber o mundo, pode tomar alguma iniciativa, pode dar rumo à sua existência. O Orixá é então a força que rege, que dirige esta inteligência, esta consciência. O Orixá é a força do Orum presente no Ori (na inteligência, na consciência, no espírito) de cada pessoa, dando a ela a possibilidade de orientar-se, de ter dinâmica. Através do Orixá, o espírito de cada qual é marcado pela força do Orum de tal forma que o ser humano – mesmo vivendo ao nível do Aiye – pode também experimentar o nível Orum, tornando-se com isso sinal da divisão, mas também de pertença comum, da unidade entre os dois níveis. O Orixá é o “espírito” do Orum em cada indivíduo. E que esta força seja regente do Ori, deriva-se do fato da primazia do Orum sobre o Aiye (BERKENBROCK, 2012, p. 277-278).

Nesta relação entre o Orixá, seus filhos e filhas, um dos aspectos evidenciados é aquele da proteção. Por outro lado, no que se refere à pessoa, a busca é aquela de ser digna de permanecer sempre sob a proteção de seu Orixá.

As cerimônias dedicadas aos Orixás são ricas em detalhes e simbologias. Destas, evidenciaremos apenas um aspecto: a vinda dos Orixás. Com a permissão de Olorum, os Orixás deixam o Orum e vêm à terra. Assim, para os adeptos dessas religiões, são os próprios deuses que vêm e que, por sua própria natureza, sacralizam a terra. E o fazem de várias maneiras, entre as quais a marca de suas presenças nos cantos e recantos da natureza, como, por exemplo, nos raios, nas águas, nas matas, no vento, no fogo, nas rochas. Porém, o momento mais evidente e mais especial é quando os Orixás colocam seus pés no chão que pisamos através do corpo de seus filhos e filhas. Incorporados nestes e nestas dançam, recebem as oferendas, deixam recados.

Nessa relação entre deuses – e, portanto, o Sagrado – e o humano, encontramos o “rodante”: são aqueles filhos e aquelas filhas que recebem seus Orixás. Naquele momento, o corpo do “rodante” não existe mais. Não fica semelhante ao Orixá. É muito mais que isso. Ele é o próprio Orixá. Para os adeptos, não se trata de um transe possível de ser estudado. Trata-se de um processo ímpar de deificação. O Sagrado toca a terra, materializa-se; ao mesmo tempo, e exatamente naquele mo-

mento, sacraliza aquele corpo destinado a ser o receptáculo do seu deus, do seu Orixá de cabeça, o dono de sua vida e de seu destino.

Mas esse processo não é gratuito. Para tanto, o “rodante” passa por um período de preparação, o que inclui o próprio corpo. Significa a privação de determinadas comidas e/ou bebidas, da não frequência a certos lugares, a abstinência sexual, entre outros preceitos. Participam de ritos preparatórios. Tudo definido pelo Orixá que confirma através do jogo de búzios. Existem, ainda, os preceitos e obrigações posteriores às cerimônias, os quais devem ser seguidos à risca.

Passado esse período entre o antes, o durante e o depois, respeitadas todas as determinações, o “rodante”, assim como os demais adeptos, possuem autonomia sobre o próprio corpo o que significa, entre outras coisas, a possibilidade de assumir, sem recriminações, as singulares orientações sexuais. Estas não traduzem nenhuma forma de rejeição no que se refere à pertença a uma comunidade de terreiro. Assim sendo, os Orixás abrem espaço para uma comunidade inclusiva, sem lugar para posturas preconceituosas. Se elas aparecem, pertencem às pessoas e não são exigências dos deuses do Orum.

Podemos sintetizar essa experiência do sagrado corpo do “rodante” na poesia ***Roda, rodante!***, escrita especialmente para essa comunicação:

Roda, rodante...

Empresta teu corpo ao Sagrado

deixa que ele toque a terra

e, ao som de atabaques

e cânticos,

dance a dança da vida,

deixando no centro do xirê

o esplendor do Orum!

Roda, rodante...

Permita que cheguem até nós

pelo teu Orixá

o *Iwá* – a existência,

o *Axé* – a força,

o *Abá* – o crescimento!

Roda, rodante...

Por meio de ti

os recados são dados,

as súplicas são feitas,

as oferendas recebidas.
Depois de tudo,
Descansa teu corpo.
Vive tua vida.
Prepara-te para a próxima visita
do teu Orixá!

2. A COSMOVISÃO DA IGREJA CATÓLICA E O CORPO DO/A ADEPTO/A

Na cosmovisão da Igreja Católica, alicerçada na tradição judaico-cristã e em conformidade com o primeiro livro da Bíblia, o Gênesis, existe um único Deus “criador de todas as coisas visíveis e invisíveis”, conforme está escrito no credo niceno-constantinopolitano. Na sua ação criadora, está o homem e a mulher, feitos à sua imagem e semelhança (Gênesis 1,26-28), e, por isso, substancialmente diferentes de todo o resto. Por serem assim, são considerados a obra-prima da criação. Esse é o primeiro prisma da sacralidade corpórea do homem e da mulher. O segundo, encontramos na primeira carta de Paulo aos Coríntios: “Ou não sabeis que o vosso corpo é templo do Espírito Santo, que está em vós e que recebeis de Deus?” (1 Coríntios 6,19).

A questão da corporeidade, no entanto, está diretamente ligada à concepção do pecado original. Marilena Chauí nos lembra as duas versões bíblicas sobre o assunto, descritas no livro do Gênesis. No primeiro relato, a ênfase é dada ao “sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a” (Gênesis 1, 28), sem nenhuma indicação no que se refere ao pecado original. Este está todo contido no segundo relato (Gênesis 3). Analisando-o, Chauí lembra que

O segundo relato, feito no mesmo livro, mas, ao que parece, escrito por autores que possuíam uma perspectiva messiânica, isto é, de que o povo de Deus, inda que percorrendo o rumo certo, seria salvo pelo Enviado Divino (Messias), está centrado no advento do pecado original. É o relato mais conhecido (CHAUÍ, 1984, p. 86).

Continuando suas considerações a respeito do relato bíblico, Chauí pondera sobre duas faces: a tentação e transgressão. A primeira, o deixar-se seduzir pela promessa de bens maiores do que aqueles que possuíam; a segunda, o rompimento a um interdito concernente ao conhecimento do bem e do mal, equiparando-se a Deus – “sereis como deuses” (Gênesis 3,5). E o que isso tem a ver com a corporeidade? Para Chauí, o primeiro efeito do pecado original foi “a descoberta da nudez e o sentimento de vergonha, de um lado, e o medo do castigo, de outro” e o segundo, a “perda do paraíso” (CHAUÍ, 1984, p. 86).

A esses dois efeitos, juntemos o princípio de tudo, isto é, a desobediência como primeiro

ato. No relato bíblico, Deus havia proibido que comessem o fruto da macieira. É a partir do ato de desobediência, do ato de comer do fruto proibido, que tudo se desenrola e a desarmonia se instala. Nasce a concepção de pecado. É a partir desses elementos que se desenvolveram ao longo dos séculos os ensinamentos da Igreja Católica sobre o pecado e aqui, com recorte na questão da sexualidade.

Marilena Chauí (1984, p. 94), referindo-se ao processo milenar de construção de uma moral sexual, o século IX da nossa era, a Igreja aponta três inovações: a exigência do consentimento tanto do homem quanto da mulher; a exigência que a cerimônia seja pública e não mais privada, apenas com as bênçãos do pai do noivo; a exigência do sexo honesto que, em outras palavras, significava sem prazer e sem luxúria. A partir do século XIII, a Igreja Católica acrescentou ao matrimônio o caráter indissolúvel por ele ser considerado um sacramento. Assim, no decorrer dos séculos, os católicos, seguindo ritos e preceitos, em tese perderam a autonomia do próprio corpo. Esta passou a ser ditada pela doutrina compilada, posteriormente na Doutrina Moral Sexual da Igreja Católica.

No século XVI, sob a batuta de evangelizar o mundo, a coroa portuguesa, com as bênçãos da Igreja Católica, singrou os mares e invadiu o Brasil. Considerando o período colonial da nossa história, Del Priore afirma que

A Igreja apropriou-se também da mentalidade patriarcal presente no caráter colonial e explorou relações de dominação que presidiam o encontro entre os sexos. [...] Ao ordenar as práticas sexuais pelos campos do certo e do errado, do lícito e do ilícito, a Igreja procurava controlar justamente o desejo. E a luta pela extinção ou domesticação do amor-paixão vem na ribeira dessa onda (DEL PRIORE, 2015, p. 22-23).

Nessa mentalidade patriarcal, e para manter-se em conformidade com a Igreja, na zona rural (engenhos e fazendas) era corriqueiro a construção de capelas dedicadas aos santos de devoção das famílias. Na cidade, as igrejas eram mantidas pelas doações das famílias abastadas.

Todavia, toda essa rigidez imposta pela Igreja Católica em relação ao corpo, não impediu que a classe senhoril promovesse um sistemático processo de usurpação de corpos negros, o que nos faz lembrar a música de Seu Jorge, Marcelo Yuka e Ulisses Cappelletti: “A carne mais barata do mercado é a carne negra”. Essa usurpação passou por todos os níveis de escravização: do trabalho escravizado gerando riquezas para outrem e, portanto, num processo de dessacralização da Terra, ao sacrilégio da negação da obra-prima de Deus quando transformou corpos negros, sobretudo das mulheres, em depositário de espermatozoides brancos cuja luxúria não podia ser praticada nas alcovas matrimoniais. Instalou-se, já a partir de então, uma hipocrisia repulsiva concretizada no distanciamento entre doutrina/discurso e práxis.

Tal distanciamento perfurou os séculos e hoje se traduz no distanciamento cada vez mais profundo quanto mais sepulcral é o silêncio de instituições religiosas frente ao “genocídio do negro brasileiro” (NASCIMENTO, 2016) que enfrentamos cotidianamente.

CONCLUSÃO

Duas concepções distintas: o sagrado corpo do “rodante” e o sagrado corpo do cristão. No primeiro, respeitados todos os preceitos determinados pelos Orixás, deuses na tradição Youruba, o corpo do “rodante” se empresta ao Sagrado e se torna ponto de ligação entre deuses e humanos, entre criador e criatura, entre o intangível e o tangível. A pessoa tem autonomia sobre seu próprio corpo e, portanto, o prazer aflora não como algo pecaminoso e, portanto, motivo de condenação eterna, de “perda do paraíso”. O prazer visto como consequência natural da própria corporeidade, perpassando por todas as suas nuances, entre estas, o trabalho dignificante, a dança e a sexualidade.

No segundo, a sacralidade como dom gratuito de Deus que criou homem e mulher à sua imagem e semelhança, que é templo do Espírito Santo, a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, com normas e preceitos muito bem definidos por uma doutrina compilada a partir da hermenêutica bíblica que vem desde a igreja primitiva até os dias de hoje. Contudo, com especial recorte no período do Brasil Colonial, uma profunda dicotomia entre a forma de tratamento dispensada aos corpos diferenciados pela concentração da melanina: ao homem branco, às vistas grossas da Igreja Católica de então, tudo era permitido, inclusive a usurpação de corpos negros.

E o ponto nevrálgico se faz perene: o que conta? A consciente autonomia sobre o próprio corpo a partir da obediência aos preceitos estabelecidos pela tradição oral sobre os Orixás ou a hipocrisia repulsiva de um discurso recheado de melindres e proibições, completamente distorcido da realidade vivida por pessoas que se autodeclaram cristãs católicas?

Eis uma das grandes e inquietantes provocações dos nossos tempos.

REFERÊNCIAS

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

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais. Tradução das introduções e notas de *Le Bible de Jérusalem*, edição de 1998, publicada sob a direção da “École biblique de Jérusalem”. Edição em língua francesa.ed. ver. ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

CHAUÍ, Marilena. **Repressão sexual**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DEL PRIORE, Mary. **Hiatória do amor no Brasil**. 3. ed., 2ª reim. São Paulo: Contexto, 2015.

GONÇALVES, Maria Augusta Salin. **Sentir, pensar, agir**: corporeidade e educação. Campinas: Papi-rus, 1994.

LOPES, Nei. **Dicionário Escolar Afro-Brasileiro**. São Paulo: Selo Negro, 2006.

LOPES, Nei; MACEDO, José Rivair. **Dicionário da história da África**: séculos VII a XVI. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SACRIFÍCIO DE ANIMAIS NO CANDOMBLÉ ANGOLA-CONGO: A COSMOVISÃO AFRICANA

Davison Cardoso¹

RESUMO

Reflexo do colonialismo, a sociedade brasileira rechaça as religiões afro-brasileiras. Atualmente, as religiões neopentecostais assumiram o papel principal na crítica a tais tradições religiosas e alimentam o discurso de ódio ao distorcer ritos, mitos e rituais. Assim, promovem o epistemicídio das tradições afro-brasileiras. O ritual sacrificial de animais, no cenário corrompido pela intolerância, tornou-se um dos principais instrumentos de ataque às religiões de matrizes africanas. No entanto, a cosmovisão africana, existente no Candomblé Angola-Congo, demonstra respeito ao animal imolado: é um ser ao qual está interligada uma relação ecológica com o ser humano, que além de alimento à comunidade, é capaz de conectá-lo à ancestralidade e às forças da natureza. Tal percepção difere da cultura ocidental eurocêntrica predominante, que observa o animal do ponto de vista comercial ou doméstico, de forma utilitarista. Esta comunicação objetiva destacar a cosmovisão africana, que alicerça o ritual de imolação de animais no Candomblé Angola-Congo, ritualística que, há séculos, resiste à distorção que demoniza o ritual e o interpreta sob ótica maniqueísta e reducionista, afastando a compreensão e vivência dos praticantes. A perspectiva de leitura escolhida se faz com aportes teóricos oriundos de consulta bibliográfica, bem como o uso da metodologia da História Oral, por meio da entrevista semiestruturada realizada com quatro sacerdotes responsáveis pelo ritual sacrificial de animais. As conclusões indicam, como resultado geral, a necessidade da observação crítica dos argumentos que sustentam posicionamentos preconceituosos, que se distanciam do real significado existente no sacrifício de animais praticado pelo Candomblé Angola-Congo. O intuito é combater a intolerância religiosa fomentada por distorções provocadas pela colonialidade e pelo fundamentalismo.

PALAVRAS-CHAVE: Sacrifício de animais. Candomblé Angola-Congo. Cosmovisão africana. Intolerância religiosa.

INTRODUÇÃO

Entrevistas realizadas com praticantes do Candomblé Angola-Congo esclarecem que o ritual sacrificial de animais sintetiza no rito a ligação umbilical entre os seres humanos e natureza, haja vista que cada parte da natureza trata-se de um Nkise e está representada simbolicamente no ritual.

O presente texto busca, em breve reflexão, demonstrar como o processo colonizador, o

¹ Mestrando em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, e-mail: davison.adv@gmail.com.

discurso de inferiorização das culturas não europeias e o discurso religioso ortodoxo, conservador e fundamentalista provocam o epistemicídio das religiões de matrizes africanas.

1 COLONIALISMO, COLONIALIDADE E O EPISTEMICÍDIO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

O ser humano, historicamente, promoveu inúmeras barbáries, quase sempre em busca de poder, riquezas, expansão territorial ou em nome da “fé”. O processo de exploração e colonização das Américas foi extremamente violento, com genocídio, escravização e conversão impositiva dos povos originários.

Ainda que se encontrem divergências entre historiadores, a América foi oficialmente invadida pelos espanhóis em 1492, data que para Dussel (1993, p. 8) marca o início da era moderna e do encobrimento das culturas não europeias. O ano de 1500 marca a invasão dos portugueses no Brasil, a colonização em terras brasileiras promove supressão e escravização dos povos originários.

Os portugueses precisavam de mão-de-obra e a escravização de pessoas na África Subsaariana ocorria desde 1444 (HALL, 2017, p. 14), data que registra o primeiro leilão de africanos escravizados em Portugal. O registro do primeiro navio negreiro no Brasil é de 1535.

Todavia, começam a crescer os engenhos na Bahia ao mesmo tempo em que ocorrem restrições à escravização de índios a pedido dos jesuítas. Em 1565 é proibido o cativo dos tupinambás e o cenário piora o tráfico negreiro (CALMON, 1939, p. 338). Além da necessidade de mão-de-obra, o tráfico negreiro era extremamente lucrativo. Tal fato agrava a escravização e o tráfico de pessoas em África.

Bulas papais, sobretudo do século XV, que convergem com o período histórico de escravização das pessoas na África e invasão da América, exprimem a posição da igreja quanto aos não cristãos, como *Cantate Domino* (1442) do Papa Eugênio IV, que previa não haver salvação fora da santíssima trindade e da igreja católica e que estes estariam condenadas ao fogo eterno preparado para o diabo; *Romanus Pontifex* (1455) do Papa Nicolau V, que concedeu ao rei D. Afonso V e ao infante D. Henrique e a todos os reis de Portugal seus sucessores, todas as conquistas de África com as ilhas nos mares a elas adjacentes e nelas poderão edificar igrejas cujos padroados lhe pertenceriam; *Inter Caetera Quae Nobis* (1456) do Papa Calisto III que concedeu e outorgou a Ordem de Cristo por toda Guiné até a Índia e a *Inter Caetera* (1493) do Papa Alexandre VI que determina a ampliação e dilatação da fé católica e da religião cristã para salvação das almas (HORNAERT, 2008, p. 146).

Importante destacar a diferença entre os conceitos de colonialismo e colonialidade; um versa sobre a dominação estrutural e o outro a respeito da construção do discurso que sustenta as violências perpetradas e ecoe ao longo da história, para Brito (2020):

Colonialismo é o ato de tomar e invadir, mantendo estruturas políticas, jurídicas e econômicas. Colonialidade, por sua vez, diz respeito à materialização da mentalidade imposta pelo colonizador, que permanece mesmo depois dos processos de independência. A mentalidade colonial permanece presente nas pessoas, na sociedade e nas estruturas sociais, cabendo ao pesquisador ou pesquisadora desvendá-las. (BRITO, 2020, p. 59)

A colonialidade sustenta inúmeros discursos, como da eugenia, da distinção de raças, da inferiorização de culturas, do primitivismo de grupos e da intolerância religiosa. Para Dussel (1993, p. 75), cria-se o “mito da modernidade”, que apresenta a cultura europeia como evoluída, desenvolvida, na qual a guerra e a violência se justificam para tirar outros povos da barbárie que se encontram.

No Brasil, durante séculos, a opressão partiu majoritariamente de cristãos católicos. No entanto, nas últimas décadas, os evangélicos, em especial os pentecostais e neopentecostais, têm assumido protagonismo no discurso de ódio e propagação da intolerância religiosa.

Esclarece Mariano (2015, p. 129) que as religiões afro-brasileiras são demonizadas pelos pentecostais em razão da visão dualista maniqueísta. Tudo contrário a seus dogmas é considerado obra do demônio, inclusive doenças, problemas financeiros, familiares, afetivos, psíquicos, ou seja, qualquer dificuldade pode ser atribuída ao demônio e a vida sem males e de abundância é conquistada a partir da perspectiva oferecida pela Teologia da Prosperidade.

A ortodoxia apresentada nas bulas papais do século XV, e no pentecostalismo nos séculos XX e XXI se aproximam na afirmação de que não há salvação fora dos dogmas propostos por ambas leituras teológicas e que o “diferente” é obra do demônio. A consequência é o epistemicídio da cultura africana, que resulta em violência e intolerância religiosa.

As religiões afro-brasileiras são as mais atingidas pela intolerância religiosa a Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos (ONDH) informa que houve aumento nas denúncias de intolerância religiosa no Disque 100 de 41,2% no primeiro semestre de 2020, com relação ao mesmo período em 2019; quando comparado a 2018 o aumento é de 136% (OLIVEIRA, 2021).

O sacrifício de animais nas religiões tradicionais africanas é polêmico, pois sua prática sofre este estigma da inferioridade e demonização, tendo sido objeto de julgamento pelo Supremo Tribunal Federal no Recurso extraordinário nº 494601/RS.

2 COSMOVISÃO AFRICANA

Ressalta-se que ao abordar a cosmovisão africana é necessário atentar que o tema se refere ao modo de vida, pensamento, cultura e religiosidade vivenciados pelos escravizados africanos trazidos para o Brasil, que conseguiram transmitir seus conhecimentos, cultura e religiosidade a seus

descendentes. Influenciaram nos ritos e mitos do Candomblé Angola-Congo.

Tal cosmovisão africana é perceptível não apenas na nomenclatura e no panteão de Minkisi, mas sobretudo na relação em comunidade, no culto à ancestralidade, na relação ser humano e natureza. No texto se busca, de forma acanhada, apontar a cosmovisão africana ecológica que é externada por adeptos do Candomblé Angola-Congo.

Vale notar que a cosmovisão africana e os novos paradigmas ecológicos não guardam relação, ainda que tragam para reflexão outras culturas. Sobre a África refletiu Aguessy (1980):

Como se explica que cada um destes autores descubra na concepção africana do mundo o sistema filosófico ocidental seu *predilecto*, de modo a evidenciar o platonismo, o aristotelismo, o agostinismo, o tomismo, o nietzscheismo, o bergsonismo, etc.? Poder-se-á falar arbitrariamente? E, se assim for, com que base? (AGUESSY, 1980, p. 101)

Por estas razões seria impróprio, por exemplo, relacionar a ecologia integral proposta pelo Papa Francisco na encíclica *Laudato si'* à cosmovisão africana ou aos povos indígenas. Ainda que em determinado momento possam ocorrer aproximações, não se trata das mesmas percepções.

O ocidente tem sua própria maneira de relacionar-se com a natureza, sobretudo utilitarista, consumista. Todavia, na cosmovisão bantu há uma simbiose entre homem e natureza na busca de equilíbrio no Universo. Cabe ressaltar os dizeres de Domingos (2011):

Para o ocidental, de uma maneira geral, o projeto maior de vida é dominar e transformar a natureza e obter o proveito, o capital, o poder econômico à todo custo. E o objetivo desse esforço nets lógica utilitarista é, muitas vezes, para impor e ostentar o seu "*status social*" na sociedade, mesmo sem os meios técnicos necessários, mas sempre com a arte de vencer sem ter razão [...] Enquanto na concepção tradicional africana, o projeto maior da vida do homem é encontrar o equilíbrio, a harmonia entre o homem e a natureza no Universo. (DOMINGOS, 2011)

O presente estudo visa aclarar a cosmovisão africana a partir das entrevistas realizadas com adeptos do Candomblé Angola-Congo. Trata-se de quatro praticantes, sendo estes sacerdotes que realizam o ritual da imolação do animal (Tata Poko ou Tata Kivonda) ou com mais de dois anos de iniciados no Candomblé e com conhecimento sobre a prática sacrificial.

Ao serem questionados sobre a relação entre natureza e ser humano, afirmaram: "o Candomblé Angola é a própria natureza, cada divindade tem uma parte da natureza, o Angola é movido pela força da natureza." (SANTOS, 2021).

Para Campinos (2021) a "natureza é tudo e todas divindades estão ligadas à natureza. A natureza, seja em qualquer momento, está ligada à energia de algum Nkisi." A energia ou ngunzu ou força vital é definida como: "Para mim o ngunzu é tudo, a força vital é tudo que precisamos e

é tudo que se tem na natureza. Tudo é ngunzu sejam as forças naturais ou não. Tudo que há no universo.” (CAMPINOS, 2021).

A relação ecológica na cosmovisão africana é extremamente equilibrada, pois cada elemento é necessário à garantia da vida. Para Castro (2021): “a relação do culto com a natureza é total, o candomblecista não pode poluir, deve valorizar o elemento natural, sobretudo nos cultos. A natureza é o nkise, o nkise está ali, uma folha tem vida para nós. Sempre se busca harmonia, sem harmonia não há vida.”

Para Mendonça (2021), “a natureza nos conecta ao ancestral primordial, a natureza funciona como uma espécie de portal. O ser humano é uma fagulha de Nzambi, porém dotado de razão, por isso tem maior responsabilidade na manutenção do equilíbrio”.

Ao se referir sobre a representatividade dos animais no ritual de imolação, Castro (2021) exemplifica:

O cabrito representa a comunidade, vai calçado por um pombo, uma galinha d’angola, uma pata e um galo. O pombo representa o ar, a galinha d’angola o fogo, a pata a água e o galo a terra. Cada objeto ou elemento utilizado no ritual de imolação possui simbologia. (CASTRO, 2021)

O ritual sacrificial de animais permite ao candomblecista maior vinculação aos ancestrais e aos Minkise. Essa relação possibilita um reequilíbrio do ngunzu, uma troca entre a comunidade ou a pessoa e as divindades.

O animal que será sacrificado no ritual de corte foi escolhido para servir de instrumento que possibilitará aos praticantes comunicação com o mundo espiritual. Ele deverá ter ótimo aspecto físico e boa saúde, uma vez que será entregue como vínculo entre homens, deuses, antepassados e natureza. Após a imolação o animal passa a ser alimento para a comunidade, que se alimentará física e espiritualmente (FERREIRA DIAS, 2019).

O sacrifício é o fator que ativa e possibilita o equilíbrio (BERKENBROCK, 1997, p. 203). A imolação de animais de forma alguma se amolda ao senso comum que demoniza a prática. Pelo contrário, o que se busca é a conexão dos atores envolvidos, além do aspecto solidário no partilhar da carne em comunidade.

CONCLUSÃO

Os índices relativos à intolerância religiosa no Brasil mostram que as religiões afro-brasileiras são as que mais sofrem ataques. Tal fato pode apenas demonstrar ignorância sobre o tema. Contudo, é possível observar distorções provocadas pela colonialidade, que inferioriza e demoniza

outras culturas e religiões.

Reesoam do dogmatismo teológico posicionamentos conservadores, muitas vezes fundamentalistas, que apresentam as religiões afro-brasileiras como maléficas, visão reducionista e distorcida que provoca o epistemicídio da cosmovisão africana.

O Candomblé Angola-Congo é estruturado a partir da cosmovisão africana, mormente sobre a natureza. Os entrevistados foram incisivos ao relatar a relação ecológica entre seres humanos e natureza e como as plantas, animais, o mundo vivo e espiritual são sagrados, se interligam e equilibram.

O sacrifício de animais é percebido no Candomblé Angola-Congo como um ritual que possibilita este reequilíbrio, que alimenta a comunidade do terreiro, e muitas vezes as comunidades pobres vizinhas.

REFERÊNCIAS

AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. In: SOW, Alpha I.*et. al.* Introdução à Cultura Africana. Lisboa: Edições 70, 1980, p.95-136.

BERKENBROCK, Volney J. A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRITO, Ênio José da Costa. Veredas Interculturais: leituras decoloniais sobre religião, história e literatura. São Paulo: Editora Recriar, 2020.

CALMON, Pedro. História do Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

CAMPINOS, Felipe Franklin Teixeira. [jan. 2021]. Sacrifício de Animais no Candomblé Angola. Via Skype. Entrevistador: Davison Cardoso. Belo Horizonte, 2021. 1 arquivo .mp4 (85 min.). CAAE: 40348520.8.0000.5137.

CASTRO, Carlos Fernando Soares de. [jan. 2021]. Sacrifício de Animais no Candomblé Angola. plataforma Skype. Entrevistador: Davison Cardoso. Belo Horizonte, 2021. 1 arquivo .mp4 (59 min.). CAAE: 40348520.8.0000.5137.

DOMINGOS, Luis Tomás. A visão africana em relação à natureza. Anais do III Encontro Nacional do CT História das Religiões e das Religiosidades (ANPUH): Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR), v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acesso em 11 maio 2020.

DUSSEL, Enrique. 1492: o encobrimento do outro – a origem do mito da modernidade (Conferência de Frankfurt). Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

FERREIRA DIAS, João. A vida que sustenta a vida: o sacrifício e alimentação no Candomblé. Ajuda em diálogos II – palestra. Lisboa, 2019.

HALL, Gwendolyn Midlo Hall. Escravidão e etnias africanas nas Américas: restaurando os elos. Tra-

dução Fábio Ribeiro. Revisão tradução Alexandre dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2017.

HORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der; BROD, Benno. História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo – primeira época, Período Colonial. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1431-1447: Eugênio IV). Bula *Cantate Domino*. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/eugenius-iv/it/documents/bulla-cantate-domino-4-febr-1442.html>. Acesso em: 15 ago. 2021.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1447-1455: Nicolau V). Bula *Romanus Pontifex*. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3907997>. Acesso em: 20 fev. 2021.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1455-1458: Calisto III). Bula *Inter Caetera Quae Nobis*. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4185824>. Acesso em: 20 fev.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais em Ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015. páginas 119-147.

MENDONÇA, Arthur Lamounier. [jan. 2021]. Sacrifício de Animais no Candomblé Angola. plataforma Skype. Entrevistador: Davison Cardoso. Belo Horizonte, 2021. 1 arquivo .mp4 (71 min.). CAAE: 40348520.8.0000.5137.

OLIVEIRA, Caroline. No Dia do Combate à Intolerância Religiosa há “pouco a comemorar”, diz liderança. Brasil de Fato, São Paulo, 21 jan. 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/01/21/no-dia-de-combate-a-intolerancia-religiosa-ha-pouco-a-comemorar-diz-lideranca>. Acesso em: 29 ago. 2021.

SANTOS, Sérgio Luiz Pereira dos. [jan. 2021]. Sacrifício de Animais no Candomblé Angola. plataforma Skype. Entrevistador: Davison Cardoso. Belo Horizonte, 2021. 1 arquivo .mp4 (55 min.). CAAE: 40348520.8.0000.5137.

UM NOVO CAMINHO ENTRE A ÁFRICA E O BRASIL: O VODU HAITIANO EM TERRAS BRASILEIRAS

Paula Carlos de Souza¹

RESUMO

A realidade da migração atravessa os séculos, rompendo as fronteiras da humanidade, miscigenando os povos, colorindo os territórios e estabelecendo uma mistura de crenças que se organizam a partir dos ritos que lhe são próprios. Esses percursos migratórios iniciaram um novo capítulo quando um terremoto de grandes proporções atingiu o Haiti em 2010, matando muitas pessoas e obrigando outras a saírem de suas terras em busca de possibilidades de sobrevivência para si e para o seus. Muitos haitianos entraram em território brasileiro, trazendo consigo além da esperança de dias melhores, suas variadas manifestações religiosas e culturais. Entre essas está o Vodou Haitiano, que além de uma expressão religiosa é, também, símbolo de resistência, de ordenamento social e cultural, de estabelecimento de sentido e de assistência à saúde. Em terras brasileiras, o Vodou encontrou o mesmo olhar de estranheza ao qual as religiões de matrizes africanas, aqui desenvolvidas, estão constantemente submetidas. O objetivo desse artigo é apresentar características do Vodou Haitiano (Matriz afro-americano) e sua constituição enquanto herança cultural e religiosa originária dos povos africanos trazidos como escravos para o Haiti, em relação com o Candomblé (Matriz afro-brasileira) e as formas de bricolagem da fé que são próprios de cada um. O artigo se fundamentará nas dissertações de Jean Anel Joseph, Joseph Handerson e Jean Gardy Jean Pierre, haitianos que desenvolveram suas pesquisas de mestrado em instituições de ensino brasileiras, entre os anos de 2009 e 2014, trazendo contribuições importantes para o entendimento do tema proposto. Ainda, autores como Roger Bastide, para compreender os temas relacionados as religiões afro-brasileiras e Danièle Hervieu-Léger na assimilação do conceito de bricolagem da fé.

PALAVRAS-CHAVE: Migração. Vodou. Candomblé

INTRODUÇÃO

A mobilidade humana é uma realidade sempre presente na história ao longo dos séculos, a necessidade de migrar rompe a barreira do diferente que se apresenta do outro lado do percurso a ser enfrentado. Os motivos que impulsionam os deslocamentos são os mais diversos, todavia, nenhum se torna menos ou mais importante quando obriga a pessoa a uma partida do lugar originário, exigindo adaptação, resiliência e reorganização do próprio estilo de vida em um novo território.

¹ Mestranda no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, Brasil. E-mail: paula.carlos@hotmail.com

Não existe imigração em um lugar sem que tenha havido emigração a partir de um outro lugar; não existe presença em qualquer lugar que não tenha a contrapartida de uma ausência alhures. É a própria condição do humano, é a sua finitude que está em causa: não se pode estar presente simultaneamente em dois lugares diferentes, mas se pode ir de um lugar a outro, o espaço se deixa percorrer e permite, assim, uma multipresença sucessiva no tempo. (SAYAD, 2000, p. 11)

Sob essa condição, esse texto segue permitindo uma abertura do olhar, para uma realidade de muito atual, que se desdobra em números e se revela em fatos do cotidiano a partir de uma realidade particular: a migração africana e haitiana para o Brasil e a vivência da religião em terras estrangeiras.

1. MIGRAÇÕES: UM REALIDADE SEMPRE PRESENTE

A expressão “Todos somos migrantes” se tornou base para inúmeras pesquisas, campanhas, exposições e gritos em muitos lugares no mundo. Basta coloca-la no Google para ver como ela se espalhou em muitos meios e línguas. Seu impacto é fruto de sua verdade, todos são migrantes, imigrantes ou emigrantes, em travessias menos ou mais impactantes, sofrida ou vitoriosa, espontânea ou forçada. Os números que seguem são apenas retratos de uma realidade presente na história e que permanece sempre atual.

1.1.MIGRAÇÕES NO MUNDO

Segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), em 2020 se deslocavam ao redor do mundo aproximadamente 272 milhões de migrantes internacionais. Um número que corresponde a 3,5% da população global e que representa um aumento de 0,7% em relação ao ano 2000. (ONU, 2020). A fome, a guerra, crises econômicas e desastres naturais, somam as principais razões que obrigam os deslocamentos forçados, a ONU (2020), estima que do número de migrantes acima citados, 41,3 milhões de pessoas estão se deslocando internamente para preservar a vida, ou seja, são refugiados das guerras que assolam seus lugares de origem.

Outros números são importantes considerar para compreender a dinâmica migratória, principalmente quando considerado o impacto dessa realidade nos territórios de chegada, principalmente no que diz respeito às políticas públicas de acolhimento, as possibilidades de trabalho e educação e as manifestações culturais e religiosas. Os principais destinos das pessoas em mobilidade até 2020 foram, Estados Unidos da América, Alemanha, Arábia Saudita, Rússia e Reino Unido, respectivamente. O número acima apresentado é formado por: mulheres: 47,9% e crianças: 13,9%. O

maior número já apresentado nas duas categorias, ainda segundo a ONU (2020).

1.2.MIGRAÇÃO NO BRASIL

Durante a celebração dos 500 anos da chegada dos Portugueses no Brasil, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), divulgou uma sequência de dados que nos apresentam os fluxos migratórios que contribuíra com o povoamento do território. Observando-o é possível verificar a dinâmica que transformou o Brasil em um país multicolorido e diverso em ritos e costumes:

Estatísticas do povoamento: imigração por nacionalidade (1884/1933)

Nacionalidade	1884-1893	1894-1903	1904-1913	1914-1923	1924-1933
Alemães	22778	6698	33859	29339	61723
Espanhóis	113116	102142	224672	94779	52405
Italianos	510533	537784	196521	86320	70177
Japoneses	-	-	11868	20398	110191
Portugueses	170621	155542	384672	201252	233650
Sírios e Turcos	96	7124	45803	20400	24491
Outros	66524	42820	109222	51493	164586
Total	883668	852110	1006617	503981	717223

Estatísticas do povoamento: imigração por nacionalidade (1945/1959)

Períodos	Alemães	Espanhóis	Italianos	Portugueses	Japoneses	Outros
1945-1949	5188	4092	15312	26268	12	29552
1950-1954	12204	53357	59785	123082	5447	84851
1955-1959	4633	38819	31263	96811	28819	47599

Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2000, p. 226

Dentro da série histórica o IBGE (1990), apresenta outro número de grande valia para essa pesquisa, a estimativa do desembarque forçado de Africanos no Brasil entre os séculos XVI e XIX:

- ✓ Entre 1531 e 1780: 1.895,500 africanos, o que correspondeu a 33% dos escravos desembarcados na América entre os séculos correspondentes.
- ✓ Entre 1781 e 1855: 2.113, 900 africanos, sendo grande parte oriundos da Costa do Marfim e Angola.

O crescente número de migrantes em terras brasileiras acompanha a realidade mundial. Embora o Brasil não esteja entre os países que mais acolheram migrantes nos últimos dez anos, os números são significativos, o início de 2019 o Observatório das Migrações Internacionais (OBMigra)

em relatório apresentado por Cavalcanti; Oliveira; Macêdo; Pereda, (2019, p. 2), diz que, somente na última década, entrou em terras brasileiras aproximadamente 775 mil pessoas oriundas de diversos países.

No início de 2020, o mesmo observatório, diz em seu relatório anual (CAVALCANTE; OLIVEIRA, 2020, p. 9), que entre 2010 e 2015 houve uma maior incidência de migrantes no Sul Global (senegaleses, congoleses, angolanos, haitianos e venezuelanos), e entre 2015 a 2020, consolidou-se a migração latino-americana, em números, conclui o relatório, entre os anos de 2011 e 2019, entraram no Brasil 1.085,673 pessoas em situação de migração (número referente aos que solicitaram registro junto a Polícia federal). Desses, 660 mil solicitaram permanência de longa duração (superior a 1 ano).

1.3. MIGRANTES HAITIANOS EM SÃO PAULO/SP

A migração haitiana ganhou proporções desafiadoras a partir do início da segunda década do século XXI, quando um terremoto de grandes proporções atingiu o Haiti. A destruição causada naquele país provocou uma saída em massa de seus habitantes em busca de sobrevivência para si e para seus familiares. O OBMigra (2019, p. 3) diz que, em números gerais, entre os anos de 2011 e 2018, solicitaram registro de longo termo (permanência superior a um ano) junto a Polícia Federal 106,1 mil haitianos, número que corresponde a 21% das solicitações. Segundo as estatísticas apresentadas pela Missão Paz²¹ o aumento no atendimento à população haitiana chegou, em 2015, a corresponder a 56,2% de todo serviço oferecido na instituição. Se detalhado os números verifica-se o seguinte quadro de atendimentos a haitianos: 28 atendidos em 2010; 3.895 em 2015 e 4.439 em 2016 (MISSÃO PAZ, Institucional, Estatísticas, [s.d.]).

2. ENTRE A ÁFRICA E O BRASIL³



2 A Missão Paz é uma instituição filantrópica de apoio e acolhimento a imigrantes e refugiados na cidade de São Paulo. Pertencente aos missionários Scalabrinianos, ela atua em favor do público migrante desde a terceira década do século XX. Atualmente, a instituição atende indivíduos de mais de 70 nacionalidades. (MISSÃO PAZ, Missão, visão, valores, [s.d.]).

3 A imagem apresentada ao lado foi elaborada pela autora sobre base cartográfica do Google Maps, a partir dos autores citados no texto.

A história da escravidão no Brasil é caracterizada pelo grande número de africanos trazidos nos navios negreiros que atravessavam o Atlântico carregados de vidas vendidas no comércio que nutria os europeus colonizadores e os vendedores nativos que capturavam e negociavam sua vizinhança. Entre a África e o Brasil, essa pesquisa apresenta dois percursos, o primeiro é aquele do período escravocrata acima citado que, segundo Prandi (2000, p.54), tinha sua origem nos territórios dos Bantos (que corresponde a Moçambique, Congo e Angola) e dos Sudaneses (correspondendo a Nigéria, Guiné e a Costa do Ouro).

Outro percurso apresenta-se a partir do Haiti, onde escravos africanos originários de Guiné, Angola, Nigéria, Senegal, Sudão e do Golfo de Benin, foram levados pelos europeus em mais um processo de dizimação dos povos originários em busca da exploração e ocupação das terras: “A Ilha de Santo Domingo, primeiro território americano que os europeus tiveram contato, era habitada no século XVI por cerca de 1 milhão de nativos, o que foi reduzido no período de 15 anos para uma média de 60 mil habitantes.” SANTOS (2010).

2.1. O VODU HAITIANO

Símbolo de resistência, o Vodou Haitiano “nasceu da mistura do catolicismo com a espiritualidade das Áfricas Ocidental e Central...” (LOUISSAINT, 2019), e se manifesta como um modo de vida, uma adesão total aos espíritos dos ancestrais, uma realidade espiritual que perpassa as gerações e integra a realidade humana com uma força sobrenatural que determina as práticas culturais e sociais. Para Louissaint (2019), “...o Vodou, como é praticado no Haiti e por descendentes da diáspora negra nos Estados Unidos, na América do Sul e na África, é uma religião baseada em espíritos ancestrais e santos padroeiros.” Embora o Império Colonial Francês tenha buscado desarticular a força das organizações tribais durante o período escravocrata (SANTOS, 2010), os grupos organizados e sustentados pela força dos ancestrais, encontraram na herança espiritual uma possibilidade de superação e vitória diante do opressor, tornando o Vodou “... um sistema de crenças dominante, influenciando até mesmo a cultura da elite — mesmo que secretamente.” (LOUISSAINT, 2019).

2.2. O CANDOMBLÉ NO BRASIL

A experiência dos povos africanos no Brasil se assemelha àqueles levados ao Haiti. As tradições religiosas oriundas das regiões da África de onde vieram os escravos, encontraram no Brasil possibilidades de manutenção a partir das adaptações necessárias à vivência dos ritos próprios, sendo assim caracterizadas como religiões afro-brasileiras. O Candomblé organiza-se sem perder a referência dos espíritos ancestrais que constituem a identidade de um povo.

O candomblé (...) é a religião dos orixás formada na Bahia, no séc. XIX, a partir de

tradições de povos iorubás, ou nagôs, com influências de costumes trazidos por grupos fons, aqui denominados jejes, e residualmente por grupos africanos minoritários. O candomblé iorubá, ou jeje-nagô, como costuma ser designado, congregou, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades iorubanas, originando-se aqui diferentes ritos, ou nações de candomblé, predominando em cada nação tradições das cidades ou região que acabou lhe emprestando o nome: queto, ijexá, efã. (PRANDI, 2001, p. 44)

2.3. RELAÇÕES ENTRE O VODU HAITIANO E O CANDOMBLÉ BRASILEIRO

Dois pesquisadores, haitianos que estudaram no Brasil, apresentam com clareza a relação entre o Vodou Haitiano e o Candomblé brasileiro, segundo Handerson (2010, p. 142), “Da mesma maneira que o Vodou no Haiti, o Candomblé incorpora, funde e resume as várias religiões dos africanos que vieram para o Brasil e as sobrevivências religiosas das diferentes tribos indígenas brasileiras, com muitos elementos do catolicismo, espiritismo, etc.” Na citação abaixo, Joseph (2014, p. 14), aponta para elementos importantes, quanto a herança africana que permeiam os dois grupos estudados:

Quando olhamos para as heranças africanas existentes no Brasil e no Haiti vemos certas semelhanças bastante significativas. Encontramos, tanto nas religiões afro-brasileiras como no Vodou, a crença num Deus único conhecido sobre as denominações ‘Oludumaré’ e ‘Mawu Lisa’. A crença no mundo dos espíritos do Vodou (loa) e dos orixás está presente tanto nas religiões afro-brasileiras como no Vodou. Não é estranho quando consideramos que os escravos vieram da África, não esqueceram as suas raízes e a cultura faz parte da pessoa. (JOSEPH, 2014. p. 14)

Tal herança permitiu resistência e permanência na fé de seus pais, muito embora o sistema e as ameaças tenham imposto a necessidade de unir elementos diversos à cultura de cada grupo. As similaridades de culto unem na mesma experiência os dois grupos, em entrevista publicada no site da BBC Brasil, Fellet (2013), apresenta a experiência de um pequeno grupo de migrantes haitianos, residentes em Porto Velho/RO, adeptos ao Vodou, a um terreiro de Candomblé. A ausência da vivência do ritual Vodou sustentaram a curiosidade de conhecimento da prática religiosa brasileira, mesmo com a percepção das pequenas diferenças no rito, os jovens haitianos se identificaram com a experiência vivida, segundo Fellet (2013), “o trio só estranhou a ausência de animais no terreiro naquela noite”, referindo-se a prática Vodou do sacrifício de animais oferecidos às divindades durante o ritual.

3. SINCRETISMO, BRICOLAGENS...

Roger Bastide (1973, p. 360), apresenta como a mistura de elementos próprios do catolicismo, das religiões afros e do espiritismo se funde numa realidade espiritual que permite a fusão de elementos ressignificando o que é característica de cada uma. Dos santos aos orixás, da mediação ao transe, cada elemento se incorpora para permitir a prática ritual, adaptando o dia do orixá ao dia do santo, o culto pode ser vivenciado com a solenidade que lhe é próprio. O mesmo acontece com o Vodou:

Nos dias de hoje, o Vodou ainda funciona com o calendário da Igreja Católica. Os dias de festa dos santos da Igreja Católica coincidem com as festas dos principais espíritos do panteão Vodou e, cada um destes santos tem uma equivalência no Vodou. Por exemplo, no mesmo dia da festa dos reis magos são comemorados os espíritos Congos. No período da quaresma, os santuários Vodou são fechados, não tendo serviço até a Páscoa. (...) Do mesmo modo que as imagens da Mater dolorosa representam a deusa Erzulie-Fréda-Dahomey. Isso acontece porque as jóias que Maria usa e a espada que perfura o seu coração evocam a riqueza e o amor, próprios dessa deusa do Vodou.” (JOSEPH, 2014. p. 22)

Handerson (2010, p.142) descreve o lugar do culto Vodou e a presença de elementos próprios do catolicismo: “Do outro lado está quase sempre um altar com imagens dos santos e vários objetos religiosos”. Enquanto Pierre (2009, p. 44) descreve as relações simbólicas que unem as duas religiões, dividindo-as em três planos: ECOLOGIA, no que diz respeito a dimensão espacial (lugar), e aos objetos (símbolos) do culto; RITOS E CERIMÔNIAS, em referência aos ritos vodouistas associados as festas litúrgicas e aos sacramentos católicos e o PLANO DAS REPRESENTAÇÕES COLETIVAS, ou seja, a associação entre santos e espíritos, com a simbologia específica de cada uma.

CONCLUSÕES

Por fim, como diz Hervieu-Léger, (2008, p. 44): “A crença não desaparece, ela se desdobra e se diversifica, ao mesmo tempo em que rompem, com maior ou menor profundidade, de acordo com cada país, os dispositivos de seu enquadramento institucional.” Desse modo, tanto o Vodou Haitiano como o Candomblé Brasileiro, seguiram seus caminhos, desafiando o oceano, o tempo e as imposições, adaptando-se ao novo sem perder a herança dos antepassados, mesclando realidades da fé para permanecerem em relação com as divindades e com grupo social ao qual estão inseridos.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo: USP, 1973.

CAVALCANTI, L; OLIVEIRA, T; MACÊDO, M; PEREDA, L. Resumo Executivo. Imigração e Refúgio no Brasil. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública / Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral. Brasília: OBMigra, 2019.

CAVALCANTI, Leonardo; OLIVEIRA, Wagner. Relatório anual do Observatório das Migrações Internacionais. Brasília: OBMigra, 2020.

ESTATÍSTICAS HISTÓRICAS DO BRASIL: Séries econômicas, demográficas e sociais de 1550 a 1988. 2 ed. Ver. Atual. Do v. 3 de Séries e Estatísticas retrospectivas. Rio de Janeiro: IBGE, 1990.

FELLET, João. Haitianos adeptos do vodu buscam no candomblé alternativa a igrejas. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/07/130701_haitianos_vodu_jf_lk. Acesso em: 05 jul., 2021.

HANDERSON, Joseph. Vodou no Haiti – Candomblé no Brasil: identidades culturais e sistemas religiosos como concepções de mundo afro-latino-americano. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2010.

HERVIEU-LÉGER. Danièle. O peregrino e o convertido: A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Brasil: 500 anos de povoamento. Rio de Janeiro: IBGE, 2000.

JOSEPH, Jean Anel. Missão e igreja local: Um estudo do Vodou haitiano no contexto do pluralismo religioso. Dissertação (Mestrado em Teologia sistemática) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2014.

LOUISSAINT Guilberly. O que é o Vodou haitiano? Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/Cultura/noticia/2019/09/o-que-e-o-vodu-haitiano-especialista-explica.html>. Acesso em: 02 jul., 2021.

MISSÃO PAZ. Missão, visão, valores. Disponível em: <http://www.missaonspaz.org/conteudo/quem-somos/missao-visao-e-valores>. Acesso em: 01 fev., 2020.

MISSÃO PAZ. Institucional, estatísticas. Disponível em: <http://www.missaonspaz.org/conteudo/presenca/estatisticas>. Acesso em: 19 mar., 2021.

Organização das Nações unidas (ONU). Relatório da Migração Global 2020.

Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2019/11/1696031>. Acesso em: 10 jul., 2021.

PIERRE, Jean Gardy Jean. Haiti, uma república do Vodou? Uma análise do lugar do Vodou na sociedade haitiana à luz da Constituição de 1987 e do Decreto de 2003. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2009.

PRANDI. Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: Etnia, identidade, religião. Revista USP, n. 46, p. 52-65, junho/agosto, 2000.

PRANDI. Reginaldo. O candomblé e o tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. Revista brasileira de Ciências Sociais, v. 16, n. 47, p. 43-58, outu-

bro, 2001.

SANTOS, Jaqueline. O Vodou e a resistência negra no Haiti. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/o-vodu-e-resistencia-negra-haiti/>. Acesso em: 01 jul., 2021.

SAYAD, Abdelmalek. A noção de retorno na perspectiva de uma antropologia total do ato de migrar. Revista Travessia, São Paulo, ano 13, n. especial, p. 11-15, janeiro, 2000.



GT 13

**Teologia no
Espaço Público e
Contemporâneo**



Ementa

Prof. Dr. Érico Hammes
Prof. Dr. Vitor Galdino Feller
Prof. Dr. João Décio Passos
Prof. Dr. César Augusto Kuzma

O GT aborda a Teologia enquanto Ciência da Fé que, ao refletir sobre os desafios da realidade, das relações sociais e internacionais, repensa os seus temas fundamentais e contribui para novas compreensões do papel da fé na sociedade atual. Como principais objetivos se propõe: 1) dialogar com os avanços científicos e tecnológicos; 2) propor uma compreensão transformadora da existência de fé no contexto político social do país; 3) trazer à consciência religiosa a necessidade de superação da violência em suas diferentes manifestações; 4) repercutir teologicamente os movimentos mundiais de correntes dos processos de globalização; 5) refletir a relação da religião e, portanto, da teologia, com a política.

A CONTRIBUIÇÃO DA RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO NA ENCÍCLICA FRATELLI TUTTI

André Luiz Rossi¹

RESUMO

A carta encíclica *Fratelli tutti*, lançada em outubro de 2020 pelo Papa Francisco, é o mais recente documento social lançado. Ela se mantém na tradição dos documentos da Doutrina Social da Igreja, e por isso mesmo, procura estabelecer diálogo entre a fé católica e a sociedade: “a transformação do mundo se apresenta como uma instância fundamental também do nosso tempo. A esta exigência o Magistério social da Igreja quer oferecer as respostas que os sinais dos tempos invocam” (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 2008, n. 55). Por isso mesmo, na *Fratelli tutti*, Francisco explicita o quanto as religiões podem contribuir para a sociedade: “as várias religiões, ao partir do reconhecimento do valor de cada pessoa humana como criatura chamada a ser filho ou filha de Deus, oferecem uma preciosa contribuição para a construção da fraternidade e a defesa da justiça na sociedade” (FT, n. 271). Além da construção da fraternidade e da defesa da justiça, é preciso construir socialmente relações pautadas na verdade, assim “para que uma sociedade tenha futuro, é preciso que tenha amadurecido um vivo respeito pela verdade da dignidade humana” (FT, n. 207). Também é benéfico, e contribui com o espaço público, quando as religiões incentivam e promovem o diálogo social, principalmente na busca por superar as diferenças em prol de um bem maior: “em uma sociedade pluralista, o diálogo é o caminho mais adequado para reconhecer o que sempre deve ser firmado e respeitado e que vai além do consenso ocasional” (FT, n. 211). Sendo assim, o objetivo desse trabalho é analisar, a partir da Encíclica *Fratelli tutti*, o que o Papa Francisco expõe sobre as religiões e o seu papel diante da sociedade, e a contribuição delas dentro do espaço público. Para tanto, a metodologia aplicada será a leitura sistemática da carta encíclica e de alguns artigos científicos, possibilitando uma reflexão crítica que permita a sistematização e confecção de uma comunicação.

PALAVRAS-CHAVE: Espaço público; Fratelli tutti; Religião; Igreja Católica; Papa Francisco

INTRODUÇÃO

A Doutrina Social da Igreja da Católica mantém uma tradição desde a *Rerum Novarum* de Leão XIII, de pensar o agir prático e a vida social dos cristãos e de todas as pessoas de bem à luz do Evangelho de Jesus Cristo. No decorrer dos anos, desde 1891 quando esse documento foi lançado, o magistério tem mantido a tradição profética de estabelecer um diálogo verdadeiro entre a realidade social e os princípios evangélicos, em busca do bem comum, da vida integral da pessoa e do meio ambiente. A encíclica *Fratelli tutti*, do Papa Francisco, se mantém nessa tradição, e sua contri-

1 Bacharel em Filosofia e em Teologia pela Puc-Campinas, Pós-graduado em Doutrina Social da Igreja pela Faculdade Dehoniana de Taubaté e em Psicanálise Clínica pela FAATESP, e mestrando em Ciências da Religião pela Puc-Campinas. E-mail: <andluzrossi@gmail.com>.

buição no campo social é ainda mais significativa por vir embasada num diálogo fraterno e ecumênico, que tem sido umas das características do pontificado de Francisco. Não por isso, duas grandes contribuições desse documento são a busca pela amizade social e a vivência da fraternidade à partir do diálogo, como veremos abaixo. Sendo assim, procuramos nessa comunicação explicitar as contribuições das religiões no Espaço Público a partir da Encíclica *Fratelli tutti* do Papa Francisco.

No entanto, primeiramente é preciso pensar o espaço público, e que conceito usaremos nesta comunicação. Mais do que um lugar ou um espaço geográfico, o conceito de espaço público quer abarcar a esfera do social, da convivência. Há muitos lugares que apesar de serem privados, são espaços públicos por permitirem a convivência de grupos sociais distintos e diversos, como é o caso de Igrejas e comércios. Além disso, o conceito de espaço público deve ser pensado também dentro do ciberespaço, dentro da Rede Mundial de Computadores, a internet. Deste modo, podemos entender que o espaço público são instancias de convivências de grupos sociais, seja fisicamente ou não. É relevante citar como exemplos as eleições brasileiras de 2018, quando o debate por meio das redes sociais influenciou as campanhas dos presidencialistas. Porém é preciso refletir se os espaços públicos da sociedade atual permitem a convivência sadia e respeitosa de todos os grupos sociais, e em que medida, pode-se chamar de espaço público ambientes que segregam e excluem? Pensar em espaços de tolerância e convivência respeitosa é a solução para gerar espaços públicos onde de fato haja representação social de todos os grupos que compõe a sociedade atual.

Para citar mais uma vez Niam Ellin, “depositando confiança justamente na diversidade (de gente, de atividades, de convicções etc.) para prosperar”, os espaços públicos tornam possível integrar (ou reintegrar) “sem anular as diferenças, ou, antes, exaltando-as. O medo e a insegurança são mitigados pela conservação das diferenças e também pela possibilidade de mover-se livremente pela cidade”. A tendência a retirar-se dos espaços públicos para refugiar-se em ilhas de “uniformidade” acaba se transformando no maior obstáculo para viver com a diferença, e, desse modo, enfraquece os diálogos e os pactos. (BAUMAN, 2005)

Diante do cenário acima explicitado, e que facilmente se constata, a saber, do enfraquecimento da democracia, do crescimento da intolerância e do preconceito, da perda de respeito e da convivência sadia no espaço público, faz-se necessário pensar sobre como a religião pode contribuir dentro desse *ethos*, e como o Papa Francisco percebe essa realidade desafiadora. Deste modo lembra Francisco logo no início da Encíclica:

Mas a história dá sinais de regressão. Reacendem-se conflitos anacrônicos que se consideravam superados, ressurgem nacionalismos fechados, exacerbados, ressentidos e agressivos. Em vários países, uma certa noção de unidade do povo e da nação, penetrada por diferentes ideologias, cria novas formas de egoísmo e de perda do sentido social mascaradas por uma suposta defesa dos interesses nacionais. (FT, n. 11)

A resposta de Francisco, é o diálogo e a fraternidade, e mais do que uma formulação lógica,

é um *modus operandi* que se manifesta concretamente na vivência do seu ministério, e, está presente desde o início do seu pontificado. São, portanto, princípios norteadores do seu ministério petrino. Essa é a ambição maior da Encíclica, e certamente a maior contribuição dela para a sociedade: lembrar para o mundo que, apesar das diferenças, somos todos irmãos. A fraternidade universal deve ser uma realidade, e muito mais do que conceitos vazios, a religião precisa mostrar com sua prática que é possível conviver com as diferenças de forma sadia. O exemplo do Papa é prático, pois a Encíclica é elaborada sob a inspiração do encontro do Papa Francisco com a autoridade máxima do islamismo sunita, o grande imã Ahmad Al-Tayyeb. Esse aspecto de abertura está presente nas encíclicas sociais desde a *Pacem in terris* de João XXIII, quando as encíclicas sociais passam a ser dirigidas não mais somente aos católicos, mas a todas as pessoas de boa vontade. Francisco se mantém nessa Tradição, e mais ainda, reafirma com o Concílio Vaticano II o respeito e o reconhecimento à outras religiões, passo fundamental na busca do diálogo: “A Igreja valoriza a ação de Deus nas outras religiões e ‘nada rejeita do que, nessas religiões, existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que (...) refletem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens’” (FT, n. 277).

1. UM ESTRANHO NO CAMINHO: SAINDO DA INDIFERENÇA.

No primeiro capítulo da Encíclica, Papa Francisco, metodologicamente embasa o seu pensamento na realidade atual. Ao fazer essa análise de conjuntura, o pontífice não quer desanimar os leitores, mas sim, mostrar a necessidade de repensarmos a atitude de cada pessoa frente a esse mundo desafiador. A resposta necessária só pode acontecer se as pessoas se dispuserem a enxergar o outro que sofre, e assim perceber as mazelas que aflige o coração daqueles que estão neste mundo. É necessário que o ser humano deixe de viver indiferente ao outro, por isso mesmo, Francisco propõe como paradigma a parábola bíblica do “Bom Samaritano”, presente no livro de Lucas, capítulo 10. Neste texto, independente da fé do leitor, “a parábola em questão é expressa de tal maneira que qualquer um de nós pode deixar-se interpelar por ela” (FT, n. 56). Jesus, motivado pela pergunta de um fariseu sobre quem é o próximo, a quem a Lei judaica dizia para amar como a ti mesmo, responde contando que havia um homem, que no meio da estrada caiu na mão de assaltantes, e após ser roubado e apanhar bastante foi deixado ao chão ferido. Por esse caminho, e diante desse homem caído passaram muitas pessoas, que indiferentes seguiram suas vidas, mas alguém se detém, vê o homem caído e cuida dele, essa é o bom samaritano. Para além de uma análise bíblica e exegética dos personagens e detalhes dessa parábola, o importante é percebermos o paradigma que motiva Francisco a conclamar que os povos saiam da indiferença e passem a perceber os caídos pelo caminho.

Antes de pensar a fraternidade e amizade social, é preciso que os povos se importem de verdade com as pessoas marginalizadas. Francisco sabe dos desafios enfrentados e já elencados no primeiro capítulo: uma economia e uma política mundial que busca apenas o lucro, uma mídia por vezes manipuladora de interesses ideológicos, os preconceitos e totalitarismos crescentes em

muitos países e etc. Porém, o apelo é para que as pessoas se percebam iguais, fraternas, irmãos, percebam que “a vida não é tempo que passa, mas tempo de encontro” (FT, n. 66). Assim, o texto do Bom Samaritano

nos convida a fazer ressurgir nossa vocação de cidadãos do próprio país e do mundo inteiro, construtores de um novo vínculo social. Embora esteja escrito como lei fundamental do nosso ser, é um apelo sempre novo: que a sociedade se oriente para a busca do bem comum e, a partir desse objetivo, reconstrua incessantemente a sua ordem política e social, o tecido das suas relações, o seu projeto humano. (FT, n. 66)

Francisco compreende que o ser humano foi criado para o amor, e nisto consiste sua dignidade. No entanto, o amor se concretiza no cuidado com o outro, na ajuda mútua e corresponsabilidade que une as pessoas. “Viver indiferentes à dor não é uma opção possível; não podemos deixar ninguém caído ‘nas margens da vida’. Isso deve indignar-nos de tal maneira que nos faça descer da nossa serenidade, alterando-nos com o sofrimento humano. Isso é dignidade” (FT, n. 68). Deste modo, o pedido do Papa Francisco se dirige também as estruturas macros, aos governos e grupos sociais que podem, conjuntamente, auxiliar a mudança dessa realidade desafiadora. Diante do princípio Bergogliano expresso anteriormente na encíclica *Evangelii Gaudium* “o todo é mais do que a parte, sendo também mais do que a simples soma delas” (n. 235), aqui Francisco reafirma: “não o façamos sozinhos, individualmente. O samaritano procurou um estalajadeiro que pudesse cuidar daquele homem, como nós somos chamados a convidar outros e a encontrar-nos em um ‘nós’ mais forte do que assoma de pequenas individualidades” (FT, n. 78).

Neste caminho de preparação para o diálogo e a amizade social, que Francisco trabalha nos capítulos posteriores da *Fratelli tutti*, e que certamente é a grande contribuição para a sociedade, ele não deixa de olhar para a sua própria fé, e os limites que a religião impõe nesse diálogo. É significativo duas atitudes de Francisco nesse capítulo: o reconhecimento de que “o fato de crer em Deus e adorá-lo não é garantia de viver como agrada a Deus” (FT, n. 74) e que, portanto, “às vezes, aqueles que dizem que não acreditam podem viver melhor a vontade de Deus do que aqueles que creem” (FT, n. 74) e o fato dele reconhecer que a religião pode ser reduto daqueles que contribuem com as feridas dos que sofrem:

Às vezes deixa-me triste o facto de, apesar de estar dotada de tais motivações, a Igreja ter demorado tanto tempo a condenar energicamente a escravatura e várias formas de violência. Hoje, com o desenvolvimento da espiritualidade e da teologia, não temos desculpas. Todavia, ainda há aqueles que parecem sentir-se encorajados ou pelo menos autorizados pela sua fé a defender várias formas de nacionalismo fechado e violento, atitudes xenófobas, desprezo e até maus-tratos àqueles que são diferentes. (FT, n. 86)

2. DIÁLOGO E AMIZADE SOCIAL

Segundo Francisco, para conseguir manter um diálogo verdadeiro, é preciso superar os monólogos, pois “muitas vezes confunde-se o diálogo com algo muito diferente: uma troca de opiniões exaltadas nas redes sociais” (FT, n. 200). Monólogos que vão de encontro com interesses de grupos em manter controle por meio de aparentes diálogos, ou de falsas participações em mídias sócias, quando na verdade, o interesse é de manter a situação para que não haja articulações sociais que incomodem os interesses escusos de um capitalismo voraz. Francisco lembra que “o diálogo social autêntico inclui a capacidade de respeitar o ponto de vista do outro, admitindo a possibilidade de que nele contenha convicções ou interesses legítimos” (FT, n. 203). A pluralidade faz parte de um diálogo sadio e verdadeiro e não impede a conquista de verdades: “em uma sociedade pluralista, o diálogo é o caminho mais adequado para reconhecer o que sempre deve ser afirmado e respeitado e que vai além do consenso ocasional” (FT, n. 211). Mais ainda, “um pacto social realista e inclusivo deve ser também um ‘pacto cultural’, que respeite e assuma as diversas visões de mundo, as culturas e os estilos de vida que coexistem na sociedade” (FT, n. 219).

Para superar as divisões que impedem o diálogo, e que respeite as diferenças é preciso uma nova cultura que favoreça o encontro, é preciso portanto, uma cultura do encontro. “A vida é a arte do encontro, embora haja tanto desencontro na vida. Já várias vezes convidei a desenvolver uma cultura do encontro que supere as dialéticas que colocam um contra o outro” (FT, n. 215). Transformar o encontro em cultura é o desafio atual, e certamente, a contribuição das religiões para essa sociedade indiferente diante dos caídos pelo caminho. Há possibilidade, segundo Francisco, de educar as crianças para essa nova cultura, uma educação baseada no diálogo e que leve os jovens a gerar processos de encontro: “o que conta é gerar processos de encontro, processos que possam construir um povo capaz de colecionar as diferenças. Armemos os nossos filhos com as armas do diálogo! Vamos ensinar-lhes o bom combate do encontro!” (FT, n. 217).

3. OUTRAS CONTRIBUIÇÕES DA RELIGIÃO PARA O ESPAÇO PÚBLICO

Além de conclamar às pessoas e grupos sociais ao diálogo fraterno e à uma amizade social verdadeira, o Papa Francisco contribui tocando em temas e lançando propostas e provocações diversas no decorrer da Encíclica. Por se tratar de um documento social, praticamente todo o texto tende a ser uma contribuição para o pensar a realidade atual. Mas, é oportuno ainda, destacar alguns pontos relevantes para o debate social.

Uma dessas contribuições se trata na definição dada por Francisco de “povo”, e o que é necessário para de fato viver essa categoria que tantas vezes é vista de modo pejorativo. O Papa ressalta a necessidade de dar maior valor à unidade de um povo, à sua cultura local e aos movimentos sociais que dela surgem. “A palavra povo tem algo mais que não se pode explicar logicamente. Pertencer a um povo é fazer parte de uma identidade comum, formada por vínculos sociais e culturais”

(FT, n. 158). Mais ainda, diante de um mundo onde ainda reina a indiferença e o individualismo, é preciso valorizar as lideranças sociais que buscam mudança: “existem líderes sociais (...) o serviço que prestam, congregando e guiando, pode ser a base para um projeto duradouro de transformação e crescimento, que implica também a capacidade de ceder o lugar a outros na busca do bem comum” (FT, n. 159).

Também é significativa a definição de caridade que Francisco alarga, dando bons exemplos e incluindo ações políticas nessa compreensão. O amor que brota da virtude da caridade, devem gerar ações práticas que levem a mudança social, um amor imperado nas ações de transformações sociais. Porém, o destaque aqui, certamente é para a compreensão de Francisco de que, o político, ao realizar atos bons, também exercem a caridade: “mas se o político lhe constrói uma ponte, isso também é caridade (...) se o político lhe cria um emprego, exerce uma forma sublime de caridade, que enobrece a sua ação política” (FT, n. 186).

Por fim, Francisco se une a outros líderes mundiais, para reforçar a necessidade de uma reforma na Organização das Nações Unidas (ONU). Lembrando da necessidade de se respeitar a soberania de cada país, tendo a justiça e a fraternidade universal como valores, o Papa reforça a necessidade de se olhar para os problemas dessa instituição para que em conjunto sejam dadas soluções, e assim, a ONU possa continuar a ser uma instância que contribua com o desenvolvimento e a promoção da soberania do direito. Assim, conclama Francisco: “Nessa linha, lembro que é necessária uma reforma ‘quer da Organização das Nações Unidas quer da arquitetura econômica e financeira internacional, para que seja possível uma real concretização do conceito de família de nações” (FT, n. 173).

CONCLUSÃO

Muitas iniciativas surgiram da Fratelli tutti, e demonstram a importância social dessa Encíclica. Aqui no Brasil, destaca-se a iniciativa da CNBB em promover a Fraternidade Universal, em encontro realizado com juristas e bispos no final do ano passado. Ou ainda, um debate promovido pela FIOCRUZ (Fundação Osvaldo Cruz), onde reuniu grandes personalidades sociais e cientistas para debaterem a importância da Fratelli tutti. Ainda mais significativa são notícias de como tem sido recebida a encíclica, inclusive em ambientes não cristãos. Destaca-se o fato de que uma editora muçulmana tenha lançado, antes mesmo do Vaticano, uma tradução em russo da encíclica. A edição foi lançada pela editora Medina e pelo fórum muçulmano internacional no dia 24 de dezembro do ano passado. No prefácio dessa edição, assinado pelo líder muçulmano Damir Mukhetdinov, ele escreve:

Como a tradução de um documento da Igreja Católica Romana pode ser importante para um muçulmano? A resposta é simples: além das próprias reflexões do Papa Francisco, que discutiremos mais adiante, há a possibilidade de compreender melhor a própria religião, de vê-la de lados inesperados. A libertação do preconceito

sobre os outros promove maior liberdade de pensamento, o que inevitavelmente leva à libertação do preconceito sobre si mesmo. Uma melhor compreensão de nós mesmos não passará despercebida pela forma como os outros nos entendem. Esse entendimento mútuo (não só do outro, mas sobretudo de si mesmo) ocorre durante o encontro. E o encontro é a principal mensagem da ‘Fratelli tutti’ (VATICAN NEWS, 2021).

Portanto, pode-se concluir que o Papa Francisco, com a Encíclica *Fratelli tutti*, dá a sociedade uma grande contribuição, tanto colaborando com a unidade e respeito entre as religiões, como para o debate sadio dentro do espaço público. Tocando em temas necessários e relevantes para a sociedade, Francisco colabora com o despertar de uma consciência que perceba a necessidade de olhar para o próximo, para aquele que sofre, um olhar pessoal e local. No entanto, mais do que um olhar reducionista, Francisco colabora também com questões abrangentes, internacionais, que tocam a esfera macrosocial, exortando instituições e países a colaborarem e promoverem políticas e economias inclusivas, para que se possam superar interesses pessoais e egoístas que destroem o ser humano e não contribuem com a promoção da vida humana. O chamado de Francisco, tão explícito e evidente, é para que superando as diferenças, todos possam se reconhecer iguais, em dignidade e direitos, todos possam reconhecer o amor de Deus que não exclui ninguém e que ama a todos do mesmo modo, que todos possam reconhecer que apesar das dificuldades e diferenças que nos cercam, é necessário olhar para o outro e perceber que somos todos irmãos.

REFERÊNCIAS

FRANCISCO. **Evangelii Gaudium**. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO. **Fratelli tutti**. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

MUKHETDINOV, Damir. *Apud*: “Fratelli tutti” ganha tradução em língua russa: resposta rápida e generosa. **Vatican News**, 3 jan. 2021. Disponível em: https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2021-01/fratelli-tutti-ganha-traducao-em-russo-e-feita-por-muculmanos.html?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=NewsletterVN-PT. Acesso em 10 de julho de 2021.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. Trad. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), 4ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

A HISTORICIDADE DA SALVAÇÃO EM IGNÁCIO ELLACURÍA.

Eduardo Vasconcelos de Souza¹

RESUMO

Teologizar sobre a historicidade da salvação consiste num empenho da Escatologia em seu trabalho de renovação enquanto tratado teológico. A escatologia não está no fim ao modo dos novíssimos, mas é uma força que penetra a história e a transforma. Um pensar contextualizado em cenário latino-americano sobre este aspecto e pela força atrativa de sua teo-biografia, encontra espaço na Teologia de Ignacio Ellacuría. Diante de espiritualizações, negações da corporeidade necessárias à fé este artigo objetiva apresentar o discurso, de forma breve, porém pontuado, o aspecto histórico da salvação umbilicado no conceito de Reino de Deus. A primeira parte apresenta a dialética da história humana e da história divina formarem uma única e indissolúvel história. A segunda parte com a dialética da utopia histórica e meta-histórica e do profetismo, compreendido como denúncia de tudo aquilo que destrói a vida, objetivarem um horizonte certo com os valores do Reino. O resultado pretendido está na unidade do dom de Deus com a cooperação humana possibilitando a visibilidade do Reino de Deus e o empenho teo-eclesiológico numa práxis escatológica. Dessa forma compreende-se a realidade trans-histórica.

PALAVRAS-CHAVE: Historicidade; Ignacio Ellacuría; Utopia e profetismo; Reino; Escatologia

INTRODUÇÃO

A experiência que o povo de Israel faz com Deus é a de libertação; o Deus salvador é o libertador. A liberdade coloca o homem necessariamente em relações, abre um horizonte certo. A história da salvação é a história do homem livre, salvo. Essas duas histórias não são justapostas nem possuem um encontro ao acaso, são entrelaçadas segundo o ato amoroso de Deus Trino.

O homem vive na graça e assume uma responsabilidade com os processos de libertação, cooperando com a iniciativa divina. Absolutizar os limites é render-se ao pecado e praticar a injustiça, negando o dinamismo pneumatológico ofertado ao homem e à Igreja. Este artigo apresenta na primeira parte a história como lugar da teofania, onde a revelação de Deus acontece, quando Ele se carrega de historicidade. Pretende-se, assim, encontrar na reflexão teológica de Ignacio Ellacuría um norte para o pensar teoeclesiológico encarnado e responsável.

Por isso, a visibilidade do Reino de Deus, apresentada na segunda parte deste artigo, é possível graças à dialética utopia e profetismo que transfigura a história. Esta não perde seu caráter

1 Doutorando em Teologia Sistemática Pastoral, PUC-Rio, edivasouza@gmail.com.

histórico, tornando-se meta-história. Os valores do Reino de Deus permeiam toda a existência. A fé responsável e alimentada pela esperança condiciona a vida e toda a práxis para a realidade escatológica.

1. UMA ÚNICA E INDISSOLÚVEL HISTÓRIA

Ignacio Ellacuría possui uma perspectiva harmoniosa da fé remetendo às experiências de Deus que se realizam no contexto vital do ser humano, concedendo-lhe a liberdade, o alimento, a paz, a cura, a dignidade. Tais experiências do poder eterno de Deus são justamente vivenciadas naquilo que o homem possui de mais urgente. É óbvio ululante que a transformação interior acontece e a metanoia é a consequência dessas experiências.

A história é a história de salvação, e a salvação experimentada já nesta realidade temporal é vivenciada como liberdade. A constituição do povo de Israel como povo livre é a saída da escravidão no Egito, e a salvação assume o rosto da libertação e de uma caminhada para a terra prometida. A Escatologia possibilita perceber nesses processos o fim em Deus que primeiro manifestou-se a seu povo.

A liberdade permite viver relações autênticas na história e o homem se torna sujeito da própria história e não somente objeto, com pouco tempo de existência histórica. Esse humano criado à imagem e semelhança de Deus corresponde a tal chamado com uma esperança viva e atuante, fiel à aliança, estabelecendo relações além daquela com o Senhor Libertador e Salvador, com a vida de justiça, isto é, com horizontes certos.

Uma das tentações seculares é aquela de desencarnar-se, buscar espiritualidades que negam a corporeidade, que preterem essa história, excluindo a obra salvífica de Deus, separando uma história humana daquela história divina. Por conseguinte, o empenho dito “ascético” pode deturpar a virtude da caridade e rejeitar o dom de Deus. A unicidade de toda a história ecoa em Ellacuría:

[...] damos por aceptado que no se dan dos historias, una historia de Dios y una historia de los hombres, una historia sagrada y una historia profana. Más bien lo que se da es una sola realidade histórica en la cual interviene Dios y en la cual interviene el hombre, de modo que no se da la intervención di Dios sin que en ella se haga presente de una o outra forma el hombre y no se da la intervención del hombre sin que em ella se haga presente de algún modo Dios. (ELLACURÍA, 1990, p.327)

Quando Ellacuría pergunta quem tirou o povo do Egito, se Moisés ou Deus, ele rejeita a resposta racionalista, foi Moisés, ou sobrenatural, de que foi Deus. A questão é que a obra libertadora de Deus não é feita sem a participação do homem e o homem não empreende tal feito sem a participação de Deus. Há uma linguagem espiritual sobre essa relação divino-humana que apraz bastante, a saber: sinergia divino-humana. O mesmo conceito empregado na dimensão mística é

também na práxis, e estas se complementam, como Ellacuría descreve: “Estes cristãos, urgidos pela sua fé e como realização objetiva dessa fé, querem ver uma máxima coincidência entre o que Deus quer dos homens e o que os homens fazem” (ELLACURÍA, 1990, p. 327).

Nesse caminhar escatológico, o histórico se torna supra-histórico. Gustavo Gutiérrez, ao pensar as perspectivas de libertação e salvação, discorre sobre a unicidade das histórias: “Sua obra redentora abrange as dimensões da existência e leva-a a sua plena realização. A história da salvação é a própria entranha da história humana” (GUTIERREZ, 2000, p. 204-205). A partir daqui já se vislumbra além da “única história”, um intermediador na obra redentora, que é Cristo, o Senhor. Jesus, por sua vez, deixou a história aberta ao futuro de Deus, ou seja, a seu Reino.

Ellacuría é ciente de a ação de Deus não ser ignota, a Revelação divina é transparente, efetiva e dialogal. O transcendente irrompe e marca Deus como “esperançador” da contingência humana. O caminhar histórico é dialético, e todo o agir no “hoje” recebe o olhar escatológico, pois tem uma função transcendente. Uma questão é importante a salientar: esse transcendente é, desde já, imanente e se torna imanente-transcendente. Logo, não se trata simplesmente de pura imanência, relativizando o futuro da vida eterna, mas em assumir o futuro que há de vir.

Esse perfil teológico e dialético da história encontra correspondência na teologia de Jürgen Moltmann. O teólogo de Tübingen, a partir da Teologia da Esperança, pela força da Cruz e pelo dinamismo pneumatológico, reitera a unicidade da história: “‘Al di qua’ e ‘aldilà’ non sono più due diversi gradi dell’essere sulla terra e in cielo, ma due diverse epoche dell’unico processo di redenzione. I tempi del presente e del futuro sono tra loro pericoreticamente intrecciati come anticipazione e compimento” (MOLTMANN, 2001, p. 225).

A salvação é o destino do homem, sua identidade restaurada, afirmada. E, justamente, pela unidade do futuro e do hoje, a salvação é, desde já, “intra-histórica”. A Encarnação do Verbo, a revelação de Deus recapitula essa verdade, e n’Ele, o Verbo, Cristo, tudo foi salvo. A Escatologia é, portanto, a chave hermenêutica para compreender a verdade professada, pois perpassa toda a existência, a penetra e a transforma. Em suma, o futuro é a força imperativa atuante na história. Este é o teologizar de Ellacuría: quanto mais o humano alcança de modo pessoal Deus, mais se aproxima da história real, mergulhando com sinceridade em sua profundidade, pois sabe da impossibilidade de separar Deus da história (ELLACURÍA, 1990, p. 327).

Nesse caminho segue a intuição de Joseph Moingt sobre a Trindade Santa que se faz história para o homem. O teólogo francês procura desdobrar a Trindade inteira no totalizante da história da salvação. Ao teologizar sobre o Deus da Revelação, ele conclui que o ponto fulcral não repousa sobre o saber aquilo que Ele (Deus) faz, mas o que Ele se torna vindo ao encontro do homem, transfigurando-se em história para nós. A via antropológica é escolhida como meio de comunicar-se com a humanidade, e isso leva à acolhida do projeto de Deus, comunica a salvação desde já na história do mundo, lugar e tempo da morada de Deus no meio da humanidade (MOINGT, 2010, p. 162).

2. A META-HISTÓRICA, OS VALORES DO REINO DE DEUS

De modo claro e objetivo Ellacuría profere que “as virtualidades do Reino de Deus estão a serviço da salvação histórica do homem” (ELLACURÍA, 1990, p.325). Isso não diz respeito a problemas teóricos, mas à práxis, ao empenho cristão. As virtudes são exercidas a partir do amor, transformando a realidade, procurando sempre a visibilidade do Reino de Deus. A graça de Deus se traduz em ações concretas de justiça, enquanto a luta contra o pecado, como libertação. O pecado do homem jamais impediu a ação libertadora de Deus, que vem a seu encontro.

Esse novo mundo desejado, essa utopia precisa da profecia. O profetismo, portanto, se levanta contra tudo aquilo que destrói a vida, que escraviza. “Profecía y utopía son en sí mimas dialécticas”, “La utopía es historia y metahistoria”, assevera Ellacuría, pois ela culmina escatologicamente no Reino de Deus. Por isso, esse Reino é história transcendente e transcendência histórica (ELLACURÍA, 1990, p. 396).

A Basileia to theou, o Reino de Deus, é onde Deus reina, onde as pessoas com confiança se aproximam d’Ele e começam a viver uma nova forma, uma vida nova. Sendo o reinar de Deus, por isso o agir de Cristo é também um julgamento, uma crítica à nossa história, à nossa sociedade, ao ser humano e a suas culturas (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 136). Partindo da realeza de Deus enquanto utopia, a profecia direciona uma crítica à situação concreta. Esse processo se encaminha para uma Teologia política da esperança. A Pessoa de Jesus é também uma crítica à Igreja. A partir da esperança cristã, da cruz de Cristo, de seu empenho social, o agir pode estar voltado para o futuro.

As virtualidades do Reino estão para o serviço. O amor é a fonte, a esperança impulsiona na construção da utopia, na ousadia profética, na vida eclesial, política, social, em todas as dimensões da vida, desde as necessidades mais básicas, pois o Reino tudo envolve (ELLACURÍA, 1990, p. 433).

Mesmo que a salvação não se esgote nas libertações humanas temporais, ela se realiza nas libertações humanas e temporais, ela é histórico-salvífica. O povo cativo no Egito era injustiçado. Cristo liberta o homem para a liberdade, para não viver no pecado. Assim sendo, onde a fome atormenta o homem, a salvação é dilacerada; onde há injustiça, a salvação é abandonada. A presença de Deus se manifesta nas libertações humanas, podendo-se assim perceber a transcendência na história. Isso faz pensar o conceito de Igreja como “sacramento da salvação”, ou seja, ela é para o homem, não pode ser estranha a ninguém em nenhum de seus momentos, sendo responsável e cooperadora.

Cesar Kuzma corrobora tal verdade apresentando o Reino como o conteúdo principal da pregação de Cristo e, por isso, o paradigma da própria esperança (KUZMA, 2014, p. 47). Essa esperança provoca a libertação e a profecia tem força de futuro. Kuzma remonta à dimensão cristológica própria da salvação, reforçando a necessidade de assumir Cristo que assumiu a história humana. Esse amor vivo de Jesus é salvação para o homem, é a esperança do cristão (KUZMA, 2014, p. 212).

A regeneração para a vida nova identifica-se como experiência do Espírito, como primícias

da vida no Reino, e Ele “sopra onde quer”. Francisco de Aquino Junior, descrevendo a historicidade da realeza de Deus, não se exime em afirmar tal verdade, mas em apontar objetivamente sua realização histórica. E remontando a Ellacuría, esclarece que a visão helenista, platônica, vigente na cultura, preocupada com uma substancialidade estática, marcou as relações e a própria visão de Reino de Deus, projetando-o para o pós-morte, sem incidência no “hoje” (JUNIOR, 2020, p. 792.798).

Em suma, a tensão escatológica do Reino de Deus ultrapassa o dualismo natural e sobrenatural, faz de tudo um: oferece os critérios de discernimentos para transparecer o reinar de Deus.

CONCLUSÃO

O Cristo Crucificado e ressuscitado pela ação do Espírito valida a história salvífica, antecipa o Reino, assim sendo, a revelação é essencialmente histórica e a salvação se identifica com a história. Ellacuría assevera que o “lugar” no qual o cristão está inserido e sua opção preferencial é uma característica para fazer a Teologia da Libertação, e assim as virtualidades do Reino de Deus estão a serviço da salvação histórica do homem. O ponto de partida é também a realidade sócio-política do povo. Esses dois pensamentos de Ellacuría permitem dizer que Deus chama a pessoa e sua situação. Muda a pessoa e transforma também a situação. A escatologia pode ser percebida como uma força que envolve todo o presente para torná-lo o melhor; assim, escatologicamente, é um discurso e práxis sobre o “último”.

Práxis, porque a escatologia não é só falar, mas entra na vida e a transforma. A práxis escatológica é um tipo de “juízo”, não meramente moral, mas que olha a história, a realidade concreta e pensa, por exemplo, a partir de uma teologia política, uma saída de justiça e dignidade para o homem. Sobre a práxis da salvação, Ellacuría define que não é apenas politização da fé, mas uma historização da fé, que por vezes não encontrará consonância com as forças deste mundo.

Essa contradição provoca processos de libertação que emanarão “transcendência em” nosso contexto, pois o chamado transcendente de Deus já ressoa no homem, na Igreja. Em outras palavras, a transcendência qualifica-se como um movimento contínuo. Um êxodo que gera uma peregrinação, tendo Jesus como modelo no caminho e a Igreja peregrina que age no mistério de Deus. O Reino que começou naquele que é chamado e se desdobra a partir dessa experiência, encontros com outras realidades, nas quais o reino pode estar assumido ou negado.

O chamado escatológico é performativo, possui esperança, aberto à história única de Deus e dos homens. Em sua própria história, o homem sente e testemunha a história de Deus, abraça o projeto divino para a vida. Portanto, este ponto escatológico encontra-se na dimensão individual, pessoal e, necessariamente, abraça a dimensão coletiva, social, toda a história.

REFERÊNCIAS

ELLACURÍA, I. Historicidad de la salvación cristiana. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (Eds.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. El Salvador: UCA, 1990, p. 323-372, T. I.

ELLACURÍA. Utopia y profetismo. In: ELLACURÍA, I.; SOBRINO, J. (Eds.). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. El Salvador: UCA, 1990, p. 393-442, T. I.

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

JUNIOR, F.A. Historicidade do Reinado de Deus. *Pistis e Praxis*. Curitiba. v. 12, n. 3, p. 789-805, set/dez. 2020. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/26085/24698>>. Acesso em: 25 jun. 2021.

KUZMA, C. *O futuro de Deus na missão da esperança. Uma aproximação escatológica*. São Paulo: Paulinas, 2014.

MOINGT, J. *Deus que vem ao homem. Da aparição ao nascimento de Deus, v. II – Aparição*. São Paulo: Loyola, 2010.

MOLTMANN, J. *O Espírito da Vida. Uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia Cristiana*. Brescia: Queriniana, 2001.

SCHILLEBEECKX, E. *Jesus, a história de um vivente*. São Paulo: Paulus, 2008.

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE: UMA PASTORAL COM INSERÇÃO SOCIAL E POLÍTICA A SERVIÇO DA EVANGELIZAÇÃO

Evaldo Apolinário¹

RESUMO

A Ação Evangelizadora da Igreja precisa passar constantemente por uma renovada estruturação da sua prática pastoral, compreender que a vivência da comunhão e da corresponsabilidade na Igreja é missão de todos os batizados, e precisa relacionar fé e vida. Isso colabora para que a prática pastoral seja mais eficaz dentro da comunidade eclesial. A presente comunicação objetiva apresentar como a Arquidiocese de Belo Horizonte experimenta e desenvolve projetos pastorais diversificados na estruturação do serviço de evangelização. Procura-se enfatizar a reorganização pastoral dessa Igreja particular pós-regime militar, com suas inovações pastorais como presença pública, na luta contra as injustiças sociais, a prestar serviços e participar na transformação da sociedade para o bem dos mais pobres. Utilizaremos como metodologia para desenvolver esta comunicação pesquisas em arquivos e bibliografia. A relevância dessa comunicação consiste em mostrar a colaboração da Igreja de Belo Horizonte na conscientização das pessoas dos problemas sociais e sua inserção na vida pública.

PALAVRAS-CHAVE: Arquidiocese Belo Horizonte. Presença pública. Pastoral. Política. Evangelização.

INTRODUÇÃO

A Ação Evangelizadora numa arquidiocese não acontece automaticamente. Ela é um processo de desenvolvimento, de práticas pastorais, que vai sendo construído a partir dos planos pastorais em conjunto, de participação e comunhão entre as paróquias. Ela aponta para a necessidade da Igreja particular se organizar na sua execução mediante suas ações pastorais.

A Arquidiocese de Belo Horizonte, ao dinamizar sua renovação pastoral, sempre procurou desenvolver ações que vão ao encontro das orientações conciliares. Desse modo, sugere um bom “relacionamento adulto, dialogal e integrado entre padre e leigo, numa perspectiva de serviço à comunidade, com trabalho de equipe e poder descentralizados, dando autonomia aos leigos nas decisões” (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 1996, p. 18).

É a partir desse contexto que se pretende apresentar a Arquidiocese de Belo Horizonte, no conjunto de suas paróquias, como experimenta e desenvolve projetos pastorais diversificados

¹ Evaldo 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. iD ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1165-1071>.

na estruturação do serviço de evangelização, no exercício de suas ações pastorais, como presença pública, na luta contra as injustiças sociais, a prestar serviços e participar na transformação da sociedade para o bem dos mais pobres.

1 A IGREJA DE BELO HORIZONTE: BREVE HISTÓRICO

A história da Igreja Católica em Belo Horizonte tem seu marco inicial com a criação da diocese em 11 de fevereiro de 1921. Ela foi fundada pela bula *Pastoralis Sollicitudo* do papa Bento XV. A estrutura eclesial, quando foi instalada a Diocese de Belo Horizonte, contava-se com “59 paróquias sendo que, na Capital, eram apenas duas: Boa Viagem e São José [...] o clero era formado de 79 sacerdotes” (MATOS, 1990, p. 400). No período de 1924 a 1957, com os 46 anos de governo de dom Cabral, contava com 68 paróquias. Dezenove delas foram transferidas para outras dioceses. Em 1957, a Arquidiocese de Belo Horizonte, na fase pré-conciliar, passa por uma situação limitada, devido à incapacidade física por parte do arcebispo Dom Cabral. Foi então preciso que dom João Resende Costa, bispo coadjutor, assumisse a administração da arquidiocese.

Dom João, com seu carisma de pastor, acolhe as propostas do Concílio Vaticano II, intensificando a atividade pastoral. Realiza visitas constantes às paróquias, às comunidades religiosas femininas e masculinas, realiza reuniões com o clero com regularidade. Também participou de encontros, eventos e incentivou o Movimento por um Mundo Melhor,² que oferecia formação aos padres, religiosos e leigos. Destaca-se também que, nesse período, com as novas linhas fixadas pelo Vaticano II, a Arquidiocese de Belo Horizonte tem um crescimento em seus planos pastorais. Em conformidade com a aprovação pelos bispos brasileiros do Plano de Emergência para Igreja do Brasil, tem a preocupação de colaborar para que cada paróquia seja uma verdadeira comunidade de fé, com a intenção de que ela não seja apenas uma entidade jurídica.

Outra iniciativa relevante que contribuiu com o desenvolvimento da pastoral, em particular na Arquidiocese de Belo Horizonte foi a realização da Conferência de Medellín em 1968, promovida pela CELAM. Proporcionou a discussão para se pensar na necessidade de renovação da paróquia no contexto do fenômeno da urbanização. Também o incentivo para a criação das CEBs nas paróquias, especialmente naquelas das zonas rurais ou nas periferias. “Comunidades que se devem basear na Palavra de Deus e realizar-se, enquanto seja possível, na celebração eucarística, sempre em comunhão e sob a dependência do bispo” (CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1968, 6, III, 4).

Com a realização da 3ª Conferência de Puebla, em 1979, e com o destaque que os bispos dão à multiplicação das pequenas comunidades como base de sustentação para as dioceses, “está comprovado que as pequenas comunidades, sobretudo as CEBs, criam maior inter-relacionamento

2 Trata-se de um movimento que teve um papel muito importante na implantação do planejamento pastoral no Brasil, especialmente do chamado Plano de Emergência (1962) (ANTONIAZZI; DELGADO; PASSOS, 20002, p. 80).

peçoal, aceitação da Palavra de Deus, revisão de vida e reflexão sobre a realidade” (CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, 1979, p. 629). Na Arquidiocese de Belo Horizonte, dom João difunde essa ideia e convida para que as comunidades eclesiais vivam a experiência fraterna dos pequenos grupos. Ele reforça a comunhão com os pastores da Igreja particular e insiste para que se tenha mais compromisso com a justiça na realidade social dos ambientes em que se vive.

Vale para toda a Igreja belo-horizontina a advertência de dom João em decorrência das orientações advindas do Concílio Vaticano II: ao iniciar a nova etapa que a Igreja missionária e acolhedora de Belo Horizonte se dispõe a empreender, a partir dessas orientações. É condição indispensável o conhecimento profundo e vivencial dessas orientações pastorais para diminuir as desigualdades sociais geradoras de afastamento das pessoas. Há a necessidade de mudanças nos bairros, periferias, na área rural e na cidade. No seu zelo de pastor, o arcebispo afirma que é necessário passar de uma pastoral de mera conservação para uma pastoral decididamente missionária.

É relevante ressaltar a ação do movimento popular da organização das favelas como atores políticos; apoio às oposições sindicais; reivindicações por condições dignas de moradia, emprego e segurança pública. Surgem fora da cultura política das esquerdas tradicionais, verticalizadas, e em oposição à ditadura existente. Contou com forte apoio de membros do clero e seminaristas. É possível citar como exemplo a Vila 31 de Março, que surge em 1963 e organiza-se como movimento social pela melhoria de vida na localidade com mutirões e reuniões. Destaque para a figura do padre Pier Luigi Beernareggi Spinelli, popularmente conhecido como padre Pigg que, ao lado do padre Ozanan, tiveram as presenças destacadas nos movimentos de moradia na Arquidiocese de Belo Horizonte.

Esse movimento de favelas também se organizou na região industrial da cidade de Contagem, que acolheu e valorizou a participação das mulheres, idosos, desempregados e crianças. Desse modo, a ação desse movimento social ultrapassa os modos clássicos do fazer político que visavam à ocupação do Estado. O trabalho era em favor e com a atuação de pessoas que estavam nas diversas zonas de exclusão: trabalho, moradia, conhecimento etc. É uma das características das atividades dos católicos nos movimentos sociais. Os excluídos conseguem se fazer agentes políticos de primeira relevância na sociedade.

É importante destacar que no momento do processo de transição política se dá também em Belo Horizonte a transição do governo da arquidiocese de dom João Resende Costa para dom Serafim Fernandes de Araújo. É importante dizer também que a posição da Arquidiocese de Belo Horizonte foi hegemonicamente contra a supressão da democracia e de oposição ao regime ditatorial.

2 A REORGANIZAÇÃO PASTORAL DA IGREJA DE BELO HORIZONTE APÓS O REGIME MILITAR

A Arquidiocese de Belo Horizonte, no empenho de sua ação pastoral, procurava levar a

evangelização a todas as pessoas. Com as transformações que vinham ocorrendo tanto no Brasil quanto em Belo Horizonte, eram necessárias mudanças estruturais dos planos pastorais. Essa Igreja particular buscou reorganizar suas comunidades de fé e avançou em seu processo de evangelização, no esforço de responder às demandas do mundo moderno. O desenvolvimento de novas ações pastorais ajudou a arquidiocese a dedicar atenção especial às realidades específicas, mostrando mais presença junto aos movimentos e às novas comunidades.

A reorganização pastoral que a Igreja particular de Belo Horizonte procurou realizar também passa pela mudança do seu arcebispo dom João, para o terceiro arcebispo, dom Serafim Fernandes de Araújo. Ao iniciar o ministério, o novo arcebispo, com o estímulo do Concílio Vaticano II, compreende a complexidade do fenômeno urbano moderno e idealiza um novo plano pastoral. Foi pensando nesse e em outros desafios que a arquidiocese procurou articular a ação pastoral que se encontrava na incapacidade de integrar os três elementos basilares e que precisava trabalhar: evangelização, sacramentalização e pastoral social.

A ação evangelizadora da Igreja particular de Belo Horizonte procurou chegar a todos, sem exceção. Houve um notável esforço para que a Igreja pudesse se adaptar aos costumes dos locais em função de mais atendimento ao povo de Deus, com a criação de novas paróquias e comunidades. Houve mudança de mentalidade entre os padres e os leigos foram mais valorizados com a participação nos conselhos pastorais. Também houve, por parte das comunidades religiosas e movimentos leigos, mais consciência da necessidade de inserir-se, com espírito eclesial, nos trabalhos missionários da Igreja, aberto ao diálogo.

A ação evangelizadora e transformadora da Igreja foi direcionada para fora de si mesma, pois o pensamento religioso não evolui sozinho. Ele precisa estar em diálogo com outras formas de pensamento e organização política, social e cultural. Como ressalta Koselleck (2006, p. 14): “o tempo histórico, caso o conceito tenha mesmo um sentido próprio, está associado à ação social e política, a homens concretos que agem e sofrem as consequências de ações, a suas instituições e organizações”. Nesse sentido, os desafios do meio urbano para a Igreja tornam-se cada vez maiores. Portanto, todos devem se sentir responsáveis por encontrar meios de superação, pelo diálogo e pela necessidade de mudanças na ação. Como membros da Igreja e verdadeiros sujeitos eclesiais, todos os cristãos tornam-se agentes transformadores da realidade.

Na Igreja de Belo Horizonte, essas exigências levaram dom Serafim Fernandes de Araújo, que se fez presente na Conferência de Santo Domingo, a mobilizar e criar um projeto pastoral que buscasse responder a essas demandas e desafios. Os desafios de evangelizar em um mundo em contínuas e profundas mudanças sociais, políticas, culturais e econômicas, que afetam a Igreja e suas respectivas comunidades. A missão da Igreja é evangelizar sob o sinal da esperança uma mensagem de libertação que favorece a promoção humana.

A Igreja de Belo Horizonte foi ampliando o seu plano pastoral a partir de 1992, querendo ouvir as pessoas e grupos, a fim de apresentar uma ação evangelizadora que respondesse melhor aos desafios daquele tempo. Assim deu-se a criação do PPCE, com os seguintes objetivos: “permitir

a participação de todos; valorizar a presença do leigo, tornando-o protagonista a evangelização do mundo; qualificar a presença pública da Igreja na sociedade, [...]; renovar as estruturas pastorais da Arquidiocese, adequando-as ao mundo moderno” (FRAGOSO FILHO, 1994, p. 36). Essa iniciativa de dom Serafim mobilizou toda a Arquidiocese de Belo Horizonte, com o propósito de estabelecer o diálogo com a cultura urbana e com as outras realidades rurais e periféricas. Foi e é indispensável a formação de leigos para evangelização, multiplicar as pequenas comunidades e movimentos eclesiais, além de iniciar a chamada pastoral dos edifícios.

A Arquidiocese de Belo Horizonte impulsionada pelas novidades do Concílio Ecumênico Vaticano II, na elaboração do seu plano pastoral, criou o PPCE, com o objetivo de propor um caminho novo para atender os anseios das pessoas, relacionando fé e vida. Sendo assim, era preciso convocar todas as lideranças para assumir o seu lugar na comunidade de fé, com envolvimento e coparticipação com a Igreja e a sociedade. Como salienta Fragoso Filho (1994, p. 36), “renovar as estruturas pastorais da Arquidiocese, adequando-as ao mundo moderno”. O PPCE também quis fortalecer a esperança junto ao povo e mobilizar para a construção de uma sociedade mais justa e fraterna. Além disso, o projeto trouxe a ideia de fazer da liturgia das missas dominicais um acontecimento de alegria, de festa, como salienta dom Serafim, “fazer com que o povo tivesse alegria de ter fé” (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 1998, p. 9).

3 PROJETO PASTORAL CONSTRUIR A ESPERANÇA: AÇÃO PASTORAL A SERVIÇO DA EVANGELIZAÇÃO

A Igreja de Belo Horizonte é relevante no cenário nacional, com suas ações evangelizadoras e com a inovação pela criação de seu PPCE. Este Projeto apresenta propostas para aperfeiçoar a construção de uma Igreja mais missionária e participativa. Suas proposições e seus objetivos pastorais se fundamentam na proclamação feita pelo Vaticano II: a Igreja é o povo de Deus.

O teólogo João Batista Libânio (1992) destaca que a iniciativa da Igreja de Belo Horizonte em elaborar o seu Projeto Pastoral Construir a Esperança procurou mobilizar todos os grupos e movimentos de pastorais para enfrentamento dos desafios vigentes que pesavam sobre a Igreja, a fim de superá-los em vista do futuro. “A ideia-mestra consiste em mobilizar todas as forças vivas da Igreja particular de Belo Horizonte numa tomada de consciência dos atuais desafios em busca de pistas de orientação para o futuro” (LIBÂNIO, 1992, p. 77). Os desafios da urbanização que implica nas dificuldades do mundo do trabalho, aumento do desemprego e subemprego e conseqüente aumento da população de rua, mudança na qualificação do trabalho (robótica, informática). Também é possível considerar os desafios na área da saúde, queda no atendimento, crise dos hospitais, aumento de doenças. Desafios da segurança, aumento da violência e da criminalidade. Desafios também nos modos da espiritualidade com a velocidade das transformações do cotidiano.

No que se refere à presença pública, o projeto colaborou com a Igreja particular de Belo Ho-

rizonte na orientação dos fiéis na luta contra as injustiças sociais, a prestar serviços e participar na transformação da sociedade para o bem dos mais pobres. Ajudou a Arquidiocese de Belo Horizonte ser mais presente “na visão da ética social cristã e da opção pelos pobres, nos grandes problemas humanos da metrópole: participação política, problemas sociais urgentes (desemprego, moradia, meninos de rua etc.) defesa da família” (Encarte do Jornal de Opinião – Construir a Esperança – n. 320 – 17 a 23 de julho/1995). Colaborou também para que a Igreja pudesse defender uma ordem política-jurídica em que os direitos humanos fossem que cada vez mais respeitados.

A proposta de trabalhar a Igreja como presença pública com desejo de colaborar para que possa se despojar dos privilégios e despir-se do que não tem sentido pastoral e missionário. Tem como objetivo promover iniciativas concretas que viabilizem o atendimento dos grupos em situação de risco e exclusão social, com suas ações pastorais e com trabalhos concretos, em parceria com a sociedade civil. Sendo assim, a Igreja precisa aperfeiçoar sua participação nos meios de comunicação social na pregação da ética humanista. Além disso, incentivar a participação dos leigos nos movimentos comunitários, populares e culturais.

CONCLUSÃO

A presente comunicação visou refletir como a Igreja particular de Belo Horizonte desenvolve trabalhos pastorais com inserção social e política que fortalece sua presença pública na sociedade. Ressaltou-se ainda que a Igreja de Belo Horizonte foi capaz de abrir novas possibilidades no processo de integração do povo de Deus dentro da Igreja, colaborando para que houvesse comunhão e corresponsabilidade nas práticas pastorais.

A proposta para toda a Arquidiocese era de atuar como presença pública e que fosse efetivamente orientada por critérios evangélicos, tais como: a pedagogia de Jesus; opção preferencial pelos pobres; respeito às diferenças e compromisso com a justiça. Desse modo, a Arquidiocese, através de uma comissão representativa, elaborou um projeto de política social. Esse projeto teve como objetivo “contribuir para a transformação das estruturas injustas da sociedade. Propôs dar coerência e eficácia às diversas ações sociais da Igreja, valorizando e articulando os serviços já existentes e apoiando novos” (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 1996, p. 53). Tornou-se relevante, também promover de forma continuada e comprometida, a conscientização e formação integral dos cristãos.

REFERÊNCIAS

ANTONIAZZI, Alberto; CALIMAN, Cleto (org.). **A presença da Igreja na cidade, I**. Petrópolis: Vozes, 1994.

ANTONIAZZI, Alberto; DELGADO, Lucília de Almeida Neves; PASSOS, Mauro (org.). **As veredas na barca de Pedro**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2002.

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. **A presença da Igreja Católica na capital centenária**. Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 1998.

ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE. Primeira Assembleia do Povo de Deus. Belo Horizonte, MG. **Anais da I Assembleia do povo de Deus da Arquidiocese de Belo Horizonte**. Belo Horizonte: Arquidiocese de Belo Horizonte, 1996.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **Conclusões da Conferência de Puebla**. São Paulo: Paulinas, 1979.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **Conclusões da Conferência de Medellín**. São Paulo: Paulinas, 1968.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuições à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LIBÂNIO, João Batista. Evangelização. *In*: PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS. **A Arquidiocese de Belo Horizonte e a evangelização**: história da Arquidiocese de Belo Horizonte. Belo Horizonte: PUC Minas, 2014. p. 15-66.

LIBÂNIO, João Batista. Projeto Pastoral Construir a Esperança. **Revista Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 24, n. 62, p. 77-94, jan./abr. 1992.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas, entre 1922 e 1936**. Belo Horizonte: O Lutador, 1990.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **A Igreja de Deus em Belo Horizonte**. Belo Horizonte: [s.n.], 1972.

CONSCIÊNCIA E LIBERDADE: A ATUALIDADE DO PENSAMENTO DE JOSEPH RATZINGER NUM CONTEXTO DE POLARIZAÇÃO POLÍTICA

Michelle Figueiredo Neves¹

RESUMO

Marcada pela incapacidade de pessoas ou grupos, com interesses políticos e ideológicos opostos, criarem argumentos para um diálogo sério, responsável e construtivo, a polarização política é um dos principais fatores impeditivos para conciliar propostas voltadas para o bem comum. No meio da diversidade de ideias com tons cada vez mais extremos e belicosos, a consciência e a liberdade, como elementos constitutivos do *ethos* cristão, refletidas por Joseph Ratzinger, se apresentam como fatores indispensáveis à sociedade pluralista. Para o teólogo alemão, a liberdade pertence a capacidade de percepção consciente dos valores fundamentais da humanidade e diz respeito a todos os indivíduos; ela só conserva a sua dignidade se permanecer relacionada com seu fundamento e com sua responsabilidade moral. A consciência, neste sentido, deve abrir caminho para a estrada salvadora da verdade e não servir de justificativa para o conformismo social ou resposta para uma razão subjetiva, ocultando a realidade.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade; Consciência; Verdade; Política; Joseph Ratzinger

INTRODUÇÃO

O presente ensaio tem por finalidade expor a percepção do teólogo alemão Joseph Ratzinger acerca dos valores da liberdade e da consciência e sua atualidade, diante de um contexto político de polarização. Através das obras publicadas entre os anos 1959 a 2005, Ratzinger, sob uma perspectiva teológica, contribuiu para a reflexão sobre o realismo humano, destacando pontos que fundamentam o verdadeiro *ethos* cristão e sua importância na dinâmica política, que deve ser voltada para o bem comum e estar alheia às ideologias e seus extremos.

A teologia de Joseph Ratzinger, cuja grandeza e alcance atraem de forma crescente interesses de diversas áreas das ciências humanas e sociais, inspira o presente estudo que, baseado especialmente nas obras “Verdade, valores e poder: pedras de toque na sociedade pluralista” e “Fé, verdade e tolerância: o cristianismo e as grandes religiões do mundo”, ressaltará em linhas breves, a importância da autonomia do ser como consequência da experiência da verdadeira liberdade e consciência.

1 Mestranda em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, subsidiada pela CAPES. E-mail: michellefigueiredoneves@gmail.com

1. FÉ E RAZÃO NA TEOLOGIA POLÍTICA DE JOSEPH RATZINGER

A liberdade e a consciência são temas presentes na teologia política de Joseph Ratzinger e, devem ser abordados considerando um dos pilares mais conhecidos e refletidos ao longo de meio século de sua vida acadêmica, sacerdotal e como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé: o vínculo entre fé e razão.

Ratzinger, voltado para o conceito de Deus da filosofia grega, enxerga a relação deste com a religião; para ele, a fé, ao assimilar o conceito filosófico de Deus, afirma que o absoluto se revela plenamente em Jesus Cristo, sem, contudo, suprimir a diferença entre fé e filosofia, ou mesmo transformar esta, naquela. Ou seja, a filosofia mantém a sua própria identidade e a fé faz-se compreensível (RATZINGER, 1960, p. 30-31).

Para o teólogo alemão a fé não é uma entrega cega ao irracional, mas um ir ao encontro do *logos*, da *ratio*, do sentido e, assim, da própria verdade do ser, ideal da fé cristã, o que implica na convicção de que o *logos* é a própria verdade. Ou seja, Deus, que é *logos*, garante a racionalidade do mundo e do ser humano, por isso, o pensamento e o sentido não são meros produtos do acaso ou desprovidos de importância estrutural e decisiva, mas sentido e inteligibilidade, vestígio e expressão de um pensamento criador que é razão, pessoa e amor.

Por isso, a primazia do dado da Revelação e a opção da Igreja pelo Deus dos filósofos (RATZINGER, 2005, p. 21-22) não são óbices para que o teólogo alemão considere possível a relação entre Estado e Igreja; contudo, considera imprescindível a separação de ambos no que concerne a natureza de cada um, de forma a evitar quaisquer tentativas de práticas totalitaristas de ambos os lados: ao Estado não cabe a função de Igreja e à Igreja não cabe a função de Estado, cabendo a ambos, em colaboração mútua, se voltarem para aquilo que tem como missão (RATZINGER, 2006, p. 171).

1.1 A AUTOLIMITAÇÃO DA RAZÃO A SERVIÇO DO IMPERIALISMO POLÍTICO

Ratzinger compreende que o imperialismo impõe, por exemplo, a sacralização do Estado e do poder, em detrimento da liberdade e da consciência e é revitalizado quando se promove a separação entre a fé e a razão. No mesmo sentido, Ratzinger entende o advento do racionalismo científico (RATZINGER, 2009, p.41) como promotor da redução da fé ao sentimentalismo, considerando-o também como causador da exclusão de Deus do interesse público e de tornar absoluto o que é subjetivo, maculando inclusive o alcance da própria ciência, pois

uma razão que se limita a si mesma é, sobretudo, uma razão amputada. Se já não pode mais questionar racionalmente as coisas importantes da sua vida, o seu de-
-onde e para-onde, o que deve fazer e o que lhe é legítimo fazer, a vida e a morte,

mas tem de abandonar esses problemas decisivos a um sentimento divorciado da razão, então o homem não está mais elevando a razão e sim a desonrando. A desintegração do homem, que assim se estabelece, provoca a patologia da religião e igualmente a patologia da ciência. (RATZINGER, 2013, p. 146)

As consequências desta autolimitação da razão para a cultura e conseqüentemente para a liberdade e para consciência são para Ratzinger imediatas e obrigam o posicionamento daqueles que professam a fé cristã.

Neste sentido, o teólogo alemão não se retrai ao tocar em questões sensíveis da humanidade, capazes de causar danos de difícil reparação. Ele aborda “patologias da religião” e as “patologias da razão” (RATZINGER, 2013, p. 65) em tom crítico, porém, num viés integrador, ressalta a importância da ética política e religiosa, exortando a responsabilidade moral, garantidora da verdadeira liberdade individual e coletiva.

2. A DELIMITAÇÃO DO PAPEL DA IGREJA E A CONTRIBUIÇÃO DA FÉ CRISTÃ

Segundo Ratzinger, o papel da Igreja na sociedade, como povo de Deus e como instituição cristã, é estar a serviço do desenvolvimento social e humano, de acordo com o relevo cultural e histórico das comunidades, segundo os valores universais da liberdade, da consciência e da verdade. Para Ratzinger a fé cristã “é um caminho, e é próprio de um caminho que, só andando por ele, se possa saber como caminhar nele (...); o cristianismo só se deixa captar na sua totalidade como caminho histórico” (RATZINGER, 2013, p. 135).

E neste caminho que se faz na história, Ratzinger declara que é na pessoa de Jesus Cristo que o *ethos* cristão encontra plena realização, pois nele se concentra a totalidade da razão e da fé (mistério), ou seja,

a concentração do todo em um só abriu as portas a todos. Todas as pessoas podem se tornar irmãos e irmãs, sob um único Deus. Igualmente o tema da esperança e do presente adquire uma forma nova: o presente corre em direção ao Ressuscitado, em direção a um mundo onde Deus será tudo em todos. Mas, precisamente por isso, a esperança torna-se valiosa e tão importante como o presente, porque ela agora está impregnada da proximidade do Ressuscitado e a morte não tem mais a última palavra. (RATZINGER, 2013, p. 144)

Assim, o mistério para Ratzinger é amor e é razão: “autênticas colunas mestras do real, unem-se a verdadeira razão que é o amor, e o verdadeiro amor que é a razão. Em sua unidade está o verdadeiro fundamento e a meta de todo o real.” (RATZINGER, 2013, p. 167).

Destarte, o papel desempenhado pela Igreja na sociedade visa uma convivência saudável

e respeitosa com o Estado, posto que para a fé cristã “na verdadeira razão humana se encontra a moral que se alimenta dos mandamentos de Deus. Esta moral não é um assunto privado; tem valor e ressonância pública. Não pode existir uma boa política sem o bem que se concretiza no ser e no atuar” (RATZINGER, 2005, p. 167). Assim,

ela deve manter o seu caráter supra político, nunca se tornando um instrumento político e mantendo-se no seu próprio plano é corretor de todo o político, e, ao mesmo tempo, força moral para sua reta configuração. (...) Ela deve cuidar da alma da política, do seu fundamento ético. (ASSUNÇÃO, 2018, p. 253)

Isso significa que a fé cristã pratica, com liberdade e consciência, o que se entende por “*ethos* político positivo” (RATZINGER, 2005, p. 166), ou seja, conserva e reforça o bem, para sobrevivência e para a preparação de um futuro novo e melhor.

3. A LIBERDADE E A CONSCIÊNCIA

Para o teólogo, “a liberdade conserva a sua dignidade desde que permaneça relacionada com o seu fundamento e com a sua responsabilidade moral” (RATZINGER, 2006, p. 17), logo não é dada à satisfação de necessidades individualistas, pois é “inerente à capacidade de percepção da consciência pelos valores fundamentais da humanidade que dizem respeito a cada um.” (RATZINGER, 2006, p. 17).

A desvinculação da liberdade e da moral compromete toda a humanidade e atinge diretamente os mais indefesos, especialmente quando pautada pela “convicção da maioria”, alheia a princípios e valores universais, reduzindo a liberdade à possibilidade de tudo fazer e colocando em perigo a própria liberdade.

Também as decisões maioritárias só serão verdadeiramente humanas e razoáveis quando supõem um fundamento de humanidade que seja respeitado como um autêntico bem comum e condição de todos os outros bens. Tais convicções exigem atitudes humanas correspondentes, e tais atitudes não podem prosperar quando os fundamentos históricos duma cultura e os aspectos morais e religiosos que eles comportam não são respeitados. Desligar-se das grandes forças morais e religiosas da própria história significa o suicídio duma cultura e duma nação. Cultivar os conhecimentos morais essenciais, preservá-los e defendê-los como bem coletivo, sem os impor a ninguém, parece-me a condição para a existência da liberdade frente a todo o tipo de nihilismo e suas consequências totalitárias (RATZINGER, 2006, p. 21-22).

Posto isto, Ratzinger defende que:

A Igreja não deve ser estado nem parte do estado, mas comunidade de convicções. Mas deve também ter consciência de sua responsabilidade pelo todo e não se fechar em si mesma. Deve falar da sua liberdade à liberdade de todos, para que as forças morais da história se tornem forças do presente e para que apareça sempre de novo a evidência dos valores, sem os quais a liberdade social não é possível (RATZINGER, 2006, p. 22)

Portanto, a consciência como baluarte da liberdade, deve estar sujeita à verdade salvadora, para que a liberdade seja autêntica e não um mero reflexo das condições sociais; deve servir como caminho do homem para o fundamento que o sustenta, como a força da percepção para o que é superior e essencial, jamais como manto protetor da subjetividade, ocultação da realidade ou mesmo o conformismo social.

A identificação da consciência com o consciente superficial e a redução do homem à sua subjetividade não liberta, antes escraviza; em primeiro lugar, torna-nos totalmente dependentes da opinião dominante e degrada o nível dessa opinião de dia para dia. Quem equipara a consciência a uma convicção superficial, identifica-a com uma certeza racional aparente, tecida de auto justificação, conformismo e indolência. A consciência é degradada a um mecanismo de justificação deixando de ser a capacidade do sujeito para o divino, sinal da real dignidade e grandeza do ser humano. Reduzir a consciência a uma certeza subjetiva significa ao mesmo tempo a subtração à verdade (...) que embala o homem numa falsa certeza e que, por fim, o abandona num deserto sem saída (RATZINGER, 2006, p. 33-34).

O abandono do conceito da verdade para atender as convenções, o bem-estar, o sucesso, a opinião pública e mesmo favorecer a opinião dominante, reduz a autêntica consciência, subjuga a ética ao relativismo, levando o homem a criar seus próprios critérios e juízos (RATZINGER, 2006, p. 39-40) que, ordenados por categorias, promovem o poder à categoria dominante.

A resignação perante a capacidade da verdade do homem leva a um mero formalismo das palavras e dos conceitos. Ontem como hoje, renunciar aos conteúdos leva para o seu lado a um formalismo dos juízos. Hoje praticamente já não interessa aquilo que um homem pensa. Os juízos estão subentendidos, quando ordenamos tudo em categorias formais: conservador, reacionário, fundamentalista, progressista, revolucionário. A discussão à volta dos conteúdos torna-se desnecessária, quando ordenamos tudo em esquemas formais. (RATZINGER, 2006, p. 41).

Seja como revolucionária ou reacionária a prática é “a forma perversa do ser igual a Deus, de que fala a história do pecado original: o caminho do mero poder, o caminho da pura força é a imitação dum ídolo e não a realização da imagem de Deus em nós” (RATZINGER, 2006, p. 42). Por isso, o teólogo alemão alerta para o perigo da autocomplascência:

Que a convicção que se ganha no momento do agir obriga evidentemente a consciência, não significa a canonização da subjetividade. Não é culpa seguir a convicção adquirida, é antes uma obrigação. Mas pode muito bem ser culpa termos chegado a uma convicção errada (...) que despreza a essência do próprio ser e torna surda à voz da verdade e as suas exigências no próprio interior (RATZINGER, 2006, p. 50-51).

3.1 A VERDADE COMO FATOR DE FORTALECIMENTO DA LIBERDADE E DA CONSCIÊNCIA

Ratzinger considera a democracia como o sistema de governo mais conveniente contra a arbitrariedade e a repressão, garantindo a liberdade de cada um de forma que a autonomia do indivíduo se torne o principal objetivo da coletividade, subtraindo assim o valor da comunidade em si mesma.

Contudo, na garantia do bem-estar de todos e do bem de cada um, deve-se inserir o conceito de verdade, que não pode ser entendido como opressão das consciências e conseqüentemente desviado para a zona da intolerância e antidemocracia. Ratzinger entende que é irrenunciável para a democracia o alicerce da verdade moral, e esta significa a existência de valores invioláveis, por serem verdadeiros e corresponderem às exigências do ser humano.

O teólogo refuta a ideia de se considerar a verdade como um produto da política; ele defende que ela é anterior e tem como função iluminar a ação política: “A política só pode promover o direito e a liberdade quando está ao serviço de um conjunto de valores e direitos, que a razão nos apresenta” (RATZINGER, 2006, p. 59).

CONCLUSÃO

A teologia política de Joseph Ratzinger, no que se refere aos temas liberdade e consciência é desvendada através da sua singular habilidade de provocar o debate e estabelecer linhas de argumentação a serem desenvolvidas para além das implicações teológicas e científicas.

Ao promover a liberdade de consciência, Ratzinger não renuncia a primazia do dado da Revelação, tampouco da opção da Igreja pelo Deus da razão, senão as enaltece, na medida em que reafirma Deus como *logos* e destaca a ressonância pública da moral cristã.

Por isso, sobre as reflexões acerca da democracia, o teólogo alemão defende que estas devem ser enriquecidas pelo vínculo entre fé e razão, pois a verdadeira democracia não separa a liberdade e da ética, a consciência e da moral, que devem ser pautadas na verdade.

Diante da banalização de propostas de políticas públicas marcadas por interesses ideológicos opostos e, polarizações de diversas linhas, em detrimento do bem comum e do desenvolvimento humano e social, Ratzinger destaca que o *ethos* cristão tem como meta conservar e reforçar

o bem, visando à sobrevivência e um futuro inaudito e promissor, e mais, a percepção consciente dos valores fundamentais da humanidade e a responsabilidade moral, voltada para a promoção da verdade e não do conformismo social ou ocultação da realidade.

Assim, a contribuição do pensamento político do teólogo Joseph Ratzinger visa essencialmente à promoção da verdadeira liberdade de consciência, como fator decisivo no combate às polarizações políticas que, num contexto de pandemia refletem uma patologia social, política e religiosa, marcada pelo egoísmo, origem de todos os pecados.

REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, R.A. Bento XVI, a Igreja Católica e o “espírito da modernidade”: uma análise da visão do papa teólogo sobre o “mundo hoje”. São Paulo: Paulus e Ecclesiae, 2018.

BENTO XVI. A Europa na crise da cultura. *Communio*, revista internacional de Teologia e Cultura. Vol. XXVIII, nº 1. (jan/mar 2009), pág 39-49

BENTO XVI. Luz do mundo. O Papa, a Igreja e os sinais dos tempos. Uma conversa com Peter Seewald. São Paulo: Paulinas, 2011

Benedicto XVI. “Cristianismo y democracia pluralista. Acerca de la necesidad que el mundo moderno tiene del cristianismo”. *Scripta Theologica*. 1984, Vol 16 (3), p: 815-829.

RATZINGER, J. O Sal da Terra. O cristianismo e a Igreja católica no século XXI. Um diálogo com Peter Seewald/Josep Ratzinger. Tradução de Inês Madeira de Andrade, 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

RATZINGER, J. Introdução ao Cristianismo: prelações sobre o Símbolo Apostólico com um novo ensaio introdutório. Tradução de Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2005.

RATZINGER, J. Natureza e Missão da Teologia. Tradução Carlos Almeida Pereira. 2ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

RATZINGER, Joseph. Ser cristão na era neopagã. Organização, apresentação e notas de Rudy Albino de Assunção. Campinas: Ecclesiae, Vol. I ao III, 2016.

RATZINGER, J. Dogma e anúncio. 4ª. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

RATZINGER, J. Iglesia, ecumenismo y política: Nuevos ensayos de eclesiología. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2005.

RATZINGER, J. A união das nações: uma visão dos Padres da Igreja. São Paulo: Edições Loyola, 1975.

RATZINGER, J. Fé, verdade e tolerância: O cristianismo e as grandes religiões do mundo. Tradução de Silvar Hoepfner São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência, 2013.

RATZINGER, J. Liberar a liberdade: fé e política no terceiro milênio. Tradução de Rudy Albino de Assunção. São Paulo: Paulus, 2019.

RATZINGER, J. O novo povo de Deus. São Paulo: Molokai, 2019.

RATZINGER, J. Liberdade e Libertação: A visão antropológica da Instrução Libertatis Conscientia. *Communio*, revista internacional de teologia e cultura. Vol XXVIII, nº 2 (abr/jun 2009), pág. 465-480

RATZINGER, J. Deus existe? São Paulo. Ed. Planeta, 2017

RATZINGER, J. Teología e História. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe. Salamanca.: Ediciones Sigueme, 1972

RATZINGER, J. A renovação da teologia moral: perspectivas do Vaticano II e da Encíclica Veritatis

Splendor de João Paulo II. *Communio*, revista internacional de Teologia e Cultura. Vol. XXVII, nº 2 (abr/jun. 2008), pág. 545-556

RATZINGER, J. Verdade, valores, poder: pedras de toque na sociedade pluralista. Portugal: Editorial Franciscana, 2006

RATZINGER, J. A Europa na crise da cultura. *Communio*, revista internacional de Teologia e Cultura. Vol. XXVIII, nº 1 (jan/mar. 2009), pág. 39-49

RATZINGER, J. El Dios de la fé y el Dios de los filósofos. Ed. Encuentor. *Opuscula Philophica*, 27, Traducción de Jesus Aguerre, 1960

RATZINGER, J. Fe y Futuro. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1972

HABERMAS, J. RATZINGER, J. Dialética da secularização: sobre razão e religião. Florian Schuller (org. e pref). Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2007.

CRISTO NO MUNDO: CONTRIBUIÇÕES A PARTIR DA TEOLOGIA DE DIETRICH BONHOEFFER

*Célio Garcia*¹

RESUMO

Este artigo tem a intenção de trazer contribuições da teologia de Dietrich Bonhoeffer. A pandemia ocasionada pela Covid-19 tem mudado as dinâmicas humanas, eclesiológicas e sociais, abrindo as portas para uma espiritualidade ativa em busca de comunhão com Deus e com o próximo. Essas mudanças nos trazem novas perguntas e a reflexão para essas respostas nos fazem pensar teologicamente na busca de uma ação no mundo, que transforma e é transformada por ela. Diante disso, temos o objetivo de oferecer um ensaio que aponte horizontes e tragam implicações teóricas e práticas. Metodologicamente, seguiremos na apresentação dos conceitos descritos nos livros *Discipulado e Vida e Comunhão*, escritos por Bonhoeffer no período do Seminário da Igreja Confessante em Finkenwalde (1937-1939), bem como suas contribuições para a sociedade atual. O trabalho se divide em três partes: primeiramente iremos apresentar as dificuldades trazidas pela pandemia da Covid-19. Na sequência, vamos apresentar os principais conceitos teológicos descritos nessas obras. E, por último, traremos a proposta de uma espiritualidade ativa que se vive e se manifesta no mundo através da defesa dos pobres que mais têm sofrido com essa pandemia.

PALAVRAS-CHAVE: Cristo, Mundo, Teologia, Sociedade, Espiritualidade, Pobres

INTRODUÇÃO

A pandemia trouxe (está trazendo) resultados devastadores para o povo brasileiro, que infelizmente está sofrendo pelas consequências do vírus da Covid-19 que têm assolado as famílias, desenvolvendo grandes sequelas, biopsicossociais e espirituais. Ao mesmo tempo, vemos um governo que inicialmente fez a leitura pormenorizada do vírus, dizendo que seria somente uma “gripezinha”. Já são quase seiscentos mil brasileiros mortos, pessoas que sonhavam, que eram membros de famílias, que lutavam por uma vida melhor. Talvez, muitas dessas mortes poderiam ter sido evitadas se o governo federal providenciasse as vacinas anteriormente. Por tudo isso, e pela pergunta, “onde está Deus nesses dias?”, precisamos dialogar com a teologia para contribuir com esse atual cenário.

O pensamento de Dietrich Bonhoeffer sobre “Cristo no mundo”, têm importantes contribuições para responder as essas questões apresentadas, primeiro por falar sobre a presença de Deus

¹ *Célio de Almeida Garcia Junior* é doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: celiogarcia.educador@hotmail.com

no mundo, e segundo, por mostrar que a igreja precisa se manifestar na sociedade, diante de tais desgovernos, dando voz, mãos e pernas aos pobres e oprimidos.

Para isso, seguiremos na apresentação dos conceitos escritos por Bonhoeffer no período do Seminário da Igreja Confessante em Finkenwalde, bem como suas contribuições para a sociedade atual.

O artigo se divide em três partes: primeiramente apresentaremos as dificuldades trazidas pela pandemia da Covid-19. Na sequência, traremos os principais conceitos teológicos descritos nas duas obras de Bonhoeffer no período de 1937-1939. E, por último, faremos a proposta de uma espiritualidade ativa que se vive e se manifesta no mundo através da defesa dos pobres que mais têm sofrido com essa pandemia.

1. AS DIFICULDADES TRAZIDAS PELA PANDEMIA DA COVID-19.

Quem irá substituir as quase seiscentos mil pessoas mortas, nos corações e nas casas dos enlutados? Nada poderá substituir, isso aponta para a importância que uma vida possui, nada pode justificar a morte de um ser humano por negligência. Devido a isso, se espera que alguém se manifeste diante desse atual cenário no Brasil.

Em tempo de desigualdade social, opressão e sofrimento, se faz necessário responder à pergunta: Onde está Deus atualmente? Em uma perspectiva Teísta, Deus criou, sempre esteve e está no mundo.

A Bíblia ensina que Deus é distinto da sua criação. Não faz parte dela, pois ele a fez e a governa. O termo muitas vezes usado para dizer que Deus é muito maior do que a criação é transcendente. Simplificando bastante, isso significa que Deus está bem “acima” da criação, no sentido de que é maior do que a criação e independente dela. Deus está também sobremaneira envolvido na criação, pois ela continuamente depende dele para existir e manter-se em atividade. O termo técnico usado para exprimir o envolvimento de Deus na criação é imanente, que significa “permanecer dentro” da criação. O Deus da Bíblia não é uma divindade abstrata distante e desinteressada da sua criação. A Bíblia é a história do envolvimento de Deus com a sua criação, especialmente com as pessoas (GRUDEN, 2010, p. 202, 203).

Essa resposta traz refrigério e esperança para todos, independente da classe social. A presença de Deus no mundo, traz implicações para a salvação de todos aqueles que têm vivido as consequências da falta de amor e responsabilidade social do atual governo federal brasileiro durante a pandemia ocasionada pela Covid-19. E ao mesmo tempo, traz responsabilidade e compromisso social, ético e político da igreja na sociedade. Deus está no mundo quando a sua igreja age, falando e fazendo pelo poder do Espírito Santo. Quando a igreja se omite, Deus não é visto no mundo e é intensificada a injustiça, a pobreza, a desigualdade e o sofrimento.

Nessa realidade, a busca pela vida, nos remonta a Deus e a sua historicidade da salvação,

tanto no Antigo Testamento (AT), como no Novo Testamento (NT) e conseqüentemente como Deus salva hoje. Para isso, buscou-se no campo da Teologia as respostas que são necessárias nessa realidade. Passando pela escatologia performática, eclesiologia, cristologia e pneumatologia.

2. A PRESENÇA DE CRISTO NO MUNDO

A historicidade da salvação na Bíblia aponta para uma ação de Deus na história, e pensando nessa ação hoje, Dietrich Bonhoeffer desenvolve no ano de 1937 no seu livro mais lido no Brasil, “Discipulado” a teoria da presença de Deus no mundo, através da presença do corpo de Cristo, a igreja. Três pensamentos são apresentados por Bonhoeffer. O primeiro é que Deus está presente no mundo; a segunda é que Deus está presente através do Corpo de Cristo.

Essa imagem enfatiza que a igreja é o locus da atividade de Cristo no presente, assim como era o seu corpo físico durante o ministério terreno. A imagem é usada tanto com respeito à igreja universal quanto as congregações locais. Efésios 1.22,23 ilustra o uso em referência à primeira: Também sujeitou todas as coisas debaixo dos seus pés, para que seja cabeça sobre todas as coisas, e o deus à igreja, que é o seu corpo, a plenitude daquele que preenche tudo em todas as coisas”. A declaração de Paulo aos coríntios, em 1Coríntios 12.27, ilustra a segunda: “Vós sois o corpo de Cristo e, individualmente, membros desse corpo” (ERICKSON, 2015. pp. 1001, 1002).

A terceira é que o corpo de Cristo é a igreja. Essa afirmação perpassa o novo testamento através dos escritos do apóstolo Paulo.

Jesus Cristo é ele próprio e, ao mesmo tempo, a igreja (1 Co 12.12). Desde o Pentecostes, Jesus Cristo vive na terra na forma de seu corpo, na forma da igreja. Essa é seu corpo, o corpo crucificado e ressurreto, essa é a humanidade por ele assumida (BONHOEFFER, 2016, p. 153).

Dessa forma, Bonhoeffer evita utilizar o termo a “presença do Reino de Deus” e prefere “a presença da igreja, o corpo de Cristo” como a manifestação de Deus hoje. É claro que Dietrich não foge do tema “Reino de Deus”, ele investe escrevendo metade do seu livro Discipulado comentando sobre os capítulos 5, 6 e 7 de Mateus para desenvolver uma ética do Reino de Deus, trazendo temas como: as bem aventuranças, a igreja visível, a justiça de Cristo, o irmão, a mulher, a veracidade, a vingança, o inimigo, a justiça oculta, a abscondicidade da oração, das práticas piedosas, a singeleza da vida despreocupada, os discípulos e os descrentes, a grande separação, o final, a ceifa, os apóstolos, o trabalho, o sofrimento dos mensageiros, a decisão, o fruto, todos esses temas tirados do sermão do monte para dizer que a ética do Reino de Deus é para ser vivida pela igreja no Mundo. Com isso, Dietrich se mantém no tema que perpassa toda a sua produção teológica a igreja na sociedade. A Igreja deve viver para o outro assim como Cristo viveu por ela. Bonhoeffer estava preparando os seus alunos para uma resistência política e intervenção na sociedade.

A igreja como organismo vivo e não organização é Cristo presente mundo, é a manifestação

corporal de Cristo na Terra, é a ocupação de Deus através do “corpo de Cristo”. A igreja é uma “pessoa” que sente, pensa e age no mundo.

Após a ascensão, o espaço que Jesus Cristo ocupava no mundo passou a ser ocupado por seu corpo, a igreja. A igreja é o próprio Cristo presente. Com isso, recu-pera-se um aspecto muito negligenciado no conceito de igreja. Acostumamo-nos a ver na igreja uma instituição. No entanto, deve-se ver na igreja uma pessoa corporal, uma pessoa muito singular, é claro (BONHOEFFER, 2016, p. 153).

Para que isso aconteça é necessário a comunhão cristã que socorre por meio de Jesus Cristo e em Jesus Cristo. Os membros do corpo de Cristo pertencem uns aos outros por meio de e em Jesus Cristo (BONHOEFFER, 2019, pp.12,13).

Aqui se encontra a importância da igreja está junta, reunida, servindo, cultuando e se manifestando no mundo em comunhão. Para Bonhoeffer, isso significa:

Em primeiro lugar, isso significa que um cristão precisa do outro por amor a Jesus Cristo.

Em segundo lugar, isso significa que um cristão só consegue chegar ao outro por meio de Jesus Cristo.

E em terceiro lugar, isso significa que nós fomos eleitos desde a eternidade, aceitos no tempo e unidos para a eternidade em Jesus Cristo (BONHOEFFER, 2019, p. 13).

Essa comunhão move a igreja para fora, como Cristo se manifestou no primeiro século, continua se manifestando agora para o cumprimento da sua missão de salvar e redimir todos os perdidos sem esperança no tempo presente através do seu corpo, a sua igreja. Essa comunidade vive junta e se apresenta no mundo formando um só corpo que possui uma cabeça, Cristo.

A igreja dá continuidade a missão de Deus de salvar a todos através do seu corpo presente, a comunidade de seus membros. Todo corpo ocupa um lugar, assim como o Corpo de Cristo na terra. Qual o rosto que a igreja tem transmitido de Cristo no mundo? Eis o privilégio, está aí a sua responsabilidade social, a sua missão.

3. A BUSCA DE UMA ESPIRITUALIDADE ATIVA QUE SE VIVE E SE MANIFESTA NO MUNDO

A espiritualidade cristã transcende a esfera pessoal e da comunidade, ela se manifesta no mundo. Onde o cristão está, ali se encontra a igreja, essa não é uma escolha humana, mas divina. Deus escolheu a sua igreja para ser ativa no mundo e, é através da sua igreja que ele está no mundo.

Qual é o lugar apropriado para a igreja? Não é possível indicá-lo desde um princípio de modo concreto. É o lugar de Cristo presente no mundo. A vontade de Deus elege para isso este ou aquele lugar. Por isso, não pode ser apresentado ou ocupado de antemão pelos homens. É Deus que o qualifica com sua benigna

presença. Ele deve declarar-se em seu favor. A igreja, não se lhe tem dado a potestade de converter um lugar histórico em um lugar de Deus. Este lugar não é a igreja nacional, nem burguesia. Quem determina o lugar é Deus, não o homem (BONHOEFFER, 2017, p.31).

Onde há espiritualidade, tem uma pessoa que ocupa espaço, que observa, sente e age. Mesmo a omissão, é uma ação, de se esconder diante do sofrimento e da destruição do mundo. A produção humana, cultura, se torna tanto profana, como sacra, pela presença trinitária de Deus.

A espiritualidade vivida, sobre a qual se fundamentará toda a reflexão e toda teologia, será então aquela que se revela nas estruturas neotestamentárias, como experiência de vida movida pelo Espírito, no seguimento do Filho, buscando e praticando a vontade do Pai (BINGEMER; FELLER, 2003, p.136).

Não tem como pensar a espiritualidade cristã distante do seguimento de Cristo, na ação do Espírito que impulsiona para a vida em comunidade em ação na sociedade, cumprindo a vontade do Pai. Essa dinâmica, lembra a ação de Deus de enviar o seu Filho ao mundo para salvar, assim como, a igreja é enviada ao mundo para salvar todos os que precisam de salvação. Observe que a espiritualidade cristã é trinitária.

Na realidade brasileira, durante a pandemia, a necessidade que se fez (ou se faz), foi de uma espiritualidade ativa, que não tinha a “moleta” da instituição por causa do fechamento dos templos e da ausência dos “serviços” prestados pelas igrejas. Assim, novas formas de espiritualidades surgiram devido as adaptações nas dificuldades vividas. Mudou-se o ápice da espiritualidade cristã que era o culto do templo para as casas, das cadeiras enfileiradas para o sofá, para cama, o aconchego do lar.

Essas novas formas de espiritualidades trouxeram, novas experiências, novas identidades e dessa forma independência da instituição. Isso aponta para um novo horizonte, onde a espiritualidade ativa no mundo e não na instituição somente, como era, possa colaborar para um mundo melhor, onde a busca para o que é essencial na espiritualidade é de extrema importância, visto que a cultura está em mudança constante.

O desafio em mudanças de época, consiste em distinguir entre o que é essencial na vivência e o que é marca cultural de tempos que não voltam mais. Neste sentido, sabemos que, para se crer no Deus revelado em e por Jesus Cristo, basta ser gente. Basta voltar o coração para o amor misericordioso do Pai, que, no Espírito, pelo Filho, quer a todos chegar. As diferenças se manifestam bem mais no modo como concretizar esta relação com Jesus e ficam por conta não do Evangelho, mas do jeito de ser de pessoas e povos, ou seja, por conta exatamente da cultura. Esta é uma das grandes peculiaridades da experiência cristã, um dos diferenciais, cuja raiz se encontra no próprio Senhor Jesus, liberdade que se manifestou já na Igreja Primitiva, diante do conflito entre a novidade do cristianismo e o judaísmo (RU-

BIO; AMADO, 2009, p.20).

A manifestação mais visível foi no mundo virtual com uma enchorrada de manifestações religiosas, políticas entre outras. Essas manifestações foram o encontro entre o sujeito e o mundo, isso mostra como a pandemia potencializou novas formas de espiritualidades. Essas exteriorizações é a transcendência da pessoa como ser humano independente, livre assumindo o sacerdócio universal.

Assim, o que se vê é ação no mundo daqueles que aguardavam pela manifestação da instituição, é a luta pela salvação histórica do pobre, do oprimido, das minorias.

CONCLUSÃO

Algumas implicações são nítidas na historicidade da salvação e na compreensão que somos a presença de Cristo no mundo.

A primeira é que a salvação deve ser histórica, isso mostra, uma continuidade na interpretação bíblica. A segunda é que a presença de Deus no mundo ocorre através da sua igreja vivendo a ética do Reino de Deus. A terceira é que a igreja deve se envolver na sociedade e viver a salvação na história, lutando pela salvação dos pobres e oprimidos. E a última, é que a ética cristã deve se importar com os pobres e dar voz a eles. Uma ética que não se importa com as minorias, não é uma ética cristã bíblica.

Conclui-se que não é somente o martírio de Bonhoeffer pela intervenção social em defesa dos oprimidos que demonstra a sua espiritualidade prática e ativa no mundo. A sua teologia, do cristão que vive no mundo e deve se manifestar nele, através do corpo de Cristo, a Igreja, mostra essa espiritualidade ativa. Dessa forma, uma verdade pode-se retirar dessa teobiografia, o cristão deve intervir na sociedade não aceitando a injustiça social, a opressão, vivendo uma escatologia performática.

REFERÊNCIAS

- BINGEMER, Maria Clara L.; FELLER, Vitor Galdino. **Deus - amor: A graça que habita em nós**. Rio de Janeiro: Paulinas, 2003.
- BONHOEFFER, Dietrich. **A Essência da Igreja**. Goiânia: Editora Cruz, 2017
- BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. São Leopoldo – RS: Sinodal, 2016.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Vida em Comunhão**. São Leopoldo – RS: Sinodal, 2019.
- ERICKSON. Millard J. **Teología Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2015.
- GRUDEN, Wayne. **Teologia Sistemática: Atual e Exaustiva**. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- HAYNES, Stephen R.; HALE, Lori Brandt Hale. **Bonhoeffer para todos**. Viçosa – MG: Ultimato, 2020.

RUBIO, Alfonso Garcia; AMADO, Joel Portella. **Espiritualidade Cristã em tempos de mudanças: contribuições teológico-pastorais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

DA VIRADA ANTROPOLÓGICA À VIRADA ECONÔMICA: PEGADAS TEOLÓGICAS NA DIREÇÃO DA ECONOMIA DE FRANCISCO

Klaus da Silva Raupp¹

RESUMO

A Economia de Francisco – inspirada no Santo de Assis, e claramente orientada pela Doutrina Social da Igreja – parte de uma visão econômica e teológica predominantemente ascendente e indutiva, o que remete, nas origens, a uma vertente mais popular da própria redação bíblica (e, nesse caso, à indispensável observância do método histórico-crítico), e também à tradição que se firmou nessa direção (irineana, capadócia, franciscana etc.). Trata-se de um processo que se deseja realizar desde as culturas, com base fortemente humanista integral, desde a realidade histórica concreta e em perspectiva de saída, a partir / com / em favor dos pobres (ou seja, desde as periferias da existência), pela plena e autêntica libertação da humanidade e de toda a criação, e assim por diante. Esta comunicação busca resgatar, de modo sintético, as bases teológicas da Economia de Francisco, mormente no âmbito do catolicismo, e seguindo um percurso que vai desde a virada antropológica do início do século XX, passa pelo Concílio Vaticano II e pelas teologias política e da libertação, e chega no atual pontificado. Ato contínuo, procura seguir na direção de uma virada econômica que permita a própria sobrevivência da criação e da humanidade. Em outras palavras, pretende refletir sobre a atual economia da salvação em vista da futura salvação da economia. Metodologicamente, trata-se de pesquisa exploratória eminentemente bibliográfica, com referência aos documentos eclesiais e às reflexões teológicas de maior pertinência para o tema. Em sua divisão, segue o plano cronológico, e se compõe de três grandes partes: (1) o itinerário teológico que culminou no Concílio Vaticano II (e, principalmente, na Constituição Pastoral *Gaudium et spes*), (2) o impulso pós-conciliar às teologias política e da libertação, e (3) a teologia mais propriamente “bergogliana”, enquanto Papa, na direção de uma Economia de Francisco. Visa, antes de tudo, demonstrar que nada acontece no vácuo, apresentando as pegadas teológicas presentes no chamado que o Papa Francisco faz em vista de uma nova economia. Igualmente, visa insistir na inserção da pauta econômica no âmbito da reflexão teológica, chamando a atenção para uma virada econômica da mesma, como destacado, e quiçá como condição de sobrevivência, também, do próprio fazer teológico. Em última análise, visa pensar e agir teologicamente em vista de um outro mundo possível.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia teológica; Economia de Francisco; outro mundo possível.

INTRODUÇÃO

Como destacou o Frei Dr. Luiz Carlos Susin no Congresso da SOTER em 2007, o século XX

1 Doutorando em Teologia e Educação; Boston College; raupp@bc.edu.

nasceu como o século da hermenêutica, quando ficou evidente o despertar do sonho dogmático e o fim da consciência ingênua, bem como, através dos “jogos de linguagens”, que a palavra é sempre interpretação². Naquele momento histórico, viveu-se a chamada virada antropológica, muito a partir da conhecida escola de pensamento *Nouvelle Theologie*, e de teólogos como Karl Rahner, que resgataram a força do mistério da encarnação, e deram novo impulso ao fazer teológico “desde baixo”³.

De fato, nada acontece no vácuo, e esta comunicação pretende apresentar as pegadas teológicas presentes no chamado que o Papa Francisco faz em vista de uma nova economia. Essa apresentação compreende, principalmente, um percurso que vai desde a virada antropológica do início do século XX, passa pelo Concílio Vaticano II e pelas teologias política e da libertação, chega no atual pontificado, e procura seguir na direção de uma virada econômica que permita a própria sobrevivência da criação e da humanidade. Fazendo, aqui, um novo jogo de linguagem, esta comunicação pretende refletir sobre a atual economia da salvação (papel da teologia) em vista da futura salvação da economia (também um possível papel da teologia, como eu proponho). Não é, portanto, análise de aspectos do pensamento econômico de Francisco, o que fiz o junto do Frei Dr. Luiz Carlos Susin em artigo recém publicado na Revista Cultura Teológica, da PUCSP.

1. DA VIRADA ANTROPOLÓGICA DO INÍCIO DO SÉCULO XX AO CONCÍLIO VATICANO II

Nesse entendimento (de que nada acontece no vácuo), e seguindo o fio da digressão histórica posterior ao do período da redação da Bíblia judaico-cristã (+/- 1100 aC a +/- 100dC), e procurando manter em relação com a Economia de Francisco, importa listar, ainda que brevemente (não de forma exaustiva, portanto), alguns aspectos da teologia cristã católica nesse sentido, e, em especial, com base humanística. Assim como na história da redação bíblica, a evolução da reflexão da fé – ou seja, da teologia – também é marcada por diferentes correntes. Um exemplo muito conhecido é o da famosa questão cristológica *Cur Deus Homo* (Por que Deus se fez Homem?), na qual se tem a resposta mais restrita ao plano da redenção da humanidade por conta do pecado, apenas (cf. Santo Anselmo, com a teoria da satisfação, e outros), e a resposta mais ampla que passa pela redenção e leva em conta o aperfeiçoamento da humanidade na direção da plenitude da graça (cf. Santo Irineu e outros). Outro exemplo, ainda na cristologia, é o da Escola de Alexandria e suas derivações (com ênfase maior na divindade, e numa perspectiva mais descendente a partir de Cristo – de cima pra baixo), e da Escola de Antioquia e suas derivações (com ênfase maior na humanidade, e numa perspectiva mais ascendente a partir de Jesus – de baixo pra cima). Vale lembrar que o Con-

2 SUSIN, L. C. “Os pobres como lugar teológico: uma questão hermenêutica crucial de nosso tempo”. In: Congresso SOTER 2007. CD-ROM do autor.

3 Cf. BINGEMER, M.C.L e FELLER, V.G. *Deus-amor: a graça que habita em nós*. São Paulo: Paulinas-Siquem, 2009, pp. 62-63.

cílio de Calcedônia (em 451) ressaltou o equilíbrio entre as duas naturezas (divina e humana) na única pessoa de Jesus Cristo. Com a romanização da Igreja, e o início do período conhecido como Idade Média, pode-se afirmar que passou a predominar uma visão teológica mais de cima pra baixo, mesmo que com outras correntes continuando a existir; também, sabe-se do envolvimento da Igreja nas questões “temporais”: nas dimensões política (o poder temporal), econômica (aspectos patrimoniais), social (o *status* do clero na sociedade europeia daquela época) etc.

Fazendo um “*fast-forward*”, e com o advento do Renascimento, da Reforma Luterana, dos chamados grandes descobrimentos, dos movimentos chamados humanistas etc., passa a haver uma reação por parte da Igreja mais de enfrentamento às novas culturas, o que se percebe no Concílio de Trento (mais diretamente focado na Reforma) e no Concílio Vaticano I (mais diretamente focado no pensamento moderno). Na segunda metade do século XIX (ou seja, temporalmente, na sequência do Concílio Vaticano I), surge o neo-escolasticismo, um movimento também anti-modernista, e de retorno à conhecida escolástica medieval (ou seja, ao pensamento mais metafísico e abstrato – menos histórico e concreto – em relação à fé), reforçando a perspectiva mais de cima pra baixo da compreensão teológica (não obstante a riqueza da filosofia e da teologia daquele período, tal como no caso do grande filósofo e teólogo São Tomás de Aquino).

No início do século XX, dá-se um “*turning point*” muito significativo, o qual vai influenciar, em grande medida, lá na frente (leia-se hoje), a Economia de Francisco. O advento da hermenêutica e do existencialismo na filosofia (dando novos rumos, inclusive, aos estudos bíblicos – na direção dos métodos como o histórico-crítico), de movimentos sociais na Europa (diante das condições dos trabalhadores), das pastorais sociais (também com a influência da recém nascida – em 1891 – doutrina social da Igreja) etc. permitiram o surgimento da chamada *Nouvelle Theologie* (movimento que contou com grandes nomes como Karl Rahner, Yves Congar, dentre outros), e do que se passou a chamar de virada antropológica da teologia (falar sobre Deus a partir da experiência humana, afinal, é “aqui” que estamos, sendo que é “daqui”, portanto, que devemos iniciar o pensar e fazer teológico-pastoral. O próprio método ver-julgar-agir tem origem na Bélgica (com o então Padre Cardijn) nesse mesmo período. Também é importante citar o personalismo cristão (vide Emmanuel Mounier, Jacques Maritain e outros), que buscou questionar tanto o capitalismo, como o comunismo, e ressaltar a dimensão do humanismo integral como intrínseca ao pensamento e ao agir cristãos. O próprio Teilhard de Chardin, com sua preocupação em aproximar fé e ciência (e temas como criação e evolução), também contribuiu significativamente para marcar esse período como de busca de uma compreensão mais holística (não dualista) da existência.

2. DO CONCÍLIO VATICANO II ÀS TEOLOGIAS POLÍTICA E DA LIBERTAÇÃO

Todo esse caldo histórico e cultural, somado a esses movimentos filosóficos e teológicos, vai desembocar no Concílio Vaticano II, que é convocado pelo Papa João XXIII como um chamado

ao *aggionamento* (abrir as janelas, dialogar com a cultura moderna, voltar às fontes originais etc.). Um concílio de base fortemente humanista, e que entende a economia como realidade intrínseca à condição humana e social: “*Também na vida econômica e social se devem respeitar e promover a dignidade e a vocação integral da pessoa humana e o bem de toda a sociedade. Com efeito, o ser humano é o protagonista, o centro e o fim de toda a vida econômico-social*”⁴.

Nesse novo ambiente da vida da Igreja (que, no Concílio, revê sua identidade e sua presença no mundo), surge a teologia política (no sentido pleno da expressão, diga-se; logo, sem relação com partidarismos), a partir de nomes como Johann Baptist Metz, que se preocupa com a realidade dura do nazismo (o sofrimento, as “memórias perigosas”), e ressalta a necessidade de se mover a fé de uma perspectiva pequeno burguesa (de mera presença na igreja-templo, por exemplo) para uma perspectiva mais encarnada e comprometida com os princípios do Evangelho e da doutrina cristã como um todo.

No Concílio, e sob a liderança de bispos como Dom Helder Câmara, realiza-se o conhecido Pacto das Catacumbas, em vista de uma América Latina que, com sua realidade própria de colonização, exploração, pobreza e desigualdade, percebe-se como sólo fértil para a Conferência de Medellín (e, mais adiante, de Puebla) e o surgimento da chamada Teologia da Libertação (que, também diga-se, não é “comunista”, mas cristã – é preciso dar às realidades os nomes que a elas realmente cabem, com honestidade fática e intelectual). A América Latina, então, passa a oferecer um novo “lugar” para se fazer teologia (um novo *locus theologicus*), que é o lugar da realidade dos empobrecidos⁵.

3. DO ATUAL PONTIFICADO À VIRADA ECONÔMICA NA TEOLOGIA

Nessa teologia latino-americana, portanto (que, segundo Juan Carlos Scannone, tem quatro vertentes, sendo uma delas a teologia argentina do povo, ou da cultura, que influencia diretamente o Papa Francisco⁶), há uma gramática (uma sintática, um método) e um significado (uma semântica, um conteúdo). Importa dizer, pois, que o método indutivo (de baixo pra cima, o ver-julgar-agir), ao fazer uso de mediações sócio-analíticas como lentes de observação e leitura (no momento do ver) da realidade (como as lentes do próprio marxismo – e o próprio Papa Bento XVI reconhece a validade disso na Encíclica *Spe salvi*), não qualifica tal teologia como identificada com aquela mediação (“marxista”, por exemplo). O conteúdo da teologia da libertação é cristão, baseado nas fontes clássicas (Escritura, Tradição e Magistério) e demais fontes válidas (o senso de fé dos fieis, a própria

4 CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, n. 63. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 31 de ago. 2021.

5 Essa expressão é preferível a pobres, pois há um modo econômico que gera a exclusão e a desigualdade, como aponta o Papa Francisco na Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*. Ou seja, o pobre é um sujeito passivo (empobrecido, oprimido) da exploração sócio-econômica inerente ao modo capitalista de produção.

6 Cf. SCANNONE, Juan Carlos. Teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco. São Paulo: Paulinas, 2019.

reflexão da fé, as outras ciências). Aliás, trata-se de conteúdo muito similar ao da doutrina social da Igreja (vide alguns dos princípios desta, como o bem comum, a destinação universal dos bens, a opção preferencial pelos pobres etc., além do humanismo integral como base e pressuposto).

Assim, o Papa – e a Economia de Francisco, inspirada no Santo de Assis, e claramente orientada pela Doutrina Social da Igreja – parte de uma visão econômica e teológica predominantemente ascendente e indutiva, o que remete, nas origens, a uma vertente mais popular da própria redação bíblica (e, nesse caso, à indispensável observância do método histórico-crítico), e também à tradição que se firmou nessa direção (Irineu, capadócius, franciscanos etc.). Trata-se de um processo que se deseja realizar desde as culturas, com base fortemente humanista integral, desde a realidade histórica concreta e em perspectiva de saída, a partir / com / em favor dos pobres (ou seja, desde as periferias da existência), pela plena e autêntica libertação da humanidade e de toda a criação, e assim por diante.

No âmbito da tarefa teológica, é urgente voltar o olhar da reflexão sobre Deus (e, portanto, sobre todas as realidades que lhe dizem respeito) para o mundo econômico, na mesma lógica de virada anteriormente mencionada no âmbito antropológico. Se entendemos Deus como criador, importa refletir teologicamente sobre tudo o que existe, e a economia, por óbvio, está na base de toda a existência histórica. Por sua vez, as realidades econômicas, como se sabe, são complexas, bem como objeto de linguagens explicativas rebuscadas e ideológicas, as quais escondem grande parte dos processos daquelas realidades tais como elas se dão em sua essência. Quando se compra uma mercadoria numa loja, não se vê a relação social (de mais valia) que nela jaz escondida, por exemplo. Mais que isso, e com frequência, muitas afirmações de caráter econômico são feitas sem base histórica efetiva, mas com aparência de científicidade, quando, em verdade, beiram muito mais o caráter mitológico (o Papa Francisco faz essa afirmação em relação ao capitalismo neoliberal⁷). Logo, é mister que a teologia seja instrumento habitual tanto de desmistificação nesse sentido, como de humanização de nossa sociedade.

CONCLUSÃO

A desigualdade econômica é uma realidade gritante, na medida que tem aumentado ano após ano, segundo as principais referências estatísticas a esse respeito, e principalmente desde os anos 80 (os quais são marcados pela ascensão final e consolidação do capitalismo neoliberal)⁸. A pandemia escancarou ainda mais essa discrepância desumana, o que pesquisas simples no universo da Internet permitem atestar. Jung Mo Sung, que trabalha mais aprofundadamente a relação entre teologia e economia, e assim como faz o Papa Francisco na Exortação Apostólica *Evangelii*

7 FRANCISCO. Encíclica *Fratelli tutti*. Roma, 2020. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 31 de ago. de 2021.

8 Cf. os relatórios anuais do banco Credit Suisse e da organização não-governamental OXFAM; importante lembrar, aqui, as políticas desregulatórias (neoliberais) de Ronald Reagan e Margaret Thatcher.

gaudium (vide os quatro “nãos”⁹), ressalta o perigo da idolatria do dinheiro e do capital (dinheiro que se transforma em mais dinheiro, e que tende à acumulação, concentração, e centralização)¹⁰. De fato, o abastado (o exageradamente rico, materialmente) é aquele que se basta a si mesmo, logo, não precisa de Deus.

Portanto, teologia e economia precisam se reunir de modo mais frequente em vista de um outro mundo possível, e o atual pontificado oferece uma clara direção nesse sentido. Trata-se de uma questão de sobrevivência, especialmente dos que vivem nas periferias da existência, para a qual tem se dado atenção destacada desde o início do papado, e culminando no chamado para realmar a economia atual e pensar a nova economia. E, nesse seu olhar sobre o mundo econômico, o Papa Francisco parte do lugar teológico dos pobres, faz uso do método ver-julgar-agir (desde as periferias da existência, como ele mesmo diz), e tem o foco num conteúdo que reconhece Deus no meio de nós (Emanuel, tal como realizado historicamente em Jesus de Nazaré, o Cristo da fé), e não “acima de nós”. A Economia de Francisco, pois, é inspirada no Deus cujo Reino é de amor, fraternidade, misericórdia e justiça, e quer plantar no mundo as suas sementes.

REFERÊNCIAS

BINGEMER, M.C.L e FELLER, V.G. *Deus-amor: a graça que habita em nós*. São Paulo: Paulinas-Siquem, 2009.

CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, n. 63. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 31 de ago. 2021.

CREDIT SUISSE. Global wealth report 2020. Zurich, 2020. Disponível em: <https://www.credit-suisse.com/about-us/en/reports-research/global-wealth-report.html>. Acesso em: 31 de ago. 2021.

DOWBOR, Ladislau. *A era do capital improdutivo*. São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

_____. *O capitalismo se desloca*. São Paulo: Edições SESC SP, 2020.

FRANCISCO. Encíclica *Fratelli tutti*. Roma, 2020. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 31 de ago. de 2021.

_____. Encíclica *Laudato si*. Roma, 2015. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em: 31 de ago. de 2021.

_____. Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*. Roma, 2013. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-

9 FRANCISCO. Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*. Roma, 2013. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 31 de ago. de 2021.

10 Cf. MO SUNG, J. *Idolatria do dinheiro e direitos humanos: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo*. São Paulo: Paulus, 2018, pp. 147-153.

-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em: 31 de ago. de 2021.

LUCIANI, Rafael. El Papa Francisco y la Teología del Pueblo. Madrid: PPC Editorial, 2016.

MO SUNG, J. *Idolatria do dinheiro e direitos humanos: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo*. São Paulo: Paulus, 2018, pp. 147-153.

OXFAM. Time to care (full report). Oxford, 2020. Disponível em: <https://www.oxfam.org/en/research/time-care>. Acesso em: 31 de ago. 2021.

PIKETTY, Thomas. A economia da desigualdade. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

SCANNONE, Juan Carlos. Teologia do povo: raízes teológicas do Papa Francisco. São Paulo: Paulinas, 2019.

RAUPP, K. S. e SUSIN, L. C. A Economia segundo Francisco: Aspectos principais do Pensamento Econômico no atual Pontificado a partir da mensagem do Papa aos participantes do evento “The Economy of Francesco”. In *revista de Cultura Teológica*. Ano XXIX, n. 98, Jan-Abr 2021, pp. 199-213.

STIGLITZ, Joseph E. La gran brecha: Qué hacer con las sociedades desiguales. Barcelona: Taurus, 2015.

SUSIN, L. C. “Os pobres como lugar teológico: uma questão hermenêutica crucial de nosso tempo”. In: Congresso SOTER 2007. CD-ROM do autor.

THE ECONOMY OF FRANCESCO. Página oficial. Assisi, 2021. Disponível em: <https://francescoeconomy.org/>. Acesso em: 31 de ago. 2021.

VATICANO. Documentos do Concílio Vaticano II. Roma, 1962-1965. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm. Acesso em: 31 de ago. 2021.

JÜRGEN MOLTSMANN EM ENTREVISTA: A TEOLOGIA EM DIÁLOGO COM UMA HUMANIDADE EM DESENCANTO E DESESPERANÇA.

Leonardo Davi Crespo Santana¹

RESUMO

Diante do momento pelo qual o mundo atravessa em agonia com a pandemia do vírus COVID-19, a Teologia da Esperança do teólogo alemão Jürgen Moltmann renova sua atualidade e relevância dialogando, elaborando respostas e apresentando um horizonte de esperança para uma humanidade assolada pelo mau, pela morte, pela angústia confrontada com sua fragilidade e finitude. Na presente comunicação, além de refletir sobre a Teologia contida na bibliografia já lançada por Moltmann se terá acesso a respostas pessoais dele dadas diante de perguntas sobre o momento atual, numa breve entrevista concedida e ainda não divulgada. Moltmann ainda tem muito a contribuir para essa atual geração rememorando seu testemunho diante da desesperança e abatimento globais no período que se seguiu ao fim da Segunda Guerra Mundial. Em meio ao sofrimento extremo, sobretudo ainda devastador nas Américas e nas periferias do mundo surge a pergunta sobre onde Deus está no meio de nosso sofrimento. Seria a pandemia um castigo divino, numa manifestação sádica de sua ira? O que não aprendemos como humanidade com os erros do passado, diante da pandemia da indiferença e do ódio? Os atributos aprendidos em Jesus de empatia, compaixão, misericórdia, solidariedade e fraternidade, e amor ao próximo seguem sendo um desafio para o ser humano.

PALAVRAS-CHAVE: teologia da esperança; Moltmann; cristianismo; teopatia; pandemia.

INTRODUÇÃO

A proposta desta comunicação é descrever um breve, porém precioso diálogo com o teólogo alemão Jürgen Moltmann, em formato de entrevista. Para situar o leitor sobre de quem se trata e de sua relevância teológica para as questões apresentadas, a descrição a seguir.

1. CONHECENDO A VIDA E AS RAZÕES DA TEOLOGIA DE MOLTSMANN

1.1. A INFLUÊNCIA DAS EXPERIÊNCIAS NA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

1 Mestrando em Teologia – PUC-Rio. leonardodavi.santana@gmail.com

A Teologia da Esperança, elaborada ao longo da carreira de Jürgen Moltmann tem relação direta com toda a experiência marcante pela qual ele passou sua juventude, na Alemanha nazista, durante a Segunda Guerra Mundial. Nascido numa família alemã secularizada, Jürgen Moltmann relata que a religião era um tema ausente em sua família. O jovem sonhava estudar física e matemática (MOLTMANN, 2002, p. 11), algo facilmente exemplificado se observado seu rol de heróis: Einstein e Heisenberg.

Aos dezessete, é integrado ao exército alemão, como boa parte dos jovens da sua geração. Moltmann estava lotado nas baterias antiaéreas, nas defesas de sua cidade, Hamburgo. Ainda em 1943, após a enorme operação “Gomorra”, uma batalha que durou 8 dias, sua cidade tinha sido destruída. Inexplicavelmente, Moltmann sobrevive ao bombardeio que tinha ceifado mais de cem mil vidas. O mesmo destino não teve seu amigo, que, exatamente ao seu lado, foi explodido por uma bomba.

Moltmann relata que aquela experiência o fez exclamar: “*Meu Deus, onde estás? Porque não estou morto também?*” (MOLTMANN, 2008, p. 10). A repercussão desse episódio marcaria definitivamente a vida de Moltmann. Sobrevivente, aparentemente sem feridas (no corpo). Todavia, sua mente, sua consciência foi, desde então permeada pelo eco daquela experiência.

Com o fim da guerra, em 1945, Moltmann se torna prisioneiro. Tinha sobrevivido, mas não tinha nenhuma esperança. *De que serviria a física de Einstein?*

1.2. A REALIDADE CONFRONTA E CHOCA

Além da desesperança, Moltmann passa a ser confrontado com a realidade dos campos de concentração. Eram divulgadas fotos de Belsen e Auschwitz, por exemplo, com suas montanhas de cadáveres. Segundo suas próprias palavras, Moltmann se sentia como um morto-vivo (MOLTMANN, 2008, p. 10).

Tinha percebido a tenebrosa consequência e a verdadeira razão do que levou ele e toda uma geração de alemães à guerra.

Os números do Holocausto, genocídio dos judeus relevam o horror: Foram 6 milhões de mortos pelo regime nazista, num total de mais de 20 milhões de vítimas fatais.”(MOLTMANN, 2002, p. 52).

1.3. O ENCONTRO COM A ESPERANÇA NO CRISTO QUE SOFRE

Como prisioneiro de guerra, Moltmann foi levado a uma prisão escocesa. Lá, relata que

se surpreendeu com a dignidade, e até solidariedade com que ele e os demais prisioneiros eram tratados pelos seus antigos inimigos. Inclusive recebeu de um capelão militar um exemplar da Bíblia.

Um trecho, em especial, causou decisivo impacto no prisioneiro: “À hora nona, clamou Jesus em alta voz: *Eloí, Eloí, lamá sabactâni?* Que quer dizer: Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?” (Mc 15.34). Ao se deparar com Jesus Cristo, em agonia na cruz, clamando pelo Pai, Moltmann se sentiu, através de Jesus encontrado por Deus:

Eu me tornei tão fascinado por aquela experiência de vida que perdi interesse pela matemática e pela física. Decidi estudar Teologia para investigar o que é verdadeiro na fé cristã (...) No campo de presos escocês, tomei conhecimento de outro campo na Inglaterra, onde se podia estudar Teologia (...) e fui levado em 1946 para Norton Camp. Naquele lugar, professores prisioneiros ensinaram Teologia aos demais prisioneiros visando formar pastores para a Alemanha do pós-guerra (...) Com isso se iniciou minha ressurreição em vida. Depois dos meus anos de “trevas de Deus” o sol nasceu para mim naquele campo de prisioneiros. Eu ouvi o “sim” de Deus que se esconde em todo “não” dele. (MOLTMANN, 2008, p. 11).

Quando chegamos a Norton Camp raiou o sol para nós (...) foi Deus quem olhou para nós com os “olhos radiantes” de sua alegria eterna (...) sentimos que ele olhou para nós com “olhar resplandecente”, e sentimos o calor de seu amor. (MOLTMANN, 2002, p. 126)

Moltmann havia encontrado em Cristo a esperança que trouxe um novo sentido para sua vida. Permaneceu preso por pouco mais de três anos. Em 1948, voltou à Alemanha. (MONDIM, 1980, p. 195)

2. O TEÓLOGO DA ESPERANÇA

Nos anos que se seguiram, com a vida inundada por essa esperança se dedicou à formação teológica, vindo, inclusive a pastorear por um período, dedicando-se, em seguida a ser professor de teologia, assumindo como após um período em Bonn na Universidade de Tübingen ocupando a cadeira de Teologia Sistemática, sendo atualmente professor emérito. Casado com Elizabeth Moltmann-Wendel, Moltmann é pai de quatro filhos.

Em 1964, com a publicação de sua obra primordial ‘Teologia da Esperança’ (Theologie der Hoffnung), Moltmann inaugura uma corrente da teologia assim descrita à época, pelo jornal alemão Der Spiegel: “Ferro para o sangue anêmico de Cristo” (MOLTMANN, 2005, p. 20), apontando para uma recepção calorosa de seu texto, que representou, de fato um necessário ânimo para a teologia cristã ocidental.

Ao longo dos anos, Moltmann, esteve em vários países da América Latina, construindo um

grande e profícuo diálogo com os teólogos latino-americanos, como Jon Sobrino, Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff, da Teologia da Libertação.

Jürgen Moltmann é considerado um dos teólogos mais relevantes (BOFF, C, 2001, p. 182) e respeitados em atividade. Cesar Kuzma (2014, 79) destaca que Moltmann faz parte de um grupo de teólogos, como Karl Barth, Oscar Cullmann, Paul Tillich e Dietrich Bonhoeffer que atingiu relevância máxima para a teologia protestante.

Surge, em meio às tragédias da guerra, uma das mais impressionantes carreiras teológicas do século XX.

Ainda em plena atividade, é considerado por muitos o maior teólogo protestante vivo, no alto dos seus 95 anos.

3. ENTREVISTA COM JÜRGEN MOLTSMANN

O diálogo a seguir, em forma de entrevista relata uma breve, porém preciosíssima conversa, fruto da generosidade de Jürgen Moltmann:

I. Como o senhor interpreta esse momento pelo qual o mundo está passando e como vê a teologia da esperança tão atual, necessária e relevante que por ter as respostas para um mundo que pergunta onde Deus está no meio de nosso sofrimento.

MOLTSMANN: A catástrofe do Coronavírus é como o “vale da sombra da morte” do Salmo 23: Ninguém a ignora, ninguém sabe quanto tempo vai durar, nem quando vai atingir você. Deus não nos poupa do “vale da morte”, mas vai conosco. Ele não se poupa de caminhar por este vale, por isso não temo nenhum infortúnio, porque Deus conhece o caminho para mim.

II. Como o senhor vê o papel da Igreja e da nova geração de cristãos neste novo mundo pós-pandemia quando se lembra do sentimento de desesperança e depressão no período pós-guerra?

MOLTSMANN: Em minha juventude, fui conduzido pelo “vale da morte” na guerra e no cativeiro, 1943-1948, cinco anos. No meio da miséria descobri o sofrimento e Jesus ressuscitou. Ele me deu a certeza de que há um novo começo no meu fim. No final - o início do novo. Digo a quem se desespera com a epidemia. Eu vi uma luz no final do vale escuro.

III. Estamos experimentando o ressurgimento de movimentos fascistas e xenófobos associados à ascensão da extrema direita nacionalista, baseados em um forte discurso de ódio que é completamente incompatível com a mensagem de Cristo. No Brasil, isso é feito com o apoio de grande parte da Igreja que afirma ser cristã. Por exemplo, nosso presidente tem o lema da seguinte frase: “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos!” Que lições não aprendemos com a história?

MOLTSMANN: O novo nacionalismo é o egoísmo coletivo. “América primeiro”, ou “Brasil

primeiro” contradiz a Constituição dos Estados Unidos e a Declaração dos Direitos Humanos de 1945: “Todos os homens são criados iguais”. Todas as pessoas são honradas com a mesma dignidade, Deus quer que todas as pessoas sejam ajudadas. O novo nacionalismo é muito perigoso porque as bombas atômicas ainda estão nas mãos de nações específicas e porque o meio ambiente da humanidade está nas mãos de indivíduos. Povos e nações serão destruídos.

IV. Muitos cristãos interpretaram a pandemia COVID-19 e outros males do mundo como castigo de Deus, como castigo para a humanidade por seus pecados e desobediência, que parecem contraditórios à luz de Cristo. O que o senhor diria sobre isso? Onde está Deus, depois de tudo isso?

MOLTMANN: “O castigo recai sobre ele para que tenhamos paz e pelas suas feridas somos curados”. Isaías 53:5. Quem, depois da crucificação de Jesus Cristo poderia ignorar que o próprio Deus sofreu o castigo por nós? Onde está Deus? Em Jesus conosco e no Espírito de amor em nós.

CONCLUSÃO

As perguntas foram elaboradas à luz do momento pelo qual o mundo passa com a pandemia do Coronavírus (COVID-19). Talvez, como nunca, desde a Segunda Guerra Mundial a humanidade se depara com o medo, o pavor, o abalo emocional: com a falta de esperança. Além de privações sociais, escassez de alimentos e recursos para a manutenção da vida, como a falta de medicações e sedativos para os hospitais, que operando muito acima de qualquer lotação da história negavam socorro à população, com médicos do mundo todo tendo que optar a quem salvar, e tudo isso permeado por desinformação e negação da ciência, sobretudo no Brasil.

Felizmente, com a descoberta e a distribuição das vacinas boa parte dos países já vive uma significativa redução do contágio e mortalidade da pandemia. No Brasil, com mais de 510 mil mortos, e subindo, os números começam, lentamente a demonstrar um inicial efeito positivo da vacinação que, mesmo sendo muito menos veloz do que poderia ser, começa a demonstrar redução das ocupações de UTI e da média semanal de óbitos.

Em momentos de ruptura, como o que se vive atualmente, permeado pela falta de esperança e desencantamento com a existência humana, que se vê frágil, limitada, impotente diante de um vírus invisível (até então, sem vacina) as buscas por explicações, razões, justificativas na religião se multiplicam. Numa sociedade ocidental, marcada pela influência do cristianismo, as questões espirituais e existenciais se direcionam para o Deus da Bíblia. As respostas oferecidas pelas diversas denominações são, geralmente, em tons apocalípticos, numa visão ultrapassada de escatologia como doutrina do fim do mundo.

A Teologia da Esperança, de Jürgen Moltmann, ainda que forjada nas dores do século passado, segue seu trajeto de relevância. À luz do sofrimento, das mortes, as velhas respostas não são suficientes: seria a pandemia um castigo divino. Óbvio que não, segundo Moltmann. Ao responder

tal pergunta de forma tão objetiva, deixa evidente o quanto para ele isso é escandalosamente claro, ao citar com simplicidade, e ao mesmo tempo profundidade Isaías 53.

A esse respeito me vem à mente uma passagem de ‘O Deus da vida’, mais uma belíssima obra do teólogo latino-americano da Libertação, Gustavo Gutiérrez, com quem Moltmann dialogou, influenciando as suas reflexões posteriores: “Deus não é o autor da morte. A morte não vem de Deus, o que significa que ela não deve ser vista como algo que Deus apoia, ou como algo fatal. O desígnio do Senhor é vida” (GUTIÉRREZ, 1990, p. 41).

Cesar Kuzma exemplifica essa compreensão em palavras muito claras:

Quando nos dias atuais nos deparamos com crimes, violências, assassinatos, roubos, massacres, escravidão, racismo, guerras, desastres naturais, no perguntamos: onde estava Deus quando todas essas coisas ocorreram? Onde está Deus diante da pobreza? Onde está Deus quando crianças são roubadas e violentadas, tiradas de sua inocência? Não poderia ter impedido? É vontade de Deus que pessoas morram de câncer, de AIDS, ou nas filas dos hospitais? É evidente que não. Se colocarmos em Deus outra resposta, estaremos transformando Deus num monstro. O Deus cristão, pregado por Jesus é um Deus que atua a partir de dentro, que se coloca ao lado, que está junto, que serve e pelo seu amor pretende despertar no ser humano a vontade de servir e amar (KUZMA, 2012, p. 232).

Deus é o autor da vida; não da morte. Ele é o Deus da vida, não criou a morte. (Sb 1:13). Não, a morte não é vontade de Deus. Vou repetir: a morte não é vontade de Deus! Não, também não é plano de Deus. Nenhuma morte deve ser celebrada. Deus, em Jesus também foi vítima da morte. Toda morte é um atentado contra o Criador da vida. A morte é inimiga de Deus, da vida da sua criação: “o último inimigo a ser vencido é a morte”. 1 Co 15:26.

Sendo fiel à marca de seu estilo em todos os seus textos, traz à memória momentos que viveu durante a Segunda Guerra Mundial, segundo ele, de desespero, no vale escuro, quando viu uma luz: Jesus ressuscitado, a esperança de um novo começo diante do que ele achava ser o fim!

Analisando a conjuntura sócio-política, Moltmann, certamente com a memória viva do horror que viveu com o Nazismo de Hitler, relembra o perigo da ascensão de novos movimentos com discursos nacionalistas por países que ainda detém a bomba atômica (uma ameaça de destruição da criação, lembra Moltmann), sectários, permeados pela intolerância, com traços fortemente neofascistas, uma pandemia do ódio e do egoísmo, inclusive entre os que se declaram cristãos, com um discurso que manifesta o extremo oposto de tudo que representam a vida e os ensinamentos de Jesus Cristo. Segundo Moltmann: o egoísmo coletivo, que fere os Direitos Humanos, um dos marcos do pós-Guerra.

Em sua obra “Há esperança para a criação ameaçada”, fruto de um recente diálogo realizado no Brasil com seu amigo Leonardo Boff, Moltmann registra:

A verdadeira alternativa tanto para a riqueza, quanto para a pobreza é a comunidade. É possível viver na pobreza quando ela é enfrentada em comunhão,

como foi a nossa experiência nos duros anos de fome, depois da Segunda Guerra. Só a injustiça é que faz da pobreza uma tortura. Somente o rompimento da comunidade é que provoca a ira justa dos povos. Quanto todos estão na mesma situação, ajudam-se, mutuamente. Mas, quando um ganha e o outro perde – e com isso a igualdade é rompida – o apoio recíproco acaba. Por comunidade eu entendo as sociedades comunitárias abrangentes, quanto à coesão interna de uma sociedade que se deixa pautar pela igualdade e pela paz social. Não é somente pão e jogos de futebol que mantêm uma sociedade realmente unida. Somente a justiça social é que proporciona paz social duradoura. (MOLTMANN, BOFF, 2014, p. 70)

Lembrando do texto de Atos 4:32-35, que descreve a vida comunitária da igreja primitiva, Moltmann contextualiza e lembra categoricamente, que “há o suficiente para todos”. No texto bíblico, temos a afirmação que não havia entre eles necessitados, pois repartiam o que tinham uns com os outros, segundo suas necessidades:

Isso é comunismo cristão primitivo? É um ideal irreal? Não, é uma nova experiência real de Deus que podemos fazer conjuntamente: Este outro mundo é possível! Ele é uma imagem oposta a todas as sociedades com desigualdade e privação social, onde nunca há o suficiente para todos. (...) Onde dominam esses impulsos, surge um mundo de frieza social. O oposto de pobreza não é riqueza, mas comunidade. Em comunidade, os indivíduos ficam ricos, ricos de amigos em que se pode confiar, ricos de auxílio mútuo, ricos de ideias e forças, ricos das energias da solidariedade. Essas energias apenas estão ociosas ou são suprimidas. (MOLTMANN, 2012, p. 189).

A atenção a essa demanda é, também resposta para a pergunta sobre onde Deus se encontra diante do nosso sofrimento. Sobre isso, Gutierrez afirma de forma brilhante: “*Só podemos esclarecer a pergunta onde está Deus? se estivermos em condições de responder à interpelação do Senhor: ‘Onde está teu irmão?’ (Gn. 4:9)*” (GUTIÉRREZ, 90, p. 157). Deste modo antecipamos a história: “fazemos com que o Reino venha, que chegue o *kairós*, não como uma fatalidade, mas como resultado da livre acolhida ao dom de Deus.” (BOFF, 2012, p. 35).

A ressurreição de Jesus, o Deus Emanuel que veio até nós, é a celebração máxima da nossa vitória, do nosso triunfo, do triunfo da vida sobre a morte. A ressurreição de Jesus se coloca justamente a partir da insurreição. “Pela ressurreição nos foi manifestado que o algoz não triunfa sobre a vítima” (BOFF, 2012, p. 35). A ressurreição de Jesus é a resposta definitiva de Deus para a morte: É Deus afirmando e mostrando que não, *a morte não tem a última palavra; a morte não tem a palavra final! Pois a palavra final é vida, e vida plena!* (João 10:10b).

Que essa esperança, esperança ativa e inquieta, esperança engajada (e não anestésica, que nos aliena da realidade) conforte e console o nosso coração, e que ao mesmo tempo nos faça lutar contra todo atentado à vida, contra toda morte, contra toda destruição, degradação da vida, de todas as vidas da Terra e na Terra: da criação de Deus:

No sofrimento por toda morte de uma pessoa amada e de toda criança abandonada se expressa o clamor: Até quando? ‘Vem, Senhor Jesus! Vem sem demora!’ (Ap. 22:20). Os que assim clamam têm fome e sede da vitória da justiça de Deus por meio do ressuscitamento dos mortos e da destruição da morte. Os que choram por este mundo não redimido e suas vítimas amam a vida e não se conformam com a situação ora reinante. Não são os descrentes que são tomados por essa ‘tristeza divina’, mas, sim, os crentes. Somente aquele que experimentou a justiça de Deus terá fome dela. Somente quem experimentou uma gota da água da vida sentirá sede dela. Quem experimentou apenas por um instante o amor de Deus tem desejo ardente pela revelação da glória de Deus. Quem crê na remissão dos pecados começa a chorar pela injustiça deste mundo e espera que sejam enxugadas todas as lágrimas (MOLTMANN, 2009, p. 296).

“E Deus limpará de seus olhos toda a lágrima; e não haverá mais morte, nem pranto, nem clamor, nem dor; porque já as primeiras coisas são passadas.” Apocalipse 21:4.

REFERÊNCIAS

- BOFF, Clodovis. Teoria do Método Teológico (Versão Didática). 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- BOFF, Leonardo. Jesus Cristo Libertador. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. O Deus da vida. Loyola: São Paulo, 1990.
- KUZMA, Cesar. A ação de Deus e sua realização na plenitude humana: uma abordagem escatológica na perspectiva de Jürgen Moltmann. *In* Age Deus no mundo? Múltiplas perspectivas teológicas. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Reflexão, 2012.
- _____. O futuro de Deus na Missão da Esperança: Uma Aproximação Escatológica. São Paulo, SP: Paulinas, 2014.
- MOLTMANN, Jürgen. A Fonte da Vida. O Espírito Santo e a Teologia da Vida. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____; BOFF, Leonardo. Há esperança para a criação ameaçada? Trad. Levy Bastos. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. Ética da Esperança. Trad. Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. O caminho de Jesus Cristo. Cristologia em Caminhos Messiânicos. Trad. Ibsen Kayser. São Paulo: Academia Cristã, 2009.
- _____. Teologia da Esperança. Estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. Trad. Helmuth A. Simon. 3. ed. São Paulo: Loyola, Teológica, 2005.
- _____. Vida, Esperança e Justiça: Um Testamento Teológico para a América Latina. São Bernardo do Campo: Editeo, 2008
- MONDIN, Battista. Os Grandes Teólogos do Século Vinte. vol. 2. São Paulo: Paulinas, 1980.

O FENÔMENO RELIGIOSO E OS DESAFIOS DA FORMAÇÃO HUMANA INTEGRAL: INTERLOCUÇÃO ENTRE RICOEUR E FRANCISCO

José Aguiar Nobre¹

RESUMO

O fenômeno religioso deveria sempre estar a serviço da busca pelo sentido da existência humana. Entende-se que seja por parte de quem se aproxima dos genuínos ensinamentos de Jesus Cristo, seja por parte de quem deles se distanciam, certamente quem para ele se volta, estão buscando um melhor sentido para a vida. Etimologicamente a religa as pessoas ao Mistério Divino. Objetiva-se aqui investigar o fenômeno religioso e o seu papel, desafios e perspectivas da formação humana integral, na contemporaneidade. Do ponto de vista formal, indaga-se: quais os caminhos plausíveis para se efetivar a formação humana integral, mediante a relação com o fenômeno religioso? A metodologia de investigação circunscreve-se à pesquisa bibliográfica. A fonte principal de investigação dar-se-á a partir da obra de Paul Ricoeur em interlocução com o Magistério do Papa Francisco. Os resultados esperados consistem em apontar caminhos de libertação de todo e qualquer tipo de jugo, a fim de que o ser humano possa pensar criticamente e desenvolver a capacidade de conviver civilizadamente numa sociedade plural. Entende-se que essa formação humana integral será possível sim, quando buscada sem preconceitos e de forma processual, com pretensão de universalidade. Entende-se que a formação humana integral que aqui se busca deverá estar indiscriminadamente ao alcance de todos como se percebe nas obras de Francisco e Ricoeur.

PALAVRAS-CHAVE: Fenômeno religioso. Formação humana integral. Desafios. Paul Ricoeur. Papa Francisco.

INTRODUÇÃO

A proposta de pesquisa aqui evidenciada está posta num âmbito maior que o espaço de oito páginas se torna pequeno. Contudo, a partir da perspectiva do fenômeno religioso, e com fundamentos no pensamento de Paul Ricoeur e do Papa Francisco, argumenta-se que um olhar interdisciplinar entre estes dois autores ganha relevância a partir de três pontos a saber: (i) Aproximação entre Paul Ricoeur e Papa Francisco; (ii) O Papa Francisco e a incidência da sua mensagem no âmbito secular; (iii) O pensamento de Ricoeur e Francisco para a formação humana integral.

Mediante práticas discursivas, procura-se levar em conta os desafios e as perspectivas da formação humana integral na contemporaneidade. O ponto de onde se refere é a partir do Magistério do Papa Francisco em interlocução com o pensamento de Paul Ricoeur. Além de saberem

¹Doutor em Teologia. Docente do Departamento de Teologia, graduação e Pós-Graduação. E-mail: nobre.jose@gmail.com

teorizar com maestria sobre o fenômeno religioso e a sua interface com as culturas, nota-se que eles sabem também valorizar e defender a busca pelo sentido da vida humana, a fim de que ela seja plena e realizada. Do ponto de vista formal, indaga-se: quais os caminhos plausíveis para se efetivar a formação humana integral, mediante a relação com o fenômeno religioso? Em face desta questão, o objetivo geral consiste em investigar o fenômeno religioso e os desafios e perspectivas da formação humana integral, na contemporaneidade. A metodologia de investigação circunscreve-se à pesquisa bibliográfica. A fonte principal de investigação dar-se-á a partir da obra de Paul Ricoeur em interlocução com o Magistério do Papa Francisco.

1. APROXIMAÇÃO ENTRE PAUL RICOEUR E PAPA FRANCISCO

Para uma aproximação possível neste pensamento, com recorte a partir do Concílio Ecumênico Vaticano II (1963-1965), que, como se sabe, até então, a Igreja sempre “se opôs aos erros; muitas vezes até os condenou com a maior severidade: julga satisfazer melhor as necessidades de hoje mostrando a validade de sua doutrina que condenando erros” (KLOPPENBURG, 1987, 8). Daí em diante, a maneira dela se relacionar com as culturas e as sociedades, ganha uma nova visibilidade e percepção. Observa-se nos escritos de Ricoeur e de Francisco que há uma compreensão da necessidade de ajustamento de foco naquilo que deve ser a essência do fenômeno religioso: dar sentido à vida das pessoas e não o contrário. Percebe-se que se faz necessário apontar a grandeza de uma formação humana integral, mediante um ser humano educado para o coletivo. Paul Ricoeur procura evidenciar a interconexão da busca pela maturidade ética e da *práxis* formativa. Isto também é evidenciado no Magistério do Papa Francisco. A concepção educativa na perspectiva ética de Paul Ricoeur aponta que o sujeito deverá ser conduzido de modo a viver aberto à alteridade. Faz da pessoa um ser aberto ao crescimento humano crítico-reflexivo. Um sujeito segue em busca de saídas práticas no relacionamento da *ipseidade*². Esta, se dá nas situações singulares, conhecidas como sabedoria prática ou prudência. Nesta perspectiva, o processo de formação humana integral efetiva-se na ceara do bem viver. Ou seja, é uma formação que está circunscrita ao campo estritamente ético. Pondera Ricoeur que, “o aparecimento da palavra ‘vida’ merece reflexão. Ela não é tomada num sentido puramente biológico, mas no sentido ético-cultural, (...), designa o homem completo por oposição às práticas fragmentárias” (RICOEUR, 1991, p. 209).

Trata-se de um processo ético no qual o ser humano vai reconhecendo-se claramente que, a sua grande tarefa é qualificar-se sempre como pessoa. Isto é, reconhecer a si mesmo com um ser realizado e feliz. “Daremos um nome logo de início a esse si mesmo reflexivo, o de “ipseidade” (RICOEUR, 2006, p.105). Se trata daquele ser aberto ao novo e que se sabe inacabado através do tempo. Um ser que, certamente não hesitará fazer e refazer-se em busca da novidade da existência. Em suma, sabe ser um sujeito capaz de desaprender para reaprender e atualizar-se.

Um ponto interessante no processo de formação humana integral que merece destaque no

2 Significa a identidade pessoal e reflexiva, talhada pela alteridade.

pensamento de Paul Ricoeur é a sua ênfase no processo de consciência de que o ser humano adquire a partir do momento em que se dar conta da riqueza da consciência reflexiva. E é exatamente nesse ponto que se percebe uma conexão com a *práxis* de Francisco. Este, o tempo todo chama não só os cristãos, mas a todos os seres humanos para uma responsabilidade pela casa comum. Para a adoção de uma consciência reflexiva no agir ético. De modo que ele se reporta a todos, indiscriminadamente. Em vários assuntos, sejam eles de caráter ético, político e ou religioso, Francisco aponta para a urgente necessidade de buscar um novo jeito de estarmos no mundo, adotando um novo estilo de vida. Com estas palavras, admoesta que, “à vista da deterioração global do ambiente, quero dirigir-me a cada pessoa que habita neste planeta. (...). Nesta encíclica, pretendo especialmente entrar em diálogo com todos acerca da nossa casa comum” (*Laudato Si*, n. 3). Percebe-se aí uma forma direta e séria em que o Papa se dirige a todos os seres humanos para uma tomada de consciência da corresponsabilidade comum no cuidado com a vida. Não deixa de ser um processo de chamamento para a consciência de uma formação integral que é também perceptível na literatura do filósofo francês, ao recorrer à categoria da alteridade. Aqui, “anunciamos, por antecipação o caráter *polissêmico* da alteridade, o qual, dizíamos, implica que o Outro não se reduza, como o julgamos muito facilmente por conhecimentos adquiridos, à alteridade de um Outro” (RICOEUR, 1991, p. 371). Vale argumentar que, na contemporaneidade, falar de formação integral, em seu conjunto, a consciência crítica, reivindica uma compreensão da vida humana não mais desconexa da natureza, mas faz, na verdade, um convite ao ser humano integrado a se expandir na sua forma de estabelecer relações com o Outro, e com a natureza, como parte dela, e não mais como seres distintos.

Entende-se, aqui, que, a partir de Francisco, a literatura ricoeuriana ganha uma outra coloração. Isso faz com que Ricoeur se torna passível de ser lido numa profunda interlocução com o pensamento de Francisco. Nota-se que neles, as práticas discursivas do fenômeno religioso ganham evidência numa escala planetária. No pensamento de uma pessoa devidamente autorizada como pontífice romano, por exemplo fica evidente que:

É trágico o aumento de imigrantes em fuga da miséria agravada pela degradação ambiental, que, não sendo reconhecidos como refugiados nas convenções internacionais, carregam o peso da sua vida abandonada sem qualquer tutela normativa. Infelizmente, verifica-se uma indiferença geral perante essas tragédias, que estão acontecendo agora mesmo em diferentes partes do mundo. A falta de reações diante desses dramas dos nossos irmãos e irmãs é um sinal de perda do sentido de responsabilidade pelos nossos semelhantes, sobre o qual se funda toda a sociedade civil (*Laudato Si*, n. 25).

É possível observar que essa perda do sentido de responsabilidade pelos semelhantes é também aquilo que Ricoeur procura prevenir quando alerta para a importância na busca pelo bem viver, em cuja alteridade está circunscrita. O sentido de responsabilidade pelos nossos semelhantes, que o ser humano deve ser formado é o que Ricoeur e Francisco teorizam. Nesse sentido entende-se que, independente de identidade religiosa, ninguém fica de fora de um chamamento de

Francisco e Ricoeur para a tomada de consciência de sua *teleologia*³. Em termos ricoeurianos, os seres humanos são desafiados a viverem a sua *ipseidade*. Hoje já não é mais possível se considerar um ser humano civilizado, do ponto de vista da formação integral, se a indiferença aos sofrimentos alheios lhe estiver evidenciada. A obra de Ricoeur aponta que a polissemia tanto da *ipseidade* quanto da alteridade, mostra que o Outro se opõe ao Mesmo no sentido de si-mesmo, mas ao mesmo tempo, já não permite falar de um sem levar em consideração ao outro. Nessa interseção, nota-se que tanto Ricoeur quanto Francisco estão de acordo. Na partir da *Laudato Si*, e no “Si mesmo como um outro”, é possível ver que o ser humano tem a sua compreensão como parte da natureza e está desafiado a ser educado para uma relação de cuidado coletivo e não mais de exploração irresponsável. Ao refletir sobre a ética do cuidado na contemporaneidade, segundo Francisco, “o objetivo não é recolher informações ou satisfazer a nossa curiosidade, mas tomar dolorosa consciência, ousar transformar em sofrimento pessoal aquilo que acontece ao mundo e, assim, reconhecer a contribuição que cada um lhe pode dar” (*Laudato Si*, n. 19). Desse modo, falar hoje de educação integral do ser humano, a partir de Ricoeur e Francisco, inevitavelmente, reivindica do leitor um novo olhar sobre a sua tarefa e lugar no mundo. Isto possibilita corroborar a busca pelo caminho da *ipseidade* na qual se nota estar presente no pensamento de ambos.

2.O PAPA FRANCISCO E A INCIDÊNCIA DA SUA MENSAGEM NO ÂMBITO SECULAR

Não há dúvidas de que o Papa Francisco tem pressa de colocar em movimento o seu programa de trabalho e, para tal, recorre à eficácia da alegria: “a alegria não se vive da mesma maneira em todas as etapas e circunstâncias da vida, por vezes duras. Adapta-se, e transforma-se, mas sempre permanece pelo menos um feixe de luz que nasce da certeza pessoal de, não obstante o contrário, sermos infinitamente amados” (*Evangelii Gaudium*, n. 6). Nota-se que ele sabe da gravidade do “estado de saúde do cristianismo católico” e se põe a escrever e agir com exemplos pessoais, a fim de combater tal sentimento de rejeição e letargia. Assevera Francisco que a nova evangelização para a transmissão da fé exige uma estratégia compatível com a simbologia e linguagem do que é Deus em sua essência. Segundo Francisco é preciso evidenciar que Deus é Aquele que provoca “uma alegria, indica um horizonte estupendo e oferece um banquete apetecível” (*Evangelii Gaudium*, 2013, n. 14). Francisco de forma assertiva, não perde tempo e lança uma exortação apostólica com um teor inerente à alegria explosiva do Evangelho e que precisa ser retomado sempre. Nesse sentido ele argumenta que se faz necessário atingir aos três âmbitos:

Em primeiro lugar, mencionamos o âmbito da *pastoral ordinária*, animada pelo ‘fogo do Espírito’ a fim de incendiar os corações dos fiéis que frequentam regularmente a comunidade. Em segundo lugar, lembramos o âmbito das *pessoas batiza-*

3 Entende-se por teleologia o cumprimento da sua finalidade, ou da sua vocação. “Concepção segundo a qual certos fenômenos ou certos tipos de comportamento não podem ser entendidos por apelos simplesmente a causas anteriores, mas são determinados pelos fins ou propósitos a que se destinam” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 264).

*das que, porém, não vivem as exigências do Batismo, não sentem uma pertença cordial à Igreja e já não experimentam a consolação da fé. Mãe sempre solícita, a Igreja esforça-se para que elas vivam uma conversão que lhes restitua a alegria da fé e o desejo de se comprometerem com o Evangelho. Enfim, frisamos que a evangelização está essencialmente relacionada com a pregação do Evangelho àqueles que não conhecem Jesus Cristo ou que sempre O recusaram. Muitos deles buscam secretamente a Deus, movidos pela nostalgia do seu rosto, mesmo em países de antiga tradição cristã. Todos têm o direito de receber o 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 (*Evangelii Gaudium*, n.14).*

Observa-se que a intensidade, a riqueza, a consciência, a atualidade e o peso deste fragmento de Francisco, em seu conjunto, é de uma relevância incomum para as práticas discursivas do fenômeno religioso na contemporaneidade. Este que tantas vezes é manipulado por interesses políticos eivados de contratemunho. Não há necessidade aqui de elencar os acontecimentos que evidenciam tal desastre religioso que é urgente enfrentar. De forma proposital e consciente, o fragmento acima, traz palavras grifadas que remetem à clareza e atualidade de uma aula expositiva. Argumenta-se aqui que, este texto da *Evangelii Gaudium*, ainda tão recente, se não for retomado inúmeras vezes, de diversos modos e com várias pessoas, corre-se o risco de já começar a cair no esquecimento. Nesse sentido, o Cardeal José Tolentino que tem afinidade com o Magistério de Francisco argumenta que: “é tão fácil idolatramos a pressa e a vertigem nesse nosso tempo hipertecnológico. (...); o grau de velocidade é diretamente proporcional à intencionalidade do esquecimento” (MENDONÇA, 2018, p. 37). A velocidade com que a história se move na atualidade possibilita este prejuízo educativo e provoca o risco também de uma aceleração do esquecimento. Percebe-se que Francisco, propositalmente, escolhe um modo de falar de Deus que possibilita ao crente hodierno uma receptividade do Mistério revelado em Cristo. Ele fala com tanta incidência que também os não crentes acolhem o que ele diz. Argumenta-se que a perspicácia e sensibilidade com que Francisco expõe e discute sobre o fenômeno religioso se torna relevante e eficiente para a sensibilidade dos tempos hodiernos. Como ele sabe ou percebe que quem não conhecem ou recusa Jesus Cristo buscam secretamente a Deus, movidos pela nostalgia do seu rosto? De onde tirou ele essa percepção para afirmar tão categoricamente? A paixão com que Francisco fala de Deus faz com que ele se torne um modelo de formação humana integral a ser espelhado na contemporaneidade. Sabe-se que o fenômeno religioso se mantém, se evidencia e sustenta de diversas formas e a linguagem e imagem de Deus que se utiliza faz toda a diferença na sua circulação e atividade e na mensagem que se quer comunicar.

3.O PENSAMENTO DE RICOEUR E FRANCISCO PARA A FORMAÇÃO HUMANA INTEGRAL

Como ponto de intersecção entre todo o trabalho é possível entender que: (1) numa era secular fé e vida estão dissociadas; (2) O fenômeno religioso depende da imagem de Deus que se

evidencia hoje para uma eficiência na vocação de dar sentido à vida humana. Sabe-se que a imagem de Deus do passado não está adequada para atender à sensibilidade dos tempos hodiernos: (3) Francisco insiste na tarefa de uma Igreja a serviço de uma nova imagem de Deus e da conexão entre fé e vida. Ele apresenta um Cristianismo alegre, suave, fecundo; Tais quais são as formas de falar de formação humana em Ricoeur, se pode ver também trazidas por Francisco. Este argumenta que, “a alegria evangelizadora refulge sempre sobre o horizonte da memória agradecida: é uma graça que precisamos pedir” (*Evangelii Gaudium* n. 13). RICOEUR, 2007, p. 492), assevera que: “antes de entrar no paradoxo do arrependimento, é preciso pôr à prova uma tentativa de esclarecimento que, para nós, será a última depois daquela da troca e do dom; é em nossa capacidade de regrar o curso do tempo que parece poder ser haurida a coragem de pedir perdão”. Nota-se que eles estão em sintonia com a maturidade ética que possibilita a formação humana integral na contemporaneidade.

Na linha de Francisco, com percepção aguçada dos desafios do presente, é preciso entender a necessidade de certa ousadia para uma imaginação criadora. Não apenas se faz necessária uma consciência do inaudito da promessa, senão que até mesmo uma certa percepção de que sempre ficará sem ter o que dizer, perante o espaço salvador aberto pelo Deus sempre maior. “Não sei, mas o que posso te dizer com certeza é que podes se jogar com segurança nos braços do Pai divino, desse Deus que te deu a vida e que te a dá a cada momento. Ele te sustentará com firmeza e, ao mesmo tempo, sentirás que ele respeita profundamente a tua liberdade” (*Christus Vivit*, n. 613).

Em suma, a partir do Magistério de Francisco e dos escritos de Ricoeur, é possível entender que o processo da manifestação fenomenológica da ação divina hoje e sempre, é proposto sempre com uma “mão estendida”, mediante um gesto amoroso revelado no Crucificado-Ressuscitado. Tanto no modo de proceder de Francisco quanto no de Ricoeur, está personificada a força misteriosa do Mistério que normalmente se manifesta de forma simbólica e com ambos se entende que “os símbolos levam a pensar”.

CONCLUSÃO

A dimensão consciente da formação humana integral, em face do fenômeno religioso a partir da interlocução entre Ricoeur e Francisco perpassa pelo processo de saída de si, de apropriação e desapropriação concomitante no respeito à liberdade finita do ser humano. Essa liberdade finita, ao mesmo tempo em que se converte em dom e felicidade, também é compartilhada intrinsecamente no processo de superação, de depuração do sujeito, no caminho da libertação de qualquer tipo de jugo: seja ele religioso, social, moral, cultural e ou ideológico.

Por fim, entende-se que na ceara de uma rápida análise do fenômeno religioso e na instituição de suas práticas discursivas, ao se tratar do processo de formação humana integral em intersecção com o pensamento de Ricoeur e Francisco, o que se quer dizer é que a percepção que se tem é que aquilo que a obra ricoeuriana teoriza, Francisco põe em prática. Percebe-se que é a

partir da dimensão institucionalizada de onde Francisco fala anunciando a sua própria experiência de desvelamento ele evidencia o pensamento ricoeuriano no processo de educação para o coletivo. Trata-se, indubitavelmente, também da necessidade do despertar uma sensibilidade e uma perspicácia da humanidade hodierna para a adoção de um novo estilo de vida. Uma atitude de saída a fim de que se possa dar uma atenção aos sinais dos tempos. Somente assim, se dará uma atualização e releitura constantes das diferentes realidades fenomenológicas que a prática da fé pode contribuir para um mundo justo e fraterno. O fenômeno religioso sendo inerente ao dado da existência humana, possibilita ou não o sentido da vida. Isso depende de como o ser humano se entende enquanto partícipes no mistério divino em vista de uma vida feliz.

REFERÊNCIAS

- FRANCISCO. **Laudato Si**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Edições Loyola/Paulus, 2015.
- FRANCISCO. **Evangelii Gaudium**: sobre o anúncio do Evangelho no mundo hoje. São Paulo: Edições Loyolas/Paulus, 2013.
- FRANCISCO. **Christus vivit**: aos jovens e a todo o povo de Deus. 1ª ed. São Paulo: Paulinas, 2019.
- KLOPPENBURG, Frei Boaventura. *Compêndio do Vaticano II*. Introdução geral. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 4ª ed. atual. – Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- MENDONÇA, José Tolentino. *Elogio da sede*. São Paulo: Paulinas, 2018.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alanin François [et al.]. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. *O Si-Mesmo Como Um Outro*. Trad. Lucy Moreira César. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1991.
- RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. Trad. Nicolás Nyime Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

O PENSAMENTO DEMOCRÁTICO NA ERA DAS REDES SOCIAIS A LUZ DE BERGER E BAUMAN

Matheus Leite Tavares¹

RESUMO

Um dos alicerces do pensamento democrático é o **conceito de diferença**. Atualmente, percebe-se que as discussões políticas geradas nas redes sociais têm extrapolado esse ambiente de modo negativo afetando as relações humanas desde o trabalho até a família. A proposta deste artigo é refletir sobre as redes sociais e como a formatação de seu ambiente próprio pode influenciar os indivíduos a se distanciarem da tolerância à diferença na sociedade contemporânea. Primeiro, se fará uma breve apresentação do pluralismo religioso apresentado pelo sociólogo Peter Berger como proposta de leitura para a sociedade contemporânea desde uma **ótica da religião**, analisando a necessidade de se elaborar o pensamento acerca da realidade da coexistência da diferença no espaço democrático. Em seguida, soma-se à **reflexão** o conceito de “câmaras de eco” de Zygmunt Bauman, oferecido como metáfora para exemplificar o comportamento dos indivíduos no ambiente on-line, que identifica um tipo de comportamento que não acolhe as diferenças de pensamento, fazendo com que a convivência com o contraditório seja limitada. No encontro destas duas propostas, traz-se a reflexão se o ambiente construído pelas redes sociais pode afetar aos indivíduos na construção de um pensamento acerca da diferença na sociedade democrática contemporânea tanto no ambiente on-line, quanto no off-line.

PALAVRAS-CHAVE: Pensamento democrático. Democracia. Redes Sociais. Berger. Bauman.

INTRODUÇÃO

Ainda é possível encontrar em algumas cidades pequenas ou em certos bairros de grandes cidades uma cena que já foi comum em vários lugares do Brasil: vizinhos que ao final da tarde saíam de suas casas e ficavam sentados em suas calçadas conversando sobre os assuntos do dia, que abarcavam política, economia, novela ou sobre a vida alheia, por assim dizer, é um exemplo de “redes sociais”.

Atualmente, a expressão “rede social” se popularizou em razão das plataformas digitais interativas criadas na internet, as quais permitem que pessoas dos mais diferentes lugares possam se conectar umas as outras e compartilhar ideias, fotos, conhecimento ou, simplesmente, uma receita caseira. Entretanto, a rede social é muito anterior a era da internet e a tais ferramentas on-line, está relacionada com a vida em sociedade e as interações humanas desde sempre. O advento de tais plataformas somente ampliou o alcance destas relações e as reconfigurou a partir de alguns

¹Doutorando em Teologia Sistemática PUC-Rio, matheusltavares@yahoo.com.br.

elementos que lhes são exclusivos em razão de sua automação e facilidade de ação como “desfazer” uma amizade no Facebook, ou deixar de seguir alguém no Instagram e Twitter, por exemplo.²

Entretanto, apesar de toda essa conectividade, alguns comportamentos nas relações sociais se mantiveram e foram reforçadas. É comum na sociedade contemporânea a separação das “amizades” conforme os ambientes nos quais elas se desenvolvem. Expressões como “meu amigo da escola” ou “meu colega de trabalho” demonstram esse zoneamento das relações, pois um “colega de trabalho” não será necessariamente convidado para o aniversário ou casamento de um outro “colega de trabalho” porque esse tipo de relação não se enquadraria no grau de proximidade necessário para tal. Nas redes sociais isso se mantém não só na relação de amizade on-line/off-line, mas, também, na alocação dos “amigos” conforme os “nichos” de assuntos que se compartilham. No Orkut³, a título de exemplo, ficaram famosas as chamadas “comunidades”.

Esse modelo de separação das amizades por “perfis” permite a rápida remoção daqueles que ali não se enquadram. Além disso, percebe-se o fenômeno no qual os que não pertencem àquele grupo ou nicho de pensamento são tratados, por vezes, como inimigos, logo, suas opiniões e conceitos são tratados como ignoráveis, quando não como desprezíveis.

O objetivo deste texto é propor uma reflexão ao fenômeno das redes sociais digitais a partir de duas abordagens: o conceito de pluralismo religioso de P. Berger apropriado aqui como *microcosmo* para outras esferas sociais; e o pensamento acerca das “câmaras de eco” de Z. Baumann. Por fim se propõe uma aproximação de como esse fenômeno contemporâneo pode afetar o que será chamado aqui de pensamento democrático ou a capacidade de pensar a sociedade e suas relações a partir do conceito de diferença no espaço público.

2. O PLURALISMO RELIGIOSO DE PETER BERGER E CONVIVÊNCIA DA DIFERENÇA

Peter L. Berger foi um sociólogo contemporâneo austríaco que viveu a maior parte da vida nos Estados Unidos, sendo conhecido, especialmente, pelo seu trabalho na subárea da sociologia da religião, tornando-se referência para o tema da secularização.

Para o autor, a teoria da secularização⁴ não se concretizou. Ele próprio foi um dos seus defensores mais renomados, porém mudou o curso de sua argumentação ao propor um outro

2 A definição da primeira rede social é motivo de discussão. Para alguns foi o Geocities em 1994, para outros o ClassMates.com em 1995 deve ser considerado o pontapé inicial. Contudo, o crescimento exponencial veio com MySpace (2003) e depois com o Orkut e Facebook (2004). Algumas redes sociais como LinkedIn e Twitter também surgiram nesse período e permanecem até hoje.

3 Rede social criada em 2004 pela Google e desativada em 2014.

4 Teoria que se observava ou se esperava um declínio da religiosidade no Ocidente a partir do século XX. “Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos”. (BERGER, 1985, p. 119). É interessante recorrer a um breve artigo do autor sobre sua percepção mais contemporânea a respeito do tema. Ver: BERGER, Peter. Further thoughts on religion and modernity, Soc, 2012, Vol. 49, p. 313-316. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s12115-012-9551-y#citeas> (DOI 10.1007/s12115-012-9551-y).

fenômeno para tentar explicar o comportamento da religiosidade na sociedade ocidental, o chamado pluralismo “religioso”⁵. Aqui o termo religioso precisa ser considerado como paradigma, porém não excludente, das manifestações não-religiosas, ao contrário, o próprio entendimento de pluralismo está alicerçado na premissa da perda do domínio da religião e da coexistência com várias outras formas de se compreender a existência, ele afirma: “[...] o pluralismo permite - na verdade, obriga - o indivíduo a fazer escolhas entre diferentes possibilidades religiosas e não religiosas” (BERGER, 2017, p. 83).

Enquanto a teoria da secularização compreendia a substituição de um modelo absoluto e totalitário por outro, ou seja, a religião pela não-religião, a teoria do pluralismo enxerga que a sociedade contemporânea “fragmentou” o espaço da religião conduzindo-a para a esfera do privado, conferindo direito de existência para quaisquer outras manifestações.

O pluralismo observado em relação à religião pode ser percebido em várias áreas da sociedade seja na política, nos costumes, na economia, na educação, na família, nas relações de trabalho. Claramente se observa que as sociedades democráticas ocidentais galgam cada vez mais escalas de aplicação do conceito de pluralismo atrelado à liberdade individual e autonomia do indivíduo. Por isso, palavras como tolerância, aceitação e acolhimento, antes restritas ao jargão psicológico, passaram a fazer parte do cotidiano das relações interpessoais no cenário atual. P. Berger vai afirmar que as sociedades atuais seguem esse modelo:

[...] a maioria das sociedades modernas são pluralistas. Isto significa que compartilham de um universo que é o seu núcleo, aceito como indubitável, e têm diferentes universos parciais coexistindo em um estado de mútua acomodação. Estes últimos provavelmente têm algumas funções ideológicas, mas o conflito direto entre as ideologias foi substituído por graus variáveis de tolerância ou mesmo de cooperação. Esta situação, criada por uma constelação de fatores não teóricos, apresenta aos peritos na tradição graves problemas teóricos. (BERGER, 2014, p. 161)

A concepção de P. Berger (pluralismo e secularização) pode ser criticada por conferir a religião o papel de elemento paradigmático para se compreender a sociedade ocidental, contudo, independente das opiniões sobre tal situação e sua origem, o que importa é que o fenômeno do pluralismo está presente na sociedade contemporânea.

O cerne do pluralismo é a capacidade de coexistência, em horizontalidade, de todos os tipos de crenças e não-crenças sem qualquer grau de submissão entre os tais. Ao extrapolar essa observação do campo religioso para o político, por exemplo, poder-se-ia afirmar que as sociedades contemporâneas permitem a coexistência de pensamentos políticos variados sendo todos igualmente válidos. Do mesmo modo que o Estado é laico em sua relação com a religião, também, deve se

⁵ “A teoria da secularização, baseada na ideia de que a modernidade acarreta necessariamente um declínio da religião, serviu durante algum tempo como um paradigma para o estudo da religião. Mas ela não pode mais se sustentar diante da evidência empírica. É necessário um novo paradigma. Eu penso que ele deve basear-se nas muitas implicações do fenômeno do pluralismo.” (BERGER, 2017, p. 9).

comportar com isonomia e isenção no que tange aos pensamentos de ordem política. A existência da pluralidade de partidos políticos em uma democracia é um indicativo desse comportamento.

Considerando a esfera do indivíduo e aplicando o princípio do pluralismo aqui apresentado, o pensamento democrático contemporâneo exige que assim como a religiosidade se encontra na esfera do privado enquanto direito de cada um e vinculado a sua liberdade individual, o pensamento político desfrute da mesma realidade. De igual modo, o objetivo da convivência plural é permitir e defender a liberdade individual bem como a própria possibilidade da convivência social pacífica e construtiva em si mesma.

3. AS CÂMARAS DE ECO DE ZYGMUNT BAUMAN E AS REDES SOCIAIS

Zygmunt Bauman foi um sociólogo polonês que ficou conhecido por sua tese da “liquidez” para definir diversos aspectos da vida na sociedade contemporânea em sua crítica à pós-modernidade.

O sociólogo oferece uma analogia com as chamadas “câmaras de eco” ou “salas de espelho” para representar a performance do indivíduo on-line. Neste sentido, o indivíduo tem replicado infinitamente o seu próprio pensamento e discurso ao se cercar somente dos seus correspondentes e ao excluir os que pensam de modo contrário. Sendo que a tecnologia, o formato e as ferramentas com o que se construiu a experiência on-line favorecem a esse tipo de comportamento, talvez pela facilidade e instantaneidade com que o controle de acesso a grupos e páginas pessoais pode ser feito no mundo on-line em comparação com o off-line (BAUMAN, 2018b, p. 106). Ele diz:

Testemunhamos os diálogos fracassarem e serem interrompidos com mais frequência do que iniciarem e chegarem a termo com sinceridade. A tentação de recorrer à construção de “câmaras de eco” *sui generis* (conversas em que o único som que se ouve são os ecos da própria voz) ou a “salas de espelhos” (em que as únicas visões que temos são reflexos de nosso próprio rosto) parece ser cada vez mais comum. (BAUMAN, 2018, p. 46-47)

As “câmaras de eco” podem ser exemplificadas pela construção on-line de comunidades fechadas e alicerçadas ao redor de um certo tipo de pensamento bem delimitado. Os participantes possuem o controle sobre todos os participantes e opiniões ao demonstrarem sua insatisfação com o clique de um botão (deslike) ou excluindo o membro indesejado com a mesma velocidade. Além disso, a liderança do grupo ou proprietário daquela página *possui o de grupo de seguidores*, que assim o são porque compartilham de seus pensamentos ou estilo de vida, sobre o qual se espelham e que, frequentemente, replicam. Ainda que Z. Bauman não reduza às redes sociais, vale a aplicação do conceito por ele apresentado:

As instalações em questão [on-line] são as “câmaras de eco” ou “salas de espelhos” já mencionadas. No mundo on-line, posso construir para mim mesmo um nicho cercado de paredes impermeáveis, algo inconcebível no universo off-line, e sentir-me livre e seguro nesse abrigo; bah! Sinto-me plena e verdadeiramente no controle da escolha de um self, com sua parafernália, sua apresentação e aceitação. E posso conseguir esse feito com o simples recurso de teclar um “delete” ou “escape”. (BAUMAN, 2018, p. 62)

Analisando a partir da perspectiva da lógica interna do próprio grupo, a virtualidade dessas relações *despersonaliza* os indivíduos ao serem transformados em seguidores. O que acaba ocorrendo também com os próprios *digital influencers*, celebridades da internet e “proprietários” de alguns grupos, pois ao não corresponderem ao ideário estilizado que seus seguidores possuem deles ou porque *ferem* a algum *princípio não averbado* do seu nicho podem ser passíveis de um “cancelamento”.

Nos grupos de amigos virtuais o enfrentamento com o outro é despersonalizado de sua presença física, da demonstração de suas emoções, do apelo que suas expressões faciais e corporais poderiam demonstrar, fatores que favorecem a uma compreensão mais aprimorada sobre o assunto tratado. Por vezes, após uma postagem, em razão do volume de comentários, se observa que não é possível conseguir formular uma linha de argumentação que consiga dar conta de tantos ângulos de opiniões.

Essa rede de amigos passa então por um processo de seleção, de filtragem, fazendo com que a pessoa ali inserida passe a ouvir somente os pensamentos confluentes com os seus próprios, o que emocionalmente se torna prazeroso em razão do reforço e da aceitação de suas ideias, contudo, perigoso porque a exclui do encontro com o contraditório. Ao se excluir o *diferente* se está excluindo a si mesmo da oportunidade de reflexão mais profunda sobre aquele determinado assunto. O que exemplifica um mecanismo de controle e, no pensamento de Z. Bauman, uma “liquidez” nesse tipo de relação: “Selecionar e resselecionar uma rede de amigos e mantê-la enquanto o coração desejar, e nem mais um instante, são realizações obtidas com poucas habilidades, menos esforço ainda, e virtualmente (sim, virtualmente) sem riscos” (BAUMAN, 2018, p. 107). Ele afirma ainda:

O acesso à web se revelou não uma busca de maior clarividência, de horizontes mais amplos, de conhecimento sobre concepções e estilos de vida que eram ignorados, com o fim de instaurar aquele diálogo que o “habitat democrático ideal” exige. A maior parte das pesquisas sociológicas a esse respeito mostra que a maioria dos usuários recorre à internet atraída não tanto pela oportunidade de acesso quanto pela de saída. Essa segunda oportunidade se revelou até agora mais aliciante; é amplamente usada mais para construir um refúgio que para derrubar paredes e abrir janelas; para recortar uma zona de conforto toda para si, longe da confusão do caótico e desordenado mundo da vida e dos desafios que ele apresenta ao intelecto e à tranquilidade de espírito; para prevenir a necessidade de dialogar com pessoas potencialmente irritantes e estressantes, na medida em que têm opiniões diferentes das nossas e difíceis de compreender, e, por conseguinte, a necessidade de nos envolvermos num

debate e correremos o risco de sair derrotados. (BAUMAN, 2018, p. 69-70)

Ao final, segundo Z. Bauman, o resultado é o reforço do seu próprio ego em uma ressonância de si mesmo que é, no mínimo, preocupante por impedir a madures emocional e social que o “confronto” com pensamentos diversos propicia. Em suas palavras:

O verdadeiro problema são os milhões tentados e seduzidos a se esconder na tranquilidade incontestável e imperturbável de câmaras de eco e salas de espelhos pela perspectiva de reforçar seus egos, ou de melhorar a defesa de sua autoestima, que eles lenta mas continuamente se esquecem de defender no turbulento universo off-line, repleto daquelas “discussões políticas ou filosóficas que por vezes ficam bem inflamadas” [...]. (BAUMAN, 2018, p. 115)

CONCLUSÃO

O pluralismo apresentado por P. Berger evidencia que a sociedade contemporânea possui uma importante conquista que é a convivência “pacífica” entre a diferença de pensamentos, o que está ancorado na promoção da liberdade individual. Ainda que não seja esse o objetivo do autor, porém, pode-se extrapolar essa percepção para o campo da política ao se considerar os mesmos elementos do pluralismo como fundamentais para o pensamento democrático contemporâneo. A democracia exige a diferença⁶, caso contrário ela não seria necessária pois todos estariam em absoluto acordo, o que se demonstra utópico, para não dizer *violento* já que tais tentativas sempre vieram na história por imposição de algum poder.

O fenômeno das redes sociais on-line trouxe algo que se notava em menor escala, os agrupamentos por interesse com exclusão total ou parcial dos que ali não se encaixavam. Algo como os filmes adolescentes americanos das décadas de 80 e 90 que representavam os conflitos entre os grupos de “patricinhas” e “atletas” contra os “nerds”, ou de “alunos ricos” contra “alunos pobres”, sempre com causa de vitória para os grupos dos “excluídos” dentro do argumento “conto de fadas”

⁶ É interessante o resumo que o teólogo J. Moltmann propicia, corroborando com essa compreensão entre liberdade e democracia na sociedade moderna: “A partir da Revolução Americana e da Revolução Francesa, o princípio revolucionário da liberdade passou a ser a base ideológica do mundo burguês. A sociedade de estados da Europa antiga, clerical e feudal, foi destruída, cedendo o lugar a uma sociedade competitiva igualitária. O que determina o valor de uma pessoa já não é o nascimento, mas sim as realizações. A soberania do príncipe “por mercê de Deus” foi substituída pela soberania do povo, o estado democrático constitucional toma o lugar do estado autoritário. Os estados de fé confessional unificada cederam o lugar à secularização dos bens eclesiásticos e ao estado religiosamente neutro e em princípio secular. A democratização do mundo político marchou *pari passu* com a industrialização do mundo econômico. A urbanização da população criou a “cidade secular”. Como força de trabalho e como consumidores, todos os homens são em princípio considerados iguais. Nacionalidade, raça, sexo e religião, e tudo mais que determine a identidade das pessoas, cedem lugar a estas determinações igualitárias, passando a ser privatizadas e relegadas à vida pessoal.[...] Com a Revolução Francesa começou a revolução da liberdade, e com ela a época revolucionária da história da humanidade.” (MOLTMANN, 1999, p. 107).

já esperado, porém com a diferença do fundo moral de inclusão do *diferente* em um dos grupos. Contudo, na realidade on-line tais conflitos foram despersonalizados e exarcebados em sua facilidade tecnológica favorecendo a construção de verdadeiros nichos de pensamento e de um espírito belicoso aos que pensam diferente.

O que se observa é que o pensamento contraditório tem sido enxergado como algo não aceito e que precisa ser combatido. Deste modo, aquele que ousa pensar de modo divergente passa a ser classificado como inimigo, indigno de ser ouvido e, até mesmo, perigoso. Esse espírito bélico nas relações tem se acirrado ao se tratar de temas do espectro político, especialmente, causando dissensões nas relações de amizade e familiares ao ponto de discussões sobre essa temática serem proibidas em ambientes de trabalho ou em almoços familiares para conseguirem se manter os ânimos e a estabilidade dos relacionamentos.

Ainda que as redes sociais não possam ser apontadas como a causa primária, sua dinâmica própria parece favorecer e fomentar tal comportamento o que se mostra contrário ao próprio cerne do pensamento democrático ao se tentar excluir e destruir o contraditório, o que não deixa de ser uma busca por um pensamento totalitário. Talvez pela “facilidade tecnológica” já discutida, ou mesmo pela crescente e notória dificuldade das pessoas em se expressar e interpretar um texto atualmente, ou pelo sentimento de “mundo paralelo”, ou de impunidade, dentre outros possíveis.

Importante salientar que nada tem a ver com este ou aquele espectro político e sim com um modo de educação e “adestramento” de comportamento que as gerações “nativas on-line” passam a reproduzir em outras áreas da vida e da convivência em sociedade. Sendo que as gerações que migraram para essa realidade conectada sofrem do mesmo sintoma por não terem “antídoto” para esse modo de ser que é novo e extremamente rápido. Ainda que ambos apregoem lemas como tolerância, respeito e aceitação não parecem representar essas causas em suas vivências on-line, pois tais exigências se dão somente no benefício de seu próprio grupo ou modo de pensar. É um engano tentar achar que o ser humano pode viver vidas paralelas (on-line/off-line) sem que ambas sejam mutuamente influenciadas, mesmo com dezenas de *avatars* e perfis *fakes* a partir do mesmo indivíduo.

Não há nada de errado em se *unir* em grupos/comunidades por afinidades, na verdade, isso é o que se espera das relações humanas desde tempos imemoriais. A questão é querer ter esse *direito* para si e *não o outorgar* aos outros. Em outras palavras, se este grupo pode se reunir em torno de certas afinidades, por que aquele outro grupo não pode fazer o mesmo? A conquista do pensamento democrático deve ter essa convivência de grupos e pensamentos diversos no cerne do seu ser plural.

As redes sociais sempre existirão enquanto houver humanidade e sociedade, os meios e tecnologias podem mudar e afetar sua configuração, porém cabe aos seres humanos promoverem, no sentido político-social, em quaisquer ambientes os valores democráticos que foram arduamente conquistados, em especial, a convivência pacífica da pluralidade de pensamentos. Ainda mais do que isso, cabe a toda pessoa humana valorizar a diferença não somente em prol da tolerância, res-

peito e aceitação, mas porque a diferença possui o dom de demonstrar a nossa própria igualdade na vivência da liberdade de cada singularidade.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt; RAUD, Rein. A individualidade numa época de incertezas. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

BAUMAN, Zygmunt; LEONCINI, Thomas. Nascidos em tempos líquidos. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

BERGER, Peter. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter. Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. A construção social da realidade. Petrópolis: Vozes, 2014.

MOLTMANN, Jürgen. O espírito da vida: uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 107.

PECADO ORIGINAL: PROJETO DO SER HUMANO COMO CRIADOR DE SI MESMO E DO MUNDO

Fábio Cristiano Rabelo¹

RESUMO

O que é o pecado original senão a desmedida de Ícaro ao buscar alcançar o que lhe era impróprio? Ao ambicionar se tornar criador de si mesmo e de seu mundo, o ser humano almeja excluir do projeto de construção do mundo qualquer referência de valor absoluta que possa lhe impedir de impregnar a realidade do mundo com a loucura de sua vaidade. Quanto mais alto o nível do ser humano nas estruturas de poder, encontra-se mais dominado pela sandice de impor sua opinião e seus interesses escusos como verdade e bem absolutos. A partir da perspectiva da teologia da aliança, faremos uma análise do texto anexo *Mística e política* apresentado no opúsculo *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental* de Henrique Claudio de Lima Vaz, visando encontrar compatibilidades entre o conceito de pecado original e o conceito de captação da mística pela política. Em seguida, estabeleceremos conexões entre estes conceitos e a postura autoritária do atual presidente do país, tendo como meta uma leitura teológica do governo de Jair Messias Bolsonaro.

PALAVRAS-CHAVE: PROTOLOGIA; PECADO ORIGINAL; SOTERIOLOGIA; LIMA VAZ

A crise da civilização contemporânea pode encontrar suas raízes no conceito de pecado original. Ao negar a lei dada por Deus e assumir a tarefa de construir seu próprio destino, o ser humano tornou-se autônomo, dando a si mesmo a sua própria lei. Isto consiste em um atentado contra a fonte de sua própria vida e o conduz à morte.

Devido a esta trágica escolha, a primeira civilização global tende a fenecer. Pela negação de Deus, o ser humano acaba por tornar-se cego e incapaz de ter uma relação sadia com o mundo e o outro semelhante.

No Brasil, esta realidade pode ser percebida claramente nos acontecimentos dos últimos quatro anos. O estabelecimento das ideologias políticas e financeiras como significado e sentido último da existência encarnadas na figura de Jair Messias Bolsonaro tem produzido miséria, fome, conflitos e morte nesta terra.

Contudo, para um entendimento parcial deste complexo quadro apresentado, faz-se necessário compreender como se dá a salvação divina no fluxo do tempo. Como o fato crístico, situado

¹ Mestre em teologia pela Faculdade de Filosofia e Teologia em 2016
e-mail: fabio.rabelo.1972@gmail.com

em coordenadas geográficas e históricas pode se estender a toda a humanidade em todos os tempos.

Dado este primeiro passo, uma compreensão básica da consistência da existência humana se mostra importante a fim de alcançarmos o entendimento das condições de possibilidade da escolha humana de rejeitar ou acolher o dom da graça divina.

Somente então, torna-se possível analisar de forma simplificada o pecado das origens e as suas consequências na história brasileira recente.

1. O ETERNO E O TEMPO

Um dos textos utilizados para fundamentar biblicamente a doutrina do pecado original é, como bem sabido, Rm 5,12-21. Nele se afirma a entrada do pecado e da morte no mundo por meio de um só homem. Também afirma o derramamento da graça e a justificação vindas através de um único homem: Jesus Cristo.

A afirmação básica do texto, conforme Rubio (2006, p. 626), consiste na completa universalidade da salvação obtida por Jesus Cristo. Todos os seres humanos viventes necessitam e recebem a salvação a partir do mistério pascal de Jesus Cristo.

Daí, surge a indagação: Como um evento situado no tempo pode redimir e resgatar todas as milhares de vidas surgidas antes de sua ocorrência? Milhares, centenas de milhares, talvez milhões de seres humanos tenham vivido antes de Jesus Cristo caminhar nas terras da Palestina.

Esta interrogação não pode ser respondida em uma perspectiva humana e histórica. Faz-se necessária uma pesquisa capaz de transcender o tempo e sair da consciência histórica no intuito de alcançar a ação salvífica de Deus dirigida a toda a humanidade. Isto nos traz outra pergunta: Como se dá a relação de Deus com o ser humano no fluxo do tempo?

Devemos entender toda ação divina como salvífica. Toda intervenção da parte de Deus na história visa dar sentido e plenitude à existência. Além disto, conforme Boécio (2019, p. 150), Deus é eterno, sendo capaz de abarcar os espaços infinitos do passado e do futuro. Para Ele, não existe passado e futuro. Todos os acontecimentos pretéritos e que estão por vir Lhe são presentes.

Estes pensamentos se encontram tão distantes da experiência humana que somente por analogia podemos buscar uma limitada compreensão de sua natureza. Para isto recorro à figura da valsa na qual Deus, como um cavalheiro, conduz a dama da história nos caminhos por Ele escolhidos. E assim se entrelaçam o Eterno e o tempo.

No momento oportuno, o Eterno penetra a dimensão do tempo sem perder sua eternidade. Por isso, Jesus Cristo é o mesmo, ontem e hoje; ele o será para sempre! (Hb 13,8).

Portanto, Jesus Cristo já estava presente no ato criador de Deus. O ser humano foi criado à imagem de Deus, ou seja, à imagem de Cristo. Isto torna o humano capaz de se relacionar com o mundo, com os semelhantes e com Deus de uma forma única.

2. PROJETO DE DEUS E REALIZAÇÃO HUMANA

De acordo com Gn 1,26-27, o ser humano foi criado para a relação com o mundo e com seus semelhantes. Foi criado homem e mulher na finalidade de estabelecerem aliança entre si e cuidarem do mundo. Conforme Gn 2, a tarefa humana consiste no cultivo e manutenção do jardim da natureza em permanente relação com o divino. Para isto, Deus modelou o ser humano na argila do solo e insuflou-lhe seu espírito, tornando-o um ser vivente.

O ser humano dispõe de um conjunto de características que o definem como tal. Estas características compõem sua essência. Esta essência realiza-se na particularidade da existência, nas experiências objetivas e subjetivas de sua ipseidade, possibilitando a singularidade de cada ser humano. As experiências humanas podem ser categorizadas a partir de sua relação com o mundo, com a sociedade e consigo mesmo (VAZ, 2020, p. 140-141). Estas categorias se organizam em conceitos de estrutura, relação e unidade.

O ser humano se torna presente ao mundo por meio de seu corpo. É uma dimensão constitutiva e expressiva do ser humano. Por meio dele, o sujeito se situa no tempo e no espaço. Contudo, o sujeito humano não se resume a seu corpo. Mas não pode ser pensado sem ele. É por meio do corpo que o sujeito se torna história. Suas marcas, rugas e cicatrizes são efeitos da história sobre a carne. E estas marcas fazem parte do ser singular de cada sujeito humano. Os acidentes corpóreos desvelam a singularidade histórica de cada sujeito humano. Faz parte do processo de humanização de cada indivíduo a aceitação das limitações e capacidades de sua corporeidade. Alguém somente se humaniza quando acolhe sua corporeidade, tornando-se carne (VAZ, 2020, p. 151-159).

O psiquismo medeia a relação entre o corpo e o espírito humano. Consiste em uma experiência mediada pelo corpo. Nela, o ser humano plasma sua consciência pela captação e tradução do mundo exterior na sua interioridade, edificada sobre os eixos da imaginação e da afetividade. Nele, nasce a linguagem que investe na tradução psíquica do mundo exterior. Assim também psicologicamente, o sujeito se realiza na história por meio das marcas psíquicas deixadas pelo prazer e pela dor, tornando-se o que é. Contudo, o ser humano não deve ser definido pelo amálgama do corpóreo e do psíquico. Encerrar o ser humano nesta dimensão seria transformá-lo em um ser incapaz da linguagem e da cultura. Faz-se necessária uma dimensão que transcenda o corpo e o psiquismo como condição de possibilidade de uma existência humana: o espírito (VAZ, 2020, p. 161-171).

No espírito, o ser humano torna-se imagem de Deus, ser livre e inteligente. Mas o ser humano só pode realizar sua liberdade no sumo bem que é Deus e sua inteligência na plenitude da ver-

dade divina. Por meio desta dimensão espiritual, o ser humano abre-se para o mundo e constitui relação com a natureza e com a sociedade. Portanto, a vida plenamente humana é a vida segundo o espírito na qual todas as potencialidades humanas se realizam. A negação da vida espiritual conduz o ser humano a um fechamento em si mesmo e à negação de uma vida verdadeiramente humana (VAZ, 2020, p. 173-242).

O ser humano é situado no mundo e estabelece com ele uma relação não recíproca de objetividade por meio de sua abertura espiritual. O mundo ao qual o ser humano tem seu destino inexoravelmente entrelaçado apresenta-se como caminho para o encontro com Deus, conforme a Epístola aos Romanos (Rm 1, 19-20). O mundo é significado por meio da linguagem e expresso no discurso. Assim, o mundo torna-se uma habitação para o gênero humano e as coisas são organizadas em utensílios ao alcance da mão e enigmas que provocam admiração ou espanto. Também o mundo se modifica conforme o fluxo do tempo. As coisas vêm e vão, conforme a ordem irreversível do antes e do depois (VAZ, 2020, p. 266). Nesta realidade espaço temporal, cada ser humano constrói o sentido de sua vida por meio do trabalho que transforma o mundo natural em mundo significado. Diferenciando-se dos objetos, estabelece um sentido para o mundo em que vive (VAZ, 2020, p. 249-280).

Nenhum ser humano tem condições de sobreviver no solipsismo. Sempre é fruto de uma cultura e sociedade humana existente na história. A partir do contato com o outro semelhante, inicia a aventura de viver no mundo da história na realidade da comunidade. Na intersubjetividade, por meio dos olhos dos outros, reconhece-se como um ser humano portador de direitos e deveres. Aprende uma linguagem e encontra um lugar no mundo humano. Relaciona-se com os seus antepassados por meio da cultura que recebe e ressignifica com sua vida (VAZ, 2020, p. 281-314).

O ser humano não se satisfaz plenamente com a vida em sociedade e com a transformação do mundo. Sempre anseia ser mais. Esta insaciedade que experimenta como ser no mundo com os outros tem como expressão interior uma profunda solidão existencial em função da separação existente entre ele, o mundo e o outro. Somente Deus pode estabelecer esta união de cada ser humano com o resto da criação. Nesta relação de transcendência com o Senhor, o ser humano realiza sua vocação plenamente ao amar a verdade e conhecer o bem que estão presentes em Deus, respondendo ao profundo apelo do bem e da verdade ao seu espírito (VAZ, 2020, p. 315-350).

Por meio de suas relações com o mundo, com a sociedade e com Deus, o ser humano está em contínuo processo de realização na história por meio da suprassunção dos valores recebidos da cultura em que está inserido (VAZ, 2020, p. 353-390). A graça de Deus o interpela e o convoca para uma vida conforme a vontade do Pai, segundo o modelo de Jesus Cristo, o humano por excelência, fonte e origem de toda vida virtuosa. Molda sua personalidade no seu tempo de existência histórica, podendo somente avaliar se sua existência foi digna de valor quando estiver próximo de sua consumação, incapaz de escolher um caminho diferente do que trilhou até então. Uma vida somente se torna realizada diante do seu fim, ou seja, somente diante da morte o ser humano é capaz de avaliar quão satisfatória foi sua vida.

Portanto, a história humana consiste no drama entre graça e pecado, abertura e fechamento à criação, ao outro semelhante e a Deus, virtude e vício. Mas como se inicia esta história? Qual o espaço entre a criação do ser humano e os dias atuais no qual se insere a ruptura da relação com Deus?

3. O PECADO ORIGINAL

Não há como saber historicamente qual transgressão produziu a grande ruptura entre Deus e o ser humano. Provavelmente, este pecado primevo antecede todo e qualquer registro histórico. Conhecer a natureza desta transgressão nos é possível a partir dos relatos bíblicos cunhados a partir da experiência única do povo redator das Sagradas Escrituras.

No segundo relato da criação em Gn 2, Deus cria o ser humano e o coloca no jardim do Éden para dele cuidar e cultivar. Libera o ser humano para comer de todas as árvores do jardim, exceto da árvore da ciência do bem e do mal sob risco de morte.

Segundo Giraudo (2014, p. 30-31), a árvore da vida e a árvore da ciência do bem e do mal são atributos divinos que estabelecem a relação entre Deus e o ser humano. A árvore da vida apresenta a vida e a exuberância da terra como dons de Deus. Já a árvore da ciência do bem e do mal representam o compromisso a ser assumido pelo ser humano na relação com Deus. Não é permitido ao ser humano se apropriar dos frutos desta árvore, passando a determinar o bem e o mal. Somente Deus pode decretar o que é o bem e o mal. Esta árvore consiste no projeto de Deus para o ser humano. Revela-se como o modelo humano perfeito. Todo ser humano deve ser como ele. É Jesus Cristo.

O pecado adâmico consiste na rejeição do projeto do Pai. O ser humano escolhe ser dono de seu próprio destino. Somente ele sabe o melhor para si. Cabe a ele determinar o bem e o mal. Apropriar-se do fruto consiste em uma violência contra a relação com Deus. Rejeita-se o dom divino e o ser humano se torna autônomo, dando a si mesmo sua lei. Jesus Cristo é crucificado, pois o projeto do Pai não pode ser aceito.

As consequências do pecado são logo sentidas. A nudez, símbolo das fraquezas mais íntimas do ser humano, precisa ser ocultada. As relações são rompidas. Adão culpa sua mulher pela ruptura, negando-se a assumir qualquer responsabilidade pela transgressão. A mulher também nega qualquer responsabilidade, colocando a culpa na serpente, símbolo do mal e figura do dragão (Ap 12).

O pecado tem efeitos sobre toda a civilização humana. Contamina todas as relações do ser humano com a natureza e com os semelhantes a partir da negação da relação de transcendência. Relações que deveriam ser harmônicas se tornam relações de opressão e exploração. A natureza se torna um objeto a ser explorado e os seres humanos algo a ser oprimido ou descartado.

E deste ponto em diante, começam as desventuras da humanidade. Pecados se acumulam. Abominações são praticadas. A história segue seu curso.

Porém, não somente de transgressões e pecados, a história se constitui. Deus continua a chamar pelo ser humano e com ele estabelece alianças. Ora, com toda a humanidade na figura de Noé. Depois com Abraão, o patriarca hebreu. Mais tarde com Moisés, criando para si um povo a partir de um punhado de escravos. Por fim, estabelece uma aliança definitiva entre o céu e a terra através da entrega de seu Filho, Jesus Cristo.

Toda aliança somente pode ser feita mediante derramamento de sangue do que se faz aliança, conforme Hb 9,16. Ambas as partes contraentes da aliança devem estar representadas no sacrifício. Para uma aliança definitiva entre Deus e o ser humano, era necessário um sacerdote a oferecer um sacrifício da parte de Deus e do ser humano. Para uma aliança definitiva era necessária a morte dos dois contraentes, demonstrando um verdadeiro e definitivo compromisso. Então Cristo, sumo sacerdote da nova aliança, fez-se aliança e entregou sua vida para todos terem vida plena. E todos que se comprometem nesta aliança, guardando a vontade do Pai em seus corações, estabelecem uma nova relação com Deus, restaurando o outrora rompido.

Contudo, o ser humano continua rompendo esta relação todos os dias. Poucos se comprometem com a aliança eucarística estabelecida entre Deus e o ser humano na pessoa de Jesus Cristo pelo poder do Espírito Santo. Quase ninguém se encontra disposto a empenhar sua vida em uma relação vivificante com o Senhor, aliança definitiva entre Deus e o ser humano.

E, assim, a civilização humana se deteriora mais a cada geração. No Brasil, este quadro tem se mostrado trágico. Este povo, outrora aparentemente pacífico e cordial, decai em atos de discórdia e intolerância cada vez maior. E muitos o fazem, em nome de Jesus Cristo.

4. À GUIA DE CONCLUSÃO: BOLSONARO, UM ANTICRISTO?

A consequência do pecado original constituiu uma sociedade estruturada no conflito entre um Deus de amor que apela ao ser humano no seu eu mais íntimo pela união mística e as estruturas de pecado a conduzir o ser humano ao inferno do fechamento em si mesmo no mais absoluto solipsismo.

No Brasil atual, tal conflito atinge de maneira profunda nossa cultura. A mentalidade laicista, fruto da privatização da experiência religiosa, acentuou muito a captação da mística pela política. Este fenômeno pode ser analisado à luz de um opúsculo de Vaz (2000, p. 81-90) e servirá como uma das bases para esta reflexão final do artigo.

A mentalidade laicista nega a relevância do credo e da experiência religiosa na vida pública. A relação de transcendência não deve governar a práxis dos indivíduos na sociedade. Toda vida social e política deve se encerrar na imanência do mundo.

Este fenômeno de secularização acabou por trazer diversas distorções na ordem da vida social e política de nossos tempos. A negação dos valores religiosos na condução da vida social conduziu a uma secularização da experiência religiosa, tornando-a vulnerável a ideologias econômicas e políticas. Assim, estabeleceu-se um desvio na experiência da transcendência, claramente perceptível em algumas igrejas cristãs neopentecostais e em alguns movimentos que reivindicam para si o título de católicos, transferindo as energias presentes na experiência mística para a práxis política e econômica. Para muitos destes cristãos, a salvação se encontra na promessa da riqueza. Para outros, ela está numa sociedade moralista presa a leis e regras cristãs sem levar em conta a relação com o Deus de Jesus Cristo.

Este esvaziamento da relevância da vida religiosa como fundamento da práxis moral e política, transferiu as esperanças e sonhos do povo para a esfera da práxis política e econômica, tornando-o prisioneiro de líderes com pretensões obscuras.

Neste contexto, surge Jair Messias Bolsonaro. Além do sobrenome provocativo, o atual presidente é introduzido por muitas lideranças religiosas como o ungido de Deus. Usa o lema “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”. Diante da morte afirma ser messias, mas não fazer milagres. Promove a discórdia entre as pessoas, incentiva o uso de armas.

Muitas pessoas, crendo no discurso dos pastores, colocam as suas esperanças e sonhos nesta figura política que se utiliza de discursos de natureza pseudoreligiosa para atender aos interesses de certa elite econômica e religiosa.

Eis a figura do anticristo! Anuncia o contrário do Evangelho em atos e palavras contra a vida e a dignidade, enterra a sete palmos os direitos dos mais pobres e desvalidos, convoca seus seguidores à prática da violência, colocando-se como referência absoluta de valores ao incentivar a compra de fuzis em lugar de buscar combater a fome e a miséria.

O laicismo, recorrendo à constituição de 1988, seria capaz de dar fim a este projeto autoritário e desumano? Como combater uma experiência religiosa secular, caracterizada pelo culto a ideologias econômicas e políticas, encarnadas na figura deste presidente?

Esta pressão ideológica e política somente encontrará redução quando for permitido e aceito o discurso religioso no meio público. Não para impor princípios, mas como fundamento pessoal da práxis dos diversos indivíduos que compõem a nossa sociedade.

Crer não é um crime. A constituição se fundamenta teoricamente no consenso de como a sociedade deve ser conduzida. Mas há brechas. Nem todos os grupos concordam com o texto da magna carta, quase totalmente reescrito via propostas de emendas constitucionais nos últimos anos em vista dos interesses de alguns grupos econômicos. Se desejamos o melhor para o povo como um todo, necessitaremos que cada um busque o melhor de si em suas relações humanas e transcendentais. Somente devolvendo o lugar de direito à experiência religiosa, seremos capazes de alcançar uma melhor sociedade, mediante o aprimoramento e desenvolvimento da relação de transcendência que nos auxilia a definir o crer, o agir e o conhecer em vista de conduzir os rumos

de nossa civilização (VAZ, 2002, p. 209).

REFERÊNCIAS

BOÉCIO, Anício. A consolação da filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2019

GIRAUDO, Cesare. Num só corpo. São Paulo: Loyola, 2014

RUBIO, Alfonso. Unidade na pluralidade. São Paulo: Paulus, 2006.

VAZ, Henrique. Antropologia filosófica. São Paulo: Loyola, 2020.

VAZ, Henrique. Mística e política. In: VAZ, Henrique. Experiência mística e filosofia na tradição ocidental. São Paulo: Loyola, 2000. p. 81-90

VAZ, Henrique. Transcendência: história e teoria. In: VAZ, Henrique. Filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 2002. p. 193-221

TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E MOVIMENTOS SOCIAIS A PARTIR DO INTERACIONISMO SIMBÓLICO DE BLUMER

Caio César Sousa Marçal¹

RESUMO

A religião tem como uma de suas características sedimentar valores que corroboram na formulação de representações. É notório que existem inúmeras pesquisas que discorrem sobre a influência católica nos movimentos sociais, especialmente o papel desempenhado pela Teologia da Libertação. Contudo, pouco se discute sobre quais seriam os mecanismos que levaram esses religiosos a ocuparem um papel importante no cenário do ativismo no Brasil. O foco de nossa pesquisa baseia-se em compreender a produção simbólica desse segmento religioso e sua incidência como uma matriz discursiva importante para a constituição de movimentos sociais. É a partir do interacionismo simbólico do sociólogo estadunidense Herbert Blumer, que analisamos a relação entre a produção de discursos, signos e símbolos desses atores religiosos. O trabalho em tela é de caráter qualitativo e baseado em pesquisa bibliográfica, documental e da produção imagética da Teologia da Libertação e tem como objetivo entender as razões do impacto os libertacionistas tiveram para as ações coletivas de várias organizações populares.

PALAVRAS-CHAVE: Religião; Movimentos sociais; Teologia da Libertação; ações coletivas.

INTRODUÇÃO

Um rico debate que a sociologia promoveu ao longo dos anos é a inter-relação entre movimentos sociais e a Religião no contexto latino-americano. No que tange aos movimentos sem terra, o papel desses religiosos teve uma presença considerável. Gohn (1991) afirma que no contexto das lutas sociais dos movimentos sociais, o papel de uma parte do clero vinculada à Teologia da Libertação (TDL), foi um espaço síntese e força motriz na geração de ações coletivas, empoderando movimentos sociais (CACCIA BAVA, 1985; DOIMO, 1995). Essa autora desta que o papel pastoral foi encarado como parte de sua ação missionária, onde a “nova missão do cristão é o trabalho coletivo, é o trabalho junto aos oprimidos, nesta vida e não em outra” (GOHN, 1991, p. 37).

Em consonância com essa perspectiva, Eder Sader (1988) afiança que nas ações desse segmento do catolicismo foi um espaço que produziu uma utopia de resistência e de sonhos que deu

¹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FEUSP). Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduado em Teologia pelo Cenetro Universitário Metodista Izabela Hendrix e em Pedagogia pela Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). E-mail: caioabu@gmail.com

suporte para movimentos sociais. Nesse sentido, o trabalho de base das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), ligadas a Igreja Católica, se constituíram nas ações coletivas como um espaço de acolhimento, recrutamento e alicerce para novos militantes. Quais as razões para que a TDL seja considerada uma parteira de movimentos sociais e reconhecida como um provedor de uma potente matriz discursiva para o cenário do ativismo político no Brasil?

Em nosso trabalho, baseado na perspectiva sociológica do interacionismo simbólico do estadunidense Herbert Blumer, indicamos como a produção de discursos, signos e símbolos desses atores religiosos foram relevantes para o legado da Teologia da Libertação.

A pesquisa é de ordem qualitativa e baseada em pesquisa bibliográfica, documental e da produção imagética da Teologia da Libertação, bem como enseja entender as razões do impacto os libertacionistas tiveram para as ações coletivas de várias organizações populares.

1. INTERACIONISMO SIMBÓLICO, BLUMER E MOVIMENTOS SOCIAIS

Uma questão relevante para a análise da atuação religiosa da Teologia da Libertação nos movimentos sociais é reconhecer quais os componentes que determinam o sucesso ou o fracasso de um movimento social. Neal Caren (2007) indica como primeiro elemento para que um movimento social se sedimente na sociedade são as oportunidades políticas. Essas surgem quando o sistema, por alguma razão, se torna vulnerável, perdendo de legitimidade junto à uma parte da população, por exemplo. Essa chance pode impulsionar o envolvimento político de pessoas marginalizadas que as conectem para empreender ações contenciosas com objetivo de produzir mudanças na sociedade.

O segundo componente por Caren são estruturas de mobilização. Essas se referem às organizações que estão presentes na comunidade e que podem impulsionar tipo de mudança. Essas organizações podem servir como ponte para mobilizar ações coletivas fornecendo membros, lideranças, redes sociais e meios de comunicação para o movimento emergente. Os exemplos incluem igrejas, caso das Comunidades Eclesiais de Base ou organizações comunitárias como parte das estruturas de mobilização.

O terceiro componente são os processos de enquadramento, onde os líderes de um movimento social buscam meios persuasivos para sua pauta ser acolhida de tal forma que as mudanças que advogam são necessárias e como se pode alcançá-las. Os processos de enquadramento promovem a adesão ideológica entre membros do movimento, assim como impactar tanto *establishment* político e o público em geral de forma que um movimento social alcance maior legitimidade no espaço público.

Caren (2007) assinala que o quarto componente é o dos ciclos de protesto, que é um período prolongado de tempo em que a oposição ao sistema político através de atos coletivos de

pressão pública está em ebulição. Dentro desta perspectiva teórica, os protestos são importantes expressões das visões e demandas das estruturas mobilizadoras conectadas ao movimento e são veículos para causar impacto ao ponto de sinalizar a força de um grupo e os valores superiores de suas pautas.

Igualmente, a performance pública dos ciclos de protestos serve para fortalecer a solidariedade dentro do movimento, bem como para conscientizar o público em geral sobre do clamor do movimento. O quinto e último aspecto indicado por Caren são repertórios contenciosos, que se referem ao conjunto de meios e estratégias pelos quais o movimento faz suas reivindicações (greves, manifestações e petições), por exemplo.

Conforme Blumer (1969), o interacionismo simbólico baseia-se em três pressupostos básicos. O primeiro é que as pessoas se relacionam com as coisas com base nos sentidos que essas têm para eles; o segundo pressuposto é que o sentido das coisas surge da interação social que se tem com seu grupo social. Por fim, o último pressuposto é que esses significados são tratados e modificados passa necessariamente por processo interpretativo empregado pelos seres humanos ao lidar com as coisas que encontra no seu contexto específico. Ou seja, a produção simbólica se vale da interação dos indivíduos em seus grupos sociais e são mediados pelo contextos específicos, demandas e interesses desses atores sociais.

Ainda segundo Blumer (1996), todo movimento social passa por um ciclo de vida que passa tanto seu momento de fermentação social e excitação popular, até o momento em que ganha contornos de formalização e passa por um processo de institucionalização. Nesse sentido, as ações coletivas de um movimento social estão necessitam e ferramentas para forjar seu ativismo em busca de lograr êxito no confronto público contra seus opositores.

Assim sendo, Blumer (1996) indica igualmente que há pelo menos cinco mecanismos de fortalecimento dos movimentos social. Em que pese que didaticamente o autor os enumere, assinala-se que todos esses se retroalimentam, potencializando a construção da identidade coletiva que mobiliza seus ativistas para alcançar os objetivos coletivos. O primeiro mecanismo que Blumer indica é o a necessidade dos movimentos sociais precisa inicialmente de líderes, cuja função é de excitar as pessoas que compartilham alguma insatisfação ou demanda compartilhada. O trabalho desses é aproveitar o descontentamento para fomentar o interesse de conectar e promover novos impulsos em favor de causa almejada. Blumer os chama de “agitadores”.

O segundo mecanismo é do “Espírito de corpo”. Segundo Blumer, para que o movimento social se sedimente, é necessário que haja solidariedade de grupo. Em outras palavras, o sentimento de fazer parte de um coletivo reconfortante e de se engajar em um empreendimento baseado em um senso de lealdade e compromisso comum. Isso acontece quando um grupo de pessoas que tem uma demanda ou objetivo em comum constituam um sentimento de pertencimento, onde partilham em um lugar comum uns com as outros os mesmos anseios e dificuldades. É através disso que se forja argamassa social que cada um tenha identificação mútua e se construa uma identidade coletiva.

O terceiro componente para Blumer é o Comportamento Cerimonial ou Ritual, que são códigos identificadores comuns entre os militantes e determina um *ethos* partilhado por cada um dos partícipes (um “grito de guerra” ou uma bandeira de um movimento, desfiles, canções, etc). Esse são uma espécie de catalizador que conecta uns aos outros, forjando uma identidade peculiar do grupo. Assim sendo há uma produção simbólica fortalece a identidade coletiva, o sentido de solidariedade compartilhada e estímulo para a mobilização e engajamento.

Além do comportamento cerimonial ou ritual, um movimento social deve promover o desenvolvimento de uma moral, que é engendrar uma convicção pautada na integridade do propósito do movimento. Assim, dado que seu propósito seria íntegro, tudo aquilo que se opor aos objetivos do movimento, é mal, injusto, impróprio e errado. Para tanto, seu enquadramento interpretativo deve fomentar igualmente a ideia de que algumas pessoas de referência do movimento social, por conta de sua liderança carismática ou por terem sofrido algum dano por capitanear suas causas, seja retratado como um herói ou mártir do movimento social.

Por fim, o último mecanismo citado por Blumer é são as táticas, que operam tanto para ganhar novos adeptos e de conservá-los, além de cunhar estratégias de alcançar objetivos. O autor indica que as táticas são continuamente subordinadas à natureza da situação em que um movimento está operando, assim sendo, deve ter como referência o contexto cultural em que está enredado.

2. O INTERACIONISMO SIMBÓLICO, TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E MOVIMENTOS SOCIAIS

É na constituição das organizações populares influenciadas pela TDL que se percebe a presença dos mecanismos de fortalecimento dos movimentos social de Herbert Blumer. Um exemplo disso é o papel dos agentes pastorais das Comunidades Eclesiais de Base, por exemplo. Esses trabalham realizando o papel de agitadores junto às pessoas que eles alistam para os seus círculos bíblicos. Conforme Frei Betto (1981), esses estão encravados nas comunidades locais de tal forma que comunga sua vida no dia a dia do povo. Ou seja, esses têm tamanha identificação entre os seus que se torna uma referência de mobilização e de luta social.

O papel do agitador na figura dos agentes pastores, por exemplo, são a ponte para criar vínculos e um espírito de corpo através dos círculos bíblicos. É nesse espaço de formação em que os participantes partilham suas dificuldades, alegrias, dissabores e lutas mediados pela reflexão religiosa. Esse momento corrobora essencialmente para desenvolver entre esses os laços de pertencimento por meio das rezas, reflexões contextualizadas de textos bíblicos (PERANI, 2016; BETTO, 1981).

Outro mecanismo importante dessas organizações é a Mística, que funciona como o mecanismo de Comportamento cerimonial ou ritual. Em organizações como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), são produzidos cancionários com ritmos populares e que como um reforço para unir os militantes. Nos encontros da CEBs e do Movimento Sem Terra, por exemplo, opera como uma

função pedagógica incute nos participantes a rememorar os marcos de luta coletiva e ver nesses o vislumbre da vitória, onde "...a celebração possui um inegável caráter antecipatório. Nela já cantamos a revolução vitoriosa, já gozamos ritualmente a libertação, já nos sentamos à mesa com Deus quais comensais ou filhos e filhas na casa paterna". (MST, 1998, p. 43).

Doimo (1995) vaticina que tais signos religiosos nessas celebrações nos movimentos inspirados pela TDL procuram além de uma relação dialógica com o cotidiano dos pobres, aproximou o catolicismo romano da cultura popular. Ao mesmo tempo, tais ações em movimentos sociais ajustam fé e política numa mesma linguagem, onde os símbolos de fé são mobilizados para a ação coletiva. Assim sendo, essas práticas rituais presentes nessas organizações são fundamentais para a formação identitária desses movimentos (PRADO; LARA, 2000).

Outro componente do mecanismo blumeriano nesses movimentos sociais é o desenvolvimento da moral. No site da CPT, por exemplo, é notório como o movimento investiu na produção de materiais que reforçam os valores e ideais da organização no trabalho de base junto aos seus partícipes. Tais documentos não apenas os valores das lutas sociais da organização, mas também assinalam em prosas e versos o heroísmo de figuras como o padre Josimo, fora morto por latifundiários zangados na sua atuação junto aos movimentos sociais. Em uma literatura de cordel produzida pela CPT, enquanto seus opositores são retratados como homens covardes e violentos, a trajetória de Josimo é comparada com a de Cristo, pois assim como Jesus, "lutava por Direitos Humanos" (CPT, 1988, p. 5). Ou seja, é evocada na pessoa do padre assassinado são reaçados sua dedicação, fervor e coragem de um mártir da teologia libertacionista.

Por fim, o mecanismo da produção de táticas é parte fundamental nas organizações influenciadas pelos libertacionistas. Com advoga Blumer (1995), a tática tem como um de seus objetivos trazer novos participantes. No caso do MST, "organizou-se um grupo de trabalho para iniciar a produção de materiais com sugestões de como trabalhar a Mística do MST com as crianças" (MST, 1993, p. 2).

É particularmente interessante como o elemento religioso é mobilizado nas estratégias do MST para garantir mais "militantes mirins". No livro "Ocupando a Bíblia", as crianças "sem terrinha" são instadas a terem um "passeio pela Bíblia" pois "...precisam perceber melhor a força libertária da fé na luta pela justiça e por uma nova sociedade" (MST, 2000). Ao "ocupar a bíblia", o MST reforça suas pautas junto às crianças com ajuda do forte significante religioso de um livro de fé. Nesse sentido, é lapidar reconhecer como os símbolos religiosos recebem um novo contorno ao serem mobilizados para os objetivos finais de um movimento social.

CONCLUSÕES

A religião tem como uma de suas características sedimentar de valores e corrobora na da formulação de representações. Por isso, entende-se que o tema da presença religiosa no espaço

público é uma questão importante em nosso tempo. Não faltam estudos que se debruçaram sobre o fenômeno da ação política de setores do catolicismo brasileiro em movimentos sociais.

Em meio ao labor da pesquisa sobre a presença de religiosos em movimentos sociais, é necessário cuidado antes de fazer qualquer inferência mais categórica ou estabelecer nexos de causalidade. Assim, inicialmente o desafio aqui é de se perguntar quais são os elementos potencializadores da presença da TDL nessas ações coletivas. Também é importante perceber qual a razão do engajamento desse grupo religioso teve na fermentação movimentalista em favor de organizações populares.

Identificar a partir do interacionismo simbólico de Blumer como os libertacionistas impactaram na produção de valores, concepções e representações sobre dinâmicas das lutas de organizações populares é uma tarefa que demonstra como os significantes de fé são importantes para nosso contexto. Em tempos onde a religião é mobilizada por grupos conservadores para se hegemônizar na esfera pública, é importante reconhecer que o significante religioso tem uma formidável plasticidade.

Para aqueles que creem que a religião é tão somente legitimadora do *status quo*, talvez reconhecer que não é possível disputar mentes e corações sem abrir-se para o papel que teologias contra hegemônicas podem exercer para mitigar a influência da direita religiosa. Embora a Igreja Católica e os libertacionistas não tenham talvez a mesma força na periferia como tinham no passado, a importância da memória do trabalho de base da TDL traz ensinamentos importantes para os progressistas.

Frente ao crescimento pentecostal, teria a esquerda capacidade de produzir uma interação simbólica desse segmento religioso? Os chamados “evangélicos progressistas” poderiam ser um veículo importante para disputar por dentro a periferia cada vez mais “pentecostalizada”? Tais perguntas carecem de mais pesquisas e respostas. O que é certo é que uma esquerda que esquece que abaixo da linha do Equador todos (inclusive ateus), dão “graças a Deus”, escantear o papel da Religião na disputa política na sociedade brasileira é cometer suicídio político.

REFERÊNCIAS

- BETTO, Frei. **O que é Comunidade Eclesial de Base**. Abril Cultural/Brasiliense. São Paulo, 1981.
- BLUMER, Herbert. Social movements. In: **Social movements**. Palgrave Macmillan, London, p. 60-83. 1995.
- BLUMER, Herbert. **Symbolic interactionism**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969.
- CACCIA BAVA, Sílvio. **As Ocupações de Terra e a Igreja em São Paulo: 1981-1985**. Cadernos CE-DEC, nº 13, São Paulo, 1985.
- CAREN, Neal. Political process theory. **The blackwell encyclopedia of sociology**, 2007.
- CPT (Comissão Pastoral da Terra). **A trágica e planejada morte do Pe. Josimo**. Apostila Popular. Salvador, Bahia. 1988.

DOIMO, A. M. **A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, ANPOCS, 1995.

GOHN, Maria da Glória Marcondes. **Movimentos sociais e lutas pela moradia**. Edições Loyola, 1991.

MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra). **Boletim da Educação Nº 02 – Como trabalhar a mística do MST com as crianças**. Boletim da Educação nº 8. São Paulo, 1993.

MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra). **Caderno da Educação. Nº 10 – Ocupando a Bíblia**. São Paulo, 2000.

MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra). **Caderno de Formação Nº 27 - Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo**. São Paulo, 1998.

PERANI, Cláudio. Pastoral popular e movimentos sociais. **Cadernos do CEAS: Revista crítica de humanidades**, n. 233, p. 107-116, 2016.

PRADO, Marco Aurélio Máximo; LARA, N. J. A mística e a construção da identidade política entre os participantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra no Brasil: um enfoque psicossociológico. **Revista Virtual de Psicologia Política**, n. 4, 2003.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

UMA REFLEXÃO SOBRE PAZ E CULTURA SECULAR.

Marcio Henrique S. Ribeiro¹

RESUMO

Esta comunicação pretende apresentar alguns elementos da reflexão teológica sobre o tema da paz. Para tanto, apontaremos de modo resumido o que faz parte do núcleo do pensamento social da Igreja Católica sobre esse tema e a contribuição teológica de René Coste para uma reflexão e um debate abertos e inclusivos dos elementos da vida social relacionados com a realidade complexa da paz. O corte que queremos dar a este trabalho segue a linha do debate sobre a relação entre a Igreja e a cultura secular. Sendo esta entendida não como uma negação da religião e de seus elementos constitutivos, mas como uma reconfiguração e ressignificação do religioso e sua relação com a sociedade. Nessa perspectiva, as diversas instâncias da sociedade reclamam sua autonomia, não dependendo mais da legitimação da religião. Respeitando a esfera de competência de cada realidade, Igreja, Sociedade e Estado não são percebidas como absolutamente isoladas. O que compete à Igreja, diz respeito ao ser humano, indivíduo e comunidade, bem como a toda realidade que o cerca. Inserida na sociedade humana e nas comunidades particulares que, cada qual e a seu modo, buscam o bem comum de seus membros, do gênero humano e de toda a realidade criada. Nesse sentido, o centro da questão poderia ser formulado do seguinte modo: como pode ser teologicamente pensada em uma perspectiva cristã a concepção e a instauração da paz na sociedade atual?

PALAVRAS-CHAVE: Paz, hermenêutica da paz, cultura secular.

INTRODUÇÃO

O tema da paz se faz presente no âmbito da teologia em textos que vão desde a Antiguidade cristã até nossos dias (COSTE, 2000; COSTE, 1991b; RUETHER, 1988). Em linhas gerais, a reflexão teológica sobre a paz acompanha as demandas, as preocupações e os desafios dos contextos em que as comunidades cristãs se fazem presentes. O mesmo se pode dizer com relação às diversas tradições religiosas. Mas a relação entre religião, paz e violência nem sempre é tranquila. A ambiguidade e a manipulação das religiões têm se manifestado em exemplos de violência religiosa ao longo da nossa história (ESTRADA, 2007, p. 66).

Por esse motivo, é sempre necessário recordar as raízes bíblicas e os ensinamentos evangélicos sobre a paz, os fundamentos e os desdobramentos teológicos de uma reflexão sobre a paz, assim como a necessidade de abertura e diálogo com a sociedade na busca da paz. Sem preterir as obras que se dedicam diretamente a esse tema (CAUSSE, CUVILLIER, WÉNIN, 2011; COMBLIN, 1960; FÜRST, 2009; GIMENEZ, 2011; SOTER, 2010; THOMPSON, 2003), por necessidade de delimitar

¹ Possui Graduação (1999) e Mestrado em Teologia (2002) e Licenciatura em Filosofia (2020) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Tem experiência nas áreas de Ensino Religioso e de Teologia, com ênfase em Teologia Sistemática, atuando principalmente nos seguintes temas: religião e paz, violência, não-violência.

tação, nos concentraremos na síntese que o PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ” (PCJP) apresenta no Compêndio da doutrina social da Igreja.

1. A PAZ SEGUNDO O COMPÊNDIO DA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA.

O tema da paz é abordado diretamente no Capítulo XI, intitulado “A promoção da paz”, compreendendo quatro aspectos: I. Aspectos bíblicos; II. A paz: fruto da justiça e da caridade; III. A falência da paz: guerra; IV. O contributo da Igreja para a paz.

Com relação ao aspecto bíblico (a revelação bíblica), o PCJP (2005, nº 488-493) caracteriza a paz como: um atributo essencial de Deus, um dom de Deus ao homem e um projeto humano conforme o desígnio divino; ela representa a plenitude da vida; é a meta da convivência social (a visão messiânica da paz); encontra o seu cumprimento na Pessoa mesma de Jesus e na reconciliação com o Pai; nunca é dissociada do anúncio do Evangelho, que é precisamente “a boa nova da paz” (At 10,36, cf. Ef 6,15).

Englobando o teológico, o antropológico, o ético, o escatológico, o soteriológico, essa caracterização insere a paz na dimensão trinitária cristã. Teologicamente, esse fato é *pertinente* para nossa abordagem. Destarte, destacamos dois elementos essenciais presentes na visão apresentada pelo Compêndio: a paz é “sumo dom divino”, “efeito da bênção de Deus”, e é uma realidade que se funda nas relações humanas.

Nesse sentido, o dom da paz se efetiva, é construído, acontece nas relações pessoais, ou seja, entre sujeitos, seja entre a pessoa humana e a pessoa divina, seja entre a pessoa e o outro humano e toda realidade criada. Supõe o reconhecimento do outro como sujeito da construção da paz, como sujeito de direito dessa paz.

Tendo como base essas características do aspecto bíblico da paz, a segunda parte do Compêndio apresenta a relação entre paz, justiça e caridade. Esses termos têm uma longa história e um amplo horizonte semântico nos quais se percebe as concepções e as conexões filosóficas e teológicas que evocam. No caso específico desta comunicação, destacamos duas ideias seminais que dizem respeito à natureza da paz e ao seu fundamento antropológico e social.

Ao afirmar que a paz é “fruto da justiça” (cf. Is 32, 7), o Compêndio associa sua consecução ao bem comum, não apenas do gênero humano, mas de toda a realidade criada, cujas exigências concretas se relacionam com as constantes mudanças e demandas das sociedades. Disso decorre uma concepção dinâmica da paz; uma paz que deve estar constantemente sendo edificada, tendo sempre em conta o respeito e a defesa da dignidade e da fraternidade humana. Em suma, a paz deve ser “entendida em sentido amplo como o respeito ao equilíbrio de todas as dimensões da pessoa humana.” (PCJP, 2005, nº 494).

A natureza da paz exige, portanto, um imperativo ético global, baseado na fraternidade e no exercício do amor, bem como no compartilhamento dos bens. Desse modo, a paz se coloca como caminho de prevenção à violência. Esta é tida como uma realidade indigna do ser humano; mais ainda, a violência é contrária à dignidade e ao bem dos seres humanos (PCJP, 2005, nº 496).

Por fim, na quarta parte, abordando a contribuição da Igreja para a paz, o Compêndio infere que a paz faz parte da missão da Igreja.

A promoção da paz no mundo é parte integrante da missão com que a Igreja continua a obra redentora de Cristo sobre a terra. A Igreja, de fato, é, “em Cristo, ‘sacramento’, ou seja, sinal e instrumento de paz no mundo e para o mundo”. A promoção da verdadeira paz é uma expressão da fé cristã no amor que Deus nutre por cada ser humano. (PCJP, 2005, nº 516. Grifos do texto).

Se antes vimos que a paz se insere na dimensão trinitária, agora ela é inserida na dinâmica soteriológica. Temos, então que a promoção da paz está fundamentada na imanência e na economia trinitária, da qual brotam dois outros elementos fundamentais. Primeiramente a necessária comunhão, colaboração e diálogo entre as religiões (KÜNG, 1993, p. 186) que, com suas propriedades e abertas à novidade do encontro com o outro, se unem na busca comum da paz. Outrossim, o exercício libertador do perdão e da reconciliação como condição e mediadores da verdadeira paz, tendo em conta que

O perdão recíproco não deve anular as exigências da justiça e nem, tão pouco, bloquear o caminho que leva à verdade: justiça e verdade representam, pelo contrário, os requisitos concretos da reconciliação. (PCJP, 2005, nº 517, Grifos do texto).

2. POR UMA TEOLOGIA DIALÓGICA DA PAZ.

Os elementos citados acima nos mostram a preocupação da Igreja Católica com relação a um tema de fundamental importância, que toca a realidade íntima do próprio Deus e sua ação em favor da humanidade, que acompanha nossa história e desafia a fé e o agir cristãos. A necessidade de conjugar a paz com o bem comum, com os direitos humanos, com a justiça e tantas outras demandas persistentes e emergentes, desdobramentos globais e locais, provoca uma teologia atenta e dialogante com as realidades das diversas comunidades.

Podemos asseverar, então, que a reflexão teológica sobre a paz não pode ser isolada. A tarefa teológica supõe e exige o diálogo e a cooperação com todos e todas que desejam ardentemente uma sociedade na qual a paz seja uma realidade, bem como com os elementos que possibilitem

uma abordagem realista da superação das violências.

Nesse sentido, vale citar como exemplo, mesmo que rapidamente, a perspectiva conceitual de Johan Galtung sobre a violência e a paz, a qual gira em torno da relação proporcional entre realização e potencialidade: “a violência está presente quando os seres humanos são persuadidos de tal modo que suas realizações efetivas, somáticas e mentais, ficam abaixo de suas realizações potenciais”. (GALTUNG, 1996. Apud CIIIP, 2002, p. 24)

Essa conceituação coloca a construção da paz como uma realidade dinâmica, não linear e pluridimensional, que integra toda a realidade. Como catalizadora de todas as demandas humanas e sociais, a paz se apresenta como que uma lente através da qual se detectam, identificam, visibilizam e desmascaram as violências, principalmente a invisível, tudo aquilo que não vemos como limitador ou impeditivo do desenvolvimento das potencialidades de cada ser. Ou seja, estamos falando da paz em chave hermenêutica.

Atinente a isso, vale citar a reflexão teológica de René Coste e sua contribuição para um desenvolvimento teológico sobre o tema da paz. Pontualmente, no estabelecimento de uma relação essencial entre o tema da paz e o Mistério Pascal e o desdobramento dessa relação como fundamento de uma “hermenêutica da paz”.

3. A HERMENÊUTICA DA PAZ.

A reflexão de Coste nos mostra a fundamental evolução de uma teologia da paz que, no início do século XX, estava restrita a uma questão de espiritualidade individual ou de “guerra justa”. A mudança ocorre com a perspectiva de uma conceituação propriamente teológica da paz, baseada no âmbito do conceito bíblico de paz e de seu desdobramento teológico e salvífico, ou seja, a ação salvífica de Deus e sua repercussão sobre todas as dimensões da vida humana e da criação.

Em linhas gerais, sua teologia da paz pretende promover, para além de uma fundamental catarse da violência, a implementação de uma estratégia englobante da paz. Seu objetivo é desdobrar a centralidade da paz na Palavra de Deus em uma antropologia da paz, um esforço de concretização pessoal e coletivo de um ideal de humanidade no qual a paz, com seus harmônicos de escuta, de diálogo, de cooperação, de compaixão, de perdão e de reconciliação, serão um valor ético e espiritual fundamental. Pensar em possíveis e autênticas dinâmicas de paz, que engendrem relações de justiça, de solidariedade, de resolução pacífica de conflitos, de reconciliação e de perdão; incluindo a harmonia com a natureza, pois a promoção da ecologia e de um meio ambiente sustentável tornou-se, em nossa época, um componente essencial para a paz.

Desse modo é que tomamos como referencial teórico a proposta de René Coste de repensar o Mistério pascal a partir da hermenêutica da paz (COSTE, 1991a, p. 12). Dentro do universo filosófico e teológico, a hermenêutica tem vasta aplicação. No caso específico de uma hermenêutica da

paz, sua metodologia e seu sentido próprio estão dentro da perspectiva da tradição interpretativa judaico-cristã.

Como tema central na mensagem do Evangelho, a paz é uma de suas características essenciais; em todo o Novo Testamento, a paz é o que define a própria salvação (COSTE, 1997, p. 118). Diversos textos, em diversos contextos, nos testificam essa relação íntima entre a paz e o evento Cristo (HASLER, 1996, col. 1201); ela é o testemunho da vinda do Messias (KASPER, 1986, p. 87-88). Na atividade salvadora de Jesus, a paz se situa no centro de sua pregação, um elemento crucial do Reino e expressão do dom do Ressuscitado à Igreja e a toda humanidade (COSTE, 1991a, p. 81). Essa relação com o Messianismo de Jesus (cf. RIBEIRO, 2002) nos permite desenvolver uma reflexão sistemática sobre a paz como elemento fundamental da fé e da salvação cristãs (COSTE, 1991a, p. 82).

A centralidade da paz no mistério salvífico fundamenta a “hermenêutica da paz” proposta por Coste. Partindo do texto de Ef 2,14-18, o autor estabelece uma relação entre a paz e o Mistério Pascal como uma extraordinária sinfonia de paz, de amor, de unidade, de redenção e reconciliação pela Cruz. Há como que uma “surpreendente síntese do Mistério Pascal”, cujo ponto central é a paz, ou seja, “É a paz que a temática fundamental. O Mistério Pascal em sua inseparável globalidade (Paixão, Ressurreição, Pentecostes) é todo inteiro reinterpretado a partir dela” (COSTE, 1991a, p. 10). Nessa relação entre a paz e o Mistério Pascal, ambos recebem novos matizes a partir dessa própria relação, isto é, o Mistério pascal dá o sentido propriamente cristão da paz; por outro lado, ela abre nossos olhos para toda intensidade salvífica-existencial do Mistério pascal.

A missão do Verbo encarnado tem na paz uma chave de interpretação, na medida em que é Ele é a encarnação da paz, pois é “Ele é a nossa paz” (Ef 2,14), nos concede seu espírito de paz (Jo 14,27; 20,19) e nos convoca a sermos embaixadores da paz (cf. 2Cor 5,20). Igualmente, a missão da Igreja é profundamente marcada pelo anúncio do Reino da paz e pela missão de ser sinal e instrumento dessa paz, cujo paradigma é o binômio Perdão e Reconciliação, fundamental para a paz em nossos dias, seja no relacionamento interpessoal, ou mesmo nas complexas relações comunitárias.

CONCLUSÃO

Isso posto, podemos inferir que a hermenêutica da paz coloca para a igreja e para a teologia cristã o desafio de olhar com outros olhos para chamada cultura secular ou cultura leiga. Um olhar positivo sobre as exigências de distinção, de emancipação, de autonomia, de liberdade, de valorização da realidade social ou temporal, ou secular. De certo, isso não implica oposição. Mas o novo olhar compreende muito mais a reciprocidade entre a Igreja e a reflexão teológica com a realidade política e social.

A humanidade seria o ponto de união entre autonomias recíprocas (ZANONE, 2000, p. 670)

que agem em favor da investigação, da reflexão e da construção da paz, de uma paz que interprete e transforme a realidade, uma paz que liberte da opressão da violência.

A teologia deve ter a audácia de colaborar com uma ética de paz, uma ética preocupada com os direitos humanos, com a democracia e os componentes da sociedade civil, com a proteção das minorias, com o engajamento pela resolução pacífica e justa dos conflitos, e tudo que se insere numa dinâmica de equidade intra e intergeracional. A ética da paz poderá ser o fundamento mínimo de uma ética inter-humana, na consciência de que todos fazemos parte da mesma comunidade de vida, adequada às realidades e exigências ecológicas, para garantir a sobrevivência e o bem-estar das gerações atuais e futuras.

REFERENCIAS

CAUSSE, Jean-Daniel; CUVILLIER, Élian; WÉNIN, André. **Divina violência: abordagem exegetica e antropológica**. Tradução Joaquim Pereira. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

CENTRO INTERNACIONAL DE INVESTIGAÇÃO E INFORMAÇÃO PARA A PAZ (CIIP). **O estado da paz e a evolução da violência: a situação da América Latina**. Centro Internacional de Investigação e Informação para a Paz; Universidade para a Paz das Nações Unidas. Tradução de Maria Dolores Prades. Campinas, Ed. UNICAMP, 2002.

COMBLIN, Joseph. **Théologie de la paix**. Principes. Paris: Editions Universitaires, 1960.

COSTE, René. *Le renouveau de la théologie de la paix dans l'église catholique au cours du XXe siècle*. In: Centre d'études d'histoire de la défense. **Penser la paix: cycle de conférences 1999-2000**. Avant-propos de Pierre Cadet. Paris: Centre d'études d'histoire de la défense, 2000

COSTE, René. **Théologie de la paix**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.

COSTE, René. **Il est notre paix**. Paris: Les Éditions Ouvrières, 1991a.

COSTE, René. *Doctrine fondamentale de l'Eglise catholique concernant le problème de la guerre et de la paix*. In: VIAUD, Pierre (éd.). **Les Religions et la guerre**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991b, pp. 83-120.

ESTRADA, Juan Antonio. **Imagem de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa**. Tradução: José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2007.

FÜRST, Alfons (org.). **Paz na terra: as religiões universais entre a renúncia e a disposição à violência**. São Paulo: Idéias e Letras, 2009.

GIMENEZ, Máxime. **La paix: la joie sans mélange d'être en vérité**. Paris: Les Éditions du Cerf, 2011.

HASLER, V. *Eirene*. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento I**. Salamanca: Sígueme, 1996.

KASPER, Walter. **Jesús, el Cristo**. Sexta edición. Salamanca: Sígueme, 1986.

KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana**. Tradução de Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 1993.

PONTIFÍCIO CONSELHO "JUSTIÇA E PAZ" (PCJP). **Compêndio da doutrina social da Igreja**. Tradução: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB)]. São Paulo: Paulinas, 2005.

RIBEIRO, Marcio H. S. **Jesus Cristo príncipe da paz: estudo teológico-pastoral da paz bíblica e sua relação com a pessoa e a mensagem de Jesus Cristo**. Rio de Janeiro, 2002. Dissertação de Mestra-

do, PUC-Rio.

RUETHER, Rosemary Radford. *Guerra e paz na tradição católica*. **Concilium**. Petrópolis, 215, 1988/1, pp. 21-29, 1988.

SOCIEDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO (SOTER). **Religiões e paz mundial**. São Paulo: Paulinas, 2010.

THOMPSON, J. Milburn. **Justice and peace: a Christian primer**. Second edition revised and expanded. New York: Orbis Books, 2003.

ZANONE, Valerio. *Laicismo*. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Vol. 2 (L– Z). Tradução: Carmem C. Varrialle, Gaetano Lo Mônaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacais e Renzo Dini. Coordenação da tradução: João Ferreira. Revisão geral: João Ferreira e Luís Guerreiro Pinto Cacais. 5ª edição. Brasília: Editora Iniversidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000, pp. 670-674.

UM BALANÇO DOS “PÚBLICOS” DA TEOLOGIA NO ATUAL CONTEXTO BRASILEIRO

Geraldo De Mori¹

RESUMO

David Tracy, em sua obra *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, apresenta de modo sistemático os três “públicos” da teologia: a universidade, a igreja e a sociedade, aos quais correspondem respectivamente a teologia fundamental, a teologia sistemática e a teologia prática. No Brasil, a reflexão teológica feita após o Concílio Vaticano II privilegiou, sobretudo, inicialmente o público Igreja, mas numa relação estreita com a sociedade. A partir do pontificado de João Paulo II, uma leitura do público Igreja de corte mais dogmático ganhou importância e passou a ocupar o lugar central nas preocupações de muitos ambientes eclesiais. Na passagem do milênio, porém, com o reconhecimento civil da teologia, o público academia passou a ser hegemônico nas principais instituições de ensino e pesquisa teológica do país. À luz da distinção de Tracy, a presente comunicação quer propor um breve balanço do momento presente da reflexão teológica feita no país, perguntando-se sobre qual público essa reflexão deveria privilegiar como resposta aos principais desafios vividos hoje pela fé.

PALAVRAS-CHAVE: David Tracy, Públicos da Teologia, Sociedade, Universidade, Igreja

INTRODUÇÃO

David Tracy, um dos principais teólogos católicos dos Estados Unidos, é relativamente pouco conhecido no Brasil², embora tenha sido marcado pela teologia latino-americana, uma vez que coincidiu com Gustavo Gutierrez no corpo de editores da revista *Concilium*. A intenção do presente texto é retomar sua teoria dos “públicos” e da “publicidade” da teologia. O texto está dividido em duas partes: a primeira apresenta a teoria do teólogo estadunidense dos “públicos” e da “publicidade” da teologia, e as “disciplinas” próprias a cada um; a segunda propõe, a partir desses “públi-

1 Bacharel em teologia pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, mestre e doutor em teologia pelas Facultés Jésuites de Paris – Centre Sèvres (2002), professor de teologia sistemática na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Líder do Grupo de Pesquisa “As interfaces da antropologia na teologia contemporânea”, membro do Grupo de Santiago (Teologia Prática), do Board da Revista *Concilium*, do Grupo de Análise de Conjuntura Eclesial da CNBB e da Comisión Teológica do CELAM.

2 Em português está traduzida somente *The analogical imagination: christian theology and the culture of pluralism*. New York: Crossroad, 1989 (*A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: UNISINOS, 2006). Em espanhol está traduzida *Plurality and ambiguity: hermeneutics, religion, hope*. Chicago: Chicago University Press, 1987 (*Pluralidad y ambigüedad: hermenéutica, religión, esperanza*. Madrid: Trotta, 1997). O autor tem um artigo publicado na revista *Perspectiva Teológica*, v. 44, n. 122, p. 29-51 (2012). A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. Também foi objeto das pesquisas de mestrado (*Perspectivas hermenêuticas de uma teologia pública a partir dos clássicos religiosos cristãos: uma leitura da obra A imaginação analógica, de David Tracy*), em 2013, e de doutorado (*Falar de Deus: uma conversação entre David Tracy e Simone Weil*), em 2019, de Tiago de Freitas Lopes.

cos”, uma leitura da evolução da teologia no Brasil nos últimos 50 anos e sua situação no momento atual.

1 A “PUBLICIDADE” E OS “PÚBLICOS” DA TEOLOGIA DE ACORDO COM DAVID TRACY

Na obra *A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*, Tracy apresenta sistematicamente sua compreensão da teologia na atual cultura pluralista. O livro, dividido em duas grandes partes, a primeira, tratando da “publicidade” da teologia, e a segunda, da interpretação dos “clássicos” cristãos, foi precedida de importantes estudos sobre o método na teologia: *The achievement of Bernard Lonergan* (1970), que expõe o pensamento do filósofo e teólogo canadense, e *Blessed Rage for order: the new pluralism in theology* (1975), que propõe um modelo “revisionista” para a teologia fundamental. Esse revisionismo consiste, por um lado, em corrigir e superar as limitações teológicas dos modelos liberal e modernista e, por outro, em recuperar a importância dos modelos neo-ortodoxos e radicais. Trata-se de correlacionar os significados manifestados em nossa experiência humana comum e os significados propostos pelo evento cristão.

Para o estudo aqui proposto, o que será extraído de *A imaginação Analógica* é a ideia de “publicidade” da teologia, ou seja, seu caráter “público”, e a ideia dos “públicos” do fazer teológico, com suas respectivas tarefas e diferentes disciplinas acadêmicas.

Segundo Tracy, toda pesquisa, já em sua expressão mais básica, busca dar motivos para o que afirma. “Dar motivos é poder compartilhar uma afirmação, torná-la pública [...] estar aberto ao debate” (Tracy, 2012, p. 30). A esse nível básico, o da razão dialética e argumentativa, ele denomina “publicidade um”. O segundo nível, o da “publicidade dois”, é o da razão hermenêutica, ou seja, o do “diálogo com todas as expressões clássicas (de qualquer texto, evento, símbolo, história, imagem, música; seja na arte, na ética ou na religião)”. Esse nível assume os critérios de “inteligibilidade (coerência), verdade (garantias/evidências), significado verdadeiro/exato, igualdade entre os participantes” (Tracy, 2012, p. 31). O nível da “publicidade três” é representado pelas “realidades que se situam além dos limites da razão”, como as que o teólogo norte-americano denomina de esfera do “Incompreensível, da Revelação/fé, do Inefável” (Tracy, 2012, p. 44). Essa realidade, diz ele, é a da “razão contemplativo-meditativa e profética” (Tracy, 2012, p. 51).

Essas três formas de “publicidade” da razão também são encontradas no fazer teológico. Por isso, o teólogo norte-americano sustenta que “toda teologia é um discurso público” (Tracy, 2006, p. 19), que “revela” e “manifesta” significados e verdades que podem nos transformar de forma reconhecível, tanto no nível pessoal como nas diferentes esferas da vida social. Um discurso teológico público deve manifestar a natureza do sentido e da verdade do fato cristão, sendo, portanto, acessível a toda pessoa inteligente, razoável e responsável, independentemente de suas crenças, religiosas ou seculares, por meio de argumentos, procedimentos e critérios de verificação. “Se a fé em Deus é algo sério, então qualquer discurso sobre isso deve ser público” (Tracy, 2006,

p. 22). Enquanto discurso público, a teologia deve mostrar, com argumentos e critérios públicos, que a leitura religiosa da experiência humana comum é significativa e verdadeira, que Deus é o seu referente e que, nesse quadro de referência, é significativo e verdadeiro apelar ao acontecimento cristão por excelência: Jesus Cristo e o que a fé nele despertou na história.

Segundo Tracy, o caráter público da teologia é definido pelos vários grupos de referência do teólogo, aos quais ele chama de “os públicos da teologia”. Cada teólogo, enfatiza o autor, fala não apenas “para públicos externos a si mesmo, mas antes para públicos internalizados em suas próprias reflexões sobre a existência autêntica” (Tracy, 2006, p. 24). Seus destinatários são diversos e pertencem a três realidades sociais diferentes e relacionadas: a sociedade em geral, a academia e a igreja. Um desses públicos será seu público principal, embora não exclusivo, pois os demais estarão no seu horizonte.

O primeiro desses “públicos”, a sociedade, compreende basicamente três domínios: 1) o técnico-econômico, que trata da organização e distribuição de bens e serviços; 2) o político, que se volta às demandas da justiça social e ao uso do poder; 3) o da cultura, que inclui a arte, a religião e a reflexão que se faz sobre elas, além das formas de crítica cultural, filosófica e teológica, explorando e expressando o sentido e os valores do indivíduo, do grupo e da existência comum. Nesse domínio estão os indícios do ethos da vida de uma determinada sociedade e sua visão de mundo (Tracy, 2006, p. 26-42).

O segundo “público”, o da academia, indica o locus social em que o estudo da teologia ocorre com mais frequência. Já na Idade Média, os teólogos buscavam articular as reivindicações de sentido e a verdade na teologia, com base no modelo aristotélico de ciência. Nos tempos modernos, a teologia buscou pensar a questão do método para poder tornar-se disciplina acadêmica com as contribuições importantes, entre outros, de Anders Nygren, Wolfhart Pannenberg e Bernard Lonergan. As dificuldades em ser reconhecida como disciplina acadêmica se devem a seu caráter confessional e normativo. Por isso, em alguns países desenvolveram-se os estudos de religião, que “observam padrões, métodos e critérios de estudo acadêmico de qualquer fenômeno [...] sem precisar recorrer a critérios especiais, como a necessidade de fé em determinada religião” (Tracy, 2006, p. 51).

O terceiro “público” da teologia é a igreja. Em termos intrateológicos, afirma Tracy, “toda teologia cristã é, em algum sentido, teologia da igreja”. É importante, porém, entender a igreja não apenas como um “dom” divino, mas como um fenômeno social. Ela funciona para o teólogo como um “grupo de referência”, ou seja, o “público” para o qual se dirige preferencialmente seu discurso. Como tal, a igreja é a “comunidade do discurso moral e religioso” proferido pelo teólogo (Tracy, 2006, p. 54). O ethos e a visão de mundo das igrejas, diz Tracy, afetam indiretamente a sociedade em geral. Nesse sentido, a participação responsável do teólogo em sua igreja exigirá dele uma reflexão sobre as principais questões que lhe são internas. No catolicismo, por exemplo, o teólogo deverá levar em consideração o magistério, o ministério pontifício, o princípio da colegialidade, a relação entre o teólogo e as autoridades eclesiais estabelecidas, a relação entre os vários modelos

teológicos da Igreja e as realidades eclesiais de seu tempo, da reforma ou preservação das estruturas, práticas e ensinamentos de sua igreja (Tracy, 2006, p. 56).

Todos os teólogos devem enfrentar honestamente as reivindicações do significado e da verdade desses três públicos, levando em consideração os paradigmas da verdade nos modelos de racionalidade dos três domínios da sociedade, da academia e da igreja. Para isso, eles têm que “explicar as estruturas básicas de plausibilidade de todos os três públicos” (Tracy, 2006, p. 71). O termo teologia será para eles um “termo genérico, não para uma única disciplina, mas sim para três: teologia prática, teologia fundamental e teologia sistemática” (Tracy, 2006, p. 72). Com cada um desses públicos ele terá um modo próprio de argumentação. As teologias práticas preocupam-se principalmente com a práxis, vista como o critério apropriado para o significado e a verdade da teologia, e como uma prática transformadora dos reinos cultural, político, social e religioso da realidade. As teologias fundamentais procuram, acima de tudo, oferecer argumentos razoáveis, acessíveis a todas as pessoas, explicados através do apelo à experiência, à inteligência e à racionalidade, formulados através da argumentação, justificação e refutação. As teologias sistemáticas têm grande interesse no estudo e na interpretação do poder revelador e transformador da tradição religiosa do teólogo (Tracy, 2006, p. 88-89).

Cada uma dessas disciplinas tem uma postura ética e uma reivindicação de significado e verdade. A postura ética das teologias práticas é o compromisso responsável com a situação da práxis, que se traduz em muitos casos como solidariedade. A ética das teologias fundamentais se materializa na postura de honestidade intelectual e crítica, típica do ambiente acadêmico. Nas teologias sistemáticas, a ética é identificada com a lealdade criativa e crítica e a fidelidade à tradição religiosa e eclesial do teólogo. Com relação às posições religiosas, as teologias prática e sistemática estão envolvidas com uma tradição religiosa e eclesial particular, enquanto a teologia fundamental se dedica, acima de tudo, à análise crítica das reivindicações religiosas e teológicas, articulando seus argumentos como abertamente públicos, ou seja, bem argumentados, razoáveis, acessíveis a pessoas inteligentes, razoáveis e responsáveis. Com relação à verdade, o critério de verdade das teologias práticas é a prática da verdade, e isso é atestado no compromisso real do/a teólogo/a com os movimentos de transformação da realidade, tal como são expressos pelas teologias política e da libertação. Nas teologias fundamentais, os argumentos são formulados em harmonia com as regras de argumentação próprias da abordagem filosófica. Quanto às teologias sistemáticas, elas associam o caráter confessional da tradição do/a teólogo/a ao desvelamento do novo sentido e da verdade da teologia para a situação histórica em que a mesma é interpretada (Tracy, 2006, p. 91-92).

2 OS “PÚBLICOS” DA TEOLOGIA NO BRASIL HOJE: BALANÇO PANORÂMICA

Os “públicos” da teologia segundo Tracy podem inspirar um breve balanço da teologia feita

no Brasil nas últimas décadas. Nossa hipótese é que a Igreja, a sociedade e a academia determinaram, cada uma por sua vez, um período decisivo da teologia feita no país nos últimos 50 anos, englobando os a partir dele os demais públicos. A análise aqui proposta começará pelos anos que se seguiram ao Concílio e vão até o final da década de 1980. Nesse período, a Igreja é o principal público, ator e objeto da teologia. Entre o final dos anos 1980 e o final dos anos 1990, o público, o ator e o objeto da teologia são, antes de tudo, a sociedade e, desde os anos 2000, sua principal referência tem sido a academia.

Com efeito, se tomarmos o Vaticano II como marco temporal, podemos dizer que o “público” principal da reflexão teológica que se seguiu a esse evento foi a Igreja. Segundo Lima Vaz, até o Concílio, a Igreja e a teologia do Brasil eram mais “reflexo” do que se produzia na Europa do que “fonte” (VAZ, 1968, p. 17-22). Foi no período conciliar que os bispos brasileiros se formaram para assumir o protagonismo da renovação eclesial do país (BEOZZO, 2017; LIBANIO, 2005). Criada em 1952, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) já os havia preparado para a necessidade de uma pastoral orgânica, como atesta o Plano de Emergência, de 1962. Em 1966, um ano após o término do Concílio, a CNBB aprovou o Plano de Pastoral de Conjunto. Dele faziam parte a criação do Instituto Superior de Pastoral Catequética (ISPAC), do Instituto Superior de Pastoral Litúrgica (ISPAL), do Instituto Superior de Pastoral Vocacional (ISPAV), do Instituto Nacional de Apostolado do Leigos. (INAL), do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Econômico e Social (IBRADES). Além de formar quadros para a Igreja, essas instâncias contribuirão na criação da consciência do planejamento pastoral. Em 1971, esses institutos, com exceção do ISPAC e do IBRADES, foram reagrupados no Instituto Nacional de Pastoral (INP), órgão vinculado à CNBB, que contribuiu na organização de cursos de formação para bispos e nas pesquisas sobre questões pastorais relevantes (BEOZZO, 2017, p. 12). Atuaram no INP teólogos/as, bispos e especialistas de várias áreas do saber no estudo de temas de interesse da Igreja. Muito ativo até 1985, o Instituto assessorou a Presidência da Conferência e a Comissão Episcopal de Pastoral, como também os Regionais da CNBB, várias dioceses e as várias Comissões Nacionais.

A teologia acadêmica produzida no Brasil até o Concílio era fundamentalmente a dos seminários e institutos de dioceses e congregações religiosas, de tipo neoescolástico, voltada para a formação de quadros para o exercício ministerial. Quase não dialogava com a universidade, pois o Estado brasileiro não reconhecia a teologia como disciplina acadêmica. O “público sociedade” tampouco tinha grande relevância, pois a teologia estava mais preocupada com a “restauração católica”, embora a Ação católica especializada tivesse uma presença ativa nos meios agrário, operário e universitário (AZZI, 1981, p. 65-71). O período que se seguiu ao Concílio mudou essa situação. Por um lado, como pode ser visto nas questões tratadas pelo INP, os teólogos e os bispos passaram a abordar questões típicas do “público sociedade”, como as transformações da sociedade brasileira, as greves, a violência, a ecologia, a questão afro-brasileira etc. Por outro, continuaram a privilegiar o “público Igreja”, como mostram outros temas tratados no período: família, catequese, religiosidade popular, pastoral, evangelização, o sacramento da penitência, a morte e a ressurreição de Jesus etc (BEOZZO, 2017, p. 12-13). É digna de menção desse período a criação de algumas faculdades

de teologia nas universidades católicas, como a da PUC Rio e a da PUC RS, em 1968. Por sua vez, os seminários e institutos de formação teológica, por exigência do Concílio, reformulam seus currículos. Ganham importância na pastoral questões sócio-políticas. As figuras proféticas e carismáticas de alguns bispos, que promoveram a criação de comunidades eclesiais de base em suas dioceses e as pastorais ao serviço dos mais pobres (Índigena, Terra, Operária, da Criança, do Menor etc.), fecundaram o encontro entre teólogos/as, bispos e povo, dando à teologia uma aproximação mais significativa da vida da Igreja e dos desafios vividos pelo povo mais pobre. No início da década de 1970, esse caminho levou ao surgimento da teologia da libertação, que privilegiou, sobretudo, os “públicos” “Igreja” e “sociedade”, embora dialogasse com a academia, através das ciências sociais.

O “público” Igreja não se identifica certamente com a hierarquia, pois muitos dirigentes das comunidades eclesiais de base e das pastorais, como seus membros, participaram da elaboração da reflexão, através do contato estreito que estabeleciam com teólogos/as. Nesse período, quase todas as dioceses criaram centros de pastoral e reflexão, encarregados da formação de lideranças e de preparação de subsídios para a pastoral. Sob muitos pontos de vista o povo se tornou sujeito de sua fé e reflexão, pois era escutado e tomava a palavra. Houve uma fecundação mútua entre teólogos/as profissionais e os membros vivos da Igreja. Os agentes de pastoral, sobretudo religiosas, faziam a ponte entre a teologia acadêmica e as comunidades, em geral, a partir do método ver, julgar, agir. As campanhas da Fraternidade, criadas em 1967, com um tema de reflexão e ação concreta para o tempo da Quaresma, e pensadas à luz dos principais problemas sociais e pastorais, eram assumidas por todas as dioceses, criando uma consciência e um sentir comum. Em 1985 foi criada a Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), que passou a articular a reflexão teológica feita no Brasil. A *Revista Eclesiástica Brasileira* (REB) tornou-se um lugar importante de difusão da reflexão então feita, como também novas revistas que surgiram depois do Concílio, como a *Perspectiva Teológica*.

A eleição de João Paulo II inaugurou uma nova leitura da hermenêutica conciliar, menos otimista em relação ao diálogo com o mundo moderno. O episcopado brasileiro sofreu então os efeitos dessa mudança, embora no início mantivesse a orientação do pós-conciliar. As novas nomeações de bispos e suas opções pastorais, vão, contudo, mudar gradualmente o papel da Igreja como interlocutor principal do fazer teológico no Brasil.

De fato, nos anos de sistematização da teologia da libertação (1980-1985), o “público” e o objeto de reflexão já passaram a ser a sociedade. Em parte, isso se deve ao fato de o país estar iniciando o processo de redemocratização. O papel substitutivo e profético da Igreja institucional passou a ser assumido pelas diferentes instâncias da sociedade civil: sindicatos, partidos políticos, associações e organizações de defesa dos direitos humanos. A teologia elaborada naquele período deu sua contribuição. Muitas lideranças pastorais tornaram-se militantes de movimentos sociais, sindicais e políticos. A teologia buscou colocar-se ao serviço de muitos desses militantes, através de subsídios que os ajudavam a articular fé e política. Por outro lado, a opção pelos pobres, que havia sido afirmada com tanta ênfase em Medellín e Puebla, ganhou novos contornos, deixando de ser relida apenas com ênfase no sentido social e econômico. Novos rostos de pobres tornaram-se en-

tão sujeitos e tomavam também a palavra: indígenas, afro-brasileiros/as, mulheres, camponeses/as, trabalhadores/as etc. Desse período são as duas Instruções sobre a teologia da libertação (1982, 1986), da Congregação para a Doutrina da Fé, e a busca de enquadramento de vários teólogos/as da libertação. Por sua vez, o fazer teológico teceu um diálogo mais estreito com o marxismo e com outras áreas do saber, como a economia, a antropologia, sobretudo para questões étnicas e de gênero, que emergiam.

A queda do Muro de Berlim e o colapso do comunismo no Leste europeu impactaram profundamente a Igreja e a teologia da libertação no início dos anos 1990. O predomínio da economia neoliberal e dos processos de globalização, econômica e cultural/tecnológica, levaram a teologia a interessar-se mais pelo diálogo com a economia. O mesmo aconteceu com a teologia interessada nas questões indígena, afro-brasileira e feminista, que passou a dialogar com outras ciências sociais. É desse período também o interesse pela ecologia e a elaboração de uma teologia que associava o grito da terra ao grito dos pobres. Novas disciplinas acadêmicas começaram a ser exploradas, embora para serem colocadas ao serviço do “público” sociedade, e as inúmeras pastorais sociais que então floresceram. Do ponto de vista acadêmico, várias instituições, sobretudo as confessionais, começaram a criar programas de pós-graduação em ciências da religião.

No mesmo período, o influxo do pontificado de João Paulo II, sobretudo através da política de nomeação de bispos mais preocupados com a ortodoxia e a doutrina, conferiu à teologia um caráter mais eclesial, sem muita conexão com as questões da sociedade, que a haviam caracterizado nos anos 1970-1985. Foram criados muitos seminários, onde a teologia era ensinada sem muita relação com a práxis. O foco era litúrgico e catequético. Também começaram a ganhar maior visibilidade os movimentos, de caráter internacional, muitos deles de inspiração pentecostal, com uma presença massiva na mídia. Alguns centros emblemáticos que haviam se destacado no período anterior, como o Instituto Teológico do Recife (ITER), foram fechados. No âmbito da CNBB, o INP atravessava uma grande crise, que se prolongou por muitos anos, perdendo o papel que anteriormente havia desempenhado. A Conferência Episcopal se adaptou às exigências de Roma e perdeu gradualmente seu espírito profético. Um novo clero, mais próximo dos movimentos promovidos pelo Pontífice em nível internacional, mais voltado para o espiritual e sem uma perspectiva crítica e profética, passa a ganhar protagonismo.

O “público” sociedade, importante nos anos 1985-1995, não perdeu sua relevância no trabalho da teologia no Brasil, mas experimentou um deslocamento significativo entre o final do século XX e as duas primeiras décadas do século XXI, com o reconhecimento da teologia pelas instâncias do Ministério da Educação, obrigando-a a um diálogo mais estreito com a “academia”. Isso se deu a partir de 1999, quando os cursos de graduação em teologia começaram a ser reconhecidos, embora o movimento já estivesse em curso, com o credenciamento, antes, dos programas de pós-graduação em teologia, pela CAPES. O reconhecimento civil levou as faculdades de teologia a se preocuparem com as exigências próprias do mundo acadêmico, além de se posicionar sobre seu estatuto epistemológico. Os cursos de graduação e pós-graduação são avaliados sistematicamente por órgãos do Ministério da Educação, com visitas regulares do INEP para autorização,

reconhecimento, sem contar os exames nacionais de desempenho (ENADE), os dados relacionados à produção acadêmica, a serem enviados anualmente para a CAPES, etc. As revistas de teologia também tiveram que se adaptar aos critérios formais das agências que as avaliam e classificam. Os programas de pós-graduação passaram a receber bolsas de estudos para mestrado e doutorado, e os/as teólogos/as a buscar recursos para suas atividades de pesquisa, seus eventos acadêmicos. A Soter, que durante muitos anos reunia teólogos/as, cientistas sociais e agentes de pastoral, ganhou um perfil mais acadêmico. Na pós-graduação, foi criada a Associação Nacional Pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE), que se tornou o principal órgão de diálogo entre a teologia, as ciências da religião e as instâncias do Estado que regulam a educação no país.

A evolução dos últimos 20 anos tem algumas peculiaridades. Na graduação, já foram reconhecidos mais de 150 cursos no país, não só católicos e de diversas confissões protestantes, mas também de tradições não cristãs, como umbandista e messiânica, respectivamente de origem afro-brasileira e japonesa. Na pós-graduação, os programas de ciências da religião têm mais sucesso do que os de teologia, por oferecerem mais condições de empregabilidade. Encontram-se também nas universidades públicas, o que não ocorre com a teologia. Os congressos reúnem teólogos/as e cientistas da religião, além de promover o diálogo entre teólogos/as das diferentes confissões, e deles com os pesquisadores/as das ciências da religião. A teologia é obrigada a produzir um discurso compreensível para esses diversos interlocutores, perdendo o acento próprio dos “públicos” Igreja e sociedade. Seu principal desafio é aprofundar seu estatuto epistemológico. Esse é o momento no qual ela se encontra, com novos desafios e tarefas.

A proeminência do “público” academia nos últimos anos não significa que os demais públicos, Igreja e sociedade, foram ignorados. Eles enfrentam outros desafios e adquirem outro perfil. Para a Igreja, por exemplo, as mudanças culturais provocadas pela pós-modernidade, que conferiram à religião outro significado, além das mudanças no seio do campo religioso, com o crescimento exponencial dos movimentos pentecostais e neopentecostais, desafiam a teologia a propor itinerários que garantam a transmissão de uma fé adulta e significativa para os que buscam na religião o sentido radical de suas existências. Nesse tipo de busca, o indivíduo passa a ter um lugar muito maior. Boa parte da teologia feita no imediato pós-concílio era ainda marcada pelos laços comunitários e da tradição procedentes de uma cultura pré-moderna. Com relação ao público sociedade, o grande desafio é descobrir novas formas de viver a práxis transformadora em tempos de “globalização da indiferença” ou de uma “guerra aos pedaços”, como tão bem tem apontado o Papa Francisco. Os dois “públicos” estiveram intimamente relacionados no período pós-conciliar até quase o final da década de 1990. Um retorno ao “público” Igreja com ênfase na proclamação e na celebração da fé, sem compromisso sócio-transformador, contribuiu para o surgimento de um cristianismo menos profético e menos comprometido com a transformação social, a luta pela justiça e a solidariedade, embora, os novos rostos dos pobres que emergiram a partir dos anos 1990, tenham dado origem a novas formas de engajamento, como as do compromisso com o meio ambiente, a defesa dos povos originários e as populações afro-descendentes. O pluralismo e a fragmentação pós-moderna e a ênfase no indivíduo levantam, porém, novas questões ao fazer teológico hoje.

CONCLUSÃO

A breve apresentação do pensamento de Tracy sobre os “públicos” e a “publicidade” da teologia, sobre as disciplinas próprias a cada um desses “públicos” e suas tarefas, ofereceu uma chave para reler a teologia feita no Brasil nos últimos 50 anos. Essa chave de leitura ajuda a perceber qual “público” predominou em cada época e como dialogou e se articulou com os demais, fecundando-os e sendo por eles fecundado. De fato, entre os anos 1965-1985, predominou o “público” Igreja, com uma reflexão de tipo pastoral e uma preocupação em tornar a fé relevante nos processos de libertação; entre os anos 1985-2000, predominou o “público” sociedade, em diálogo com novos saberes acadêmicos para tornar a teologia mais relevante, embora, do ponto de vista institucional, houvesse um deslocamento para uma visão de Igreja voltada somente para si e preocupada fundamentalmente com a ortodoxia; de 2000 até os dias atuais, predomina o “público” academia, com os processos e reconhecimento civil, o diálogo mais estreito com outros saberes, a necessidade de justificar o próprio método e a preocupação epistemológica.

BIBLIOGRAFIA

AZZI, Riolando. La teología en el Brasil. Consideraciones históricas. In RICHARD, Pablo. *Materiales para una historia de la teología en América Latina*. San Jose: CEI/CEHILA, 1981.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005

BEOZZO, José Oscar. A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil. Conferência na Pontificia Universidad Católica de Chile, organizada por el Centro Manuel Larraín. <http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/download/beozzo.pdf>

LIBANIO, João Batista. *Concílio Vaticano II*. Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

LIMA VAZ, H. C. Igreja reflexo vs. Igreja-fonte. In *Cadernos Brasileiros* 46 (1968) p. 17-22.

TRACY, David. A teologia na esfera pública: três tipos de discurso público. In *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 44, n. 122, p. 29-51, jan./abr. 2012.

TRACY, David. *The analogical imagination: christian theology and the culture do pluralism*. New York: Crossroad, 1989 (*A imaginação analógica: a teologia cristã e a cultura do pluralismo*. São Leopoldo: UNISINOS, 2006).



GT 14

**Religião, patrimônio
cultural e turismo
religioso**

Ementa

Prof. Dr. Aurino José Góis
Prof. Dr. Josimar da Silva Azevedo
Prof. Dr. Tiago Tadeu Contiero
Prof. Dr. Dener Antônio Chaves

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.

EDUCAÇÃO COMO INSTRUMENTO DE SALVAGUARDA PARA O OFÍCIO DE BENZER EM POÇOS DE CALDAS

Giulia Maria Teixeira Pamplona Quinteiro¹

RESUMO

O estudo tem o objetivo demonstrar como será desenvolvido o plano de salvaguarda para a preservação do ofício de Benzer em Poços de Caldas/MG, enquanto patrimônio cultural imaterial, utilizando o material didático produzido por professores da rede municipal para a disciplina de ensino religioso. As pesquisas desenvolvidas em continuidade pelo grupo de pesquisa/CNPQ Filosofia, Religiosidades e Interfaces, desde 2015, fundamentarão todo o procedimento de reconhecimento do ofício de benzer enquanto patrimônio cultural e o plano de salvaguarda compreenderá narrativas culturais religiosas que permanecem vivas pela oralidade, transmitidas como legado, de geração em geração. Para tanto, utilizaremos o material didático desenvolvido na localidade, o plano de convivência municipal, e principalmente o Currículo de Referências de Minas Gerais como fundamentação, assim como a legislação patrimonial e as pesquisas para identificação, contextualização do bem cultural, pela metodologia de estudo de caso aplicado a religião. A educação será o meio para a preservação do bem cultural, mais especificamente com plano de salvaguarda, mantendo o ofício vivo.

PALAVRAS-CHAVE: Ofício de benzer; Educação; Plano de Salvaguarda; Patrimônio

INTRODUÇÃO

Este estudo é continuidade das pesquisas desenvolvidas pelo grupo de pesquisa Filosofia Religiosidade e Interfaces/CNPQ e tem o objetivo de salvaguardar o ofício de benzer enquanto patrimônio cultural imaterial do município de Poços de Caldas, Minas Gerais. Para o registro do Ofício de Benzer como patrimônio cultural imaterial utilizaremos as pesquisas desenvolvidas na localidade para cumprir o protocolo estabelecido na legislação.

As etapas para o registro do bem cultural e principalmente o inventário de referências serão composto pelas seguintes pesquisas coordenadas pela professora doutora Giseli do Prado Siqueira: “Identificação e estudo sobre o ofício de benzer no planalto poçosaldense: religiosidade e saberes de cura”, “Inventário de Plantas Utilizadas no Ofício de Benzer em Poços De Caldas/MG”, “Mapeamento de manifestações religiosas de benzimentos e locais de culto das diferentes religiões na

¹ Mestranda em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em ciências da religião da PUC Minas, e-mail: giuquinteiro@gmail.com.

cidade de Poços de Caldas”, e os registros de mídia pertencentes ao documentário “Saberes de Cura”, que contemplaram e contextualizaram o ofício presente na localidade.

Então, para a elaboração do plano de salvaguarda utilizaremos os temas da disciplina ministradas pelos professores Giseli do Prado Siqueira e Paulo Agostinho Nogueira Baptista “Tópicos de Ciências da Religião da Linha Religião, Política e Educação - Presencial: Religião, Educação e Laicidade”, do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas e no Curso “Ensino Religioso na BNCC e Currículo de Referência de Minas Gerais: anos iniciais e finais do Ensino Fundamental”, em que foi desenvolvido material didático por professores da rede municipal da localidade.

Portanto, pretendemos utilizar a educação como instrumento de salvaguarda para o ofício de benzer em Poços de Caldas. Para que o plano seja efetivo ele deve não somente preservar a memória do bem cultural, mas também deverá fazer com que esta cultura viva (imaterial) continue a pulsar. E, portanto, a identidade, tradição e memória do povo serão protegidos e amparados para que as futuras gerações conheçam este legado.

1. PLANO DE SALVAGUARDA

Para que o Plano de Salvaguarda seja adequado a cultura imaterial ele deve ser elaborado de forma específica e singularizada, respeitando as características do bem cultural, e logo após o registro deve posto em prática, uma vez que registro como patrimônio gera uma obrigação para o Estado, e portanto, proporciona meios pelos quais a cultura possa se manter.

Neste sentido o mais adequado ao ofício benzer, por se tratar de cultura imaterial, cujos detentores deste bem, os Benzedores e Benzedoras, ainda que poucos, estão se dedicando ao ofício devem ser valorizados. E para isto, identificá-los, valorizá-los, escutar suas memórias, e principalmente reconhecê-los pela função que exercem na sociedade é o melhor meio para que continuem a praticar seu ofício, assim como será uma ferramenta eficaz de combate a intolerância.

Será adequado unir a salvaguarda com o Ensino Religioso, visto que os objetivos do Ensino Religioso definidos no Currículo de Referências de Minas Gerais são “proporcionar a aprendizagem dos conhecimentos religiosos, culturais e estéticos, a partir das manifestações religiosas percebidas na realidade dos educandos”, estando de acordo com o plano de salvaguarda do ofício de benzer. A produção de material didático para esta disciplina é meio de salvaguarda do bem cultural em questão.

Para tanto, o Currículo de Referências de Minas Gerais identifica as linguagens básicas da experiência religiosa com o símbolo, o mito e o rito e traz de forma próxima ao educando com as práticas culturais e narrativas.

Tal experiência é uma construção subjetiva alimentada por diferentes práticas culturais, espirituais ou ritualísticas, que incluem a realização de cerimônias, celebrações, orações, festividades, peregrinações, entre outras. Enquanto linguagem gestual, os ritos narram, encenam, repetem e representam histórias e acontecimentos culturais e religiosos. Desta forma, se o símbolo é uma coisa que significa outra, o rito é um gesto que também aponta para outra realidade.

Portanto, o estudo demonstra como será desenvolvido o plano de salvaguarda para a preservação do ofício de Benzer em Poços de Caldas/MG, enquanto patrimônio cultural imaterial, utilizando o material didático produzido por professores da rede municipal para a disciplina de ensino religioso. O material didático também está amparado no plano de convivências municipal, no Currículo de Referências de Minas Gerais, assim como a legislação patrimonial, nas pesquisas para identificação e contextualização do bem cultural.

Este material didático compreende as competências específicas do Ensino religioso para o ensino fundamental tanto nos anos finais como nos anos iniciais, como: “compreender, valorizar e respeitar as manifestações culturais, religiosas e filosofias de vida, suas experiências e saberes, em diferentes tempos, espaços e territórios”, componentes estes voltados para a centralidade do educando, contemplando a realidade que os cerca, que será direcionado para a presença dos Benzedores e Benzedoras presentes na localidade.

Quanto ao suporte do material didático, este foi elaborado em consonância com Base Nacional Comum Curricular, o documento municipal: diretrizes para elaboração dos currículos escolares e, principalmente, o Currículo de Referências de Minas Gerais. Utilizando algumas Unidades Temáticas como, por exemplo: identidades e alteridades, manifestações culturais e religiosas, e por fim, crenças religiosas e filosofias de vida.

Assim devemos abordar os Objetos de Conhecimento que também contemplam bens culturais imateriais como o ofício de benzer, e podemos destacar: sentimentos, lembranças, memórias e saberes, práticas celebrativas, indumentarias religiosas, ritos religiosos, narrativas religiosas, mitos nas tradições religiosas, ancestralidade e tradição oral, tradição escrita: registro dos ensinamentos sagrados, mística e espiritualidade.

Para o material didático, assim como para a disciplina de ensino religioso podemos destacar o princípio da educação inclusiva que reconhece e valoriza a cultura local e promove assim a educação a integral, desta forma podemos relacionar diretamente com forma que devemos incluir, identificar, reconhecer e valorizar o patrimônio cultural. O trecho a seguir, retirado do Currículo de Minas, ilustra a questão e vai de encontro com a nossa intenção de salvaguardar a cultura com práticas educativas.

Essa concepção parte do princípio de uma educação inclusiva, igualitária e democrática, buscando garantir os direitos de aprendizagem de todas e todos, reconhecendo e valorizando a diversidade cultural e religiosa, promovendo um processo

educativo efetivamente integral e integrado, fundamentado em princípios éticos, políticopedagógicos e estéticos. De forma integrada, o Ensino Religioso considera que não é possível uma educação que não contribua para que o educando e a comunidade educativa aprendam a ser, conviver, conhecer e fazer.

As Habilidades como a EF05ER01X consistem em identificar e respeitar narrativas e acontecimentos sagrados de diferentes culturas e tradições religiosas como recurso para preservar a memória, priorizando a cultura local, são um exemplo de como cabe na disciplina a valorização, identificação e reconhecimento do ofício, bem cultural.

Dando continuidade podemos trazer para as habilidades elaboradas pelos professores da rede municipal de ensino como a EF05ER34PCAC, que tem o objetivo de reconhecer nas diversas manifestações religiosas a presença de narrativas orais, costumes e festas e expressões artísticas.

Ao trazer para o ambiente educacional na disciplina de Ensino Religioso, o ofício de benzer presente no município de Poços de Caldas/Minas Gerais, é salvaguardado, pois as novas gerações mantem contato com a identidade local e mentem a cultura viva.

CONCLUSÃO

Diante de todo o exposto, o reconhecimento e valorização do ofício de benzer, são pressupostos do plano de salvaguarda, fundamentais para que esta cultura permaneça viva, desta forma a produção de material didático para a disciplina de Ensino Religioso é meio adequado e eficaz para salvaguardar de cultura imaterial e fazer com que as novas gerações conheçam o seu legado.

REFERÊNCIAS

BRASIL, **Base Nacional Comum Curricular**: Educação é a base. Ministério da Educação, 2018. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>. Acesso em 13 de Fevereiro de 2020.

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 13 de Fevereiro de 2020.

CORÁ, Maria Amélia Judurian. **Do material ao imaterial: patrimônios culturais do Brasil**. 1 . ed. São Paulo: EDUC -Editora da PUC -SP, 2014.

GRUEN, Wolfgang. **O Ensino Religioso na Escola**. Petrópolis: Vozes, 1995.

IPHAN, Patrimônio Cultural Imaterial Para Saber Mais. Brasília, 2007. Iphan/MinC. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/cartilha_1__parasabermas_web.pdf>. Acesso em 13 de Fevereiro de 2020.

JUNIOR, Elidio; QUINTEIRO, Giulia. **Inventário De Plantas Utilizadas O Ofício De Bezer Em Poços De Caldas/MG**. 2019, Trabalho apresentado no número 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.

POÇOS DE CALDAS. Secretaria Municipal de Educação. **Diretrizes para a elaboração dos currículos escolares**: documento municipal “livro eletrônico Flavia Maria de Campo Vivaldi (org.) Ana Cristina Manucci Bonassi. “ETAL.” SME, 2019.

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 Benzedeiros e Benzedeiras. In: Anais Do Soter. Belo Horizonte: PUC-MG. 2018.

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.

RESISTINDO EM UM CENÁRIO DE INTOLERÂNCIA: UM PANORAMA DOS PROCESSOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO NO CATIMBÓ-JUREMA NORDESTINO

Maíra de Oliveira Dias¹

Rafael Trindade Heneine²

RESUMO

A Jurema Sagrada, ou Catimbó-Jurema, é uma expressão religiosa afro-indígena presente principalmente na Paraíba e Pernambuco, assim como no Rio Grande do Norte, e destes três a Paraíba é considerada o berço da religião pelos devotos da tradição. Sendo perseguida e demonizada praticamente desde o começo de suas práticas, os juremeiros foram buscando formas de resistir frente a intolerâncias e racismos religiosos. O presente trabalho busca estabelecer um panorama das ações desses grupos religiosos no campo do patrimônio cultural - as dinâmicas patrimoniais concernentes à Jurema Sagrada - através de pesquisa bibliográfica, documental e vivência no campo. A Jurema Sagrada além de ser o nome da religião, é o nome da planta sagrada que para os juremeiros é seu *axis mundi*, uma árvore sacra e centro do mundo para os Juremeiros. Portanto, como exemplo, o tombamento do sítio do Acais, Alhandra-PB, tem as árvores de Jurema como patrimônio integrado, o seu corte ilegal é um crime tanto patrimonial como ambiental, sendo categorizado como ato de vandalismo e depredação promovidos pela intolerância religiosa, como já se evidenciou. Para isso iremos abordar os processos históricos de patrimonialização envolvendo as religiões afro-brasileiras como uma introdução para se compreender estes processos, como o marco do primeiro tombamento de um terreiro de candomblé e o registro de alguns bens de patrimônio imaterial. E assim, poderemos, pelos fatos mais recentes, estabelecer um panorama destes processos atuais dentro da religião do Catimbó-Jurema, trazendo exemplos como o sítio do Acais em Alhandra-PB que foi tombado pelo estado da Paraíba, na praia de Tambaba no município do Conde-PB onde um espaço foi reservado à Jurema dentro do plano de conservação da Área de Proteção Ambiental, e a festividade do Kipupa Malunguinho, que ocorre no Quilombo do Catucá próximo a Mata do Catucá em Abreu e Lima-PE, e que recebeu o Prêmio Ayrton de Almeida de Carvalho (Secult-PE) em 2020 como uma ação de promoção e difusão de patrimônio cultural. Estes exemplos contribuirão para o exame que propomos, percebendo a esfera do patrimônio como ferramenta utilizada de diferentes maneiras contra a intolerância e o racismo religioso.

PALAVRAS-CHAVE: Patrimônio religioso; Catimbó-Jurema; Intolerância religiosa;

1 Maíra de Oliveira Dias é doutoranda e Mestre em Ciências das Religiões pela UFPB, 2015. Museóloga na Universidade Federal da Paraíba/UFPB, desde 2011. E-mail: maira.dias@yahoo.com.br

2 Rafael Heneine é Historiador Licenciado, Estácio de Sá; Bacharel e Mestre em Ciências das Religiões, UFPB; Pós Graduando em Arqueologia e Patrimônio, Facuminas; Membro do Grupo de Pesquisas Raízes – Religiões Afrobrasileiras, sincretismos, hibridismos e simbologia. PPGCR – UFPB. E-mail: rafaelheneine@gmail.com. Historiador em Etnoeco Consultoria e Educação. E-mail: etnoecco.br@gmail.com

INTRODUÇÃO

A Jurema-Sagrada, ou Catimbó-Jurema, é uma religião de matriz africana e indígena nordestina e neste texto vamos abordar alguns dos processos de patrimonialização que

vem se desenvolvendo no contexto de sua comunidade. Entendemos que estes podem servir como um exemplo da afirmação de Silva (2015, 23) quando diz que “o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras foi marcado pela necessidade de criar estratégias de sobrevivência e

diálogo frente às condições adversas”. O reconhecimento e a preservação dos patrimônios culturais das religiões afro-brasileiras encontram muitas barreiras, tanto por seus saberes serem provenientes de uma base epistemológica não eurocêntrica como é a noção de patrimônio ou mesmo de cultura; quanto pelo grande racismo estrutural e intolerância religiosa que essas comunidades enfrentam na esfera pública. Mas mesmo com dificuldades, identificamos os processos de patrimonialização como uma dessas estratégias de sobrevivência e diálogo aos quais o autor menciona - trazendo visibilidade para a história, a presença e o modo de vida juremeiro.

Neste texto vamos abordar de maneira preambular os processos históricos de patrimonialização envolvendo as religiões afro-brasileiras como uma introdução para se compreender estas dinâmicas. Para isso trazemos brevemente alguns marcos como o primeiro tombamento de um acervo de objetos das religiões afro-brasileiras na década de 1930, o tombamento do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* ou Casa Branca do Engenho Velho já na década de 1980, e os registros de alguns bens como patrimônio imaterial já nos anos 2000.

Iremos, então, focar na caracterização e origem do Catimbó-Jurema e também como esta religião foi perseguida e demonizada praticamente desde o começo de suas práticas, impelindo os juremeiros a buscarem formas de resistir frente a intolerâncias e racismos religiosos, inclusive por parte de outros grupos religiosos. A partir disso vamos estabelecer um panorama das ações desses grupos religiosos no campo do patrimônio cultural - as dinâmicas patrimoniais concernentes à Jurema Sagrada - mapeados através de pesquisa bibliográfica, documental e vivência no campo.

Neste panorama vamos destacar, em Alhandra-PB, o Sítio do Acais que foi tombado pelo IPHAEP em 2009, tendo como requerentes a Sociedade Yorubana Teológica de Cultura Afro-Brasileira (RJ) e Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema (PB). Outra ação, também na Paraíba, é um espaço reservado à Jurema dentro do plano de conservação da Área de Proteção Ambiental na praia de Tambaba, no município do Conde-PB. Por fim, destacamos a festividade do Kipupa Malunguinho, que ocorre no Quilombo do Catucá próximo a Mata do Catucá em Abreu e Lima-PE, e que recebeu o Prêmio Ayrton de Almeida de Carvalho (Secult-PE) em 2020 como uma ação de promoção e difusão de patrimônio cultural. Estes exemplos contribuirão para o exame que propomos, percebendo a esfera do patrimônio como ferramenta utilizada de diferentes maneiras contra a intolerância e o racismo religioso.

1. ALGUNS MARCOS DO PATRIMÔNIO CULTURAL AFRO-BRASILEIRO

O marco inicial para abordar a relação das comunidades religiosas afro-brasileiras com as dinâmicas de patrimônio cultural é o primeiro tombamento do Livro de Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/SPHAN, atual IPHAN, em 1938 (PEREIRA, 2017): uma coleção de bens móveis, fruto de apreensões policiais em terreiros cariocas nas primeiras décadas do século XX, o Museu da Magia Negra. Este conjunto de objetos, reunidos como provas de crimes como feitiçaria e charlatanismo e sobre guarda do Museu da Polícia Civil-RJ até 2020, foi durante muitas décadas o único bem tombado nacionalmente relacionado com as religiões afro-brasileiras. “Podemos perceber neste tombamento as compreensões da sociedade e do Estado sobre as religiões afro-brasileiras até aquele momento. O preconceito, a incompreensão e a perseguição que se realizava” (DIAS, 2015, p. 88).³

Como segundo marco, trazemos o tombamento do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, também conhecido por Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador em 1984. Naquele momento o estatuto do tombamento havia sido aplicado a edificações militares, civis de herança portuguesa e religiosas católicas. “O terreiro em questão apresentava uma cultura material reduzida (um barco, pequeno casario, arvoredos e pedras relevantes no culto dos orixás)” (DIAS, 2015, p. 89), e 150 anos de tradição. Gilberto Velho⁴ afirma que não há dúvidas de que o tombamento enquanto “reconhecimento do Estado representava também uma reparação às perseguições e à intolerância manifestadas durante séculos pelas elites e pelas autoridades brasileiras contra as crenças e os rituais afro-brasileiros” (VELHO, 2006, p. 240).

A partir da Constituição de 1988, principalmente de seus artigos 215⁵ e 216⁶, se desdobra a Política Nacional de Patrimônio Imaterial em 2000. Nela estabelecemos o terceiro marco, já que a partir desta ferramenta de reconhecimento muitos bens ligados à matriz afro-brasileira e suas religiosidades receberam o estatuto de patrimônio cultural brasileiro. A Roda de Capoeira, o Tambor de Crioula do Maranhão e o Ofício das Baianas de Acarajé são exemplos desses saberes, celebrações, formas de expressão e lugares⁶ reconhecidos pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Mesmo conscientes da impossibilidade de resumir ou simplificar todo histórico de relação das religiões de matriz afrobrasileira com a esfera da cultura estatal, observamos que estes três marcos retomam os principais acontecimentos - apesar de apresentarem “contextos políticos e

3 A partir da década de 1980 as comunidades religiosas passaram a reivindicar a devolução dos objetos e em agosto de 2020 foi assinado um termo de transferência desta coleção para o Museu da República depois de um grande movimento denominado “Libertem o nosso sagrado”. Ver mais em: GOMES et al, 2020.

4 Que foi o relator deste processo de tombamento no Conselho do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e escreveu o artigo “Patrimônio, negociação e conflito” (2006), narrando as controvérsias e argumentações que se deram naquele momento.

5 E aqui é relevante destacar o inciso 1º do artigo 215º: “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (BRASIL, 1988, grifo nosso).

6 A saber sendo estes os quatro livros de registro de patrimônio imaterial do IPHAN.

culturais muito particulares” (LIMA, Alessandra, 2012, p. 42).

2. SOBRE O CATIMBÓ-JUREMA NORDESTINO

A Jurema Sagrada, ou Catimbó-Jurema, é uma religião afro-indígena presente principalmente na Paraíba e Pernambuco, assim como no Rio Grande do Norte, e destes três a Paraíba é considerada o berço da religião pelos devotos da tradição. Para contextualizar o Catimbó-Jurema, apresentamos suas origens históricas oriundas do período colonial, que só se configuraram como religião instituída mais recentemente, na virada dos séculos XIX e XX, mas está além disso com raízes indígenas, africanas e da religiosidade e magia popular europeia, que se emprestaram saberes a partir das confluências culturais que se originaram de encontros singularmente religiosos e ritualísticos entre algumas tradições (SALLES, 2010, p. 26-27).

O significado etimológico da palavra “Jurema”, que remonta a um termo Tupi, sendo “Yu-r-ema”, faz referência a uma árvore do sertão que possui espinhos e uma seiva que podia ser retirada de sua casca sendo essa capaz de proporcionar êxtase a quem ingerisse.

Já a etimologia da palavra Catimbó, e Catimbau, pequeno e grande cachimbo; Catimbáo, Cáatin-imbaí pode significar “mato que queima com cheiro ruim” (CASCUDO, 1978, p. 30 e 31), o uso do cachimbo, das ervas e da fumaça, expressa de forma simples a ciência dos terreiros e sua visão cosmológica e mágico-religiosa (CASCUDO, 1978, p. 33).

Contudo estas peculiaridades permeiam sempre o objeto principal de culto e centro do universo do Catimbó-Jurema, que são as árvores de Jurema. Assunção (2010, p. 19) e Cascudo (2012, p. 383) relatam que existem duas espécies que eram e são usadas⁷. Estas alterações de gênero e epítetos específicos de nomenclatura científica acontecem, tanto que estudos mais recentes apontam e nos dizem que [...]

[...] “o Catimbó e a Jurema podem ser compreendidos como práticas religiosas que possuem concepções e representações em torno da planta também denominada de jurema, que é tida como sagrada. Pode-se dizer que toda a cosmovisão dessas religiões parte do que se denomina como a “ciência da jurema”. Conforme José Flávio Pessoa de Barros *Mimosa Tenuiflora* é o nome científico da planta mais comumente conhecida como jurema-preta. Sinonímia botânica e espécies afins: *Acácia Jurema*” (SAMPAIO, 2016, p. 152).

Dessa forma, quando se fala de patrimônio religioso no Catimbó-Jurema, sabe-se que seja material ou imaterial, natural ou paisagístico, está ligado para com a árvore da Jurema e toda a sua

7 A Jurema preta (*mimosa hostilis* benth) e a branca (*vitex agnus castus*), sendo a informação dada por Assunção (2010, p.19). Cascudo (1978, p.30) diferentemente cita os nomes, *Acacia Jurema Mart* para a Jurema Branca e *Mimosa Nigra Hub* para a Jurema preta.

estrutura polissêmica e polivalente: Jurema rainha, cabocla, bebida, cidade encantada, ciência, religião, árvore sagrada, “pau encantado onde Jesus descansou⁸”. Não importando para os devotos as nomenclaturas científicas, mas sua atribuição em relação à espiritualidade, é seu *axis mundi*⁹, uma árvore sacra e centro do mundo para os juremeiros. Aqui poderíamos adentrar no universo das entidades de culto, como Malunguinho, Rei Salomão e os Mestres; das formas rituais, como jurema de chão e gira; as vestimentas; a interlocução com as demais religiões de matriz africana, os processos de incorporação que ocorrem; a presença de ofertas em frutas, bebidas alcólicas e fumo; ou mesmo o próprio ato de beber o vinho da jurema. Cada uma dessas caracterizações remete a estas premissas espirituais e culturais, ainda objetos de perseguição hoje em dia ao Catimbó-Jurema.

3. BREVE MAPEAMENTO DOS PROCESSOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO

Buscando manter um olhar tão polissêmico quanto a própria jurema para os diálogos dessas comunidades com as dinâmicas de patrimonialização¹⁰, trazemos aqui uma descrição introdutória a partir de três municípios próximos.

Em Alhandra, a partir de movimentações em torno de denúncias do corte de árvores de jurema plantadas em lugares de culto, foram tombados em 2009, pelo Instituto Histórico e Artístico da Paraíba, o Sítio do Acais, terras de origem indígena tabajara onde residiu importante família juremeira e áreas de culto com antigas árvores de jurema; a Capela de São João Batista, conhecida como a Igrejinha do Acais¹¹ construída em 1932 por Maria do Acais¹² e onde, na parte de trás, estão os restos mortais de Mestre Flósculo Guimarães, filho de sangue desta mesma mestra. Outro bem tombado neste conjunto é o Memorial Mausoléu do Mestre Zezinho do Acais¹³, que se trata de um túmulo deste mestre juremeiro.

Neste tombamento as árvores de jurema agregas ao sítio configuram-se como um patrimônio integrado, portanto o seu corte é ilegal, categorizado como ato de vandalismo e depredação promovidos pela intolerância religiosa. Outra ação identificada como racismo religioso é o apedrejamento recorrente das placas de tombamento do IPHAEP, que tem sido repostas pelos próprios

8 Parte de uma toada cantada dentro dos rituais da tradição, que relata a perseguição de Herodes a Jesus Cristo, e como sua mãe Maria, lhe esconde entre as ramas e tronco de uma árvore, sendo esta, para os juremeiros, uma Acácia, uma Jurema Preta.

9 O *axis mundi* (em latim “centro do mundo”, “pilar do mundo”) é um símbolo ubíquo que atravessa as culturas humanas. A imagem representa um centro no qual a eternidade e a terra encontram-se entre os quatro cantos do mundo. É o “*omphalos*” (umbigo), ponto de início do mundo. (Eliade, 1991, p.48-51).

10 A Patrimonialização (...) configurou-se como ato que incorpora à dimensão social o discurso da necessidade do estatuto da Preservação. Conservação a ser praticada por instância tutelar, portanto, dotada de responsabilidade (competência) para custodiar os bens. E conservar, conceito que sustenta o Patrimônio, consiste em proteger o bem de qualquer efeito danoso, natural ou intencional, com intuito não só de mantê-lo no presente, como de permitir sua existência no futuro, ou seja, preservar. (LIMA, Diana, 2012, p. 34).

11 localizada na rodovia PB-034, geolocalização 7°24'21”Sul e 34°54'36”Oeste (GoogleEarth).

12 Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, conhecida como segunda Maria do Acais, sobrinha da primeira Maria do Acais, também importante Mestra na Jurema.

13 também localizado da rodovia PB-034, geolocalização 7°23'52”Sul e 34°54'53”Oeste (GoogleEarth).

devotos da religião do Catimbó-Jurema¹⁴, sem qualquer tipo de investimento do IPHAEP que somente cede a logotipo - segundo relato recolhido em campo.

No litoral sul da Paraíba, no município do Conde, na Praia de Tambaba estão grandes pedras consideradas encantadas e fundamentais no culto da Jurema – onde se encantam os Mestres depois de seu falecimento e por onde retornam para trabalhar espiritualmente¹⁵. Estando estes verdadeiros “monumentos naturais” no mar, foi reservado dentro do Plano de Manejo da Área de Proteção Ambiental da Praia de Tambaba uma área¹⁶, denominada no Inventário Cultural do Conde¹⁷ de “Falésia das Encantarias”, onde estão ocorrendo toques e giras com alguma frequência¹⁸. Apesar de não se tratar de um tombamento ou registro, tanto a inclusão da jurema no Plano de Manejo quanto no Inventário Cultural versa argumentos para a necessidade de preservação das práticas da jurema e de sua conexão com aquele lugar.

Em Abreu e Lima, Pernambuco, ocorre o Kipupa Malunguinho – Coco na Mata do Catutá¹⁹, que em 2019 realizou sua 15ª edição. Organizado pelo Quilombo Cultural Malunguinho e pela Casa das Matas do Reis Malunguinho²⁰, esse “encontro nacional de juremeiros” reúne anualmente atrações musicais ligadas ao universo juremeiro, entrega o

prêmio “Mourão que não bambeia” para os mais antigos, realiza uma grande oferenda ao Reis

Malunguinho e é um grande espaço de sociabilidade para a identidade juremeira – já tendo contabilizado mais de 10 mil participantes em uma edição²¹. Contou com o apoio do Funcultura de Pernambuco, de prefeituras, e em 2020 recebeu o Prêmio Ayrton de Almeida de Carvalho (Secult-PE) como uma ação de promoção e difusão de patrimônio cultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS OU SOBRE RESISTÊNCIA E CELEBRAÇÃO

A intolerância religiosa é impregnada com um discurso de ódio, enrustido em argumentos apologéticos e proselitistas por parte dos infratores. É crime, com pena de um a três anos de reclusão, além de multa, conforme a Lei de nº 9.459/1997. Apesar disso, atos de intolerância religiosa continuam acontecendo, apedrejamentos em estátuas é um exemplo, como o caso do Busto da

14 Onde a FCP UMCANJU (Federação cultural paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema), liderada pelo autointitulado “Guardião da Jurema Sagrada” Pai Beto de Xangô, tem sido bastante presente.

15 segundo relatos de juremeiros mais velhos e registrado no filme “Uma Ciência Encantada” de Chico Sales (2010), disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=i-cvSh71prQ>>. Acesso em 31 ago. 2021.

16 Geolocalização 7°21'36”Sul e 34°48'00”Oeste (GoogleEarth).

17 Disponível em: <<https://www.conde.pb.gov.br/portal/publicacoes/inventario-cultural/a-cidade-sagrada-de-tambaba>>. Acesso em 31/08/2021.

18 Sendo o Pai Beto de Xangô também o representante dos juremeiros na construção do Plano de Manejo da área de proteção ambiental de Tambaba.

19 Onde é sabido que havia o Quilombo do Catucá, geolocalização 7°54'14”Sul e 34°59'11”Oeste (GoogleEarth).

20 Tendo o sacerdote Alexandre L’Omi L’Odô como reconhecido fundador do evento.

21 Dado informado repetidamente e presente na matéria “Em 2020, Kipupa Malunguinho silencia em respeito à pandemia”, disponível em: <<https://www.leiaja.com/cultura/2020/09/18/em-2020kipupa-malunguinho-silencia-em-respeito-pandemia/>>. Acesso em 31/08/2021.

Mãe Gilda, que mesmo salvaguardada pelo IPHAN e as autoridades baianas, sofre com atos de vandalismo. Outro exemplo mais próximo de nosso campo são as recentes decapitações da estátua de Iemanjá, na orla de João Pessoa, em 2013²², 2016²³ e 2020²⁴,

Aqui mapeamos, de forma breve, algumas das iniciativas que tem acontecido dentro do campo patrimonial nas comunidades juremeiras. Muito ainda poderia ser aprofundado sobre estas, e há ainda outras ações que merecem ser celebradas como o recém-fundado²⁵ “Reino do Bom Florar” em Alhandra, uma área de plantio de juremas pretas, onde a educação patrimonial/religiosa/ambiental se dão através da preservação da árvore da jurema.

O que observamos são cenários complexos, mas, para além de reconhecimentos estatais e a crítica que podemos tecer sobre ausência de ações de salvaguarda por parte do Estado, vemos o efeito que estas dinâmicas têm construído nas comunidades enquanto âmbito de resistência, dentro de uma sociedade que continua apagando essas comunidades religiosas. Recuperando o argumento de Silva sobre as estratégias de resistência que as comunidades religiosas afro-brasileiras precisaram desenvolver, observamos que a via do patrimônio cultural vem sendo um caminho para notabilização desse modo de vida e de sua necessidade de preservação.

REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. Reino dos Mestres: A tradição da Jurema na Umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em 31 ago. 2021.

CASCUDO, Luís Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. São Paulo: Global, 2012. _____. Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

DIAS, Maíra de Oliveira. **Processo de patrimonialização no campo religioso brasileiro: o caso do Santo Daime**. João Pessoa: UFPB, 2015. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa. 2015.

ELIADE, Mircea ‘Symbolism of the Centre’ in Images and Symbols. Princeton, 1991.

GOMES, Edlaine de Campos, BIZARRIA, Julio Cesar de Lima, PEREIRA, Pamela de Oliveira. Destruição e resistência de imagens e objetos: políticas de morte e memória. In: OLIVEIRA, Maria Amália Silva Alves de, CURCINO, Alan, COSTA, Luciana Ferreira da, MAGALHÃES, Fernando. (Coords.). Ensaio sobre memória, vol. 2. Portugal: Instituto Politécnico de Leiria, dez. 2020.

LIMA, Alessandra Rodrigues. Patrimônio Cultural Afro-brasileiro: as narrativas produzidas pelo

22 <https://m.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/04/1258341-decapitacao-de-estatua-de-iemanja-cao-revolta-na-paraiba.shtml>, acessado em 10/08/2021 às 09:20.

23 <https://portalcorreio.com.br/imagem-de-iemanja-tem-cabeca-arrancada-em-joao-pessoa-e-umbandistas-denunciam-intolerancia/> acessado em 10/08/2021 às 09:22.

24 <https://paraiba.com.br/2020/12/08/no-dia-de-iemanja-pai-de-santo-reclama-de-imagem-decapitada-em-joao-pessoa/> acessado em 10/08/2021 às 09:24.

25 fundado em 13 de maio de 2021 pela FCP UMCANJU liderada pelo Pai Beto de Xangô, já citado anteriormente.

Iphan a partir da ação patrimonial. Dissertação (Mestrado) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Rio de Janeiro, 2012.

LIMA, Diana Farjalla Correia. Museologia-Museu e Patrimônio, Patrimonialização e Musealização: ambiência de comunhão. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. Hum.**, vol.7, n.1, p. 31-50, 2012. ISSN 1981-8122. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v7n1/a04v7n1.pdf>>. Acesso em 31 ago. 2021.

PEREIRA, Pamela de Oliveira. Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados afrobrasileiros sob a guarda do museu da polícia: da repressão à repatriação. 2017. 92 f. Dissertação (Mestrado em Memória Social)-Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <<http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/handle/unirio/11407>>. Acesso em 31 ago. 2021.

SALLES, Sandro Guimarães. À sombra da Jurema Sagrada: Mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Editora Universitária, 2010.

SAMPAIO, Dilaine Soares. Catimbó e Jurema: Uma recuperação e uma análise dos olhares pioneiros. Debates do NER, Porto Alegre, ano 17, nº30, pp. 151 – 194, Jul/Dez, 2016.

SILVA, Vagner Gonçalves. Prefácio ou Notas de uma Guerra Nada Particular: Os ataques Neopentecostais às Religiões Afro-brasileiras e aos Símbolos da Herança Africana no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves (Org.). Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2015, p. 9-28.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana* vol.12 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2006. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132006000100009>>. Acesso em 31 ago. 2021.

Apresentação fts

FT 1

**História do
Cristianismo na
América Latina
e Caribe**



Ementa

Dr. Mauro Passos/UFGM, Brasil

Dr. Newton Darwin de Andrade Cabral/UNICAP, Brasil

Este Fórum Temático, promovido pelo Centro de Estudos em História da Igreja na América Latina (CEHILA-BRASIL), quer convidar pesquisadoras e pesquisadores que trabalhem a História do Cristianismo numa perspectiva 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.

CARTAS DO BRASIL DE MANOEL DA NÓBREGA: UMA LEITURA DE GÊNERO À PRÁTICA JESUÍTICA

Perla Cabral Duarte Doneda¹

RESUMO

Este artigo tem como objetivo demonstrar que, no projeto de colonização portuguesa, o trabalho missionário no Brasil trouxe, com seu projeto de Novo Mundo, atitudes que hoje classificamos como diferenças no tratamento do gênero, ou seja, os homens estão para determinadas relações de poder institucional – na política, na religião, na profissão – cujas posições os privilegiam em relação aos papéis designados às mulheres. A colonização como parte integrante do sistema político patriarcal europeu é expressão das relações binárias entre os sexos, e se faz importante perceber que há a supervalorização de um em detrimento do outro já no início do processo colonial. Neste estudo, examinei as *Cartas do Brasil de Manoel da Nóbrega*, em que prioridades e práticas missionárias jesuíticas demonstram, mesmo que sutilmente, essa visão eurocêntrica binária entre gêneros, ajudando-nos a perceber as possíveis influências no tecido social tribal, bem como na formação cultural do povo brasileiro. Portanto, o método aqui utilizado será o de análise bibliográfica desta obra de Nóbrega, sob a perspectiva de gênero, tendo como referencial teórico Joan Scott, *Gênero: uma categoria útil para análise histórica* e Ivone Gebara, *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Para analisar e fundamentar o poder eurocêntrico nas Américas, utilizarei Anibal Quijano e a *Colonialidade do Poder* que, em diálogo com Eduardo Hoornaert, *História da Igreja no Brasil*, possibilita-nos perceber que a empresa portuguesa e a religião tinham um projeto específico pautado exclusivamente na cultura patriarcal europeia. A problematização aqui se dá na medida em que percebemos que as relações binárias de gênero contribuem para exacerbar uma organização social menos igualitária entre os sexos nas culturas locais.

PALAVRAS-CHAVES: Colonização – Patriarcado – Eurocentrismo.

INTRODUÇÃO

No esforço de demonstrar o modelo da cultura ocidental europeia patriarcal e colonial sob as culturas em terras brasileiras, iremos observar alguns costumes e normas nas relações entre europeus e indígenas diante da crença religiosa e dos costumes locais. A forma binária de conceber a organização social entre os povos – raça/etnia – que aqui estavam, de culturas múltiplas, marca desde o início uma ruptura nos costumes indígenas, modificando sua forma de viver, uma vez que

1 Mestra em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2019), Bacharel em Teologia Pelo Centro Universitário Claretiano Batatais-EAD (2016) e Bacharel em Ciências Religiosas pela Pontifícia Universidade de Campinas (2007); atualmente, doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo. Bolsista CAPES/PROSUC.

tudo e todas as expressões, crenças e experiências tribais estariam sob o jugo da doutrina cristã trazida com os colonizadores e aplicadas pelos missionários. Com a finalidade de observarmos a influência de outra cultura sobre os povos originários irei analisar as *Cartas de Nóbrega* numa perspectiva de gênero e, para tal, utilizei Joan Scott que defende ser gênero uma categoria de análise importante. Nesse sentido,

Gênero se torna, aliás, uma maneira de indicar as “construções sociais” – a criação inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres. É uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. O gênero é, segundo essa definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado. (SCOTT, 1989, p.7)

Gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder. (SCOTT, 1989, p.21)

Sob esta categoria de análise, demonstrarei a herança ocidental que configuram processos de dominação do/da outro/outra. Assim como diz Gebara, o gênero nos servirá para “analisar a questão do mal a partir da literatura, das testemunhas e de algumas interpretações teológicas presentes na nossa cultura. Este novo instrumento hermenêutico nos abrirá caminhos criativos para compreender alguma coisa a mais sobre a complexidade do mal na existência humana” (2000, p.39).

Importa também, aqui, considerar a *Colonialidade do Poder*, de Anibal Quijano (2005 p.2) que busca demonstrar que o poder foi conferido a partir da raça, uma vez que os europeus se reconheciam superiores aos demais, por isso, exerceriam seu poder de dominação sobre o outro sem que se fizesse qualquer juízo de valor contrário a essa noção. Quijano (2005 p.3) também vai dizer que o capitalismo, em nível mundial, tem responsabilidade na perpetuação dessa colonialidade do poder, uma vez que os metais preciosos da América Latina estimulavam o mercado mundial. O mercado/comércio assume o protagonismo no processo do colonizador, que então escraviza índios e negros, aqui, independentemente do sexo, sendo espoliados pelo projeto de colonização, impu-tados à modernidade exploratória e obrigados ao desenvolvimento brutal. O historiador Eduardo Hoornaert vai nos dizer que o “indígena não podia conviver com o projeto capitalista, tinha que desaparecer, pois era irreduzível aos intentos do capitalismo: foi eliminado pelas doenças, pela fome, pelas guerras denominadas ‘justas’, pelas torturas, pelos regimes de trabalho...” (1982, p.17). São relações de poder que subjugarão homens e mulheres.

Assim, os índios e índias eram os outros, eram vistos como primitivos e a afirmação/alegação da superioridade racional dos europeus chega também manifesta na religião, sobrepondo e subjugando as práticas religiosas dos povos que já aqui estavam. Logo, o poder sobre o outro se autolegitima e a categoria gênero quer mostrar que, igualmente à lógica da colonialidade do poder e à ordem capitalista, expressa um domínio que submete as relações entre os sexos, seja em sociedade, seja na religião. Portanto, veremos a seguir que, já nos primeiros anos da chegada dos

missionários jesuítas, essas relações desiguais/binárias² entre homens e mulheres foram perpetradas em terras brasileiras desde os primeiros contatos.

1. MANOEL DA NÓBREGA SOB O OLHAR DE GÊNERO

Importa dizer que as cartas de Manoel da Nóbrega são de uma importância tamanha a todas e todos que buscam compreender o que se passou em terras brasileiras desde o início da colonização portuguesa e das missões jesuíticas no Brasil – o que nos faz pensar no substrato perpetuado nesses mais de 500 anos de Brasil. Conscientemente, não se pode esperar que tivesse ocorrido, naquela época, uma fala, um documento, uma atitude mais ativa das mulheres, uma vez que estamos lidando com uma cultura milenar patriarcal de exploração e superioridade, em que ações machistas são cotidianas e vistas como parte do ser civilizado socialmente. Cabe então perceber e demonstrar as ausências de papéis e espaços femininos, em comparação aos homens. A importância de Manoel da Nóbrega se dá, especialmente, por seu pioneirismo jesuítico nessas terras e por ser o fundador da Província Jesuíta do Brasil. “Seu principal intento era a conversão dos Índios, de que havia infinitos no contorno da Bahia e tinham pazes com os Portuguezes, começou a tratá-los e denunciá-los a Fé” (FRANCO, p.34).

Já por volta do ano 1550, o padre Nóbrega realiza oficialmente sua primeira grande obra, que foi a construção de um seminário, “em que se criassem meninos filhos dos Índios” (FRANCO, p. 36). Esse é um desejo bastante significativo que a religião europeia traz com os missionários: oferecer estudo aos meninos para que eles venham a saber tudo sobre civilidade. Por civilidade se compreendia a vida moral, social, religiosa e política, ou seja, o conhecimento eurocêntrico. Desde o início, o poder passou pelo crivo do saber, assim estudar era uma possibilidade de abrir portas para posições importantes na organização social do povo. Esse “direito” foi conservado e perpetuado aos homens/meninos, só a eles era oferecido esse tipo de oportunidade e isto esteve presente, em grande medida, em todas as cartas do padre Nóbrega – sempre a preocupação com os meninos dessa gente³ (gentios).

Grande parte da narrativa das cartas conta os feitos dos homens para conquistar objetos de seus interesses: terra, escravos, minerais preciosos. Percebe-se que mulheres e crianças estavam apenas pelo caminho, submetidas ao que lhe ordenassem – por exemplo, utilizadas para aplacar os desejos/prazeres dos homens, sem o menor escrúpulo, desde a fala às violências em seus corpos. Era costume, ao final dos conflitos, algumas tribos oferecerem “suas filhas e irmãs por mulheres como costumavam aos mais cristãos, quando tratavam com eles de pazes, porque tinham este uso por mais firmeza das mesmas pazes” (FRANCO p.48). Observamos aqui o que chama Segato

2 Para pensar numa superação binária a partir de uma nova hermenêutica ver texto da Rita Laura Segato.

3 Nóbrega diz que o Nosso Senhor se dignou a mostrar-lhe como deveria proceder e sob a alegação de que haveria predestinados a certas escolhas, no caso, os meninos, deviam ser convidados para aprender a ler, escrever e aproveitar para doutriná-los (p.91-92). Podemos ver essa preocupação e predileção também nas páginas 36, 107, 120,125,126,129,130, 138, 154, 158, 171, 174, 185, 186. Bons meninos para a Companhia: p.131.

(2012 p.21) um “patriarcado de baixa intensidade”, um costume que coloca a mulher como objeto dentro de um esquema de negociação. No entanto, Nóbrega, no papel de missionário colonizador civilizado, não viu nesse costume uma prática injusta às mulheres. Em todas as cartas de Nóbrega não existe uma menção que tivesse questionado isso. O corpo da mulher como objeto de “pagamento” de acerto de “contas”. Isso revela a cultura ocidental e a religião cristã católica concordes do sistema patriarcal.

Os apetites sexuais era uma constante necessidade nas colônias e era preciso aplacá-los. Nóbrega, já na carta de 1549 – mesmo ano em que chegou ao Brasil – já solicita ao Rei de Portugal mulheres, sob a alegação de não haver mulher para casar, ao que parece só para prevaricar, utilizar e descartar. A fala de Nóbrega chega a soar preconceituosa e machista:

Parece-me cousa mui conveniente mandar Sua Alteza algumas mulheres que lá tem pouco remédio de casamento a estas partes, ainda que fossem erradas, porque casarão todas mui bem [...] porque é terra muito grossa e larga [...] De maneira que logo as mulheres terão remédio de vida, e estes homens remediariam suas almas, e facilmente se povoaria a terra. (NÓBREGA p.80)

A presença patriarcal/colonial de comandar o desenvolvimento da sociedade e das representações sociais de cada um era hierárquica masculina, especialmente, autoritária às mulheres, índios, negros e crianças. Todos estavam a serviço dos interesses da empresa portuguesa que buscava controlar as relações mediante seus interesses políticos e religiosos que, para tal, contava com os missionários que cuidavam dos aldeamentos e vilas.

A moral da cultura europeia colonizadora em diferenciar os corpos femininos dos corpos masculinos não causou estranheza à prática das mulheres indígenas que, de duas em duas, iam às casas, “dizendo publicamente as faltas que fizeram a seus maridos umas às outras, e pedindo perdão delas” (NÓBREGA p.99). Esse era um ritual que antecedia as visitas dos feiticeiros/pajés quando vinham participar de cerimônias que ocorriam mais ou menos a cada ano e diziam trazer a santidade àquela aldeia. Essas cerimônias buscavam renovar as esperanças e as crenças na terra sem mal, na terra da imortalidade, num futuro em que “lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá, e que nunca lhes faltará que comer” (NÓBREGA p.99). Essa prática pode ter soado coerente ao cristianismo, uma vez que a teologia diz que a entrada do mal/pecado no mundo teria sido por causa da mulher. Pode ter tido aderência à catequese da confissão e a necessidade de se dizer ao sacerdote suas faltas para esperar alcançar um lugar no paraíso.

Já o sacramento do matrimônio foi propagado como um catalizador das incontroláveis imoralidades sexuais⁴ por parte dos colonos que viviam amancebados. No entanto, isso não resolvia o ímpeto sexual que, ao contrário, só se persistia, pois, era recorrente a solicitação de mais mulheres⁵ a Sua Alteza, uma vez que era tão mau exemplo aos “gentios que vêm estas cousas” (NÓBREGA p.111). Outro mau exemplo, fala Padre Nóbrega das índias forras que andariam em pecado com cristãos, de modos que estariam a cate-

4 Essa imoralidade era tamanha que Nóbrega fala inclusive dos clérigos que estavam também em pecado com suas escravas. (NÓBREGA p.116, 123 e 190)

5 Mulheres em falta é uma afirmação constante do padre Nóbrega, p.109, 126 e 139.

quiza-las e logo estariam aptas a se casarem⁶ para “povoar esta terra em seu temor” (NÓBREGA p.120). Comumente, ontem e hoje, observa-se que na lógica do patriarcado o gênero a ser controlado é sempre o feminino, já ao masculino nunca é imputado algum tipo de controle moral, nem de mau exemplo.

Damos ordem a que se faça uma casa para recolher todas as moças e mulheres do Gentio da terra que há muitos anos que vivem entre os Christãos e são christãs e têm filhos dos homens brancos e os mesmos homens que tinham ordenem esta casa porque alli, doutrinadas e governadas por algumas velhas delas mesmas: pelo tempo em diante muitas casarão e ao menos viverão com menos ocasião de pecados, e este é o melhor meio que nos pareceu por se não tornarem ao Gentio. (NÓBREGA p.125)

Controladas pelos jesuítas e oferecidas para conter os ímpetos sexuais dos homens, houve até solicitação de mulheres órfãs e “si não houver muitas, venham de mistura delas e quaisquer, porque são tão desejadas as mulheres brancas cá, que quaisquer farão cá muito bem á terra, e ellas se ganharão, e os homens de cá apartar-se-hão do peccado” (NÓBREGA p.133). Observa-se que ser mulher implicava estar sob o jugo dos homens, seus desejos e seus caprichos. Seus corpos estavam para “servir” e, pior, com aprovação dos missionários.

Na carta de 1559, Manoel da Nóbrega relata os acontecimentos de três igrejas: a de São Paulo, a de São João e a de Sancti Spiritus – essa última tinha por jesuíta o padre João Gonçalves, muito devoto de Nossa Senhora da Conceição. Teria ele determinado batizar os inocentes (crianças) para fazer daquelas almas limpas a honra da pureza de Nossa Senhora. O conceito mariano de pureza, santidade e de sem pecado deve ter contribuído para controlar as condutas consideradas imorais e demoníacas pela religião católica. A Virgem Maria reunia, em si, atributos que contribuíam ao projeto da colonização, de servidão⁷, obediência⁸ e castidade⁹, pré-requisitos para se ganhar o céu e arma poderosa para um discurso do medo e domesticação¹⁰.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após esses destaques sobre as *Cartas de Nóbrega*, se percebe a diferenciação de gênero já nessa fase inicial do encontro de culturas e que infelizmente, essa colonialidade do poder patriarcal

6 O mau exemplo era reparado com o casamento das mulheres, elas eram o mau exemplo e, portanto, o fim do mesmo mal. Observei que a função das missões era: catequisar, batizar, casar e preñar. Essa era a ação primordial às mulheres dessa terra.

7 “(...) mas, como é gente servil, por medo fazem tudo (...)” (NÓBREGA p.159, 202, 216, 235)

8 “(...) e outro, vêr o Gentio sujeito e mettido no jugo da obediência dos Christãos, para se nelles poder imprimir tudo quanto quiséssemos, porque é ele de qualidade que domado se escrevera em seus entendimentos e vontades muito bem a fé de Christo”. (NÓBREGA p.193)

9 Nóbrega relata o tamanho da queda ao pecado dessa gente: “(...) as casas d’esta terra, todas acharão cheias de pecados mortaes, cheias de adultérios, fornicções, incestos, e abominações, em tanto que me deito a cuidar si tem Christo algum limpo nesta terra (...)” (p.194)

10 Nóbrega fala em domar e encomendar a Deus a vitória e, aqueles que são vencidos nas guerras (p.183).

eurocêntrico, está presente na história do Brasil. Reconhecer que a sociedade patriarcal, capitalista e colonialista é presente, deve nos ajudar a pensarmos novas hermenêuticas às histórias que, por vezes, parecem não ter mais nada a nos ensinar. Portanto, observar as relações do mundo colonial patriarcal por categorias específicas pode nos ajudar a perceber que os mesmos mecanismos utilizados no passado ainda estão presentes nos nossos dias, com outras roupagens, mas tão apertadas e opressoras como as de séculos passados. Que os mesmos binarismos, sob a alegação de que uns podem e outros não, que um é o certo e outro o errado, continuam sendo construções dogmáticas, moralistas, culturais, políticas e religiosas que só dificultam a dignidade e a equidade em sociedade. Seguem ainda, dominando, oprimindo, excluindo e colonizando.

REFERÊNCIAS

FRANCO, Antônio. Vida do Padre Manoel da Nóbrega. In: NÓBREGA, Manoel. *Cartas do Brasil de Manoel da Nóbrega*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*. Uma fenomenologia feminista. Petrópolis: Vozes, 2000.

GEBARA, Ivone. *Filosofia feminista*. Uma brevíssima introdução. São Paulo: Terceira Via, 2017.

HOORNAERT, Eduardo. *A igreja no Brasil-colônia*. 1500-1800. São Paulo: Brasiliense, 1982.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: Biblioteca Clasco, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf Acesso em: 28 jun 2021.

NÓBREGA, Manuel. *Cartas do Brasil de Manoel da Nóbrega*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

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 jun 2021.

SEGATO, Rita Laura. *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*. E-Cadernos/CES, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533> Acesso em 28 jun 2021.

DOM HELDER CAMARA: O ARAUTO DA NÃO-VIOLÊNCIA E DA JUSTIÇA SOCIAL NA AMÉRICA LATINA

Rosildo Henrique da Silva¹

RESUMO

Este trabalho tem o objetivo de pesquisar a atuação do Arcebispo de Olinda e Recife, Dom Helder Camara, na luta contra as injustiças sociais evidenciando a pregação da não-violência ativa na América Latina. O Dom, como era carinhosamente chamado, esteve presente em vários países da Europa e da América, denunciando a situação dos empobrecidos. Dom Helder, através do Conselho Episcopal Latino-americano-CELAM, que ajudou a criar ao lado de Dom Manuel Larrain, bispo de Talca, no Chile, participou das Conferências de Medellín, na Colômbia, e Puebla, no México, em que salientaram as condições infra-humana dos cristãos latino americanos e a opção da Igreja pelos pobres. Os vários regimes militares que surgiram na América Latina, forjaram uma onda de violência institucionalizada e de injustiça social, o que levou o arcebispo de Olinda e Recife a pregar a não-violência ativa que era um movimento de protesto absolutamente sem violência. Também denunciou a violação dos direitos humanos em diversos países. A metodologia é de uma pesquisa qualitativa na qual foram usadas como fontes periódicos, Cartas Circulares e discursos de Dom Helder.

PALAVRAS-CHAVE: Dom Helder; América Latina; não-violência.

INTRODUÇÃO

Esse trabalho discute a atuação de Dom Helder Camara durante o período da Ditadura Militar, evidenciando as denúncias contra as violências e também a propagação do movimento de não violência na América Latina, também chamado Pressão Moral Libertadora ou Ação, Justiça e Paz. Analisar a sua participação no Conselho Episcopal Latino-Americano-CELAM e a influência das ideias existentes nas Conferências de Medellín (Colômbia, 1968) e Puebla (México, 1979).

Dom Helder Camara nasceu no dia 07 de fevereiro de 1909 em Fortaleza no Ceará, filho de João Eduardo Torres Câmara Filho, jornalista e maçom, e Adelaide Rodrigues Pessoa, professora primária. Depois viajou para o Rio de Janeiro, onde trabalhou com Dom Sebastião Leme até sua morte e, posteriormente, atuou junto a Dom Jaime de Barros Câmara. O padre Helder autou em favor dos favelados, o que lhe rendeu o codinome de “bispo das favelas”. Ele criou a Cruzada São Sebastião que construiu várias casas para os necessitados dos cortiços do Rio de Janeiro. Dom Helder estava presente naquelas favelas ajudando, na medida do possível, os moradores.

¹ Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco-UNICAP.
Contato: rosildohs@yahoo.com.br

Dom Helder visitou vários países onde era homenageado como promotor da não violência, também incentivava a luta contra o desrespeito aos direitos da pessoa humana. Nas suas palavras, demonstrava que estava obedecendo o que Jesus Cristo lhe ensinava. A revista *Informations Catholiques Internationales* ressalta que “por toda a parte ele falou de sua convicção de que entre a revolta e desespero há lugar para uma “violência dos pacíficos” radical e eficaz.”² Os poderosos no Brasil ficaram irritados com as palavras do Bispo. Nos anos de 1970 os militares tentaram calar a voz de Dom Helder, como afirmam Piletti e Praxedes:

No início de setembro de 1970 uma ordem oficial começa a chegar às redações dos órgãos de imprensa de todo país, enviada pela Polícia Federal, com uma mensagem clara: De ordem do Sr. Ministro da Justiça (Alfredo Buzaid), ficam proibidas quaisquer manifestações na imprensa falada, escrita e televisada contra ou a favor de Dom Hélder Câmara. (PILETTI; PRAXEDES, 1997, p. 386-387).

O Arcebispo de Olinda e Recife continuou sua atuação no exterior, gritando contra as injustiças sociais e o desrespeito aos direitos humanos. Ele estava constantemente falando dos problemas na América Latina e conscientizando o povo sobre a situação do Brasil, como fez no discurso do tricentenário da criação da diocese de Olinda: “aqui, como praticamente em toda a América Latina, a preocupação em manter a autoridade e a ordem social não nos permitiu descobrir as terríveis injustiças que se escondiam e ainda escondem para além da desordem estratificada que se cobre com o nome de Ordem.”³

1. . DOM HELDER E A AMÉRICA LATINA

A América Latina esteve envolvida em várias lutas e conflitos. Desde a sua colonização os europeus invadiram a região e conquistaram os povos pré-colombianos que habitavam o território. A América Latina, também chamada Abia Ayala na versão indígena, o que significa terra madura. Houve muitos debates e pontos de vistas sobre a invasão dos brancos na Abia Ayala, por isso, Leonardo Boff esclarece “descobrir é também e sempre encobrir. E todo ponto de vista é a vista de um ponto”. (BOFF,1992, p. 58).

Dom Helder, em 1955, ajudou a criar o CELAM, Conselho que teve um importante papel na conscientização e denúncia na América Latina. Naquele mesmo ano foi realizado o Congresso Eucarístico Internacional, tendo como líder dom Helder. O Congresso foi de grande proporção e ensejou pedido de ajuda ao presidente da república a fim de ceder um lugar adequado para a sua realiza-

2 Companhia Editora de Pernambuco- CEPE, texto da apresentação na Information Catholiques internationales, Paris, 25/05/1970.

3 Companhia Editora de Pernambuco- CEPE, Mensagem pastoral de Dom Helder Câmara aos seus diocesanos, por ocasião do tricentenário da criação da diocese de Olinda, 07.10.1976.

ção. Em 1954 dom Helder pediu a dom Vicente Távora para continuar os preparativos do Congresso, enquanto ele articulava a criação do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM). Edvaldo M. Araújo relata “a primeira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano aconteceu no Rio de Janeiro, de 25 de julho de 4 de agosto de 1955, e contou com a participação de aproximadamente 100 bispos.” (ARAÚJO, 2012, p. 91). O CELAM inicialmente possuía uma maioria de bispos progressistas na sua formação; porém, em 1972, em Sucre, na Bolívia, houve uma mudança significativa para o conservadorismo, como relata Enrique Dussel: “em 1972, o CELAM teve em Sucre (Bolívia) uma reunião que marcou uma mudança decisiva em sua orientação um claro retrocesso nas suas posição anteriores.” (DUSSEL, 1982, p. 261).

A América Latina no século XX esteve embebida em conflitos militares. A violência era constante, com revoltas e confrontos. Muitas mortes e desesperos. Em 1959 a América Latina sofreu um grande abalo, pois um país pequeno fez sua revolução – Cuba – levando os países a sentirem medo do crescimento do comunismo naquela porção da América. Dom Helder ainda era bispo auxiliar do Rio de Janeiro no ano da revolução cubana.

Após a revolução cubana, em diversos países os militares assumiram o poder, com o principal objetivo de impedir o avanço dos comunistas e subversivos. No Brasil ocorreu a ditadura militar no período de 1964 a 1985; em outros países da América foi mais tarde, como na Bolívia, Chile e Argentina. A violência era constante naqueles países.

Os regimes militares espalharam-se por toda a América Latina. Os Estados Unidos incentivaram os grupos de direita a tomarem o poder. Não desejavam outra Cuba. Quando o Chile conseguiu, através do voto, um presidente socialista, fez-se necessária a articulação dos americanos com os grupos conservadores para derrubarem o presidente e, conseqüentemente, instaurarem uma ditadura militar. Por meio da ideologia de segurança nacional perseguiram e torturaram os contestadores. A ideologia de segurança nacional espalhou-se por vários países, como relata José Comblin: “ora, no espaço de cinco anos numerosos países vão abraçar e praticar a Doutrina da Segurança Nacional: Bolívia, Chile, Uruguai, Peru, Equador.” (COMBLIN, 1978, p. 15). O Brasil já se utilizava desta ideologia desde a implantação da ditadura, em 1964.

2. DOM HELDER E A NÃO VIOLÊNCIA ATIVA NA AMÉRICA LATINA

Dom Helder nos seus discursos contestava a situação de violência nos países latino-americanos. Denunciou a tortura praticada no Brasil, em 1970, quando foi extremamente criticado pelos militares e pelos conservadores. Em 1968, o Dom criou o movimento Ação, Justiça e Paz, depois do encontro com os bispos em Medellín, na Colômbia, onde foram debatidos os problemas dos povos latino-americanos. A luta por justiça social e pela paz mundial estava presente na ordem do dia. A Igreja ratificou sua opção ao lado dos pobres, vivendo suas vidas e seus problemas. José Marins esclarece: “a Igreja volta a irromper na história da América Latina com dinâmica própria, respon-

dendo as necessidades coletivas.” (MARINS, 1979, p. 22).

Dom Helder falava da não violência ativa, evidenciando que a solução não era a guerra ou revolução, uma vez que ambas ocasionavam mortes e sofrimentos. Ele pregava a paz e a não violência ativa. A ação de não violência, todavia, não deve ser confundida com inércia, o que significa passividade, submissão, aceitação... Para Gene Sharp, “por definição, a ação não-violenta não pode ocorrer exceto mediante a substituição da passividade e submissão pela atividade, desafio e luta.” (SHARP, 1983, p. 113).

O Dom sabia que existiam diversas formas de violência, o que ele chamava de espiral da violência. A violência estava dividida em três: a primeira, é a violência devida à situação de miséria do povo pobre, por viverem em uma condição infra-humana; a segunda, a reação do povo a esta situação, gerando conflitos constantes; a terceira, corresponde à reação dos poderosos perseguindo e torturando. A violência atrai mais violência. Por isso a importância do movimento de não violência. Em relação à violência do Estado, que ocorria no período do regime civil-militar brasileiro, Helder diz que era a violência de nº 3, a repressão governamental, sob o pretexto de salvaguardar a ordem pública, a segurança nacional, o mundo livre. (CAMARA, 1971, p. 22).

Dom Helder Camara nas palestras e discursos confirma que a violência mais temida dos poderosos é a dos oprimidos, havendo, com isso, legitimidade para a violência dos opressores. Helder em palestra proferida em Londres, promovida pelo Halesmere Group, em 1969, disse:

A América Latina, quando me perguntam se o nosso continente corre o risco de ser devorado pela violência, sinto, na pergunta, que a preocupação é com a eventual e problemática violência dos oprimidos, sem que haja olhos para perceber as violências dos opressores, que já se acha instalada: um pequeno grupo de privilegiados, cuja riqueza é mantida sobre a miséria de milhões de concidadãos. (ROCHA; SIGAL, 2014, p. 124).

O arcebispo de Olinda e Recife nesta palestra denunciou a situação dos povos na América Latina. Alertando para as atitudes das classes dominantes de considerarem os movimentos democráticos e não violentos como comunistas e subversivos. O Dom foi bastante taxativo em relação à ação dos Estados Unidos que, em defesa dos seus interesses, se utilizavam dos mecanismos de informação e do seu poderio militar para submeterem os países latino-americanos. Dom Helder esclareceu: “hoje, o Pentágono tem ligação direta com todos os exércitos latino-americanos, que recebem, como item importante de ajuda aos respectivos países.” (ROCHA; SIGAL, 2014, p. 127). Os americanos queriam e conseguiram implantar regimes militares em toda a América Latina. Comblin salienta: “a estratégia americana foi eficaz: suscitou na América Latina um número de regimes militares autoritários.” (COMBLIN, 1978, p. 145).

O Dom incentivava as ações não violentas nos países da América Latina. Era um verdadeiro arauto da paz. No entanto, ele é bastante claro ao afirmar que a paz só se realiza com justiça social. A Conferência de Medellín deu base para as ideias de justiça e paz: “se o cristão acredita na fecundidade da paz como meio de chegar à justiça, acredita, também, que a justiça é condição indispensável para a paz.” (BARROS; OLIVEIRA, 2000, p. 131). Por isso, a ideia de existirem países subdesenvolvidos onde pessoas vivem em condições infra-humanas caracteriza violência e injustiça, para a paz se concretizar faz-se necessário o fim das situações de desumanidade. Nos seus discursos falava em colonialismo interno que seria a causa geradora das injustiças, pois os poderosos dos países subdesenvolvidos exploram ao máximo o povo carente gerando ações de violência. A situação de miséria da América Latina dificulta uma ação em conjunto de guerrilha rural, como afirmou Dom Helder em Conferência na cidade de Atlanta (USA), em 1970: “quanto à violência na América Latina não tem sido possível a guerrilha rural com participação efetiva dos oprimidos, pela razão muito simples de ser sub-humana a situação em que se acham. Quem não tem uma razão para viver, como encontrar uma razão para morrer?”. Para Dom Helder, na América Latina existem grupos que lutam contra as injustiças e em favor da paz, ele as chama de forças espirituais. Acrescenta que

há países da América Latina em que ainda é possível apelar para as forças espirituais da nação, como: a Igreja (e, ao falar em Igreja, não pensamos só nos católicos, mas em todos os irmãos evangélicos e em todos os homens de boa vontade); a Imprensa escrita e falada(na medida em que consegue escapar das manobras do poderio econômico); a Universidade e a juventude em geral; o que há de inteligente e sincero nas forças políticas(ROCHA e SIGAL, 2014, p. 128).

Em 1968, Dom Helder junto com outros bispos do Nordeste II, em um total de 44 bispos fizeram um pacto (Carta Circular, Recife, 18/19.3.1969), no qual mudaram o nome do movimento Pressão Moral Libertadora, para Ação, Justiça e Paz. Os posicionamentos da Igreja deixavam os militares abalados por verem a Igreja criticando a ditadura, pois o Brasil vivia o Ato Institucional nº 05 (AI 05), a partir do qual o regime radicalizou-se, o Congresso Nacional foi fechado e o direito do *habeas corpus* foi suspenso; com isso, alguns falam de golpe dentro do golpe. Os desrespeitos aos direitos dos cidadãos se intensificaram e, diante do quadro, a Igreja progressista criou comissões para defenderem os cidadãos que estavam sendo presos e torturados. A Ação, Justiça e Paz da arquidiocese de Olinda e Recife, autuou em favor da justiça social e da ação de não violência. A Igreja Católica do Brasil aceitou a convocação do Papa Paulo VI, na Encíclica *Populorum Progressio*, do ano de 1967, dirigida principalmente aos países do Terceiro Mundo, com o objetivo de promover a justiça social. No Brasil criou-se a Comissão Pontifícia de Justiça e Paz – CJP-BR – no Rio de Janeiro, em 1968. Para evitar repressão foi incluída a palavra Pontifícia. Segundo Kenneth Serbin, “a comissão deveria dedicar-se exclusivamente ao estudo dos problemas sociais e outros assuntos relacionados de forma ampla à paz e à justiça”. (SERBIN, 2001, p. 330). A CJP só foi criada na Arquidiocese de Olinda e Recife no ano de 1977, o Dom articulou o movimento Ação, Justiça e Paz que foi extremamente importante para conscientizar sobre a missão dos cristãos no mundo.

Muitos que lutaram contra os regimes militares na América Latina foram torturados e mortos. Alguns sacerdotes foram violentamente mortos. No Brasil, o padre Antônio Henrique Pereira Neto foi morto pelo Comando de Caça aos Comunistas – CCC – provavelmente para atingir o arcebispo de Olinda e Recife, Dom Helder. No Chile, com a ditadura de Pinochet, o padre Juan Alsina foi executado no dia 20 de setembro de 1973. Dussel esclarece: “na noite anterior à prisão, escreve em alguns papéis algumas frases que queremos transcrever: não fica nada desde a dois dias. E como não podemos falar mastigamos.” (DUSSEL, 1982, p. 327). O Chile tem uma semelhança com o Brasil, pois, através do golpe militar, também retirou o presidente eleito pelo povo: lá, o presidente Salvador Allende e, aqui, o presidente João Goulart: ambos buscaram ensaiar um método socialista de governo. A violência institucional era constante nos países dominados pelos militares, implicando pessoas ligadas aos movimentos sociais e às Igrejas serem perseguidas e torturadas.

A intenção de Dom Helder era divulgar o movimento Ação, Justiça e Paz em vários países. Os cristãos de São Domingos, um país bastante característico e exemplar, porque nele ocorreu a primeira revolta de escravizados que conseguiram chegar ao poder. Lá foi criada a Ação, Justiça e Paz, em 1969. Dom Helder ressaltou: “nos dias 11 e 12 de janeiro próximo passado, Cristãos engajados se reuniram em S. Domingos. Entre as resoluções a que chegaram, há uma adesão [...] à Ação Justiça e Paz de D.H.C. Confiaram nos princípios da “pressão moral libertadora”. (ROCHA; SIGAL, 2014, p. 143).

Para combater as violências e implementar a violência dos pacíficos, ele falava sobre a importância das minorias. Existem em vários lugares grupos minoritários que querem criar um mundo mais justo e humano. No Brasil ele fala de minorias abraâmicas e das suas funções. Para o Dom “as minorias abraâmicas nasceram com incurável vocação e desejo de servir, para dedicar-se e gastar-se ao serviço do próximo.” (ARAÚJO, 2012, p. 509). Para o arcebispo de Olinda e Recife,

as minorias abraâmicas precisavam se apoiar em documentos que comprovem as injustiças, como afirma “ponto de partida indispensável: habituar-se a ver e a ouvir; a colher dados, informações e, talvez até levantamento que dê segurança à ação das minorias abraâmicas.” (CAMARA, 1976, p. 78.).

Ele acreditava no aumento constante dessas minorias que fariam pressão moral na sociedade. Assim, ressaltava: “se o número dos oprimidos aumenta a cada dia, aumenta, também, a todo instante, o número das minorias que participarão da grande Pressão Moral Libertadora.” (CAMARA, 1993, p. 64).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dom Helder pregou a paz em todos os países. Principalmente denunciou as condições de

injustiça social nos países latino-americanos. Para ele, justiça social constitui a condição *sine qua non* para a verdadeira paz.

Os países da América Latina enfrentaram condições de violência constante durante longos anos. Os regimes militares perseguiram e torturaram seus opositores, como jovens, membros das Igrejas, sindicalistas etc. Parcelas da Igreja estiveram denunciando os atos de violência existentes nos países dominados por ditaduras.

O movimento Pressão Moral Libertadora ou Ação, Justiça e Paz passou a ser propagado por vários países como uma ação de não-violência ativa. Estes movimentos tiveram a aderência de bispos no Brasil e no exterior. O movimento era de apoio às lutas dos trabalhadores e motivava a adoção de ações de não violência. Dom Helder fez diversas palestras e discursos nos quais falava das violências nos países latino-americanos e evidenciava o poder do movimento de não violência para transformar a sociedade.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Edvaldo M. *Dom Helder Camara: profeta-peregrino da justiça e da paz*. Aparecida: Ideias & Letras, 2012.

BARROS, Raimundo Caramuru; OLIVEIRA, Lauro de. *Dom Helder: o artesão da paz*. Brasília: Senado Federal, 2000.

BOFF, Leonardo. *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática, 1992.

CAMARA, Dom Helder. *Utopias peregrinas*. Recife: Editora Universitária da UFPB, 1993.

CAMARA, Dom Helder. *O deserto é fértil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

COMBLIN, Joseph. *A Ideologia da Segurança Nacional: o poder militar na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla: uma década de sangue e esperança*. Vol. II. De Sucre à crise relativa do neofascismo – 1973-1977. São Paulo: Loyola, 1982

MARINS, José. *De Medellín a Puebla: a práxis dos padres da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979.

ROCHA, Zildo; SIGAL, Daniel (org.). *Dom Helder Câmara: Cartas Circulares Pós-Conciliares*. Vol. IV. T. IV (de 5/6 de julho de 1969 a 24/25 de janeiro de 1970). Recife: CEPE, 2014.

PILETTI, Nelson; PRAXEDES, Walter. *Dom Hélder Câmara: entre o poder e a profecia*. São Paulo: Ática, 1997.

SERBIN, Kenneth P. *Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura*. São Paulo: Companhia da Letras, 2001.

SHARP, Gene. *Poder, luta e defesa: teoria e prática da ação não-violenta*. São Paulo: Paulinas, 1983.

IGREJA EM RENOVAÇÃO: O PROCESSO DE RECEPÇÃO DO VATICANO II NA DIOCESE DE SANTO ANDRÉ

Felipe Cosme Damião Sobrinho¹

RESUMO

O Concílio Vaticano II é o grande evento de renovação da Igreja Católica no século XX. Sua convocação e realização foram precedidas por movimentos teológicos que, gradativamente, proporcionaram uma reaproximação da instituição religiosa do mundo contemporâneo. Os conceitos aggiornamento e diálogo são referenciais para compreender as mudanças na compreensão sobre a própria Igreja e sobre o mundo. Nos quatro períodos conciliares, presididos por João XXIII (1ª sessão) e Paulo VI (2ª-4ª sessões), tornam-se evidentes a contribuição dos teólogos e dos padres conciliares para que a obra do Vaticano II não fosse compreendida como um ponto de chegada, mas também de partida, apresentando a urgência da recepção dos textos e da teologia pós-conciliar. A presença de mais de 2000 padres conciliares transformou a própria concepção inicial de João XXIII sobre o evento e fez com que Paulo VI aprofundasse no início do seu ministério petrino a concepção eclesiológica que culminará na concepção de Igreja como Povo de Deus (*Lumen Gentium*) e a serviço da humanidade (*Gaudium et Spes*). A recepção do Concílio nas Igrejas locais dependera, sob muitos aspectos, da participação do respectivo ordinário diocesano e do planejamento pastoral a partir dos documentos conciliares e do magistério posterior. O objetivo principal desta comunicação consiste em apresentar as fontes históricas do processo de recepção do Vaticano II na Diocese de Santo André no Brasil, cujo primeiro bispo, Dom Jorge Marcos de Oliveira (1915-1989), participou das quatro sessões conciliares e exerceu uma importante resistência durante o Regime Militar (1964-1985), defendendo os movimentos operário e estudantil. O processo de recepção gera uma renovação e incremento das comunidades eclesiais, ministérios, princípio de sinodalidade e organização pastoral da Igreja local, assim como na atuação solidária em vista do desenvolvimento regional, à luz da opção pelos pobres, referência da recepção do concílio na América Latina a partir da Conferência e do Documento de Medellín.

PALAVRAS-CHAVE: Vaticano II – Recepção – Renovação – ABC Paulista

INTRODUÇÃO

O objetivo dessa comunicação é traçar um percurso histórico-teológico do processo de hermenêutica e recepção do Vaticano II na Diocese de Santo André, situada na região do ABC Paulista. O

1 Presbítero da Diocese de Santo André – SP - Brasil. Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2015). Bacharel em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (2010). Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção, com especialização em História (2006). Professor Auxiliar de Ensino da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Política no Brasil Contemporâneo, registrado no CNPQ. E-mail: philippecosme@hotmail.com

primeiro bispo desta igreja foi Dom Jorge Marcos de Oliveira (1915-1989), que participou das quatro sessões conciliares e foi signatário do Pacto das Catacumbas, importante documento do grupo da Igreja dos Pobres no Concílio, que marca a caminho da recepção do concílio no Brasil e na América Latina. O segundo bispo, Dom Cláudio Hummes, OFM (1934-), contribuiu com esse processo de recepção com a efetivação de três planos diocesanos de pastoral.

1- O CATOLICISMO NA REGIÃO NO PERÍODO ANTERIORE AO CONCÍLIO

Não podemos reduzir os caminhos de uma instituição religiosa somente à ação de seus líderes ou hierarcas. Todavia, ao falar do catolicismo na atual região do ABC Paulista no período que antecede ao Concílio Vaticano II, pensar em movimentos religiosos é pensar em estruturas paroquiais escassas e nas irmandades que tinham sua ação nos espaços intra-paroquiais.

Com a expansão populacional do Estado de São Paulo, a separação entre Igreja e Estado no Brasil e a influência do ciclo do café na região, a então Diocese de São Paulo é elevada à condição de arquidiocese metropolitana e seu território desmembrado em cinco novas dioceses: Botucatu, Campinas, Ribeirão Preto, São Carlos e Taubaté. O primeiro arcebispo, Dom Duarte Leopoldo e Silva, passa a reorganizar a presença da Igreja em torno da Capital. Em 1911, no território do então município de São Bernardo, surgem duas novas paróquias: Santo André, no bairro da Estação e São José, em Ribeirão Pires.

Por falta de estrutura urbana e eclesial, as implantações dessas novas paróquias acabam por evidenciar a precária formação religiosa e promoção da comunidade local. Os religiosos esca-labrinianos, somados aos estigmatinos e aos frades capuchinhos e conventuais, serão aqueles que, seguindo os padrões da cristandade e da romanização, farão com que se aumente o número de paróquias e sejam implantados colégios e agremiações religiosas.

A mentalidade do catolicismo pré-conciliar na América Latina é totalmente vinculada à ideia de uma nova cristandade na América Latina. Dussel apresenta essa concepção marcada pelo influxo da Ação Católica, que gera um laicato reflexivo, mas dependente da autoridade eclesial.

“Nova” cristandade significa um querer novamente instalar a cristandade, já que esta desapareceu sob a perseguição laicista dos liberais. Surge destes anos em diante até 1962, a grande tentativa da reconquista da massa, e, portanto, majoritária, de um catolicismo que quer também ser triunfante e que quer chegar a dominar o ensino, a política e até a economia, tudo o que puder. Há, com efeito, um grande projeto triunfalista de nova cristandade. É toda a época da ação católica e da democracia cristã, época de ressurgimento cristão, mas que será superada a partir do Concílio Vaticano II. (DUSSEL, 1984, p. 76).

Nesse contexto, a realidade eclesial do ABC Paulista anterior ao Vaticano II é marcada por esta mentalidade. A presença da Ação Católica começa timidamente pela articulação de grupos da Juventude Operária Católica. Por causa da industrialização, a Arquidiocese de São Paulo, desde os tempos de Dom José Gaspar de Affonseca e Silva, insiste na articulação da ação católica especializada, construindo inclusive uma casa de retiros para os jocistas em Mauá.

A presença dos jocistas nas paróquias mostram o fechamento dos padres diante da liderança dos leigos. Com um forte discurso anticomunista, padres não incentivavam a Juventude Operária, reduzindo o número de participantes e justificando que o comunismo se infiltraria na vida eclesial.

Por fim, dado o desenvolvimento industrial da região, a constituição de uma nova diocese começa a ser planejada em 1953, tendo resultado no ano seguinte.

2- A CRIAÇÃO DA DIOCESE DE SANTO ANDRÉ E O CONCÍLIO

criação do bispado de Santo André em 22 de julho de 1954 e a nomeação e início de ministério do primeiro bispo, efetivamente a partir da sua entrada solene na região em 24 de outubro de 1954, mostram a necessidade de uma nova concepção sobre a ação da Igreja numa localidade. (COSTA, 2004, p. 26).

O primeiro bispo diocesano foi Dom Jorge Marcos de Oliveira, que exerceu seu ministério entre 1954 e 1975. Oriundo da arquidiocese do Rio de Janeiro, onde foi ordenado padre e bispo auxiliar, exerceu um trabalho interessante nas favelas cariocas com as visitas pastorais e incentivando a criação de novas paróquias nas periferias. Foi, quando padre, assistente nacional do Departamento de Vocações Sacerdotais da Ação Católica Brasileira. Em suas visitas à diocese, na preparação de sua posse canônica, demonstrou preocupação com os operários, desejando estabelecer um trabalho com base na Doutrina Social da Igreja, a partir das encíclicas de Leão XIII e Pio XI.

Suas primeiras ações, ao conhecer melhor a realidade da diocese, foi incentivar a Ação Católica nas paróquias, trazendo para o trabalho com a juventude operária o padre jesuíta Afonso José Birck, especialista no trabalho de Ação Católica. O clero não possuía uma visão profunda do magistério social ou da ação católica, porém os jovens operários organizaram ramos masculinos e femininos de atuação.

No contato com o mundo operário, o bispo tomou parte das greves, colocando-se como mediador para um diálogo entre capital e trabalho. Seu envolvimento com o proletariado, fez com que em 1956 fundasse, ao lado de autoridades locais, a Associação Lar Menino Jesus, promovendo o bem-estar de menores em situação de vulnerabilidade e, principalmente, da mãe menor solteira. Esse processo ganha notabilidade na imprensa e na vida eclesiástica. Novas vocações para o ministério ordenado e novos líderes leigos assumem frentes de trabalho na diocese, possibilitando a criação de novas paróquias e de novas articulações como a Ação Católica Operária e envolvimento

com movimentos populares.

Com o anúncio do Concílio Vaticano II da parte de João XXIII em 1959, o desejo de uma renovação eclesial vai ao encontro das expectativas da diocese de renovação das estruturas e das mentalidades. Dom Jorge participou como padre conciliar das quatro sessões conciliares, e fez três intervenções por escrito em torno dos esquemas da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. O bispo também foi signatário do Pacto das Catacumbas, fazendo parte do grupo da Igreja dos Pobres, desde a primeira lista do chamado Fundo Haring. Conforme afirma o Pe. José Oscar Beozzo:

Numa lista elaborada com base na presença das quatro primeiras reuniões realizadas no Colégio Belga, à Via del Quirinale 26, entre outubro e novembro de 1962, encontramos os nomes dos seguintes bispos brasileiros: 1. Helder Camara, arcebispo auxiliar do Rio de Janeiro, RJ; 2. Francisco Austregésilo de Mesquita, bispo de Afogados da Ingazeira, PE; 3. Gabriel Bueno Couto, bispo de Taubaté, SP; 4. Antônio Fragoso, bispo auxiliar de São Luís, MA; 5. Carlos Coelho Gouvea, arcebispo de Recife, PE; 6. Jorge Marcos de Oliveira, bispo de Santo André, SP; 7. João Batista Motta e Albuquerque, arcebispo de Vitória, ES; 8. Eugênio de Araújo Sales, administrador apostólico de Natal, RN; 9. Walfrido Vieira, bispo auxiliar de Salvador, BA, ou seja, 9 bispos em um total de 49 – Arquivo Lercaro 427. Durante a 3ª sessão, em 23 de outubro de 1964, o grupo de bispos e peritos agrupados em torno da Igreja dos Pobres endereçou carta ao Papa Paulo VI, anexando uma lista dos padres que participaram das reuniões do Colégio Belga. Nela, o número de bispos brasileiros participantes dobrou. Da lista anterior, desaparecem Dom Carlos Coelho Gouvea, falecido em março de 1964, e Dom Eugênio Sales, que deixou de frequentar o grupo. Nessa nova lista, há 16 brasileiros (18,6%), para um total de 86 padres. Os nomes que devem ser acrescentados à lista anterior de 1962 são os seguintes: 1. João Alano de Noday, OP, bispo de Porto Nacional, GO; 2. Henrique Golland Trindade, OFM, arcebispo de Botucatu, SP; 3. Adriano Hypolito Mandarino, OFM, bispo auxiliar de Salvador, BA; 4. José Lamartine Soares, bispo auxiliar de Olinda-Recife, PE; 5. Nivaldo Monte, bispo auxiliar de Aracaju, SE; 6. João José da Mota e Albuquerque, arcebispo de São Luís, MA; 7. Manuel Pereira da Costa, bispo de Campina Grande, PB; 8. Dom José Távora, arcebispo de Aracaju, SE. Entre os 26 teólogos, aparecem o nome de dois brasileiros: o Pe. Raimundo Caramuru de Barros, assessor da CNBB, e o Pe. Duarte, secretário de Dom José Vicente Távora (cf. Fondo Häring XXVI 2902.d, 23/10/1964 in BEOZZO, 2015, p. 11).

Nos períodos entre as sessões do Concílio, a diocese recebia festivamente o bispo que, grativamente ia partilhando a aurora de renovação do Vaticano II. Após a primeira sessão conciliar os padres da diocese passaram a usar o *clergyman* em vez da batina e trechos da liturgia da missa passaram a ser celebrados em vernáculo. Dom Jorge, nas suas intervenções deixa claro, a expectativa eclesial no pós-Vaticano II:

Felizmente, no parágrafo terceiro, não se renovam as condenações feitas anteriormente pelo Magistério. Há uma abertura para as novas soluções, e para acolher as contribuições quer da Teologia quer da ciência, sobre a grave e difícil procura das manifestações da vontade de Deus. É muito importante deixar o caminho aberto ao progresso que, certamente, terá lugar nos próximos anos. (AS IV/3, 181-87).

3- A RECEPÇÃO DO CONCÍLIO SOB DOIS BISPOS

Com o encerramento do Vaticano II, o desafio da hermenêutica e da recepção se estabelece a toda a Igreja. Na América Latina esse processo tem na Conferência de Medellín (1968) e pelo Plano de Pastoral de Conjunto (1966-1970) e, a partir de 1971, das Diretrizes para a Ação Pastoral da CNBB.

Na diocese, no ministério de Dom Jorge Marcos, acontece a implantação da reforma litúrgica a partir da Catedral Diocesana, a criação de cinco Regiões Episcopais (1971), para a articulação pastoral das paróquias, formação catequética para os sacramentos do Batismo e do Matrimônio (1970-1971), a substituição do Cabido Diocesano pelo Conselho Presbiteral (1971), a implantação do Diaconado Permanente (1969) e da Coordenação Diocesana de Pastoral, formada por presbíteros, religiosos e leigos (1972) e a preparação para o 1º Plano Diocesano de Pastoral, sendo coordenador do projeto o missionário francês Pe. José Mahon, do Instituto dos Filhos da Caridade. A referência são os textos conciliares e o Documento de Medellín (1968).

No que se refere à dimensão sociotransformadora, em 1969 e 1974 houve a reformulação dos estatutos e das estruturas da Associação Lar Menino Jesus, obra social diocesana, envolvendo a comunidade local onde estão as casas da entidade para o cuidado das crianças e mães solteiras, dando autonomia à coordenação da entidade por leigos e membras do Instituto da Servas do Menino Jesus. (ALMJ, 2006, p. 23-37).

Nesse período, o país vive o período da Ditadura Militar e o bispo, com membros do presbitério e leigos sofrem perseguição do regime por defender os direitos dos trabalhadores, dos favelados e dos estudantes numa perspectiva profética, seguindo os passos da Teologia da Libertação que florescia e defendia a recepção do próprio Concílio. A perseguição custou sérios ataques à Igreja local, inclusive na prisão do Pe. Emílio Rubens Chasseraux e abertura de inquéritos contra padres e lideranças das comunidades. (SOBRINHO, 2015, p. 67-94).

Com a renúncia de Dom Jorge ao governo da diocese, inicia o ministério episcopal em 29 de dezembro de 1975 o bispo coadjutor, Dom Cláudio Hummes, OFM. Vindo do Rio Grande do Sul, onde era Ministro Provincial, viveu seis meses como bispo coadjutor e logo assumiu o governo diocesano, dando continuidade ao projeto de planejamento pastoral.

No início de 1976, Dom Cláudio reorganizou a diocese substituindo as regiões episcopais por foranias e a organização de novos conselhos de presbíteros e de pastoral. É estruturada a equipe de pastoral vocacional e de formadores para a reestruturação do Seminário Diocesano. Dando continuidade ao projeto de um plano de pastoral, foi realizada a assembleia diocesana e, a partir do Documento de Puebla, promulgado o 1º Plano de Pastoral da Diocese.

Embora Puebla já tenha sido uma conferência sob a “era Lopez Trujillo”, sob a ingerência europeia na Teologia latino-americana (SCATENA, 2019, p. 56-57), o texto influenciará os três primeiros planos de pastoral da diocese (1979, 1984, 1987), aprofundando o ministério leigo com as

prioridades pastorais da Pastoral Operária, Catequese, Comunidades Eclesiais de Base (CEB's) e Pastoral Familiar. Essas linhas mestras para a ação pastoral fomentarão muitos núcleos e comunidades na periferia, descentralizando a vida paroquial das matrizes e abrindo a diocese para uma perspectiva missionária.

Numa linha missionária permanente vemos a implantação do Projeto Igrejas-irmãs. Em 1980 foi firmado um convênio com a Diocese de Ímola (Itália), que foi encerrado em 2016. Desse trabalho missionário, a presença de presbíteros e religiosas oriundas de cinco congregações diferentes para trabalhar nas periferias de São Bernardo do Campo, grande centro da indústria automobilística, a formação de comunidades e lideranças leigas deram novo sentido à caminhada pastoral da diocese. Assim, entre 1984 e 1988, a Igreja de Santo André firmou um convênio com a Diocese de Santarém no Pará, enviando presbíteros em missão.

A recepção do Vaticano II sob dois bispos firma a identidade missionária e participativa da Igreja Católica no Grande ABC. Primeiramente porque uma Igreja não é composta somente da sua hierarquia, mas a compreensão de autoridade e poder daqueles que exercem o ministério ordenado acabam por delinear o caminho pastoral de uma Igreja local. Em segundo lugar, o caminho de uma Igreja local jovem, numa época de renovação universal, faz com que a hermenêutica e a recepção do Concílio seja mais facilmente acolhida. Por último, a formação de um novo sujeito eclesial demandará métodos de formação e capacitação de agentes. Esse processo será posterior na diocese de Santo André. Infelizmente, muitas iniciativas populares de pastoral, em sintonia com a Teologia latino-americana, acabam sofrendo com a centralização doutrina e pastoral da Cúria Romana na época.

CONCLUSÃO

Para fazermos uma análise sobre o processo de recepção de um Concílio, é necessária uma análise de conjuntura sócio eclesial. A diocese de Santo André, vivendo nos dez primeiros anos de sua constituição o Vaticano II, é uma Igreja jovem, terreno fértil para o *aggiornamento* e o diálogo propostos pelos papas, padres e teólogos conciliares.

Vemos, neste processo, o desafio da mudança do sujeito eclesial. Os protagonistas da renovação têm sua formação teológica e pastoral na Igreja ligada metodologicamente ao regime da cristandade, embora os movimentos teológicos estejam acontecendo no seio da instituição. Os perfis diferentes dos bispos que coordenaram essa recepção são totalmente diferentes, porém há de se notar que um processo de continuidade foi realizado principalmente no que se refere ao planejamento pastoral, amadurecendo a vida do presbitério e formando a consciência do laicato.

Apresentando aqui alguns pontos, deixamos claro que o processo de recepção do Vaticano II é contínuo na vida da Igreja, principalmente em tempos de Papa Francisco, que tem lutado na defesa do Concílio, trabalhando na renovação das estruturas e mentalidades a partir do amadure-

cimento do conceito de sinodalidade.

REFERÊNCIAS

ACSA (Arquivo da Cúria Diocesana de Santo André). *Arquivo do período de Dom Jorge Marcos de Oliveira*.

_____. *Decreto de constituição das foranias e conselhos*, janeiro de 1976.

_____. *Planos de pastoral da Diocese de Santo André (1979/1984/1988)*.

_____. *Boletim Diocesano* (v.l, IV). Período de 1976-1987.

ACMSP (Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo). *Atas Sinodais do Concílio Ecumênico Vaticano II: Volume IV*. Cidade do Vaticano: Tipografia Poliglota Vaticana, 1967.

ALMJ. (Associação Lar Menino Jesus). *50 anos de caminhada*. São Caetano do Sul: FAENAC, 2006.

BEOZZO, J.O. *Pacto das Catacumbas*. São Paulo: Paulus, 2015.

COSTA, G. *Centenário da presença dos Missionários de São Carlos no ABC Paulista*. São Paulo: Paulus, 2004.

DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana I*. São Paulo: Paulinas, 1984.

SCATENA, S. *De Medellín a Aparecida, exercício de colegialidade na América Latina*. In SOUZA, N; SBARDELOTTI, E. (orgs.). *Puebla: Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 2019.

SOBRINHO, F.C.D. *Entre fé e liberdade: Catolicismo, operariado e ditadura no ABC Paulista (1964-1985)*. Dissertação de Mestrado em Teologia: Pontifícia Universidade Católica, 2015.



FT 2
Progressos e
ecoteológicos

Ementa

Profa. Dra. Maria Teresa Cardoso (PUC-Rio)

Prof. Dr. Matthias Grenzer (PUC-SP)

Com a Carta Encíclica “Laudato Si’ sobre o cuidado da casa comum” (2015) e a Exortação Apostólica Pós-Sinodal “Querida Amazônia” (2020), o papa Francisco, ao acolher a tradição milenar de sua Igreja Católica e valores defendidos por outras culturas e comunidades religiosas, apresentou as dimensões ecológicas da fé cristã. Houve, assim, o convite de “o povo de Deus e todas as pessoas de boa vontade” redescobrirem o quanto a atenção aos seres abióticos (ar, água, solo, calor), aos vegetais e aos animais é algo inerente à relação com Deus e à convivência com o próximo. Em vista disso, o Fórum Temático aqui proposto procura pelos progressos ecoteológicos no âmbito da(s) ciência(s) que, criticamente, estudam a fé cristã. Visa-se, sobretudo, ao conhecimento das investigações recém-nascidas na Teologia Bíblica e na Teologia Sistemático-Pastoral. Com isso, instala-se um diálogo qualificado e comprometido, inclusive com a intenção de agregar um número maior de pesquisadores e pesquisadoras à questão em debate. Finalmente, sonha-se com uma compreensão ecoespiritual da realidade, sendo que a pessoa justa, ao “florescer como uma tamareira” (Sl 92,13), descubra aqueles progressos que não distanciam o ser humano de si mesmo e de Deus.

A *KABOD* DA TRINDADE NAS RELAÇÕES HUMANAS: CONTRIBUIÇÃO DE VON BALTHASAR E DA *LAUDATO SI* PARA CAMINHOS ECOTEOLÓGICOS.

André Luiz Bordignon-Meira¹

Laerte Tardeli Hellwig Voss²

RESUMO

A mudança de época vivida e acelerada com a Pandemia traz à Igreja e a sociedade inúmeros desafios para o mundo. Assim, a *Laudato Si* inspirada nas relações de São Francisco com a Criação traz a proposta do cuidado com a Casa Comum, propondo uma mística ecológica. Os números 238, 239 e 240 da *Laudato Si* próximos de finalizar a encíclica estimulam a prosseguirmos o princípio divino das relações das três Pessoas da Trindade no mundo, reconhecendo toda a Criação e o ser humano como participantes dessa comunhão. Essa chave trinitária nos permite tentar ler a realidade (LS 239) e a descobrir, fortalecer e crescer uma espiritualidade global com e nas relações interligadas (240). O teólogo do Teodrama Von Balthasar propõe pensarmos a revelação das Pessoas da Trindade no mundo criado com o protagonismo conjugado, entre o Deus Trino e o ser humano. Na sua trilogia, especificamente no volume 6 da coleção Glória, ele retrata a manifestação de Deus na Criação a partir do termo bíblico *kabod*, expressando o poder divino inseparável do biológico, espiritual e pessoal do ser humano (Von Balthasar. Glória 6, p. 34). Tratando a manifestação do Deus Trino desde a Criação até o Evento Cristo, através da sua proximidade nas relações existenciais vividas no mundo. Desse modo, compreendermos que essas duas propostas teológicas proporcionam e convidam a fecundar e amadurecer uma teologia, que contribua para uma espiritualidade global.

PALAVRAS CHAVES: Trindade; *Kabod*; *Laudato Si*; Von Balthasar; Ecoteologia;

INTRODUÇÃO

A intenção de nossa comunicação é falar da possibilidade de caminhos ecoteológicos na teologia trinitária da *kabod* da Trindade em Von Balthasar, e também através dos comentários do Papa Francisco na *Laudato Si*, especialmente nos parágrafos 238-240. Apesar de não fazer uso do termo vetero-testamentário ou de trabalhar com a categoria da glória de Deus explicitamente, há elementos correlatos e uma proposta similar entre os dois autores. Ambos nos propiciam pensar as relações humanas e as relações com a Criação em chave trinitária.

A obra Glória v. 6 de Von Balthasar, propõe compreender como a Trindade a partir da *kabod* manifesta o seu amor na Criação. Esse amor encarnado na Pessoa de Jesus Cristo leva-nos hoje a pensarmos a espiritualidade atrelada às questões ecológicas e da vida humana. Assim, a *kabod* presente na mística e práxis bíblica-litúrgica de Israel, aproxima-se da sua relação ética, moral e social,

1 Doutorando da PUC RJ (luzbordignon@gmail.com).

2 Doutorando da PUC RJ (ltvoss@hotmail.com).

principalmente, com os mais pobres e sofridos. Dessa maneira, nos possibilita a mística do cuidado com a obra da Criação e das relações humanas baseada na justiça e no direito social.

A carta encíclica de 2015 foi um marco na discussão sobre fé e ecologia. Em mais de 140 páginas, divididas em 6 capítulos, o papa discorreu sobre os desafios para o cuidado com a criação, abordando variados temas teológicos, antropológicos e sociológicos. Para além da precisa descrição das ameaças e males que o ser humano tem estado infringindo em nossa casa comum, e o chamado à conscientização e ao engajamento ao cuidado integral desta casa, o pontífice, especialmente mais ao final do documento, apresentou um argumento que particularmente nos interessa: o engajamento sério e concreto dos cristãos nas questões ambientais pode e deve acontecer fundamentado na fé que professam. A Igreja não precisa buscar por estímulos vocacionais fora da mística que a envolve, nem mesmo trilhar o caminho paralelo de uma organização não governamental isenta de espiritualidade. Seu DNA teológico a impele e a informa para a práxis ecoteológica equilibrada. E a principal linha deste DNA, a mais essencial, encontra-se no mistério da Trindade.

1. KABOD

A proposta de pensar a Trindade a partir da sua *kenosis* e proximidade com a Criação, manifesta a sua *kabod*.³ Assim, compreendendo a relação divina se manifestando no mundo a partir da fé e da mística do Deus Trino, atuando na história com a participação do ser humano (Gn 1, 26-28). Essa relação de proximidade na obra da Criação presente nas Escrituras revela a essência do amor absoluto de Deus, que cria para amar e ama criando. Ela é kenótica devido ao ato livre de Deus criar o planeta, o ser humano e possibilitar uma relação harmoniosa entre ambos.

O Deus vivente sopra a vida sobre o ser humano (Gn 2,7), e ao criá-lo propõe mesmo na finitude humana a relação de serem juntos cuidadores de todos os seres vivos criados (Gn 2, 15). Sendo uma relação livre e de compromisso que compreendemos biblicamente através da nossa fé no Deus vivo e verdadeiro, manifestando a sua glória no meio do seu povo e no mundo. A manifestação da glória de Deus no seu senhorio em direção ao encontro humanidade, podemos destacar em algumas passagens vétero-testamentárias como: Moisés e a sarça ardente (Ex 34,8), Elias na caverna (1Rs 19, 13), Isaías e o amor ao Senhor (Is 16, 5), Daniel e suas visões (Dn 7,15) e neo-testamentária na transfiguração (Mt 17, 1-13; Mc 9,2-13; Lc 9, 28-36).

A *kabod* é a eucaristia de Deus na e pela sua obra criadora que tem a sua plenitude no Evento Cristo, permitindo tanto o diálogo ecumênico como inter-religioso para os cuidados do planeta, através da fé. Von Balthasar, citando a partir dos biblistas Von Rad e Lorz apresenta a *kabod* como a força que irradia de um ser e que constitui a sua manifestação. A sua raiz na palavra *kbd* que traz o ser poderoso fisicamente como um ser vivo, particularmente um homem, como por exemplo: Abraão (Gn 13,2) e Jacó (Gn 31, 1) na acumulação de bens, objetos e funcionários (BALTHASAR, 1988, p. 32-33). Tratando-se da aproximação de *kabod* e *kabed* na força vital e purificadora do ser

3 Termo bíblico usado para a glória, a manifestação de Deus no meio do seu povo.

vivo manifestado nas suas relações constituídas no mundo, provindas de dentro de si, ou seja, da vida emanada das vísceras-fígado.

Humanamente *kabod* está na esfera biológica, mas biblicamente nas teofanias que reúnem a percepção humana da divindade nas forças da natureza. A majestade, santidade e senhorio de Deus que se pode ver e sentir nas manifestações cósmicas, por exemplo, nas tempestades e nas nuvens. Essa sensibilidade da manifestação divina nas teofanias cósmicas da sua *kabod* conduz a um sentido concreto e ético na vida espiritual e do relacionamento do povo eleito com a natureza. Assim como disseram alguns targunistas que a *sêkina*, ou seja, o habitar da majestade de Deus no mundo, realiza o seu esplendor (BALTHASAR, 1988, p. 49). Tratando-se da vontade de Deus ser salvífica para toda a humanidade e o compromisso dela, com o cuidado de relações ético-espiritual-ambiental.

A *kabod* divina sai da abstração e das manifestações do poder cósmico das imagens teofânicas litúrgicas – relâmpago, tempestades, furacão, trevas e mar - para atitudes éticas na história, profecia e cosmologias bíblicas. Assim a glorificação do Deus vivo se estabelece na *Berit* (aliança), acompanhando o seu povo no caminho da história. Essa manifestação concretizada na relação de aliança acontece na *hesed* (misericórdia) e na *mispát* (justiça) (BALTHASAR, 1988, p. 150), com os pobres e oprimidos. A inclinação de Deus que manifesta a sua glória amando e mantendo a sua graça, principalmente com os *ebijon* – encurvados (BALTHASAR, 1988, p. 151) na história.

A passagem da cosmologia da *kabod* para os atributos divinos presentes nas relações de Israel através da bondade, prodígios, justiça, bondade, ternura, verdade, paciência e santidade. A iniciativa divina – imagem - *selen* – e semelhança – *damut* – nos propõe a pensar como um artesão o próprio Deus talha a capacidade humana corpórea e espiritual de se relacionar com o cosmos. Deus e a humanidade constituindo um só povo, que através da sua justiça em curso no mundo fazem a glória concreta e encarnada.

O cristianismo tem a concretude dessa revelação constituída na sua fé na encarnação do Cristo, através do Espírito Santo (BALTHASAR, 1988, p. 151). Assim os atributos da *kabod* divina manifestada no povo Israel se torna humanamente encarnada e próxima da realidade humana. Por isso, a Trindade é a fé de que Deus está no mundo, encarnou o seu Filho e atua com a humanidade nos atos de amorosos do Espírito, que levam a mística e a práxis do cuidado com a Casa Comum.

2. LAUDATO SI'

Francisco começa sua defesa sobre a intersecção entre a doutrina Trinitária e a relação entre as criaturas com uma concisa exposição das pessoas da Trindade segundo a dimensão econômica desta. “O Pai é o fundamento amoroso e comunicativo de tudo o que existe” (FRANCISCO, 2015, 238). Digno de nota são os adjetivos empregados: O Pai é, essencialmente, amoroso e comunicativo. Preocupa o Papa descrever a primeira Pessoa da Trindade não como um motor ou força que dá

origem ao universo e o entrega ao acaso, ou a um desenvolvimento aleatório, mantendo-se como uma divindade alheia e insensível, mas como Aquele que dá origem e alicerça tudo motivado pelo amor e para a comunicação. E não apenas o ato criador deste Pai é realizado de forma amorosa e comunicativa, mas ambos os atributos fazem parte de sua substância, por conseguinte, das demais Pessoas da Trindade. Tratando-se os atributos amor e comunicação como primários, ou seja, Deus é, antes de tudo, amor e comunicação. Desde a eternidade existe esse coletivo que interage em amor e se intercomunica. Eles pré-existentem *ad intra* no mistério trinitário, em um tipo de dinâmica conhecida por *pericorese*. Assim, a obra de Criação não é um evento egoísta levado a cabo por uma divindade carente, que deu vida ao mundo e a criaturas para dar vazão a uma necessidade sua ou para satisfazer um capricho seu. Amor e comunicação são realidades estruturais anteriores. As implicações disso são evidentes nas relações humanas e ecológicas e podemos elaborar apoiado no argumento de Agostinho. Uma vez que o amor e a comunicação não são um subproduto, mas estão na essência, o significado e o propósito último do universo e das relações entre criaturas e Criação não são o sucesso, realizações individuais e autocentradas, ou mesmo relações que se sustentem pelo poder e por sistemas abusivos, mas justamente as relações amorosas e a comunhão.

O Papa Francisco passa então a descrever o Filho, que “reflete” o Pai, “por quem tudo foi criado” e quem “se uniu a esta terra” no mistério da encarnação (239). Esta identificação quenótica de Cristo, sua inserção neste mundo de forma sacrificial e servil, abrindo mão de sua glória, também traz implicações dramáticas para a postura ecoteológica cristã. Servir assume um lugar de honra, uma práxis necessária no seguimento coerente do nazareno. Há um chamado a ceder, abrir mão de supostos e pretensos direitos, em detrimento do cuidar das necessidades das outras pessoas e do meio ambiente. O chamado à mordomia do jardim, dado em Gênesis, deverá ser realizado em perspectiva de solidariedade multidimensional. Tal atitude não é uma atividade inferior, humilhante, pelo contrário, buscando satisfazer as necessidade do outro, bem como a procura pelo cultivo saudável do ecossistema, antes de quaisquer interesses próprios, é a atitude que foi modelada pela segunda Pessoa da Trindade.

O Espírito, segundo Francisco concluindo a Trinca, “está intimamente presente no coração do universo, animando e suscitando novos caminhos”. A ênfase está na ação no tempo presente do Espírito. Ele está ativamente realizando sua obra de conscientização e capacitação para a conversão no coração de cada discípulo identificado com a fé trinitária. Fica evidente pelo contexto amplo do documento, que o pontífice não tem em mente apenas uma conversão espiritualista, mas a fé integral, não desassociada do mundo, da história e seus acontecimentos. O primeiro parágrafo sobre a Trindade é concluído com uma afirmação mais de cunho dogmático, que afirma tanto a unidade das três pessoas na Criação do mundo, como a obra própria de cada identidade pessoal, e um convite a que se louve a Trindade na medida que contemplamos o universo na sua grandeza e beleza. Há uma unidade profunda que misteriosamente não se contrapõe a diversidade. Deus não é monopessoal, e cada uma das três Pessoas participa da obra criadora com sua peculiaridade. Tal ênfase nos poderia inspirar a pensar no equilíbrio doutrinário entre as distintas obras das Pessoas da Trindade. Todas as personalidades trinitárias merecem e convidam a ser compreendidas, cridas,

conjugadas e honradas na vida cristã, de forma harmônica e equiparada. Há um perigo dar atenção e destaque a apenas uma ou outra pessoa da Trindade e sua obra particular correspondente. Pode-se alimentar uma espiritualidade exageradamente mística, racional ou legalista, por exemplo. O equilíbrio doutrinário na apreciação das pessoas e obras trinitárias é fundamental para evitarmos uma práxis ecoteológica desbalanceada, inútil e nociva.

No parágrafo 239, o Papa Francisco reforça o pensamento de que “acreditar num Deus único que é comunhão trinitária, leva a pensar que toda a realidade contém em si mesma uma marca propriamente trinitária” (FRANCISCO, 2015, 239). E introduzirá, com o auxílio de São Boaventura a dimensão pecaminosa no ser humano, que já havia sido abordada anteriormente na encíclica. Em suma, para o Papa, antes do pecado, cada ser humano detinha a capacidade de enxergar em cada criatura que Deus é Trino. O reflexo da Trindade podia-se reconhecer também na natureza, quando a vista do homem não tinha se turvado. No entanto a queda e a rebelião humana obscureceram e limitaram o olhar do ser humano. A percepção da realidade foi afetada de forma grave, contudo não irremediável. Francisco conclama a que se volte a tentar a ler a realidade em chave trinitária. Tratando-se de propor ao ser humano ampliar nas suas relações cotidianas, e aos cristãos através dos sacramentos e a Palavra da Escritura, as chaves nesta metanoia.

O parágrafo 240 nos apresenta um argumento de Tomás de Aquino que reafirma a tese do Papa Francisco: assim como as Pessoas divinas são relações subsistentes, o mundo, criado segundo modelo divino é uma trama de relações (FRANCISCO, 2015, 240). As criaturas tendem para Deus em sentido vertical e tendem também, por sua vez, para as inúmeras relações horizontais que se entrelaçam. A metanoia necessária não será apenas reconhecer e contemplar este dinamismo trinitário e os múltiplos vínculos que existem entre as criaturas, para não correr o risco de cair em neognosticismos, mas levar a contemplação à efetiva realização, à fé que se externa, numa espiritualidade da solidariedade global que é madura e que se santifica quanto mais sai de si mesma e se volta para a comunhão com Deus e para a comunhão com todas as criaturas.

CONCLUSÃO

A mística e a fé cristã na obra criadora da Trindade está em realizar uma liturgia cósmica, como nos propõe a Escritura e a relação trinitária. A *kabod* manifestando a presença viva da divindade no meio da sua Criação, convidando-nos a termos mais relações humanizadoras e preocupadas com as relações ecológicas. A ecoteologia se torna o momento e a reflexão de trazermos os dados teológicos possibilitadores de práxis comprometidas com a Casa Comum.

A ampliação da teologia de Von Balthasar através da *kabod* possibilita ampliarmos a proposta atual do Papa Francisco presente *Laudato Si'*. Ambos propõem as comunidades cristãs ampliem as relações de diálogo a partir da fé trinitária e sua relação kenótica. Tratando-se de sairmos de nós mesmos e com todas as pessoas de outras denominações e religiosas e de boa vontade. A aliança

manifestada e feita com Israel se amplia em Jesus Cristo e através do Espírito a toda a humanidade.

Por isso, aproximarmos esses dois homens de fé e suas propostas teológicas-pastorais contribui para os passos da ecoteologia. Criarmos e possibilitarmos criativamente caminhos de renovação nas relações humanas, exigidas da espiritualidade e mística maduras. Assim, abrindo novos horizontes de vida e transformadores, manifestando da vida plena (Jo 10,10) na Casa Comum.

REFERÊNCIAS

BALTHASAR, H. U. von. Antigo Testamento. In: BALTHASAR, H. U. von. Glória uma estética teológica. Madrid: Encuentros, v. 6, 1988.

FRANCISCO, PP. Laudato Si'. São Paulo: Paulus, 2015.

A COROA DE ESPINHOS

Matthias Grenzer¹

INTRODUÇÃO

Ao narrarem a paixão e morte de Jesus, os Evangelhos no Novo Testamento, à exceção de Lucas, trazem quatro vezes a notícia sobre a *coroa de espinhos*. Eis os textos em questão:

Mt 27,29	καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ	E trançaram uma coroa de espinhos (que) puseram sobre a cabeça dele.
Mc 15,17	καὶ περιτιθέασιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον	E puseram-lhe uma coroa espinhosa que tinham trançado.
Jo 19,2	καὶ οἱ στρατιῶται πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ	E os soldados trançaram uma coroa de espinhos (que) puseram sobre a cabeça dele.
Jo 19,5	ἐξῆλθεν οὖν ὁ Ἰησοῦς ἔξω, φορῶν τὸν ἀκάνθινον στέφανον	Ora, Jesus veio para fora, trazendo a coroa espinhosa .

Observa-se, em todos os casos, o substantivo masculino “coroa (στέφανος)”, flexionado no acusativo para ocupar a posição do objeto. Seja lembrado que esse substantivo grego deu origem aos nomes Estêvão, Estéfano, Stefany. Em dois casos, o substantivo é acompanhado pelo adjetivo “espinhoso (ἀκάνθινος)” ou “espinhento” (Mc 15,17; Jo 19,5), igualmente flexionado no acusativo singular masculino. Nos outros dois casos, a palavra “coroa” recebe um complemento formado pela preposição “de (ἐκ)” e pelo substantivo feminino “espinho (ἀκανθα)”, flexionado no genitivo plural feminino. Compreende-se, portanto, “coroa de espinhos” (Mt 27,29; Jo 19,2). Todavia, entre “coroa espinhosa” e “coroa de espinhos”, em princípio, não existe diferença.

Seja dito de antemão que, aparentemente, não existem paralelismos em textos extrabíblicos do período do Império Romano que apresentem uma *coroa de espinhos* quando narram a crucificação de alguém (cf. CHAPMAN; SCHNABEL, 2015), algo que, ao contrário, ocorre em relação à epígrafe ou ao letreiro de Pilatos (cf. GRENZER; GRENZER, 2020, p. 183). Por isso, o estudo do objeto aqui visado limita-se aos textos bíblicos. Prevalece a pergunta a respeito das eventuais conotações, isto é, dos possíveis significados simbólicos que acompanham a *coroa* posta sobre a cabeça de Jesus. Será que a menção dos *espinhos*, isto é, de determinados vegetais, favoreça uma

1 Mestre em História e Doutor em Teologia. Professor na Faculdade de Teologia da PUC-SP. Endereço: mgrenzer@puccsp.br.

reflexão ecoteológica e/ou ecoespiritual?

1. A COROA

Acompanhada de diversos atos humilhantes, a crucificação de Jesus parece visar, da parte dos romanos, aos “efeitos do poder coercitivo sobre pessoas sujeitas” ao Império, em especial sobre “um líder que articulava o ressentimento do povo e o desejo de dignidade em face do poder” (HORSLEY, 2014, p. 154). Seguindo a narrativa no Evangelho segundo Marcos, observa-se como os soldados romanos, encarregados de crucificarem o condenado à morte, envolvem três objetos no “escárnio régio” e/ou na “realeza parodiada” de Jesus (BROWN, 2011, p. 1030-1031). Ora eles “zombam dele” (Mc 15,20) quando “o revestem de púrpura e lhe põem uma cora espinhosa” na cabeça (Mc 15,17). Ora “batem na cabeça dele com um caniço” (Mc 15,19), sendo que a coroa de espinhos, aparentemente, ainda se encontra sobre a cabeça de Jesus quando este sofre os golpes justamente nesta parte do corpo. Conforme o Evangelho segundo Mateus, antes de usar o “caniço” para “bater na cabeça dele” (Mt 29,30), “colocam-no na (mão) direita” de Jesus, como se fosse um cetro (Mt 27,29). No Evangelho segundo João, também são mencionados o “manto púrpura” e a “coroa de espinhos/espinhosa” (Jo 19,2.5), mas não o caniço.

Coroas, em princípio, são de materiais preciosos e oferecem destaque positivo ao coroado. Nesse sentido, o apóstolo Paulo menciona os “corredores no estádio”, dos quais um recebe a “coroa” feita de ramos de oliveira selvagem por ter vencido a competição (1Cor 9,24-25). No caso dos jogos esportivos na antiga Olímpia, lugar que, como Corinto, se encontra na península do Peloponeso, a coroação possuía “o significado místico da comunhão entre a divindade e o homem, e a coroa sempre representava a transferência dos poderes que atuam na vegetação para o homem que era coroado” (PENTÁZOU, 2004, p. 152). Em outros momentos, Paulo descreve os fiéis na comunidade como sua “coroa de orgulho” (1Ts 2,19) ou “alegria e coroa” (Fl 4,1), além de cultivar a esperança de, após a morte, receber, junto aos demais, “a coroa da justiça” do Senhor (2Tm 4,8). Outros escritos neotestamentários trazem ainda as imagens da “coroa da vida” (Tg 1,12; Ap 2,10), da “coroa imperecível da glória” (1Pd 5,4), da “coroa de ouro” (Ap 4,4.10; 9,7; 14,14) ou da “coroa de doze estrelas” (Ap 12,1). Enfim, a “coroa”, em princípio, pertence ao “perseverante vencedor” (Ap 3,11; 6,2).

Ora, por mais que os soldados romanos, ao colocarem uma coroa sobre a cabeça de Jesus, se propõem a ridicularizar a realeza de sua vítima, tal “coroa (στέφανος)” (Mt 27,29; Mc 15,17; Jo 19,2.5) é coroa. Com isso, os ouvintes-leitores do Evangelho são convidados a contemplar o crucificado como vencedor e como expressão máxima de justiça, vida, perseverança, alegria e glória imperecível. Contudo, resta a dúvida a respeito dos *espinhos*: porventura, eles apenas indicam um material nada precioso e, com isso, a humilhação do coroado, ou lhes cabem ainda outras conotações *ecoespirituais*?

2. OS ESPINHOS

Não é possível definir, de forma exata, a materialidade da “coroa de espinhos (στέφανος ἐξ ἀκανθῶν)” (Mt 27,29; Jo 19,2) ou da “coroa espinhosa (στέφανος ἀκάνθινος)” (Mc 15,17; Jo 19,5) trançada pelos soldados romanos. Na Septuaginta, que é uma tradução grega da Bíblia Hebraica, o substantivo “espinho (ἄκανθα)” e o adjetivo “espinhoso (ἀκάνθινος)” traduzem seis vocábulos hebraicos diferentes (cf. MURAOKA, 2010, p. 6). Isso indica que a identificação com um só vegetal lenhoso ou herbáceo não é possível. Podem ser os ramos de um arbusto com espinhos, isto é, de um espinheiro com certa altura. E podem ser partes de uma vegetação rasteira, a qual, como os cardos ou os abrolhos, também apresentam protuberâncias pontiagudas. Além disso, os textos bíblicos não distinguem entre o espinho, que, associado ao caule, é bem mais resistente, e o acúleo, que é uma projeção da epiderme. Enfim, “a flora de Israel conhece mais do que setenta espécies de plantas espinhosas, das quais vinte são mencionadas na Bíblia” (RIEDE, 2020, p. 1).

Ao conferir as catorze presenças neotestamentárias do substantivo grego em questão (ἄκανθα) – o adjetivo (ἀκάνθινος) aparece somente em Mc 15,17; Jo 19,5 –, em alguns momentos, o vocábulo indica uma planta em um campo agricultado. Nesse sentido, “sementes” de ervas úteis podem “cair debaixo” ou “entre vegetais espinhosos”, sendo que estes últimos, por “crescerem juntos”, irão “sufocar” a planta cultivada (Mt 13,7^{2x}.22; Mc 4,7^{2x}.18; Lc 8,7^{2x}.14). Ou seja, observa-se a seguinte distinção: de um lado, a “terra” oferece a “vegetação (βοτάνην) útil”; de outro, há “espinhos (ἀκάνθας)” e “cardos (τριβόλους)” (Hb 6,7-8), ou seja, as ervas daninhas que se arrastam pelo chão e que, em diversos casos, se encontram equipadas com agulhões e/ou ferrões perfurantes, e certos arbustos mais altos que, por exemplo, são aproveitados para formar uma sebe de espinhos.

Acolhendo essa última imagem, o substantivo grego em questão pode indicar, portanto, um vegetal comparável a uma árvore frutífera. Assim, escuta-se a seguinte pergunta de Jesus: “Colhem-se uvas de espinheiros (ἀκανθῶν) ou figos de cardos (τριβόλων)?” (Mt 7,16). Isto é, “cada árvore é conhecida por seu próprio fruto: não se colhem figos de espinheiros (ἀκανθῶν), nem se vindimam uvas de uma sarça (βάτου)” (Lc 6,44).

Embora permaneça a impossibilidade de identificar, de forma exata, a planta espinescente originária da “coroa de espinhos (ἀκανθῶν)” (Mt 27,29; Jo 19,2) ou da “coroa espinhosa (ἀκάνθινος)” (Mc 15,17; Jo 19,5) colocada sobre a cabeça de Jesus, é possível perguntar-se a respeito da *representatividade* dela. A partir dos paralelismos do vocábulo nos Evangelhos, observa-se que “os espinhos (ἄκανθαι)” indicam realidades “sufocantes” (Mt 13,22; Mc 4,19; Lc 8,14) que causam a “improdutividade” (Mt 13,22) ou impedem “a produção de frutos maduros” (Lc 8,14). No caso, são mencionados a “ansiedade (μέριμνα)” ou “preocupação” com a “época (αἰών)” (Mt 13,22; Mc 4,19; Lc 8,14), o “engano (ἀπάτη)” ou a “sedução” da “riqueza (πλοῦτος)” (Mt 13,22; Mc 4,19; Lc 8,14), as “demais paixões impuras (λοιπὰ ἐπιθυμίαι)” (Mc 4,19) ou “os prazeres da vida (ἡδόναι τοῦ βίου)” (Lc 8,14). Isto é, algo “sem valor (ἀδόκιμος)” e/ou “próximo da maldição (κατάρρα)” (Hb 6,8).

Além disso, ao contemplar os numerosos paralelismos veterotestamentários, as conotações metafóricas dos *vegetais espinhosos*, ou seja, de espinheiros e ervas daninhas, ganham ainda maior concretude. Trata-se, sobretudo, de uma realidade que se opõe ao ser humano, causando-lhe esforços penosos (Gn 3,18). Nesse sentido, há a tarefa de enfrentar tais plantas com muito trabalho, a fim de que a terra produza bons frutos. Sempre, porém, existe a esperança de que, no momento da colheita, seja possível separar o “joio (ζιζάνιον)” do “trigo” (Mt 13,24-30).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A *coroa de espinhos* talvez seja mais um exemplo da *econarratividade*, *ecoteologia* e/ou *ecoespiritualidade* presente na literatura bíblica, uma vez que a imagem proveniente da flora favorece a reflexão sobre Deus e sobre o ser humano. *Espinhas*, isto é, os ramos secos de um espinheiro ou de outra vegetação baixa com protuberância pontiaguda, a primeira vista, são algo de pouca ou de nenhuma utilidade para o ser humano. No máximo, os espinheiros ou os ramos deles servem para montar uma “sebe de espinhos” (Os 2,8; Is 5,5; Mq 7,4; Pr 15,19). Além disso, são usados para acender um fogo, fazendo os galhos secos crepitarem debaixo de uma “panela” (Sl 58,10; Ecl 7,6). Contudo, não irão alimentar o fogo por muito tempo. Para isso, é preciso outro tipo de madeira. No mais, espinhos vão para o fogo apenas para serem destruídos.

A partir dessa realidade, a *coroa de espinhos* sobre a cabeça de Jesus traz à memória todos aqueles que, para outro ser humano, são de pouca ou de nenhuma utilidade e que, por isso, simplesmente são desvalorizados e eliminados. Todavia, enquanto os soldados romanos apenas querem ridicularizar e ironizar a realeza de Jesus, o Evangelho, a partir de um olhar novo para os *espinhos*, talvez se proponha a insistir em Jesus como quem, de fato, proferiu “contraditórias às imagens do ser humano comumente construídas pela sociedade” (JOCHUM-BORTFELD, 2008, p. 302). Ou seja, a realeza de Jesus se encontra vinculada àqueles que, comumente, são compreendidos como inválidos e/ou nulos. São, sobretudo, estes junto aos quais Deus quer estar, assim como ele estava na “sarça (βάτος)”, isto é, em um *espinheiro* para, como um “Deus dos vivos”, dirigir sua palavra a Moisés (Ex 3,2-4; Dt 33,16; Mc 12,26; Lc 20,37; At 7,30.35).

REFERÊNCIAS

BROWN, Raymond E. *A morte do Messias: comentário das narrativas da paixão nos quatro Evangelhos*. Volume I. São Paulo: Paulinas, 2011.

CHAPMAN, David W.; SCHNABEL, Eckhard J. *The Trial and Crucifixion of Jesus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

GRENZER, Matthias; GRENZER, Francisca Antonia de Farias. A epígrafe ou o letreiro a cruz: estudo literário e histórico-teológico do primeiro texto escrito sobre Jesus. *TeoLiteraria*, v. 10, n. 20, 2020,

p. 178-201.

HORSLEY, Richard A. *Jesus and the politics of Roman Palestine*. Columbia: University of South Carolina Press, 2014.

JOCHUM-BORTFELD, Carsten. *Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit*. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.

MURAOKA, Takamitsu. *A Greek Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint*. Leuven: Peeters, 2010.

PENTÁZOU, M. Honras conferidas aos vencedores. In: CABRAL, Luiz Alberto Machado (Tradução direta do grego moderno e notas). *Os jogos olímpicos na Grécia antiga*. São Paulo: Odysseus Editora, 2004, p. 150-158.

RIEDE, Peter. Dornen / Stacheln. In: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). 2020, <<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/16627/>> (acessado em: 15/07/2021).

ESCUTAR CLAMORES E LOUVORES: PARA UM DIÁLOGO ECOTEOLÓGICO E INTERDISCIPLINAR SOBRE A CASA COMUM

Maria Teresa Cardoso¹

RESUMO

A pesquisa dá continuidade ao diálogo interdisciplinar sobre “o que há de casa comum?”, tendo em conta que esta veio experimentar a crise da pandemia da Covid-19, como uma consequência do antropoceno. Nessa crise, não terminada, a casa teve que defrontar-se mais intensamente com a enfermidade, o sofrimento e a morte, de um modo em que o luto foi abalado também com necessárias restrições, que limitaram os ritos e as atenções de assistência espiritual e humana, dentro das culturas e religiosidades. Assim como para o cuidado do luto, também para a proteção da vida e para as inter-relações dos habitantes dessa casa, demanda-se uma abertura de diálogo amplamente ecumênico, aberto às diversidades e às co-responsabilidades no contexto atual. Recorda-se, por isso, que a encíclica *Laudato Si'* conclama ao respeito pelas diversidades culturais, inclusive alertando que as culturas aborígenes são as que melhores cuidam de seus espaços. Recorda-se a palavra da mesma encíclica em proteção dos vários seres no planeta, visto que cada ser mereceria ser contado como uma voz de louvor. Isso corresponderia não apenas ao cântico de louvor das criaturas evocado no título da encíclica mas também nos faz lembrar do Salmo 148, do qual participam os louvores de todo tipo de ser entre os habitantes da terra, dos céus, dos oceanos, entre vivos e abióticos. A pesquisa chama a atenção para a escuta dessas diversas vozes. Solicita-se uma colaboração dos biblistas para ajudarem os estudos sistemáticos no trabalho de buscar, em vista de um diálogo interno das disciplinas teológicas, como para o âmbito intercultural das tradições religiosas, avanços ecoteológicos, que contribuam para a escuta das diversas vozes: nos seus “clamores” pela solidariedade e o cuidado; nos seus “louvores” mencionados na *Laudato Si'*.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia; Ecoteologia; Bíblia; *Laudato Si'*; Diálogo ecumênico.

INTRODUÇÃO

O Fórum Temático intitulado “Progressos Ecoteológicos”, deste Congresso da SOTER 2021, dá prosseguimento a um diálogo proposto no congresso da ANPTECRE 2019. A Sessão Temática 2, dada na ocasião da ANPTECRE, proposta em conjunto pelo Prof. Dr. Matthias Grenzer (da PUCSP), biblista, a Profa. Dra. Clélia Peretti (da PUCPR), formada em Educação e Teologia sistemática e pela autora desta comunicação – Profa. Dra. Maria Teresa Cardoso, também da área sistemática, concluiu-se com interesse pelo prosseguimento de um diálogo interdisciplinar, primeiramente dentro da teologia, das disciplinas sistemáticas e bíblicas, e com outras áreas, como se deu no intercâmbio iniciado com um pesquisador de Ciências da Religião – o Prof. Dr. Clodomir de Andrade e seu grupo RENATURA; e prosseguimento de estudos interdisciplinares, relacionados com a

¹ Doutora em Teologia. PUC-Rio. E-mail: mtfcardoso@puc-rio.br

antropologia social, pela colaboração do Prof. Carlos Estellita-Lins (do ICICT/Fiocruz). De um modo geral, houve uma base de interesse a partir da *Laudato Si'* e um desdobramento de novas questões. Posteriormente, foi formado um Grupo de Pesquisa, no tema “Ecologia integral & arquitetura do cuidado ecumênico”, integrado pelos professores referidos acima, envolvendo tanto os que participaram da Sessão Temática 2 da ANPTECRE 2019, como os que estiveram em colaboração. Pretende-se dar prosseguimento aos estudos interdisciplinares iniciados. Em sintonia com esse interesse de pesquisa, propôs-se esta nova sessão no congresso da SOTER, a ser coordenada pelo docente da PUCSP e uma docente da PUC-Rio, oferecendo-se o acolhimento a comunicações de pesquisas na perspectiva de Progressos Ecoteológicos.

Comunica-se também uma produção de um artigo em periódico acadêmico, publicado na revista *Atualidade Teológica*, em dezembro passado, trazendo um resultado de colaboração interdisciplinar. Trata-se do artigo em coautoria do Prof. Dr. Carlos Estellita-Lins (ICICT/Fiocruz) com a autora desta comunicação, Profa. Dra. Maria Teresa Cardoso (PUC-Rio). O artigo se intitula: “O que há de casa comum? Políticas do luto e Diálogo inter-religioso”. Faz parte desta comunicação compartilhar alguns elementos do artigo produzido e refletir, a partir dele, desvendam-se, com novos matizes, outros elementos da encíclica *Laudato Si'*, para acentuar a importância da escuta de clamores e louvores, na casa comum. Trata-se de retomar o artigo e sempre com ele ir fazendo avançar a reflexão e o diálogo da *Laudato Si'*.

1. NA PANDEMIA, NOVOS CLAMORES, COMO NA *LAUDATO SI'* SE FALA DO CLAMOR DA TERRA E DOS POBRES

No artigo referido foi destacado o contexto da pandemia. Considera-se que o antropoceno aparece hoje sob a forma de zoonose da Covid-19, obrigando ao afastamento de pessoas e animais, em vista de saúde e sobrevivência. A casa comum, sobre a qual discorre veementemente a *Laudato Si'*, defronta-se desde então com uma crise ainda mais forte, pelo alastramento da enfermidade, do sofrimento e da morte. Propõe-se no artigo uma investigação transversal no que diz respeito a essa necessidade de conversão para a ecologia integral.

Uma ecologia integral haveria de ser um caminho mais adequado em meio à crise, quando, mesmo para vivermos humanamente, se torna necessário reorientar as concepções sobre a vida e a natureza, e estabelecer políticas urgentes de tratamento das pessoas e dos povos, particularmente no que tange aos mais vulneráveis. De certo modo, todos ficamos vulneráveis. Porém, os que são mais frágeis, entre as pessoas e no ambiente, na natureza com a qual vivemos e convivemos, verifica-se que ficaram ainda mais e mais frágeis. Pela *Laudato Si'*, chama-se a atenção de que importa contemplar o universo da casa em toda a sua biodiversidade; e mesmo a terra, as águas, precisam ser contemplados, e cuidados. Além disso, pela *Laudato Si'*, a civilização ocidental tomou um rumo antropocêntrico, tecnocrata, de injustiças, poluição e descartes, e os empobrecidos tornaram-se

vítimas mais sofridas, são pessoas que necessitam ser lembradas neste momento. Tanto no plano da contemporaneidade como no plano intergeracional, somos responsáveis uns pelos outros. O Papa Francisco considera que a vida nesse planeta Terra está afundando.

Já no artigo referido, a atenção se voltou para a observação de que, no contexto da crise pandêmica, assistimos ao fato de que muitas restrições de afastamento se tornaram necessárias; e ainda são necessárias. Elas vieram impactar no modo de vida cotidiana: na rotina da casa em que se habita, nos trabalhos, nas celebrações festivas, e mesmo no luto hoje muito ampliado e mais intensamente sofrido.

Para o próprio luto importam ritos, que expressam o respeito pelos falecidos, muitos entes queridos que se vão, e se expressa a dor, numa passagem sempre difícil de elaborar. Para os cristãos, a assistência espiritual dos que se aproximam da morte e dos familiares, e os ritos para os funerais e a solidariedade, para a busca da esperança, da consolação, do enfrentamento da vida e da morte, têm na pandemia o embate de dificuldades e restrições. Essas restrições de um lado são necessárias, mas urge que sejam contornadas e compensadas ao menos na medida do empenho possível. Ou seja, não cabe deixar sem tratamento e sem busca de superação, uma situação que constrange as convicções das pessoas e povos e suas expressões de celebração e luto ficarem sem uma atenção devida. A dificuldade encontrada pela chegada da pandemia torna urgente uma gestão responsável pelo cuidado da vida; torna necessária uma atenção pastoral adaptada; torna também necessária e urgente uma gestão pública de contenção da pandemia e cuidado da saúde e da vida.

Os avisos científicos de que o antropoceno traria problemas maiores não foram suficientes para redirecionamento da civilização. É necessário que o embate da pandemia desperte para um novo estilo de vida, uma nova organização dos sistemas, um aprendizado de contemplação e escuta da natureza e das vozes das pessoas. Cabe à pesquisa acadêmica encontrar sua possibilidade de contribuir e abrir caminhos. Cabe ajudar a reflexão a perceber tudo isso. No caso da teologia, importa sobremaneira valorizar o respeito pela vida e pela morte, pela esperança de ressurreição ou crenças das culturas, e de, a cada passo, repensar a natureza, e a relação do ser humano com o restante da natureza; a desvendar o valor ecológico do cuidado, da escuta, da solidariedade com quem sofre ou quem louva.

Retomando-se o artigo referido acima, nele se observou também que, entre outros grupos amazônicos, os indígenas da etnia Yanomami mostraram estar vivendo em grandes dificuldades na questão do respeito que é importante ter para com os seus ritos fúnebres, assim como os cristãos encontram dificuldade e restrições para os seus ritos e a sua assistência espiritual. Os universos culturais são diferentes, porém as culturas têm as suas formas de tratar as passagens do nascimento, de ocasiões especiais da vida, e do tratamento da morte. Houve clamores indígenas para que as restrições e as adaptações fossem tratadas em conjunto com um diálogo para com eles, e sobressai nesses clamores a importância específica de diálogos inter-religiosos, posto que se trata de suas crenças e de seus ritos de luto. A pandemia faz que se requeira com mais urgência esse respeito,

essa atenção, consideração.

Na troca do respeito e na solidariedade que dá lugar à alteridade, brota uma condição nova de convivência e de proteção, seja para as etnias, seja para todo o ambiente e o planeta. Porque é desses gestos de respeito, proteção e solidariedade, que a sociedade se constrói. Somente dando os espaços para todos e se entendendo que todos são outros, com suas convicções e culturas, e ao mesmo tempo são chamados a contribuir com seu patrimônio cultural e espiritual, e enfim, a agirem como corresponsáveis em seus ambientes e nos encontros que se criam, é que se pode construir a casa comum. O que há hoje de casa comum?

A pesquisa acentua aqui a importância da escuta dos clamores dos que defendem os direitos, seus e de outrem, dos que pedem diálogo, desejam a vida e a paz. Seja no luto, seja no cultivo das suas terras ou proteção das suas florestas. Pedem diálogo e atenção e cuidado. Mas também mostram como cuidar dos ambientes e se integrar neles. A *Laudato Si'* (n. 146) alude a esse cuidado que as etnias indígenas sabem melhor ter com seus ambientes. No seu viver em contato com a natureza, essas etnias podem expressar o significado de sua cultura, o significado da natureza, o significado da vida. O artigo que referimos fala do clamor pelo respeito e pelo diálogo, clamor que vem também das etnias ameaçadas, e mais fragilizadas no contexto da pandemia. A pesquisa prossegue vendo a importância de relacionar esse clamor com nossas atenções para o tema do diálogo inter-religioso.

2. AO ESCUTAR OS CLAMORES, TAMBÉM DAR LUGAR PARA OS LOUVORES – DE CADA QUAL A SEU MODO, OU SEJA, RESPEITANDO-SE AS VOZES DAS CRIATURAS E AS SABEDORIAS DAS CULTURAS

A mesma *Laudato Si'* conclama a diálogos que escutem os clamores da terra, e dos pobres, e dos povos, e dos seres, mesmo minúsculos. Considera que cada um é uma voz de louvor. Acompanhando considerações de bispos ou reflexões dadas na Igreja anteriormente, observa-se que os seres vivos, pelo seu simples existir, bendizem e dão glória a Deus (LS 69); acrescenta-se (em parte citando João Paulo II), que “Deus escreveu um livro estupendo, cujas letras são representadas pela multidão de criaturas” e sugere (também citando uma conferência dos bispos católicos do Japão) que “sentir cada criatura que canta o hino da sua existência é viver jubilosamente o amor de Deus” (LS 85).

Desse modo importaria escutar os clamores das criaturas que sofrem, que têm sua existência limitada, sofrida, ameaçada. Ao mesmo tempo, com essa escuta e restauração de seu lugar, haveria um caminho de estar respeitando a existência, seu lugar, sua vocação; e sua voz. Assim se daria lugar para exercer a seu modo os seu bendizer a Deus, os seus louvores. Assim, a pesquisa quer acolher o lugar de louvor de cada uma das criaturas, de todas as criaturas. Em favor de que elas tivessem lugar, tivessem voz, pudessem cantar então os seus louvores. Pode-se hoje pensar que nesse momento de crise da pandemia, existem ainda novos clamores, e se deseja esperar um

novo raiar do sol, para novos louvores.

Por outro lado, com razão as pessoas e os povos. Também têm sofrimentos, sofrem limitações na sua vida, na sua existência. Daí sobe um clamor. Poderiam ser contados como clamores. A *Laudato Si'*, como se observa, aludiu ao clamor da terra e dos pobres. Porém estariam vocacionados a terem lugar, a serem vozes. Todos com a existência participariam do cântico de louvores.

O diálogo da *Laudato Si'* deseja ser amplo. A pandemia aguçou a importância desse diálogo. Percebe-se que é importante ter uma visada para toda a terra, todas as criaturas, todos os povos. Uma visada inclusiva, dialogal e amplamente ecumênica. Isso significaria também ter lugar no canto dos louvores ou ter lugar nos louvores significaria ter participação na vida.

O conjunto das pessoas, ou a sociedade mais geral (ou o conjunto dos povos, culturas e crenças nas sociedades) foi comparado pelo Papa Francisco a um poliedro (*Evangelii Gaudium* 236). Ele o disse ao promover diálogos e propor processos de preparação do futuro, contribuindo nas diversidades. Ao propor a figura do poliedro, inclui faces diversas, como o poliedro também inclui pontos não equidistantes do centro (que é o que aconteceria na esfera). De modo diferente, todos os pontos que integram o poliedro contribuem para o mesmo poliedro. Assim, as pessoas e as tradições podem ser diversas e contribuir, diz o papa, para o bem comum. Poderíamos dizer, para “o comum”, que pode e deve ser bom.

Na *Querida Amazônia*, o mesmo papa aplicou o tema dessa diversidade (do poliedro) para a Amazônia. No capítulo em que traceja um “sonho cultural”, menciona o respeito às diversidades da Amazônia e alerta para a fragilidade em que se encontram essas variedades culturais. Trata-se sempre do cuidado da casa comum. Para a teologia brasileira, importa a tomada dessa perspectiva, integrando-se a teologia do cuidado com a Amazônia e suas diversidades, porque tal cuidado está também na responsabilidade de todos de apoiar e promover o bem de todos. Da *Laudato Si'* o papa prosseguirá para a encíclica *Fratelli Tutti*, falando de fraternidade universal, respeitando crenças, e culturas, e as colocando como responsabilidades pelo cuidado e pela paz.

O artigo da pesquisa sublinha que líderes espirituais, os agentes religiosos, os fiéis, a sociedade como um todo, os responsáveis pela gestão pública da saúde e dos rumos do País, precisam buscar políticas de ultrapassar a pandemia, estabelecer as medidas de prevenção, respeitar os mortos e o luto, cuidar da vida, também suprir as lacunas e dialogar sobre os melhores modos de adaptar, reconduzir e tratar as questões da vida e da saúde, do trabalho e da religião. Trata-se de se conviver na fraternidade universal dos povos e das criaturas. Trata-se do destino da casa comum.

A pesquisa tomava em conta a *Laudato Si'*. No artigo referido perguntava-se pela casa comum. Pode-se aqui mencionar que a teologia é convocada a falar da escuta dos clamores da terra toda, clamores dos povos e clamores de todas as criaturas. Atendidos os clamores, melhor se protegerá a cada qual. Atendidos os clamores, trata-se de dar lugar a todos, como vozes de louvor ao Criador. Assim como o título da *Laudato Si'* reporta ao cântico franciscano de louvor das criaturas, e se pode dizer que será cada qual a seu modo.

A pesquisa considera a importância da proteção das diversidades dos seres habitantes da terra. Ou, pode-se também dizer, trata-se do céu e da terra. Cada ser mereceria ser contado como uma voz de louvor, como no Salmo 148, do qual participam os louvores de todo tipo de ser – céus e terra – e habitantes dos céus e da terra; dos oceanos; os seres vivos e as abióticos; variados animais e árvores, pessoas de todas as idades, um louvor do povo em meio à criação.

CONCLUSÃO

Levanta-se aqui uma indagação pela possibilidade de mais escuta dos clamores e dos louvores de cada pessoa e cada povo, cada qual em sua cultura e crença, e de todas as criaturas, cada qual no seu modo de ser. A ideia é o conjunto confluir numa harmonia de convivência, escuta e louvor. Isso acontece pelo respeito e pelo diálogo.

Consideram-se, assim, primeiramente todos os clamores pelo respeito, pela solidariedade e pela paz, pelo cuidado da casa comum. Consideram-se que serão louvores pela existência, pela hospitalidade da casa, pela fraternidade universal a ser encontrada e celebrada.

A pesquisa agradece e solicita, sempre de novo, no âmbito do diálogo interdisciplinar da pesquisa, a colaboração dos biblistas para continuarem a ajudar a aprofundar no diálogo interno da teologia cristã, como também para somar colaborações, no diálogo ecumênico e intercultural, em avanços de uma ecoteologia.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

CARDOSO, M.T. – ESTELLITA-LINS, C. O que há de casa comum? Políticas do luto e diálogo inter-religioso. *Atualidade Teológica*. Rio de Janeiro. vol. 24, n. 66, p. 817-848, set/dez 2020.

FRANCISCO, PP., **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. São Paulo: Loyola, 2013.

FRANCISCO, PP., **Encíclica *Laudato Si'***. São Paulo: Loyola, 2015.

O MOVIMENTO ECUMÊNICO EM TEMPOS DE CRISE

Marcelo Massao Osava¹

RESUMO

Este trabalho tem o objetivo de apresentar o caminho percorrido pelo movimento ecumênico, da concepção até a sua consolidação, sobretudo, a partir de grandes conflitos que afetaram toda a humanidade e apontar para a solução da crise socioecológica atual, como possível caminho de unidade. Na história bimilenar da Igreja, o movimento em prol da unidade dos cristãos, se destaca, pelo menos até o século XX, como um dos elementos mais importantes. É a partir do século passado, que o sentido da palavra *oikoumene* passou a ser utilizado, tal como é conhecido atualmente – para indicar a unidade das Igrejas, ou, pelo menos, uma maior aproximação entre os cristãos. Embora seja um movimento crescente, o caminho não é percorrido sem tensões ou controvérsias. Porém, mesmo com toda a dificuldade no estabelecimento de um diálogo oficial entre as diferentes Igrejas, a unidade dos cristãos passou a ser construída, na prática, no interior dos conflitos que assolaram o século XX. Já que, em meio aos tormentos, foi plantada a semente do movimento ecumênico, será que, os caminhos de superação da crise socioecológica atual não devam passar também pelo esforço de unidade entre os cristãos?

PALAVRAS-CHAVES: Movimento Ecumênico; Conflitos; Crise Socioecológica.

INTRODUÇÃO

No evangelho escrito por João (17,21), Jesus rogou ao Pai: “Que todos sejam um, como, tu, Pai, estás em mim, e eu em ti. Que também eles estejam em nós, a fim de que o mundo creia que tu me enviaste”. A unidade entre os cristãos, será, de acordo com as palavras do próprio Jesus, o sinal para que o mundo creia na Boa Nova. O movimento conhecido como ecumenismo é uma grande graça na vida da Igreja, pois, é o responsável em propor ações, a fim de que, a tão sonhada unidade, aconteça na prática. Não se trata, porém, de uma caminhada fácil, muito pelo contrário, pois, historicamente, são demasiadas as resistências.

A unidade entre os cristãos, acabou florescendo de maneira mais vívida, ou seja, na prática, exatamente em situações onde a esperança quase não existia, e o desespero insistia em falar mais alto. O ecumenismo praticamente emergiu no seio das grandes tragédias que assolaram o século XX, ou seja, os conflitos mundiais. Quando a vida de todos, sem distinção de credo, esteve profundamente ameaçada, finalmente os cristãos resolveram iniciar um movimento de aproximação e

¹ Mestre e doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. marcelorb@gmail.com

trabalho em conjunto.

No século XXI, outro inimigo em comum se levantou, ameaçando a continuidade da vida na Terra: a crise socioecológica. Diante de tão grande ameaça, os cristãos, são convocados para enfrentarem, juntos, mais este desafio. A nossa Casa Comum, termo que marca profundamente, até o momento, o pontificado de Francisco, é uma dádiva, e, os cristãos, têm a obrigação de zelar por tudo aquilo que foi criado por Deus. Será, que a crise socioecológica, não se apresenta como um novo caminho a ser trilhado, a fim de que, os cristãos se aproximem mais uns dos outros? O ecumenismo, vivido realmente na prática, não pode oferecer ações em prol de um mundo mais sustentável? São questões que precisam ser respondidas urgentemente, sobretudo da parte dos cristãos, pois, certamente, a continuidade da vida na Terra, nunca esteve tão ameaçada.

1 – O MOVIMENTO ECUMÊNICO

Na história da Igreja, pelo menos até o século XX, o movimento ecumênico, dentre outros que surgiram, talvez seja o elemento mais importante (KAISER; PILVOUSEK, 2017, p. 274). O termo ecumenismo tem suas raízes no grego *oikoumene* (do verbo *oikein* – habitar), e, embora soe bastante contemporâneo, é empregado desde muito tempo, porém, com um sentido diferente daquele utilizado atualmente. Heródoto (420 a.C.), por exemplo, já o utilizava quando fazia referência ao mundo habitado, ou seja, todas as partes do globo com a presença de civilização. Na linguagem bíblica neotestamentária, diz respeito ao Império Romano (cf. Lc 2,1). Assim, o termo avançou na história em dois sentidos: da representação do mundo romano (sentido político), até chegar ao conjunto dos cristãos (sentido eclesial). De acordo com Birmelé (2014, p. 597), a designação eclesial é que irá prevalecer, sobretudo por causa da dissolução dos impérios políticos dominantes, ou seja, o romano e o bizantino, significando, assim, a Igreja universal. No sentido eclesiológico, o termo ecumenismo é bastante utilizado pelos Padres da Igreja, de modo que, a Igreja é católica, ou seja, encontra-se espalhada pelo mundo inteiro (*oikoumene*).

O sentido dado atualmente à palavra *oikoumene*, só passou a ser conhecido a partir do século XX, sendo o arcebispo luterano N. Soderblom (Suécia, 1866-1931) o primeiro a utilizar o adjetivo ecumênico, ou seja, “tudo o que diz respeito à aproximação, à reconciliação e à unidade das Igrejas no seio do que se chama movimento ecumênico” (BIRMELE, 2014, p. 598). Já o substantivo ecumenismo, só foi utilizado pela primeira vez, também no seu sentido atual, por Yves Congar, dominicano francês (1904-1995), em 1937. O Concílio Vaticano II, no Decreto *Unitatis Redintegratio* (UR), retomou e, praticamente, oficializou o termo ecumenismo em âmbito católico. Embora, antes do Concílio, alguns pioneiros católicos, já se empenhavam nas questões ecumênicas, mesmo que, na maioria das vezes, de forma solitária e isolada (KAISER; PILVOUSEK, 2017, p. 310). O empenho da Igreja Católica, no fomento ao ecumenismo, cresceu e amadureceu bastante ao longo dos últimos anos, porém, os protestantes (anglicanos, luteranos, reformados, metodistas, batistas etc.) foram os primeiros que demonstraram uma preocupação com a unidade dos cristãos. “A Igreja Católica

romana recusou-se participar oficialmente do movimento ecumênico a partir da conferência sobre a fé e constituição eclesial, realizada em 1927” (KAISER; PILVOUSEK, 2017, p. 274). Ainda de acordo com os autores, “com o tempo, porém, a Igreja Católica passou a acompanhar o movimento ecumênico ao menos com crescente benevolência e até com reconhecimento parcial expresso”. Também é louvável o empenho dos Ortodoxos, que já em 1920, através de uma encíclica do patriarca de Constantinopla, desejavam a tão sonhada comunhão das Igrejas.

O movimento ecumênico tem suas raízes no século XIX, com algumas iniciativas cristãs que visavam uma evangelização da sociedade como um todo, e, não especificamente a unidade das Igrejas. Assim surgiram alguns movimentos, como a Associação Cristã de Jovens (1844), a Associação Cristã de Mulheres Jovens (1854) e a Federação Mundial de Estudantes Cristãos (1895). O objetivo principal desses movimentos era fazer com que, o anúncio do Reino de Deus pudesse chegar a todos, sobretudo aos jovens. Mesmo sem intencionar, tais movimentos, acabaram contribuindo para uma aproximação entre as Igrejas (WOLFF, S.d., p. 2). Poderíamos colocar como o marco inicial (não oficial), ou um esboço, do que viria a ser o movimento ecumênico, a conferência pela paz realizada em Haia (1907), por ocasião da Guerra Mundial. Com o título de Aliança Mundial para a Amizade Internacional, o encontro reuniu as Igrejas, a fim de que, pudessem trabalhar em conjunto pela manutenção da paz em âmbito global. Avançando um pouco, em 1910, aconteceu a Conferência Missionária. Conforme Wolff (S.d., p. 2),

Sentia-se a necessidade da cooperação, do testemunho comum, da interação ecumênica nos projetos missionários confessionais. Chegou-se assim ao grande evento que marca, de fato, a origem do movimento ecumênico moderno, a Conferência Missionária Internacional, realizada em Edimburgo, em 1910.

Mais tarde, em 1914, duas conferências foram realizadas em favor da paz mundial, sendo, uma promovida pelos católicos (Lieja), e outra pelos protestantes (Lausanne). De acordo com Wolff (S.d., p. 2), tais conferências “não evitaram a guerra, mas desenvolveram a cooperação ecumênica em favor da paz e do atendimento aos atingidos”.

Avançando um pouco na linha histórica do movimento ecumênico, e deixando de lado, por questões metodológicas, outras iniciativas importantes, em 1948 (Amsterdã), foi fundado o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), com a participação de 147 Igrejas de 44 países. Essa iniciativa pode ser considerada como “o fruto mais maduro da aspiração pela superação da divisão dos cristãos” (WOLFF, S.d., p. 3). Os católicos não aderiram ao CMI, mas enviaram, pela primeira vez, delegados para participarem da assembleia realizada em Nova Delhi (1961). Em relação a participação da Igreja Católica no movimento ecumênico, foi fundamental a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), sobretudo a partir do decreto *Unitatis redintegratio* (UR), especificamente redigido para tratar do ecumenismo.

A história do movimento ecumênico é marcada por avanços e retrocessos, porém, é fato

que, as tragédias mundiais, tais como, por exemplo, as duas grandes guerras e o nazismo, favoreceram, ou até mesmo aceleraram, uma maior aproximação entre as Igrejas. O ecumenismo pode ser vivido no campo teológico, na espiritualidade, no diálogo, mas é na prática da ação social que os frutos da unidade são mais visíveis.

2 – O ECUMENISMO E AS GUERRAS.

Os cristãos são chamados a ser “sal da terra e luz do mundo” (Mt 5,13-16). Por isso mesmo, são os principais responsáveis para colaborarem no serviço em prol de um mundo melhor. Diante de tantas necessidades, as Igrejas devem ter um plano de ação em comum (UR 4). Na modernidade, as guerras mundiais devastaram países e mataram milhares de pessoas, mas, serviram também, para colocar, lado a lado, os cristãos de várias Igrejas, em prol de uma causa comum, ou seja, a paz no mundo. Nesse aspecto, podemos falar de um ecumenismo no testemunho e no serviço, pois, a Igreja tem como missão ser um sinal de unidade entre todos os povos, assim como, trabalhar em favor da superação de toda miséria humana (BIRMELE, 2014, p. 600).

Nas guerras, como o lado mais vulnerável sempre é o mais atingido, é essencial o trabalho em conjunto daqueles que têm a missão de promover a paz. Nesses períodos sombrios, sempre é difícil encontrar algo de positivo. Porém, de acordo com Rops (2008, p. 498), as guerras (e as revoluções) acabam alargando o universo, de modo que tiveram o condão de colocar os cristãos lado a lado, pois, ergueram-se das cinzas, para juntos, combaterem um adversário em comum.

Foram registrados avanços consideráveis em favor do movimento ecumênico, do ponto de vista organizacional, logo após o fim da Segunda Guerra Mundial (KAISER, J.C; PILVOUSEK, 2017, p. 274). Berggrav, bispo norueguês, preso em 1945 pela Gestapo, polícia secreta do regime nazista, é uma testemunha sobre a unidade dos cristãos: “Durante estes anos negros, vivemos mais perto uns dos outros do que nas épocas em que as comunicações eram fáceis. Rezamos mais em conjunto. Juntos, prestamos maior atenção à Palavra de Deus e os nossos corações estiveram mais unidos que nunca” (ROPS, 2008, p. 545). Por mais paradoxal que possa parecer, foi exatamente no período entre as duas Guerras Mundiais, que o movimento ecumênico ganhou força, e encontrou um terreno muito fértil para o desenvolvimento das ações posteriores em prol da tão sonhada unidade das Igrejas. A força que impulsionou as principais ações do movimento ecumênico, sobretudo no século XX, tem sua origem na experiência sofrida em conjunto, até chegar ao extremo do martírio, por aqueles que passaram pelos tormentos das guerras ou a perseguição dos regimes totalitários.

3 – O ECUMENISMO E A CRISE SOCIOECOLÓGICA

Se, nos dias atuais, não temos de enfrentar uma nova Guerra Mundial, outro inimigo avança

à passos largos, ameaçando a paz e o bem estar de todos: a crise socioecológica. E, diante de mais um inimigo em comum, todas as pessoas de boa vontade, e nesse caso, ainda mais os cristãos, são convocados novamente, para unirem forças e, juntos, entrarem na linha de frente do combate, cujo principal objetivo é defender e cuidar da Casa Comum. O Papa Francisco, na encíclica *Laudato Si* (LS), deixa bem explícita a missão que deve ser levada adiante: “A maior parte dos habitantes do planeta declara-se crente, e isto deveria levar as religiões a estabelecerem diálogo entre si, visando ao cuidado da natureza, à defesa dos pobres, à construção de uma rede de respeito e de fraternidade” (LS, 201). O ecumenismo tem, na missão ecológica, um vasto campo a ser explorado com a unidade das Igrejas, pois, afinal de contas, todos fazem parte da mesma Casa Comum. A Campanha da Fraternidade Ecumênica, realizada em 2016, à luz da *Laudato Si*, procurou demonstrar que, as diferentes Igrejas, quando unidas, podem ser uma grande força transformadora, capaz de enfrentar os problemas que afetam o planeta. Tornar essa Casa mais sustentável, proporcionando uma qualidade de vida melhor, sobretudo para as próximas gerações, é missão de todos os “crentes e não crentes, de comunidades e movimentos sociais, para que juntos possamos empreender esforços em prol de uma melhor qualidade de vida” (SIQUEIRA, 2016, p. 68).

O diálogo entre os cristãos, como já demonstrado, foi fundamental nos momentos de conflitos, e, certamente, diante da crise socioecológica não pode ser diferente, pois, ainda de acordo com Francisco “a gravidade da crise ecológica obriga-nos, a todos, a pensar no bem comum e a prosseguir pelo caminho do diálogo que requer paciência, ascese e generosidade, lembrando-nos sempre que a “realidade é superior à ideia”” (LS, 201). Diante de uma iminente catástrofe ecológica, todos os cristãos, são chamados à uma coragem especial, e devem colocar-se em atitude de serviço, tanto ao próximo, quanto à Criação, cada vez mais fragilizada e ameaçada. O quadro socioecológico, realmente, não é dos melhores, porém, o medo de agir em conjunto, não deve prevalecer, pois “uma consciência aterrorizada paralisa a vontade de viver e promove o recolhimento à vida privada e à suposta certeza espiritual” (MOLTMANN; BOFF, 2014, p. 73). Cuidar da própria sobrevivência, é uma tarefa de todos.

Se, nos dias atuais, a Criação sofre, sobretudo em razão das desordens causadas pela exploração irresponsável dos recursos naturais, pela poluição do ar e dos mananciais, pela degradação dos rios e oceanos, torna-se um imperativo o estabelecimento de alianças na sociedade:

Criando uma cultura de paz; promovendo o diálogo intercultural e inter-religioso; participando dos movimentos ecológicos que lutam pela preservação ambiental e o desenvolvimento sustentável; promovendo ações e atividades de educação ambiental; preservando os nossos ecossistemas e as espécies raras e ameaçadas de extinção; escrevendo artigos e livros sobre a conscientização ambiental etc. (SIQUEIRA, 2013, p. 55).

Na exortação *Querida Amazônia* (QA), Francisco destaca, novamente, a importância da convivência ecumênica e inter-religiosa, na defesa e promoção, não apenas do meio ambiente, mas

do bem comum: “Em uma Amazônia plurirreligiosa, os crentes precisam encontrar espaços para dialogar e atuar juntos pelo bem comum e pela promoção dos mais pobres” (QA, 106). Tal apelo, dirigido à região amazônica, pode muito bem ser estendido para o mundo todo, pois, o diálogo entre as Igrejas é fundamental para a elaboração de um plano de ação em comum, que deve ter, como objetivo principal, a luta pela preservação da Criação. Ainda na mesma exortação, Francisco destaca a relação entre o diálogo e a missão, pois

a força do que une todos os cristãos tem um valor imenso. Prestamos atenção ao que nos divide que, às vezes, já não apreciamos nem valorizamos o que nos une. E isso que nos une é o que nos permite estar no mundo sem sermos devorados pela imanência terrena, o vazio espiritual, o cômodo egocentrismo, o individualismo consumista e autodestrutivo (QA, 108).

É lamentável, quando os cristãos deixam de cumprir a missão que lhes confiada, ou seja, evangelizar, levar a Boa Nova ao mundo inteiro, para ficarem discutindo, de forma vazia e improdutiva, questões doutrinárias ou dogmáticas. O papa Francisco, antes de concluir a exortação Querida Amazônia, deixa uma reflexão: “Como não lutar juntos? Como não rezar juntos e trabalhar lado a lado para defender os pobres da Amazônia, mostrar o rosto santo do Senhor e cuidar da sua obra criadora?” (QA, 110).

CONCLUSÃO

Usando a imagem, que retrata um dos belíssimos dons da natureza, o salmista considera que o “homem justo, florescerá como a palmeira, e como o cedro do Líbano crescerá” (Sl. 92,13). Os crentes, embora divergentes em algumas convicções, têm a mesma raiz, e, levam, por isso mesmo, intrinsecamente, a missão de cuidarem, em conjunto, de tudo aquilo que lhes foi confiado por Deus (cf. Gn 1,29). Santo Agostinho (1997, p. 1010), comentando o Salmo 92, descreveu também sobre a raiz comum dos cristãos:

Talvez também a palmeira representa o seguinte: sua beleza se encontra nas suas extremidades. Começa do chão, e seu fim se encontra no cume, onde se situa toda a sua beleza. A raiz na terra é áspera, mas a fronde bela se levanta para o céu. Tua beleza igualmente acha-se no fim. Seja fixa a tua raiz; mas temos no alto a nossa raiz. Pois nossa raiz é Cristo que subiu o céu.

Cuidar da Casa Comum, não é um capricho, ou uma missão destinada à um grupo seletivo, mas sim, é uma obrigação de todos. Porém, os cristãos têm um chamado especial, pois, trabalhando em conjunto, já demonstraram que podem superar as piores situações. Os cristãos, juntos, dei-

xando de lado as divergências, já combateram inimigos em comum, como, por exemplo, os grandes conflitos que assolaram à humanidade no século XX. Agora, novamente, têm a oportunidade de somarem forças em prol da defesa da Casa Comum, pois, é na prática, nas ações em comum, que o ecumenismo se demonstrou, ao longo da história, mais eficaz, de modo que são visíveis os seus frutos.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO DE HIPONA. **Comentário aos Salmos**. Enarrationes in psalmos. Salmos 51-100. São Paulo: Paulus, 1997.

BIRMELÉ, André. **Ecumenismo**. In: Jean-Yves Lacoste(Ed.). Dicionário Crítico de Teologia. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2014. p. 597-601.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Decreto Unitatis redintegratio**: sobre o ecumenismo. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

FRANCISCO. **Laudato Si**. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO. **Querida Amazônia**. Ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade. São Paulo: Loyola, 2020.

KAISER, Cristoph; PILVOUSEK, Josef. História da Igreja no século XX. In: KAUFMANN, T; KOTTJE, R; MOELLER, B; WOLF, H (Orgs.). **História Ecumênica da Igreja**. Da Revolução Francesa até 1989. São Paulo: Paulus; Sinodal; Loyola, 2017, p. 189-292.

MOLTMANN, Jürgen; BOFF, Leonardo. **Há esperança para a criação ameaçada?** Petrópolis: Vozes, 2014.

ROPS, Daniel. **A Igreja das Revoluções III**. São Paulo: Quadrante, 2008.

SIQUEIRA, Josafá Carlos. **Os Jesuítas e a espiritualidade ecológica**. Rio de Janeiro: PUC, 2013.

SIQUEIRA, Josafá Carlos. **Laudato Si**: um presente para o planeta. Rio de Janeiro: PUC, 2016.

WOLFF, Elias. **Ecumenismo**. Disponível em: <http://teologicalatinoamericana.com/?p=43>. Acesso em: 30 abr., 2021.

REVALORIZAR A TEOLOGIA DA CRIAÇÃO COM A *LAUDATO SI'*

Luiz Fernando Lima Rangel¹

RESUMO

A Encíclica *Laudato Si'* contribui com outros campos do saber ao trazer nova proposta teológica para a Igreja com uma espiritualidade ecológica. Papa Francisco correlaciona as propostas contemporâneas ecológicas com a “casa comum”. Vendo as práticas hodiernas que levam ao esquecimento da Criação, o papa faz revisitar a teologia clássica, que valorizava a criação para deste modo, revalorizá-la no tempo presente. Também observa os problemas sociais. A proposta deste trabalho é verificar a contribuição teológica da *Laudato Si'* sobre a relação do homem com a natureza e a preocupação com a partilha dos bens e diminuição da pobreza. Percebe-se a inspiração de São Francisco de Assis na encíclica, como também em outros documentos do autor. Desta maneira, na *Laudato Si'* temos a análise de como São Francisco contempla a Criação e deseja cuidar do equilíbrio entre o homem e a natureza. A proposta, portanto, é visitar esta Teologia da Criação da *Laudato Si'* buscando elementos espirituais que contribuam para melhor acesso da humanidade a todos os bens, sendo possível uma forma equilibrada de cuidar da “Casa Comum”.

PALAVRAS-CHAVE: *Laudato Si'*, Teologia da Criação, São Francisco de Assis, pobreza, bem comum.

INTRODUÇÃO

A Encíclica *Laudato Si'* contribui em diversos campos do conhecimento e nos mostra uma postura de cuidado para “casa comum”, tendo como principal objetivo apresentar a humanidade e a toda Igreja a urgência para uma espiritualidade ecológica, onde possa ter respeito pela Criação. Papa Francisco correlaciona as propostas de estudos de conservação e preservação ecológica ao estudo teológico clássico da teologia da Criação. Analisa o papel dos países ricos no descarte e poluição da natureza, ocasionando a pobreza em outros países. Essas práticas se convergem no esquecimento da Criação deixada por Deus. Assim, o Pontífice faz revisitar a teologia clássica, e na qual precisam ser revisitados estes conceitos e também observa seu uso para gerar o cuidado pela obra de Deus.

1. TEOLOGIA DA CRIAÇÃO PRESENTE NA LS

Desta maneira, a contribuição teológica da *Laudato Si'* sobre a relação do homem com a natureza favorece o cuidado e a partilha dos bens e diminuição da pobreza em nível mundial.

¹ Doutorando em Teologia Sistemática – PUC-RJ. Instituição Financiadora da Pesquisa: CAPES. E-mail: freiluzfermando@hotmail.com.

Percebe-se neste texto a inspiração de São Francisco de Assis, como também em outros textos do pontífice, onde verificando a vida do Santo se consegue perceber uma estrutura de cuidado com o planeta, mesmo isto se dando na Idade Média. Portanto, Papa Francisco fascinado pela história do Santo faz o resgate dessa história trazendo uma releitura na modernidade.

Desta maneira, na LS se aproxima do texto do Cântico das Criaturas, onde São Francisco contempla a Criação e deseja cuidar do equilíbrio entre o homem e a natureza. No ano de 1225, Francisco de Assis após receber os estigmas e formular a Regra dos Frades Menores. E com a saúde debilitada, tem um olhar inspirador pela Criação, e também uma palavra por tudo e todos: para a rocha, flores, pássaros, água, vento... e chamando de irmãs ou irmãos. E vivendo nesta condição, parte para São Damião onde morava Clara de Assis e decide ir após sua vinda do Monte Alverne. Assim, naquele mosteiro ele começa a ter noção do cuidado para consigo e pela Criação. E entre lágrimas e penitência, compõe o Cântico das Criaturas, no qual transbordava a plenitude de Deus em seu coração. E passou dias repetindo aquele sublime Cântico. Podemos perceber esta inspiração na contemplação da Criação que Papa Francisco faz neste período de seu pontificado.

Assim, ao visitar a Teologia da Criação da LS se vislumbra o estudo do carisma de São Francisco, revelando que o diálogo com a natureza nasce de uma observação atenta na relação íntima do observador pela Criação e a humanidade, nutrindo toda esta atitude em um cuidado consigo e suas escolhas serem dirigidas ao Sumo Bem, que é o próprio Criador.

O teólogo França Miranda analisa o texto da LS sobre o véis antropológico. E afirma que há na encíclica uma íntima relação entre a dimensão ambiental e a dimensão social. Assim, o autor destaca no documento que ao cuidar da Criação estamos observando todas as dimensões da humanidade. E, na atual concepção moderna ao entendimento da sociedade, sejam dos campos teológicos, sejam dos científicos se tornaram incapazes de responder os anseios por Deus, mesmo que estes tentem explicar suas eficiências em respostas, sobre a existência de Deus e sua obra criadora.

Assim, o autor considera a temática antropológica da Criação na LS como um entendimento da pessoa de Cristo e sua espiritualidade pregada e vivida, pois, ao serem descritos os problemas e ao vislumbrar soluções, percebe-se no texto um conteúdo espiritual capaz de favorecer um espírito de conversão, ao cuidado pela Criação, resultante de uma contemplação a pessoa do Cristo e sua obra salvífica. E diante da aproximação pessoal do Cristo, a humanidade restaurada pelo Criador em Cristo, faz de sua vida o cuidado pelo próximo e pela Criação.

Os problemas ambientais atuais provocam esta reflexão teológica, e faz se necessário a percepção sobre o ecossistema. Desta surgem novas propostas ao equilíbrio da vida, com novo estilo para vivencia no mundo, resultando em uma postura nova com a “casa comum”. Contudo, a Teologia da Criação precisa ser novamente revisitada, e sempre em união com uma espiritualidade que traga condições para uma conversão ecológica.

No artigo “O Diálogo entre o Catolicismo e Ambientalismo a partir da *Laudato Si*” o autor Prof. Dr. Francisco Borba Ribeiro Neto observa à importância da espiritualidade ecológica em diá-

logo a ciência, e, conseqüentemente a isto, favorecem luzes de sabedoria em diversos campos da sociedade, entre eles, aos ambientalistas. O autor investiga o discernimento cristão como base de condição para que haja o diálogo sendo capazes de vivermos os desafios presentes e futuros que atravessam a sociedade moderna. E, assim, no cuidado da “casa comum”, fica como opção primordial a fé, a sabedoria interior, para ter consciência dos bens que devem ser contemplados. E conclui-se, que a potencialidade ao diálogo nos mostra a partir da LS, a saída para novos entendimentos e inseridos na dinâmica da escuta para perceber as urgências de sentido ambiental, mas também para com a humanidade, que necessita ser respeitada no seu direito à vida.

Assim, a Teologia “precisa aprofundar cada vez mais a verdade revelada” (CORREA,2015,148) tendo como leitura os sinais dos tempos e percebendo a partir da mesma respostas que provocam a compreensão do espaço para formar consciência sobre a Criação e o cuidado em todas as suas formas. Diante dessa percepção, vemos a “relação entre homem, a Criação e o Criador” (CORREA,2015,148). E onde temos como principal característica a bondade e a verdade, pois, quando observamos “a Criação contemplamos o desejo do Criador.” (CORREA,2015,149).

E observando esta espiritualidade do cuidado, presente na espiritualidade de São Francisco contempla a natureza, não fica passivo aos problemas sociais e políticos em sua época, observa a pobreza social e a falta de cuidado pelos doentes, em especial os leprosos. Por isso, ao ser tocado por esta espiritualidade, São Francisco reconhece que é preciso agir e testemunhar, sendo a Palavra a compreensão deste amor ao próximo, e, aonde possibilitou em ir ao encontro daquele que sofria. Por isso, ao observar a Criação e ao contemplá-la é preciso reconhecer o transcendente que faz nos ir ao encontro do outro, e, leva-lo ao conhecimento deste amor e da alegria do Evangelho, a partir do exemplo. Observamos esta prática, em momentos fortes na vida de São Francisco. E também, em algo recente, no Pontificado do Papa Francisco, que sugere a toda a Igreja o dia do pobre, chamando a toda humanidade, a serem empenhados para saciar os sofrimentos daqueles que estão sem esperança.

2. COMPREENSÃO BÍBLICA A POBREZA EVANGÉLICA

Jacques Dupont trabalha com o tema da pobreza na Bíblia, para o Antigo Testamento e, sobretudo para o Novo Testamento. Ele mostra que Cristo exige atender aos pobres, como por exemplo, no discurso do capítulo Mt 25. Também nos Atos dos Apóstolos, capítulo 2 temos uma compreensão de melhor partilha dos bens que estão à disposição de todos na comunidade primitiva. Para esse autor, em diversos relatos, tanto no NT, como no AT, a pobreza é injustiça. Outro aspecto da pobreza, no Novo Testamento, é quando ela é um modo de vida abraçado por Jesus. Ele se faz humilde, revela que tem poucas coisas e vive pobremente, e sempre atende aos necessitados, de diversos tipos de necessidade material, de saúde, ou espiritual. Assim mostra o compromisso com os mais necessitados para o cumprimento do Reino dos Céus, destacando uma ética e moral em

favor dos mais pobres e necessitados, como compromisso para cumprir a Justiça. Assim nos textos dos Evangelhos e Atos dos Apóstolos, o autor analisa o termo “pobres” e o descreve advindo de sua origem e incidência espiritual, que atinge toda a dimensão caritativa. Por isso, a pobreza apresentaria forte relação com a exclusão de excesso de bens e comodidades na vida. E a dedicação ao cuidado dos pobres seria uma ação libertadora correspondente ao Reino de Deus. Jacques Dupont, portanto, estudou o tema da pobreza e da dedicação aos pobres e necessitados em relação com o Reino de Deus, porque se trataria do amor de Deus.

O autor ainda menciona a perspectiva de Albert Gélin. Este descreveu um outro aspecto: a atitude dos pobres de *lahweh*, que pode ser complementar, e segundo a qual consideram-se também os pobres de *lahweh* como aqueles que são confiantes em Deus e que procuram estar mais perto do Senhor.

Desta maneira, percebem-se nos estudos bíblicos que alguns exegetas comentam os textos veterotestamentários no sentido de cuidar da pobreza e da esmola. E os textos neotestamentários no sentido de ter certa pobreza e de cuidar dos pobres e necessitados. Percebe-se a exigência da justiça e também a disposição para aqueles que desejam o seguimento de Jesus. Consequentemente isso leva à esmola e à distribuição de bens aos necessitados. O estudo bíblico também propôs como modelo de comportamento: a humildade e a atitude de buscar estar perto de Deus.

3. A INSPIRAÇÃO AO POBRE NA LS

Assim, ao observar a pobreza, seja ela econômica, seja ela sentido espiritual, se observa na vida da Igreja o testemunho de uma práxis que fomentar a sair de si mesmo. E ainda, ao perceber este legado, é preciso observar dois vieses principais: a pobreza evangélica na Igreja e a vida dos frades menores e a identificação da pobreza evangélica a partir da Ordem Franciscana.

O verbete “pobreza” nos dicionários bíblicos observou diversos significados atribuídas a questão econômica, social, mas também na contribuição espiritual. Portanto, se visualiza os usos e sua maneira como atinge o seu significado ao ser usado na Igreja de forma sistemática. A inspiração de São Francisco nasce na identificação dos movimentos mendicantes de Assis, na Idade Média. E na Regra Franciscana temos a intenção de São Francisco em transformar a verdade do Evangelho em Regra de vida aos frades, para viverem a pobreza em vista de uma missão eclesiológica, no tempo histórico e também aos séculos posteriores. Portanto, a forma e a vida dos frades contribuem com a Igreja e desenvolve acerca do cuidado com a Criação, como fora o desejo de São Francisco.

No artigo “A Doutrina Social da Igreja e o cuidado misericordioso com os mais frágeis”, de Rosana Manzini, apresenta-nos uma urgência em efetivar uma leitura da realidade, partindo da ideia ética e saindo de visão simplista da realidade, na qual todos estamos em busca de sentido de uma autocompreensão. Assim, se faz necessário, segundo a autora, sair dessa visão limitada e perceber a realidade que nos cerca, como nos mostra em seu texto:

O problema contexto de profunda pobreza, crescente violência, escandalosa injustiça, sistêmica corrupção, alarmantes processos migratórios, persistente violação dos direitos humanos, frutos do fracasso de modelos econômicos e políticos que não cumpriram seu papel de dar possibilidades de vida digna aos seus cidadãos. (MANZINI, 2018, p. 29).

Diante dessa realidade, a sociedade deve fazer um movimento para sanar as diversas urgências, sendo possível a função da moral social cristã, onde serão permitidos envolver em uma melhor capacidade social, jurídico e ética. Portanto, ao refletir sobre essas dimensões se considera necessária a visita aos documentos Pontifícios que abordam sobre essas questões, sendo esta principalmente a tarefa da Doutrina Social da Igreja e assim possam surgir “novas formas de construção que objetivem a dignidade de cada pessoa. (MANZINI, 2018, p. 30).

Em outro texto, temos o artigo de Ronaldo Zacharias tendo como título “O cuidado com os mais frágeis como desafio ao pensamento e ação social da Igreja”, o autor apresenta a depreciação do cuidado com as pessoas diante de tantas realidades que fazem o mundo ser tão distinto e excluído entre a humanidade. Assim, o texto apresenta diversos modelos injustos, tais como: “tráficos de pessoas, trabalho escravo, deslocamento de milhares de pessoas da própria terra, crescimento de campos de refugiados, explosão assustadora de inúmeras formas de violência, vidas dizimadas pela fome e falta de recursos básicos para o cuidado da saúde” (ZACHARIAS, 2018, 41). Tais exemplos configuram a falta de cuidado com todos e o descaso com o sofrimento, porém, é preciso prestar mais atenção para essa realidade que assusta e nos compromete como indivíduos.

Desta maneira, “não basta termos consciência tranquila pelo fato de não fazermos mal a ninguém ou de não estarmos diretamente envolvidos com as questões elencadas” (ZACHARIAS, 2018, 41), embora em contexto difícil se faz justo em “proclamar a verdade sobre o seu lugar na Casa Comum” (ZACHARIAS, 2018, 42), tendo como reflexão a pessoa de Jesus Cristo e a o anúncio da Boa-nova para fomentar no mundo a busca pelos direitos, com a força do Espírito Santo, capaz de mudar esse processo que hoje encontra a humanidade, segundo o autor, as motivações devem ser luzes contra o mal ou indiferença.

E nos textos do Papa Francisco, seja na LS ou em outros, se visualiza constantemente a defesa aos pobres, no sentido de todas as dimensões que estão atribuídas à pobreza, seja econômica, social ou política, exortando toda a Igreja a realizar algo em prol ao cuidado com estes e, dialogando com os diversos credos e líderes dos países que podem ter sido ou serem motivadores para a melhoria da humanidade.

O desejo em estar junto aos pobres é uma característica evangélica e também da Igreja, prática atual e nos faz perceber as características espirituais como importante contribuição a conversão e a santidade. Nesse sentido, ao observar o conceito e a estrutura franciscana de viver a proposta evangélica, há de se perceber nesta identificação as motivações para uma conversão tal como foi o encontro de São Francisco com a “dama pobreza”, reconhecendo na Criação o cuidado com a natureza, mas também com os sofredores, os pobres do seu tempo histórico.

CONCLUSÃO

A principal contribuição desta comunicação é apresentar a trajetória da Ordem Franciscana, sua ação e testemunho na Igreja, a partir do seu fundador São Francisco de Assis e sua referência na vida da Igreja, no contexto eclesial e o advindo do Papa Francisco. Portanto, temos uma teologia sobre os ideais de pobreza vivida no tempo de São Francisco. E no testemunho do Papa Francisco, uma busca pela pobreza evangélica afim de responder ao tempo presente onde vise o cuidado pela “casa comum”.

REFERÊNCIAS

CORREA, Ivan F. M. ‘Laudato Si’: um nuevo paradigma ecológico. **RAM**: Vol. 7 Núm. 1 (2016). Disponível em: <<https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/albertus-magnus/article/view/2693>>. Acesso: 20/03/2020

DUPONT, Jacques. **A pobreza evangélica**. [Trad.: Clemente Raphael Mahl]. Paulinas: São Paulo, 1976.

MIRANDA, Mário de França. Laudato Si’: uma abordagem teológica. **Revista Teología** • Tomo LII • Nº 119 • Marzo 2016: 9-21. Disponível em: <<https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TEO/issue/view/114>>. Acesso: 31/08/2021.

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

Ribeiro Neto, F. B. (2016). O diálogo entre catolicismo e ambientalismo a partir da Laudato si’. **Revista Eclesiástica Brasileira**, 76(301), 8-23. Disponível em: <<https://doi.org/10.29386/reb.v76i301.229>>. Acesso: 30/08/2021.

ZACHARIAS, Ronaldo e MANZINI, Rosana (Orgs.) **A Doutrina Social da Igreja e o Cuidado com os mais frágeis**. Paulinas: São Paulo, 2018. In.: MANZINI, Rosana. “A Doutrina Social da Igreja e o cuidado misericordioso com os mais frágeis.”

_____. **A Doutrina Social da Igreja e o Cuidado com os mais frágeis**. Paulinas: São Paulo, 2018. In.: ZACHARIAS, Ronaldo. “O cuidado com os mais frágeis como desafio ao pensamento e à ação social da Igreja.”

SANTIDADE E ECOLOGIA

Gustavo Henrique Estevam Emilio¹

RESUMO

Esta pesquisa tem como propósito refletir sobre a relação entre o conceito bíblico de “santidade” e a questão ecológica atual. Para isto, faz um panorama geral da questão do Antigo e Novo Testamentos, para depois abordar de forma geral a relação entre teologia e ecologia. Relaciona, então, a santidade com a teologia da criação, a visão de Deus e do ser humano e a perspectiva escatológica da nova criação. Conclui-se que a santidade constitui, de fato, um tema em que se possa aprofundar ao relacionar questões de teologia e espiritualidade com a ecologia de modo que a reflexão produza um despertar naqueles que professam uma fé religiosa ou, de maneira particular, a cristã.

PALAVRAS-CHAVE: *Ecologia; ecoteologia; criação; santidade; espiritualidade.*

INTRODUÇÃO

Santidade é um conceito que traz consigo um imaginário que remete ao que há de mais elevado que se pode conceber em uma religião. Por isto mesmo, evoca aquilo mais propriamente relacionado ao sagrado, à fé, às crenças e à espiritualidade de quem professa uma fé.

Ademais, falar em santidade também remete a algo praticado, vivido, especialmente por aqueles que são tidos como os mais legítimos representantes daquela fé, sendo então exemplos para todo o grupo religioso. Portanto, é algo que impulsiona o fiel a engajar-se da forma mais comprometida o possível, como expressão essencial de sua fé. Neste sentido, Eliade diz que “a imitação dos modelos exemplares divinos exprime, ao mesmo tempo, seu desejo de santidade e sua nostalgia ontológica”².

Assim, na busca por uma teologia e práxis cristãs que sejam responsáveis e assumam algum tipo de protagonismo na questão ecológica, esta pesquisa visa relacionar o apelo à santidade cristã com as implicações teológicas para a vida dos cristãos e das cristãs no mundo, de modo a promover cada vez mais uma cosmovisão em que o cuidado com o ambiente e seus elementos esteja em sua perspectiva de enxergar a fé.

1 Graduou-se em Teologia pela UMESp em 2010 e é mestrando em Teologia – Área Sistemático-Pastoral – na PUC-Rio. Orientando da Profa. Dra. Maria Teresa de Freitas Cardoso e integrante do projeto de pesquisas “Laudato Sí no antropoceno: ecologia integral & arquitetura do cuidado ecumênico”. Sua pesquisa de dissertação se dá em torno da questão ecumênica, buscando articular a noção de santidade, particularmente nos pensamentos de John Wesley e do Papa Francisco, como caminho para renovação do diálogo entre os cristãos e promoção de responsabilidade socioambiental.

2 ELIADE, M. *O sagrado e o profano*, p. 55.

1. SANTIDADE

Para tal aproximação, é necessário, então, compreender as raízes da visão cristã do tema da santidade. Para isto, buscar-se-á um referencial bíblico, que é base de fé e prática comum a todos os cristãos, em detrimento das recepções feitas pelos diversos grupos e tradições confessionais ao longo dos séculos.

Segundo o verbete “*Holiness*”³, no Antigo Testamento (AT), a raiz hebraica da palavra (“*qadosh*”, transliterado) que denota “santidade” (“ser santo”, “santificar”) tem mais de 850 ocorrências nesses textos das Escrituras e a maior incidência se encontra nos escritos sacerdotais.

Nos textos bíblicos, tanto sacerdotais, como em geral, a ideia de santidade está ligada ao próprio Deus, em quem se encontra sua manifestação ideal e é sua fonte. A santidade não é própria da criação, mas vem da palavra do Deus criador. Entretanto, por ser um atributo de Deus, toda a criação – e especialmente o povo que é participante da aliança – é convocada a não perder de vista a santidade de Deus e do nome divino, ou seja, sua honra, reputação e glória.

Assim, o povo deve “santificar” a Deus e seu nome e, ainda mais, os líderes do povo devem fazê-lo. O pecado, que desonra a Deus e entristece seu espírito, pode levar ao afastamento do povo de seu Deus. Por isto, é necessário também que o povo o bendiga, santifique-o, se regozije em Deus e em seu nome, além de imitar Sua santidade de Deus guardando os mandamentos. Em contrapartida, Deus revela sua santidade sustentando o povo e também por meio de atos miraculosos. Contudo, nessa relação não se descarta ainda atos de tipo punitivos. Este Deus, outrossim, não admite nenhum concorrente e é o único a quem se deve devotar.

Com base no caráter único de Deus, o AT apresenta gradações de santidade a pessoas, lugares, objetos, funções, etc. Quanto maior a relação desses elementos e indivíduos com aquilo que expressa alguma revelação do santo Deus, maior o grau de santidade que lhes são imputados.

Há também uma grande preocupação em se prescrever meios de se considerar legítimo ou não que algo ou alguém seja considerado santo. Como expressão disto, destaca-se o “código da santidade” (Lv 17-26)⁴, um documento que remete a antigas tradições de Israel que representa o caráter separado (santo) daquele povo e define uma identidade para ele. O documento, incorporado à tradição sacerdotal, “representa a concepção programática para a restauração prometida da comunidade santa do Deus santo”⁵. Entretanto, a questão da santidade permeia todo o Antigo Testamento.

Já no Novo Testamento (NT)⁶, e em outros documentos cristãos primitivos, a noção de santi-

3 WRIGHT, D. P. “*Holliness*”, in: *Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, p. 237-249.

4 KILIAN, R. O Documento sacerdotal. Esperança de retorno, in: *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*, p. 309.

5 KILIAN, R. O Documento sacerdotal. Esperança de retorno, in: *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*, p. 313.

dade é proveniente de uma família de palavras – *hagios/hagianzen* – traduzidas comumente também por “santo” ou “fazer santo”.

Fazendo um panorama geral, nos sinóticos, o uso de “santo” é atribuído às maravilhas de Deus, ao Seu nome, ou para qualificar alguém que exercia um ministério ao Seu serviço (Jesus, João, anjos ou profetas hebreus). Atos identifica Jesus como alguém “separado” por Deus; recintos do templo também são tidos como “santos”. Além disso, os seguidores de Jesus partilham da santidade de Deus e também são designados “santos” desde o início do cristianismo judaico.

Contudo, é com Paulo que a noção é popularizada. Os primeiros cristãos são designados “santos”⁷ (embora pareça existir para os de Jerusalém status especial⁸), assim como aqueles que acompanharão o Senhor em seu retorno. Também a vida santa, para Paulo, está em conformidade com as normas morais e éticas estabelecidas no mundo judaico helenístico. Do judaísmo de seu tempo, toma a noção de que Templo, Lei, Escritura, certas formas de ritual e o espírito de Deus são santos. Em escritos mais tardios, a santidade descreve a vida cristã cotidiana.

Em relação ao restante do NT, no evangelho de João e na escola de discípulos, a santidade desempenha um papel mais importante em Apocalipse, designando principalmente os mártires que guardaram os mandamentos como forma de testemunho (*martyria*). Em Hebreus, a santidade é a qualidade suprema do mundo celestial, sendo Jesus o sumo sacerdote que realizou um autossacrifício definitivo, estabelecendo uma nova aliança celestial e os santos são os separados por este novo pacto, e possuem uma nova identidade e nova moral. A eclesiologia é a principal referência do tema em 1 Pedro. Já 2 Pedro e Judas usam a santidade para descrever uma característica da vida comum e da fé do povo de Deus.

Em suma, pode-se afirmar que, tanto no AT, como no NT, “santo” é um *atributo divino comunicado às pessoas (Seu povo), objetos, locais ou instituições que são separados por Ele para refletir e testemunhar Sua presença e governo sobre o mundo*. Quanto mais identificados são esses elementos com o caráter único e supremo do Ser Divino, mais apropriada é a designação de “santo” em relação a eles.

A partir desta premissa torna-se mais perceptível a relação entre santidade e o cuidado com o meio ambiente. Porém, antes de relacionar os temas é importante buscar referências no conhecimento sobre ecologia e teologia, a fim de trazer alguma contribuição inicial sobre como a santidade se relaciona com a questão ecológica.

2. ECOLOGIA E TEOLOGIA

O termo ecologia começou a ser usado na acepção atual a partir de 1866, por Ernst Haeckel

6 Esta abordagem é dependente do conteúdo encontrado em: HODGSON Jr., R. “Holliness”, in: *Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, p. 249-254.

7 GNILKA, J. *Teología del Nuevo Testamento*, p. 114.

8 SCHMIDT, K. L. Igreja. In: *A igreja no novo testamento*, p. 16.

e é definida como uma ciência do conjunto das relações dos organismos com o ambiente exterior e com suas condições orgânicas e inorgânicas⁹. Desde então, foi percebida de modo mais abrangente e atualmente é uma ciência de “um todo integrado, de esferas concêntricas ou comunicantes no campo ambiental, social e pessoal. Integra as variáveis de cunho científico, ético e filosófico¹⁰”.

Murad aponta caminhos para se compreender a ecologia atualmente, chegando ao conceito de “ecosofia” que, para Guatari (2001), é desenvolvido a partir de três ecologias – social, mental e ambiental. Trata-se de uma forma de pensamento que ressalta a diversidade, a responsabilidade e a alteridade. Também Naess (1973; 2007) trata da mesma questão, a partir da “ecologia profunda”, tendo como referência uma “igualdade biosférica”, buscando uma sabedoria sobre a natureza do universo. Esse tipo de pensamento inclina-se para a filosofia política, buscando transformar a forma de se relacionar com o todo existente. Destaca ainda a visão *cosmoteândrica* de Pannikar (1994), em que Deus, o ser humano e a matéria devem viver em comunhão perfeita, “sem divisão, nem confusão”¹¹.

A crescente consciência sobre a *crise ambiental* por que passa o mundo atualmente colaborou decisivamente para o desenvolvimento do saber ecológico, tornando-a prioritária na agenda da humanidade. Destarte, a ecologia também se torna em crítica ao tipo de civilização que foi construída nos últimos séculos.

Ao encontro disto, na teologia começou a serem aprofundados estudos que relacionem a ecologia à fé e à prática das religiões. No caso do cristianismo, a alegação de Lynn White Jr¹², responsabilizando a crise ecológica atual a esta tradição religiosa, devido à sua visão antropocêntrica de mundo, também provocou maior avaliação da teologia cristã sobre o meio ambiente. Entretanto, a reflexão teológica lida com o compromisso intrínseco do crente em Deus com o mundo criado por Deus.

Então, surge a “ecoteologia”, termo cunhado por David G. Hallman, em 1994, que, para além da ética ambiental e da teologia da criação, procura ser “uma nova forma de pensar a fé, viver a espiritualidade e atuar no mundo”¹³. Dois dos pioneiros foram Jürgen Moltmann e Leonardo Boff, cujos textos remetem à década de 1980. Diversos autores, desde então, seguiram seus caminhos e tem a desenvolvido. Em 2015, a encíclica *Laudato Sí*, trouxe definitivamente a temática ao centro das preocupações da Igreja Católica e dos cristãos em geral. Os caminhos deste saber, segundo Murad, passa tanto pelo diálogo com as ciências naturais, como pelo cuidado com o planeta, pelo “bem viver”, pela dimensão social da fé, por uma espiritualidade que abranja todo o cosmos, etc. (MURAD, p. 527, 2019).

Introduzida a questão, pode-se, então, vislumbrar alguns encontros entre a temática da santidade e a teologia.

9 MURIEL, F. A. Z; TRUJILLO, M. L. M. *Ecoteología*, p. 94.

10 MURAD, A. *Da ecologia à ecoteologia*, p. 68.

11 MURAD, A. *Da ecologia à ecoteologia*, p. 73.

12 WHITE Jr, L. *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, p. 1203-1207.

13 MURAD, A. *Ecoteologia*, p. 520.

3. SANTIDADE COMO TEMA PARA A ECOTEOLOGIA

Partindo do mesmo tipo de intuição presente na *Laudato Sí* de que “viver a vocação de guardiões da obra de Deus não é algo de opcional nem um aspeto secundário da experiência cristã, mas parte essencial duma existência virtuosa¹⁴”, é preciso perceber a relação com o ambiente como parte da verdadeira vocação e caminho de santidade¹⁵. Fica evidente, pois, a relação da santidade com a ecoteologia, que é também um campo sapiencial (MURAD, p. 90,).

Apontando algumas relações ao se pensar em ecoteologia e santidade, deve-se ressaltar a teologia da criação. Sendo o mundo obra da ação criadora de Deus, o que oferece sentido ao conjunto da realidade existente¹⁶, e sendo a santidade expressão do encontro com o todo maior, de modo que o amor do Deus criador é experimentado e isto impulsiona à plenitude de vida e sentido (Ef 3,19), santidade torna-se expressão vivencial do sentido que traz o anúncio do mundo como criação de Deus. Assim, tentar viver em santidade de forma divorciada do cuidado com o todo desta criação é, de alguma forma, desconectar a intenção que motiva essa espiritualidade de um dos fundamentos que a inspira.

Outro tema a se considerar é a visão que se tem de Deus ao refletir e engajar-se numa proposta de vida santificada. Autores como Moltmann já tem apontado há décadas a importância da visão trinitária, ou seja, relacional e de cooperação entre as pessoas divinas e, portanto, com o ser humano e toda a criação. Se a santidade é própria do ser divino, que é relacional e age em cooperação com a “comunidade em que coexiste”, viver de acordo com Seu caráter é também expressar na vida essa dinâmica de relacionamento em amor e cooperação, buscando o bem de tudo e todos e contrapondo-se a algo individualista e elitista.

Deve-se ressaltar ainda que a própria reflexão teológica sobre a antropologia aponta para a dimensão ecológica – sendo parte e em relação com todo o ambiente ao seu redor. Tanto estudos bíblicos como sistemáticos apontam para o fato do ser humano ser um todo integrado. Nas tradições do Antigo Testamento, a finitude humana expressa no termo hebraico “basar”, assim como sua abertura ao infinito (“nefesh”) e a efemeridade, conotação de “ruah” aplicada ao ser humano apontam para essa integração¹⁷. Neste sentido, o ser humano, por seu caráter corpóreo, finito, natural, é parte de todo o ambiente em que vive e compartilha dos mesmos elementos físico-químicos que o constitui, o que significa possuir significativa dimensão de identidade. É preciso, portanto, viver de maneira responsável com este ambiente do qual é parte e, fundamentalmente, com outros seres humanos, tanto nos aspectos corpóreos, como também psíquicos, emocionais e espirituais. Em especial, empenhar-se pela dignidade daqueles que mais sofrem nas relações neste ambiente é tarefa indispensável para uma vida que remeta ao ideal de santidade (1Jo 4,20).

14 LS 217.

15 MURAD, A. *Ecoteologia*, p. 530.

16 RIBEIRO, C. O. *O Deus que não cabe em si*, p. 48.

17 RIBEIRO, C. O. *O Deus que não cabe em si*, p. 54.

Por fim, a perspectiva escatológica da Nova Criação também é tema para a ecoteologia. Sendo toda a criação, marcada por muitas ambiguidades, pela presença do mal, ela anseia por uma completa renovação (Rm 8,18-25; 2Pe 3,13, e outros). A ressurreição de Jesus, neste contexto, já é expressão da nova criação, inaugurando-a e viabilizando-a (1Co 15,20ss; 1Pe 1,3). Portanto, aqueles que recebem uma nova realidade de vida mediante a fé em Cristo e o batismo (Rm 6,4; 2Co 5,14; Cl 2,12), ou seja, testemunham de uma operação graciosa atual de santidade, devem estar comprometidos e evidenciar a esperança da renovação de todas as coisas, não permanecendo alheios às manifestações de morte e destruição presentes no mundo, mas esperançosamente agindo em prol da transformação e da nova criação, que creem e já testemunham como primícias dessa nova realidade esperada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo, então, buscado referências para se tratar da questão da santidade por meio de subsídios de teologia bíblica e com vistas nos caminhos gerais percorridos por aqueles que despendem esse esforço de conjugar teologia e ecologia a fim de trazer uma reflexão que ilumine a fé e prática atual diante da crise socioambiental destes tempos, percebe-se que a temática da santidade é fonte de inspiração e reflexão para aprofundamento da compreensão e do despertar de consciências em torno dessa questão. Assim, as questões levantadas são somente um breve vislumbre sobre as possibilidades de articular santidade e a questão ecológica.

Enfim, a intuição de Moltmann reflete bem como a santidade, que podemos comparar com o que chama de “novo misticismo” pode colaborar para a temática.

Para resistir ao cinismo acerca da aniquilação da vida em nosso mundo hoje, devemos superar a crescente indiferença e a frieza de coração. O novo misticismo da vida rompe essa paralisia interior, essa frieza em relação ao sofrimento de outras pessoas e a incapacidade de ver os sofrimentos da natureza. Aqueles que começam a amar a vida - a vida que partilhamos - resistirão à matança de seres humanos e à exploração da terra e lutarão por um futuro compartilhado¹⁸.

REFERÊNCIAS

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*, p. 55.

GNILKA, J. *Teología del Nuevo Testamento*, p. 114.

HODGSON Jr., R. “Holliness”, in: *Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, p. 249-254.

KILIAN, R. O Documento sacerdotal. Esperança de retorno, in: *Palavra e mensagem do Antigo Tex-*

18 MOLTSMANN, J. *Hope in these troubled times*, p. 31.

tamento, p. 309.

KILIAN, R. O Documento sacerdotal. Esperança de retorno, in: *Palavra e mensagem do Antigo Testamento*, p. 313.

LS 217.

MOLTMANN, J. *Hope in these troubled times*, p. 31

MURAD, A. *Da ecologia à ecoteologia*, p. 75.

MURAD, A. *Ecoteologia*, p. 520.

MURIEL, F. A. Z; TRUJILLO, M. L. M. *Ecoteología*, p. 94.

RIBEIRO, C. O. *O Deus que não cabe em si*, p. 54.

SCHMIDT, K. L. Igreja. In: *A igreja no novo testamento*, p. 16.

WHITE Jr, L. *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, p. 1203-1207.

WRIGHT, D. P. "Holiness", in: *Anchor Bible Dictionary*, vol. 3, p. 237-249.

SIMPLICIDADE DE VIDA COMO PROGRESSO ECOESPIRITUAL EM SANTA TERESINHA E NA LAUDATO SI

Thiago da Silva Nascimento¹

RESUMO

Pensar e contribuir com o futuro da humanidade e de toda a criação é uma missão da teologia. Desse modo, é de suma importância a reflexão a respeito do cuidado com a nossa “Casa Comum”. Esta atenção cuidadora deve nos conduzir ao estudo teológico-espiritual sobre a relação do homem com a realidade criada. Na atualidade, muitos são os desafios que tentam provocar rupturas entre o ser humano e a criação, tais como: a ganância, o egoísmo, o consumismo, a indiferença, a falta de sensibilidade com o bem comum. Portanto, para o nosso tempo, faz-se necessário uma dinâmica integradora que nos faça superar estas rupturas. Este dinamismo integrador deve nos conduzir às decisões e aos gestos concretos não somente externos, mas também internos. A destruição e a desfiguração do meio ambiente, por exemplo, podem ser reflexo de uma destruição e desfiguração do homem em seu interior, em seu modo de pensar e sentir a realidade. Neste sentido, podemos pensar em uma espiritualidade integradora que inspire o homem de hoje a viver de modo ordenado e virtuoso. Dentre as virtudes tão necessárias, para este tempo, destacamos a simplicidade de vida. A simplicidade é eminentemente evangélica e pode ser contemplada na história de muitos santos e místicos, de modo especial, na vida e obra de Santa Teresinha do Menino Jesus e da Sagrada Face (1873-1897). Nela percebemos esta simplicidade no gosto pelas coisas pequenas, no despojamento e desapego, na proposta de um itinerário espiritual simples. Percebemos ainda esta mesma simplicidade quando ela explica concepções teológicas e espirituais através de circunstâncias do cotidiano e por meio de elementos da natureza expressos em sua autobiografia e em suas cartas e poesias. Também na Encíclica *Laudato Si* do Papa Francisco vemos um destaque especial para a simplicidade de vida como um modo de crescimento na sobriedade, como remédio para os apegos excessivos e acúmulos desordenados tão nocivos à natureza e ao bem comum. Desta forma, podemos estabelecer uma relação entre a simplicidade encarnada na vida desta doutora da Igreja e a proposta dada a todos os homens por meio da *Laudato Si*. Aprofundando e refletindo sobre esta virtude podemos dizer que ela nos auxilia no estudo da ecoteologia e no progresso ecoespiritual tão urgente para nossos dias.

PALAVRAS-CHAVE: Simplicidade; Teresinha; *Laudato Si*; ecoespiritualidade; Francisco.

INTRODUÇÃO

Este estudo apresenta uma contribuição concreta da espiritualidade para ecoteologia. Trata-se de um intercâmbio entre a mística de Teresa de Lisieux e a Encíclica *Laudato Si* do Papa Francisco. De modo particular, concentramos nossa atenção na simplicidade de vida, presente na vida

¹Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: padrethiagonascimento@gmail

e obra de Teresinha e na *Laudato Si*, como virtude atual e necessária para o cuidado com a casa comum. Sendo assim, destacamos a simplicidade de vida como uma virtude que contribui para o progresso ecoespiritual.

Dois esclarecimentos iniciais são necessários. Primeiramente, aqui desenvolvemos uma mística encarnada, não alheia aos apelos de nosso tempo e capaz de trazer respostas para o nosso contexto. E o segundo aspecto que devemos colocar em destaque é que no tempo em que viveu Teresa de Lisieux (1873-1897) talvez o discurso e a preocupação ecológica não estivessem tão em pauta como em nosso tempo. Contudo, em seus escritos podemos observar que sua mística está cercada de reflexões que envolvem elementos naturais. Eles estão presentes em sua vida, em sua contemplação e em seu modo de relacionar-se com Deus e com todas as coisas. Em outras palavras, podemos dizer que os dons da criação não escapam de sua atenção e observância.

A teologia espiritual encarnada é uma resposta para as necessidades de nosso tempo. No mundo contemporâneo marcado por inúmeros desafios, tais como: o dualismo antropológico, o secularismo e os extremismos, a mística encarnada surge como uma resposta e uma proposta de uma espiritualidade integrada e integradora que não aniquila o homem, mas o conduz à transcendência sem retirá-lo da realidade em que vive.

1. A CONSTATAÇÃO DE UMA REALIDADE

Durante muito tempo, mas sobretudo na contemporaneidade vemos o ser humano se comportar como proprietário dos bens naturais, considerando-os inferiores ou secundários. Tal premissa faz com que a natureza seja muitas vezes desvalorizada sendo vista, de modo reducionista, como objeto de lucro e expansão do poder humano. A perspectiva utilitarista da criação nos revela a falta de sensibilidade e reflexão a respeito da realidade criada. Esta desordem nos leva a perceber, igualmente, os interesses gananciosos do ser humano que não se vê como guardador, propagador e parte integrante dos bens naturais. A produção de lixo e outras poluições tornam-se fatores consequentes desta ação e que agravam ainda mais a crise ecológica.

Os elementos da natureza são vistos, simplesmente e infelizmente, como matéria prima prontos para serem industrializados e comercializados. Assim, a importância do homem contemporâneo, erroneamente, se dá na proporção em que vende, em que ganha de modo financeiro e pragmático. A falta de reflexão e ação em torno dos danos causados ao meio ambiente já revela um modo de viver doentio e que precisa ser sanado e superado.

2. POR UMA ECO-ESPIRITUALIDADE INTEGRADORA

Aproximando-nos de nossa realidade atual desafiadora, sobretudo no que tange o cuida-

do com a casa comum, assim como outras ciências, a teologia deve trazer respostas para o nosso tempo. Deste modo, a unidade entre ecologia e espiritualidade é de suma importância para a contemporaneidade. O prefixo “Eco” vem do grego: *oikos*, significa casa, o lugar onde se vive. Então, de certo modo, podemos dizer, que a ecologia é a ciência das inter-relações do homem com a casa comum ou ainda, de maneira biológica, é ciência que estuda as relações dos seres vivos entre si ou com o meio orgânico ou inorgânico no qual vivem. A Encíclica *Mater et Magistra* de São João XXIII que trata da evolução da questão social à luz da doutrina cristã já recordava

Para levar a realizações concretas os princípios e as diretrizes sociais, passa-se ordinariamente por três fases: estudo da situação; apreciação da mesma à luz desses princípios e diretrizes; exame e determinação do que se pode e deve fazer para aplicar os princípios e as diretrizes à prática, segundo o modo e no grau que a situação permite ou reclama. São os três momentos que habitualmente se exprimem com as palavras seguintes: ver, julgar e agir. (JOÃO XXIII, 1961, p. 74)

Este método tão conhecido e valioso não se dá somente de modo intelectual e abstrato. O ver, julgar e agir pode ser fruto da contemplação, ou seja, de uma interiorização de algo que é observado, sentido, valorizado e visto com uma nova perspectiva. A contemplação traz ao mesmo tempo como fruto a transformação daquele se dedica a esse ato. Por isso, a própria criação a partir da contemplação pode ser vista e entendida como dom de Deus e capaz de modificar o homem. A contemplação é um exercício próprio da vida monástica e do Carmelo do qual fazia parte Teresa de Lisieux e é posta em evidente importância pelo Papa Francisco, quando ele diz na *Laudato Si*

Sentir cada criatura que canta o hino da sua existência é viver jubilosamente no amor de Deus e na esperança. Esta contemplação da criação permite-nos descobrir qualquer ensinamento que Deus nos quer transmitir através de cada coisa, porque, para o crente, contemplar a criação significa também escutar uma mensagem, ouvir uma voz paradoxal e silenciosa. Podemos afirmar que, ao lado da revelação propriamente dita, contida nas Sagradas Escrituras, há uma manifestação divina no despontar do sol e no cair da noite. Prestando atenção a esta manifestação, o ser humano aprende a reconhecer-se a si mesmo na relação com as outras criaturas: Eu expresse-me exprimindo o mundo; exploro a minha sacralidade decidindo a do mundo. (FRANCISCO, 2015, p. 55-56)

Desta maneira, podemos perceber a contemplação como um caminho acessível tanto para simples e eruditos, para os que se encontram dentro e fora dos claustros, para os mais maduros e para os jovens que trazem tantos ideais consigo, um deles certamente a esperança de um mundo melhor. Esta contemplação nos permite perceber a beleza e a grandeza nas coisas simples da vida, tais como nos elementos naturais. A simplicidade é uma virtude humana destacada em Santa Teresinha e na *Laudato Si*. Não podendo esgotar essa temática, escolhemos destacar alguns aspectos e citações para fundamentar esse estudo.

3. SIMPLICIDADE EM SANTA TERESINHA DO MENINO JESUS

“O que distingue Santa Teresinha de muitos santos e lhe dá vida, espírito e doutrina, um cunho todo especial, é a simplicidade” (PETITOT, 2021, p. 263). Desde sua infância, Teresa buscava a santidade. Para isso, desenvolveu e percorreu um caminho espiritual simples, onde buscava viver bem as pequenas coisas do cotidiano. Este itinerário é intitulado de “pequena via”. Diferente de outras propostas ascéticas, era desejo da Doutora da Ciência do amor que este caminho fosse acessível a todos.

Sua vida e seus escritos nos convidam a adentrar na simplicidade de vida. O teólogo Antonio Royo Marín destaca que este é um convite que traços para uma vida que valorize “a primazia do amor, a confiança e o filial abandono, a humildade e a simplicidade e a fidelidade àquilo que é pequeno” (MARIN, 2019, p. 472-473). Portanto, percebemos que esta dinâmica da simplicidade que move seus gestos é inesperável de sua espiritualidade. Sendo assim, ao nos depararmos com um mundo onde o individualismo, o desejo de poder e o acúmulo de bens permeiam muitas mentes ao ponto de destruir os bens da criação, somos confrontados com o testemunho desta mística capaz de encontrar e apontar a felicidade justamente no amor, no desprendimento e na valorização das coisas pequenas do dia-a-dia, dentre elas as maravilhas da criação.

Aos olhos desta santa carmelita os bens naturais não passam despercebidos. Estão presentes nas alegorias teológico-espirituais que ela desenvolve, em suas orações, em suas poesias. Por isso, colocaremos em evidência alguns exemplos bem concretos desta ecoespiritualidade de Teresa de Lisieux. Quando ela trata da pequena via e o reconhecimento de sua pequenez diante da grandeza de tantos santos, ela usa a imagem da montanha e do grão de areia, dizendo: “sempre constatei quando me comparei aos santos que há entre eles e eu a mesma diferença que há entre uma montanha cujo cume se perde nos céus e o grão de areia obscuro pisado debaixo dos pés dos passantes”. (TERESA DE LISIEUX, 2011, p. 230). Em Teresinha encontramos também o destaque dos elementos da natureza em sua oração e assim, podemos realizar uma ecoecologia a partir de suas preces. Um exemplo claro é a oração chamada “Flores Místicas”, aqui cada tipo de flor parece inspirar cada pedido:

Rosas Brancas. Ó Jesus! Purificai minha alma para que ela se torne digna de ser vossa esposa. Margaridas. Ó Jesus, dai-me a graça de fazer todas as minhas ações para agradar somente a Vós. Violetas brancas. Jesus, doce e humilde de coração, fazei meu coração semelhante ao vosso! Junquilha. Santa Teresa, minha Mãe, ensina-me a salvar as almas para que me torne uma verdadeira carmelita. Rosas silvestres. Ó Jesus! A vós somente é que sirvo, servindo a minha madre e a minhas irmãs. [...] Jasmim. Ó Jesus, não quero sentir alegria senão em Vós somente. [...] Lírios. Meu Jesus Bem-Amado, sois agora, todo meu e eu sou para sempre vossa pequena Esposa. (TERESA DE LISIEUX, 2015, p. 1036 -1037)

As obras completas de Santa Teresinha trazem consigo também suas poesias que estão cercadas de elementos naturais. Destacamos a poesia “Jogar flores” como um exemplo de Ecopeticidade em Teresa de Lisieux:

Jesus, único Amor, ao pé de Teu Calvário, Que prazer para mim, à noite, jogar flores!... Rosas primaveris por Ti despetalando, Quisera enxugar Teu pranto. Atirar flores é ofertar as primícias De pequenos gemidos e de grandes dores. Alegrias e penas, leves sacrifícios, Estas são minhas flores!... Com a alma enamorada de Tua beleza, Quero dar-Te, Senhor, meus perfumes e flores.

E, atirando-as por Ti, sobre as asas da brisa, Quero abrasar os corações!... Jogar flores, Jesus, eis aí minhas armas. Quando quero lutar para salvar pecadores; Nesta batalha venço... e sempre Te desarmo Com minhas flores!... As pétalas da flor, acariciando Tua Face, Vão dizendo que é Teu este meu coração. Compreendes o que diz minha rosa esfolhada. Sorrindo ao meu amor! Jogar Flores, repetindo Teus louvores, Só tenho este prazer neste vale de dores... Daqui a pouco, no céu, estarei com os Teus anjos. Jogando flores!... (TERESA DE LISIEUX, 2015, p. 744)

Muitos são os exemplos que demonstram o amor à natureza e o uso de seus elementos por Santa Teresa de Lisieux. Não nos resta dúvidas que sua capacidade de escrever, orar e sistematizar um pensamento teológico torna-se enriquecido por meio dos dons da criação. Esta mesma perspectiva e atenção é apontada hoje como fundamental na *Laudato Si* e no estudo ecoteológico.

4. SIMPLICIDADE NA LAUDATO SI

A simplicidade é um caminho a ser trilhado, mas antes precisa ser um alvo, como algo que precisa ser descoberto e alcançado. Em um mundo tão complexo que é reflexo de um desordenamento interno no homem, surge uma luz. Trata-se justamente dos místicos, dos santos, homens e mulheres que viveram mergulhados em um contexto específico, mas que souberam iluminar o seu tempo e podem também irradiar o nosso. Por isso, a primeira menção a respeito da simplicidade na *Laudato Si* vem acompanhada da figura de alguém que soube ser simples, Francisco de Assis.

Não quero prosseguir esta encíclica sem invocar um modelo belo e motivador. Tomei o seu nome por guia e inspiração, no momento da minha eleição para Bispo de Roma. Acho que Francisco é o exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral, vivida com alegria e autenticidade. É o santo padroeiro de todos os que estudam e trabalham no campo da ecologia, amado também por muitos que não são cristãos. [...] Era um místico e um peregrino que vivia com simplicidade e numa maravilhosa harmonia com Deus, com os outros, com a natureza e consigo mesmo. Nele se nota até que ponto são inseparáveis a preocupação pela natureza, a justiça para com os pobres, o empenhamento na sociedade e a paz interior. (FRANCISCO, 2015, p. 14)

O destaque dado a Francisco de Assis mostra-nos que a simplicidade como cuidado com a

casa comum é um caminho que pode ser almejado e trilhado. Do mesmo modo, nos questionamos se outros místicos e místicas poderiam contribuir com esta temática da ecoespiritualidade. E a resposta é evidente, sim! Neles encontramos a sensibilidade com a realidade criada, a capacidade de a partir do imanente chegar a uma transcendência, como é o caso de Santa Teresinha. Deste modo, entendemos que não são somente as ciências biológicas que podem trazer contribuições para a ecologia, mas também a espiritualidade. E por isso, o Papa lembra da importância da espiritualidade neste sentido, quando afirma:

A espiritualidade cristã propõe uma forma alternativa de entender a qualidade de vida, encorajando um estilo de vida profético e contemplativo, capaz de gerar profunda alegria sem estar obcecado pelo consumo. [...] a acumulação constante de possibilidades para consumir distrai o coração e impede de dar o devido apreço a cada coisa e a cada momento. Pelo contrário, tornar-se serenamente presente diante de cada realidade, por mais pequena que seja, abre-nos muitas mais possibilidades de compreensão e realização pessoal. A espiritualidade cristã propõe um crescimento na sobriedade e uma capacidade de se alegrar com pouco. É um regresso à simplicidade que nos permite parar a saborear as pequenas coisas, agradecer as possibilidades que a vida oferece sem nos apegarmos ao que temos nem entristecermos por aquilo que não possuímos. Isto exige evitar a dinâmica do domínio e da mera acumulação de prazeres. (FRANCISCO, 2015, p. 128)

Portanto, percebemos que a proposta trazida pela *Laudato Si* é atual e necessária. Trata-se de uma simplicidade encarnada na vida, interiorizada e capaz de nortear escolhas e o modo do ser humano se relacionar com os demais e com o meio ambiente.

Por isso, não basta falar apenas da integridade dos ecossistemas; é preciso ter a coragem de falar da integridade da vida humana, da necessidade de incentivar e conjugar todos os grandes valores. O desaparecimento da humildade, num ser humano excessivamente entusiasmado com a possibilidade de dominar tudo sem limite algum, só pode acabar por prejudicar a sociedade e o meio ambiente. (FRANCISCO, 2015, p. 129)

Dentro da própria teologia há várias abordagens que podem ajudar no desenvolvimento do cuidado com a casa comum. Uma dessas abordagens é a ecoespiritualidade. O estudo teológico na ótica espiritual, dentre tantos objetivos, tem o intuito de desenvolver e promover as virtudes humanas tão necessárias para o nosso tempo. Os místicos serão sempre um farol a iluminar não só o seu tempo, mas também a vida daqueles que forem alcançados pelo seu testemunho.

CONCLUSÃO

Finalizamos este estudo dizendo que Santa Teresa de Lisieux, assim como muitos místicos, mesmo não tratando diretamente e categoricamente sobre o tema da ecoespiritualidade, tem con-

tribuições consideráveis a nos dar sobre este assunto, através de sua experiência mística presente em sua vida e em suas obras completas. E ainda, destacamos que o seu testemunho serve inspiração para aquilo que nos é pedido para o nosso tempo, por meio da *Laudato Si* do Papa Francisco. Assim, podemos concluir que esse intercâmbio pode apontar caminhos em diferentes níveis, tais como: em atitudes pautadas pela simplicidade de vida, pela felicidade diante das pequenas coisas, o amor pelos bens da natureza e o estudo aprofundado da ecoteologia sem abandonar a contemplação como caminho possível para o progresso ecoespiritual contemporâneo.

REFERÊNCIAS

FRANCISCO. *Laudato Si*. São Paulo: Loyola, 2015.

JOÃO XXIII. *Mater et Magistra*. Paulinas, 1961.

MARÍN, Antonio Royo. *Grandes mestres da vida espiritual*. Campinas: Ecclesiae, 2019.

PETITOT, Louis-Hyacinthe. *Santa Teresa de Lisieux: um renascimento espiritual*. Rio Grande da Serra: Editora Realeza, 2021.

TERESA DE LISIEUX. *Obras Completas*. São Paulo: Loyola, 2015.

TERESA DE LISIEUX. *História de uma alma*. São Paulo: Paulinas, 2011.



FT 3

**Psicologia,
Espiritualidade e
religiosidade -
Interface e
perspectivas**



Ementa

Profa. Dra. Maria Jeane Alves - UFS, SE
Dr. Marcus Tulio Caldas - UNICAP, PE/
Prof. Ms. João Everton da Cruz

O FT tem como objetivo discutir e impulsionar pesquisas concluídas ou em andamento, no campo da psicologia e espiritualidade; psicologia e religião, religiosidade e espiritualidade no mundo moderno. Tendo como objeto de estudo a experiência do sagrado, transcendência da consciência e 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 enfatizar as possibilidades do diálogo entre psicologia e ciências da Religião.

A CONSTRUÇÃO DA FALÁCIA: TEORIAS RACIAIS E O PROCESSO DE ANULAÇÃO DA TEOGONIA AFRICANA

Maxwell Azevedo Viana Moraes¹

RESUMO

A Europa, entre o final do século XIX e primeiras décadas do XX, foi responsável por iniciar debates em torno de teorias raciais que tiveram grande proporção mundial, a citar o darwinismo social com Herbert Spencer (1820 – 1903), a Antropologia Criminal e a craniometria de Cesare Lombroso (1835 – 1909) e a eugenia com Arthur de Gobineau (1816 – 1882). O Brasil durante o recorte temporal supracitado foi representativo no que diz respeito à inserção desses debates em torno da formação de um novo cidadão brasileiro e republicano. As ideias disseminadas a respeito da visão da população brasileira pautada nessa dicotomia, contaram com ampla adesão por parte de vários intelectuais nacionais, por exemplo, Raimundo Nina Rodrigues (1862 - 1906), Sílvio Romero (1851 - 1914) e Arthur Ramos (1903 -1949). O cenário de fundo do processo pré e pós-abolição e o advento da República causaram mobilização por parte da intelectualidade, sobretudo em relação a construção do novo cidadão brasileiro, movimento esse que excluiria propositalmente o negro e o indígena, repousando a atenção no aprimoramento do indivíduo miscigenado caminhando para seu branqueamento. Destarte, é mister considerar que as teorias em torno da superioridade e inferioridade das raças, foram ideais muito presentes no cenário político, social, econômico, cultural e religioso nacional. Nesse estrato podemos considerar a presença de um clima favorável para constituição do inconsciente coletivo junguiano referente ao processo de anulação dos valores éticos e morais das práticas ritualísticas africanas. Tal ação incentivou o discurso em torno da dualidade entre raças inferiores e superiores, assegurando esta, a partir da construção de um sistema ritualístico e da idealização de um deus absoluto. Assim, foi necessário inferiorizar as demais formas de interação com o sagrado de maneira objetiva e direta, como por exemplo, a não obrigatoriedade constante da presença de um pontífice para intermediar a comunicação entre dois planos, o material e o transcendental, traduzidos respectivamente em praticante e espiritualidade. Isso posto, pretende-se compreender por meio da análise comparativa, de que forma o processo de branqueamento das raças, foi refletido e introduzido no campo religioso, anulando a teogonia de sistema hierárquico horizontal milenar africano, perante a visão eurocêntrica de mundo introduzido na construção de um “*idea*” da sociedade brasileira, a partir do estudo das obras de Filho (2015) e Lara (2016).

PALAVRAS-CHAVE: África; Teogonia; Racismo; Sociedade; Simbolismo.

INTRODUÇÃO

O Brasil durante os séculos XIX e XX foi alvejado por inúmeras idealizações no tocante a formação de um novo cidadão brasileiro. Tais ideias estariam alicerçadas pelo cientificismo europeu,

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Federal de Sergipe (UFS).
E-mail: maxwellavm@gmail.com

com destaque a algumas teorias raciais como o darwinismo social, a craniometria e a eugenia. Perante tal fato, muitos foram os intelectuais nacionais que apregoaram a necessidade de teorias de classificação das raças, no sentido de delimitá-las a dicotomia entre superiores e inferiores. Tal noção se fazia presente em várias searas, como na cultura, economia, educação, política, religião, e na sociedade em suas diversas áreas científicas, como podemos pontuar o direito e a medicina.

Partindo da oposição supracitada, elencamos nesse texto a título de exemplificação, os povos africanos instalados no Brasil, enquanto elementos os quais foram inseridos no processo de branqueamento das raças e de negação de seu passado, principalmente no que concerne ao seu culto tradicional e sua religiosidade ancestral. Propondo um comportamento do sujeito enquanto uma doutrina psicológica, permutou-se o livre arbítrio por um ideal coletivo inconsciente, de mundo próspero aos moldes de um povo considerado mais iluminado, porém, carrasco de todo ideal divergente de suas concepções de mundo.

Nesse sentido, no viés das religiões, é possível observar que na década de 1940, houve um forte distanciamento da Umbanda em relação às religiões afro-brasileiras existentes a época, como por exemplo, a Macumba, Cabula, Calundú, Cangerê, Xangô, Batuque, Tambor de Mina entre outras, existindo um forte esforço de legitimar a Umbanda como uma religião mais evoluída, distanciada de suas raízes africanas que fora inferiorizada pelo pensamento social de mundo moderno. Como vários antropólogos já analisaram segundo Jung (2016), há um entendimento relevante sobre uma possível “perda da alma”, que significa uma ruptura ou dissociação da consciência ética de um povo. Observaremos nos trabalhos expostos abaixo, no que tange o inconsciente coletivo, que em sociedades de culturas tradicionais é comum darem relevância ao viver em comunidade, as quais foram influenciadas diretamente, mesmo de maneira inconsciente, a fim de descaracterizar seu *modus operandi* de vida.

Nessa conjuntura, como citado acima, pautaremos nosso diálogo acerca do exposto a partir de dois textos significativos para a abordagem explicitada. O primeiro estudo intitulado “*Agora sou outro!': Propagandas 'educação sanitária nos almanaques de farmácia (1900 - 1945)*”, de Caroline de Lara (2016), nos traz uma abordagem em torno do contexto social brasileiro na transição do século XIX para o XX, ressaltando as noções do campo médico e intelectual, e o uso de medicamentos industrializados como co-autores do processo de formação do novo cidadão brasileiro pós República, ações essas, pautadas pelas teorias raciais em voga em tal recorte temporal. O segundo é o trabalho de Mario A. Silva Filho (2015) chamado “*Chega de estultice: estudo etimológico das palavras Umbanda e Kimbanda*” que nos direciona a uma compreensão religiosa. O texto demonstra que alguns pilares da sociedade foram cruciais para a estabilidade, força e resistência de um povo, sendo que a religiosidade e o pensamento sagrado/divino trazem reflexões sobre a visão sócio-espiritual, que para ser convertido e se tornar subserviente de um sistema moderno, suas crenças, tradições e mitologias, precisam ser anuladas, para assim, abrir uma nova perspectiva de mundo.

Nesse tocante, faz-se necessário para a compreensão dos textos ora citados, o uso da análise comparativa, alicerçada pela análise de conteúdo de Laurence Bardin (1977), a qual nos propõe um entendimento textual e imagético, pautado por uma abordagem psicossocial de compreensão

histórica e religiosa da sociedade brasileira. Sendo assim, foi utilizada no presente estudo, a unidade de contexto, a qual nos possibilitará a compreensão da conexão estabelecida, a significação entre os textos mencionados e suas similitudes.

1 - A CONSTRUÇÃO DAS TEORIAS RACIAIS

As teorias raciais foram utilizadas na Europa para legitimar e embasar o processo imperialista de expansão e conquista de territórios na África e Ásia, durante o século XIX. Na régua burguesa cultural europeia, podemos destacar que as características da divisão de trabalho das sociedades modernas industriais serviram de parâmetro comparativo para subjugar tais povos. Nesse contexto, o darwinismo social embasaria seu arcabouço teórico a partir da premissa da existência entre diferenciação cultural, física e cognitiva, revelando uma hierarquia entre as sociedades ocidentais e as ditas “primitivas”, que condena a hibridação entre raças, caminhando para um enfraquecimento genético e degeneração da população.

Nesse mesmo sentido, trazemos à luz as noções da Antropologia criminal e a craniometria lombrosiana, como referência para corroborar a necessidade ocidental em subdividir as sociedades entre superiores e inferiores. A craniometria favoreceu o fortalecimento dos discursos em torno do racismo social pelo viés anatômico, através de dados referentes a variação de dimensões dos crânios de diferentes raças, reafirmando assim, que a capacidade cognitiva seria o grande diferencial entre os povos dominadores e dominados.

Por fim, o movimento eugênico adquiriu destaque e objetivou a implementação de um método de seleção humana, por meio das características físicas dos indivíduos, com a intenção de comprovar que a capacidade intelectual era configurada a partir da hereditariedade biológica. Através de métodos científicos, os indivíduos eram estudados por suas características favoráveis à geração de seus descendentes, e as possibilidades de fatores degenerativos, os quais promoveriam um obstáculo para o desenvolvimento da população, que posteriormente seriam alvos de anulação nas diversas áreas do recorte temporal supracitado.

Nesse sentido, foi a partir de tais projetos científicos, que vários intelectuais brasileiros se engajaram na transição do século XIX para o XX, promovendo debates para a nação brasileira recém republicana. Tal perfil se torna verificável a partir das considerações de Lara (2016) no que diz respeito à reconfiguração cientificista do cidadão brasileiro, visando o progresso da nação pelo viés do branqueamento da raça e pelo uso de medicamentos industrializados, colaborando assim, para o esquecimento de práticas de curas dos negros e indígenas. A autora cita que a dicotomia entre superioridade e inferioridade das raças, foram as molas propulsoras para as considerações do cidadão brasileiro enquanto inferior devido sua miscigenação.

Nesse sentido, a linha interpretativa de Arthur de Gobineau, considerava haver um abismo social e biológico entre negros e brancos, desqualificando assim aqueles. Corroborando com tal

ideia, Raimundo Nina Rodrigues²¹, considerado um dos primórdios da psicologia social brasileira, foi professor de medicina legal e fundador da Escola Científica, ou Escola Baiana, e estudou as características da realidade racial e da miscigenação e suas consequências para o Brasil. Tal intelectual pautou seus estudos nas abordagens de Cesare Lombroso, o qual defendia que era possível identificar um sujeito criminoso a partir de suas características físicas, bem como pelas dimensões de seu crânio, defendendo assim, que a criminalidade é uma característica comum nos indivíduos selvagens, primitivos e “vagabundos” (MOTA, 2007).

Tais considerações se tornaram presentes em abordagens de outros intelectuais brasileiros, como por exemplo, Sílvio Romero, o qual utilizou as teorias raciais como ponto de partida para a análise social do brasileiro. Caminhando em paralelo com as ideias de Gobineau, Romero defendia que a desigualdade entre as raças humanas, poderia ser compreendida como mecanismos de diferenciação de determinado *status quo*, e no caso brasileiro, como elemento formador de uma característica nacional.

Nessa formação de pensamento social brasileiro, destacamos a pertinência e embasamento da visão de Arthur Ramos, acerca da cultura de matriz africana, derivada da psicanálise e da psicologia social. Assim, esse intelectual caracterizava a cultura e religiosidade africana como atrasadas (Tamano, 2013), pois a partir desse pressuposto, o pensamento mágico e pré-lógico era sinônimo das concepções de mundo embebidas pelo emocional, traduzidos assim, a partir das representações míticas, conturbando o objetivo com o subjetivo.

1.2- O AMÁLGAMA ENTRE AS TEORIAS RACIAIS E O INCONSCIENTE COLETIVO BRASILEIRO

Diante do explanado sobre a característica de hereditariedade social defendida, por exemplo, pela eugenia, podemos notar no que tange a uma visão consciente e palpável, que houve um incentivo a formulação de indivíduos personificados em uma visão arquetípica, que segundo Carl Gustav Jung “(...) indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar.” (2000, p.53). Destarte, ainda no que diz respeito à psique, consideramos nesse estudo que o fator hereditário acima exposto, é perceptível na configuração da teoria racial supracitada, assim como, no inconsciente coletivo, pois como afirma Jung

“(...) os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e portanto não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade.” (2000, p.53).

A partir dessas considerações, buscamos compreender o inconsciente coletivo também através do cenário sociológico, o qual propõe a reflexão acerca do poder simbólico de Pierre

21 Pertinente destacar que além dos estudos científicos, segundo Rodrigues (2009), Nina Rodrigues fez diversos estudos antropológicos entre ex-escravos em Salvador acerca das origens do negro africano e de sua religiosidade, chegando a frequentar terreiros de candomblé.

Bourdieu como um

(...) poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem. (...) O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem (...)” (2004a, p.8-9).

Nesse caminhar, podemos considerar que o mundo é influenciado por ideias “ocultas” que transformaram antigos leões em fiéis cordeiros, entorpecidos pelo ideal positivista de ordem e progresso, “anulando” assim, um passado ancestral e criando novas concepções raciais, sociais, psicológicas e religiosas.

2 - A FALÁCIA DO PROCESSO DE ANULAÇÃO DA TEOGONIA AFRICANA

Dessa forma, é passível de observação no estudo de Filho (2015), que diante da busca de um aperfeiçoamento social, cultural e religioso pela luz da ciência, há uma grande pretensão de construção arquetípica de domínio do ‘eu interior’ dos povos africanos.

Refletindo nesse sentido, estes acreditavam, e ainda acreditam que nas dimensões emocional e cognitiva, pode ser também compreendida, segundo os conceitos de Síkirù Sàlámi (2018), de *Orí Inú*, o qual seria em resumo, nossa alma, nossas emoções, ou seja, nosso ser interior, e *Orí Òdẹ*, que é configurado pela nossa personalidade, forma de lidar com o mundo, assim como nosso intelecto e como buscamos o conhecimento³². Tendo em mente tais características, compreendemos no atual estudo, que a partir do momento que ocorreu um choque de realidades entre povos africanos e europeus, toda concepção de vida que aqueles traziam, principalmente no quesito religioso, foi deformado pelo homem ocidental, dando início a um processo de fragilidade das crenças, tornando possível assim, em um futuro muito breve, que suas religiões autóctones fossem permutadas, anulando as concepções psicossociais, de ancestralidade, teogonia e espiritualidade.

Diante do cenário brasileiro supracitado, observamos que diversas religiões afrodiáspóricas foram influenciadas por uma visão ontológica cristã, a qual de maneira cartesiana classifica seu olhar para com as divindades e os seres humanos. Assim, a partir dessa visualização de mundo incutida forçosamente aos povos africanos, houve práticas de catequização, as quais priorizaram as características positivas do monoteísmo ocidental, em detrimento do politeísmo horizontal afro. Nesse sentido, ocorreu a promoção de uma espécie de “lavagem cerebral”, que segundo Filho (2015), os jesuítas foram personagens principais na construção de um ideal de pensamento religioso, que por meio do poder simbólico de um deus uno, benfazejo e poderoso, constituiu o princípio de anulação da teogonia africana.

Pertinente destacar que para o africano tradicional, não existe uma dicotomia entre sagrado e profano. Tudo o tempo todo, é sagrado, divergindo completamente da visão cristã, que para

3 Segundo Síkirù Sàlámi, ‘O indivíduo escolhe abraçar a prática do mal ou trabalhar a favor de sua neutralização, e realiza essa escolha a partir de determinações de seu orí e de seu iwá. (...) Ìwá é um conceito iorubá que reúne o que denominamos caráter e personalidade. Inclui atitudes, posturas, condutas, comportamentos, formas de proceder, formas de reagir ao que se apresenta (...)’ (2011, p. 171-172).

enxergar um mundo aproximado de deus e de suas divindades, é necessário aderir a uma estrutura dogmática de mundo encoleirado, tendo como uma de suas bases, o pecado, a dor e o sofrimento, proporcionando assim, uma visão divergente entre o bem estar e a felicidade africana, por uma visão de dor e sofrimento ocidental.

A partir desses pontos enfatizados até o momento, podemos observar que os contextos dos projetos sanitaristas e das teorias raciais, contribuíram de forma direta e indireta, para que as práticas religiosas que emergiram entre os séculos XIX e XX, tivessem uma postura de anulação e descaracterização daquilo que acreditavam ser algo maligno. É possível observar a presença de um processo de adequações arquetípicas e de ascetismos divergentes do princípio original, que visavam o controle de uma nova comunidade religiosa, que é passível de análise nas práticas e manifestações, no desenvolvimento e na origem da religião Umbanda. Tais afirmações podem ser verificadas a partir do exposto por Filho (2015), pois

“(...) aqueles que praticavam o catolicismo eram considerados ‘homens de Deus’, pois seguiam uma religião correta. Aqueles que seguiam a religião tradicional, como a Kimbando, entre outros cultos tradicionais bantu, foram considerados ‘homens do diabo’, pois professavam uma religião primitiva e atrasada, típica do demônio (...)” (2015).

Podemos compreender o demônio ora citado, como uma figura de oposição ao deus cristão e toda sua criação pregando uma luta do bem contra o mal, crença essa, que é distante da cultura tradicional africana, no que tange à concepção de espiritualidade e divindades.

Houve uma enorme tentativa em forjar uma crença de que *Èṣù* ou *Lègba*, divindades essas primordiais no panteão africano, os quais são compreendidos também por esses povos, enquanto canais que promovem a comunicação entre os planos físico, espiritual e divino, foram demonizadas, passando então, a serem consideradas de maneira pejorativa e racista, estendendo isso também, às demais divindades africanas. Ocorreu assim, um “*apartheid* epistêmico” (RABAKA, 2010) de manipulação simbólica, passando a ser um processo estrutural, que permeou todas as searas da sociedade e incluiu as religiões que utilizaram esses conceitos basilares para sua formação, e que, em contradição ao que acreditam ser uma verdade e o que a sociedade impõem, entraram em um choque de realidade social, desqualificando e transvestindo a visão tradicional divina africana.

Diante de tal visão de manipulação afro-ameríndia de mundo, observamos isso ocorrer, por exemplo, no princípio da religião Umbanda, pois as personagens inseridas nesse processo aderiram direta ou indiretamente às teorias raciais em suas práticas religiosas, que em uma visão de sociedade, podemos compreender, segundo Bourdieu, que as pessoas podem agir “(...) manipulando a estrutura da percepção do mundo (natural e social).” (2004b, p. 121), anulando assim, a visão tradicional sobre espiritualidade, mitologia, teogonia e ancestralidade de todo um povo negro de pensamento milenar.

CONCLUSÃO

A partir do exposto, destacamos que esse estudo não se encerra por si, pois as abordagens aqui realizadas nos revelam uma relação entre as teorias raciais que se fizeram presentes no inconsciente coletivo nacional, entre os séculos XIX e XX, e que refletiram toda uma nova formação de pensamento nas mais diversas religiões brasileiras, com destaque nesse texto, a Umbanda. Consideramos, que as teorias raciais foram sustentadas por um forte pensamento coletivo de mundo, o qual considerava ser necessariamente modernizado. Os intelectuais acreditaram que, durante o processo de construção de uma Umbanda brasileira, era conveniente transvestir e se apropriar da ideia de comunidade religiosa de um povo negro, porém, com um viés de desconstrução daquilo que acreditavam ser uma ‘selvageria’, ou visão ‘primitiva’, buscando trazer ‘luz’ de maneira luso-científica, permutando toda uma visão milenar africana com bases em credences e achismos de um povo que considerava-se superior. Dessa forma, criou-se uma inferiorização e anulação de toda a visão de um povo africano de resistência, com o “adjetivo” de práticas feiticistas atrasadas, descaracterizando e reformulando teorias ancestrais, com o seu olhar de ‘ciência’ correta.

REFERÊNCIAS

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

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004a.

_____. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004b.

BECELLI, Ricardo Sequeira. **Metamorfoses na interpretação do Brasil** - Tensões no paradigma racial (Sílvia Romero, Nina Rodrigues, Euclides da Cunha e Oliveira Vianna). Tese (Doutorado na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas), USP - São Paulo, 2009.

FILHO, Mario Alves da Silva. **Chega de estultice**: estudo etimológico das palavras Umbanda e Kimbando. Disponível em: <https://pensamentovoa.wordpress.com/?s=diogo>. Acesso em: 03 jul. 2021.

FONTENELLE, Aluizio. **Exu**. Rio de Janeiro: Editora Aurora, 1954.

JUNG, Carl Gustav. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. Petrópolis: Vozes, 2000.

LARA, Caroline. **“Agora sou outro!”**: propagandas e educação sanitária nos almanaques de farmácia (1900 - 1945). Dissertação (Mestrado em História, cultura e identidades), Universidade Estadual de Ponta Grossa. Ponta Grossa, 2016.

MOTA, Jorge Maurício. **O crime segundo Lombroso**. Disponível em: <https://criminologiafla.wordpress.com/2007/08/20/aula-2-o-crime-segundo-lombroso-texto-complementar/>. Acesso em 03 jul. 2021.

RABAKA, Reiland. **Against epistemic apartheid**: W. E. B Du Bois and the disciplinary decadence of sociology. United Kingdom: Lexington Books, 2010.

RODRIGUES, Elisa. Raça e controle social no pensamento de Nina Rodrigues. In: **Revista Múltiplas Leituras**, v.2, n.2, p. 81-107, jul. /dez. 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas instituições e questão racial no Brasil -1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SÍKÍRÙ SÀLÁMI, (King). **Ori**: orixá pessoal e guardião do destino. Disponível em: <http://www.centroespiritualistaanom.com.br/resources/ORI-Orix%C3%A1-Pessoal-e-Guardi%C3%A3o-do-Destino.pdf>. Acesso em: 03 jul. 2021.

_____ ; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

TAMANO, Luana Tiek Omena. **O pensamento e atuação de Arthur Ramos frente ao racismo nos decênios de 1930 e 1940**. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/criticahistorica/issue/view/218>. Acesso em: 03 jul. 2021.

A EMPATIA NA ESPIRITUALIDADE DE EDITH STEIN: A ABERTURA AO HUMANO E AO DIVINO

Adriano César da Conceição Pinheiro¹

RESUMO

Edith Stein viveu no século das duas grandes guerras mundiais e do ateísmo militante. Na Primeira Guerra, ela serviu como enfermeira para aliviar a dor das vítimas sobreviventes. Na Segunda, fora alvo do subjugamento nazista, que condenara sua raça judia ao extermínio. Desta, surgiu a polarizada Guerra Fria, que provocou divisões políticas, ideológicas e religiosas. Influenciada pelos pensamentos de seu tempo, tornou-se agnóstica e, depois, atea, embora fosse de uma devota família judia. Em seu estudo acadêmico, tinha meta de encontrar a verdade e disse tê-la encontrado em sua conversão. Foi aluna e secretária de Edmund Husserl, fundador da fenomenologia, e desenvolveu, a partir desse sistema filosófico, o conceito de “empatia” em sua tese doutoral, fortemente marcado pela experiência da guerra. Após sua conversão ao catolicismo, esse conceito tornou-se ponto de partida para a sua experiência espiritual: a abnegação de si para preencher-se do outro; sentir o que o outro sente e querer o que ele quer. Sua abnegação foi vivida em grau máximo no momento de sua prisão, em que aceitou (interiormente) ser levada à morte junto com o seu povo. Interessada pela essência das coisas e das pessoas, aprofundou o exercício da fenomenologia como alternativa às abordagens psicológicas que conhecia, para identificar aquilo de mais profundo que o ser humano possui. A mística, para Stein, oferece complemento à psicologia, permitindo-a avançar para além dos fenômenos e para o fundamento último do ser. A abertura para o outro (seja humano, seja divino) supõe o esvaziamento, a *kênusis*. A divinização e a contemplação, objetivo final da mística de ser preenchido por Deus ou mergulhado n’Ele, passam, necessariamente, pelo aquietamento, que é a capacidade de silenciar o interior e voltar-se para Ele, ainda que seja impossível silenciar o exterior. Em tempo de bloqueio dos amigos nas redes sociais, polarização política que divide grupos e pandemia viral que faz pensar na importância da presença do outro, a espiritualidade steiniana, com enfoque na empatia, torna-se um caminho saudável para os cristãos e os não crentes, ou pertencentes a outros credos, descobrirem a presença sagrada de Deus no interior do outro: seja o ferido; o inimigo que ameaça; ou o amigo que bloqueia.

PALAVRAS-CHAVE: Stein; espiritualidade; mística; empatia; psicologia.

INTRODUÇÃO

A contribuição de Edith Stein para a mística ou espiritualidade e para a psicologia ainda deverá ser aprofundada na compreensão de seu pensamento e no desenvolvimento dos elementos que a sua morte abrupta não permitiu serem concluídos. A empatia foi tema de sua primeira experiência humanitário, du-

¹ Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral na PUC-Rio, pe.adrianocezar@gmail.com.

rante a Primeira Guerra Mundial e de sua tese doutoral, que marca o início de sua expressiva atividade de pesquisadora. O tema será abordado em nosso artigo em sua segunda parte, a partir de suas duas primeiras publicações. Nessa parte, faremos uma sucinta apresentação dos elementos fundamentais da empatia.

Esse tema acompanhou toda sua restante vida e carreira. Nos últimos anos, enquanto vivia no Carmelo, por obediência, escreveu obras de grandioso valor espiritual. Neles, encontramos a síntese de sua carreira acadêmica e sua experiência com a mística cristã. Na terceira parte deste artigo, abordaremos a respeito da expressão de empatia encontrada na última obra de Santa Teresa Benedita da Cruz (nome que Stein assumiu como religiosa), mais precisamente no segundo apêndice dessa obra.

Para contextualizar e apresentar nossa personagem, apresentaremos uma breve biografia de Edith em nossa primeira parte. O artigo, dessa forma, visa contribuir com as pesquisas no campo da psicologia, espiritualidade e religiosidade, traçando apontamentos de características da mística steineana e o contexto de suas afirmações.

1. BREVE BIOGRAFIA

Edith Theresa Hedwig Stein nasceu em 12 de outubro de 1891 em Breslau, Alemanha (hoje, Polônia). Recebeu educação na fé judaica, mas, aos 12 anos, confessou-se agnóstica e parou de recitar o *shemat*, confissão diária da fé judaica. Abandonou brevemente os estudos, retomando-o 2 anos depois, com a intenção de ingressar na universidade. Em 1911, quando tinha entre 19 e 20 anos, matriculou-se nos cursos de Filosofia, Língua Alemã e História na Universidade de Breslau. Dois anos à frente, interessada em desenvolver pesquisa com Edmund Husserl, de quem havia lido sobre a sua fenomenologia, e mudou-se para Göttingen a fim de assistir suas aulas (FERMÍN, 2005, p. 30-31).

Nesse período, fez amizade com o professor Adolf Reinach (1883 -1917), discípulo de Husserl, e sua esposa Anna Reinach (1884-1953), que estavam em processo de conversão do judaísmo para o cristianismo, e foram peça fundamental para a futura conversão de Edith Stein ao catolicismo. No ano seguinte, 1914, começou a Primeira Guerra Mundial (1914-1917) e Stein voltou para sua cidade natal, a fim de alistar-se como enfermeira voluntária da Cruz Vermelha.

Inscrevi-me imediatamente e ia todos os dias ao Hospital de Todos os Santos, ouvia apresentações sobre cirurgia militar e epidemias em tempo de guerra, aprendi a aplicar injeções e a fazer curativos. (...) Eu, naturalmente, disponibilizei-me sem colocar nenhuma restrição. Não desejava outra coisa senão partir o mais rápido possível, o mais longe possível, de preferência para o *front*, numa enfermaria de campanha. Mas isso não aconteceu tão rápido. Havia uma multidão de voluntárias para ajudar (STEIN, 2018, p. 384-385).

Após o fechamento do hospital de campanha, ela precisou migrar novamente de faculdade, pois Husserl fora chamado para ser professor na Universidade de Friburgo. Ali, Stein defendeu, finalmente, sua tese doutoral sobre a empatia, cuja pesquisa desenvolvia desde Göttingen. Husserl propusera-lhe o tema com o direcionamento da fenomenologia. Tratava-se do conhecimento exterior: só pode ser experimentado

intersubjetivamente, ou seja, por uma pluralidade de indivíduos cognoscentes que estivessem situados no intercâmbio cognoscitivo. O conhecimento pessoal supõe a experiência dos outros.

Nesse mesmo ano, ocorreu a primeira experiência voltada a conversão de Edith Stein: morreu o seu amigo Adolf, após um período de enfermidade. Ela fora visitar sua amiga viúva, a Ana, e admirou-se com o testemunho que possuía de esperança espiritual diante da morte do seu esposo. A partir dessa experiência, Edith inicia um processo de conversão, que não ocorreu instantaneamente. No verão de 1921, quatro anos depois, enquanto passava férias na casa de uma amiga em Bergzabern, foi à biblioteca e encontrou a autobiografia de Santa Teresa d'Ávila (1515-1582), o "Livro da Vida" (1565), que, após iniciar leitura, não parou antes de terminá-la naquele mesmo dia. Esse episódio registra o momento de sua conversão ao catolicismo.

Em 14/10/1933, Stein ingressou no Carmelo de Colônia e, em abril do ano seguinte, recebeu o hábito e assumiu o nome de Irmã Teresa Benedita da Cruz. Em 1936, com a morte de sua mãe, a sua irmã Rosa recebeu o batismo e ingressou na ordem terceira do Carmo.

Em junho de 1942, os bispos holandeses decidiram contrapor-se ao nazismo, o que causou um endurecimento do governo alemão contra a Igreja, especialmente os cristãos vindos do judaísmo. Em 02 de agosto, ambas as irmãs foram levadas para o campo de concentração de Westerbek, no norte da Holanda, junto com outros 242 cristãos vindos do judaísmo. No dia 07 de agosto, foram transportados para Auschwitz em 3 dias de viagem no trem, sem alimento e nem água, e aí foram mortos na câmara de gás, tendo seus corpos incinerados e suas cinzas espalhadas no campo de concentração.

2. O TEMA DA EMPATIA

A empatia foi tema de sua tese doutoral e acompanhou não só sua abordagem filosófica, como também psicológica e mística. Stein a publicou sem o primeiro capítulo, a fim de levantar fundos para o seu sustento. A sua obra, como chegou ao nosso tempo, foi nomeada como "Sobre o problema da empatia".

A primeira parte, que nomeou como *A essência dos atos da empatia*, é um estudo do tema sob o método fenomenológico. Um dos seus objetivos, é "perceber e descrever os atos em uma grande totalidade de essência" (Tradução nossa. FERMÍN, 2005, p. 32.). Na segunda, *A constituição do indivíduo psicofísico*, analisou a empatia como problema de constituição do indivíduo psicofísico, que é composto por três substâncias: o Eu puro, como sujeito de experiência e unidade de consciência; a alma como parte essencial do indivíduo, sua unidade substancial; o corpo, ao qual está unido a alma e no qual se vive a experiência. Antes de concluir, enfrentou o tema das relações intersubjetivas, a capacidade de comunicação com o outro e, propriamente, a possibilidade de empatizar. A sua conclusão é que a empatia se manifesta como uma forma de experiência intersubjetiva que possibilita a constituição de um mundo objetivo. A terceira parte, *A empatia como compreensão de pessoas espirituais*, trata o problema da pessoa em relação com a empatia, cujo ponto de partida é naturalístico, entretanto, sua visão é de um caráter totalmente personalístico.

No pensamento da autora, resultam algumas conclusões. A primeira é que o ser humano não se compreende senão como um ser espiritual, capaz de sair de si e de se transcender, que é algo fundamental para o desenvolvimento de seu ser, tanto para conhecer o mundo, o outro, como para conhecer-se a si mesmo. A segunda é que o exercício da empatia é fundamental para que o ser humano não reconheça aos outros

como meros objeto. Nas palavras de Stein, podemos dizer que:

A empatia não aparece neste contexto como um *constituens*, mas apenas como um importante meio auxiliar para a detenção do próprio indivíduo. (...) É possível que outro me jogue melhor que eu próprio e me fornece maior clareza sobre mim mesmo. Ele observou, por exemplo, que eu olho em volta de mim procurando aprovação quando eu faço o bem, enquanto eu próprio acredito trabalhar por pura misericórdia. Então eles trabalham em conjunto, empatia e percepção interna para dar-me eu a mim mesmo (Tradução nossa. STEIN, 2005, p. 172).

Depois de sua tese doutoral, ela escreve a obra *Causalidade Psíquica* (basicamente escrito em 1918, ainda que só seja publicado em 1921). Ao longo desta obra, Edith se propõe descrever o processo da consciência, tal como se lhe apresenta à observação do fenomenólogo, e os atos dos vários processos mentais, como resposta frente a um estímulo, tal como a tomada de consciência de um fato, de uma maneira clara e convincente. Para que o processo psíquico causal se possa experimentar e voltar-se consciente, necessita-se de uma energia ou força vital superior que se encontra na alma (FERMÍN, 2005, p. 33).

O interesse de Edith Stein era libertar a psicologia do naturalismo e abri-la até a fenomenologia. Para ela, a psicologia fundamentada no materialismo prescinde do elemento qualitativo e constitutivo da vida psíquica. Introduce, portanto, uma clara distinção entre a vida sensível e a vida espiritual. Os atos propriamente humanos e não instintivos, tem sua origem, para ela, no “eu puro”.

A força espiritual do homem encontra seu alimento no mundo dos valores naturais, mas também em Deus e nos outros homens. Acima da atividade humana por excelência é o estado de descanso em Deus, em quem toda angústia ou preocupação desaparecem em um ato de entrega confiada a Ele. O tema da motivação vai desempenhar um papel muito importante em todo este estudo, como fundamento do agir humano. O resultado de tudo termina sendo um restabelecimento da liberdade como algo constitutivo do ser humano.

A empatia, portanto, não pode ser confundida ou reduzida a uma percepção interior, tampouco com percepção externa, pois é a apreensão do objeto percebido interiormente (ALMEIDA, 2014, p. 32). A percepção, seja interna ou externa, tem a ver com os sentidos físicos (externos), que transmitem suas impressões ao interior. A empatia supõe uma atitude de dar-se ao outro, que pode passar ou não pela percepção, e é nesse movimento altruísta que ela se torna capaz de uma apreensão da interioridade alheia.

A respeito da percepção interior e manifestação exterior, importante considerar:

Desse modo verifica-se que a percepção interna é uma síntese de atos que implicam na peculiaridade individual vivenciada originariamente em traços particulares do caráter que radicam em profundidades diferentes. Tal percepção capta a base das qualidades pessoais. A manifestação das vivências que se atribuem à pessoa permite reconhecer através da percepção interna e apreender o caráter como um todo (ALMEIDA, 2014, p. 42).

Como podemos perceber, Stein encontra-se, pela sua própria formação acadêmica, em uma perspec-

tiva fenomenológica. A apreensão empática em sua vida se deu especialmente quando, como auxiliar de enfermagem, pôs-se a tratar dos doentes de tifo no hospital de campanha durante a Primeira Guerra Mundial. Ali ela teve um contato direto com a dor e o sofrimento alheios que lhe fez desenvolver intensamente o dom da caridade.

3. EMPATIA COMO PRINCÍPIO DA ESPIRITUALIDADE

A primeira característica da sua mística decorre do que abordamos na seção anterior, sobre a empatia. Ela absorve a metodologia em sua mística, compreendendo que a assimilação de Deus parte da relação com o outro, através do qual Deus se dá a conhecer: é a mística da alteridade fundada na sua filosofia da pessoa. Por meio da empatia, encontramos o outro (ser humano) e o Outro (Deus).

Na obra *Ser finito e ser eterno*, Edith sistematiza o amplo arco do seu pensamento: procura favorecer o diálogo entre a filosofia cristã e a filosofia moderna, criando proximidade entre o campo da filosofia, da teologia e da mística.

O seu caminho místico tem por objetivo o conhecimento de Deus, o que não poderia ser diferente. Entretanto, ela foge do caminho tradicional, de viés mais intelectual. Seguindo S. Teresa d'Ávila, que defendeu que a verdade não é um conceito, mas uma pessoa, Edith defendeu que o conhecimento do ser não é um puro ato racional. No apêndice dessa mesma obra, ela criticou, inclusive, Heidegger (1889-1976), que concebia o homem como o "ser-aí" (existente) e não conseguia transcender da realidade imediatamente presente (notória; visível). Essa é a segunda características de sua mística.

A máxima expressão do amor, vivido na contemplação, nesse processo de divinização, encontra sua expressão máxima no amor esponsal. Esse processo de divinização é representado pelas 7 moradas do Castelo Interior, de Santa Teresa, que tem na sexta e sétima morada a sua maior comunhão com Deus.

A santa carmelita, inspirada na Santa Madre Teresa de Jesus, apresenta o processo de divinização. Primeiro, existe o caminho para compreender a fé, que passa por três etapas: objetividade da fé (conhecimento e adesão ao Evangelho por inteiro); objetividade da criança (realismo da criança, que não possui compreensão das coisas, mas as admite sem questionamentos); objetividade do artista (tem a missão de representar por imitação).

A máxima expressão do amor, vivido na contemplação, nesse processo de divinização, encontra sua expressão máxima no amor esponsal. Ela reapresenta, inclusive o progresso do Castelo Interior, de santa Teresa, no segundo apêndice de *Ser finito e ser eterno*, da seguinte forma:

1ª morada: autoconhecimento

2ª morada: vida de oração

3ª morada: fé e razão caminham junto para alma profunda

4ª morada: A fé busca a profundidade (abre espaço para Deus): iniciativa de Deus.

5ª morada: Fé ganha mais espaço e razão abre para liberdade.

6ª morada: Matrimônio espiritual (maior alegria é levar almas para Deus)

7ª morada: matrimônio místico

Questionada sobre as vias de acesso a Deus nas religiões não cristãs, ela realiza uma adaptação das moradas à luz do mundo moderno (naqueles que procuram a verdade e a Deus de forma imperfeita, entendendo aqui perfeição no sentido de completude). Seriam os cinco acessos à vida interior, ou ao Castelo Interior, através da realidade não religiosa:

1º acesso – Autoconhecimento: conduz até a 3ª morada;

2º acesso – Relação com o outro (empatia): conduz o meu eu ao eu do outro (ainda não abre para a alma para o caminho da graça);

3º acesso – Desejo de conhecer na adolescência, que acompanha a transformação dos corpos (não leva ao interior pela forte afirmação do eu e à forte preocupação das afirmações do outro);

4º acesso – Investigação científica do interior (psicologia sem alma – empirismo inglês): vê o ser humano apenas com uma psicologia naturalista que se esgota nas ciências naturais;

5º acesso – Nova autêntica ciência do Espírito e da Alma: Husserl; Funder; Bertrand.

Essas características da vida mística steineana formam um conjunto unitário e original. As características, aqui apresentadas, fazem eco da biografia, que vimos na primeira seção, e da consideração da empatia. Empatia, desejo de conhecer a plena verdade, o aquietamento, a Ciência da cruz e o amor esponsal registram um caminho original na mística que muita incidência provoca no nosso tempo.

CONCLUSÃO

A maior novidade da mística de Edith Stein é a “abertura do castelo” para o mundo moderno secularizado. A frente do seu tempo, ela percebeu que havia a necessidade de conjugar a clássica mística de S. Teresa d’Ávila com outras possibilidades de espiritualidade ainda fora do cristianismo.

A empatia, segundo desses acessos, abre espaço para o amor propriamente cristão (ao próximo). Stein acreditava que ela poderia direcionar, do amor ao próximo, ao amor de Deus. Dessa forma a empatia e a psicologia (vivida a partir da fenomenologia) são princípios de espiritualidade ou religiosidade.

A vida monástica, vivida no Carmelo, fez-lhe despertar a experiência projetada em direção ao outro. Contrário ao que se imagina, no senso comum, a vida carmelitana é essencialmente comunitária. A espiritualidade steineana, vista assim, é propriamente empática.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Renaldo Elesbão de. A Empatia Edith Stein. Cadernos IHU, São Leopoldo, n. 48, 2014.

MACHADO, Elisângela Pereira. DE YHWH A YESHUA: a experiência da via mística steiniana. Tese. Porto Ale-

gre: PUCRS. 2021. 265p.

SANCHO, Francisco Javier. *Introducción General*. In: STEIN, E. *Obras Completas: Vol. I Escritos Autobiográficos y Cartas*. Burgos: Monte Carmelo, 2002.

STEIN, Edith. *Ser finito y ser eterno: Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. In: _____. *Obras Completas II: Escritos filosóficos: Etapa de pensamiento cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2005.

STEIN, Edith. *Sobre el problema de la empatía*. In: _____. *Obras Completas II: Escritos filosóficos: Etapa fenomenológica*. Burgos: Monte Carmelo, 2005.

STEIN, Edith. *Vida de una familia judía e outros escritos autobiográficos*. São Paulo: Paulus, 2018.

A INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL COMO FATOR DE PROTEÇÃO NO CONTEXTO DA PANDEMIA DO CORONAVÍRUS

Marianna Gerardo Hidalgo Santos Jorge Leite¹

RESUMO

A partir da recente validação acadêmica da relevância do conceito de Inteligência Espiritual, originado a partir das Inteligências Múltiplas propostas por Howard Gardner, para a promoção do desenvolvimento humano e sua correlação com a habilidade para lidar com situações de crise e estresse, estudos sugerem que a inteligência espiritual tem sido fundamental como mecanismo de proteção e enfrentamento dos efeitos negativos decorrentes da pandemia da COVID-19 e seu consequente imposto estado de quarentena. Esta pesquisa busca promover perspectivas entre espiritualidade, saúde e cura psicológica, ao investigar a relevância de tais descobertas para o atual contexto eclesial em fase de adaptação aos novos desafios dos ambientes religiosos de promoção da espiritualidade impostos pela pandemia. Diante disto, considera-se a dimensão espiritual do ser humano procurando focar as possibilidades do diálogo entre psicologia do desenvolvimento e da aprendizagem e ciências da Religião. Este artigo propõe uma revisão bibliográfica acerca da validade e implicação prática dos estudos apresentados sobre a inteligência espiritual, relaciona-la ao atual contexto de pandemia da COVID-19, e por fim delinear possíveis caminhos para sua aplicação no atual contexto eclesial brasileiro e estratégias de desenvolvimento espiritual que possam ir além de mera aquisição cognitiva, ou até mesmo prática regular de ritos religiosos, para um processo de sensibilização e aperfeiçoamento dos mecanismos da compreensão de mundo e crescimento da fé.

PALAVRAS-CHAVE: Espiritualidade; Inteligência Espiritual; Coping Religioso; Pandemia; COVID.

INTRODUÇÃO

Na busca pela definição e mensuração da inteligência humana, ou seja, sua capacidade de escolha ou deliberação exercendo adequados juízos de valor, Howard Gardner (1983) se destacou pela compreensão abrangente da sua teoria sobre inteligências múltiplas (TORRALBA, 2013, p. 73). Além disso, identificou o aspecto da maleabilidade intelectual, defendendo que toda pessoa seria capaz de desenvolver e treinar as habilidades que envolvessem qualquer uma das inteligências, segundo a influência de fatores genéticos e estímulos ambientais (GARDNER, 2009).

Expandindo a teoria de Gardner, os últimos anos testemunharam uma série de proposições de uma inteligência chamada espiritual ou existencial, a “capacidade que abarca a transcendência do homem, na

¹ Especialista em Gestão de Voluntariado e Projetos Sociais e Licenciada em Pedagogia e pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo, Engenheiro Coelho-SP, Brasil. Aluna do Bacharelado em Teologia e da Pós-Graduação em Estudos Teológicos: Missiologia, pela mesma instituição. Participante do Grupo de Pesquisa em Religião, Cultura e Sociedade: identidades e dinâmicas missiológicas de movimentos religiosos. E-mail: mariannaleite97@gmail.com.

qual está incluída a capacidade de se projetar no futuro, a busca do sentido da vida, e que poderá incluir [ou não] o sagrado e os comportamentos virtuosos” (ANTUNES E SILVA, 2015, p. 37). Especificamente, autores se engajaram na validação da relevância da inteligência espiritual para o desenvolvimento humano e sua correlação com a habilidade para lidar com situações de crise e estresse (POUDEL, 2020; VARGHESE; FLORENTIN; KOOLA 2021).

Em meio ao contexto da pandemia da COVID-19, estudos sugerem que a inteligência espiritual tem sido fundamental como mecanismo de proteção contra os efeitos negativos decorrentes da pandemia e do imposto estado de quarentena (MANIAMPRA, 2020, p.17; ADAMS, 2020). Uma vez que as situações de trauma não enfrentadas corretamente num primeiro momento podem decorrer em dificuldades e até mesmo doenças psicológicas e a inteligência espiritual está associada à capacidade de liderança em momentos de estresse e gerenciamento de crises (SAMUL, 2020, p. 12), ela age na manutenção de um bem-estar geral e senso de propósito para a vida, melhorando sua qualidade e as respostas das pessoas nas mais variadas circunstâncias (SKRZYPIŃSKA, 2021, p. 501). Conforme destacado por Dias e Ramirez-Johnson (2020), a nova realidade trouxe à tona a necessidade de reflexão e reestruturação das formas de vivência espiritual por parte das comunidades e liderança religiosa, convidando a uma restauração de princípios fundamentais da fé. Permanece, pois, o questionamento da relevância de tais descobertas para o atual contexto eclesial, em fase de adaptação aos novos desafios dos ambientes religiosos impostos pela pandemia da COVID-19.

Diante disto, este artigo propõe inicialmente uma revisão bibliográfica acerca da validade e implicação prática dos estudos apresentados sobre a inteligência espiritual, relacioná-la ao atual contexto de pandemia da COVID-19, e em seguida sugerir possíveis caminhos para sua aplicação no atual contexto eclesial brasileiro e estratégias de desenvolvimento espiritual que possam ir além de mera aquisição cognitiva, ou até mesmo prática regular de ritos religiosos, para uma sensibilização e aperfeiçoamento dos mecanismos da compreensão de mundo e crescimento da fé.

1. DEFINIÇÃO E DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DA INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL

Emmons (2000, p. 58) e Zohar e Marshall (2012) foram alguns dos primeiros pesquisadores a abordar o conceito da inteligência espiritual de maneira significativa. Eles o relacionaram com a teoria de Gardner (1983) acerca das inteligências múltiplas, afirmando ser a espiritualidade um aspecto importante desta abordagem integral do aprendizado humano. Ao longo das últimas duas décadas, pesquisas avaliaram como a busca espiritual do ser humano pode ser compreendida em termos psicológicos e seu impacto sobre a vida cotidiana (DOVAL, 2013).

Em semelhante abordagem integral do ser, Rabello (2009) afirma que a inteligência espiritual compõe o ser humano inteiro, o capacitando a pensar e agir orientado por uma experiência incomum à sua natureza física, mas que coexiste com ela. Dessa forma, relaciona a religiosidade com a experiência inteligente, enquanto advinda de uma necessidade espiritual do ser humano que se relaciona de maneira interdependente de ritos preexistentes (RABELLO, 2009, p. 81). Compreendendo que a inteligência espiri-

tual transpõe a simples prática regular de ritos religiosos específicos, Amram (2009, p. 49) desenvolve uma teoria fundamental ecumênica da inteligência espiritual a partir de entrevistas com pessoas de diferentes tradições religiosas, defendendo por fim sete temas de elementos universalmente significativos da Inteligência Espiritual, sendo eles: a) consciência, b) graça, c) significado, d) transcendência, e) verdade, f) paz, g) entrega e i) direcionamento interno.

Ao reconhecer a busca pelo transcendente como perpassando todo o ser, Zohar e Marshal (2012, p. 19) por sua vez afirmam que somente a inteligência espiritual pode englobar toda a complexidade e riqueza da inteligência, alma e imaginação humanas. De igual modo, Doval (2013) defende que a espiritualidade é uma espécie de despertar para uma realidade transcendental que supera o próprio entendimento, permitindo ao indivíduo superar sua realidade e não se deixar por ela limitado. Pelo contrário, a espiritualidade é o aspecto do ser que mantém maior possibilidade de ser trabalhada e potencializada, de forma que se torne parte cada vez mais integrante do cotidiano e permita alcançar níveis mais elevados de percepção espiritual. Em estudos mais recentes, Rosmarin, Pargament e Koenig, (2021) também compreenderam que a espiritualidade relaciona um tipo de conexão, seja religiosa ou não, com uma realidade não-física, na medida em que é percebida pelo indivíduo, e que esta lhe permite um relacionamento superior consigo mesmo e com seu entorno.

2. A INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL NA PANDEMIA DO NOVO CORONAVÍRUS

Além de uma experiência de vida positiva de maneira geral, estudos advogam pelo desenvolvimento da inteligência espiritual como fator de proteção para o enfrentamento de situações adversas, estando fortemente correlacionada com a habilidade para lidar com situações de crise e estresse (ROSMARIN; PARGAMENT; KOENIG, 2021). Adams (2020), por exemplo, defende o aumento da resiliência humana atrelada à dependência de crenças religiosas e espirituais em tempos de adversidade, sugerindo que a sensibilidade a esses aspectos e o reconhecimento de seu papel em processos de cura pode proporcionar novas oportunidades para suporte e intervenção em cuidados psicológicos. Anwar, Gani e Rahman (2020) ainda reforçam como a espiritualidade pode estar fortemente vinculada a um melhor estado de saúde mental em tempos de crise.

Desenvolvida e validada por Pargament et al. (1998), a Breve Escala de Enfrentamento Religioso (Brief Religious Coping Scale - Brief RCOPE) tornou-se a medida quantitativa de enfrentamento religioso mais comum na literatura, e tem contribuído para aumentar o conhecimento sobre o papel da religião no processo de lidar com crises, traumas e transições. O *coping* religioso-espiritual é definido pelos autores como a busca por significado diante de situações estressantes. A escala foi traduzida, adaptada e validada para uso no Brasil por Panzini (2004), cujos estudos também vêm conceituando o *coping* como a busca por apoio em crenças religiosas e na espiritualidade para o enfrentamento de problemas. Nos estudos em que tem sido aplicada, demonstra correlação entre uma espiritualidade positiva e a participação ativa e eficiente das pessoas na interpretação e resposta à fatores estressores, esforços para entender e lidar com eles de maneiras relacionadas ao sagrado. Essas estratégias *coping* (enfrentamento) religioso-espiritual, como são

denominadas, podem agir como moderadores de respostas psicológicas a eventos estressantes, gerando melhores resultados de enfrentamento a curto e longo prazo (PARGAMENT; FEUILLE; BURDZY, 2011, p. 52).

Mais especificamente, Varghese, Florentin e Koola (2021) sustentam a importância de uma desenvolvida inteligência espiritual para o enfrentamento de vícios e doenças mentais, como depressão e outros transtornos relacionados ao estresse. Segundo estas proposições, as reflexões de uma mente espiritualmente inteligente permitiriam ao indivíduo compreender sua realidade através de diferentes perspectivas e ser capaz de lidar com adversidades através de mecanismos proporcionados por suas crenças (POUDEL, 2020).

Estes mesmos autores apontam para os efeitos danosos de situações adversas generalizadas, dentre as quais a pandemia da COVID-19 se encaixa, tendo causado grande stress e abruptas alterações no meio e nas relações sociais. Defendem portanto a necessidade de utilizar mecanismos de processamento de emoções e manutenção do equilíbrio mental, sugerindo que a inteligência espiritual pode ser fundamental como mecanismo de proteção e estratégia de enfrentamento contra os efeitos negativos decorrentes da pandemia e do imposto estado de quarentena (MANIAMPRA, 2020; ADAMS, 2020).

3. OPORTUNIDADES PARA A PROMOÇÃO DA INTELIGÊNCIA ESPIRITUAL

As evidências científicas mencionadas, aplicadas extensamente em contextos médicos, educacionais e psicológicos sugerem que semelhante abordagem poderia ser implementada nos contextos eclesiais para seu grande benefício. Ainda que as organizações religiosas não sejam os únicos meios para o desenvolvimento coletivo e individual da inteligência espiritual, estão fortemente relacionados a ele (VAUGHAN, 2002). Quase invariavelmente, essas se propõem não apenas a transmitir conceitos e ensinar ritos, mas desenvolver a inteligência espiritual naqueles a quem lideram para que tenham uma espiritualidade significativa e relevante (AMRAM, 2009, p. 109). No entanto, mesmo em condições normais, líderes religiosos têm enfrentado atrofia e estafa espiritual frequente, ocasionando reduzida eficácia na liderança e potencial impedimento do crescimento organizacional, bem como reduzido impacto nas comunidades a quem servem (OLATUNJI, 2012).

Traçando uma compreensão missiológica cristã do atual estado das coisas, Dias e Ramirez-Johnson (2020, p. 74) reconhecem ainda que a pandemia do novo coronavírus forçou as igrejas cristãs ao redor do mundo a revisitar sua autocompreensão fundamental e suas atividades. Entendem ainda que a reconfiguração da comunidade religiosa causada pelo distanciamento social e a quarentena afetou a maneira como as pessoas são capazes de experimentar e expressar sua espiritualidade. Crouch, Keilhacker e Blanchard (2020) também concluem, em suma, que as mudanças trazidas pela covid-19 afetarão vidas e organizações por muito tempo, que a nova sociedade exige uma ressignificação de pressupostos, e a prioridade dos líderes precisa ser uma reestruturação de estratégias que honrem sua missão e as comunidades a quem servem, baseando-se nos relacionamentos e na confiança. Finalmente, sugerem que em meio à tristeza e ao lamento existe incomparável potencial criativo para esperança e visão. No contexto brasileiro, tanto Silva (2012) como Batista (2014, p. 29) têm proposto soluções de *coping* religioso-espiritual entre pastores

e líderes religiosos considerando os fatores de vulnerabilidade ao estresse. Com a realidade da pandemia da Covid-19, estratégias de resiliência e enfrentamento psicológico e religioso se tornaram ainda mais necessárias.

Mas o que significa em termos práticos buscar desenvolver a inteligência espiritual? Em seus estudos, Zohar e Marshal (2012) elaboraram alguns parâmetros para a identificação e promoção da inteligência espiritual, propondo questionamentos acerca das conexões entre as coisas, trazendo para a superfície as suposições que fazemos sobre o sentido delas, tornando-nos mais reflexivos, assumindo responsabilidades, sendo honestos conosco mesmos e mais corajosos. Finalmente, defendem que a inteligência espiritual pode ser desenvolvida ao nos tornarmos mais conscientes de onde estamos, quais são nossas motivações mais profundas, identificando e eliminando obstáculos e examinando as numerosas possibilidades, comprometendo-nos com um caminho e permanecendo conscientes de que são muitos os caminhos. Pode-se entender ainda que anterior a qualquer tentativa de transformação da cosmovisão de outrem, parece ser mais produtivo buscar desenvolver uma melhor compreensão da própria realidade espiritual do mundo através de reflexão responsável e busca sincera de prática e entendimento de suas disciplinas espirituais. Frente à pandemia da Covid-19, isto pode ser até mesmo facilitado pelo estímulo a uma relevante revisão de valores, conforme proposto por Melo (2020), que relata o crescente fortalecimento da crença em estímulos como a sensibilidade e a empatia, que podem abrir caminho as grandes reflexões acerca de questões que a espiritualidade busca resolver.

CONCLUSÃO

Considera-se que a inteligência espiritual tem se demonstrado como fenômeno social e psicológico mensurável que apresenta consistentes benefícios não só à prática religiosa dos indivíduos, mas impacta positivamente diferentes aspectos de sua vida, independentemente da narrativa ou tradição religiosa. Em meio à realidade traumática ocasionada pela pandemia do novo coronavírus, estudos demonstram ser importante a consideração e aplicação destes conceitos com o objetivo de melhor lidar com a situação de estresse e crise. Especialmente às comunidades de fé organizadas são imperativos os esforços a melhor equipar seus membros com as presentes habilidades e estratégias, promovendo reflexões adequadas e consequente maturidade emocional e espiritual. No contexto institucional eclesial brasileiro, este artigo propõe uma familiarização de seus líderes e gestores com o conceito da inteligência espiritual e uma leitura contextual e multidimensional da sociedade na qual se encontra inserida e perante a qual deseja ter relevância. Este artigo propõe que, aliado a um estudo coerente e sincero de suas fontes de tradição e revelação religiosa, líderes espirituais, sejam eles institucionais ou não, tomem por consideração a aplicação da compreensão científica e social acerca da vivência individual e coletiva da espiritualidade e busquem promover naqueles a quem influenciam níveis mais elevados de inteligência espiritual.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, G. Resilience in the Time of Pandemic. Canadian journal of psychiatry. Revue canadienne de psychiatrie, 2020. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/343166733_Resilience_in_the_Time_of_Pandemic.
- AMRAM, J. Y. The Contribution of Emotional and Spiritual Intelligences To Effective Business Leadership. Doctoral Dissertation, Institute of Transpersonal Psychology, California, Palo Alto, 2009. Disponível em: <https://intelligensi.com/wp-content/uploads/2020/07/EI_and_SI_in_Leadership_Amram_Dissert.pdf>. Acesso em: 21 mai 2021
- ARNOUT, B.; LATYSHEV, O. Y., ALKHATIB, A. J. The Relative Contribution of Spiritual Intelligence in the Adherence to Research Ethical Standards, Biomedical Journal of Scientific & Technical Research, Biomedical Research Network, LLC, vol. 18 (5), pages 13917-13927, 2019.
- ANTUNES, R. R.; SILVA, A.P. Inteligência Espiritual – um bem educativo. EDUSER: revista de educação, v. 7, n.1, Bragança, Lisboa, 2015.
- ANWAR, M. A.; GANI, AA. M. O.; RAHMAN, M. S. Effects of spiritual intelligence from Islamic perspective on emotional intelligence. Journal of Islamic Accounting and Business Research, v. 11, n. 1, p. 216–232, 6 jan., 2020.
- BAPTISTA, F. S. Vulnerabilidade ao Stresse: Estratégias de Enfrentamento de Líderes Religiosos Cristãos. Master's dissertation, Faculdade de Ciências, Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Desenvolvimento e Aprendizagem, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Bauru, Brasil: 2014.
- CROUCH, A.; KEILHACKER, K.; BLANCHARD, D. Leading Beyond the Blizzard: Why Every Organization Is Now a Startup. The Praxis Journal, 20 mar. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3lek80d>>. Acesso em: 7 jul. 2020.
- DIAS, M.; RAMIREZ-JOHNSON, J. UMA COMPREENSÃO MISSIOLÓGICA DA COVID-19. Kerygma, v. 15, n. 1, p. 73-85, 30 set. 2020. Disponível em: <<https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/1310>>
- DOVAL, E.V. Caramba soy humano! Guía práctica para aprender a sentir. Editorial Club Universitario, Janeiro 30 2013. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=AzSA8Ugq2lcC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em: 9 de mai. 2021.
- EMMONS, R. A. Is spirituality an intelligence? motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern. International Journal of Phytoremediation, v. 21, n. 1, p. 3–26, 2000.
- GARDNER, H. Estruturas da Mente: A teoria das inteligências múltiplas. Porto Alegre, RS: Artmed, 2009.
- MANIAMPRA, M. Tapping Spiritual Intelligence in Distressed Times Like Covid-19. Dharmaram Journal of Psycho-Spiritual Formation. v. XI, n.. 2, 2020 Jul. Disponível em: <<http://dvkjournals.in/>>

<index.php/vs/article/view/3236/2958>>. Acesso em: 16 abr. 2021.

MELO, C. Como o coronavírus vai mudar nossas vidas: dez tendências para o mundo pós-pandemia. El País, 13 abr. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3gwQjoc>>. Acesso em: 1 mai. 2021

OLATUNJI, I. The Inward Disciplines of Spiritual Formation Among Seventh-Day Adventist Ministerial Leadership, *Journal of Applied Christian Leadership*: Vol. 8: No. 2, 112-112, 2014 Disponível em: <<https://digitalcommons.andrews.edu/jacl/vol8/iss2/20>>. Acesso em: 5 mai. 2021

PANZINI, R. G.. 2004. Escala de Coping Religioso-Espiritual (Escala CRE): Tradução, Adaptação e Validação da Escala RCOPE, Abordando Relações com Saúde e Qualidade de Vida. Master's dissertation, Curso de Pós-Graduação em Psicologia do Desenvolvimento, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. (In Portuguese). Disponível em: < <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/7100/000539280.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 15 jun. 2021.

PARGAMENT, K. et al. Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 37, n. 4, p. 710, dez. 1998.

PARGAMENT K.; FEUILLE M.; BURDZY D. The Brief RCOPE: Current psychometric status of a short measure of religious coping.; 2(1):51-76. Basel: Religions, 2011.

POUDEL, A. Role of Spirituality in Mental Health in Nepal. *Journal of Nepal Medical Association*. 58. 439-441, 2020.

RABELLO, M. C. Inteligência Espiritual: A nova dimensão para a vida plena. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2009.

ROSMARIN, D. H.; PARGAMENT, K. I.; KOENIG, H. G. Spirituality and mental health: challenges and opportunities. 2021.

SAMUL, J. Spiritual leadership: Meaning in the sustainable workplace. *Sustainability (Switzerland)*, v. 12, n. 1, 1 jan. 2020. Disponível em: <<https://www.mdpi.com/2071-1050/12/1/267>>. Acesso em: 1 mai. 2021

SILVA, N. M. Coping Religioso Espiritual Entre Pastores Pentecostais. Master's dissertation, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, Brasil: 2012.

SKRZYPIŃSKA K. Does Spiritual Intelligence (SI) Exist? A Theoretical Investigation of a Tool Useful for Finding the Meaning of Life. *J Relig Health*: 2021 Feb.

TORRALBA, R. F. Inteligência Espiritual. Tradução João Batista Kreuch. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

VARGHESE S.P., FLORENTIN O.D., KOOLA M.M. Role of Spirituality in the Management of Major Depression and Stress-Related Disorders. *Chronic Stress*. Thousand Oaks: 2021 Jan.

VAUGHAN, F. What is spiritual intelligence? *Journal of Humanistic Psychology*, v. 42, n. 2, p. 16–33, 2002.

ZOHAR, D.; MARSHALL, I. *Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence*. [s.l.] Bloomsbury Publishing, 2012.

À LUZ DAS CAPELINHAS DE NOSSAS ESTRADAS: UM BREVE ESTUDO SOBRE AS CAPELINHAS/CRUZEIROS NAS ESTRADAS DO OESTE POTIGUAR

Maciel Rodrigues da Silva¹

RESUMO

O presente trabalho consiste em ser uma busca de compreensão religiosa e antropológica das capelinhas/cruzeiros presente nas estradas no Rio Grande do Norte, em especial, no Oeste Potiguar. A abordagem será qualitativa e o artigo estruturado em dois tópicos. No primeiro, faremos uma descrição deste fenômeno presente em três vias importantes que integram o Oeste Potiguar em três cidades precisas: Umarizal, Caraúbas e Itaú. A descrição abrangerá estilo da construção, aspectos simbólicos e elementos de cunho familiar e cultural do contexto das capelinhas estudadas. No segundo momento, para estabelecer uma linha teórica que nos permita compreender o fenômeno, utilizaremos referências católicas sobre soterologia e dogmática quanto os sacramentais. É bem verdade que a religiosidade não é abarcada pelo *corpus* doutrinário de nenhuma confissão, por isso, nos serviremos das ciências da religião, em especial, de Peter Berger (1985), para uma análise sociológica do luto presente nas capelinhas. Finalmente, com os elementos descritivos e teóricos sobre o fenômeno mencionado e apoiado em alguns depoimentos, buscaremos o sentido que torna as capelinhas nas estradas ainda possíveis e mantidas dentro do campo patrimonial religioso potiguar, ainda que não oficial.

PALAVRAS-CHAVE: Capelinhas. Religiosidade. Luto.

INTRODUÇÃO

Quem dirige pelas estradas do extenso Rio Grande do Norte nota a grande variedade de paisagens que banham a vista e faz perceber a particularidade que cada cidade tem. Nomes diversos e curiosos fazem qualquer um ficar pensativo ao ver placas com nomes de *Venha – Ver, Passa e Fica, São Miguel do Gostoso*, entre tantas. Cada terra é única e cada nome tem uma história num país continental que abrange uma diversidade étnica e cultural tão complexa. “Brasil emerge, assim, como um renovo mutante, remarcado de características próprias, mas atado genericamente à matriz portuguesa, cujas potencialidades insuspeitadas de ser e de crescer só aqui se realizariam plenamente” (RIBEIRO, 1995, p.20).

Nas estradas, elas estão reenchendo a vista de quem cruza, especialmente, a região do Oeste potiguar. As capelinhas/cruzeiros são registro de algo acontecido. Elas são de todos os tamanhos,

¹ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, Professor da Faculdade Católica do Rio Grande do Norte e SEEC – RN. Presbítero da Diocese de Santa Luzia de Mossoró. E-mail: braciell@hotmail.com.

formatos e cores. Apesar dessa diversidade, elas concentram um mesmo campo semântico: a recordação de quem partiu. Tal recordação abre um leque de realidades que tornam as capelas mais que uma recordação fúnebre, um verdadeiro fenômeno que une religiosidade, fé cristã e cultura popular. Detrás de cada cruzeiro há não só uma pessoa, mas uma família, uma história, recordações e a perpetuação de um ritual familiar que, ao mantê-lo, torna-se presente o sentido vital que traz força de superação a dor vivida.

Se as Capelinhas/cruzeiros remetem a um infortúnio sofrido, qual o sentido de sua edificação e sua permanente conservação? Qual sua raiz cultural e religiosa no povo potiguar? Qual seu lugar semântico dentro do contexto de luto?

Pretendemos, ao longo deste trabalho, sinalizar respostas possíveis para os interrogantes que buscam a legitimação desse patrimônio religioso.

1 AS CAPELINHAS/CRUZEIROS NAS ESTRADAS DO OESTE POTIGUAR

As nossas estradas oferecem particularidades em seus diversos destinos. Vemos tantas paisagens, pessoas, edificações, expressões culturais e religiosas. No entanto, às suas margens, nota-se um fenômeno que preenche a longa borda da malha viária: são as capelinhas e cruzeiros. Elas são de todos os formatos, cores e estilos, embora o estilo colonial predomine. Às vezes, há somente cruces, mas as características de capelinha são quase sempre presentes. Os traços fundamentais de sua execução é, em geral, uma capela em miniatura que contém uma entrada, uma minúscula torre e uma pequena cruz. A entrada é para dar lugar a vela ou fotografias daquele que a capelinha faz memória. É adornada com flores, fitas e imagens de santo a qual a família tem devoção. O lugar da ereção da cruz da capelinha é determinado pelo local exato da tragédia que vitimou aquele ou aquela que justifica a construção da mesma. Determina-se, então, o sentido da Capelinha: elas são recordações daqueles que partiram e que, por estar às margens de uma estrada, partiram de uma forma trágica.

A cruz da Capelinha é a última a ser feita, pois ela é levada à missa de intenção do falecido(a) e abençoada pelo padre para, logo em seguida, ser fixada no lugar da tragédia. A visitação e a preservação de cada capelinha ocorrem em simetria com os momentos significativos de recordação dos mortos que são o dia de finados, a data da morte ou nascimento dos falecidos. Cada experiência de visitação parece reunir a família em momentos de dor e recordação, mas, ao mesmo tempo, permite a vivência de certa experiência religiosa que também rega afetivamente a união entre os familiares. Dá-se, portanto, na recordação, a manutenção dos laços afetivos da família e amigos. Dor e amor fundam-se para atualizar o vínculo mais profundo na família e parentesco.

A recordação da tragédia visivelmente repetida por quem passa traz não somente à tona a tragédia em si, mas a relação obrigatória entre a morte e religiosidade. A tragédia humana inculca

na interioridade a pergunta pelo sentido do acontecido. A resistência em aceitar o mistério humano é temporizada pela religião que ressignifica a tragédia de modo a acolher o que humanamente é contraditório e absurdo. Respostas como “Deus assim o quis”, “agora é cuidado por Deus” ou “Ele não sente mais dor”, são sentenças confortadoras que faz com que se possa acolher o trágico inesperado ocorrido, o qual as capelinhas materializam esse consolo.

A eternização da memória daqueles que partiram é analisada em dois casos específicos que este presente trabalho aborda. O primeiro caso que apresentamos é o de dona Wilma Fernandes de Sousa, que no trecho da RN 117, mais precisamente nas mediações do km 67 em um acidente de carro, sua filha Helena Lúcia foi vitimada. Entre a dor e o desespero de uma morte repentina, encontrou amparo nos rituais religiosos que estavam ao seu alcance como a celebração de exéquias, sepultamento, missas de 7º, 30º e de ano. Dentro dos rituais e de acordo com a tradição religiosa já percebida, no sexto mês de falecimento, edificou, no lugar exato ao acidente, a Capelinha/cruzeiro em sua memória. Os moldes da arquitetura remontam o padrão dos túmulos já reconhecidos. A justificativa para a manutenção periódica da capelinha é a recordação, não precisamente do acidente, mas da própria filha. “Aquele lugar é sagrado, pois ali me encontro com minha filha”, afirma dona Wilma.

O segundo caso que retratamos é a do policial Felipe Silvestre que faleceu num acidente de moto. Dona Francineth Geracinda da Costa, mãe de Felipe, após um ano e meio, construiu a Capelinha com o Cruzeiro semelhante ao túmulo no lugar do acidente e justifica a tradição religiosa para sua edificação, mas a manutenção dessa tradição é mantida pela saudade. “É a maneira de manter o vínculo com meu filho”, afirma dona Francineth. A distância temporal entre a morte e a construção da capelinha é explicada pela dificuldade de Francineth em conhecer o lugar da tragédia.

Os depoimentos de Wilma e Francineth parecem indicar uma explicação para a manutenção dessa tradição religiosa. Dedicar-se a essas capelinhas significa assumir uma postura ativa dentro do contexto memorial dos filhos que faleceram. Diante da tragédia repentina, nada podiam fazer. O choro, o lamento e o luto remetiam a uma postura passiva diante de algo inusitado. Ao cuidar das Capelinhas, seja em sua periódica manutenção, reforma e visitação, essas mulheres assumem uma atitude que vai além do lamento e do choro.

2 A RELIGIOSIDADE NA MANUTENÇÃO DA VIDA

A religião faz parte da sociedade já que ela integra uma das dimensões do homem e oferece a resposta diante da grande limitação humana que é a morte. O ser humano tem sede de eternidade. A imortalidade é a maneira como se vence o absurdo do nada e como a vida pode ter sentido mesmo quando o limite biológico chega a seu curso. A sede pelo infinito torna possível, não somente o consolo diante da morte, mas o reparo existencial diante de todo mal que pode ser experimentado. Diante disso, a religião ocupa um lugar especial dentro da construção e manutenção

da sociedade. (BERGER, 1985).

Para a manutenção da realidade devemos tratar da legitimação oferecida pela Religião, uma vez que ela justifica uma verdade desde a referência divina e terrena e, conseqüentemente, estabelece, desde um alcance tão abrangente, a manutenção do mundo desde a prática de ritos mantidos, repetidos e rememorados.

Para dar sentido que supere as limitações e infortúnios da vida, é necessária uma ordem que dê compreensão ao passado como origem, antepassados e evolução, como também conforto quanto ao futuro e perspectivas vindouras. Os ritos apontam para uma verdade que deve ser repetida, compreendida e memorizada. Todos eles, uma vez celebrados, apontam para a eternização da verdade que deve ser professada. Ou seja, considerando que a sociedade forma o homem, já que “ele não pode existir independente dela” (BERGUER, 1985, p. 15), entendemos que a tradição religiosa educa e forma o ser humano religioso e com ele, mantêm essas mesmas práticas religiosas. Daí a tradição religiosa promove a construção e manutenção das capelinhas/cruzeiros, embora sem promoção e estímulo da religião institucional. O que se vive, permanece e permanecendo se vive e se comunica.

Ora, os relatos de Wilma e Francineth apontam necessariamente a experiência da tradição religiosa das capelas/cruzeiros já sentidas e conhecidas antes da tragédia. Assumir tal prática religiosa requer sensibilização e conhecimento não somente da tradição, mas encontrar elo entre a prática religiosa e a experiência vital que se vive. Em outras palavras, é necessária que essa tradição religiosa seja capaz de traduzir a experiência existencial sofrida. É somente dessa maneira que a religiosidade expressa nas capelinhas/cruzeiros justifica sua edificação e perene manutenção, que cada capelinha se torne num lugar sagrado e seja espaço de encontro e conforto.

Quando falamos de legitimação e ordem, percebemos os elementos básicos oferecidos pela religião para que a realidade seja assumida desde um sentido que torne possível a vida plena desde a precariedade mortal. O que para a psicologia poderia ser denominada como superação de etapas psíquicas diante da dor, a prática religiosa das Capelas/cruzeiros seria mais que uma resignificação de uma tragédia, mas a compreensão da verdadeira realidade que abrange a vida como um todo. Conhecer a dor é conhecer o plano maior que torna possível a vida feliz, mesmo com ausências e perdas.

A religiosidade assim, nos oferece uma cosmovisão que vai para além da expectativa das vicissitudes, mas uma compreensão total do ser humano que o faz assumir todas as experiências vitais: da mais alta alegria à mais profunda tristeza. Quem nos separará do amor de Cristo? A tribulação, ou a angústia, ou a perseguição, ou a fome, ou a nudez, ou o perigo. (Rm 8,35).

Desde a referência do livro sagrado, o encontro com o Cristo torna possível viver a verdadeira vida mesmo na perseguição. Na perspectiva das Capelinhas, entendemos a maneira de como a religiosidade lida com o luto e inaugura uma maneira nova de se viver em paz, ainda que com dor.

Outro elemento nessa reflexão é que as Capelinhas inauguram uma ruptura no espaço con-

textualizado à tragédia. A estrada, em um ponto determinado, deixa de ser estrada para ser um espaço de encontro, um lugar sagrado. O espaço deixou de ser homogêneo para ser a manifestação do sagrado que a dor da partida inaugurou. Nas palavras de Francineth, “a capelinha é um lugar sagrado em que eu me encontro com meu filho”. O lugar demarcado pela capelinha oferece, assim, uma rotura dentro da longa malha viária de RN 117.

Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação, pode efetuar-se, a hierofania revela um ‘ponto fixo’ absoluto, um ‘centro’. (ELIADE, 1992, p. 17).

A presença do sagrado inaugura uma nova compreensão do lugar, agora, como *centro* e destino. No caso de Wilma e Francineth, portanto, aquele ponto da RN 117 tornou-se um endereço de *encontros* com os filhos.

Os elementos comuns encontrados nos relatos aqui apresentados não encerram a infinidade de outros elementos que podem ser encontrados em cada realidade das capelinhas/cruzeiros nas estradas de nosso extenso país. Como cada capelinha há uma história, uma tragédia, pessoas, sentimentos, religiosidade e fé, compreendemos a existência da pluralidade deste fenômeno em nossa realidade uma vez que “a pluralidade religiosa é um fenômeno global” (BERGER, 2017, p. 2017).

CONCLUSÃO

As capelinhas/cruzeiros, desde a nossa reflexão, se apresentam, mais que uma eternização da perda, mas a perpetuação de uma nova forma de presença que a tragédia inaugurou. A experiência do sagrado já conhecida, torna-se única numa síntese existencial quando há a relação entre a tradição religiosa e a vivência da dor. Quando essa relação acontece, há uma resignificação gradual do sentido da vida que abarca desde a mais profunda tristeza às mais altas alegrias. As inúmeras vicissitudes ganham compreensão e a perenidade vital ganha espaço na medida em que se externam as experiências de fé e dor. Cuidar, visitar e manter cada capelinha inauguram a cada momento um encontro vital; não somente com quem partiu, mas com o sagrado e também, consigo mesmo.

É nesse encontro que se pode externar tudo e, assim, resignificar cada resposta a cada pergunta feita pela dor e a angústia.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter. **O Dossel Sagrado**. Paulinas: São Paulo, 1985.

BERGER, Peter. **Os Múltiplos Altares da Modernidade**. Vozes: Petrópolis, 2017.

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

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**. Companhia das Letras: São Paulo, 1995.

ANGÚSTIA E A ALMA RELIGIOSA: REFLEXÕES TEÓRICO FILOSÓFICAS

Rízia Eduarda Andrade

INTRODUÇÃO

Quando o conhecimento acerca da alma foi retirado dos domínios da teologia e da metafísica ficou mais difícil reconciliar os discursos e práticas científicas com a cultura geral das religiões dos povos. Cabe destacar que há uma diferença conceitual entre o que tradicionalmente se convencionou chamar de alma e aquilo que atualmente os cientistas chamam de mente. Apesar destes dois termos remeterem no senso comum a mesma coisa, constata-se que ao longo do desenvolvimento científico a alma (tal como fora compreendida pelas filosofias e teologias tradicionais) está reduzida ao conceito de mente enquanto um complexo bioquímico que funciona a partir de certos mecanismos internos de regulação física e/ou por um conjunto de determinações sociológicas/ culturais.

Quanto se fala em psicopatologia estão misturados conceitos que, a depender do olhar do observador, pode assumir significados variados. A definição do termo alma é altamente problemática e por isso me estendo nela. A alma existe enquanto objeto real ou é apenas uma projeção do ente do pesquisador? Ou ainda, como Freud afirma ao colocar a alma em termos de estrutura orientada por impulsos irracionais?

A complicada construção de nosso aparelho psíquico também permite toda uma série de influências diferentes. Visto que satisfação de impulsos equivale à felicidade, torna-se causa de grave sofrimento quando o mundo exterior nos deixa na indignação, quando se recusa a saciar nossas necessidades. [...] O sentimento de felicidade originado da satisfação de uma moção de impulsos selvagem, não domada pelo eu, é incomparavelmente mais intenso que aquele que resulta da saciação de um impulso domesticado. O caráter irresistível dos impulsos perversos [*perverser Impulse*], talvez a atração do proibido em geral, encontra aqui uma explicação econômica. (FREUD, p. 68-69, 1930)

O conceito estrutural de alma tornou-se ainda mais orientado a uma operação autônoma dos instintos, sendo que na psicanálise laciana a alma é analisada como se fora um conceito linguístico atravessado por inumeráveis significantes que atraem e repelem a racionalidade de acordo com os desejos. Estas questões são colocadas aqui apenas de forma introdutória, pois pretende-se abrir possibilidades a outras pesquisas.

1. QUESTÕES TEÓRICO FILOSÓFICAS ACERCA DO CONCEITO DE ALMA

Antigas questões metafísicas que já foram principalmente tratados por Descartes (1996) que na célebre tese aplicar a dúvida racionalista como fórmula das especulações filosóficas escolásticas que tenha como base primeira a racionalidade religiosa. A filosofia racionalista do século XVI contribuiu para neutralizar as marcas religiosas no ambiente científico moderno, que veio a ser expandido nas neurociências modernas. Com Descartes e outros pensadores, a ciência e filosofia ocidental postulou a substância psíquica como o fundamento máximo da racionalidade.

Assim, por que os nossos sentidos às vezes nos enganam, quis supor que não havia coisa alguma que fosse tal como nos levam a imaginar. E porque há homens que se enganam ao raciocinar, mesmo sobre os mais simples temas da geometria, e neles cometem paralogismos julgando que eu era tão sujeito ao erro quanto outro, rejeitei como falsas todas as razões que antes tomara como demonstrações. E, finalmente, considerando que todos os pensamentos que temos quando acordados também nos podem ocorrer quando dormimos, sem que nenhum seja então verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – *penso, logo existo* – era firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não eram capazes de abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava. [...] por isso reconheci que eu era uma substância, cuja única essência ou natureza é pensar, e que, para existir, não necessito de nenhum lugar nem dependia de coisa alguma material. (DESCARTES, p. 38, 1996)

Mesmo levando em consideração os importantes avanços científicos empreendidos pelas ciências cognitivas, não é possível desconsiderar completamente aquilo que a inteligência religiosa humana produziu cumulativamente na história do pensamento. Isto significa que não a substância psíquica – ainda que fundamental ao conhecimento humano – não pode ser compreendida de forma suspensa da realidade física e biológica que faz do corpo algo estruturante no conhecimento. Pode-se dizer que a realidade da alma é tal que não se pode retirá-la de seu substrato orgânico e tão pouco reduzi-la ao mesmo.

Nesta discussão a ciência da religião em papel fundamental por que seria inviável tratar dos fenômenos da alma sem reconhecer a compreensão dos sentimentos religiosos tendo em vista suas correspondências simbólicas. **Há certo padrão explicativo entre as religiões humana que busca por meio de seus cultos e práticas organizar afetos perturbadores que surgem na história individual e coletiva dos homens. De modo que este parece ser um campo fecundo de análises ainda incipientes**, pois infelizmente no meio acadêmico tanto da psicologia quanto das ciências empíricas da religião ainda não conseguem cruzar suas pesquisas em um sentido que seja esclarecedor para ambos os lados. Pois tem prevalecido alguns ‘preconceitos’ científicistas ou mesmo certos receios de entrar em um campo de interpretações simbólicas problemático e cheio

de 'hostilidades' como é o caso da religiosidade humana.

Uma das características mais marcantes dos tempos modernos, principalmente no período posterior a revolução francesa do século XVIII, é a relação ambígua e conflituosa que os intelectuais e cientistas passaram a ter com a religião predominante do ocidente. Em seu artigo, Paiva (2002) apontou que há várias modalidades de relacionamento entre ciência e religião que vai da total hostilidade e indiferença até um relacionamento respeitoso e harmonioso em alguns campos de convergências temáticas. E entre as ciências que encontram pontos de contato com os temas religiosos a psicologia se destaca principalmente por conta de seu objeto, também se encontra no contexto desta ciência uma variedade de problemas que em menor ou maior grau remetem a algum tipo de metafísica religiosa.

A idade média foi um período histórico no qual se predominou as explicações religiosas sobre a vida humana, e apesar da medicina já existir naquela época, ainda não tinha o caráter positivista que a ciência moderna lhe imprimiu, e não dispunha de ferramentas teóricas e práticas que lhe conferisse a grande autoridade simbólica que tem atualmente sobre os doentes. Segundo Foucault (1954) a falta de conhecimento científico sobre a loucura tornava - a algo místico e obscuro, mas isso não significava dizer que os loucos eram totalmente excluídos da vida sociocultural da época, pois mesmo havendo espaços destinados a cuidar dos doentes mentais, de um modo geral a loucura estava integrada e era até respeitada ou temida por parte da população. Portanto, de acordo com o Foucault o objetivo das primeiras instituições asilares não era apenas dar assistência às pessoas ali internadas, era principalmente estabelecer uma higiene social. Naquele momento de nascimento da psiquiatria moderna a medicina ganhou um importante papel político, pois seriam eles os responsáveis por manter sob controle aqueles considerados inaptos para viver na sociedade racionalmente organizada dos próximos séculos.

Neste contexto os profissionais em saúde mental teriam a seu encargo a 'promessa' de libertar os homens alienados de seus males psicológicos por meio de tratamento moralizante em ambientes socialmente controlados que passaram a ser chamados de hospitais psiquiátricos (FACCHINETTI, 2008). Os profissionais que lidavam diretamente com o adoecimento mental eram os alienistas, assim chamados por que a loucura passara a ser entendida como a ausência de senso racional no homem. Tal relação alterou profundamente o lugar social dos doentes mentais que deixaram de ser pessoas possuídas por demônios e passaram a ser gente racionalmente incapaz.

A premissa de que a racionalidade caracteriza o valor e a essência máxima da vida humana é algo que data desde a Grécia antiga, porém, com o desenvolvimento da filosofia racionalista de Descartes a razão passou a ser colocada em um lugar de destaque decisivo, toda a compreensão da realidade do mundo e de si mesmo passou a estar condicionada as operações da lógica racional. Isso significou conferir uma espécie de deificação da razão (ou seja, a razão voltara ao seu posto de deusa como era na Atenas dos gregos antigos) já que as metafísicas religiosas não eram mais suficientes para sustentar a verdade do conhecimento humano, então a aproximação com a razão seria o passo para validar qualquer sabedoria humana.

Ao analisar brevemente algumas das ideias freudianas nota-se que ele considerava a religião

de um ponto de vista negativo, ainda assim é possível retirar algumas questões úteis à discussão empreendida aqui. A primeira coisa a se considerar é que ao tratar deste tema Freud (1927) tomou como base a noção de cultura enquanto civilização que tem como função principal domar as forças da natureza em benefício da vida humana e por meio da formação de instituições normativas a cultura humana conseguiu impor certos padrões de controle e regulação dos impulsos.

A religião segundo a perceptiva freudiana é parte do aparato psíquico da cultura, e como tal tinha uma função coercitiva importante, na medida em que ele considerava o indivíduo humano regido pelo inconsciente no qual residiria impulsos impróprios para a vida coletiva, de modo que o indivíduo se deixado sem os controles sociais e culturais representaria um risco potencial para a manutenção da ordem humana enquanto tal.

De fato, esta visão de homem 'animalizado' reconstitui certos elementos míticos antigos e por isso Freud (1927) se aventurou em explicar as causas e funções da religião tomando como base os complexos e desejos inconscientes da psique individual. Haveria no papel cultural da religião uma necessidade orgânica para manter a coesão e a renúncia libidinal dos homens, principalmente das classes mais populares.

A religião funcionaria na economia da mente humana como uma espécie de delírio, que inverte ou cria uma noção deformada da realidade, sendo sua maior utilidade livrar o homem da neurose individual já que oferece algum conforto momentâneo frente as aflições da vida, mas isso só podendo ocorrer com custos a inteligência e a maturidade intelectual. O primeiro ponto a ser considerado para a compreensão do pensamento de Freud (1930) diz respeito a sua formação médica que foi fortemente influenciada pelas teorias evolucionistas. Para ele a alma seria um subproduto evoluído do organismo biológico. Por isso, não é de se estranhar que o conceito de libido seja algo tão central para a psicanálise freudiana. Freud era um herdeiro fiel das tradições racionalistas do cientificismo moderno, por conta disso não há como vincular o inconsciente a algum mecanismo extra mental, quem fará esta ligação do inconsciente com elementos mitológicos é o Jung.

Para Jung (1937) a religião funcionaria no patamar do pensamento intuitivo e fantasmagórico no qual a racionalidade objetiva e dirigida não seriam suficientes para compreender todos os seus enigmas e mecanismos. Na psicologia Junguiana há a presença marcante da linguagem mitológica que transpassava as experiências subjetivas individuais, por isso o conceito freudiano de inconsciente foi reelaborado, acrescentando-lhe o designativo de coletivo. O inconsciente coletivo de Jung se aproxima muito daquele efeito transcendental que seria uma característica marcante da experiência com o numinoso.

A psicologia analítica de Jung tem uma concepção não religiosa do fenômeno religioso, que é visto como um produto mental coletivo dos homens ao longo da história, por isso que os deuses assumiriam formas, funções e características diferentes em suas épocas e civilizações. Porém, para o homem moderno e secularizado não há tanta clareza acerca das funções psicológicas dos símbolos mitológicos, porque ocorreu um esvaziamento dos seus significados. Numa cultura secularizada os ritos religiosos são reduzidos ou descaracterizados de seu conteúdo místico o que torna a mente do homem moderno sobrecarregada de tensões espirituais.

O desencantamento do mundo pode muito bem ser percebido na visão pessimista de Freud

e numa tendência cada vez mais crescente de falta de engajamento subjetivo nas coisas que os homens se põe a fazer. Ao que parece as causas mais profundas das neuroses e outros problemas mentais estaria justamente radicado na perda do valor transcendental da realidade, pois no fatalismo moderno a realidade é nada mais que experiências passageiras, onde dor e prazer se alternam sem nenhum sentido maior. A vida pragmática moderna com suas facilidades físicas tem aberto uma 'fissura' nos sentimentos e na identidade subjetiva que os homens tem de si mesmos.

De acordo com Frankl (2015) este sentimento de falta de sentido estaria no âmago das chamadas neuroses *noogênicas* que são angústias geradas no contato da alma humana com a totalidade espiritual do seu ser, para ele a vida humana está constituída sob três dimensões: a física/biológica composta por todos os sistemas orgânicos do corpo; a psicológica expressa pelas influências afetivas e pelos estímulos externos que alteram ou conduzem muitos dos comportamentos humanos; e a espiritual que se refere a integração geral do ser do homem composta por sua capacidade de transcendência.

A frustração existencial – ou como podemos chamá-la: a frustração da vontade de sentido – não é, portanto, nada patológico, sobretudo pela capacidade de sentido de si mesmo. O anseio humano a uma existência plena (até o limite do possível) de sentido é tão pouco patológica em si mesmo que pode – e deve – ser mobilizado terapeuticamente. (...) A capacidade de suportar o próprio sofrimento, contudo, não é nada mais do que a capacidade de realizar o que chamo de valores de atitude. De fato, não é só o criar (relativo à capacidade de trabalho) que pode dar sentido à existência – falo nesse caso da realização de valores criativos -, nem somente a experiência, o encontro e o amor (relativo a capacidade de desfrutar da vida) – falo de valores vivenciais que podem fazer com que a vida tenha sentido -; mas também o sofrimento. Não se trata aqui só de uma possibilidade qualquer, senão da possibilidade de realizar o valor supremo, da oportunidade de realizar o mais alto valor, da ocasião de fazer cumprir o sentido mais profundo. (FRANKL, 2015, p. 72,73)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teoria metafísica e a epistemologia cartesiana pode-se ter a impressão de que a psicanálise freudiana representou uma 'revolução' dentro da hegemonia racionalista do ambiente europeu (sobretudo o francês e vienense), contudo, ao prestar atenção na elaboração do método de Descartes vê-se que ele não desconsiderava os erros e enganos possivelmente produzidos no eu, tanto é assim, que ele tomou estes erros como base de desconfiança geral para todas os conteúdos que não passassem pelo crivo da dúvida metódica. Acontece que Freud resolveu investigar a racionalidade interna aos erros, sonhos e fantasias que geram a irracionalidade dentro da experiência subjetiva do conhecimento. Por isto, pode-se dizer que Freud também segue o rumo do racionalismo, só que com bases mais biológicas, pois como alguém de formação médica ele entendia a profunda correlação dos afetos psíquicos e dos sintomas físicos.

As pesquisas científicas sobre a alma tornam-se cada vez mais direcionada para o estabelecimento dos padrões biológicos do funcionamento cerebral o que implica numa forma de reducionismo de vantajoso para a própria consolidação e expansão do conhecimento científico em psicologia. E muito deste reducionismo se dá, em parte por uma grande desconhecimento das ideias religiosas produzidas ao longos dos milênios da história humana. A ciências da religião são portanto uma via muito fecunda para alargar e integrar o entendimento científico da alma na medida em que por meio do conhecimento rigoroso das funções religiosas. O interesse freudiano e de Jung nos mitos e ritos religioso são um exemplo do amplo campo de interação científica a ser explorado entre cientistas da religião e psicólogos de varias vertentes teóricas.

REFERÊNCIAS

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Maria Emantina Galvão. São Paulo Martins Fontes, 1996.

FACCHINETTI, C. **Philippe Pinel e os primórdios da medicina mental**. Rev. Latinoam. Psicopat. Fund. São Paulo, v.11, n.3, p. 502-505, 2008.
religiões. Tradução João Maria de Almeida. São Paulo; Paulus, 1999.

FOUCAULT, M. A constituição histórica da doença mental. In: **Doença Mental e Psicologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968. (Original published in 1954).

FRANCO, S. M., COSTA, F. Z. N.; LEÃO, A. L. M. A. **Depressão**: mal do século ou demanda do século? VIII Encontro de Estudos Organizacionais da ANPAD, Gramados, RS, 2014.

FRANKL, V. E. **O sofrimento de uma vida sem sentido**: caminhos para encontrar a razão de viver. Trad. Karleno Bocarro. 1. Ed. – São Paulo: É realizações, 2015.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Tradução: Renato Zwick – 2 ed. - Porto Alegre, RS: L&PM, 2017. (Original published in 1927).

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura**. Tradução: Renato Zwick – 2 ed. - Porto Alegre, RS: L&PM, 2017. (Original published in 1930)

JUNG, C. G. **Psicologia e religião**. Tradução Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha, Petrópolis: Vozes, 1978. (Original publicado em1937)

PAIVA, G. J. **Perder e recuperar a alma: tendências recentes na Psicologia da Religião norte-americana e europeia**. Psicologia: Teoria e Pesquisa, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 173-178, maio/ago. 2002.

A PRÁTICA DA FÉ NA SAÚDE MENTAL DE MULHERES MUÇULMANAS EM SERGIPE: UMA COMPREENSÃO FENOMENOLÓGICA

Greycy Batista Amaral¹

Maria Jeane dos Santos Alves²

RESUMO

A Saúde é o estado de equilíbrio do indivíduo, ou seja, suas funções orgânicas, físicas e mentais se encontram em perfeito funcionamento. Sendo assim, o desequilíbrio em algum desses âmbitos, como por exemplo, na saúde mental pode acarretar diversos problemas de ordem psicossomática, bem como transtornos mentais de forma geral. Atualmente, existem pesquisas que mostram o impacto da religião, prática da fé na vida das pessoas. Pois há uma conexão positiva entre envolvimento religioso e saúde física e mental, além de bem-estar social, qualidade de vida, atitudes e comportamentos saudáveis. Médicos, psicólogos e demais profissionais de saúde têm descoberto a importância da oração, da espiritualidade e da participação religiosa na melhora da saúde física e mental, bem como para responder a situações estressantes da vida. Nas clínicas de psicoterapia, nos atendimentos psicológicos e psiquiátricos no Brasil podem ser encontrados indivíduos que, tanto buscam ajuda científica para problemas relacionados a saúde mental, como também curiosidades sobre fenômenos religiosos. Há pesquisas que tem demonstrado que tanto a fé, como as práticas da religião podem reduzir a manifestação de psicopatologias. Sendo assim, podemos entender fé como uma característica geral das vidas humanas, um processo dinâmico, central para o self, que ajuda a pessoa a dar forma a seus relacionamentos pessoais e sociais, e fornece a base para que encontre uma maneira de manter coerência em sua vida. Ou seja, ela está envolta em uma estrutura de sentido e valores que cada indivíduo constrói para dar significado à sua existência e se o ser humano precisa de significação é dizer que ele constrói uma fé religiosa ou pode se tornar religiosa a depender da sua intensidade, associada ao seu envolvimento. Dessa forma, o Islam é uma religião abraâmica, monoteísta e tem como livro sagrado o Alcorão, um texto considerado pelos seus seguidores como a palavra literal de *Allah* (Deus), bem como pelos ensinamentos e exemplos do Profeta *Muhammad*. Tendo como prática obrigatória os cinco pilares: Fé, Oração, Jejum, Caridade, Peregrinação. A mulher muçulmana, apesar da religião islâmica ser de origem patriarcal, desempenha um papel de suma importância na sociedade, sendo descrita nos *hadith* (ditos) do Profeta todos os direitos que regem sua vida dentro da religião. Porém, pesquisas no âmbito da saúde mental relacionada a mulheres muçulmanas no Brasil ainda são escassas e em Sergipe, especificamente não existem. Então, esta pesquisa será de abordagem qualitativa de caráter fenomenológico, como estratégia metodológica. E os objetivos serão descrever e compreender como a relação da prática da fé pode atuar na saúde mental de mulheres muçulmanas em Sergipe, bem como conhecer e compreender a autopercepção que esse indivíduo tem em relação à prática da fé na sua saúde mental. Os participantes serão mulheres muçulmanas, na cidade de Itabaianinha-SE. Como instrumento de pesquisa serão realizadas observações e entrevistas semiestruturada, desen-

1 Mestranda em Ciências da Religião, Universidade Federal de Sergipe, campus São Cristóvão. Instituição Financiadora CAPES. greycy.amaral@gmail.com

2 Doutora em Psicologia Clínica pela Universidade Católica de Pernambuco. Professora do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe, campus São Cristóvão; Professora de Psicologia do Departamento de Educação da Universidade Federal de Sergipe, campus Itabaiana. Membro da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – Soter. alvesjeane65@gmail.com

volvida a partir de um esquema básico, para nortear o trabalho proposto, segundo os objetivos da pesquisa.

PALAVRAS-CHAVE: Saúde Mental; Fé; *Islam*; Mulheres Muçulmanas.

INTRODUÇÃO

A (OMS) afirma que não existe definição “oficial” de saúde mental. Porém, diferenças culturais, julgamentos subjetivos, e teorias relacionadas afetam o modo como a “saúde mental” é definida. Pode incluir a capacidade que um indivíduo tem de apreciar a vida e procurar um equilíbrio entre as atividades e os esforços para atingir a resiliência psicológica.

Fé é uma característica geral das vidas humanas, é um processo dinâmico, central para o self, que ajuda a pessoa a dar forma a seus relacionamentos pessoais e sociais, e fornece a base para que encontre uma maneira de manter coerência em sua vida (LOTUFO, 1997).

Mueller *et al.* (2001) revisou estudos publicados que examinavam a associação entre envolvimento religioso/prática de fé e saúde física, mental e qualidade de vida. A maioria dos estudos mostrou que envolvimento religioso, prática de fé estão associados com melhores índices de saúde, incluindo longevidade, habilidades de manejo e qualidade de vida, assim como menor ansiedade, depressão e suicídio.

A partir dos anos de 1960 estudos realizados sobre religiosidade e espiritualidade em amostras específicas (por exemplo, enfermidades graves, depressão e transtornos de ansiedade) mostraram pertinência quanto à investigação do impacto dessas práticas na saúde mental e na qualidade de vida (KOENING, 2001).

Levando em consideração os fatos supracitados o presente estudo abordará a relação da saúde mental com a prática da fé de mulheres muçulmanas, em Sergipe. Pois pesquisas no âmbito de saúde mental relacionada a mulheres muçulmanas no Brasil são escassas e em Sergipe, não existem. Dado assim a importância de se estudar esse público, os objetivos serão descrever e compreender como a relação da prática da fé pode atuar na saúde mental de mulheres muçulmanas em Sergipe, bem como conhecer e compreender a autopercepção que esse indivíduo tem em relação à prática da fé na sua saúde mental.

1. SAÚDE

É um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não somente ausência de doença ou enfermidade (OMS). O estado de completo bem-estar físico, mental, social, ecológico e espiritual e não somente a ausência de doença ou enfermidade (OMS, 1998).

Sendo assim, o desequilíbrio em algum desses âmbitos, como por exemplo, na saúde mental pode acarretar diversos problemas de ordem psicossomática, bem como transtornos mentais de forma geral (PIMENTEL, 2005).

Perestrello, 1984 *apud* Angerami-Camon *et al.*, 2002 diz que doença é um modo do indivíduo expressar-se em situações críticas; “é, pois como outras manifestações, um modo de existir e de coexistir.” Sendo o ser humano uma unidade mente-corpo, a maioria das doenças está na dependência tanto de fatores emocionais, quanto físicos. Suas emoções são fenômenos físicos e cada alteração fisiológica tem o seu componente emocional (HOWARD; LEWIS, 1993).

As investigações sobre a relação entre religiosidade e saúde buscam testar e avaliar como crenças e comportamentos religiosos se relacionam ou interferem na saúde, assim como em outros aspectos da vida do indivíduo. Do ponto de vista clínico e epidemiológico, importa avaliar o impacto que religião, religiosidade e espiritualidade possam ter sobre a saúde física e mental de uma pessoa ou uma comunidade (Allport; Ross (1967) *apud* Moreira-Almeida; Neto; Koenig (2006).

Médicos, psicólogos e demais profissionais de saúde têm descoberto a importância da oração, da espiritualidade e da participação religiosa na melhora da saúde física e mental, bem como para responder a situações estressantes da vida (EPPERLY, 2000).

Nas clínicas de psicoterapia, nos atendimentos psicológicos e psiquiátricos no Brasil podem ser encontrados indivíduos que, tanto buscam ajuda científica para problemas relacionados a saúde mental, como também curiosidades sobre fenômenos religiosos (VOLCAN *et al.*, 2003).

2. FÉ - RELIGIOSIDADE

A fé é aquilo que anima a vida de um ser e que lhe atribui um sentido e a determinação que dá toda energia ao agir. Ela está envolta em uma estrutura de sentido e valores que cada indivíduo constrói para dar significado à sua existência e se o ser humano precisa de significação é dizer que ele constrói uma fé. Isso não quer dizer que seja uma fé religiosa, mas pode-se tornar religiosa a depender da sua intensidade, associada ao todo e abrangência de seu envolvimento (AMATUZZI, 2003).

Mueller *et al.* (2001) revisou estudos publicados que examinavam a associação entre envolvimento religioso/prática de fé e saúde física, mental e qualidade de vida. A maioria dos estudos mostrou que envolvimento religioso, prática de fé estão associados com melhores índices de saúde, incluindo longevidade, habilidades de manejo e qualidade de vida, assim como menor ansiedade, depressão e suicídio.

As investigações sobre a relação entre religiosidade e saúde buscam testar e avaliar como crenças e comportamentos religiosos se relacionam ou interferem na saúde, assim como em outros aspectos da vida do indivíduo. Do ponto de vista clínico e epidemiológico, importa avaliar o

impacto que religião, religiosidade e espiritualidade possam ter sobre a saúde física e mental de uma pessoa ou uma comunidade (Allport; Ross (1967) *apud* Moreira-Almeida; Neto; Koenig (2006).

Religiosidade envolve um sistema de culto e doutrina que é compartilhado por um grupo, e, portanto, tem características comportamentais, sociais, doutrinárias e valorais específicas (UNDERWOOD-GORDON *et al.*, 1997).

O sentimento religioso torna as pessoas mais otimistas e encoraja o comportamento moral, como também há uma troca de estado do humor negativo para um positivo. Tais benefícios trazem um aspecto positivo da religião na saúde mental das pessoas (CAMBUY; AMATUZZI; ANTUNES, 2006).

2.1 RELIGIÃO - ISLAM

Koenig (2001) *apud* Peres, Simão e Nasello (2007, p.137) “conceitua religião como um sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos projetados para auxiliar a proximidade do indivíduo com o sagrado/transcendente”.

Islam é uma palavra árabe e implica em completa submissão, entrega e obediência voluntária a Deus, também significa Paz. Só é possível encontrar paz física e mental por meio da submissão e obediência voluntária a Deus, o Todo-Poderoso, o Senhor do Universo (HAYEK, 2020).

É uma religião e um sistema de vida completo para um quinto da população mundial. Os muçulmanos seguem uma religião de paz, misericórdia, perdão e a maioria nada tem a ver com eventos radicais, cometidos por fundamentalistas dos quais geralmente são associados à fé islâmica (HAYEK, 2020).

O Islam é uma religião de origem Abraâmica, monoteísta e tem como livro sagrado o Alcorão, um texto considerado pelos seus seguidores como a palavra literal de *Allah* (Deus), bem como pelos ensinamentos e exemplos do Profeta *Muhammad* (AL-SHEHA, 2015).

Tendo como prática obrigatória os cinco pilares: Fé (Testemunho-*Shahada*), Oração (*Salat*), Caridade (pagamento do *Zakat*), Jejum (no mês do *Ramadan*) Peregrinação (*Hajj* em Meca, na Arábia Saudita) (TARSIN, 2019).

O Alcorão não faz distinção entre meninos e meninas. Considera o nascimento de uma mulher, um presente e uma bênção de Deus, da mesma forma que o nascimento de um menino. A mulher muçulmana, desempenha um papel de suma importância, sendo a base da sociedade, descrita nos *hadith* (ditos) do Profeta todos os direitos que regem sua vida dentro da religião (AZIM, n/d).

Na concepção alcorânica, a mulher tem direitos e deveres, bem como os homens. Assim, elas tem direitos espirituais e sociais. Alguns dos direitos são: de argumentar; de estudar; de trabalhar, mas não são obrigadas; direito ao dote, ao casamento no qual elas são livres para escolher o

marido; direito ao divórcio; a herança e o véu (*hijab*) visa proteger a mulher, a sua imagem e honra, faz parte da moda modesta e da identidade muçulmana, trazendo assim o sentimento de libertação às mulheres (AZIM, n/d).

3. MÉTODO FENOMENOLÓGICO

Nessa pesquisa usaremos o método fenomenológico que se caracteriza pela descrição de um evento, situação objeto, naquilo que significa para um determinado sujeito; a descrição de como eventos, fenômenos se apresentam a nós (POELMAN, s/d).

O método fenomenológico surgiu como um movimento na filosofia, sendo posteriormente, aplicada às ciências humanas. Ao ser aplicado à ciência, esse caminho metodológico passou a contestar o positivismo de Augusto Comte, uma vez que para este, ciência significava uma metodologia sistemática, controlada e limitada aos fatos. Esse modelo positivista se desenvolveu e influenciou várias áreas científicas (MARTINS; BOEMER; FERRAZ, 1990).

Dentro desse contexto, emergiu a fenomenologia como alternativa de abordagem das ciências humanas em pesquisa, na qual ratifica que os seres humanos não são objetos e que deve ser ressaltada a especificidade do ser. Tal abordagem tem como pioneiro Edmund Husserl (MARTINS; BOEMER; FERRAZ, 1990).

CONCLUSÃO

Podemos reconhecer, através de pesquisas que a saúde do indivíduo é determinada pela interação de fatores físicos, mentais, sociais e espirituais. Alguns profissionais da saúde já contam com indicações científicas do benefício da exploração da fé, da religiosidade e da espiritualidade na programação terapêutica de qualquer doença. Não se trata mais de caridade ou medicina complementar; trata-se agora de ciência e tratamento médico. O constructo da relação da saúde mental com a fé vem sendo pesquisado em diversas áreas, pois há evidências de que afeta o comportamento humano como um todo. Seja na prática profissional, familiar, no relacionamento interpessoal com os outros indivíduos que compõem a sociedade ou em qualquer outro contexto, daí o interesse da Psicologia e Ciências da Religião em estudá-los também.

Este trabalho irá se propor, além de descrever e compreender como a relação da prática da fé pode atuar na saúde mental de mulheres muçulmanas em Sergipe, bem como conhecer e compreender a autopercepção que esse indivíduo tem em relação à prática da fé na sua saúde mental.

Como sugestões, espera-se o reconhecimento da importância de pesquisas nesse âmbito, a tradução de materiais científicos sobre o Islam, das mulheres muçulmanas para o português, pois quase não há produção bibliográfica na área. No Brasil só foi encontrada uma pesquisa de douto-

rado ainda em andamento sobre reflexões da saúde mental de mulheres muçulmanas, seguindo uma linha psicológica e antropológica. Dessa forma, há de se produzir de forma multidisciplinar, e com rigores éticos.

REFERÊNCIAS

AL-SHEHA, Abdurrahman. A Mensagem do Islam. São Paulo: Fambras, 2015.

ANGERAMI-CAMON, V. A.; CHIATONE, H. de C.; NICOLETTI, E. A. O doente, a Psicologia e o hospital. 3. ed. São Paulo: Pioneira, 2002.

AMATUZZI, M. M. Fé e Ideologia na Compreensão Psicológica da Pessoa, *Psicologia: reflexão e crítica*, Porto Alegre, n.3 v.16, 2003.

AZIM, Sherif Abdel. A Mulher no Islam: mito e realidade. São Paulo: Fambras, n/d.

CAMBUY, K.; AMATUZZI, M. M.; ANTUNES, T. A. Psicologia Clínica e Experiência Religiosa. *Revista de Estudos da Religião- REVER*, São Paulo, n.3, 2006.

EPPERLY, MOREIRA, V.; FREIRE, J. C. *La dépression dans La post-modemité: um desordre dès affections ou l'ordre des desaffections?* B. Granger & G. Charboneau, Phenomenologic des sentiments corporels. Vol. II, PP. 111-118. Paris: Le Cercle Hermeneutique, 2003.

KOENING, H., *Handbook of religion and health: a century of research reviewed*. University press Oxford, 2001.

ALCORÃO SAGRADO. Introdução. Português. O Significado dos Versículos do Alcorão Sagrado com comentários. Tradução de Samir El Hayek. 19. ed. São Paulo: Fambras, 2020. p.17.

HOWARD, R.; LEWIS, Martha E. Fenômenos psicossomáticos: até que ponto as emoções podem afetar a saúde. 4. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1993.

NETO, F. LOTUFO.; Tese de Doutorado: Psiquiatria e Religião – A Prevalência de Transtornos Mentais Entre Ministros Religiosos. USP, 1997.

MARTINS, J.; BOEMER, M. R.; FERRAZ, C. A. A fenomenologia como alternativa metodológica para pesquisa: algumas considerações. *Revista da Escola de Enfermagem*. v.24, n. 1, p. 139-147, abr/1990.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; NETO, F. L.; KOENIG, H. G. *Religiousness and mental health* Rev Bras Psiquiatr. 2006; 242-50 p.

MUELLER, P. S., et al.,. *Religious involvement, spirituality, and medicine: implications for clinical practice*. Mayo Clin Proc 76 (12): 1189-1191, 2001.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE (OMS). (1993). *Classificação de transtornos mentais e de comportamento da CID-10: Descrições clínicas e diretrizes diagnósticas*. Porto Alegre: Artes Médicas.

PERES, J. F. P.; SIMÃO, M. J. P.; NASELLO, A. G. Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia. *Rev. psiquiatr. clín.*, vol.34, p.136-145, 2007.

PIMENTEL, D. *O Sonho do Jaleco Branco*. Aracaju: Editora da UFS, 2005. 226p.

POELMAN, J. A. W. M. **Teoria existencial de personalidade, seus fundamentos filosóficos e seus enunciados principais**. Texto mimeo. s/d.

TARSIN, Asad. Ser Muçulmano: um guia prático. Apresentação por Sheikh Hamza Yusuf. Tradução

de Rebecca de Faria Slenes. 2ed. Editora Sandala, 2019.

UNDERWOOD-GORDON, Lynn; Peters, David; Bijur, Polly; Fuhrer, Marcus. *Roles of Religiousness and Spirituality in Medical Rehabilitation and the Lives of Persons with Disabilities*. American Journal of Physical Medicine & Rehabilitation: v.76 - Issue 3 - p 255-257, May 1997.

VALLE, E. R. M. **Câncer Infantil**: Compreender e Agir. Campinas: Psy, 1997.

VOLCAN, S. M. A. *et al.* Relação entre bem-estar Espiritual e Transtornos Psiquiátricos Menores: estudo Transversal. *Revista de Saúde Pública*, São Paulo, v.37, n.4, ago.2003.

EDUCAR PARA A VIDA: INTERFACES ENTRE A EDUCAÇÃO E A RELIGIÃO NOS ESCRITOS FREIRIANOS

Denis Cotta¹

RESUMO

Esta comunicação visa pontuar os aspectos de interface entre a educação e a religião na cosmovisão do educador brasileiro Paulo Freire. Segundo o pedagogo, a educação libertadora tem a potencialidade de transformar a constituição psíquica do indivíduo, promovendo assim a sua conscientização para o bem comum. Ainda de acordo com o patrono da educação brasileira, a educação quando permeada pela amorosidade, pela humildade e pela fé gera no educando o amor pela vida. Freire também ressalta a importância de uma religiosidade pautada pelo pensamento crítico, contexto este que, favorece a prática da *Imitatio Dei*. Como recurso metodológico, utilizaremos uma análise teórico-bibliográfica das obras: *Pedagogia do oprimido*, *Pedagogia da autonomia* e *Educação como prática de liberdade*, todas de Paulo Freire. Por fim, pretende-se evidenciar que, a educação emancipadora é capaz de instaurar na pessoa religiosa a busca pela *liberdade transcendente*.

PALAVRAS-CHAVE: Educação; Religião; Humanização; Liberdade; Paulo Freire.

INTRODUÇÃO

Na cosmovisão do educador brasileiro Paulo Freire (1921-1997), o processo de ensino e de aprendizagem deve ser entendido como uma ação que possibilita o pleno desabrochar das potencialidades do indivíduo. Contudo, é preciso primeiramente aclarar os dois tipos fundamentais de ensino: o primeiro se refere ao conceito de educação *bancária*, que segundo Freire (2020a), pode se tornar um instrumento de opressão; o segundo tipo de ensino está associado a ideia da educação libertadora, pautada pelo pensamento crítico do ser educando.

Como nos pontua o patrono da educação brasileira, o processo educacional deve ser visto em sua complexidade, isto é, uma práxis que exige uma série de atributos e o envolvimento de todos os indivíduos que dela participam, tanto de forma direta como indireta. De acordo com Freire (2016), para que a educação se torne uma ferramenta de autonomia para o sujeito, o processo educacional deve ser permeado pela ética, pela capacidade de pensamento crítico, pela corporificação das palavras pelo exemplo, assim como na rejeição de qualquer tipo de discriminação. É sobretudo, uma práxis cuja máxima nos diz que “[...] ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho: os homens se libertam em comunhão.” (FREIRE, 2020b, p. 71).

1 Doutorando e mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: cottadenis@gmail.com

Esta noção de liberdade descrita no fragmento anterior deve ser contemplada sob o prisma de dois aspectos fundamentais: 1º) a psique do indivíduo e a sua relação com o mundo; 2º) a perspectiva da transformação sociopolítica e cultural, que culmina no que chamamos neste manuscrito de *educar para a vida*. Educar para a vida é em poucas palavras, um ensino que visa instaurar no educando a percepção de que a diferença do outro é sagrada, que ela constitui a essência do ser humano.

1. ROMPENDO O CICLO DE OPRESSÃO: DE OPRIMIDO A AGENTE DE HUMANIZAÇÃO

Em sua apresentação do *best seller* freiriano intitulado *A pedagogia do oprimido*, Ernani Maria Fiori esclarece que o método pedagógico proposto por Paulo Freire está intrinsecamente associado a um processo de conscientização do indivíduo. Essa tomada de consciência é fundamental para que o educando se reconheça como sujeito pensante. Noutros termos, a metodologia freiriana visa colocar “[...] o alfabetizando em condições de poder re-existenciar criticamente as palavras de seu mundo, para, na oportunidade devida, saber e poder dizer a sua palavra.” (FIORI, 2020b, p. 17).

Mediante este processo de desvelamento proporcionado pela educação emancipadora, o indivíduo antes oprimido se torna sujeito de sua própria história, reconhece o seu valor no mundo, se humaniza e busca assim, a humanização do outro. Contudo, se a educação não propicia o pensamento crítico do indivíduo, o desejo do oprimido será se tornar o opressor. Para Freire (2020b), os atributos como o amor, a humildade e a fé são essenciais para que o processo educacional seja libertador, promovendo dessa maneira a ressignificação existencial do ser educando.

Todavia, o pedagogo brasileiro sublinha que uma das grandes problemáticas que envolvem o desenvolvimento da educação libertadora é o *medo da liberdade*², ou em outras palavras o *perigo da conscientização*, que demanda do indivíduo a capacidade de se tornar *desperto* para a condição sociocultural, política e histórica em que se encontra no mundo. Como nos pontua o educador brasileiro: “[...] o medo da liberdade, de que necessariamente não tem consciência o seu portador, o faz ver o que não existe.” (FREIRE, 2020b, p. 32). Por este fato, a educação libertadora enquanto instrumento de tomada de consciência acaba por abarcar a estrutura psíquica do indivíduo, devido ao seu caráter *desalienador*³.

Neste viés, pode-se perceber que, a proposta pedagógica de Paulo Freire possui uma gran-

2 É válido mencionar que, o psicanalista alemão Erich Fromm foi uma das grandes influências da cosmovisão freiriana. Essa influência teórica pode ser vista em citações realizadas por Paulo Freire em algumas de suas obras, como é o caso da *Pedagogia do oprimido*, em que o educador brasileiro se utiliza do conceito de *medo da liberdade*, conceito chave na obra *O medo à liberdade* de autoria de Fromm. Além disso, em meados da década de 1960, Fromm e Freire se encontraram pessoalmente em um simpósio sobre educação no México, evento que foi organizado pelo educador Ivan Illich. O contato amistoso entre o psicanalista e o educador brasileiro se manteve posteriormente, por meio da troca de cartas entre ambos (FUNK, 1999).

3 O termo *desalienador* utilizado neste manuscrito, se refere a atividade psíquica produtiva que visa a ruptura da alienação.

de ênfase na capacidade de conscientização, que por sua vez ocorre a partir do contato com o outro. É neste sentido uma pedagogia tanto psicológica quanto sociológica, daí a importância de se entender a dimensão psicossocial do ser humano. Como nos adverte o educador brasileiro, a conscientização é um processo contínuo que se inicia na percepção e na inter-relação entre o indivíduo e o mundo que o cerca. Ou seja, enquanto não ocorrer a tomada de consciência, o oprimido não se dará conta de seu cativeiro, pois além dos grilhões físicos que o privam de seu direito sagrado de ir e vir, ainda existem as *correntes psicossociais*.

No que se refere ao conceito de grilhões psicossociais, é mister pontuar mesmo que de modo breve, como podem se estruturar na vida de uma pessoa. Em primeiro lugar, é necessário entender que essas *correntes* são psíquicas, devido ao fato de estarem anuviadas da percepção do indivíduo (em decorrência da alienação); em segundo lugar, estas cadeias também são sociais devido a manutenção do estado de opressão, que é alimentado pela Sociedade da Aquisição⁴. Ou seja, para romper a escravidão psicossocial imposta pelo estado de opressão é necessário se tornar plenamente *desperto*.

Em outra terminologia, estes grilhões psicossociais só poderão ser destruídos se o processo educacional for edificado sob os pilares humanísticos da desalienação. Assim, para que a educação se torne um meio de difusão da liberdade e da humanização do educando, é preciso que a sua práxis esteja amparada por uma série de aspectos, dentre eles: o diálogo dialógico, a criticidade, a humildade, o amor e a fé no humano⁵. De acordo com Freire (2016), estes atributos são essenciais para que o indivíduo se torne livre das cadeias socioculturais e psicológicas que o prendem a uma vida alienada. Contudo, vale sublinhar que essa liberdade só é possível a partir da comunhão humana, isto é, ninguém se liberta sozinho, nos tornamos livres na medida que lutamos pela liberdade do outro.

2. DISTINÇÕES ENTRE A CONCEPÇÃO EDUCACIONAL BANCÁRIA E LIBERTADORA NO PENSAMENTO FREIRIANO

Segundo Paulo Freire (2020b), é de suma importância compreender que a metodologia utilizada em um dado contexto educativo, irá determinar se a educação se tornará uma ferramenta de opressão ou de libertação do educando. Neste viés, o processo pedagógico poderá servir como mantenedor da ideologia opressora (mesmo que de forma indireta) ou seguirá uma outra perspectiva, que visa com que o ser educando *aprenda a dizer a sua palavra* e, assim, se torne sujeito de sua história, senhor de seu destino.

De forma sintética, o paradigma freiriano nos apresenta duas formas básicas do processo

4 A noção de *Sociedade da Aquisição* está associada a ideologia do capitalismo selvagem, que apregoa a vivência de um hedonismo radical, em que, o consumismo exacerbado é visto como algo positivo, pois serve como parâmetro do *status* social elevado de uma pessoa (COTTA, 2019).

5 Estes aspectos serão tratados, mesmo que de modo sintético, no próximo tópico dessa comunicação.

ensino-aprendizagem; a primeira se refere ao conceito de educação bancária e a segunda a noção de educação como prática de liberdade. No que se refere a ideia de educação bancária, o patrono da educação brasileira pontua que essa modalidade de ensino é caracterizada pela falta de criticidade por parte do educando, que se torna um receptáculo do docente, docente que por sua vez se torna um *narrador teórico*.

A noção de educação bancária representa a falta de autonomia do processo educativo; processo este que necessita ser construído com a participação de todos os envolvidos e, acima de tudo, deve ser respaldado pelo senso de conscientização do ser educando (FREIRE, 2016). Desse modo, o ato reflexivo do discente (referente aos aspectos socioculturais e políticos que constituem o seu contexto existencial), lhe permitirá sair da espiral da opressão, momento em que ele (o educando) se conscientiza de seu papel no mundo, enquanto agente difusor da liberdade.

Em outra perspectiva pedagógica se encontra o conceito de educação libertadora, que visa sobretudo, a tomada de consciência do educando. Essa tomada de consciência é de grande importância no sentido de que, ao reconhecer dentro de si tanto a figura do opressor quanto a do oprimido, a pessoa inicia a sua própria humanização, reconhecendo o seu lugar no mundo enquanto sujeito. Como nos adverte Freire (2020b), somente quando há esse desvelamento psicossocial, o indivíduo terá condições de lutar contra as tendências necrófilas da opressão. Este processo de conscientização é também de suma importância para o desmantelamento da imagem *distorcida de Deus* (difundida pelos opressores); imagem em que o Criador é percebido (pelos oprimidos) como um pai que não se comove com o sofrimento dos seus *filhos pobres*, esfarrapados, sem voz e sem vez na Sociedade da Aquisição.

A educação que liberta, de acordo com Freire (2020b) é aquela que busca sempre o diálogo dialógico, um viés em que o educador não é simplesmente um narrador de conteúdos, mas sim um facilitador do processo educacional. Neste método pedagógico, o docente fomenta a instauração da criticidade em seus alunos, por meio de reflexões baseadas no contexto sociocultural em que se encontram. Além disso, é preciso ressaltar um outro elemento essencial para a prática de uma educação emancipadora, a saber, o diálogo imbuído de humildade e de amor. Como nos pontua o educador brasileiro:

Se não amo o mundo, se não amo a vida, se não amo os homens, não me é possível o diálogo. Não há, por outro lado, diálogo, se não há humildade. A pronúncia do mundo, com que os homens o recriam permanentemente, não pode ser um ato arrogante. [...] Como posso dialogar, se me admito como um homem diferente, virtuoso por herança, diante dos outros, meros “isto”, em que não me reconheço *outros eu?* (FREIRE, 2020b, p. 111).

O fragmento citado anteriormente sublinha a necessidade de uma postura genuína de amor e humildade durante o diálogo com o outro, postura esta que promove a rejeição a qualquer forma de discriminação (FREIRE, 2016). Assim, somando-se aos atributos do amor e da humildade, o pa-

trono da educação brasileira reitera que o diálogo verdadeiro e humanizador também é constituído pela fé, fé na capacidade humana para romper o ciclo de opressão, de criar e difundir o amor à vida. Desse modo, segundo Freire (2020b), a partir destes atributos o processo educacional será mais produtivo, atento as realidades sociais e culturais de educadores e educandos. A pedagogia humanista freiriana busca neste sentido, em primeiro lugar, a conscientização do indivíduo, uma tomada de consciência que o levará a perceber de forma mais atenta os instrumentos sociais e mantenedores da opressão. Em um segundo momento, a pedagogia libertadora visa conduzir o educando a uma orientação biófila, que dentre outros aspectos, contempla a interface entre a educação e a religião, tema que será tratado no próximo tópico.

3. *IMITATIO DEI*⁶: UMA EXPRESSÃO DA BUSCA PELA LIBERDADE TRANSCENDENTE

A breve elucidação dos conceitos teóricos freirianos, tratados nos tópicos anteriores, se mostra relevante ao apresentar as bases pedagógicas e filosóficas que permeiam a cosmovisão do autor, nos possibilitando assim, realizar a interface entre a educação e a religião em seus escritos. Um dos pontos de partida para a proposta de interface supramencionada se refere a noção de educação libertadora. Na perspectiva freiriana o ato de buscar a liberdade vai além do ego, é uma luta comungada com o outro. A pessoa que se torna sujeito da própria história, é capaz de desvelar as cadeias opressoras de sua sociedade e assim, ao se humanizar, deseja libertar o outro.

O sujeito, ao se tornar consciente de sua situação no mundo, isto é, quando rompe com o ciclo de alienação, percebe que as ilusões psicossociais são alimentadas pela Sociedade da Aquisição, que por sua vez promove o estado de indiferença, de egotismo, dentre outros aspectos necrófilos. Assim, o processo de desalienação é fundamental para que a pessoa quebre o ciclo da opressão. Vale mencionar que, a desalienação na perspectiva freiriana está intrinsecamente associada a um das máximas provenientes dos ensinamentos de Jesus de Nazaré: “E conhecereis a verdade e a verdade vos libertará.” (Jo 8, 32). No pensamento freiriano, ao reconhecer a verdade, ou seja, se atentar as diversas formas de manipulação social, as falsas ações de generosidade (que acabam por reforçar a opressão), o indivíduo se situa enquanto sujeito, iniciando neste momento a luta para *dizer a sua palavra*.

Entretanto, essa práxis libertadora só é implantada de fato na vida do indivíduo se ele priorizar o desabrochar de sua *boniteza* interior, a partir do aprimoramento dos atributos humanos (também consideradas *virtudes teologais* segundo a teologia cristã, baseadas no trecho bíblico de 1Cor 13, 13) como a fé, a esperança e o amor. Estes elementos integrantes da educação emancipadora, nos mostram o quanto Paulo Freire expressava a sua cosmovisão religiosa através do que chamamos nesta comunicação de *liberdade transcendente*. Como nos esclarece o educador brasileiro:

6 O termo *Imitatio Dei* é proveniente do latim e significa, etimologicamente, a *Imitação dos Atos de Deus* (FROMM, 1975).

[...] A palavra de Deus me convida, em última análise, a recriar o mundo, não para a dominação de meus irmãos, mas para a sua libertação. [...] Isso significa que ouvir a palavra de Deus não é um ato passivo, nem um ato em que somos recipientes vazios a serem preenchidos por esta palavra que não poderia, então, ser salvadora. Essa palavra de Deus, enquanto salvadora, é uma Palavra libertadora que os homens tem que assumir historicamente. Os homens devem transformar-se em sujeitos de sua salvação e libertação. (FREIRE, 1979, p. 90).

O fragmento anterior abarca a noção de *Imitatio Dei*, em que o humano busca imitar os atos de Deus por intermédios de ações concretas em prol do bem comum. Dessa forma, a educação libertadora transcende o contexto meramente educativo e, se torna um ensinamento para toda a vida, se converte em uma práxis eticamente humanista e biófila.

Por fim, Paulo Freire também adverte que a educação libertadora, ao impactar o educando em sua totalidade humana, potencializa a sua capacidade crítica em todas as esferas socioculturais, inclusive a religiosa. Nesse contexto, a criticidade permite ao sujeito religioso experienciar a sua tradição religiosa a partir de uma fé autêntica, que culmina na *Imitação dos Atos de Deus*.

CONCLUSÃO

O conceito de *educar para a vida*, a partir do pensamento freiriano, se refere a uma reestruturação biófila e psicossocial do indivíduo, que o liberta das cadeias alienantes e opressoras. Neste processo o indivíduo se torna sujeito, aprende a dizer a sua palavra e busca a sua liberdade em comunhão. Essa luta conjunta, imbuída dos atributos da humildade, da fé, da esperança e do amor acabam por aprimorar uma outra esfera humana: a espiritual. E é a partir dessa esfera que a luta pela liberdade adquire a sua dimensão transcendente, ao promover a saída de si mesmo rumo ao encontro do outro. Desse modo, no ato de ir além de si mesmo, o sujeito compreende que a alteridade é a essência da *boniteza* humana.

REFERÊNCIAS

COTTA, D. A constituição humana e a educação na sociedade da aquisição: contribuições do pensamento de Erich Fromm. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 29, n. 2, p. 167-179, 2019. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/7239>. Acesso em: 22 jun. 2021.

FIORI, E. M. Prefácio: aprender a dizer a sua palavras. In: FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2020b. p. 11-30.

FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. 48. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020a.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 75. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020b.

FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários para a prática educativa**. 53. ed. São Paulo: Paz e

Terra, 2016.

FREIRE, P. Terceiro mundo e teologia: carta a um jovem teólogo. *In*: TORRES, C. A. **Consciência e história: a práxis educativa de Paulo Freire**. São Paulo: Loyola, 1979. p. 87-92.

FROMM, E. **O espírito de liberdade: uma interpretação radical do velho testamento e de sua tradição**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

FUNK, R. **Erich Fromm: el amor a la vida, una biografía ilustrada**. Barcelona: Paidós, 1999.

JOÃO. *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

PRIMEIRA EPÍSTOLA AOS CORÍNTIOS. *In*: BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2013.

IMAGENS DE DEUS, RESPONSABILIDADE CRISTÃ NA PANDEMIA E SINODALIDADE

Erika Gomes Duarte¹

RESUMO

Esta reflexão aborda a relação existente entre alguns modelos de compreensão de Deus e a postura cristã correspondente a eles frente ao sofrimento humano. Para analisar o tema da relação com o divino, apresenta-se inicialmente três imagens de compreensão de Deus: A primeira é a de um “Deus que tudo pode e que resolve tudo para o homem”; a segunda é a de um “Deus ausente, que já cumpriu seu papel na história”; e a terceira é a de um “Deus que castiga o ser humano por sua má conduta”. Nesta última, Ele pune o homem através da pandemia causada pelo coronavírus, para que ele corrija seus pecados. Diante destas três imagens de Deus que foram delineadas, ilustra-se de maneira correspondente, três tipologias de postura humana diante dos desafios do tempo presente. Posturas estas, que não se configuram em cuidado para com o próximo e em solidariedade. Tais associações são apenas pistas para uma autocrítica do crente em seu caminho espiritual-existencial, de modo que ele, ao solicitar a presença divina, se questione também sobre seu papel na sociedade contemporânea e na pandemia. Uma última e quarta imagem é apresentada posteriormente. Ela analisa o modelo revelado por Jesus, que por sua vez, implica em um caminho de seguimento e em um comprometimento-serviço para com os marginalizados e os pobres. Uma postura de responsabilidade cristã também se faz necessária para consolidar o caminho eclesial rumo a uma Igreja mais sinodal.

PALAVRAS-CHAVE: Imagens de Deus. Responsabilidade cristã. Pandemia. Igreja sinodal.

INTRODUÇÃO

Se em um futuro próximo for necessário descrever a situação causada pelo vírus SARS-CoV-2 conhecido como o novo coronavírus que causa a doença Covi19, se poderia referir-se a ela como um tempo no qual o número de mortes é elevado, como um tempo marcado pelo medo do contágio veloz de uma doença que pode ser mortal, pelo constante risco de colapso do sistema de saúde, pelo agravamento da insegurança econômica e pela necessidade de isolamento social.

Em tempos de sofrimento tão evidente e tão difundido, a reflexão sobre a dimensão transcendente da vida ganha maior relevância. Deus aparece como tema central em diálogos cotidianos

¹ Mestranda em teologia na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Instituição financiadora da pesquisa desenvolvida: a aluna recebe apoio financeiro da CAPES. Erikagomesduarte81@gmail.com

e familiares, mas também em discursos formais e publicações várias. Isto porque a busca de sentido para a dor humana, na vida de muitas pessoas, se direciona para a relação com Deus. Em muitos casos, essa busca por Deus se traduz em uma procura por ajuda, por socorro. O crente dirige a Deus sua súplica com a esperança de que Ele possa solucionar a dificuldade vivenciada. Neste momento histórico especificamente, se pede a Deus que Ele ponha fim a pandemia e que impeça a morte das pessoas queridas. Portanto, é necessário refletir e partir de uma pergunta de fundo que não aparece frequentemente nos diálogos, discursos e orações, mas que está na raiz da relação entre o crente e Deus: “Qual é a imagem de Deus ao qual o crente direciona sua prece?”

A presente reflexão teológica não pretende refletir sobre as imagens de Deus de modo distante das situações humanas, ela tem por finalidade, antes de tudo, tocar a dimensão existencial do crente. Sesboüé ao analisar o tema da presença real de Deus na Eucaristia sinaliza para um elemento importante, ele afirma que nos interrogamos de forma exagerada sobre a presença de Cristo e pouco sobre a qualidade da nossa resposta (SESBOÜÉ, 2009. v. 2. p 181). De acordo com essa linha de pensamento, a teologia fecunda é aquela que envolve a colaboração humana para com a ação divina e não deixa o crente fora da reflexão teológica.

Por fim, se almeja pensar teologicamente o caminho de responsabilização do cristão, visto que este é o alicerce de um caminho mais amplo, a se percorrer enquanto Igreja. A direção do percurso aponta para uma reforma eclesial, na qual a sinodalidade² ganha mais espaço no pontificado do Papa Francisco. Portanto, se faz necessário, refletir sobre a participação de cada cristão a partir do contexto marcado pela pandemia, visto que ele convoca de modo muito explícito, uma maior apropriação, por parte dos cristãos, de sua responsabilidade.

1. A RELAÇÃO ENTRE A IMAGEM DE DEUS E A POSTURA CRISTÃ NO CONTEXTO DA PANDEMIA

Para analisar o tema da relação entre o crente e Deus, sublinha-se aqui, inicialmente, três imagens de compreensão do divino e de maneira recíproca, três tipologias de postura humana diante da realidade e dos desafios do tempo presente. Claramente, trata-se apenas de pistas norteadoras para uma autocrítica do crente em seu caminho espiritual-existencial, de modo que ele, ao solicitar a presença divina, se questione também sobre seu papel na sociedade contemporânea e no difícil cenário da pandemia.

As três imagens de Deus são delineadas da seguinte maneira: A primeira é a de um “Deus que tudo pode e que resolve tudo para o homem”, a segunda é de um “Deus ausente, que já cumpriu seu papel na história da salvação”, e a terceira é a de um “Deus que castiga o ser humano por sua má conduta”, neste caso, Ele pune o homem com a pandemia para que ele corrija seus pecados.

2 A sinodalidade, nesse contexto eclesiológico, indica o específico *modus vivendi et operandi* da Igreja povo de Deus que manifesta e realiza concretamente o ser comunhão no caminhar juntos, no reunir-se em assembleia e no participar ativamente de todos os seus membros em sua missão evangelizadora. (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL 2018.)

A primeira imagem de Deus apresentada, a de um “Deus que resolve tudo”, está associada a um modo compreender a relação entre o divino e o humano que pode não envolver a responsabilidade cristã para com quem sofre. Isto porque, se é Deus quem irá solucionar os problemas do humano, basta que o crente permaneça numa atitude de súplica, e o milagre divino será providenciado. Ao aplicar este raciocínio ao contexto de pandemia, se observa que o crente faz sua oração de intercessão, e até a difunde nas redes sociais, no entanto, em seu cotidiano ele se esforça pouco para se proteger e proteger o próximo. Para o crente que se posiciona assim, não é preciso escutar as orientações da ciência, já que o foco da solução está no poder divino; e ele pode então permanecer em sua postura “espiritualmente confortável” diante da dura realidade.

Este tipo de compreensão do divino pode denotar uma certa superficialidade teológica no modo de entender a onipotência divina. Para Alister McGrath, ao invés, a teologia cristã compreende a onipotência divina em uma ótica de correspondência para com a natureza de um Deus fiel, no qual podemos confiar. Para o autor há uma tensão entre poder e confiança, portanto, ele apresenta o conceito de que Deus livremente autolimita sua ação; não por capricho ou de modo arbitrário, mas por fidelidade no seu agir. O poder divino revelado por Jesus é simbolizado pela cruz e Ele fica ao lado das pessoas nos momentos difíceis. (MCGRATH, 2009, p. 68-69).

Quanto a segunda imagem que caracteriza a figura de “um Deus ausente”, ao falar sobre ela, Walter Kasper desenvolve o conceito de “um Deus que já cumpriu seu papel na história”, e sendo assim, Deus é visto como alguém indiferente. Segundo ele, neste tipo de relação com o divino, a razão contemplativa se torna técnico-instrumental e a busca por sentido passa a se ocupar da economia e se torna uma busca por segurança. O coronavírus questiona o sentimento burguês de segurança e a religião aparece então com o papel de objeto de consumo, cuja a finalidade é satisfazer as necessidades humanas mais profundas que a economia e a técnica não podem suprir. (KASPER, 2020, p 16-17). Sendo assim, a resposta de fé por parte do ser humano não questiona as injustiças e marginalizações do tempo presente, pelo contrário ela favorece a manutenção do ideal burguês sem que haja espaço para a vontade de transformação da realidade e da defesa dos marginalizados.

A terceira imagem assume os contornos de “um Deus castigador”, que pune sobretudo pecados relacionados a moral sexual. Raul Pariamachi explica que há um contraste entre a posição que tende a sublinhar um Deus castigador e a que anuncia um Deus que sofre com o homem. A primeira reflete uma sensibilidade mais voltada para o pecado e a outra para o sofrimento humano. (PARIAMACHI, 2020, p. 23.) Este contraste trazido por Pariamachi é muito útil para que o crente volte seu olhar para sua sensibilidade espiritual, que pode assumir propostas existenciais diferentes, na qual uma se detém no pecado do próximo e a segunda que se importa mais pelo sofrimento do próximo.

Segundo o autor, o imaginário do castigo divino teve uma função norteadora no passado, mas é insustentável na contemporaneidade. Para ele, seguir interpretando a enfermidade como castigo divino é ignorar a mensagem bíblica sobre a misericórdia de Deus, é instrumentalizar Deus

para garantir as próprias representações morais. (PARIAMCHI, 2020, p. 27-28). Conclui-se assim, que enfatizar a imagem do Deus castigador em plena pandemia pode também implicar em uma postura religiosa que não procura se aproximar com compaixão de quem sofre, visto que o foco da atenção do crente está no julgamento relativo ao pecado humano.

Após analisar estas associações entre três modelos de compreender Deus e as possíveis modalidades de postura humana, se pode pontuar que as respostas do crente daí decorrentes são paralisantes diante da realidade de injustiças e da dor humana. Estas reações humanas podem mascarar justificativas espiritualistas para a própria comodidade (mesmo que esse mesmo crente possa se encontrar justamente em um lugar de marginalização). Elas podem também ocultar mecanismos de defesa para não se colocar a serviço da humanidade e para não assumir o compromisso de ser fonte de esperança.

Mas então, qual é a imagem cristã de Deus que promove uma postura participativa e autenticamente responsável por parte do crente frente ao contexto da pandemia?

Maria Clara Bingemer elucida, a partir das informações dos evangelhos, que Jesus se coloca em atitude de serviço para os marginalizados e pobres de seu tempo. O comportamento de Jesus se caracterizava pela inclusão para com todas as categorias de pessoas “manchadas” pela ilegitimidade e pela pobreza. (BINGEMER, 2008, p. 41-46). Ele recusa a concepção de messias presente em sua época, agarrada à ideia de messias triunfalista e dá preferência a figura messiânica de “Servo” descrita por Isaias (p 91 e 92). Nesta mesma linha de reflexão, Raul Pariamachi afirma que o grito de Jesus na cruz expressa o grito da humanidade a Deus, e é também sinal da solidariedade divina para com a condição humana. E esse mesmo Jesus é quem ressuscita dos mortos. (PARIAMCHI, 2020, p. 29.) Aqui se apresenta, portanto, uma quarta imagem de Deus, a que o próprio Jesus revelou a partir do dom total de sua vida na morte de cruz e na ressurreição.

O crente que faz experiência deste tipo de relação com o divino, não permanece indiferente ao sofrimento humano em um contexto como o da pandemia, pelo contrário, ele se compromete com o homem aflito, que é marginalizado e pobre. A essa imagem de Deus corresponde uma resposta humana que caminha na busca por corresponsabilidade e colaboração na obra salvadora Dele; o que supõe uma postura dinâmica de serviço e de inclusão. É uma forma de pensar teologicamente Deus que envolve toda vivência do crente.

2. A RESPONSABILIDADE CRISTÃ E O CAMINHO RUMO A SINODALIDADE DA IGREJA

Hoje se fala muito em sinodalidade e recentemente o Papa Francisco adiou o sínodo dos bispos para convocar os leigos a participarem mais ativamente deste evento, cujo o tema será justamente: “ Por uma igreja sinodal: comunhão, participação e missão”. (DI CICCO, 2021, não paginado).

Esta escolha do Papa reforça o fato de que os leigos são convocados para uma maior res-

ponsabilidade para com a missão evangelizadora da Igreja. Na exortação apostólica, *Evangelii Gaudium* n.111, esse conceito vem expresso assim: “A evangelização é dever da Igreja. Este sujeito da evangelização, porém, é mais do que uma instituição orgânica e hierárquica; é, antes de tudo, um povo que peregrina para Deus.” (FRANCISCO, 2013.)

E neste momento de pandemia e também no pós-pandemia, é oportuno que os cristãos expressem um maior protagonismo, não somente ao interno do tecido eclesial, mas também nos diversos setores da sociedade, enquanto facilitadores de solidariedade universal. Este modo de referir-se a solidariedade é utilizado por Raul Pariamachi. O autor afirma que chegou o momento no qual é necessário que a Igreja use seu potencial ecumênico e universal, visto que ela possui uma rede de paróquias e congregações, que podem permitir a circulação de ajuda e informações. (PARIAMCHI, 2020, p. 36.)

No documento sobre a sinodalidade, feito pela Comissão Teológica Internacional, no número 119, está escrito “A vida sinodal da Igreja se oferece, em particular, como diaconia na promoção de uma vida social, econômica e política dos povos sob o signo da justiça, da solidariedade e da paz”. (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2018). Consequentemente, ao falar de Igreja sinodal, remete-se sim a uma maior corresponsabilidade de cada cristão para com as decisões inerentes a vida da Igreja. Mas também é mais do que isso, significa caminhar como povo de Deus para ser um sinal de comunhão e serviço na sociedade e no mundo, ainda mais em meio a um cenário doloroso como o da pandemia.

CONCLUSÃO

Dentro de uma perspectiva teológica, se faz necessário sublinhar que a imagem de Deus revelada por Jesus, de um Deus fiel, que caminha junto com o ser humano, principalmente nos momentos de maior sofrimento, é fundamento da postura de responsabilidade cristã. E o cristão que dirige sua súplica a Deus, sobretudo diante das dificuldades advindas com a pandemia, é chamado a uma relação com Deus que se traduz em um seguimento mais profundo, no qual floresce a responsabilidade cristã.

Se conclui, por conseguinte, que a responsabilidade cristã é a base que favorece um maior comprometimento por parte do crente para com a solidariedade frente ao sofrimento humano, e isso se dá em um nível existencial. A responsabilidade cristã é igualmente a mesma base que possibilita a construção de uma Igreja sinodal, pois a sinodalidade só se consolida com a participação de cada cristão na missão da Igreja.

Uma Igreja sinodal, por sua vez, mais familiarizada com a ação responsável do crente, se abre para servir a sociedade. Ela é chamada a servir no sentido transformar a realidade atual, fortemente marcada pela pandemia, em um lugar mais inclusivo e justo; assim como as atitudes e palavras de Jesus se configuravam em uma proposta integradora para com os marginalizados de seu tempo.

REFERÊNCIAS

- BINGEMER, Maria Clara. *Jesus Cristo: servo de Deus e Messias glorioso*. São Paulo: Paulinas 2008.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Sinodalidade na vida e na missão da Igreja* (2 de março de 2018), n. 119. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html. Acesso em: 10. Ago. 2021.
- DI CICCIO, Carlo. *Papa Francisco de forma inesperada revoluciona o sínodo dos bispos*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/609516-papa-francisco-de-forma-inesperada-revoluciona-o-sinodo-dos-bispos>. Acesso em: 10. Ago. 2021.
- FRANCISCO, papa. Exortação Apostólica: *Evangelii Gaudium*, sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Loyola, 2013.
- KASPER, Walter; AUGUSTIN, George. (org.). *Dios en la pandemia*. Santander: Sal Terrae, 2020.
- MCGRATH. Alister Edgar. *Teologia: os fundamentos*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 7-139.
- PARIAMACHI, Raúl. *Creyentes en tiempos de pandemia*. In: VV.AA. *Covid 19^(S)*. MAEditores, 2020.
- SESBOÛÉ, Bernard SJ. Convite a pensar e viver a Fé no Terceiro Milênio. Sacramentos credíveis e desejáveis. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2009. vol. 2. p 181

MÍSTICA CRISTÃ E DISTANCIAMENTO SOCIAL NA PANDEMIA: UMA “PAUSA OBRIGATÓRIA” PARA ESCUTAR DEUS?

RESUMO

O presente artigo aborda o tema da mística cristã e sua relação com o distanciamento social, fruto da pandemia atual que tem aprofundado a crise humana e ecológica. Busca entrever como a contemplação cristã pode ser um caminho, entre outros, para fornecer às pessoas a possibilidade de reencontrarem sua essência, a partir do discernimento dos sinais de Deus. Numa perspectiva pneumatológica, pode aquele que crer voltar a vislumbrar dentro de si e na prática da alteridade o Deus da vida. Para isto, precisará aprender a caminhar no compasso do Criador, que nos convida a viver em serenidade. Destarte, objetiva-se aqui expressar que alguns aspectos da mística cristã podem ajudar o ser humano contemporâneo, em forte angústia existencial, a realizar um contato real com princípios que restauram e elevam a sua dignidade. Segue-se, então, o seguinte percurso: primeiro, uma breve visão etimológica e conceitual da palavra mística na história; e por último, a mística como fonte de comunhão com o Deus altruísta e com o próximo. É premente a necessidade que se tem de viver num estado de serenidade tal, que viabilize um estilo de vida sóbrio, holístico e responsável. Considerando este caminho, nota-se que só assumindo uma postura humilde perante Deus, e cultivando uma espiritualidade descentrada de seu egoísmo, é que, convertendo-se, a humanidade poderá vislumbrar o horizonte da alteridade que gera vida plena em si mesma e no cosmo que a circunda.

PALAVRAS-CHAVE: Mística; distanciamento social; angústia existencial; alteridade; conversão

INTRODUÇÃO

Nos primeiros meses de 2020, fomos, abruptamente, atingidos pela pandemia da Covid-19. Esta trouxe consigo os *lockdowns*¹, as quarentenas e o isolamento social. Convidados, involuntariamente, pelas circunstâncias sanitárias a restringirmos nossos deslocamentos, deparávamo-nos com um inédito e perturbador fenômeno do *apartheid* social em tempos de globalização. Fatigados e angustiados existencialmente, encontrávamo-nos, agora, perante a premente possibilidade de um colapso social que abrangesse todas as instituições modernas.

1 Diferença entre **isolamento social**, **quarentena** e **lockdown**: “O *isolamento* [social] é a separação das pessoas doentes daquelas não infectadas com o objetivo de reduzir o risco de transmissão da doença (...). A *quarentena*, é a restrição do movimento de pessoas que se presume terem sido expostas a uma doença contagiosa, mas que não estão doentes (...). O *distanciamento social* envolve medidas que têm como objetivo reduzir as interações em uma comunidade, que pode incluir pessoas infectadas, ainda não identificadas e, portanto, não isoladas (...). O caso extremo de distanciamento social é a contenção comunitária ou bloqueio (em inglês, *lockdown*) que se refere a uma intervenção rigorosa aplicada a toda uma comunidade, cidade ou região através da proibição de que as pessoas saiam dos seus domicílios (...)” (AQUINO [Estela Lima é PhD em Educação pela Universidade Federal da Bahia], 2020).

É diante deste cenário que, vivenciando-o ainda hoje, em 2021, vislumbramos a oportunidade de trazer de volta para nossas reflexões cotidianas, a temática da mística cristã.

1. UMA BREVE VISÃO ETIMOLÓGICA E CONCEITUAL DA PALAVRA MÍSTICA NA HISTÓRIA

De alguma forma, as pessoas que tem sua religiosidade e espiritualidade ativas, ao escutarem falar sobre a expressão 'mística', querem saber: O que é mística? A que assunto específico refere-se quando se fala de mística? De onde vem este vocábulo? A verdade é que, "ao longo das últimas décadas, a palavra 'mística' passou, de uma depreciação injusta como sentimental e anti-científica, a ponto central do interesse (...)" (SUDBRACK², 2007, p. 19).

Por se tratar de um tema de abrangência transdisciplinar, ou seja, tema que tem sido bastante pesquisado, por exemplo, por teóricos da Filosofia, da Psicologia, da Ciência da Religião e da própria Teologia, a mística vem ganhando espaço cada vez maior nas chamadas Ciências Humanas.

Para o teólogo alemão Sudbrack (2007, p. 20), há algumas décadas atrás, o conceito de *mística*, por uma questão de evolução crítica e adaptação que exige a dinâmica da linguagem, foi mudado para o conceito de *meditação*. E depois acrescentou: "(...) Pretende-se trocar a palavra 'meditação' (...) por uma outra, 'contemplação', mesmo que a sua nova utilização não seja adequada, nem objetiva nem historicamente (...)" (SUDBRACK, 2007, p. 20).

Em ambos os conceitos modernos de mística cristã, a saber, tanto a 'meditação' quanto a 'contemplação', observamos a indicação dos termos no sentido de seguir uma corrente de espiritualidade cristã, que considera sobretudo a práxis de um caminho de fé. Todavia, a nosso ver, isto não deve fazer-nos deixar de lado o sentido etimológico da palavra *mística*. Assim, "(...) etimologicamente, mística provém de *myô*. Este verbo [grego] significa o procedimento de fechar os olhos e olhar para o interior. Daí se deriva sobretudo o tipo de mística do mergulho no divino" (EICHER, 1993, p. 564).

Ora, como seres humanos que possuem corpo, alma e espírito, sabemos por experiência que um dos maiores desafios que se nos impõe, é o conhecer a si mesmo de forma plena. De fato, não é um simples "olhar para nosso interior" que nos garante o desvelamento de todo o mistério que nos envolve. E este mistério amplia-se consideravelmente quando, a partir de nós mesmos, buscamos olhar para o outro que se chama divino, ou Deus no nosso caso cristão. Foi, então, com o sentido de *mistério* que os primeiros seguidores de Jesus, a exemplo de São Paulo (Cf. Ef 3,4-5), usaram, desde o início, a expressão grega *mysterion*, a qual nos remete às coisas obscuras.

2 Josef Sudbrack (1925-2010) foi um padre jesuíta alemão que dedicou boa parte de sua vida aos estudos da Mística Cristã, colocando-a em diálogo com outras místicas.

Também foi com este sentido que “(...) nos séculos II e III o pensamento cristão³ encontrou a filosofia neoplatônica, a qual, ainda que sendo filosofia semi-religiosa bastante confusa, envolveu os que procuravam o misterioso e o oculto (...)” (BORRIELLO, 2003, p.708). Mas mesmo com este avanço, ainda não se tinha chegado à uma compreensão do termo *mística* como adjetivo claro, o qual se podia aplicar a uma pessoa de profunda intimidade com Deus, consigo mesma, com o próximo e com a natureza, como entendemos hoje. Somente alguns séculos depois é que, “(...) com os escritos de Dionísio, o Areopagita (...), por volta de 500 d.C., o adjetivo ‘místico’ obteve validade geral irrestrita para a experiência com Deus nas realidades deste mundo (...): a luz divina brilha em todas as coisas deste mundo (...)” (SUDBRACK, 2007, p. 21).

Daí por diante, homens e mulheres que cultivassem uma experiência intensa de comunhão com a Trindade e com os irmãos e irmãs, recebiam o nome de *místico* e *mística*. Na *mística*, tudo tem início com a capacidade humana de saber discernir sobre a necessidade de silêncio, a fim de poder voltar-se para seu interior, e nele encontrar Deus, de quem emana uma luz que faz o fiel contemplar tudo com os olhos do Verbo encarnado. Esse voltar-se para o próprio interior não significa fechar os olhos às realidades históricas do ser humano⁴, mas, pela oração, buscar as luzes necessárias que o impeça de cair em falsas verdades. É desta maneira que podemos entender que a *mística* ou “a contemplação é uma intuição ou olhar simples e afetuoso de Deus ou das coisas divinas (...)” (TANQUEREY, 2018, p. 56).

Numa perspectiva de uma espiritualidade cada vez mais encarnada, sobretudo após o Concílio Vaticano II, e numa tentativa de superar a linguagem fortemente conceitual do período da Escolástica, os estudiosos da *mística* querem, ultimamente, pôr fim a alguns preconceitos que a envolvem. Dentre eles, aquele que nos leva a pensar que *mística* é uma pessoa de tão grande intimidade com Deus, que precisa afastar-se do mundo. Na verdade, “(...) na terminologia de hoje podemos dizer: o ‘místico’ [é alguém] que permeia a plenitude das experiências humanas dos sentidos (...)” (SUBBRACK, 2007, p. 22). Sem precisar dar manifestações sobrenaturais de sua fé (pois não vive dependente de milagres ou de fenômenos transcendentais), o *místico*, cativado por Deus, cativa os irmãos e irmãs com seu testemunho de humildade, profecia e alegria.

2. O DISTANTANCIAMENTO SOCIAL DURANTE A PANDEMIA E A ALTERIDADE⁵ EM FRAGMENTAÇÃO: COMO CONTEMPLAR DEUS NO OUTRO?

3 “Foram Padres cristãos como Orígenes que introduziram no tesouro linguístico o adjetivo *mystikós* (de *myein*, silenciar), antes quase nunca usado (...)” (SUDBRACK, 2007, p. 20).

4 Sobre a relação entre contemplação e ação, expressa-se o teólogo checo Tomás Halík: “Como terceiro pilar da existência cristã, considero a união entre ação e contemplação. Não queremos constituir comunidades fechadas, à maneira de guetos ou de ‘Igrejas como sociedades paralelas’ (...)” (2020, p. 10).

5 Trabalharemos aqui com o conceito de alteridade extraído da filosofia de Emmanuel Lévinas (1906-1995), que nos interpela a um compromisso objetivo com o outro que sofre: Diz o filósofo: “(...) É ali na alteridade que abriga infinitamente grande tempo num entretanto intransponível. O um é para o outro um ser que se desprende, sem se fazer contemporâneo do outro, em poder colocar-se a seu lado numa síntese, expondo-se como tema, um-para-o-outro como um guardião-de-seu-irmão, como um responsável-pelo-outro” (LEVINAS *apud* CARVALHO, 2013, p. 329).

Em nosso contexto atual, o crescente aumento de contágio, de internações hospitalares e de óbitos devido ao novo corona-vírus têm, visivelmente, feito crescer a angústia existencial. O próprio fato das pessoas não poderem velar com dignidade seus entes queridos mortos, tem causado transtornos emocionais de proporções ainda não calculadas. Até aonde podemos ser vulneráveis, a ponto de nos conduzir à autodestruição, esta pandemia o tem revelado, talvez como em nenhum outro acontecimento de nossa história passada. Contudo, não só a espécie humana pode ser extinta rapidamente, mas também o meio ambiente que é seu habitat natural.

No epicentro de tantas dores não faltam intelectuais da teologia e demais ciências humanas que tentam fazer uma leitura desta crise pandêmica global. Um deles é o leigo dominicano espanhol Carlos Luna. Para ele, “temos uma oportunidade única como Igreja de iluminar a humanidade com uma nova pastoral da incerteza, da fragilidade, da insegurança, (...) para que, desde ela, se encontrem com esse Deus que não é alheio a nenhuma dessas inquietudes humanas” (LUNA, 2020, p. 129).

Teologicamente, com razão, Deus nem é alheio aos nossos sofrimentos e muito menos é o autor deles ou da morte. Segundo a tradição vetero-testamentária, que é aceita pelo Novo Testamento (Cf. Jo 10,10), “Deus criou o homem para a imortalidade e o fez imagem de sua própria natureza; foi por inveja do diabo que a morte entrou no mundo: experimentam-na aqueles que lhe pertencem” (Sb 2,23-24).

A Covid-19, com o distanciamento social e a fragilização da alteridade⁶ aos quais estamos expostos, pode estar revelando a nossa falta de silêncio e de mística (quer dizer, de uma espiritualidade da vida – humana, cósmica e transcendental), enquanto experiência que nos convida a “olharmos para o nosso interior”. Mas, por que é importante estarmos em constante contato com o nosso eu? Por que nele, afirma a psicóloga Luciana Barbosa – falando sobre a mística carmelita Teresa D’Ávila e sua obra *Castelo Interior* –, encontramos-nos com Deus. Com efeito, “(...) quando consegue fazer a viagem para o centro de si mesmo, o homem descobrirá o quanto está descentrado de si e centrado no outro que é Deus, este que ele reconhece em seu interior, na sala mais profunda do castelo, e que estava lá desde sempre” (2015).

Numa experiência mística, Deus revela-se ao ser humano como um outro que o interpela à caridade, a qual se dinamiza pela alteridade, que é mover-se ao encontro do próximo que sofre. Assim, não só Deus é o outro com quem podemos ter interação, como ele nos fez seres de relação entre nós mesmos. Há também, então, uma possibilidade factual de experimentarmos relações

6 Em que sentido falamos da “fragilização ou fragmentação da alteridade”? Nos ajuda a entender o sentido que aqui trazemos o teólogo e acadêmico do *Boston Collge*, Hosffman Ospino: “Diante de uma pandemia, a existência do ser humano, em suas muitas dimensões, está sob ameaça. A doença, a morte e insegurança estão à espreita. Vemos como a vida diária é dramaticamente transformada: como nos relacionamos, como trabalhamos, como nos movemos de um lugar para outro, em que espaço nos reunimos, (...) quem permitimos ficar ao redor de nós; quais espaços são seguros para que nossas crianças se eduquem e brinquem (...)” (2020, p. 103). Todavia, a alteridade continua acontecendo entre grupos menores que prestam socorro aos idosos, doentes e aos mais pobres.

livres, fraternas e responsáveis entre nós humanos. Com efeito, o eu tem sua identidade revelada na relação com o tu, que difere de mim. A dimensão da alteridade aparece assim como uma condição fundamental da realização humana.

Contudo, o que notamos é que vivemos desde muito antes da pandemia, “(...) como se o social não fosse uma necessidade profundamente nossa. Como se as pessoas funcionassem como decoração de uma paisagem espelhada onde o que vemos apenas são reflexos repetidos de quem somos (...)” (BURIL⁷, 2020, p. 31-32). Neste estilo de vida não prevalece a alteridade, mas um narcisismo que mina as relações fraternas, prejudicando por extensão até mesmo o meio ambiente.

Fechada em seus próprios projetos e sonhos de atingir o que ela chama de “progresso”, uma boa parte dos seres humanos está desde há muito tempo contaminada pelo vírus – pior que o da Covid-19 – do subjetismo indiferente. Isto a fez, pelo que indicam as consequências do que passamos, gastar a maior parte de seu tempo com coisas supérfluas. Separando-se cada vez mais uns dos outros e do Outro transcendental, os homens e mulheres foram atingindo níveis consideráveis de uma angústia existencial que transparece com forte violência nestes dias.

Entretanto, a pandemia não precisa ser uma espécie de “apocalipse final”. Ela pode ser um momento ímpar para fortalecermos os vínculos de alteridade, desde que sejamos menos arrogantes e passemos a cultivar mais valores tais como o silêncio e o altruísmo⁸.

Quando colocarmos o foco nas coisas essenciais da vida, como a abertura à escuta de Deus pela oração e o serviço aos últimos, teremos talvez melhores condições de sairmos desta crise. Daí a necessidade de retomarmos o itinerário de uma espiritualidade libertadora, pois “na mística cristã a profundidade do *self* é definida como (...) passagem [do *self*] em direção a Deus, e encontramos o sentido da existência justamente nesse movimento para o outro maior” (SUDBRACK, 2007, p. 39). Este “sentido da existência” que está em Deus, de quem somos inabituação, pode ser reencontrado dentro e fora de nós, no encontro pessoal e comunitário com Jesus, e em cada gesto sincero de solidariedade.

CONCLUSÃO

Num momento de dura realidade, marcada pela presença do novo coronavírus, fomos, abruptamente, restringidos em nossa liberdade pelo distanciamento social. Em meio a uma crise existencial, política, econômica e social aguda, nos perguntamos sobre o papel da mística cristã diante deste fenômeno. Para os que cultivam a espiritualidade cristã (e para todos que desejarem), a mística parece apontar perspectivas de esperança enquanto um caminho historicamente experimentado, a fim de que o ser humano de hoje reencontre um sentido para sua existência.

7 Bárbara Buril é Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina.

8 Entendemos por *altruísmo* o que expressa o Dicionário: “Ausência de egoísmo, abnegação. Atitude que visa o bem-estar do próximo, não tendo em consideração interesses particulares. Ato de amar o próximo sem esperar nada em troca” (DICIONÁRIO, 2021).

Etimologicamente, tendo sua origem no verbo grego *myô*, que tem a ver com a atitude de fechar os olhos e olhar para o próprio interior, a mística cristã propõe o percurso do retorno à nossa própria essência. Sob a graça da luz divina, podemos revisitar nossa história e trazer ao presente as aprendizagens que deram certo no passado. Para isto, precisamos aproveitar as ocasiões de solidão que a pandemia nos trouxe, e fazermos de nossa “pausa obrigatória” uma oportunidade de cultivarmos momentos fecundos de silêncio, escuta e diálogo com Deus, a fim de vivenciarmos autênticas experiências de alteridade e conversão.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Estela M. L. *et al.* *Medidas de distanciamento social no controle da pandemia de COVID-19: potenciais impactos e desafios no Brasil.* *Revista Ciência & Saúde Coletiva*, jun. 2020. Disponível em: <http://scielo.br/j/csc/a/4BHTCFF4bDqq4qT7WtPhvYr/?lang=pt>. Acesso em 08 de mai. de 2021.

ALTRUÍSMO. In: *Dicionário Online de Português*. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/altruismo/>. Acesso em: 18 de jun. 2021.

BARBOSA, Luciana. Teresa d'Ávila e a presença na ausência. FACHIN, Patrícia. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, n. 474, 5 out. 2015. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6176>. Acesso em: 31 out. 2020.

BORRIELLO, L. *et ali.* *Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003, p. 706-754. (Dicionários)

BURIL, Bárbara. *A pandemia e o individualismo que nunca existiu*. In: REICH, Evânia; BORGES, Maria de Lourdes; XAVIER, Raquel Cipriani (Organizadoras). *Reflexões sobre uma pandemia*. Florianópolis, SC: *Néfiponline*, 2020. p. 30-34.

EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

HALÍK, Tomás. *O tempo das Igrejas vazias*. Lisboa: Paulinas, 2021. (Coleção Poéticas do Viver Crente)

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Petrópolis: Vozes, 1993. Recensão de: CARVALHO, José Maurício. *Revista de Filosofia Argumentos, Fortaleza*, n. 9, p. 329-334, jan./jun. 2013.

OSPINO, Hosffman. *Catequesis en tiempos de angustia existencial*. In: TEJO, J. Díaz (Editor). Des-

pués de la pandemia, ¿qué catequesis? Santiago: Ediciones Universidad Finis Terrae, 2020. p. 102-107.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. “Mãe da psicologia”? Subjetividade, liberdade e autonomia em Teresa de Jesus. SBARDELOTTO, Moisés. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, n. 548, 8 jan. 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/505364-em-edicao-mae-da-psicologia-subjetividade-liberdade-e-autonomia-em-teresa-de-jesus-entrevista-especial-com-lucia-pedrosa>. Acesso em 08 de dez. de 2020a.

SUDBRACK, Josef. *Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto*. São Paulo: Loyola, 2007.

TANQUEREY, Adolphe. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*. São Paulo: Ecclesiae, 2018.

SITUAÇÃO ATUAL DA PESQUISA SOBRE FREI DAMIÃO DE BOZZANO

João Everton da Cruz¹

RESUMO

Esta comunicação pretende apresentar de forma concisa as pesquisas sobre o capuchinho Frei Damião de Bozzano (1898-1997). O sucesso do missionário italiano no semiárido do Nordeste brasileiro deve-se a alguns fatores sociais e religiosos. A tensão existente entre povo e hierarquia eclesiástica, entre povo e elite dominante, suscita as manifestações e práticas do catolicismo popular sertanejo. O artigo mostra que paradoxalmente, essa proximidade com o povo tornou-o uma figura polêmica dentro da igreja, uma vez que seus ouvintes o transformaram em conselheiro, colocando-o na linhagem de conselheiros da cultura popular sertaneja do Nordeste brasileiro. Depois do Concílio Vaticano II (1962-1965), Frei Damião recusava-se a atualizar-se, sem tomar conhecimento das mudanças determinadas pela hierarquia eclesiástica. Ele sofreu restrições em dioceses e paróquias do Nordeste brasileiro que não permitiam sua atuação missionária. Certificamo-nos da polêmica em torno das atividades de frade Damião, ao entrevistarmos o redentorista Pe. Leon Gregório, da Paróquia de Nossa Senhora da Glória (SE), que declarou discordar da forma como o capuchinho desenvolvia suas missões. Frei Damião, em suas missões, passa a ser o porta-voz da população sertaneja do Nordeste; é o conselheiro e confidente. Porém, a hierarquia eclesiástica quer implantar aos fiéis uma nova catequese. No entanto, o missionário encontra “impasses”, porque o século XX foi marcado pelo campo da mudança no campo religioso, social e econômico, mas a cultura popular torna-se resistente às inovações. A caracterização do texto é de natureza bibliográfica histórica, por meio de biógrafos, teses acadêmicas e de relatos de entrevistas, com a metodologia de análise de algumas obras e pesquisas que escolhemos e dissertaremos resumidamente sobre cada uma delas sobre frei Damião.

PALAVRAS-CHAVE: Frei Damião. Missionário. Conselheiro. Nordeste.

INTRODUÇÃO

O capuchinho italiano Frei Damião de Bozzano permanece, após sua morte em 1997, a exercer seu fascínio sobre amplos segmentos da população do Nordeste brasileiro, sobretudo aquele povo que vive ao norte do Rio São Francisco, no semiárido, conhecidos como sertanejos. Para o povo do Nordeste, Frei Damião é a forma mais perfeita da revelação de Deus aos pobres. Não foi sem razão que depois da sua morte, diversas canções populares e poesias já desenvolvidas em sua reputação voltaram a ser relembra. A exemplo da significativa música do Rei do Baião, Luiz Gonzaga, “Frei Damião”.

1 Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião pela PUC Minas. Professor de Educação Básica da Rede Estadual de Ensino do Estado de Sergipe. Mestre em Ciências da Religião pela PUC Minas. Especialização em Docência no Ensino Superior: novas linguagens e novas abordagens pela PUC Minas. Licenciatura Plena em Filosofia pela PUC Minas. Membro fundador do MAS – Movimento Acadêmico Solidário de Estudantes da PUC Minas. Membro da SOTER.

Frei Damião, onde andaré frei Damião.
Deu-lhe o destino viver nordestino.
É hoje o nosso irmão.
Quando o galo canta na madrugada.
Já toda gente de pé benze a procissão.
Numa marcha santa dentro da alvorada.
Vai na frente o homem, o quase santo frei Damião.
Oh, reza e canta, desperta, canta.
Já chegou o tempo, ninguém fica ateu, vamos pras missões.
Pecador se ajoelha.
Em Deus quem se espelha.
Só pode ter de frei Damião sua proteção.
Frei Damião, meu bom frei Damião.
O seu perdão numa confissão faz um bom cristão.
Frei Damião, meu bom frei Damião.
Eu sou nordestino, eu estou pedindo a sua benção.
Pé que pisa na terra, sem caminhos erra.
Este beco testa-nos e a gente está nas missões.
Quer saber do inverno, quer fugir do inferno.
Quem tem devoção, com frei Damião não tem provação.
Frei Damião, meu bom frei Damião.
O seu perdão numa confissão faz um bom cristão.
Frei Damião, meu bom frei Damião.
Eu sou nordestino, eu estou pedindo a sua benção (bis).
Frei Damião... Frei Damião².

A música tornou-se uma espécie de hino para os devotos e romeiros de Frei Damião, pela condição dessa linhagem de grandes conselheiros do povo do Nordeste brasileiro. Este artigo tem como finalidade apresentar de forma concisa as pesquisas feitas acerca do fenômeno religioso em torno da figura de Frei Damião de Bozzano. A força do missionário fundamenta-se na defesa dos hábitos e dos costumes tradicionais, reafirmando a existência do binômio santo e devoto, protetor e protegido. O estudo trata-se de um levantamento a respeito de algumas obras e pesquisas sobre o frade. Estabelecido nesta certeza convido a todos, homens e mulheres, a caminhar comigo resu-

² Foi uma gravação de Luiz Gonzaga homenageando ainda em vida o capuchinho frei Damião, transcrito no Jornal Nosso Tempo, nº 43, Guarabira, 2002, página 10.

midamente sobre cada uma delas.

1 “FREI DAMIÃO E OS IMPASSES DA RELIGIÃO POPULAR”, DE ABDALAZIZ DE MOURA

Essa obra, publicada pela Editora Vozes, Petrópolis, 1978, 103 páginas, contém estudo feito por estudantes de teologia do Instituto de Teologia do Recife (ITER), em 1971, acerca da religiosidade popular, tendo como destaque a figura do missionário Frei Damião e sua influência junto ao povo do Nordeste brasileiro. Um trabalho desenvolvido em forma de entrevistas com moradores das cidades de Crato (CE) e Juazeiro do Norte (CE); eles deram depoimentos sobre o frade e narram milagres que são atribuídos a ele. Frei Damião é um mito para as multidões, mas representou ser um problema para a Igreja Oficial. Há três tentativas para explicar o fenômeno religioso em torno de Frei Damião: o fanatismo, as ciências e a santidade. Frei Damião dedicou-se ao povo nordestino, e as pessoas das cidades e campos têm-no como santo e como sucessor de Padre Cícero. Admirado por todos, após o Concílio Vaticano II (1962-1965) sofreu restrições em algumas dioceses quanto a sua atuação missionária. Houve um conflito entre as tentativas de renovação conciliar e as pregações do Frei, entre clero e povo. Com a proibição das atividades de Frei Damião na diocese de Crato (CE), em 1975, o povo os políticos do Nordeste tomam a defesa do capuchinho. Esse conflito é o estado da questão: a posição da Igreja Oficial gerou um enorme problema, porque Frei Damião era muito querido pelo povo do Nordeste. E ao mesmo tempo bispos e padres não o queriam, mas o povo o amava. Foram entrevistados grupos de pessoas: no primeiro grupo, professores; no segundo grupo, donas de casa; no terceiro, estudantes; no quarto, agricultores; no quinto, sacerdotes e profissionais diversos. Em todos os depoimentos as pessoas afirmam que Frei Damião era homem de grandes virtudes, de poderes de cura. Até mesmo, acreditam que ele foi um segundo Padre Cícero Romão Batista (1844-1934). O trabalho de pesquisa usa o mesmo critério de grupos de pessoas para responderem a uma única pergunta: *“Você acredita em tudo o que ouviu dizer de Frei Damião?”*. A resposta da maioria é “sim”, com a justificativa de que ele é santo e milagroso. As pessoas que responderam “não” declararam não acreditar em milagres. Depoimentos de muitos nordestinos enumeram os ensinamentos e conselhos do frade; eles se recordam de todos e contam que ele aconselhava a rezar o terço, obedecer à Igreja, e aconselhava os casais que não vivessem amasiados. Sempre dizia aos homens que fossem fiéis as suas esposas; combatia o uso de anticoncepcionais e lembrava a todos sobre o perigo do inferno. O objetivo de Abdalaziz de Moura (1978) é registrar a força da religiosidade popular e a fé que move o povo do sertão nordestino. Não há preocupação de comprovar os milagres ou mesmo explicá-los. Os milagres são divididos em três categorias: a) milagres de castigo, b) milagres de salvação e c) outros.

2 “PROFETAS DO NORDESTE”, DE GUTEMBERG COSTA

Obra publicada pela Editora Clima, Natal, 1994, 128 páginas. A tarefa de Costa neste livro foi merecida na medida em que procurou fazer um ensaio sobre os heróis, santos e profetas que

marcaram a história do catolicismo popular sertanejo. O livro traz um conceito de que o sertão é penitente. Daí que os penitentes do Nordeste são adeptos do “sofrimento”, quem sabe produto do “chicote” do Bandeirante e do “capitão” do mato do senhor de Engenho. Por volta do ano de 1890, na cidade do Crato (CE) e outras, muitos devotos em procissão, “gemendo alto e soluçando, despidos até a cintura, rasgando as carnes com as correias cilicantes”, faziam suas penitências. As correias são instrumentos de suplício utilizados desde a Idade Média para “penitenciar” o corpo. O beato Antônio Conselheiro arrastou o povo do sertão para viver no Belo Monte. O novo “Messias”, como era classificado, sofreu com os seus liderados até o fim de sua vida; no dizer de José Calasans, na terra prometida “tudo o que produziam era de todos”. O padre Ibiapina tinha o costume de queimar na “santa” fogueira os símbolos do pecado e da vaidade sertaneja: as saias, os chapéus, os brincos, os colares. Não foi muito tempo e aparece o milagre da hóstia recebida pela beata Maria de Araújo, com o padre Cícero Romão Baptista. Para Costa (1994), mais tarde surge um novo Messias que deixa sua Itália e vem para o Nordeste, o “santo”, o “profeta” Frei Damião de Bozzano, que viveu itinerante para propagar os seus conselhos sobre o Céu, o Inferno e o Purgatório aos nordestinos carentes de profetas, beatos, missões, romarias e penitências. Costa classifica Frei Damião como o “profeta” que chega ao Nordeste e é recebido pelo povo como um guia espiritual, orientando as pessoas em todos os problemas da sua vida cotidiana. Ele tem virtudes pessoais que impressionam as pessoas e se identifica com as crenças populares, e o povo passa a seguir o taurmaturgo. Dentro desse estudo de Gutemberg Costa sobre os profetas do Nordeste podemos ressaltar que o missionário Frei Damião não se encaixa na condição de profeta, uma vez que pertence à hierarquia da Igreja, modelando o povo nas tradições locais, levando-o às práticas religiosas da instituição que representava. O missionário não levantou sua voz sobre a questão da fé no contexto social e econômico, no período em que vivia no Nordeste. O conceito de messianismo não pode ser aplicado a Frei Damião porque este tem o papel de levar ao povo a ortodoxia da Igreja, ao mesmo tempo se une aos valores do povo.

3 “FREI DAMIÃO: O SANTO DAS MISSÕES”, DE GILDSON OLIVEIRA

Obra publicada pela Editora FTD, São Paulo, 1997, 160 páginas. O trabalho é de cunho jornalístico e contém informações sobre o missionário na medida em que aborda as expressões religiosas da população nordestina, face aos mistérios, segredos e contendas sobre a controvertida figura de Frei Damião de Bozzano. Depois de 9 anos de missões permanentes pelas vilas, lugarejos e cidadezinhas perdidas pelos estados do Nordeste, por volta de 1940, a figura carismática do jovem capuchinho despertou a atenção dos humildes sertanejos. Em suas missões, sempre foi a sua preocupação dar confissão e comunhão, promover casamentos coletivos e fazer o maior número de batizados. No terreno das pregações, fazendo a difusão da palavra de Deus, leva os homens ao caminho dos valores eternos.

Era jovem, àquele tempo. Não guardei datas nem números, que, em certas fases

da nossa vida, o coração idealista não os leva em conta. Viera eu da pátria que me fora berço; saíra eu do claustro a que Francisco de Assis me chamara a ser filho seu. Minhas sandálias carregam a poeira das ruas do Recife, das estradas e das ruas de Pernambuco. Aqui, ali e acolá passei a maior parte de minha vida de Andarilho do Evangelho e seguidor de São Francisco de Assis. A idade pintou-me os cabelos e envergou-me a cabeça; não me conseguiu ela quebrantar o ânimo em lutar em prol do Reino de Deus na minha terra e no meio da minha gente (OLIVEIRA, 1997, p.57).

Os fatos foram acontecidos na cidade de Arapiraca (AL), em frente à Matriz de Santo Antônio, onde começam os preparativos para mais uma missão. Às quatro horas da manhã a multidão se comprime nas ruas. Surge um frade baixinho, curvado, de barba e cabelos brancos. Campainha na mão, ele canta e convida o povo para a igreja. É a Procissão da Penitência, ato inicial das missões. Um cordão de devotos protege Frei Damião do assédio. Todos querem chegar perto dele, na esperança de pelo menos tocar-lhe o hábito. Há até quem pense em cortar um pedaço de suas vestes para guardar como relíquia sagrada. A primeira missa é celebrada às cinco horas da manhã. O povo se comprime na praça para ouvir a pregação de Frei Damião. Algumas mulheres chegam a brigar entre elas para pegar a toalha de banho de Frei Damião. No Nordeste, sobretudo no semiárido, os devotos acreditam ter alcançado graças especiais depois de recorrer à providência divina por intermédio do capuchinho. Gildson considera Frei Damião uma figura de destaque nesse contexto de pacificador e intermediador. Frei Damião era uma figura carismática, dentro de uma realidade social e religiosa que ainda permitia aquele tipo de comportamento, aproveitando as missões para levantar os sertanejos contra os avanços do protestantismo. Ele foi o derradeiro conselheiro de um catolicismo antigo. No conteúdo das suas pregações, Frei Damião alerta aos piedosos de que o demônio existe e, quanto aos políticos do Nordeste, declara que “prometem muito e nem sempre cumprem, mas de que valem essas promessas que são para coisas materiais? Devemos pensar nas coisas da alma” (OLIVEIRA, 1997, p. 83). Também trata das contradições do missionário, as contravérsias da hierarquia eclesiástica sobre sua pessoa, a ambiguidade de suas missões e a manipulação de sua imagem feita por políticos para tirar proveito da sua popularidade em campanhas eleitorais.

4 “FREI DAMIÃO: O SANTO E O MÉDICO”, DE BLANCARD TORRES

Obra publicada pela Editora Alpha, Belo Horizonte, 2004, 234 páginas. O autor é o médico de Frei Damião por vários anos, formou-se em Medicina do Trabalho pela Universidade Federal de Pernambuco em 1977 e defendeu tese de mestrado e doutorado em pneumologia. O livro sintetiza a função da medicina e como deve ser a formação do médico segundo Hipócrates. A relação médico-paciente deve ser baseada em princípios humanitários. Os profissionais da área de saúde devem realizar seus trabalhos baseados em valores humanos; o doente precisa do médico que seja, antes de tudo, ser humano. O relato do autor sobre o contato médico-paciente que existiu por um longo período entre ele, médico, e o santo Frei Damião. Frei Damião tinha vários problemas de saúde com que convivia há muitos anos, como inchaço nos membros inferiores e deformidade torácica.

O frade vinha se deparando com a falta de ar, a qual se tornava em grau elevado a cada dia. Blancard descreve com detalhes os problemas de saúde do Frei, que eram bastante sérios, mas ele, em sua fé e perseverança em sua missão, jamais desistiu do seu trabalho de confortar com os seus conselhos espirituais os que sofrem e de difundir o cristianismo. O médico diz que reencontrou as práticas do catolicismo e reafirmou sua fé convivendo com a perseverança de vida de Frei Damião e vendo o fervor do povo nordestino. Frei Damião fez com que o médico ampliasse a sua visão de profissional da saúde. O médico chegou a questionar o frade sobre o fato de os políticos aproximarem-se da sua pessoa para angariar votos. O frade não se preocupava com as consequências de sua aparição junto aos comícios. No período de internação do Frei Damião no Hospital São Paulo, em 1990, este recebera a visita do então Presidente Fernando Collor, que deu assistência ao frade, providenciando uma UTI aérea para transportá-lo de Recife ao Hospital São Paulo, além de assegurar o trabalho do Dr. Blancard na recuperação do Frei. Frei Damião tinha a companhia do Frei Fernando Rossi. O Frei queria realizar mais missões, pois ele sabia que a fé remove montanhas, e seu trabalho missionário era indispensável. O exercício diário da humildade, da caridade e da fraternidade do frade contagiou o médico, demonstrando-lhe o quanto ele deveria melhorar para ser considerado um verdadeiro ser humano. Depois de se recuperar de grave doença, o frei volta ao convento, feliz por estar junto do seu “rebanho”, celebrando e confessando individualmente as pessoas. Se ficasse parado, ele entrava numa tristeza e depressão. Só se sentia bem junto do povo, como confessor e conselheiro. Frei Damião levava vida simples e de pobreza. O que se questiona é: o que fazia do frade uma figura diferente? Por que ele se destacava perante o povo? O médico Blancard confessava-se surpreso porque a formação médica baseia-se no palpável e na interpretação lógica. Blancard Torres desce aos detalhes sobre a convivência médico-paciente, “Frei Damião tocou em minha alma mais do que eu toquei em seu corpo. Aliviou os meus sofrimentos mais do que aliviei os dele. A minha medicina e a minha vida melhoraram, expandiu-se em mim o conceito de humanidade.” (TORRES, 2004, p. 253). Reproduzo, o conselho que Frei Damião dirigiu a ele: “Doutor, em nenhuma circunstância abandone o nosso Deus, cultive a fé e nada lhe faltará”. E assim Frei Damião ocupou-se em disseminar as “Santas Missões Populares” no sertão nordestino e foi identificado como uma figura decisiva na função de conselheiro na história do catolicismo popular do sertão nordestino.

5 “FREI DAMIÃO: DIVERSIDADES E IDENTIDADES CULTURAIS”, DE MÁRIO MARANGON

Essa é uma dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006, 143 páginas, para obtenção do título de Mestre, de Mário Marangon. É uma tese que analisa a comunicação de Frei Damião e os seus seguidores e devotos; apresenta as críticas de alguns católicos ao frade, e também as narrativas populares, principalmente as narrativas da literatura de cordel. Os cordelistas divulgam a religiosidade popular em versos, tendo Frei Damião como figura central, relatando seus milagres. O século XX é marcado pelo tempo de mudança no campo religioso, social e econômico, mas a cultura popular

torna-se resistente às inovações. Ela se utiliza da cultura dominante ao seu modo, apropria-se de tradições, mantendo a esperança, e Frei Damião é seu escudo contra a cultura do dominador. Antigas tradições religiosas foram substituídas por novas práticas. Era necessária uma nova catequese para atender às exigências dos movimentos de organização dos trabalhadores rurais³ e urbanos que surgiram no Nordeste do Brasil, mas Frei Damião, em sua atividade pastoral, se manteve distante desses movimentos. Sua fama de santo milagreiro foi mais forte no sertão do que nos grandes centros urbanos e na zona canavieira. Os reformadores enxergavam a religião como força capaz de promover alterações sociais. A igreja oficial era contra o comunismo, embora nunca existiu no Brasil, mas foi condenado pelo Vaticano. Com o Concílio Vaticano II, o papa concede mais participação ao episcopado. Dom Hélder é nomeado arcebispo do Recife (PE), superando o anticomunismo na igreja, colaborando com os movimentos dos camponeses. Frei Damião não tinha o hábito de participar das reuniões das pastorais diocesanas, e suas missões não tomavam em consideração os planos pastorais delineados para os trabalhadores camponeses. A base ideológica e religiosa de Frei Damião está ancorada na doutrina do Concílio de Trento.

CONCLUSÃO

O povo do sertão nordestino precisa de continuidade com o seu passado, mas também precisa de fatores de transformação e evolução para construir uma sociedade mais justa e igualitária. Fatores de transformação a serem considerados na evangelização dos pobres. Uma maneira de evangelizar seria a interação entre a cultura popular e o trabalho dos evangelizadores. A crítica dá enfoque aos conflitos da época do pós-Concílio Vaticano II, que pode ser examinado nas três vertentes do catolicismo: 1) o popular sertanejo era expresso pelo frei Damião, que se aliava aos poderosos do Nordeste e com a cultura dominante; 2) o tridentino, ainda dominante e que mantinha o povo alienado; 3) o pós-Vaticano II era expresso pelos bispos renovadores que se opunha ao tridentino quanto ao sertanejo.

REFERÊNCIAS

BOZZANO, Frei Damião de. **Em defesa da fé**. Recife: Paulinas, 1955. COSTA, Gutemberg. **A presença de Frei Damião na literatura de cordel**. Brasília: Thesaurus, 1998.

COSTA, Gutemberg. **Profeta do Nordeste**. Natal: Clima, 1994.

3 Na “Carta Aberta ao Frei Damião – Grande Home de Fé” foi escrita pelo advogado Costa Pereira, da Liga Camponesa de Pesqueira (PE), no dia 5 de novembro de 1960 e publicada no jornal “O Semanário”, Rio de Janeiro. O posicionamento do advogado das Ligas Camponesas de Pesqueira (PE) Costa Pereira (1969) evidencia que Frei Damião nas suas pregações aconselhava os trabalhadores a não participarem das Ligas Camponesas, que reivindicavam por melhores condições de salários. Os sermões do capuchinho contrários às Ligas impulsionaram também os fazendeiros do município de Pesqueira contra a organização dos camponeses.

- CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. 23.ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1954.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral**: memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro**: 1550-1800. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- MAIOR, Mário Souto. **Frei Damião**: um santo?. Recife: Massangana, 1998.
- MARANGON, Mário. **Frei Damião**: diversidade e identidades culturais. 2006. 133 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.
- MENEZES, Eduardo Diatahy B. de. Pe. Ibiapina: figura matricial do catolicismo rústico do Nordeste do século XIX. In: **ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS**, 20, 1996, Caxambu.
- MOURA, Abdalaziz de. **Frei Damião e os impasses da religião popular**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- NUVENS, Plácido Cidade. Tentativas de Caracterização da Romaria de Juazeiro do Norte. In: **SEMINÁRIO DE 150 ANOS DE PADRE CÍCERO**, 1994, Fortaleza/Juazeiro do Norte. **Anais...** Fortaleza/ Juazeiro do Norte: Editora RCV, 1994, p.25-30.
- OLIVEIRA, Gildson. **Frei Damião, o santo das Missões**. São Paulo: FTD, 1997.
- OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. Adeus à sociologia da religião. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n.2, p.43-62, 1997.
- OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. Catolicismo Popular e romanização do catolicismo brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. n.141, p.131-143, mar. 1976.
- OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. **Religião e dominação de classe**: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.
- OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. Religiosidade popular na América Latina. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 32, n.126, p.354-364, jun. 1972.
- OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. **Religião e Dominação de Classe**: o caso da “Romanização”. **Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais**, Rio de Janeiro, 1980.



FT 4

**Racismo Religioso
e Educação**

Ementa

Dr Amauri Carlos Ferreira
Dra. Lilian Cristina Bernardo Gomes
Dr Luiz Henrique Lemos da Silveira
Dra. Sônia Missagia

Uma sociedade historicamente construída por racismos estruturais é antidemocrática desde sua origem. O racismo como constituinte da sociedade brasileira encontra diversas ações do Estado republicano, logo após a Abolição da escravidão em 1888, e se estende até os nossos dias. Esse fórum discutirá o binômio racismo religioso e educação na sociedade brasileira. Partimos do pressuposto que o racismo religioso, por ser um tentáculo do racismo estrutural, forma imagens negativas sobre o/a (s) outros (as). O objetivo geral desse fórum é compreender e discutir as diferentes formas de manifestação latente do racismo religioso, sua origem e extensão, como também práticas educativas de enfrentamento do mesmo. Acolheremos comunicações que contemplem a relação educação e racismo religioso, vivências de práticas racistas, experiências de enfrentamento ao racismo religioso.

RACISMO, COLONIALIDADE E NEGAÇÃO DA ALTERIDADE

Ubiratan Nunes Moreira¹

RESUMO

O racismo religioso possui relações complexas com o Ensino Religioso enquanto continuidade e ressignificação do modelo educacional colonial. Da escravização à não-escolarização do negro, no Brasil, passando por certa separação entre o catolicismo do branco e do negro, à gritante desigualdade social e educacional atual, o racismo religioso e educacional é eco da colonização do não-ser europeu e moderno. Em Enrique Dussel, os mitos da modernidade e do eurocentrismo nascem enquanto se elabora o racismo na colonização do outro. A alteridade negada impetrada pelo processo colonizador é contínua e violenta e tal processo de educação para o racismo demanda justificativas também teológicas e ontológicas. O processo emancipatório da educação, nesse sentido, é necessária construção decolonial de uma prática educacional a partir de um outro bem específico: o educando numa sociedade marcada por configurações coloniais, eróticas e pedagógicas, de negação da alteridade. O outro a ser invadido e civilizado, catequizado, é tido como uma terra vazia, de ninguém, um não-ser. Assim, a necessária alternativa decolonial à educação passa, em Emmanuel Lévinas, pela oposição ao modelo onto-teológico e afirmação da ética da alteridade, religião em seu sentido original. Desta forma, a reprodução de modelos coloniais de forma refinada no Ensino Religioso e ética se opõe. Aliada à violência e negação do outro está a educação religiosa hegemônica, enquanto mecanismo de colonização também de um paradigma de pensamento. Educar para a diversidade é justamente a alternativa à persistência do racismo religioso contínuo nas estruturas neo-coloniais do Ensino Religioso. A proposta é discutir as nuances do racismo religioso do colonizador presentes nos parâmetros legais para a disciplina Ensino Religioso, no Brasil, e a necessidade de uma construção decolonial na perspectiva da ética da alteridade e da educação para a diversidade, enquanto alternativas à barbárie do racismo.

PALAVRAS-CHAVE: Racismo; Colonialidade; Alteridade; Ensino Religioso.

INTRODUÇÃO

À guisa do falocentrismo impetrado no processo colonizador, faz necessário discutir os processos eróticos e pedagógicos da reprodução colonial de certo patriarcalismo, sob a persistência do racismo nas estruturas formativas. Assim, o mestiço, o filho originário da terra invadida, encoberta pela modernidade do invasor, carrega em si a violência do colonizador, seja na linguagem, nas leis e nas práticas docentes. As diretrizes para o Ensino Religioso são insuficientes, uma vez que a

1 Doutorando em Educação pela Puc Minas: ubiratannunesmoreira@gmail.com

vertente do colonizador se torna hegemônica, quiçá única possível.

A persistência de um modelo com aspectos da cristandade colonial, como a união da Igreja e Estado na formação de valores de crianças e adolescentes, na educação básica, pode ser constatada com constitucionalidade do Ensino Religioso Confessional em Escolas Públicas. São ecos do colonialismo: o Acordo Brasil-Santa Sé (BRASIL, 2010) e a ADI 4.439 (BRASIL, 2017). Na profissão docente, a persistência do colonialismo colabora para a possibilidade de uma catequese disfarçada reproduzida por um professor-catequista.

O desejo de manter presente ou de resgatar o Ensino Religioso confessional à guisa das brechas, intencionais ou não, da BNCC, no espaço e tempo da escola pública carrega consigo ecos de uma “cristandade das índias” (DUSSEL, 1984, p. 58). Desta forma, a violência e negação do outro sobrevive na educação religiosa hegemônica, enquanto mecanismo de colonização também de um paradigma de pensamento onto-teológico.

Educar para a diversidade é justamente a alternativa à persistência do racismo religioso contínuo nas estruturas neo-coloniais do Ensino Religioso.

1. A “CRISTANDE DAS ÍNDIAS”.

O processo colonizador é violento, parte de um ontologia egocêntrica. Trata-se de uma experiência de conquista, quando não há processo de descoberta do outro. O que ocorre, é a afirmação de um ego que encobre o outro, como um não ser (DUSSEL, 1993, p. 23).

Na “cristandade das índias”, três elementos são predominantes: a necessidade egóica de nomear o outro, ontologicamente, isto é, dominá-lo através de um discurso violento; um método dialético em que a síntese implica na negação da alteridade e da diversidade, impondo um único modelo de deus, mesmo que a ideia seja obsoleta; e por último, perpetuar a conquista, erótica e pedagógica, na figura do professor-mestiço, enquanto reproduzidor inconsciente, filho de uma mãe oprimida e de um pai castrador, como numa tragédia edípica.

Tal mestiço vem tendo um acesso seletivo e limitado ao letramento desde o proselitismo jesuíta do século XVI, no Brasil. A alfabetização se dava via dominação cultural. Sim, a virada epistemológica é necessária, pensar a partir daqui, num giro decolonial, necessário à conscientização e ruptura com um sistema vigente que produz vítimas, explicitamente, ou sutilmente alojada nos acordos e jurisprudências.

O objetivo, aqui, é interpretar o projeto nacional de Ensino Religioso e discutir: como um ensino religioso com resquícios coloniais legitima a persistência do catequista, apesar da área do conhecimento e da laicidade do Estado. Tratam-se de elementos discutidos, em parte, na pesquisa de doutorado em andamento. Dessa forma, o método utilizado é o hermenêutico e a estrutura parte de uma análise documental analisada a partir da proposta da Ética da Libertação de Enrique

Dussel.

O ponto crítico de partida para a compreensão do Ensino Religioso enquanto representação é a análise da Concordata Brasil-Vaticano e do texto do Acórdão do Supremo Tribunal Federal, da Ação Direta de Inconstitucionalidade - ADI 4.439. Este último, apresenta narrativas contrastantes numa espécie de celeuma em torno da “neutralidade” e “confessionalidade” do Ensino Religioso para uma educação da “subjetividade religiosa” como problema. Tal ADI foi julgada improcedente.

Tendo em vista os discursos hegemônicos, em Ensino Religioso, vale perguntar qual o papel representativo da confessionalidade de uma disciplina escolar no Estado Laico e o que representa ser docente em Ensino Religioso, num cenário de racismo estrutural, oriundo do processo colonizador?

Apesar de a Lei 9.475/97 que trouxe uma nova redação do artigo 33, e à guisa de ironia, desta forma, declara-se a constitucionalidade dos artigos 33, *caput* e §§ 1º e 2º, da Lei 9.394/1996, e do art. 11, § 1º, do Acordo entre Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé, relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica, no Brasil, “afirmando-se a constitucionalidade do ensino religioso confessional como disciplina facultativa dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental” (BRASIL, 2017, p. 4).

O ensino religioso é mais do que aparenta ser: “por trás dele se oculta uma dialética entre secularização e laicidade no interior de contextos históricos e culturais precisos” (CURY, 2004, p. 183). No Decreto 7.107, de 11 de fevereiro de 2010, que promulgou o “Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008”.

O ponto que interessa a essa pesquisa é o Artigo 11. O destaque está para “ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas” como disciplina das “escolas públicas”. Assim, a persistência do modelo colonial de dominação em Ensino Religioso vai além das diretrizes curriculares e epistemológicas. Politicamente, atua também sobre a docência. Ao se discutir a profissão docente a partir da disciplina que leciona, nenhuma outra, possivelmente, teve seu reconhecimento tão tardio como a de Ensino Religioso. Diante do processo de estatização do ensino, a afirmação de que “o modelo do professor continua muito próximo do modelo do padre” (NÓVOA, 1999, p. 15), poderia fazer sentido para meados do Século XVIII para o professorado, em geral. No entanto, em Ensino Religioso, tal perspectiva ainda bate à porta.

Com um espectro construído de leis e realidades contraditórias entre si, sobrevive o Ensino Religioso nos resquícios da única cristandade que foi colonial ou dependente: “descobrir em que sentido somos ‘colonial’ é descobrir teológica, filosófica e historicamente o que somos como cristãos latino-americanos. Deixar de ser ‘colonial’ é libertar-se, universalizar-se, mas não na opressão de uma cultura” (DUSSEL, 1984, p. 57).

No processo colonizador, a dificuldade de se construir uma descolonialidade traz consigo um universo complexo, uma herança difícil de se desatar. Inseridos dentro do projeto, os sujeitos

da emancipação e da libertação não se vêem como tal, a não ser que façam uma dura ruptura, que passa pela crítica da ordem social injusta. Mas, esse sujeito é mestiço, isto é, carrega consigo o rosto do oprimido e o discurso violento do opressor DUSSEL (2009, p. 15).

Enquanto reproduz o logos do opressor, “ego” pensa o outro enquanto diversidade a ser civilizada e alteridade negada, catalogada, conceituada, estigmatizada e estereotipado, como na citação: “ Sim, os índios são animais racionais, mas estão como bestas por seus costumes” (DUSSEL, 2009, p. 118). Então, o outro enquanto “homem” de segunda categoria traz consigo uma religiosidade ou cosmovisão, um deus, de segunda linha. Aqui, a cidadania não se dá de forma plena, uma vez que o outro é um indivíduo e não ainda plenamente um cidadão, uma vez que se estabelece, ora como opressor, ora como oprimido. Assim, cabe ao Ensino Religioso pensar também os processos pedagógicos de ensino-aprendizagem, e mais além, uma metodologia que se consolide com o diálogo e o respeito, enquanto produto final: a formação do cidadão. Trata-se também de questionar estruturas pedagógicas dominantes, como a herança “franco-russa” e “norte-americanas”, através também de rupturas, como o “processo ético-crítico em Paulo Freire” (DUSSEL, 2000, p. 427).

No processo decolonial, o Ensino Religioso, pensado como ética, tem como tarefa, romper com a “Totalidade” logocêntrica de um sistema vigente. Mas, seu próprio limite é o próprio “ego cogito”. O sujeito é o problema, mas também carrega consigo a possibilidade de abertura. É necessário repensar o “cogito” do discurso ontológico da teologia cristã e católica, quando o assunto é a relação entre ensino religioso e confessionalidade.

CONCLUSÃO

Na medida em que os concursos públicos exigem a formação acadêmica, baseada nas Ciências da Religião, em curso de graduação e pós-graduação reconhecidos pelo Ministério da Educação, a docência em Ensino Religioso conquista espaços enquanto profissão e identidade epistemológica. Todavia, a constituição da identidade desse profissional ainda oscila devido a histórica relação de seus membros com as religiões hegemônicas, numa interface entre ciência, Estado laico e confessionalidade. O projeto oficial para o Ensino Religioso é insuficiente, no Brasil, mesmo com a Base Nacional Comum Curricular, devido à persistência do paradigma colonial.

O professor-doutrinado-doutrinador impõem um desafio ao Ensino Religioso. O docente em Ensino Religioso que ensina a verdade hegemônica, ignora outros saberes e nega sistematicamente a diversidade, até mesmo sem conhecê-la ou sem saber que o faz: “O grande problema está em como poderão os oprimidos, que ‘hospedam’ o opressor em si, participar da elaboração, como seres duplos, inautênticos, da pedagogia de sua libertação” (FREIRE, 2019, p. 43). Enquanto mimetiza o logos do opressor, o projeto de Ensino Religioso, agora, enquanto projeto e para além do professor que o reproduz, oculta a verdade do outro, seu ethos e seu ser.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília. DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União, Brasília, 23 de dezembro de 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm>. Acesso em: 05. abr.. 2021.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos **Decreto Nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010**. Promulga o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil.

BRASIL. Ministério da Educação; CONSED; UNDIME Nacional. **Base Nacional Comum Curricular: Proposta preliminar, Segunda Versão Revista**. Brasília, abril, 2016. Disponível em:

<<https://docs.google.com/viewerng/viewer?url=http://www.consed.org.br/media/download/5733654a91c95.pdf>> Acesso em: 10 de março de 2017.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Inteiro Teor do Acórdão: Ação de Inconstitucionalidade 4.439**. Distrito Federal, 27 de nov. 2017, 264 p.

Disponível em: <http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=3926392> Acesso em: 3 de nov. 2020.

CURY, Jamil Carlos Roberto. **Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente**. Revista Brasileira de Educação, núm. 27, set-out-nov-dez, 2004, pp. 183-191. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, Rio de Janeiro, Brasil. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rbedu/n27/n27a12.pdf>>. Acesso em: 05 de abr.de 2021.

DUSSEL, Enrique. **Caminhos de libertação latino-americana. Tomo 1: Interpretação histórico-teológica**. São Paulo: Paulinas, 1984.

DUSSEL, Enrique. **1492 o encobrimento do outro (a origem do mito da modernidade). Conferências de Frankfurt**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. **La pedagógica latinoamericana**. La Paz Bolivia: INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS UMSA/Asdi/TBBRC Team Bolivia Bilateral Research Cooperation COLECCIÓN: SABERES

ANDINOS, 2009

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 67ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

NÓVOA, António. O passado e o presente dos professores. In: NÓVOA, A. (Org.) **Profissão professor**. Porto: Porto Editora, 1999.

A MINHA COR É O INVISÍVEL – INFÂNCIA, EDUCAÇÃO, DIREITOS HUMANOS E NEGRITUDE.

Alessandra Maria da Silva Gomes¹

RESUMO

A presente proposta trata de uma retomada dos desconfortos e aflições que ainda pairam sobre diálogos que venho abordando junta à minha formação. É importante, ainda, mesmo que por vezes diante de um esforço hercúleo, pautar os desafios para o reconhecimento da diversidade e o respeito à alteridade no contexto escolar, sendo a principal referência dessa pesquisa, as vivências religiosas de crianças e adolescentes ligados à religião de matriz africana - Candomblé, bem como, as ações que reverberam destas. Em um cenário, cujos corpos negros sofrem demasiadamente, falar sobre tal temática se faz fundamental. Desta maneira, ancora-se na busca pela tão batalhada liberdade e refaz-se como pesquisadora, procurando analisar estratégias de enfrentamento do preconceito, da discriminação e do racismo religioso. Seguindo, busca-se, nesta breve apresentação, uma abordagem transversal pautada em um contexto de influências teóricas e reflexões sobre a educação das relações étnico-raciais e da cultura afro-brasileira. Considerando o desafio da escuta sensível (narrativas) de crianças e adolescentes vinculados a esta realidade, busca-se por um amadurecimento da temática e sua importância no contexto brasileiro, tendo em vista, a implementação da lei 10.639\03 e a laicidade da escola pública. Em consonância às questões propostas, preocupou-se em buscar assento em um diálogo com teóricos que abordam conceitos importantes para o entendimento, não somente da religiosidade do Candomblé e sua filosofia, mas como da produção acadêmica presente no campo epistêmico das Ciências Humanas e Sociais. Para melhor compreensão do universo afro-brasileiro, esta proposta, buscou aporte em autores como, Roger Bastide, Pierre Verger, Reginaldo Prandi, Juana Elbein Santos, Síkirù Sàlámi, em confluência com as perspectivas teóricas de análise de Stella Caputo, Anibal Quijano, Nelson Maldonado-Torres, Nilma Lino Gomes, Jurema Werneck, Catherine Walsh, dentre outros. A pesquisa ao tratar das temáticas como subalternidade, racismo epistêmico e religioso, corpo negro, colonialidade e ancestralidade, expõe como a produção de saberes e valores impressos na cultura afro-brasileira ainda encontram nos discursos discriminatórios, racistas, preconceituosos - pautados em padrões hegemônicos e hierarquizantes raciais - uma maneira de vitimar estes sujeitos podendo gerar, ainda nos dias de hoje, evidências de conflitos escolares que acabam por respaldar a exclusão\evasão dos alunos desta instituição, além de, colocar a mostra uma hierarquia racial determinada por uma gênese branca ou negra que enfatiza a impossibilidade do diálogo entre as diversas religiões. Foi mediante as inúmeras unidades de pensamentos, que reunidas e codificadas, no cotidiano e durante o percurso do Mestrado, que aconteceu a correspondência com a tessitura do trabalho de pesquisa, que justificou a escolha de crianças e adolescentes praticantes do Candomblé, como sujeitos viventes de percalços relativos à educação, relações familiares, tradições e religiosidade. Diante do observado, esta proposta pretende abordar o quão o Candomblé ainda sofre com ataques institucionais perpetrados pelos que deveriam ser responsáveis por defender a manifestação cultural e religiosa frente ao Legislativo, Executivo e o Judiciário, caracterizando o racismo institucional como barreiras interpostas na vivência dos grupos aprisionados pelos esquemas de subordinação.

1 Doutoranda junto à linha de pesquisa “Educação, Cultura, Movimentos Sociais e Ações Coletivas” pelo Programa de Pós Graduação em Educação da UFMG - orientanda da Prof.ª Ana Maria Rabelo Gomes. alessandra@medicina.ufmg.br.

PALAVRAS-CHAVE: Candomblé; Educação das Relações Étnico-Raciais; Entrevista Narrativa.

INTRODUÇÃO

A partir da inserção no ambiente educacional propiciado pelo curso de Pedagogia, e posteriormente, pelo histórico adquirido na especialização voltada para a temática africana, além das muitas situações vivências em virtude do pertencimento racial, religioso e experiência profissional, originou-se a abertura de flancos em meio às abordagens teórico-metológicas que acabaram por gerar inquietações, medos e possibilidades investigativas. Assim, considerando o histórico social e familiar, desta pesquisadora, iniciou-se, no ano de 2018, uma caminhada junto ao Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação e Formação Humana da Universidade do Estado de Minas Gerais, tendo como Orientador o Prof. Dr. José Eustáquio de Brito².

Desta maneira, ao investigar como se estabelecem as relações de crianças³ e adolescentes condomblecistas nos espaços de convívio proporcionados pela instituição escolar, acreditou-se na necessidade de identificar os saberes (educação e cultura) e valores (respeito e ética) incorporados pelos sujeitos, que se apresentam na construção de suas identidades tendo por referência suas vivências no Terreiro.

Conforme explicita Muniz Sodré (1998, p. 50), um terreiro é uma associação litúrgica organizada “*Egbé*”. O autor nos reporta ao conceito de patrimônio cultural, em que patrimônio, na sua etimologia, abrange o significado de espólio atribuído à memória coletiva de alguma coisa culturalmente comum a um determinado grupo.

2 Doutor em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais. Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Educação e Relações Étnico-Raciais da FaE/UEMG/CBH.

3 Uma compreensão de como as crianças dão sentido às ideias e prática dos adultos é uma ferramenta inestimável para os antropólogos, porque apenas as crianças podem nos dar acesso analítico ao que os adultos não podem dizer ou nos mostrar, ou seja, os processos pelos quais passamos a assumir como nós mesmos, ideias e práticas que variam profundamente em diferentes épocas e lugares. TOREN, Christina. Materialidade e Transformação. Palestra (legendada) proferida no âmbito do Seminário Internacional Reconceituando a Educação. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=c3m6g_bDrXw

1. A INVISIBILIZAÇÃO DO CORPO NEGRO: O OLHAR DE CRIANÇAS E ADOLESCENTES.

As histórias de nossos sujeitos são contadas e escritas a partir de um lugar de pertencimento: um Terreiro de Candomblé da nação⁴ Nagô, denominado “*Ilê Asè Sòpònnòn*”⁵ localizado à rua Isaura Possidônio, no. 100, no Bairro Paraíso, na Cidade de Belo Horizonte, Estado de Minas Gerais, como afirmou Otávio aparentando estar envolto em seus próprios pensamentos, parecendo estar entre o ontem e o hoje num fio de sua própria história, dizendo para si mesmo durante sua narrativa:

“E quando eu cheguei era 2010, porque sou daqui desde que eu nasci...” (Otávio, 09 anos).

A partir de uma abordagem qualitativa de caráter exploratório, adotando a entrevista narrativa e a observação (com inspirações etnográficas) como métodos, o trabalho procurou discorrer sobre questões relativas à constituição antropológica, filosófica e histórica do Candomblé e apontar produções a respeito do problema de pesquisa, na tentativa de estabelecer diálogo com a esfera acadêmica presente no campo epistêmico da educação cujos temas perpassam o âmbito das Ciências Humanas e Sociais.

Conceituou-se Candomblé originalmente como “dança”, fazendo alusão a brincadeiras, festas o reunião dos negros escravizados nas senzalas. Posteriormente foi utilizado como forma de designar o culto ou ritual comunitário, baseado em uma herança cultural comum, de cantos, danças e alimentos sagrados. Para Pierre Verger,

Candomblé é o nome dado na Bahia às cerimônias africanas. Ele representa, para seus adeptos, as tradições dos antepassados vindos de um país distante, fora do alcance e quase fabuloso. Trata-se de tradições, mantidas com tenacidade, e que lhes deram a força e continuar sendo eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo de que eram objeto suas religiões, além de adotar a religião de seus senhores (VERGER, 2000, p. 24).

Desta interpretação também compartilha uma de nossas interlocutoras que ao ser indagada com a pergunta geradora deste trabalho “Como é ser do Candomblé?” respondeu: “é tipo cantar, dançar e ...ajudar. É simples assim. Também cantar e também dançar” (*Flavinha, 06 anos*).

E, ao ser questionada se gosta e porque gosta do Candomblé, diz logo:

4 Reginaldo Prandi ao discorrer sobre o termo Candomblé, explica que (...) designa vários ritos com diferentes ênfases culturais, aos quais os seguidores dão o nome de “nações”. Basicamente, as culturas africanas que foram as principais fontes culturais as atuais “nações” de Candomblé vieram da área cultural banto (onde hoje estão os países da Angola, Congo, Gabão, Zaire e Moçambique) e da região sudanesa do Golfo da Guiné, que contribui com os iorubás e os ewê-fôns, circunscritos aos atuais territórios da Nigéria e Benin. Mas estas origens na verdade se interpenetram tanto no Brasil como na origem africana. (PRANDI, 1997, p.6-7).

5 Conforme elucida Verger (2002, pag. 252), *Sòpònnòn*, é um dos nomes de *Omolu* ou *Obaluaiye* (rei do mundo) na tradição Ketu. Vestido de palha, leva nas mãos um sasara (xaxará), espécie de bastão, decorado de búzios e confeccionado de nervuras de palmeiras.

“É tipo assim... de dançar, porque tipo dançar é tipo uma brincadeira, tipo... *ajudar o santo... compartilhar com o santo e também dançar pro santo.*” (Flavinha, 06 anos).

Ainda, em uma abordagem conceitual, considerou-se a expressão religiosa do Candomblé, emergente no contexto da formação da diáspora africana, como uma religião brasileira com suas origens nos países do continente africano como Angola, Congo, Benin, Nigéria e outros, que contribuiu para a preservação da cultura africana no Brasil, em conformidade com as afirmativas de Raul Lody (1987):

(...) a instituição do Candomblé, centenária e fortalecida, polariza não apenas a vida religiosa, mas também a vida social, a hierárquica, a ética, a moral, a tradição verbal e não verbal, o lúdico e tudo, enfim, que o espaço da defesa conseguiu manter e preservar da cultura do homem africanando no Brasil (LODY, 1987, p. 10).

Neste sentido, encontramos a narrativa de uma das interlocutoras, Grace Kelly, que demonstra o saber originário de seu pertencimento à religiosidade expressa no terreiro, em consonância com o autor Raul Lody.

“Candomblé pra mim é uma cultura. Uma coisa dos antepassados que veio lá da África. A gente aqui, no Brasil, pegou essa religião pra gente. Tanto, que não é só uma nação. Tem um tanto de nação, tem a nossa que é Nagô, tem Jeje, Ketu, Angola, tem isso tudo [...] Candomblé pra mim é uma cultura muito linda, muito bacana. Porque não é só aqui na nossa casa que é de um jeito. Você vai em outra casa é de outra maneira, na de outra pessoa você vê de outra forma. (...)” (Grace Kelly, 17 anos).

O Candomblé fundamenta-se em uma filosofia religiosa que encontra na harmonia com as forças vivas naturais e o culto aos antepassados realizando através do exercício dos ritos e rituais a socialização de energia benéfica que procura a plenitude dentro de uma totalidade do ser humano, denominada Axé (Asè)⁶. Associados aos elementos naturais do cosmo, como a água, a terra, o fogo e o ar, encontramos as divindades nagôs que como genitores divinos, representam um valor e uma força universais que regem o universo como corrobora Cossard (2008, p. 35):

Essas forças incluem, no espaço, os elementos (água, lama, terra, fogo, pedra, metais) suas manifestações (chuva, raio, trovão, arco-íris), o mundo vegetal e o mundo animal (homens e animais). No tempo, incluem-se todos os fenômenos naturais: nascimento, crescimento, atividades humanas, doenças, morte. (COSSARD, 2008, p. 35).

Nesta perspectiva assumida por Cossard encontra-se a resposta advinda de Grace Kelly:

⁶ Na avaliação de Juana Elbein dos Santos (1988, p.39) o Axé é o conteúdo mais valioso do Terreiro. É a forma invisível, mágico-sagrada de toda divindade, de todo o ser animado, de todas as coisas, sendo a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Princípio que torna possível o processo vital.

“Orixá pra mim é uma energia. Tipo minha mãe Yànsán, ela é a dona do fogo, do vento. É uma guerreira (...) Omolu, o que me raspou, ele é mais complicado, que ele é mais sistemático falar dele. Ele é o dono da terra, ele é que traz a cura e ao mesmo tempo ele traz a peste. Ele é um Òrìsà muito lindo (...)”

Sob uma nova ótica que busca o entendimento do conhecimento como um instrumento de poder e colonização no que tange às relações étnico-raciais, discutiu-se a colonialidade do poder, saber, ser e da natureza, bem como o epistemicídio e racismo institucional e religioso presentes nas intuições sociais e no ambiente escolar. Portanto, em uma tentativa de considerar a importância da discussão conceitual que permite ter mais clareza a respeito da proposta assumida neste trabalho, procurou-se desenvolver uma articulação entre os debates relativos às relações étnico-raciais e as ideologias inerentes a sociedade brasileira, que passam pela idéia de raça e comprometem o processo de escolarização além de evidenciar a fragilidade das práticas de ensino-aprendizagem, próximos dos saberes, códigos e valores das crianças e adolescentes candomblecistas.

Catharine Walsh (2008) ainda amplia sua contribuição ao apontar para outro eixo importante que baseado numa perspectiva reducionista em que a natureza é limitada a um recurso a ser explorado para a geração de riqueza, desprezam as cosmovisões, filosofia, ou religiosidades associados a ela, colaborando para a compreensão do racismo religioso – a colonialidade da natureza. Assim,

A forma cultural negra privilegia a relação homem-natureza. É uma forma cultural ecosófica, pois não compreende a natureza como um elemento passivo. Ao contrário, ela não ratifica a separação binária homem-natureza-cultura. O homem é natureza. Foi com ela um elo indissociável. (OLIVEIRA, 2010, p. 100).

Abordando uma análise destas relações de invisibilidades ligada ao racismo cultural compartilha-se com as idéias de Abdias Nascimento (1978) quando afirma que tal ideologia do embranquecimento corresponde a uma estratégia do genocídio da população negra, pois é por intermédio da miscigenação que se busca a homogeneidade da população, e desta forma, ao eliminar o negro, tornando-o mestiço ou fazendo com que busque o branqueamento, se instaura o genocídio cultural.

Pela homogeneidade cultural, pela missigenação e pelo assimilacionismo, apresenta-se o racismo epistêmico que procura moldar as contribuições e influências africanas, considerando-as como contribuições à características de uma cultura popular ou de folclore, assim, fazendo com que sejam rechaçadas as diferenças culturais, estruturais e sociais. Neste aspecto encontrou-se a narrativa de Amanda que, buscando na memória, viu oportunidade de expressar sua percepção a respeito da relação da escola com o Candomblé:

“Que eu me lembre, no dia da Consciência Negra, teve uma apresentação na escola. As meninas vestiram de baiana, colocaram turbante, saia com babado, aquelas saias longas que a gente usa no Candomblé normalmente. Colocaram turbante, se maquiaram de uma forma que eu nunca

vi elas maquiadas daquele jeito. Se arrumaram, e fizeram uma apresentação, uma dança em questão da consciência negra e que representou também o Candomblé.” (Amanda, 16 anos).

Diante do relato de Amanda, percebe-se a possibilidade de tal cultura estar presente, entretanto, muitas às vezes tais intervenções são caracterizadas como folclóricas. Assim, pensar que a vestimenta pode estar presente apenas em eventos relacionados à cultura negra, caracteriza-se apenas pela permissão de sua existência tutelada.

A tolerância não inclui a aceitação do valor do outro; pelo contrário, é uma vez mais, talvez de maneira mais sutil e suterrânea, a forma de reafirmar a inferioridade do outro e serve de antessala para a intenção de acabar com sua especificidade – junto ao convite ao outro para cooperar na consumação do inevitável. A tão aclamada humanidade dos sistemas políticos tolerantes não além de consentir a demora do conflito final. (BAUMAN, 1996 apud CAPUTO, 2012, p. 231).

Neste panorama, reconhecendo a escola como instituição e cogitando um possível diálogo existente entre a aprendizagem escolar e a religião afro-brasileira, tendo em vista a lei 10.639/03 que institui a obrigatoriedade do ensino da História da África e cultura afro-brasileira nas escolas, na qual a religião não pode estar ausente, encontrou-se o relato de Vitor quando do período de sua iniciação no Candomblé e o ensino ligado a religião :

“Eu sofri muito preconceito. Principalmente na escola, pessoal estranhou demais. Começou a me tratar como se eu realmente fosse outra pessoa (...) Perguntava para professora de história se a gente ia chegar a estudar a África em algum momento, mas, nunca chegamos perto de estudar nada que chegasse perto da cultura yorubá do Candomblé” (Vitor, 16 anos).

No desvelar das narrativas observou-se ainda momentos de apagamento e esquecimento associados à importância de proteção e valorização das crenças contidas nesta religião, como apontou Flavinha ao evidenciar a resposta obtida da professora com relação ao Candomblé:

“Ela falou que Candomblé não existe (...) Ela disse que existe, tipo assim... frutas, animais, gente e até geladeira, ela não falou sobre mais nada.” (Flavinha, 06 anos).

Também nas afirmativas de Kethellen quando resolve discorrer sobre o Candomblé levando-o para o interior da escola evidenciando sua escolha por ocultar o assunto neste espaço:

“Eu não conto porque tem gente lá na escola que é contra o Candomblé. E tem gente que não é, mas a gente ainda não sabe. A gente tá conhecendo todo mundo e aí tá chegando muita gente que conhece o Candomblé. Aí as pessoas que criticam, vão passando pra outras pessoas que também criticam que aí, depois falam que Candomblé não existe.” (Kethellen, 10 anos).

Ou quando a menina resolve explicar por que acha que em algumas escolas não foi possível à realização de palestra a respeito de Candomblé:

“Tem poucas escolas que teve essa palestra, mas tem outras que não teve por causa deles não sabiam, é, e também que não autorizaram isso porque acharam que era uma coisa ruim.” (Kethellen, 10 anos).

CONCLUSÃO

Assim, com a fala de Otávio, quando perguntado se este conta na escola sua pertença religiosa, explicita-se a situação atual do espaço escolar no Brasil:

“Nunca, Eles vão criticar o Candomblé”. (Otávio, 09 anos).

Desta forma, no caminho da pesquisa percebeu-se que os valores instituídos no espaço escolar continuam a manifestar indiferença, racismo religioso e invisibilidade das crianças e jovens candomblecistas, muito embora estes manifestem formas diversas de afirmação de sua identidade religiosa afro-brasileira e resistem às formas de subalternização de sua religião. Neste sentido, destacou-se a importância desta pesquisa para os dias atuais ao sinalizar a necessidade de mudanças no espaço escolar, relativas ao tratamento oferecido aos educandos, considerando o pluralismo religioso, cumprindo, deste modo, seu papel de espaço de formação ao respeitar a diversidade de idéias e costumes advindos dos diversos sujeitos ali inseridos.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAUER, M. W.; GASKELL, G. **Pesquisa Qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 4. ed. Ed. Vozes, 2002.

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.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com as crianças de candomblé**. Pallas. Rio de Janeiro. 2012.

CAVALLEIRO, Eliane. **Racismo e Anti-racismo na Educação Repensando nossa Escola**. São Paulo: Selo Negro, 2001.

COSSARD, Gisele. **Omindarewá. Awó: o mistério dos orixás**. 2 Ed.- Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba. 2008.

GOMES, Nilma Lino. **Educação e Identidade Negra**. Aletria (UFMG). Belo Horizonte, nº 9, 2003. p. 38-47. 121.

GOMES, Nilma Lino. **Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos**. Currículo sem Fronteiras.V.12, n. 1, pp. 98-109, Jan/Abr,2012.

LODY, Raul. **Candomblé – Religião e resistência cultural**. São Paulo: Editora Ática, 1987.

MIGNOLO, Walter. **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da Modernidade**. Buenos Aires. Clacso. 2005.

MUNANGA, K. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Pales-

tra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, em 5 nov. 2003

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. **Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil**. Belo Horizonte: *Educação em Revista*, v. 26.N.01. Abr. 2010.

PRANDI, Reginaldo. **Deuses africanos no Brasil**. In: PRANDI, Reginaldo. Herdeiras do Axé. São Paulo, São Paulo, Hucitec, 1997, p. 1-50. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/her-axe1.htm>.> Acesso em: 3 de agosto de 2018.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia**. Revista Novos Rumos. v.17, n.37,2012,pp.04-28.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombos**: Modos e significações. Editora COMEPI, Teresina\PI, 2007.

SANTOS, Elbein Juana. **Os nagô e a morte**. Petrópolis; Vozes, 1976.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e cidade**: a forma social negro-brasileira. Salvador: Secretaria da cultura e turismo/Imago, 2002.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. 2. ed. São Paulo: USP, 2000.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 2002.

WALSH, Catherine. **Pensamiento crítico y matriz (de)colonial**. Reflexiones latinoamericanas. Quito: Ediciones Abya-yala, 2005. p. 13-35.

WERNECK, Jurema. **Racismo institucional**: uma abordagem conceitual. Geledés- Instituto da mulher negra. Brasil: Ibraphel Gráfica, 2013.

CORRELAÇÕES ENTRE O RACISMO RELIGIOSO E O GENOCÍDIO DA JUVENTUDE NEGRA BRASILEIRA

Fídias Gomes Siqueira¹

Luiza Lima de Souza Campos²

RESUMO

O presente trabalho parte da compreensão de que o racismo é uma tecnologia das sociedades coloniais, tendo suas bases no racismo religioso originalmente constitutivo dos processos de dominação que, visando tornar o outro sem alma, autorizava a sua inferiorização, destruição e morte. Nesse sentido, o racismo se torna uma tecnologia aprimorada nas sociedades capitalistas neoliberais e se articula à concepção de necropolítica (Mbembe, 2018) em que o Estado assume a gestão da morte de determinadas populações a partir de processos de segregação cada vez mais radicais, onde características como crença, fé, “cor da pele” e condições socioeconômicas do ponto de vista da (im)produtividade do sujeito confere condições para a sua exclusão. Desta maneira, propomos discutir o aspecto do genocídio da juventude negra brasileira, onde a condição da “cor da pele” é determinante para a eliminação de indivíduos que, por margem a normatividade, são eliminados. E, assim, discutiremos como estes adolescentes e jovens são mortos, na atualidade, em um processo genocida similar àquele da fundação da Modernidade.

PALAVRAS-CHAVE: Racismo – genocídio – juventude

INTRODUÇÃO

Um estudo que se proponha discutir as correlações entre o racismo religioso e educação deve levar em consideração as perspectivas de constituição do racismo, tal como propomos a situá-lo e discuti-lo, a saber, enquanto uma tecnologia de dominação que surge com o advento da Modernidade e toma forma no contexto de dominação colonial nas Américas e África.

Desta maneira, percorrer brevemente as condições de implementação do racismo é uma escolha deste trabalho. Com isto, apontaremos o contexto e as condições que favoreceram sua implementação e, ao mesmo tempo, trataremos das modificações e condições estabelecidas pela colonização, mas enfatizando o modo como o racismo se atualiza no contexto da sociedade capitalista neoliberal, tratando também das consequências produzidas por este recurso no processo de dominação dos povos.

Assim, apresentaremos um breve percurso da implementação das sociedades coloniais, trazendo ao leitor as condições que se valeram do recurso à distinção racial como mecanismo de

1 Psicanalista. Doutor em Psicologia (Estudos Psicanalíticos) pela UFMG, Mestre em Psicologia pela UFMG, Especialista em Segurança Pública e Justiça Criminal pela EG/Fundação João Pinheiro, Graduado em Psicologia pela PUC Minas.

2 Graduanda em Psicologia pela PUC Minas.

exclusão e segregação, atualizando a discussão na contemporaneidade a partir das condições de violência e criminalidade da sociedade brasileira que produziram nos últimos anos o que se denominou “genocídio da juventude negra brasileira”, a fim de tratarmos do modo como o racismo atende às especificidades da sociedade capitalista neoliberal e, não pode ser pensado fora do contexto da “necropolítica” (Mbembe, 2018).

Desse modo, convidamos o leitor a acompanhar como se deu o estabelecimento da dominação colonial e a implementação do racismo como tecnologia que interessa a este processo. Além disso, discutiremos a passagem para a sociedade capitalista neoliberal em que a gestão da morte se torna o novo paradigma estatal e, com isso, torna “matável” todo indivíduo excluído e considerado improdutivo do ponto de vista desta mesma sociedade.

1. SOBRE A CONFIGURAÇÃO DO RACISMO

Nossa proposição parte da concordância com Bethencourt (2018) de que algumas configurações do racismo só podem ser explicadas a partir de determinadas conjunturas históricas, bem como o fato de o racismo ser relacional e sofrer alterações com o tempo. Dessa maneira, compreendemos a importância de estabelecer correlações e demarcar distinções nos contextos em que o racismo se tornou uma tecnologia de dominação dos povos originários de territórios ocupados nas Américas e na África, especialmente.

O contexto de expansão europeia, segundo Bethencourt (2018), dá origem a um corpo coerente de ideias e práticas associadas à hierarquia dos povos de diferentes continentes, em que o racismo tomado na forma de preconceito étnico é associado a ações discriminatórias configurando projetos políticos. Este contexto de um projeto político é o que pretendemos trazer para nossa discussão, pois, consideramos que este projeto implementado nas sociedades coloniais escravagistas produziu consequências políticas, econômicas, sociais e psicológicas que compreendem a herança escravagista ainda reproduzida nas nossas sociedades.

Assim, compreendemos que se trata de um projeto político racista que foi aprimorado nas sociedades capitalistas neoliberais, tendo na hierarquia racial uma das evidências de seu alinhamento à lógica necropolítica, tal como propõe Mbembe (2018). A outra evidência é aquela que caracteriza o racismo brasileiro pela “cor da pele”, algo muito peculiar à nossa herança escravagista e às formas de discriminação e manutenção do privilégio branco.

Neste sentido, tratar do racismo, implica sempre, como nos ensina Bethencourt (2018), considerar o aspecto da classificação como meio de modelar o comportamento humano em todas as sociedades. Para o autor, “as classificações raciais tinham o poder imenso de escalonar os grupos sociais” (Bethencourt, 2018, p. 22), impondo limitações e oportunidades às populações.

No Brasil, tal aspecto classificatório é o que nos faz pensar no recurso à discriminação pela

“cor da pele”, tratando-se de um modelo sofisticado que demonstra a eficácia do racismo. Consideramos que, se a herança escravagista é o que propiciou este recurso, essa condição se estruturou a partir da passagem da escravidão antiga para a escravidão moderna. Tal passagem levou à associação **escravo = negro, negro = escravo** (Sauvagnat; Schoonewolf, 2018), bem como nos permitiu considerar que, no caso brasileiro, a partir dos contextos de exacerbação da violência e da criminalidade contemporâneas, produziu-se a equivalência **negro = criminoso** (Siqueira, 2021).

Entretanto, antes de tratarmos deste aspecto que culmina com a nossa discussão sobre o genocídio da juventude negra brasileira na atualidade, situaremos como o racismo se configurou em uma tecnologia de dominação pelo Estado, tornando-se importante demonstrar como o racismo religioso teve importância crucial no estabelecimento do racismo propriamente dito a partir do empreendimento escravagista nas Américas, onde recolhemos ainda suas consequências sob a forma segregação, exclusão e morte.

A via de implementação do racismo como tecnologia de dominação foi traçada por Grosfoguel (2016) a partir do estabelecimento da inferioridade epistêmica e do privilégio epistêmico quando da inferiorização do conhecimento produzido por homens e mulheres de todo o planeta, criando o monopólio do conhecimento produzido por homens e mulheres de todo o planeta, levando ao monopólio do conhecimento dos homens ocidentais e gerando estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que passaram a reger o mundo.

Segundo Grosfoguel (2016), trata-se de um processo baseado na inferioridade de outros, tornando o conhecimento do outro inferior e limitando a cinco países o conhecimento ‘superior’ dos homens ocidentais. Para o autor, este genocídio/epistemicídio tem início na conquista de Al-Andalus com a morte, conversão e destruição de judeus e muçulmanos. Este processo produziu a destruição massiva da espiritualidade e do conhecimento destes povos, destruindo sua memória.

Grosfoguel (2016) ressalta ainda como ponto central desta destruição o papel da monarquia cristã espanhola, para quem muçulmanos e judeus eram humanos com o “Deus equivocado”, com uma “religião errada”, configurando o uso dos discursos medievais de discriminação religiosa que predominaram na Europa; mas neste caso não se colocava a humanidade das vítimas em julgamento, embora se colocasse em dúvida a identidade ideológica e teológica dos sujeitos sociais. Se isto produzia divisão da sociedade em grupos religiosos, mesmo sendo uma discriminação religiosa, ela não era plenamente racista uma vez que não colocava em dúvida a humanidade de suas vítimas.

Mas Grosfoguel (2016) precisa o genocídio/epistemicídio dos povos nativos das Américas e a escravização dos africanos como os dois outros processos em que há uma mudança de referência em relação aos indígenas como sujeitos sem religião e isto os remove da categoria humana. Assim, o autor destaca a oposição “racismo religioso” a partir da classificação dos “povos com religião” versus “povos sem religião” ou “povos com alma” versus “povos sem alma”, tornando-se o primeiro elemento racista do “sistema-mundo patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista”.

Grosfoguel (2016) demonstra a lógica da argumentação que sustenta este tipo de racismo da seguinte maneira: “1. se você não tem religião, você não tem um Deus; 2. se você não tem um Deus, você não tem uma alma; e, por fim, 3. se você não tem uma alma não é humano, mas animal (p. 36-37). Por outro lado, o autor aponta como a escravização de africanos proibiu estes povos de pensar, rezar ou praticar suas cosmologias, conhecimentos e visão de mundo, tornando-os submetidos a um regime de racismo epistêmico que proibia a produção autônoma do conhecimento.

O quarto epistemicídio/genocídio foi o das mulheres acusadas de bruxaria na Europa, pois, eram aquelas mulheres que transmitiam de geração a geração o conhecimento indo-europeu nos territórios da Europa e, elas foram queimadas vivas nos primórdios da Modernidade.

Desta maneira, o que Grosfoguel (2016) destaca como consequência destes quatro genocídios/epistemicídio são as modificações nas estruturas globais do conhecimento, onde a Europa se torna o centro do conhecimento, tendo o Ocidente sequestrado e monopolizado as definições de democracia, direitos humanos, libertação da mulher e economia. Eventos que também se tornaram parte constitutiva do privilégio epistêmico dos homens ocidentais. Com o acréscimo que fazemos por serem homens ocidentais brancos.

Desta maneira, o debate racista se articula ao advento da ciência moderna como autoridade do conhecimento. Esta condição estabelece o cenário para a implementação do racismo, mesmo que a palavra “raça” não fosse usada naquele tempo, mas o debate sobre ser ou não dotado de alma era essencialmente racista. A partir desta constatação, Grosfoguel (2016) também insiste que o debate teológico do século XVI tinha a mesma conotação do discurso científico do século XIX sobre a humanidade ou animalidade do outro. Estas condições se articulam ao discurso racista institucionalizado pelo Estado, pela monarquia espanhola no século XVI ou pelos Estados-nação da Europa Ocidental no século XIX.

Seguindo este raciocínio, Grosfoguel (2016) afirma que a institucionalização da ideia de raça fez com que o racismo institucional se consolidasse como princípio organizador da divisão internacional do trabalho e da acumulação capitalista em escala mundial. Por outro lado, afirma ainda que com a escravização de africanos, o racismo religioso foi complementado ou substituído pelo racismo de cor, tornando o racismo contra o negro uma estrutura fundamental e constitutiva da lógica do mundo moderno-colonial. E, novamente, a inferioridade epistêmica foi o argumento crucial a fim de proclamar uma inferioridade social e biológica abaixo da linha da humanidade.

2. AS CONSEQUÊNCIAS PSICOLÓGICAS DA ESCRAVIZAÇÃO E O GENOCÍDIO ATUAL

A partir deste contexto, consideramos que existem consequências psicológicas, sociais, econômicas e políticas que demarcam e delimitam as esferas de um campo definido pelo racismo no Brasil. E a especificidade da herança escravagista produziu efeitos que ainda perduram em nossa sociedade. Dentre os aspectos que destacamos, encontramos a hierarquização racial, os efeitos

do domínio patriarcal, o privilégio da branquitude e a ideologia do branqueamento, mas principalmente, a característica do racismo brasileiro que se sustenta na distinção pela “cor da pele”.

Se insistimos em pensar o contexto a partir da herança escravagista é porque muitas consequências foram produzidas e não tratadas. Desde o período colonial escravagista, o racismo se constituiu em uma tecnologia de inferiorização, dominação e violência, mas após a abolição da escravidão, o racismo foi aprimorado e atende à lógica das sociedades capitalistas neoliberais. Este contexto é fortalecido pela articulação do racismo com a lógica capitalista e de ambos com a concepção de necropolítica desenvolvida por Achille Mbembe (2018).

A prática genocida do princípio da Modernidade não se extinguiu, ela foi aprimorada. Hoje, a gestão da morte de determinadas populações é feita pelo Estado. Aquelas estratégias de dominação, inferiorização e coisificação do negro produziram consequências subjetivas, sociais, econômicas e políticas que são reproduzidas através das sutis estratégias racistas da sociedade e do Estado. Agora não mais com o intuito de escravizar, mas com o poder de eliminar aqueles que são tornados ou considerados improdutivos nas sociedades capitalistas.

Desta maneira, criminalizar é uma das formas que consideramos similares à inferiorização de outrora. Mas é preciso ressaltar que, no caso brasileiro, a “cor da pele” se torna um suplemento a mais de risco para os negros, levando-os a conviverem cotidianamente com a “pressuposição de suspeição” (Siqueira, 2021) e sendo identificados como criminosos. Logo, são presos e compõem a maioria da população carcerária. Consequentemente, são os que mais morrem e configuram o que chamamos de genocídio da juventude negra brasileira.

A partir de então, destacamos o cenário da criminalidade violenta na atualidade brasileira, chamando a atenção para o fato de que as elevadas taxas de encarceramento e de homicídios compreendem a população de 14 a 29 anos, com o destaque para o fato de serem em sua maioria jovens, do sexo masculino, negros, com baixos níveis de escolarização, moradores de favelas e periferias das grandes cidades. Condição que explicita o que o IVJ (ANO) resalta sobre o genocídio da juventude negra: no Brasil, a morte tem cor e endereço.

Estes dados retratam o “genocídio da juventude negra brasileira”, mas também demonstram os efeitos do genocídio do negro brasileiro denunciado por Abdias do Nascimento (1978) após a abolição da escravidão, apontando que o processo genocida mantém formas de segregação e exclusão que impedem o acesso do negro a condições de cidadania.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desta forma, o genocídio de hoje, assim como o de outros tempos, possui suas bases de sustentação no racismo. Se, nas sociedades capitalistas neoliberais a segregação e eliminação das populações se dão a partir da lógica que torna os sujeitos elimináveis ao torna-los improdutivos,

no Brasil, devemos ressaltar o acréscimo da hierarquia racial e do privilégio da branquitude como barreiras que normalizam o racismo e que o negro não consegue ultrapassar.

Se o racismo é estrutural e institucional (Almeida, 2018), ele também é cotidiano (Kilomba, 2019), e no Brasil guarda peculiaridades (Munanga, 2017a). Pensá-lo junto à distribuição da violência, da criminalização, do encarceramento e da morte a partir da distinção pela “cor da pele” nos leva a concordar com Schwarcz (2018) que este último aspecto é uma violência que tem na raça um fator a mais.

Assim, o genocídio da juventude negra brasileira não pode ser pensado sem o racismo nele implicado, pois, o critério da “cor da pele” tem o seu peso, o que contribui para tornar os adolescentes e jovens negros em um excedente perigoso que, sob o reforço do aparelho estatal, os inclui em um circuito discursivo que cristaliza mais as designações incriminadoras do que favorece a cidadania como um direito legítimo.

Os dados da criminalidade violenta evidenciam não só o excedente eliminável, mas o excesso extremo e letal da violência que o racismo produz, inserindo-se em uma lógica de normatização da vida e tornando os seus padrões cada vez mais violentos e excludentes.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. (2018). O que é racismo estrutural? Belo Horizonte, MG: Letramento.
- BETHENCOURT, Francisco. (2018). Racismos: Das Cruzadas ao século XX / tradução Luís Oliveira Santos, João Quina Edições. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras.
- GROSGOUEL, Grosfoguel, Ramón. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. In: *Revista Sociedade e Estado* – Volume 31 Número 1.
- KILOMBA, Grada. (2019). Memórias da plantação – Episódios de racismo cotidiano / tradução Jess Oliveira. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Cobogó.
- MBEMBE, Achille. (2018). Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. /Traduzido por Renata Santini. – São Paulo: n-1 edições.
- MUNANGA, Kabengele. (2017). As ambiguidades do racismo à brasileira (p. 33-44). In: O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise / organização Noemi Moritz Kon, Cristiane Curi Abud, Maria Lúcia da Silva. – 1. ed. – São Paulo: Perspectiva.
- NASCIMENTO, Abdias do. (1978). O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- SAUVAGNAT, François; SCHOONEWOLF, Maurício Rugeles. (2018). Les modèles traumatiques et d’aliénation dialectique de l’esclavage: leur impact sur la compréhension actuelle et les traitements des effets à long terme. In: L’esclavage: quel impact sur la psychologie des populations? - sous la direction de Aimé Charles-Nicolas, Benjamin Bowser. Collection Campu (essais) dirigée par Suzanne Dracius. França, Paris: Éditions Idem.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. (2018). Teorias raciais. In: Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos

críticos / Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.). – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras. (p. 403-409)

SIQUEIRA, Fídias Gomes. O genocídio da juventude negra brasileira e as trilhas do gozo racista [manuscrito]/ Fídias Gomes Siqueira. -2021. 258 f. Orientadora: Andréa Maris Campos Guerra. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

ENTRE A VIOLÊNCIA E O RACISMO RELIGIOSO: DECOLONIALIDADE E RESISTÊNCIA NAS PRÁTICAS RELIGIOSAS UMBANDISTAS

Vitória Marques Bergo¹

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo problematizar a inserção da discussão sobre as religiões de matriz africana no Ensino Religioso em Juiz de Fora a partir da proposta curricular apresentada no documento “Referencial Curricular da Rede municipal de Juiz de Fora”, desenvolvida pela Secretaria da Educação da cidade. Defende a permanência de um projeto de Educação laica, não confessional, refletindo a importância de dar visibilidade às plurais manifestações de religiosidades no Brasil dentro da sala de aula, estudadas na disciplina de Ensino Religioso. Traçando um olhar a partir das linguagens e signos da religião afro-brasileira de Umbanda, o ensino sobre a história desta religião afro-brasileira é pensada diante da sua historicidade, ressaltando a matriz africana, conduzindo à uma prática e produção de saberes contra hegemônicos e decoloniais. Considerando os enfrentamentos no presente para se falar de religiões de matriz africana, diante das violências estruturais que o racismo brasileiro impõe paulatinamente, o artigo se esforça em refletir brevemente como o racismo religioso desafia a permanência destas práticas e saberes, apontando algumas contribuições culturais e educativas que podem ser trabalhadas a partir da religião de Umbanda nos currículos escolares.

PALAVRAS-CHAVE: Racismo Religioso; Umbanda; Ensino Religioso; Currículo; Religiões afro-brasileiras.

INTRODUÇÃO

O presente artigo busca aprofundar na discussão sobre a proposta de abordagem das religiões de matriz africana na disciplina de Ensino Religioso em Juiz de Fora, a partir da análise da proposta curricular para tal disciplina apresentada no documento “Referencial Curricular da Rede municipal de Juiz de Fora ²”, desenvolvida pela Secretaria da Educação da cidade. O documento, elaborado por diversos profissionais da Educação, busca articular as propostas curriculares para o Ensino fundamental às definições atualizadas da Base Nacional Curricular Comum. Elaborado no ano de 2020, este documento apresenta propostas e diretrizes de ensino para aplicação nas disciplinas do Ensino Fundamental.

1 Doutoranda em Ciência da Religião – Universidade Federal de Juiz de Fora.

Contato: vitoriabergo.educacao@gmail.com

2 Disponível em: <https://www.pjf.mg.gov.br/secretarias/se/escolas_municipais/curriculos/arquivos/2020/ensino_religioso.pdf> Acesso em Agosto de 2021.

Com o objetivo de atender essa prerrogativa legal, a Secretaria de Educação de Juiz de Fora (SE), iniciou a revisão da Proposta Curricular da Rede Municipal que vigorava desde o ano de 2012. Além disso, compreendeu-se que essa revisão possibilitaria também retomar as bases conceituais da Proposta Curricular da Rede Municipal que foi construída coletivamente por diversos profissionais da Educação. (JUIZ DE FORA, 2020, p. 10)

Centrando a análise nas definições para o Ensino Religioso no Ensino Fundamental construídas no documento, traço o debate sobre como a Umbanda, enquanto uma das religiões de matriz africana brasileira, pode ser trabalhada a partir das proposições pedagógicas elaboradas, contrariando as relações de violência e invisibilização de sua práticas. Uma vez afirmada e reconhecida, as prática Umbandista é demarcada pela relevância sócio-histórica e por seus valores culturais inclusivos fundamentais, pensando os estudos sobre os ritos de Umbanda como vivências que fogem às práticas hegemônicas da tradição cristã, normalmente aceitas e normatizadas nas instituições escolares. Ainda estigmatizada, pouco reconhecida dentre as religiões ocidentais da tradição Cristã, falar de Umbanda na escola nos permite buscar “observar as subjetividades singulares que provocam rupturas nos modelos dominantes, com características colonizadoras como aponta o feminismo decolonial”. (ROESE, 2015, p. 1540).

1. COMPETÊNCIAS ESPECÍFICAS DO ENSINO RELIGIOSO: A RELIGIÃO DE UMBANDA JUNTO AOS CONCEITOS DE ALTERIDADE E DIVERSIDADE DO CURRÍCULO

Analisando as “Competências Específicas de Ensino Religioso para o Ensino Fundamental” (JUIZ DE FORA, 2020, p. 601) elaboradas, nota-se que o desenvolvimento pedagógico do conceito de alteridade se faz presente como chave central para compreensão da diversidade de experiências religiosas, afirmadas em respeito a promoção de um Ensino Religioso laico. Nesse sentido, o documento busca não só cumprir a Constituição Federal de 1988 e a LDB 9.394/1996 , como ressaltar “os princípios e os fundamentos que devem alicerçar epistemologias e pedagogias do Ensino Religioso, cuja função educacional, enquanto parte integrante da formação básica do cidadão, é assegurar o respeito à diversidade cultural religiosa, sem proselitismos.” (JUIZ DE FORA, 2020, p. 599).

As Competências Específicas para o Ensino Fundamental ainda trazem elementos centrais para a promoção da igualdade, no sentido de ressaltar a noção de alteridade no atravessamento do estudo das religiões, expressas no seguinte item:

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. (JUIZ DE FORA, 2020, p. 601)

Partindo das bordas e das fronteiras das culturas invisibilizadas, podemos refletir como um olhar crítico a partir das linguagens e dos signos da religião de Umbanda possibilita dialogar com as concepções expressas nas competências específicas do Ensino Religioso. Ressaltando o compromisso convocado pelo item 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.”, falar de Umbanda na escola é falar também de racismo religioso, de resistência, de relações etnico-raciais, de africanidades e sobretudo, da história do Brasil para além da “história oficial”.

A religião de Umbanda é conhecida como uma religião afro-brasileira sincrética, pensada através da resistência negra que atravessou tempos, assimilada por elementos da cultura de ancestralidades africanas que resistem, historicamente, re-existindo a todo tempo através de suas práticas rituais. No Brasil, é praticada como fruto de lutas, estratégias de permanência que tiveram sua origem na escravidão negra, portanto, sendo atravessada e duramente perseguida em uma sociedade de base racista. Logo, sincretismo e resistência se entrelaçam na história da Umbanda, na medida que “A rejeição do culto aos orixás e as perseguições empreendidas pelos senhores brancos criaram nos escravos a necessidade de encontrarem entidades cristãs que os representassem” (NASCIMENTO; TRINDADE, 2001, p. 108). Representação tal que se deu de modo violento, na negação das identidades africanas, ou seja, na busca de estratégias de permanência da cultura africana em meio a normatividade da cultura do colonizador europeu.

A tradição de Umbanda tem na sua raiz africana o culto aos Orixás, assimilado como resistência a cultura colonial que impunha ao povo negro a cristianização, sobrepondo suas crenças e práticas culturais com a instituição do Catolicismo europeu. Assim, temos no processo histórico da escravidão negra e indígena no Brasil um processo de imposição cultural, em que as crenças e saberes dos povos escravizados eram violentamente combatidos, numa tentativa de apagamento das tradições e cosmovisões destes povos. O povo negro vindo da diáspora, então, trouxe de suas terras e origens, crenças e saberes, ligadas ao culto as divindades as quais na Umbanda são denominadas Orixás: forças da natureza manifestadas nos diversos territórios em África.

Assim, diante da imposição da fé católica com a colonização, foi estratégia para o povo negro assimilar os elementos religiosidade cristã subvertendo-os, resignificando. A apropriação do uso de imagens de santos católicos pelos povos negros, que resignificavam na imagem do Santo em menção aos Orixás, se deu como forma de luta e resistência, razão pela qual até hoje na Umbanda coexistem as imagens de Santos e imagens de Orixás, afim de “recordar” e denunciar esse passado histórico onde o povo branco buscou promover a aniquilação cultural dos símbolos e da identidade negra. A história da Umbanda traz o elemento do sincretismo como elemento basal:

“Sincretismo, em religião, é a fusão, ao acaso, de elementos diferentes e incompatíveis em suas origens e fundamentos” (LOPES, 2008, p. 106).

Logo, trabalhar a história da Umbanda na escola perpassa pela problematização das relações étnico-raciais que configuram historicamente a sociedade brasileira. Se hoje falamos de sincretismo na Umbanda como uma característica central, remetendo a sua história e ao passado, podemos falar do sincretismo não como um bem cultural que denota qualquer harmonia entre as diferentes raízes que compõe a Umbanda, mas sim como uma estratégia de resistência à violência branca: “A aproximação entre santos católicos e orixás durante o período escravagista não era sincretismo, as estratégia de resistência, de simulação contra a opressão, pois o iniciado sabia exatamente a diferença entre o santo católico e o orixá.” (BAPTISTA, 2011, p. 124)

2. RESISTINDO A VIOLÊNCIAS E AO RACISMO RELIGIOSO: POSSIBILIDADES PEDAGÓGICAS

De acordo com Russo e Almeida (2016), a trajetória das religiosidades de matriz africana no Brasil é atravessada pela lógica estrutural delineada pelo momento histórico e as relações raciais. Segundo dados fornecidos pela Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos, no ano de 2020 as denúncias de intolerância religiosa aumentaram 41,2% em relação ao primeiro semestre de 2019³. Portanto, trazer o debate sobre a Umbanda na escola reforça a 6ª Competência estabelecida pela Proposta Curricular de Ensino Religioso, “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.”

Analisando as “Unidades temáticas, objetos de conhecimento e habilidades” propostas para o Ensino Fundamental, temos algumas possibilidades de abordagem da cultura afro-brasileira através dos signos da religião de Umbanda. Um recorte religioso na aplicação da lei 10.639 torna possível a ampliação do debate, tal como a interdisciplinaridade entre o ensino de História e o Ensino Religioso.

O recorte religioso para a análise da Lei 10.639 possibilita a reflexão sobre o momento atual, no qual raça e cultura de alguma forma aparecem novamente juntas para a construção de uma identidade e, a partir dela, o acesso a direitos, a luz do contexto de construção do negro e da religiosidade negra com o objeto de pesquisa da própria antropologia brasileira. (BAPTISTA, 2011, p. 11)

A proposta para o 2º ano traz na “Unidade temática: manifestações religiosas” os “objetos de conhecimento: Exemplificar alimentos considerados sagrados por diferentes culturas, tradições e expressões religiosas. / Identificar significados atribuídos a alimentos em diferentes manifestações

3 Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/ondh>. Acesso em maio de 2021.

e tradições religiosas.” (JUIZ DE FORA, 2020, p. 606). Diante dessa proposta, a / o docente de Ensino Religioso tem a possibilidade de ensinar sobre as diferentes comidas ofertadas aos Orixás na Umbanda, que remetem às tradições culturais de diferentes territórios brasileiros e as tradições culturais trazidas de África, relacionando o conceito de territorialidade ao sagrado.

Para o 5º ano, a “Unidade temática: Crenças religiosas e filosofias de vida” traz como “objetos de conhecimento: Ancestralidade e tradição oral” (JUIZ DE FORA, 2020, p. 609):

Reconhecer a importância da tradição oral para preservar memórias e acontecimentos religiosos;

Identificar elementos da tradição oral nas culturas e religiosidades indígenas, afro-brasileiras, ciganas, entre outras;

Identificar o papel dos sábios e anciãos na comunicação e preservação da tradição oral;

Reconhecer, em textos orais, ensinamentos relacionados a modos de ser e viver; (p. 609)

A Umbanda é uma tradição religiosa baseada na oralidade. Não existe um livro sagrado que descreva sua “doutrina”, diferente de outras religiões cristãs como o espiritismo, o catolicismo, o protestantismo, que se baseiam em uma “fonte oficial”. O princípio da oralidade é fundamental para a compreensão da Umbanda, uma vez que a sua prática se configura também em um resgate de saberes e conhecimentos que são trazidos pelas falas das entidades espirituais que se manifestam no terreiro. O escritor malinês Amadou Hampâté Bâ traz em sua obra “Tradição Viva” o fundamento da tradição oral na perspectiva africana, ressaltando o caráter mágico e potente do uso da palavra como capaz de transformar a realidade. “Na tradição africana, a fala, que tira do sagrado o seu poder criador e operativo, encontra-se em relação direta com a conservação ou com a ruptura da harmonia do homem e no mundo que o cerca”. (BÂ, 2010, p. 174)

Analisando a filosofia da obra de Hampaté Bâh, o papel dos sábios e anciãos na preservação da tradição oral define o principal modo de transmissão de conhecimento na África tradicional, especialmente prezado através da herança ancestral: o respeito situado nas palavras herdadas de ancestrais ou pessoas idosas é como um tesouro que é passado com sabedoria para as gerações futuras.

“Não nos iludamos: a tradição africana não corta a vida em fatias e raramente o “Conhecedor” é um especialista. Na maioria das vezes, é um “generalizador”. Por exemplo, um mesmo velho conhecerá não apenas a ciência das plantas (as propriedades boas ou más de cada planta), mas também a “ciência das terras” (as propriedades agrícolas ou medicinais dos diferentes tipos de solo), a “ciência das águas”, astronomia, cosmogonia, psicologia, etc. Trata-se de uma ciência cujos

conhecimentos sempre podem favorecer uma utilização prática” (Hampaté Bâ, 2010, p. 178-180)

Um saber vivo é transmitido geracionalmente, garantindo a manutenção da cultura, muito diferente do saber cartesiano produzido pela epistemologia ocidental, que preserva e privilegia sobretudo, a escrita. Portanto, é urgente refletir como a filosofia e a cultura africana são capazes de auxiliar na formação de docentes que pensam um Ensino Religioso potente, capaz de fortalecer a luta anti-racista no campo da Educação através da aprendizagem dos saberes proveniente da Umbanda.

CONCLUSÃO

Elaborar esses conteúdos perpassa por assumir os compromissos “gerais” estabelecidos nos parâmetros gerais do Referencial Curricular, não só no que diz respeito ao Ensino Religioso, mas à todas as áreas de ensino, de acordo com o Parecer CNE/CP 003/2004:

A escola tem papel preponderante para a eliminação das discriminações e para emancipação dos grupos discriminados, ao proporcionar acesso aos conhecimentos científicos, a registros culturais diferenciados, à conquista de racionalidade que rege as relações sociais e raciais, a conhecimentos avançados, indispensáveis para consolidação e concerto das nações como espaços democráticos e igualitários. (BRASIL, 2004, p.6)

Embora a Umbanda não seja uma religião exclusivamente negra, são os símbolos e divindades de origens africanas e indígenas que ainda hoje permanecem sob ataque do chamado racismo religioso, que se manifestam cada vez mais através da destruição e violação a casas de Umbandas, fenômeno crescente predominantemente no Brasil. Concomitantemente, assistimos o esquecimento e apagamento de práticas religiosas afro centradas nas salas de aula ainda hoje, diante do conservadorismo moral e político que estigmatiza e condena as religiões de terreiro no Brasil ainda hoje, no sentido de não considerarem como práticas legítimas, ainda hierarquizando religiões.

A inclusão do ensino sobre as religiosidades Umbandistas nas escolas é fundamental, entendendo que esta religião ainda é perseguida, estereotipada e silenciada em diversos espaços sociais, afim de tensionar os epistemicídios que permanecem na ciência e na Educação. Sobretudo, quando falamos de uma religião afro-brasileira que contém elementos que nos auxiliam a problematizar a diversidade histórico-cultural Brasileira através de seus símbolos espirituais,

divindades e crenças, de raiz Africana, Indígena, Cigana, Baiana e outras matrizes culturais. Falar cientificamente a partir da Umbanda, dentre contradições, alteridades e convergências, é também uma tentativa de visibilizar cosmovisões distintas daquelas hegemônicas, contrariando os epistemicídios que um projeto de Educação cada vez mais embranquecida apresenta.

Por fim, podemos vislumbrar um Ensino Religioso na cidade de Juiz de Fora que desafie a intolerância religiosa, com base no material construído pela Secretaria Municipal de Educação.

O Ensino Religioso confessional no Brasil historicamente privilegiou as religiões cristãs hegemônicas. “Aqui devemos acrescentar a religião, a religião hegemônica, que desde a idade média, no ocidente, esteve à frente do projeto de colonização de povos, raças e gêneros.” (ROESE, 2015, p.1). Hoje, enquanto lutamos pela manutenção do Ensino religioso não-confessional na Educação pública (direito constitucional), o ensino das religiosidades não hegemônicas como o exemplo da Umbanda, ainda é extremamente perseguido, alvo de preconceitos e discursos racistas. A confessionalidade preserva uma visão unívoca de identidade cultural, historicamente estabelecida pelos discursos de colonialidade que estão ainda presentes, sendo reforçados e disputados em nosso imaginário.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Valdevino. *Fronteiras semânticas: o dialogismo das linguagens rituais pentecostais e umbandistas – uma análise das expressões gestuais*. Tese (Doutorado) – Doutorado em Ciência da Religião, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2018, 254f.
- BÂ, Hampaté Amadou. A tradição viva. In: História Geral da África. Editado por Joseph Ki-Zerbo. 2ed. Brasília: UNESCO, 2010.
- BAPTISTA, Rachel Rua. Na escola com os orixás: o ensino das religiões afro-brasileiras na aplicação da Lei 10.639. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- Brasil. Conselho Nacional de educação. Diretrizes Curriculares Nacionais para a educação das relações étnico- raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. Brasília, 2004. Disponível em:
- CARMO, Cláudio Márcio do. Estrutura metafórica, práticas discursivas e a manutenção do sincretismo religioso afro-brasileiro na Umbanda. In: GOMES, M. C. A.; PAES, C. C. S.; MELO, M. S. (Orgs.). *Estudos discursivos em foco: práticas de pesquisa sob múltiplos olhares*. 1 ed. Viçosa: Editora UFV, 2011, v. 1, p. 261-280.
- CARVALHO, Marcos Castro and SIVORI, Horacio Federico. Ensino religioso, gênero e sexualidade na política educacional brasileira. *Cad. Pagu [online]*. 2017, n.50, e175017. EpubDec18, 2017. ISSN 1809-4449. http Disponível em: [://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500017](http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500017).
- COLLINS, Patrícia. Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. *NO PRELO*. Traduzido por Bianca Santana para a revista Parágrafo, FIAM, 2017..
- LOPES, Nei. Dicionário escolar afro-brasileiro. São Paulo : Selo Negro, 2006. História e cultura africana e afro-brasileira. São Paulo : Balsa Planeta, 2008.
- NASCIMENTO, Adriano Roberto Afonso do; SOUZA, Lídio de; TRINDADE, Zeidi Araújo. Exus e

Pombas-Giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da umbanda. *Psicol. Estud.* [online]. 2001, vol.6, n.2, pp.107-113. ISSN 1807-0329. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-73722001000200015>.

PEREIRA, Júnia Sales; MIRANDA, Sonia Regina. Laicização e Intolerância Religiosa: desafios para a História ensinada. *Educação & Realidade* [online]. 2017, v. 42, n. 1 [Acessado 7 Agosto 2021], pp. 99-120. ISSN 2175-6236. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2175-623661108>.

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

RUSSO, K.; ALMEIDA, A. Yalorixás e educação: discutindo o ensino religioso nas escolas. *Cad. Pesqui.*, São Paulo , v. 46, n. 160, 2016.

SANTOS, Jaqueline. *A Produção Intelectual das Mulheres Negras e o Epistemicídio: Uma breve contribuição*. 2016.

O ENSINO RELIGIOSO E A LEI 10.639/03: PRÁTICAS EDUCATIVAS E O ENFRENTAMENTO DO RACISMO RELIGIOSO NA ESCOLA

*Stephen Silva Simim*¹

RESUMO

Considerando o Ensino Religioso a disciplina que favorece o reconhecimento da diversidade religiosa, pressupomos, portanto, o seu papel político pedagógico contribuindo na implementação da Lei 10.639/03 fundadas em práticas educativas que colaborem no enfrentamento do racismo religioso na escola. Objetiva-se tratar os termos e conceitos do racismo religioso e racismo estrutural presentes na escola como expressões antidemocráticas; compreender a relação entre racismo religioso e o racismo estrutural nas práticas educativas como reprodução do cotidiano; reconhecer no estudo da história e cultura Afro-Brasileira e Africana a expressão da alteridade. Para tanto, utilizaremos nessa pesquisa qualitativa o método fenomenológico/hermenêutico. Os resultados apontam para a compreensão dos termos e conceitos demarcando a relevância da diversidade religiosa e de uma educação para a autonomia dos sujeitos. E ainda, pensar o papel político pedagógico do Ensino Religioso como disciplina que favoreça o reconhecimento da igualdade de sujeitos e distinção de culturas como enfrentamento do racismo religioso na escola, quando expressa formas colonialistas e a negação do diálogo.

PALAVRAS-CHAVE: Ensino Religioso. Práticas Educativas. Racismo Religioso. Diversidade Religiosa. Aprendizagem Autonomia.

INTRODUÇÃO

A diversidade religiosa corresponde a um campo de debate necessário em nossa sociedade para aprendermos que o reconhecimento da pluralidade é um processo educativo a ser alcançado nas relações humanas e no reconhecimento de direitos e deveres. A escola corresponde ao espaço do aprender e do reconhecer a diversidade. E a disciplina do Ensino Religioso possui um papel relevante no currículo escolar quando favorece um estudo sobre o fenômeno religioso e as relações no pensar o sentido existencial, a expressão da linguagem, dos costumes e a abertura às dimensões misteriosas do viver.

A prática do racismo na sociedade brasileira é expressão de um modelo histórico colonizador que encontrou nessa expressão de discriminação um modo onde a desigualdade favoreceu o modelo exploratório da colônia. E, ao longo da história brasileira, o racismo continua respondendo

¹ Doutor, PUC Minas, stephensimim@hotmail.com

a outras formas e poderes de exploração. Neste sentido o conceito do racismo estrutural permite tal consideração que propõe no exercício do aprender e do reconhecer a diversidade, a conquista de direitos de pessoas, outrora e ainda, discriminadas racialmente, a manter um modelo de desigualdade social.

Consideramos que a Lei 10.639/03 representa uma política afirmativa, portanto, uma ação que demarca no currículo escolar o papel político pedagógico que favorece o enfrentamento do racismo estrutural e de sua variante o racismo religioso. E pensamos que os desafios estão na escola como em toda a sociedade nas formas de compreensão dessa política afirmativa, da compreensão do papel político da escola, do exercício do aprender a diversidade. Neste sentido pensar a disciplina do Ensino Religioso que estabeleça um pensamento crítico que reconheça, desconstrua e abra possibilidades de uma experiência educativa que favoreça a superação do racismo religioso.

Desta maneira o Ensino Religioso contribui com a implementação da Lei 10.639/03 na escola priorizando práticas educativas que enfrentem o racismo. Tendo em vista uma Educação que estabeleça um pensamento crítico que reconheça, desconstrua e abra possibilidades de uma experiência educativa que supere as múltiplas formas do racismo. No contexto da compreensão das tradições religiosas de matrizes africanas e indígenas, identificamos outra face do racismo na sociedade brasileira, o racismo religioso.

Assim sendo as reflexões propostas nessa comunicação intencionam um futuro artigo que contribua na formação de professoras/es de Ensino Religioso atentos a compreensão das formas do racismo estrutural e religioso na escola e na sociedade brasileira. Portanto faz-se necessário tratar os termos e conceitos do racismo religioso e racismo estrutural presentes na escola e na sociedade como expressões antidemocráticas; compreender a relação entre racismo religioso e o racismo estrutural nas práticas educativas como reprodução do cotidiano; reconhecer no estudo da história e cultura Afro-Brasileira e Africana a expressão da alteridade e superação do racismo. Estas são ações possíveis que representam o significativo papel do Ensino Religioso na escola.

1. LEI E ORIENTAÇÕES PARA O ENSINO RELIGIOSO

O Ensino Religioso é a disciplina que favorece o reconhecimento da diversidade religiosa, pressupomos, portanto, o seu papel político pedagógico contribuindo na implementação da Lei 10.639/03 fundadas em práticas educativas que colaborem no enfrentamento do racismo estrutural e religioso na escola e na sociedade.

Desta maneira o Artigo 33 da LDB: alteração da lei nº 9.394/1996 para 9.475/1997 sobre o caráter não confessional; a Resolução nº 5, de dezembro de 2018 do Conselho Nacional de Educação – CNE sobre Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de licenciatura em Ciências da Religião e dá outras providências; e a Lei 10.639/03: o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana sobre a cultura negra, africana, na formação da sociedade brasileira, correspondem ao

percurso de legislação que balizam o papel da disciplina Ensino Religioso na escola.

2. COMPREENDER O RACISMO A PARTIR DOS TERMOS E CONCEITOS

A professora Nilma Lino Gomes (2005) propõe em seu artigo *Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão*, pensar as relações raciais a partir do uso ou da incompreensão dos termos e conceitos como: Identidade, Identidade Negra, Raça, Etnia, Racismo, Etnocentrismo, Preconceito Racial e Discriminação Racial. O seu percurso no artigo propõe apresentar a questão teórica e as divergências na interpretação que a sociedade brasileira e os brasileiros fazem a respeito das relações raciais.

O percurso sugerido nessa comunicação é que ao analisarmos esses termos e conceitos possamos provocar nas/os professoras/es de Ensino Religioso as condições junto aos discentes de tratar das formas e costumes que configuram a presença do racismo religioso. Desta maneira ao identificar as expressões e formas do racismo, considerando a compreensão da cultura africana, afro-brasileira e indígena pretende-se alcançar um diálogo que favoreça o aprender e o reconhecer a diversidade como expressão da manifestação da condição humana que se dá pela compreensão da igualdade e da distinção entre as pessoas.

Os termos e conceitos do racismo religioso e racismo estrutural presentes na escola e na sociedade correspondem a expressões antidemocráticas presentes nas instituições sociais. E compreender a relação entre racismo religioso e o racismo estrutural nas práticas educativas como reprodução do cotidiano torna-se espaço para o desenvolvimento do aprender e do reconhecer a diversidade no cotidiano. Um elemento agregador ao estudo dos termos e conceitos das formas do racismo presentes nas relações humanas são as narrativas presentes no estudo da história e cultura Afro-Brasileira e Africana.

3. UMA EDUCAÇÃO PARA A AUTONOMIA E PARA A DEMOCRACIA

A educação tem como desafio a oportunidade de proporcionar um ambiente favorável para reconhecer, desconstruir e abrir perspectivas para a superação do racismo presentes na escola e sociedade. A conquista da Lei 10.639/03 na educação é objetivamente uma conquista da ação do movimento negro em diferentes atuações e momentos na história do nosso país.

Ao pensarmos uma educação crítica que conduza um olhar para o reconhecimento da igualdade e da distinção das pessoas, trilhamos uma aprendizagem para a autonomia. Uma escola construída a partir do enfrentamento do racismo estrutural e religioso através de um currículo escolar provocado pela Lei 10.639/03. Nesse cenário elaboramos um otimismo diante de uma prática edu-

cativa, mas, também presente, certo pessimismo expresso em contextos de desigualdades sociais que perpetuam a discriminação racial.

Faz-se necessário portanto alimentar uma pedagogia para a autonomia e para a democracia como nos sinaliza Paulo Freire (2005) em sua obra *A Pedagogia do Oprimido* onde questiona uma filosofia da Educação que historicamente traduziu interesses de setores dominantes da vida social. Se compreendermos a pedagogia do oprimido como o exercício da ação da Educação e que ela deve estar para além dos interesses das estruturas dominantes, chegaremos a um consenso onde a Educação deve compor o exercício de uma *práxis* libertadora das estruturas geradoras da opressão.

Ao compreendemos a Educação como uma filosofia e uma *práxis* libertadora que posiciona de maneira crítica diante da vida social, encontraremos um contexto de educação que possibilite aos docentes e discentes desenvolverem sua percepção de mundo e condição existencial. Mesmo em contextos marcados por desigualdades, mas que vislumbram a superação das formas da opressão a partir do reconhecimento da igualdade e da diversidade entre os sujeitos.

Se o contexto social em que ocorre uma experiência educativa for concebida a partir de uma *práxis* de educação questionadora das expressões do racismo estrutural e religioso, reconheceremos a diferenciação entre educação sistemática e trabalhos educativos, como aponta Paulo Freire (2005, p. 46):

Ainda que não queiramos antecipar-nos, poderemos, contudo, afirmar que um primeiro aspecto desta indagação se encontra na distinção entre educação sistemática, a que só pode ser mudada com o poder, e os trabalhos educativos, que devem ser realizados com os oprimidos, no processo de sua organização.

Portanto, uma educação que nasce dos trabalhos educativos que enfrentam desigualdades como o racismo estrutural e religioso a partir de sua compreensão de como tratar os conceitos e termos, e que ainda, a implementação da Lei 10.639/03 a partir das contribuições da disciplina do Ensino Religioso do aprender e do reconhecer a diversidade, possibilitem o estímulo sobre as ações imprescindíveis para realizar o seu processo de crescimento e desenvolvimento dos docentes e discentes, como sinaliza Paulo Freire (2005, p. 46):

A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se, na *práxis*, com a sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação.

Pensar uma filosofia da Educação significa torná-la operadora de uma dinâmica de libertação, de maneira que as pessoas, a humanidade, encontrem as condições para o seu desenvolvimento e transformem as estruturas sociais, acolhendo as rupturas necessárias para o surgimento da novidade. E assim propiciar a libertação do opressor e do oprimido dessa trama que impede o estabelecimento de um método que considere existencialmente os sujeitos e não uma ideia sobre os sujeitos. Atender à desafiadora tarefa da crítica e das rupturas nas estruturas geradoras do empobrecimento da humanidade e das formas do racismo na escola e na sociedade.

E, ainda, pensar e proporcionar uma condição educativa capaz de gerar as rupturas pessoais e sociais. A Educação como o conjunto capaz de permitir aos envolvidos uma leitura da realidade histórica e as opções necessárias para a transformação destes contextos que assegurem a autonomia e a dignidade dos sujeitos. Essa realidade se fará a partir do momento em que o oprimido, ao recuperar sua humanidade, não reproduza mais uma vez o universo do opressor, mas restaure a humanidade de ambos: oprimidos e opressores, como descreve Paulo Freire (2005, p. 33):

E aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores. Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu poder, não podem ter, neste poder, a força de libertação dos oprimidos nem em si mesmos. Só o poder que nasça da debilidade dos oprimidos será suficientemente forte para libertar a ambos.

A Educação, como qualquer setor da vida social, externaliza as tensões e conflitos humanos e sociais. E, assim, a reflexão a respeito da Educação deve ultrapassar as esferas do controle ou tentativas de manipular a autonomia dos sujeitos. Portanto, podemos identificar nas sociedades algumas práticas de Educação subservientes a setores dominantes, como aqueles que dependem da discriminação racial para manter seu poder dominante. E ainda, uma prática de Educação que represente a ruptura com esses contextos opressores e que demarcarão as rupturas no racismo estrutural e religioso. De maneira a expressar através dos conhecimentos e sentidos existenciais africanos, afro-brasileiros e indígenas maneiras de expressarmos autonomia e felicidade de pessoas que se reconheçam na igualdade e na distinção.

CONCLUSÃO

Como proposta apresentada nesta comunicação de um aprofundamento que resulte em artigo científico de maneira a contribuir na formação de professoras/es de Ensino Religioso e que contribuam na implementação da Lei 10.639/03. Que discuta na escola os resultados que apontam para a compreensão dos termos e conceitos demarcando a relevância da diversidade religiosa e de uma educação para a autonomia dos sujeitos.

E ainda, pensar o papel político pedagógico do Ensino Religioso como disciplina que favoreça o reconhecimento da igualdade de sujeitos e distinção de culturas como enfrentamento do racismo estrutural e religioso na escola, quando expressa formas colonialistas e a negação do diálogo.

Os três campos propostos nesta apresentação: Ensino Religioso, Lei 10.639/03 e racismo religioso serão confrontados de maneira significativa em uma prática educativa que vise a autonomia dos sujeitos envolvidos, docentes e discentes. De maneira que favoreça a compreensão dos termos e conceitos demarcando a relevância da diversidade religiosa e de uma educação para a autonomia.

E ainda, que professoras/es se apropriem do pensar o papel político pedagógico do Ensino Religioso como disciplina que favoreça o reconhecimento da igualdade de sujeitos e distinção de culturas como enfrentamento do racismo religioso na escola, quando expressa formas colonialistas e a negação do diálogo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. O que é racismo estrutural? Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 12 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

BONDÍA, Jorge Larossa (2002). Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Jan/Fev/Mar/Abr 2002 Nº 19, p. 20-28.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasil: Planalto [2003]. Disponível em: Acesso em: 26 set. 2020.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasil: Planalto [2008]. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm> Acesso em: 26 set. 2020.

FERREIRA, Amauri Carlos; SANTOS, Lorene dos. **Formação do éthos diverso e Educação das relações étnico-raciais**. **Revista Horizonte**, v. 33, n. 2, p. 113-124, jul./dez. 2015

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 2005.

GOMES, Nilma Lino. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão.** Secretária de educação continuada, alfabetização e diversidade. Brasília: Ministério da Educação, 2005. Coleção para todos.

LDB – Leis de Diretrizes e Bases. Lei nº 9.394. 1996. Disponível em: Acesso em março de 2010

Resolução nº 5, de dezembro de 2018 do Conselho Nacional de Educação – CNE sobre Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de licenciatura em Ciências da Religião e dá outras providências. Disponível em: https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/57493489/do1-2018-12-31-resolucao-n-5-de-28-de-dezembro-de-2018-57493286

RAÇA, RELIGIÃO E EDUCAÇÃO: O ENTRELAÇAR DE OBJETIVIDADES E SUBJETIVIDADES PARA O ENFRENTAMENTO DO RACISMO ESTRUTURAL.

José Pascoal Mantovani¹

RESUMO

A partir da tríade raça, religião e educação, apresentaremos o quanto as objetividades e subjetividades das contingências contemporâneas fomentam o racismo estrutural e naturalizam as clivagens sócio-históricas. As perguntas que pautarão a reflexão deste trabalho serão: Qual o papel da educação para a manutenção do racismo estrutural? Em que medida a religião se revela como o duplo de narrativas de segregação? Como proporcionar, por meio da equação religião e educação, ponto disruptivo desta estrutura discriminatória? Utilizaremos o conceito de biopolítica e biopoder desenvolvido por Michel Foucault (2008); apresentaremos as tensões raciais evidenciadas por Frantz Fanon (2008) e Silvio Almeida (2019) bem como o direito a educação e a nova segregação descrita por Arroyo (2015). Como objetivo queremos apontar a possibilidade da construção de vias de enfrentamento ao racismo estrutural por meio da articulação entre religião e educação.

PALAVRAS-CHAVE: Raça; Religião; Educação; Racismo estrutural; Disrupção.

INTRODUÇÃO

Refletir sobre o tema do racismo e suas consequências na sociedade é papel importante das ciências humanas, pois, além de quantificar os acontecimentos de discriminação e segregação, é preciso qualificá-los. Por esta via, a título introdutório, destacamos que a reflexão em torno do tema do racismo está descolada da premissa biológica, todavia, esta intimamente ligada com questões políticas, sócio-históricas que modelaram a sociedade.

Esta clivagem contribui para destacar que a reflexão em torno do racismo, bem como de políticas públicas que buscam equidade social, pois é comum a falácia que a ascensão para alguns patamares sociais depende, exclusivamente, do mérito do sujeito, sendo que políticas públicas afirmativas já é, em si, preconceituosa, por estabelecer a diferença entre brancos e negros. Desconstruir os enunciados biológicos ou da meritocracia que perpassam a realidade pode ser instrumental valioso para reorganizar narrativas, confrontar ideologias e ressignificar subjetividades. É importante destacar que a distinção entre brancos e negros não está em torno da dimensão de natureza, como este sofisma capcioso busca legitimar seu argumento, em vez disso, pensar a relação entre brancos e negros está conectada com as variadas formas de desigualdade que são

1 Doutor em Educação, professor da UMESp, prof.pascoalmantovani@gmail.com.

reiteradamente potencializadas pela estrutura imperialista vigente.

Pensar a estrutura social é problematizar os vetores que se consolidam a partir de heurísticas fundamentadas na segregação e discriminação. Por este viés, apresentaremos a tríade raça, religião e educação, como dispositivos importantes para, de um lado, organizar, planificar e sistematizar a conduta dos sujeitos e, por outro lado, enfatizaremos o papel destes fenômenos como a reorganização de objetividades e subjetividades que permeiam a contemporaneidade. O enfrentamento do racismo estrutural não se dá apenas na ação de descrição de eventos e estruturas, sobretudo, está fincado em posturas que possibilitem a criação de horizontes outros.

A estrutura deste trabalho se fincará nas perguntas: Qual é o papel da educação para a manutenção do racismo estrutural? Em que medida a religião se revela como o duplo de narrativas de segregação? Como proporcionar, por meio da equação religião e educação, ponto disruptivo desta estrutura discriminatória? Como fundamentação teórica, seguiremos o conceito de biopolítica e biopoder desenvolvido por Michel Foucault (2008); apresentaremos as tensões raciais evidenciadas por Frantz Fanon (2008) e Silvio Almeida (2019) bem como o direito a educação e a nova segregação descrita por Arroyo (2015). Por fim, como objetivo, apontaremos a construção de vias de enfrentamento ao racismo estrutural por meio da articulação entre religião e educação.

1. EDUCAÇÃO: DUPLO DISPOSITIVO

Partir do pressuposto que a educação é vetor que potencializa a manutenção do racismo estrutural é tensionar a voz do senso comum que repercute a expressão “só por meio da educação que a nação crescerá”. O consenso em torno do papel da educação como dispositivo que emancipa e transforma a história da sociedade deve ser revisto, sobretudo, quando se dá conta que a propostas curriculares, as reformas em torno da educação têm seus destinatários bem definidos, isto é, garantir que o fracasso escolar siga com seu projeto bem-sucedido, como aponta Arroyo:

Reconstruções históricas de nosso sistema escolar – da educação infantil à universidade – têm mostrado que o direito popular à educação segue a histórica marginalização e segregação social e racial dos direitos sociais, econômicos, políticos, segregação tão persistente na cultura e na estrutura elitistas, conservadoras. (2015, p. 18)

Transformar a premissa de que o direito a educação é responsabilidade individual do sujeito contribui para a fragilidade da responsabilidade do Estado em repensar suas políticas públicas e ações afirmativas. Lançar sobre o privado a responsabilidade do Estado é garantir o silenciamento sobre o que tem sido a prática da educação; ignorar o impacto da desigualdade social; desprezar que a educação tem sido apropriada como ferramenta de homogeneização e monopólio do saber, sem ater-se aos fenômenos que lançaria a educação para ação de transformação e modificação da realidade.

Ao passo que se parte da educação como a base estruturante para a perpetuação do racismo e das demais formas de segregação é refletir sobre outra possibilidade da experiência educativa. Dito de outro modo, em vez de ovacionar a educação como meio para transformação, é preciso questionar, como aponta Almeida (2018), por que a conscientização da educação como meio de transformação não causa impacto na realidade? Talvez a imobilidade da modificação social se dê, sobretudo, pelo viés modelado da educação; ou pelas narrativas destrutivas em torno da cultura e história indígena ou africana; ou devido ao balanceamento que o mercado estabelece as propostas de educação. Enfim, se por um lado a noção de educação é a única suficiente para reestruturar a realidade, é necessário, por outro lado, desmistificar que mercado e educação são realidades distintas. Pelo contrário, a educação tem seguido a pauta neoliberal, logo, harmonizada com projeto elitista.

2. RELIGIÃO: O SAGRADO E O PROFANO

Outro ponto que destacaremos é o papel da religião. Para tanto, seguiremos a pergunta: em que medida a religião se revela como o duplo de narrativas, isto é, narrativa de segregação e/ou emancipação? Percorrendo as vias propostas por Fanon (2008), o embranquecimento do homem negro inicia, antes de mais nada por sua subjetividade. Não é só uma questão de implantar novo hábito social, ou travestir as vestimentas. Antes deste processo modelador, é necessário colonizar a subjetividade, logo, a religião exerce papel fundamental neste viés de evangelização.

É papel da religião reconectar pessoas que estavam desconectadas, ou seja, conectar o pecador ao salvador; o perdido a sua casa. Um dos instrumentos da religião é estabelecer a hierarquia entre quem tem o poder para salvar e os pecadores, ou seja, a religião assume papel mediador entre os duplos: morte/vida; salvação/perdição. Esses duplos só se justificam por meio de discursos excludentes, isto é, para que haja salvação, é necessário ter a ideia de perdição; para que a vida tenha sentido, é necessário a compreensão da morte. A dialética em torno destes elementos contraditórios, típica da leitura hegeliana da história, fortalece o imagético maniqueísta da tensão entre bons e maus, os filhos da luz e os filhos das trevas.

Tais identidades ganham força a medida que as religiões que ocupam o papel dominante, modeladoras de subjetividades, fortalecem dogmas e primados que devem ser cumpridos por todas as pessoas, pois, o não cumprimento das normas estabelecidas é sinônimo de separação entre os que serão salvos dos que não serão. Só existe igualdade para àquelas pessoas que aceitam se submeter as mesmas normas e postulados. O diferente não é visto como identidade aceitável. Retomando Fanon, o embranquecimento do povo negro se consolida a medida que sua identidade é suplantada ou demonizada por colonizadores que usurpam de espaços para ditar os que corpos que devem viver em relação aos corpos que não devem viver. A religião, por mais que tenha papel fundamental nas relações e construções sociais, por este viés apresentado, não passa de um fenô-

meno destrutivo que, semelhante a educação, perverte-se em narrativas enclausuradas a pressupostos do senso comum.

3. EDUCAÇÃO E RELIGIÃO: ARTICULAÇÃO DISRUPTIVA.

Após destacar a educação como chave hermenêutica significativa para compreender o fenômeno do racismo estrutural, bem como, ao evidenciar a religião como dispositivo que auxilia no processo de colonização de subjetividades, o terceiro movimento será refletir sobre a pergunta, como proporcionar, por meio da equação religião e educação, ponto disruptivo desta estrutura discriminatória?

Para este movimento de síntese, a ideia de transgressão ou disruptivo apresentado por Michel Foucault (2008) se dá como ato de efração aos modelos normatizados e estabelecidos como paradigmáticos para a legitimação da existência ou aniquilamento do ser. Para pensar a educação e religião como articulação disruptiva se faz necessário apontar os elementos que ambas têm em comum: o sujeito. Repensar o papel do indivíduo nas relações sociais, na prática religiosa, ou dentro dos sistemas educacionais tem que passar, aprioristicamente, pela conscientização das amarras que o cercam, sejam elas concretas ou abstratas. Tanto a educação como a religião podem auxiliar para a consolidação de ações castradoras de criticidade, silenciar vozes intransigentes e homogeneizar modos de existência.

Apropriar-se da educação e da religião como dispositivo disruptivo é por em perspectiva as inúmeras possibilidades de reinterpretar a existência, e, assim, inventar novos modos de existência. O enfrentamento do racismo estrutural será efetivado ao passo que a educação e a religião auxiliem no processo de objetivação das amarras e, ao mesmo tempo, compreensão dos meios de alienação, típicos da superestrutura, que são efetivados por meio da colonização de subjetividades.

CONCLUSÃO

O racismo está enraizado nas estruturas da sociedade. Para confrontá-lo só será possível por meio de ações significativas em torno de processos de desconstruções, ou seja, desconstruir o que se entende por educação, problematizar sua prática, denunciar os alçózes e arriscar em criar horizontes outros que auxiliem na maneira de estruturar o sujeito emancipado. Por semelhante modo, a religião tem papel importante pois, em vez de promover e propagar a ideia proselitista e escatológica, pode articular com ações que denuncie as estruturas racistas que imperam na contemporaneidade e, assim, apontem para outro modo de existência.

Por fim, a articulação entre educação e religião é dispositivo significativo para visitar os

paradigmas estruturantes da sociedade e, ao mesmo tempo, instituir possibilidades outras que privilegiem a emancipação e a transformação do sujeito. Tanto a educação como a religião possuem potência significativa para confrontar sistemas alienantes. Por mais que os caminhos não estejam claros ou delimitados de modo preciso, é possível a apropriar-se da educação e religião e ressignificar o cotidiano e destronar as potestades sócio-históricas que legitimam e garantem a manutenção do racismo estrutural.

REFERÊNCIAS

ARROYO, Miguel G. O direito à educação e a nova segregação social e racial – Tempos insatisfatórios? *Educação em Revista*, Belo Horizonte, v. 31, a. 03, p. 15-47, julho-setembro 2015.

ALMEIDA, Silvio. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.

FANON, Frantz. *Pele Negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. *O Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.



FT 5

**Espiritualidade como
dimensão humana:
diálogos entre a
Psicologia e a Ciência
da religião**

Ementa

Dr. Prof. Reinaldo da Silva Júnior
Dr. Prof. Henrique Marques Lott

O FT propõe um estudo da espiritualidade a partir de um diálogo possível entre epistemologias da ciência da religião e da ciência psicológica, o objetivo é compreender o funcionamento desta dimensão de espiritualidade tanto na organização psíquica das pessoas como na estrutura social dos povos, observando os aspectos subjetivos e culturais da dimensão espiritual no ser humano. Para tanto precisamos pensar a relação deste conceito (espiritualidade) com expressões da experiência humana de transcendência como a arte, a religiosidade, a ética, a política. No âmbito das reflexões propostas, também será abordada a questão do individualismo moderno e contemporâneo sob o ponto de vista de suas interações espirituais, culturais, psicológicas, sociais e políticas. Uma das questões centrais que será tematizada nesse caso está relacionada com a autonomia relativa que se desenvolveu após a modernidade e a suposta autosuficiência da ação do indivíduo, cuja origem remonta a um tipo de concepção religiosa que despertou um novo modo de ser-no-mundo através da interiorização da fé.

CRENÇAS ESPIRITUAIS/RELIGIOSAS DE CUIDADORAS(ES) DE PESSOAS COM DEFICIÊNCIA INTELECTUAL: UM ESTUDO DE CASO.

Fabiana Torres Xavier¹

RESUMO

Este estudo integra um projeto mais amplo sobre o impacto da espiritualidade/religiosidade na qualidade de vida de cuidadoras(es) de pessoas com deficiência intelectual. A presença de algum familiar que demanda cuidados multiprofissionais pode gerar estresse físico e/ou psicológico na família, em especial para a pessoa que ocupa o lugar de “responsável principal no cuidado”, predominantemente, representado pela figura materna. Estudos apontam que a qualidade de vida pode estar positivamente associada a menor presença de conflitos espirituais/religiosos. Entretanto, a amostra aqui selecionada indica presença de conflitos espirituais/religiosos e, paradoxalmente, bom nível de qualidade de vida. Assim, o objetivo deste estudo foi investigar esta questão. A metodologia adotada foi o estudo de caso. Foram utilizados os seguintes instrumentos: Questionário para levantamento dos dados sociodemográficos; Escala de Centralidade da Religiosidade; Escala de Coping Espiritual/Religioso; Escala de Conflitos Espirituais/Religiosos; Escala de Zarit com 7 itens; questões do domínio de Espiritualidade/Religião/Crenças pessoais e 8 questões baseadas nos domínios da WHOQOL-100. Uma questão aberta buscou levantar as experiências significativas no processo de cuidado e o modo como as pessoas lidam com as mesmas. O caso analisado é de uma mulher de 58 anos, viúva e aposentada, mãe de duas filhas adultas, ambas com epilepsia moderada, sendo a mais nova, com 22 anos de idade, totalmente dependente de cuidados e com mobilidade reduzida. A participante se identifica como católica e frequentadora de centro espírita, “altamente religiosa” (conforme resultado levantado na aplicação da Escala da Centralidade da Religiosidade). A Escala de Conflitos aponta predominância do conflito de tipo demoníaco (M=3). Há utilização “altíssima” de CER positivo (M=4,28). A sobrecarga de cuidados é considerada como leve e os resultados são positivos no que tange à satisfação e qualidade de vida. Este relato destaca-se no corpus da pesquisa devido a importância dada as crenças espirituais/religiosas em meio ao contexto de exclusão social, de sofrimento e de luta constante por qualidade de vida. São apresentadas experiências espirituais ou sobrenaturais vinculadas a “espíritos ruins e obsessores”; uso de meditação e mantras; participação em ritos católicos e espíritas. Tais experiências neste caso, são caracterizadas, majoritariamente, como benéficas, apontando para uma relação assertiva entre espiritualidade, saúde e qualidade de vida; levantando uma questão epistemológica sobre a diferenciação conceitual entre espiritualidade e religiosidade. Os dados sugerem que não se pode falar de uma identidade religiosa específica, nem de conversão e “desconversão”, mas sim de uma busca intrínseca por ajuda, cuidado e conforto espiritual, vivenciados em diferentes práticas e expressões religiosas. Destaca-se, assim, a experiência noética, a busca de conexão e sentido e de desenvolvimento da própria potência/energia vital. Os dados apontam a necessidade de estudos futuros mais aprofundados, com evidências empíricas que possam (ou não) embasar a diferenciação conceitual dos termos espiritualidade e religiosidade e seus respectivos impactos na qualidade de vida e nas práticas de cuidado a serem ofertados.

¹ Bacharel em Teologia e Mestranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). País de origem: Brasil. E-mail: fabi_tx@outlook.com.

PALAVRAS-CHAVE: Espiritualidade e saúde; *Coping*; Cuidadores; Deficiência Intelectual.

INTRODUÇÃO

Este estudo faz parte de um projeto mais amplo, intitulado Espiritualidade/Religiosidade e qualidade de vida para cuidadoras(es) de pessoas com deficiência intelectual. É um projeto de natureza interdisciplinar que visa a investigação e a compreensão do modo como as dimensões da espiritualidade e/ou religiosidade impactam na qualidade de vida dessas(es) cuidadoras(es). Como recorte deste projeto, aqui será apresentado um breve esboço de um estudo de caso desenvolvido a partir de uma das entrevistas pertencentes a etapa qualitativa do projeto de origem.

Inicialmente, cabe ressaltar a importância em conceituar alguns termos empregado nesta pesquisa: deficiência intelectual, cuidadores(as), espiritualidade, religiosidade e qualidade de vida. A deficiência intelectual (DI) é uma “deficiência caracterizada por limitações significativas tanto no funcionamento intelectual quanto no comportamento adaptativo, que abrange muitas habilidades sociais e práticas do dia a dia”, originada antes dos 18 anos, segundo a *American Association on Intellectual and Developmental Disabilities* (AAIDD). A DI surgiu como o termo substitutivo para “retardo mental” devido a conotação negativa e depreciativa associados aos termos anteriores (DSM-5, 2014, p.31).

Em torno da pessoa com deficiência se forma uma rede de apoio, constituída de cuidadoras(es) formais – indivíduos capacitados em alguma área do conhecimento que atuam sob remuneração ou por vezes através do voluntariado; e/ou de cuidadoras(es) informais – geralmente membros da família próxima ou estendida que possuem vínculo parental ou relacional. Sendo a família, dentre os ambientes de desenvolvimento, aquele desempenha papel primordial na vida das crianças uma vez que é o primeiro meio de socialização destas pessoas, e o modo como as relações ocorrem neste cenário influencia de forma direta as outras subrelações sociais (ALDERSEY, 2012).

Espiritualidade refere-se à dimensão humana que se preocupa com a busca de sentido, com as demandas mais profundas da existencialidade e da realidade última; ou seja, diz respeito “ao modo como os indivíduos buscam e expressam sentido e propósito, e o modo como se experiencia conexão com o momento, consigo mesmo, com os outros, com a natureza e com o transcendente ou sagrado” (PUCHALSKI *et al.*, 2009, p.887). Religiosidade, por sua vez, é um fenômeno/experiência pessoal, expressado em um conjunto de ritos, dogmas e regras assumidas por uma religião instituída (ESPERANDIO, 2014, p.808). Os elementos sagrados (espirituais e/ou religiosos) podem funcionar como fonte de sentido e recurso de enfrentamento a eventos estressores decorrentes de uma saúde comprometida, sendo assim chamado de *coping* religioso/espiritual (PARGAMENT, 1997).

Enquanto que qualidade de vida, segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS, 1998, p.28) “define-se como a percepção do indivíduo sobre sua inserção na vida, no contexto cultural e

sistemas de valores nos quais se vive e em relação a seus objetivos, expectativas, padrões e preocupações”. Estão envolvidos neste cenário: o bem estar espiritual, físico, mental, e estes se desenvolvem nas relações sociais, familiares e em outras circunstâncias da vida diária.

Este relato destaca-se no corpus da pesquisa devido à importância dada as crenças espirituais/religiosas em meio ao contexto de exclusão social, de sofrimento e de luta constante por qualidade de vida. São apresentadas experiências espirituais ou sobrenaturais vinculadas a “espíritos ruins e obsessores”; uso de meditação e mantras; participação em ritos católicos e espíritas. Estudos apontam que a qualidade de vida pode estar positivamente associada a menor presença de conflitos espirituais/religiosos (STAUNER; EXLINE, PARGAMENT, 2016, p.52). Entretanto, a amostra aqui selecionada indica presença de conflitos espirituais/religiosos e, paradoxalmente, bom nível de qualidade de vida. Assim, o objetivo deste estudo foi investigar esta questão. Todavia os dados aqui expostos não têm por escopo, apresentar uma resposta final ou uma sistematização de dados, mas sim provocar reflexões e questionamentos inerentes a espiritualidade/religiosidade e saúde, fenômeno religioso versus fenômenos patológicos, entre outras questões que envolvem essa

1. MÉTODO

Uma vez que este estudo faz parte de um projeto maior, é importante contextualizar a metodologia adotada de uma forma global para que se entenda a origem dos dados aqui apresentados. O método de origem é de natureza mista, qualitativo e quantitativo. A abordagem quantitativa foi de corte transversal, descritiva e exploratório, com dados coletados por meio dos seguintes instrumentos: 1) Questionário para levantamento dos dados sociodemográficos; 2) Escala de Centralidade da Religiosidade – ECR; Huber, 2003; 3) Escala de *Coping* Espiritual/Religioso - Brief-RCOPE-14 itens; Esperandio; Escudeiro; Fernandes; Pargament, 2018) Escala de Conflitos Espirituais/Religiosos; 5) Escala de Zarit (7 itens); 6) questões do domínio de Espiritualidade/Religião/Crenças pessoais; oito questões baseadas nos domínios da WHOQOL-100 e uma questão aberta norteadora. Este estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa sob Parecer Consubstanciado nº 4.390.450.

A etapa quantitativa contou com 214 participantes, sendo apenas 129 amostras validadas para análise final e a etapa qualitativa contou com a participação de oito mães e dois pais de pessoa com deficiência intelectual. O processo de coleta de dados ocorreu entre os meses de novembro de 2020 e abril de 2021. O critério de exclusão foi: questionários incompletos, não ser cuidador(a) de pessoa com deficiência intelectual; não ser brasileiro(a); ter idade inferior a 18 anos e não concordar com o termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE).

O estudo de caso aqui apresentado se deu sob a abordagem fenomenológica. O referencial teórico principal foram as obras Psicologia Cognitiva da Religião no Brasil (ESPERANDIO *et al.*, 2019) e Fenomenologia e experiência religiosa (ALES BELLO *et al.* 2020). Após a realização e transcrição na íntegra, o procedimento de análise seguiu os passos recomendados pelo “Método fenomenológico de investigação em Psicologia” (GIORGI; SOUZA, 2010, p.85-96).

O procedimento se deu em quatro passos: 1º - estabelecer o sentido geral; 2º - divisão em unidades de significado; 3º - transformar as unidades de significado em expressões de caráter psicológico e 4º - determinar a estrutura geral dos significados psicológicos (GIORGI; SOUZA, 2010, p.85).

A coleta, do tipo entrevista, se deu a partir da seguinte questão disparadora: “Poderia me contar alguma(s) experiência(s) vivida(s) ao longo do período que você acompanha/cuida da pessoa com deficiência intelectual que considera mais significativa e qual(is) recurso(s) você utilizou para lidar com a situação?”.

2. RESULTADO

O caso analisado é de uma mulher de 58 anos, viúva e aposentada, cursou o ensino médio completo, com renda mensal entre um e três salários mínimos. Ela é mãe de duas filhas adultas com 24 e 22 anos de idade, respectivamente. Ambas com epilepsia moderada, sendo a mais nova diagnóstica com deficiência intelectual, totalmente dependente de cuidados e com mobilidade reduzida. A participante se identifica como católica e frequentadora de centro espírita, “altamente religiosa” (conforme resultado levantado na aplicação da Escala da Centralidade da Religiosidade).

A Escala de Conflitos Religioso Espiritual apresenta uma média irrisória (M total = 1,4), contudo aponta predominância do conflito de tipo demoníaco considerado como médio (M=3). Há utilização “altíssima” de CER positivo (M=4,28) (ESPERANDIO *et al*, 2018). A sobrecarga de cuidados é considerada como leve e os resultados são positivos no que tange à satisfação com a vida apresenta escore 29, classificada como muito satisfeita (DIENER *et al.*, 1985). Considera-se satisfeita com sua qualidade de vida.

Figura 1. Parâmetros da Escala de Coping E/R e de Conflitos R/E

VARIÁVEIS	VALORES
Nenhuma ou irrisória	1,00 a 1,50
Baixa	1,51 a 2,50
Média	2,51 a 3,50
Alta	3,51 a 4,50
Altíssima	4,51 a 5,00

Fonte: adaptado de Esperandio et al, 2018.

Após a transcrição na íntegra e análise exaustiva da entrevista selecionada, foi estabelecer algumas reflexões a respeito do fenômeno apresentado. Seguindo a metodologia proposta, os resultados seguem os seguintes passos:

1º Passo: estabelecer o sentido geral - Após a leitura completa, houve apenas a compreensão geral dos relatos da participante. Sendo possível deduzir que há uma resignificação da própria vida a partir do quadro clínico das filhas. Processo baseado no desenvolvimento de conexões sociais e na busca de uma resposta interna (espiritual) como forma de enfrentamento às situações estressoras.

“A minha história já deu até livros porque eu tenho duas meninas com epilepsia. [...] Então, assim na minha vida eu vivi a mesma coisa duas vezes, a mesma coisa praticamente. Quase que parte das coisas que eu vivi com a “Ma”, a tantos anos atrás, eu vivi com a “Mi”. [...] Eu sempre entendi que eu não posso pegar a minha filha e enfiar goela abaixo nas pessoas para que elas tenham essa aceitação. O tempo vai deixando a gente e formando outra família, né.”

2º passo: divisão em unidades de significado – nesta etapa há a divisão do texto em pequenas partes, chamadas de unidades de significado. As experiências relatadas são divididas sob a perspectiva do sentido atribuído às experiências, nos significados produzidos nas falas. Há uma suspensão de juízo quanto à veracidade dos fatos por parte daquele que pesquisa o fenômeno.

Neste momento foi possível estabelecer algumas unidades de significado: justificativa social para pertença religiosa; atribuição sobrenatural ao agravamento das crises convulsivas; déjà vu (presente x passado); vivências diárias; luto permanente; “guetos” sociais; busca constante por recursos; vida conjugal; conflito E/R; enfrentamento (*coping*); sentimento de perda; “missão de vida dada por Deus (enviada de Deus)”; positividade e autocuidado.

“Então, você vê a “Mi” hoje tem 22 anos, as amigas dos profissionais, das mães e dos envolvidos nessa trajetória, a gente mantém até hoje o contato. É um carinho muito grande pela dedicação e por tudo, né. Então, lá (escola especial) a gente aprendeu também que a gente tem que viver um dia de cada vez. Porque até um limite que pode ser feito, foi feito.”

3º passo: transformar as unidades de significado em expressões de caráter psicológico – neste momento o objetivo é desvelar e articular o sentido psicológico e/ou espiritual/religioso vivido pela participante. Aqui revela-se aspectos importantes da experiência vivenciada, tais como busca constante pelo sentido de vida; forte processo de subjetivação dos fenômenos físicos da deficiência intelectual; períodos marcados pela conexão e desconexão com a realidade das filhas; processo doloroso de elaboração das perdas e do luto; busca incessante de recursos; forte utilização do *coping* E/R e atribuição sobrenatural a crises epiléticas, o que causou fortes conflitos E/R.

“Então, é aquilo... Você tem que ter uma base, um apoio, uma fé, sabe. Então isso eu sempre tive. Assim, eu acho que acrescentou bastante no espiritismo para mim. Da mesma maneira que ouço a Canção Nova, eu gosto da Rede Vida, gosto de missa dos padres, né. Do padre Fábio, gosto que toque assim, sabe. Que seja uma coisa com clamor, uma coisa boa. Então, eu sempre frequento o centro, eu gosto de tomar passe, assisto missa que eu gosto, faço meditação. Então, eu tenho que estar sempre assim escutando o “oponopono”, um mantra.”

4º passo: determinar a estrutura geral dos significados psicológicos – elaboração de uma síntese fenomenológica dos relatos e uma convergência do objeto de investigação. Sendo possível identificar categorias centrais na vida cotidiana desta mãe: uma convivência e coexistência das dimensões da religiosidade e da espiritualidade; universo simbólico, atribuição sobrenatural e dissociação; instabilidade versus necessidade de conexões interpessoais; ressignificação, crescimento pós-traumático e como consequência deste “aparente caos” surge a qualidade de vida e autocuidado.

DISCUSSÃO E CONCLUSÃO

O Brasil é conhecido por ser um país de múltipla pertença religiosa e um significativo sincretismo religioso (MARALDI; DIAS, 2019, p.75). E nesse contexto as investigações sobre a identidade religiosa, sobre as análises dos processos cognitivos, psicossociais, dos fenômenos e experiências espiritual e/ou religiosa são pouco abordados.

Este estudo ainda em fase inicial, não conseguiu neste momento apresentar elucidações claras para as questões surgidas. Esta participante relatou identificação com vários grupos e práticas religiosas diferentes, o que tem moldado o seu autoconceito e as respostas individuais para os eventos e situações estressoras. O conteúdo narrado aponta para a existência da prática pública da religião e o forte impacto da prática privada da religiosidade, o que nos leva a questionar na vida desta mulher, onde termina a religiosidade e onde começa a espiritualidade. Surgindo daí, a questão de qual é a epistemologia da espiritualidade neste contexto?

Conflitos E/R do tipo demonico estão associados ao estresse pós-traumático, depressão, raiva, culpa e baixa adesão ao tratamento (STAUNER; EXLINE, PARGAMENT, 2016, p.56). Entretanto, essa participante não apresenta esses fatores negativos, os resultados tanto da etapa quantitativa quanto da qualitativa apontam para satisfação com a vida, sobrecarga de cuidado considerada leve e significativa qualidade de vida. Sendo assim, surge outra questão sobre o limiar entre o que se entende por experiências saudáveis e patológicas no tocante ao fenômeno espiritual religioso.

É extremamente crucial, não reduzir e não esgotar as experiências de sentido que surgem no processo de manejo clínico. Sendo fundamental capacitar a equipe de cuidado em saúde para atender pacientes, familiares e cuidadoras(es) de modo holístico, acolhendo suas experiências objetivas e subjetivas. Neste contexto, surge a necessidade da integração da figura do(a) “Assistente Espiritual/Cuidador(a) Espiritual”, ou seja, uma pessoa capacitada nas diversas áreas do saber, mas principalmente que tenha formação de cunho teológico a fim de acolher as experiências de natureza de religiosa; deste modo promover o bem-estar, saúde e qualidade de vida.

São apresentadas experiências espirituais ou sobrenaturais vinculadas a “espíritos ruins e obsessores”; uso de meditação e mantras; participação em ritos católicos e espíritas. Tais experiências neste caso, são caracterizadas, majoritariamente, como benéficas, apontando para uma relação assertiva entre espiritualidade, saúde e qualidade de vida; levantando uma questão epistemológica sobre a diferenciação conceitual entre espiritualidade e religiosidade. Os dados sugerem que não se pode falar de uma identidade religiosa específica, nem de conversão e “desconversão”

(MARALDI; DIAS, 2019, p.77), mas sim de uma busca intrínseca por ajuda, cuidado e conforto espiritual, vivenciados em diferentes práticas e expressões religiosas. Destaca-se, assim, a experiência noética, a busca de conexão e sentido e de desenvolvimento da própria potência/energia vital. Os dados apontam a necessidade de estudos futuros mais aprofundados, com evidências empíricas que possam (ou não) embasar a diferenciação conceitual dos termos espiritualidade e religiosidade e seus respectivos impactos na qualidade de vida e nas práticas de cuidado a serem ofertados.

REFERÊNCIAS

ALDERSEY, HEATHER M. Family perceptions of intellectual disability: Understanding and support in Dar es Salaam. **African Journal of Disability** (2012); Vol.1(1). Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5442573/pdf/AJOD-1-32.pdf>. Acesso: 18 de ago. de 2021.

ALES BELLO, A. Sobre o fenômeno religioso: Para uma Fenomenologia da Religião. *In*: ALES BELLO, A.; *et al.* (orgs.). Fenomenologia e experiência religiosa. Curitiba: Juruá Editora, 2020. P. 21-40.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais - DSM-V**. Tradução: Maria Inês Corrêa Nascimento *et al.*; revisão técnica: Aristides Volpato Cordio-*li et al.* 5ª ed. Recurso eletrônicos. Porto Alegre: Artmed, 2014. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5662409/mod_resource/content/1/DSM-5.pdf. Acesso: 10 de ago. de 2021.

ESPERANDIO, M. R. G.; ESCUDERO, F. T.; FERNANDES, M. L.; PARGAMENT, K. Brazilian Validation of the Brief Scale for Spiritual/Religious Coping-SRCOPE-14. **Religions**, v. 9, p. 31, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.3390/rel9010031>. Acesso: 12 de ago. de 2021.

ESPERANDIO, M. R. G. Teologia e a pesquisa sobre espiritualidade e saúde: um estudo piloto entre profissionais da saúde e pastoralistas. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 12, n. 35, p. 805-832, 28 set. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2014v12n35p805>. Acesso: 10 de ago. de 2021.

GIORGI, A.; SOUZA, D. Método Fenomenológico de investigação em Psicologia. Lisboa: Fim de Século, 2010. P. 73-133.

MARALDI, E. O.; DIAS, R. J. L. **A dinâmica da identidade religiosa no Brasil em perspectiva cognitiva**. *In*: ESPERANDIO, M. R. G. *et al.* Psicologia Cognitiva da Religião no Brasil: estado atual e oportunidades futuras. Curitiba: CRV, 2019.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). **Promoción de La salud: glosario**. Genebra: OMS, 1998. Disponível em: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/67246/WHO_HPR_HEP_98.1_spa.pdf. Acesso: 10 de fev. de 2021.

PARGAMENT, K.I. **Psychology of religion and coping**. Theory, Research, Practice. New York: Guilford Press, 1997.

PUCHALSKY, C.; FERRELL, B.; VIRANI, R.; *et al.* Improving the Quality of Spiritual Care as a Dimension of Palliative Care: The Report of the Consensus Conference. **Journal of Palliative Medicine**, v.

12, n. 10, 2009, p.885-904. Acesso: 12 de fev. de 2021.

STAUNER, N.; EXLINE, J. J.; PARGAMENT, K. I. Religious and Spiritual Struggles as Concerns for Health and Well-Being. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 14, n. 41, p. 48-75, 31 mar. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2016v14n41p48>. Acesso: 15 de ago. de 2021.

“NOSSA SENHORA APARECEU E ME SALVOU”: EXPERIÊNCIAS MÍSTICAS COM A MÃE DE JESUS

Ana Maria de Sousa¹

RESUMO

No tentame de se entender o significado devocional de Nossa Senhora, coletamos depoimentos aleatórios, que afirmam terem sido socorridos pela figura feminina, exponencial do catolicismo, num momento de extrema dificuldade para analisá-los nas chaves da fenomenologia da fé e Psicologia da Religião. O objetivo é explorar os testemunhos, em relação à esfera religiosa e psicológica. Leva-se em consideração as matrizes do portento religioso, o diálogo com a realidade, o campo simbólico, a ética, em relação à veracidade das informações e a preservação das identidades. Acredita-se que em um momento de crise extrema, o indivíduo se liga à religiosidade e passa a atribuir ao divino uma “força abrupta”, vinda de um poder revelador curativo ou de salvamento. Percorre-se a seguinte trajetória: exposição do pressuposto da pesquisa, conceitualização de termos, exposição dos depoimentos e debate com as fontes. Em seguida, expõe-se as falas, colhidas em primeira pessoa, respeitando as indicações da memória verbal, aplica-se algumas teorias da psicologia da religião, cuja uma das correntes classifica essas experiências religiosas como “válidas”. Da base empírica chega-se à conclusão de que as “aparições” da Virgem Maria, em episódios pontuais, acarreta nos fiéis a sensação de paz e a oportunidade de o evento virar um marco divisório na vida do indivíduo. Enfim, o abalroamento extrassensorial se centra na mãe de Jesus, se conecta a uma segunda chance de sobrevivência e permeia outros questionamentos sobre a interferência transcendental no momento entre vida e morte dos entrevistados.

PALAVRAS-CHAVE: Nossa Senhora, testemunho, experiência religiosa, subconsciente, fenomenologia da fé, cura.

INTRODUÇÃO

Partindo de três testemunhos coletados sobre as experiências religiosas com Nossa Senhora, onde o sujeito afirma que passou por situações consideradas catastróficas ou de extrema dificuldade e ao rogar pela ajuda da Mãe de Jesus Cristo, ela teria “aparecido” e “resolvido” instantaneamente o problema, esse estudo objetiva entender como se dão essas mariofanias, através do binômio religioso e psicológico, buscando elementos no discurso para analisar as interfaces da fenomenologia.

¹ Doutora em Ciência da Religião – PUC-SP.

Trabalhamos com a hipótese de que em circunstâncias denominadas como urgentes e drásticas, os devotos apelam a Nossa Senhora e afirmam que ela respondeu ao chamado e interfe-riu subitamente para solucionar o problema. Esse fenômeno da “aparição” pode ser interpretado na fenomenologia da fé e por algumas teorias psicológicas. A conceitualização do terminologias como testemunho, na pesquisa religiosa, elenca esclarecimentos e provoca o embate com o trans-cendental, através das seguintes perguntas informais, que foram feitas aos entrevistados: você teve alguma experiência com Nossa Senhora? O que aconteceu?

Montamos uma sondagem de campo, com fim exploratório, cujo público-alvo são pessoas acima de 40 anos católicos, de diversas profissões, moradores no Estado de São Paulo, interpelados pessoalmente entre 2017 e 2019, que em comum contam uma vivência repentina com Nossa Se-nhora. Ilustraremos esse artigo com três depoimentos para ilustrar esse estudo, cujos integrantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido: (TCLE).

Para fins de proteção da identidade do entrevistado, utilizaremos apenas o primeiro nome. Solicitamos a assinatura do termo de autorização e responsabilidade garantindo a veracidade das informações, reforçando assim o nosso comprometimento com a preservação das informações. Gravamos a conversa pelo celular, sem interrupções, deixando-os livres para descreverem o acon-tecimento, conforme preconiza a metodologia da história oral. Em comum, nos relataram sobre o instante caótico em que receberam a intercessão de Nossa Senhora e se mostraram acessíveis em pormenorizar o episódio.

Consideramos que testemunho estipula que um indivíduo está apto a depor ou esclarecer, o que ocorreu quando esteve numa situação atípica e ele sente a necessidade de expor a cena, segundo suas próprias impressões, perplexidade e argumentos, sem necessitar de debates ou que outras pessoas confirmem ou lhe contradigam. O próprio protagonista narra e dá fé. Este depoente pode até inventar parte da história, mas se assim fizer, entrará em débito com a sua consciência, por isso procura oferecer sua versão, a mais próxima possível da realidade, pois a ética pessoal é colocada em xeque-mate. Juan Gargurevich (1982) propõe o testemunho como qualquer relato his-tórico edificado com base nas impressões e visão pessoal do autor. Gérard Genette (1995), ao en-cadeamento do discurso, em contar fatos ou fictícios pela oposição, repetição, entrosamento etc.

Para entendermos como se constitui essa fenomenologia religiosa, defendemos que, ape-sar de os fatos terem possibilidades de causar dúvidas, nos apegaremos às premissas: se alguém forneceu de livre e espontânea vontade sua versão da história, respondeu à questão, sem pestane-jar e assinou o termo de consentimento para publicação, logo não podemos refutar. Vamos tomar os acontecimentos como verdadeiros, defendendo que devemos acreditar em algumas coisas para a vida ter sentido. A intenção é reconstruir e dialogar com essas declarações, sob o enfoque devo-cional e de algumas correntes da Psicologia da Religião, que atribuem a centelha entre o humano e o divino a fenômenos construídos pela mente humana. Muitos estudiosos dessa área atribuem as experiências religiosas como sendo comuns em estados alterados e de divisão da consciência, que

podem ser induzidos por vários transtornos mentais, patológicos, fisiológicos, psicossociais etc. e devem ser analisados à luz das teorias psicológicas, parapsicológicas, sociopsicológicas, neurofisiológicas, entre outras. Flournoy (1900), por exemplo, remete os episódios extrassensoriais como sendo provocados pelo “subconsciente”. Shamdasani (1994) imputa à mente a capacidade de criar romances “míticos subliminares”. William James preconiza que se a vivência foi positiva e acarretou coisas boas para o sujeito, não se tem como invalidá-las.

Na treliça religiosa, os depoimentos empíricos se entremeiam em associações simbólicas, numa rede combinatória, com reações diferenciadas, impensáveis, que de certa forma se conectam ao acaso. Paulo Nogueira identifica essas conjunturas emblemáticas como organizadas em relação a outros símbolos: “[...] uma cadeia infinita de combinações é possível, com resultados imprevisíveis” (Nogueira, 2016, p. 446). Nesse gancho simbólico e aleatório, situamos a primeira narrativa, de Osmar, 57 anos, residente da cidade de Caconde-SP, profissão lavrador. A voz, em primeira pessoa (informação verbal), denota alguns erros de português e pausas repentinas.

DEPOIMENTOS

“Eu e dez amigos fazíamos uma romaria a pé de Caconde, até a Basílica de Aparecida. Era noite escura..., bem tarde, a gente percorria a pé uma estrada de terra, no meio do nada, com muitas árvores deixando tudo mais escuro. Então, sabe, naquela época não havia a estrutura do carro de apoio que hoje tem, esse que vai levando tudo o que os romeiros precisam e quando alguém não sente bem é socorrido na hora. Não tinha nada disso naquele tempo. A gente “tava” andando, perto da meia-noite, procurando um lugar seguro para acampar. Foi aí que um dos meus amigos se sentiu mal, porque tinha diabetes. As forças dele “foi” acabando e ele precisava tomar um pouco de água, mas os cantis de todos nós já “tavam” vazio... (voz triste, meio embargada). Eu e meus companheiros fomos revezando, cada hora um ia “amparando ele” por aquele matagal daquelas “quebrada”, tudo muito escuro. A gente procurava uma casa ou uma mina de água por um tempão, e não tinha modo de encontrar nada. A gente “tava” muito cansado. Ninguém entendia como “conseguimos” ficar sem água tudo mundo ao mesmo tempo. A gente andava... Foi aí que alguém viu, lá no meio do nada uma luz, lá longe. A gente andou até a casa, a casa era bem velha, com a “luizinha” acesa. A gente bateu na porta. Uma voz lá de dentro perguntou o que a gente queria. A gente falou. Aí, uma senhora negra, muito magrinha, abriu a porta, com um moleque no colo e a aí a gente pediu água para o nosso amigo diabético. Ela chamou a gente para entrar. A casa era de pau a pique, chão de terra, tinha um único cômodo, tinha o fogo à lenha aceso. E a gente viu umas quatro crianças, todas aleijadas, naquele chão de barro. “Tava” meio frio, mas em cada criança parece que faltava perna, na outra braço, outra olhava para gente com “zoios” arregalados e parecia demente, outra babava sem parar (olhar atônito). Nenhuma chorava, mas dava pena de “vê” aquelas crianças, daquele jeito. Tinha uma cama, mas nenhuma criança “tava” deitada nela.

Todas “tavam” no chão. A mulher trouxe água, o moço diabético bebeu e a gente encheu os cantis. A senhora ainda perguntou se a gente precisava mais de “arguma” coisa. A gente agradeceu e seguimos o caminho. O diabético ficou emocionado, falou que encontrar aquela casa no meio do nada, quando todo mundo “tava” sem água, foi muita sorte daquela mulher abrir a porta tarde da noite, isso só podia ter sido uma bênção do céu. Quando a gente chegou lá na igreja de Aparecida, “rezamu” por aquela alma boa e a gente combinou, que a gente ia comprar alimentos e brinquedos para “aquelas criança” e agradecer tudo o que fizeram pela gente. Na semana depois, “tava” todo mundo recuperado do cansaço e das “bolha” no pé, a gente encheu uma perua Kombi, com tudo o que uma casa precisa e um monte de “brinquedo” para as “criança”. Aí, a gente se encontrou para entregar os produtos. “Fomo” procurar o lugar por várias horas. Cada um deu um palpite, de onde estaria aquela casa velha, de modo que a gente foi e “vortou” muito e não “achamo” nada. Aí, a gente “ressorveu” ir mais, um pouco mais para frente: só se via roça e ninguém para dar informação. Até que a gente avistou um homem arando a terra. “Fomo” até ele e perguntamos onde ficava a casa. Onde morava aquela mulher pobre, com os “fios” aleijados. O homem fez uma cara de espanto... e contou que morava há mais de 40 anos naquele lugar e nunca tinha ouvido falar ou visto uma mulher que morasse por ali e que tivesse “fios” aleijados naquela região”. Tenho certeza que foi Nossa Senhora Aparecida que apareceu para “nóis” e nos salvou...!”²

Na fenomenologia da fé, esse evento pode ser considerado como um milagre de Nossa Senhora, que “apareceu” para socorrer um devoto sedento e acabou por encher os recipientes para água dos outros. Já, para a Psicologia, o caso de o grupo ter chegado até a casa e visto a mulher, com a crianças trata-se de Pareidolia, que é um tipo de apofenia (criação de crenças supersticiosas, por exemplo, crença no paranormal, ilusão de ótica). Em situações simples e ordinárias, este fenômeno fornece explicações para muitas ilusões criadas pelo cérebro, por exemplo, visões coletivas, onde um grupo de pessoas tem a sensação de ter visto algo fora da realidade, como discos voadores, fantasmas, entre outros.

Entre a mariofania e a pareidolia coletiva, nos resta uma indagação: como se explica o fato de o diabético ter conseguido continuar a percorrer o caminho da fé, sem água? Por qual razão se preocupariam juntos em providenciar e tentar entregar sua doação? Aliás, Osmar contou que todos os produtos que eles juntaram foram doados a uma instituição de caridade.

A próxima crônica nos chegou por intermédio de João Marcos, de 43 anos, comerciante de verduras em São Paulo e Ibiúna. (informação verbal)

“Era uma noite de chuva forte. Eu e meus amigos saímos de um bar, em São Paulo, lá pelas duas da manhã, um pouco altos, a gente tinha bebido, mas queria ir embora, antes que a chuva engrossasse mais. Numa curva, indo para Ibiúna, perdi o controle do carro (voz embargada), o carro derrapou e virou umas quatro vezes. Eu me lembro de estar preso nas ferragens, pedi para Nossa Senhora para não morrer (...), o carro ficou com o teto para baixo, a capota entortou no mesmo nível do pneu. Deu perda total. Não sei como, mas, Ela me tirou das ferragens. Os meus amigos

morreram. Foi muito triste. Os policiais que me socorreram e quem ainda hoje vê as fotos do acidente, não acredita, como é que eu pude sobreviver, com o estado que o carro ficou e porque eu saí sem nenhum arranhão (voz abalada). Eu mandei tatuar a imagem de Nossa Senhora Aparecida nas minhas costas”.³

Num ímpeto, ele levanta a camiseta e mostra o desenho, em sinal de agradecimento. Os seus olhos estão marejados. Qual a razão desse homem ter sido o único a se salvar em meio a um veículo totalmente destruído? Não temos dados para explicar. Podemos nos ater a Yves Reuter, que centra a função testemunhal da narrativa “no grau de certeza ou distância que o narrador mantém em face da história que conta”. Nesse caso, ao reviver o momento, o protagonista se mostrou totalmente envolvido e emocionado com a perda dos colegas e pelo fato de ter sido salvo intacto. A vida por um fio, experimentada dentro da crença, diante do inseguro significado do ficar ou partir, até o sujeito obter a salvação. Pela fenomenologia da fé, a mariofania lhe salvou do acidente. Pela Psicologia da Religião: ele pode ter passado por um transtorno alterado da consciência pelo entorpecimento do cérebro, num momento desesperador.

William James (2002) aponta que a experiência religiosa abrange “sentimentos, atos e experiências do indivíduo em sua solidão, na medida em que estão relacionados com o que quer que ele possa considerar o divino” (James, 2002, p. 29-30). Dessa afirmação, puxamos o último portento, de Antônio Carlos, 65 anos, músico (informação verbal):

“Num final de tarde fui surpreendido por alguns homens armados, que diziam que eu iria pagar pelo que tinha feito. Eu não estava entendendo nada, mas depois descobri que estavam me confundindo com um inimigo deles perigoso. Não adiantou, eu falar que não era eu, pedi muitas vezes para eles conferir meus documentos (ofegante) e ver que não era eu. Me colocaram um capuz preto (olhar triste). Eu rezava, dizia que tinha esposa, filhos e netos. Me mandaram calar a boca. Fui levado para um descampado deserto, no meio do nada, para ser desovado. Eu chorava igual uma criança (lágrimas brotam de seus olhos), eu rezava a Ave-Maria, sem parar. No momento em que senti o cano frio do revólver na minha cabeça, senti mesmo o gatilho sendo puxado e a bala saindo, então vi Nossa Senhora, de manto azul descer, sob a forma de um cone, e ficou entre o atirador e eu, bem ali na minha frente. Nesse momento, então, o assassino abaixou o revólver e disse que eu não era o mesmo homem que procuravam, mas alguém “que” eu era muito parecido. Eu trabalhava como cantor de barzinho a barzinho à noite toda e bebia muito. Depois disso, larguei a boemia e hoje sou membro do coral da igreja. Vivo para louvar e agradecer a Nossa Senhora”.⁴

Cientificamente, não temos condições de explicar a razão de o delinquente desistir da ideia de matar Antônio Carlos, no último momento, e ele sentir a presença forte da mulher de manto azul, na sua frente. Na narrativa religiosa, o testemunhador se sente obrigado a ser fiel, possivelmente por ter uma espécie de dever e agradecimento com o divino, por isso reconhece a necessidade de relatar sua experiência religiosa e se incumbem de fazer com que muitos saibam de seu prodígio.

3 CRUZ, J. M. S. **Depoimento 2** [dez. 2017]. Entrevistador: Ana Maria de Sousa. São Paulo. 2017.

4DIAS, A. C. **Depoimento 3** [dez. 2019]. Entrevistador: Ana Maria de Sousa. São Paulo. 2019.

Pela fenomenologia da fé: ao rogar na hora da morte por Nossa Senhora, ela apareceu e intercedeu pela vida do filho Antônio Carlos. Um verdadeiro milagre de amor da Mãe Aparecida. Pela Psicologia: a mente, em estado alterado da consciência, por uma situação de extrema dificuldade, criou subterfúgios de proteção. A imagem de Nossa Senhora atrelou-se a um misticismo subliminar de um torpor do cérebro e o fato de o sequestrador ter abaixado a arma, no momento exato em que ele pediu proteção divina foi mera coincidência.

Valle complementa explicando a função do colo ou aconchego em situações extremas: “É uma experiência de comunhão e arrebatamento [...] no qual o amor e a intimidade (com o divino) tomam proporções que a destacam inteiramente do que se experimenta no dia a dia [...] um ter os sentidos tomados por uma pegada do poder divino” (VALLE. 2008, p.69). Este ímpeto podemos aplicar à intervenção de Nossa Senhora.

Enfim, da nossa hipótese sobre a possível “interferência” da Virgem Maria, buscamos testemunhos de enfrentamentos terríveis, os quais afirmaram que Ela “rapidamente solucionou o problema”, resultando numa sensação de bem-estar. A investigação demonstra pontos positivos: nas três situações de morte eminente, o narrador se colocou diante do incompreensível, do etéreo, do oculto, do invisível, expôs sua aflição, pediu ajuda, recebeu e então confiou o seu resgate ao transcendental, que lhe proporcionou uma segunda chance de viver. O contato com o sagrado nesses lampejos espirituais teve curta duração, possivelmente possibilitou a legitimação dos aspectos devocionais, o desencadeamento de mudanças de paradigmas, tornando-se agente modificador em suas vidas para melhor. É que, segundo estudiosos da Psicologia da Religião, geralmente após esses rompantes com o divino, normalmente o sujeito se liga às ações beneficentes, se aproxima mais da religião etc., pois uma zona do cérebro foi estimulada, onde o comportamento se mantinha estático etc.

Sobre a veracidade ou não dessas experiências religiosas, nos isentamos, porque esbarra-se no limite epistemológico. Não temos como afirmar ou negar se as condições de alijamento foram operadas pela mente, conforme predica a ciência ou se houve ingerência transcendental. Nos limitamos a transcrever o que nos contaram, enfatizando que os três não conseguiram segurar a emoção ao pormenorizar o choque que vivenciaram, e reforçaram o elo de confiança em Nossa Senhora.

Enfim, acreditamos que das interfaces das vivências, envolvendo o sagrado, possam ser apontados elementos simbólicos do cotidiano e do subconsciente, passíveis de dubiedades, que nesse artigo são documentados pelas matrizes do testemunho.

REFERÊNCIAS

- OLIVEIRA, O. R. **Depoimento 1** [2019]. Entrevistador: Ana Maria de Sousa. São Paulo. 2019.
- CRUZ, J. M. S. **Depoimento 2** [dez. 2017]. Entrevistador: Ana Maria de Sousa. São Paulo. 2017.

DIAS, A. C. **Depoimento 3** [dez. 2019]. Entrevistador: Ana Maria de Sousa. São Paulo. 2019.

Flournoy, T. **A case of multiple personality with imaginary languages**. India to the Planet Mars: Princeton (New Jersey): Princeton University Press. 1900.

GARGUREVICH, Juan. **Gêneros Periodísticos**. Quito: Ciespal, 1982.

GENETTE, Gérard. Modo e Voz. In: **Discurso da Narrativa**. Lisboa: Veja, 1995.

JAMES, WILLIAM. **As Variedades da Experiência Religiosa**. São Paulo: Cultrix. 1995/2002.

MACHADO, Fatima Regina. **Experiências Anômalas (extra sensório-motoras) na vida cotidiana e sua associação com crenças, atitudes e bem-estar subjetivo**. Boletim Academia Paulista de Psicologia, vol. 30, n. 79. São Paulo. 2010.

NOGUEIRA, Paulo. In: **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas - Paulus, 2016, p 446.

Shamdasani, S. (1994). **Encountering Hélène: Théodore Flournoy and the genesis of subliminal psychology**. In: Flournoy, T. (1900). From India to the Planet Mars: a case of multiple personality with imaginary languages. Princeton (New Jersey): Princeton University Press.

SOUSA, Ana, M. **No doce das crônicas de Rubem Braga, o testemunho de um narrador de alguns fatos de 1964 a 1967, nas páginas da revista Manchete**. Disponível:<<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8149/tde-29082012-094621/pt-br.php>>. Acesso em 29/08/2020.

REUTER, Yves. **A análise da narrativa**. Rio de Janeiro: Difel. 2002.

VALLE, EDENIO. **Psicologia e Experiência religiosa**. São Paulo: Loyola. 2008.

VAZ, M. L. **Depoimento 1** [dez. 2017]. Entrevistador: Ana Maria de Sousa. São Paulo. 2017.



FT 6

**Interface Bioética,
Saúde e Espiritualidade**

Ementa

Doutor Waldir Souza

Doutor Paulo Franco Taitson

Mestra Thereza Cristina de Arruda Salomé D'Espíndula

O conceito de saúde abrange a totalidade do ser humano, a dimensão espiritual que a integra tem particular relevância em nossos tempos. As práticas para o cuidado espiritual, especialmente em Cuidados Paliativos pedem a contribuição da Teologia e Bioética de modo a promover a qualidade de vida e a dignidade na morte. Em tempos de pluralidade e interculturalidade, assim como os cuidados médicos, o voluntariado e a atividade pastoral das confessionalidades religiosas precisam de fundamentos e propostas críticas que subsidiem um atendimento espiritual preparado e profissionalizado. Assim como todas as medicinas, o cuidado com a questão do espírito deve ser oferecido com o máximo de qualidade. Este contexto corresponde às pretensões da Política Nacional de Humanização (PNH) que considera a integralidade do cuidado como um de seus princípios, e que tem como diretriz o acolhimento. O Fórum Temático pretende reunir pesquisadores que atuem a partir desta perspectiva, direcionando seu debate e ampliação das ações que reflitam uma ética do cuidado. Portanto, “que sejam ultrapassadas as fronteiras, muitas vezes rígidas, dos diferentes núcleos de saber/poder que se ocupam da produção da saúde” (BRASIL, 2004) e sejam elaborados fundamentos bioéticos na atividade profissional guiada pelo prisma da fraternidade.

BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO COMO MEDICAMENTO PARA PREVENÇÃO E CURA DA DEPRESSÃO

Fernanda Tramontini dos Santos¹

RESUMO

O modelo de saúde hodierno baseia-se na técnica profissional e está orientado pela racionalidade clínica e suas noções de normalidade que reduzem o ser humano à dimensão biológica e desconecta as enfermidades do contexto sociocultural e espiritual. Em Psiquiatria, o assunto não é diferente: com a publicação do DSM-III (1980), até mesmo o componente psíquico foi retirado de modo que o comportamento e o sofrimento humanos passaram a ser compreendidos enquanto meros desequilíbrios neuroquímicos, alvos fáceis da manipulação pela via dos psicofármacos. No entanto, as Ciências Humanas e as Sociais Aplicadas vem denunciando a depressão como subproduto da ideologia neoliberal, em consequência da reconfiguração das relações humanas a partir de valores empresariais (performance, produtividade e rentabilidade), da imposição do individualismo como única forma de existência possível e da utilização de “doses adequadas” de sofrimento como fator de aumento de produtividade. Seduzindo populações inteiras com a promessa de liberdade e felicidade, o neoliberalismo inaugura uma nova forma de controle social, em que o opressor, antes agente externo, passa ser elemento constituinte do próprio self, o que faz de cada um senhor atroz de si mesmo que, ignorante dos fatores sociais que o potencializam ou incapacitam-no, percebe-se o único responsável por suas vitórias e fracassos, ficando, assim, à deriva no mar da própria vida. Diante disso, considerando como aquela que procura pensar a saúde para além do ambiente biomédico e por sua fundamentação teórica (o utilitarismo) ser a mesma que a do neoliberalismo, o presente estudo tem por objetivo verificar se e como a Bioética de Intervenção (BI) pode proporcionar prevenção e cura para a depressão combatendo sua origem social. Para tanto, foi realizada uma análise bibliográfica qualitativa de caráter multidisciplinar, não exaustiva, para (I) elencar as principais categorias do neoliberalismo entendidas como potenciais fontes de depressão e (II) identificar os elementos da cosmovisão da BI capazes de fazer frente a elas, a que foram somados breves aportes oriundos de outras escolas bioéticas. As conclusões apontam para a BI como franca opositora às biopolíticas promotoras de sofrimento e a questões sociais persistentes, como a desigualdade entre os países do hemisfério Norte e do Sul. Mas não somente: mostra-se apta a liderar o combate à depressão enquanto problema social emergente, oriundo da psicopolítica neoliberal (portanto, nem doença, nem transtorno mental) ao identificar nas práticas em Medicina, Psicologia e na própria Bioética, a capacidade de reforçar os valores da economia de mercado quando hiperdimensionam o princípio da autonomia em detrimento, especialmente, do da justiça ou quando promovem a saúde humana como mera capacidade de adaptação e não como forma de reação. Ademais, se a BI se permitir reconhecer na espiritualidade a dimensão humana capaz de sanar feridas provocadas pelo neoliberalismo, poderá encontrar na capacidade intervencionista e transformadora das religiões verdadeiras aliadas. Isso não impede também de lhes convidar à auto-crítica, a fim de que averiguem se suas teologias e espiritualidades caminham, de fato, ao encontro das necessidades humanas de sentido, transcendência e liberdade, ou se, procurando adaptar-se à pós-modernidade, acabam também ecoando valores neoliberais.

1 Mestranda em Bioética pela PUC/PR – fernanda.tramontini@pucpr.edu.br

PALAVRAS-CHAVE: neoliberalismo, psicopolítica, ideologia, transtornos mentais, espiritualidade.

INTRODUÇÃO

O modelo de saúde vigente se sustenta na formação profissional e está orientado pela racionalidade clínica e suas noções de normalidade, que reduzem o ser humano à dimensão biológica e desconecta as enfermidades do contexto sociocultural, afirmam Betinelli et al. (2014, p. 354-355). No entanto, é indispensável que a atenção à saúde considere as dimensões do cuidado e da preservação da dignidade humana, especialmente quanto à adoção de novas técnicas e tecnologias (BETINELLI et al, 2014, p.354-355). Isso exige uma reflexão coletiva e multidisciplinar que, “buscando criatividade e inovação nas formas de cuidar”, reveja práticas impositivas e hierarquizantes do serviço de saúde, com o “propósito último a valorização do cuidado”, essencial à dignidade humana (BETINELLI et al, 2014, p.354).

Em Psiquiatria, não é diferente: com a publicação do DSM-III em 1980, tanto a dimensão social como a psíquica foram excluídos dos diagnósticos, dando a entender que o sofrimento humano seja mero desequilíbrio neuroquímico (CORBENAZI, 2015, p.114-115). Todavia, não havendo achados laboratoriais que comprovem essa base fisiológica, o diagnóstico permanece relacionado com a incapacidade social e produtiva (CORBENAZI, 2015, p.134-135). Isso se torna problema quando a lógica social vigente [neoliberal], em sua busca por “aprimoramento da eficiência, da produtividade, da autorrealização e do desempenho, atua como princípio normativo, restringindo assim cada vez mais o que define a normalidade” (CORBENAZI, 2015, p. 135-136). É assim que a pessoa em depressão:

(...) herda a figura social do fracassado, do inadequado, daquele que não consegue se adaptar a normas e regras, mas com um detalhe: isso não é mais percebido como um princípio de rebelião, greve ou oposição, mas simplesmente como uma determinação relativamente “externa” que o impede e o inibe desde o seu próprio cérebro (DUNKER, 2021, p. 200).

Essa constatação, portanto, faz do Neoliberalismo (NL) assunto não somente das pautas das Ciências Sociais, mas item prioritário também nas Ciências da Saúde, cuja interface é especialmente contemplada pela Bioética, em especial a Bioética de Intervenção (BI) por seu caráter notadamente multiinterdisciplinar (GARRAFA, 2005, p.125).

Sendo assim, considerando a depressão como um subproduto do *modus vivendi* capitalista, especialmente em sua faceta neoliberal, e sendo a BI, semelhante ao NL em sua fundamentação teórica (utilitarismo) e sua coragem de posicionar-se politicamente e interventivamente (GARRAFA, 2005, p.127), o presente estudo tem por objetivo verificar como e se BI pode proporcionar preven-

ção e cura para a depressão combatendo sua origem social. Para tanto, realizou-se uma breve **análise bibliográfica qualitativa**, multidisciplinar, para: elencar as principais categorias do neoliberalismo entendidas como potenciais fontes de depressão; e identificar os elementos da cosmovisão da BI capazes de fazer frente a elas, a que foram somados breves aportes oriundos de outras escolas bioéticas. Dada a pertinência dos achados, a título de complementação, na conclusão, o debate foi estendido à Psicologia Crítica e à Teologia.

2. DESENVOLVIMENTO

2.1. A DEPRESSÃO ENQUANTO SUBPRODUTO DO NEOLIBERALISMO

Saflate (2021, p.25-32) explica como o NL conseguiu impor-se como regra: por uma **engenharia social** que contou com a interferência estatal massiva para despolitizar e reeducar cada indivíduo até o surgimento de sujeitos dotados de livre-iniciativa, empreendedorismo e competitividade, ou seja, até que se tornem “empresários de si mesmos”. Porém, salienta, empresas não são mera forma de racionalidade econômica pautada no cálculo de custo-benefício, mas fontes de produção de violência, já que fundadas na ausência de solidariedade, na competição desleal, na exploração dos desfavorecidos, na destruição meio ambiente e na busca por monopólio (SAFATLE, 2021, p.24).

Não bastasse, tomando do utilitarismo a ideia de que dor e sofrimento impelem o ser humano à ação, por um lado, o NL preconiza a maximização do prazer, mas também, “descobre que a **administração do sofrimento**, em dose correta e de forma adequada, pode ser um forte impulso para o aumento da produtividade” (DUNKER, 2021, p. 181). Isso faz do NL mais do que simples teoria econômica: trata-se da eminência de uma nova moralidade em que o sofrimento, “metodicamente produzido e administrado para aumentar o desempenho” que, antes obstáculo, agora passa ser impulsionador da economia (DUNKER, 2021, p.182).

Na mesma esteira, Byung-Chul Han (2020, p.43-44) denuncia que a “otimização permanente de si” representa uma forma eficaz de exploração e dominação, interpretada pelo sujeito como liberdade (HAN, 2020, p.43-44). Para ele, “o sujeito de desempenho, que se julga livre, é na realidade um servo: um servo absoluto, na medida em que, sem um senhor, explora voluntariamente a si mesmo” (HAN, 2020, p.10). Impondo a máxima de que o **fracasso é responsabilidade exclusiva dos indivíduos** e motivo para vergonha, o NL promove uma psicolítica² inibidora da formação do “nós político” que poderia reagir a esse sistema, gerando depressivos ao invés de produzir reacionários (HAN, 2020, p.16).

A cultura manipula o desejo humano sem nunca oferecer satisfação que ultrapasse “identidade do centro de compras e das ansiedades do status por meio da boa aparência (...) e das posses”

2 Para HAN (2020, p.40), o NL introduziu a sociedade à era da psicopolítica em que os corpos já não são tomados como força produtiva pela ação da disciplina e da coerção, tal como preconiza Foucault, mas as psiques.

materiais. O “compro, logo existo” e o individualismo constroem juntos um mundo de pseudos-satisfações estimulante na superfície, mas no fundo vazio” (HARVEY, 2014, p.169). Nesse “mundo neoliberal darwiniano”, somente os mais aptos conseguem sobreviver (HARVEY, 2014, p.169).

Perfeitamente alinhada com as ideias anteriores, Kehl define a depressão como:

(...) sintoma social, é aquilo que resiste ao imperativo do gozo, à fé na felicidade consumista, à própria oferta de possibilidades de traição da via de desejante. (...) [O depressivo] sente-se culpado por não ter sido capaz de corresponder aos ideais contemporâneos de bem estar e felicidade” (KEHL, 2009, p.104)

Sendo assim, para Moreira e Sloan (2002, p.232-233), é mister compreender de que a depressão não é mera “desordem de afetos”, tal como diz o DSM, mas a uma **“estrutura sociocultural de desafetos como consequência de uma ideologia³ individualista”**, situada não apenas na gênese da depressão, mas na “etiologia da psicopatologia como um todo”.

2.2. A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO A PARTIR DE SEUS PRÓPRIOS BIOETICISTAS

A Bioética de Intervenção surgiu no Brasil no ano de 2002, quando Volnei Garrafa e Dora Porto propuseram pensar uma **bioética social** capaz de “analisar macroproblemas éticos persistentes⁴ (ou cotidianos) verificados na realidade concreta (GARRAFA, 2005, p. 125), em especial, a crescente desigualdade entre os países do hemisfério Norte e do Sul (GARRAFA, 2005, p.126), não somente voltando-se para a realidade do Sul, mas a partir dela (NASCIMENTO; GARRAFA, 2011, p.289). Entendendo apropriada a aproximação com a biopolítica (NASCIMENTO; GARRAFA, 2011, p.289), ultrapassa o âmbito clínico e o universo das pesquisas científicas, compreendendo também a saúde pública e coletiva.

Também fundamentada no utilitarismo, a BI clama por políticas públicas que privilegiem o maior número de pessoas, pelo maior tempo possível e procura por soluções viáveis e práticas para os conflitos identificados no contexto onde eles ocorrem (GARRAFA; PORTO, 2005, p.130). Além disso, percebendo que sempre que a moral de determinados grupos sociais busca se impor perante os demais ocorre uma relação de dominação social, abandona a tentativa de estabelecer uma ética universal e encontra no corpo humano - materialização da pessoa em suas dimensões física e psíquica e, também, em suas interrelações sociais e com o ambiente - seu marco teórico (PORTO; GARRAFA, 2005, p.116). Isso porque a vivência do sofrimento e do prazer é capaz de estabelecer

3 Aqui o termo “ideologia” supera a noção marxista de uma “falsa consciência” (MOREIRA; SLOAN, 2002, p.95), pois, os sujeitos “sabem que o que estão fazendo não é lógico” (MOREIRA; SLOAN, 2002, p. 95). Diferente disso, as atividades impulsionadas ideologicamente costumam compreender: “atos automáticos não mediados pela reflexão, comunicação bloqueada, afetos inapropriados para a situação, aceitação do sofrimento evitável” (MOREIRA; SLOAN, 2002, p. 94). O processo de ideologização envolve, portanto, “um grau de ‘dissociação’ (...) que o sujeito deve se incumbir de ter para evitar desafiar sua submissão e exclusão das esferas de comunicação nas quais essas decisões que afetam suas vidas são tomadas” (MOREIRA; SLOAN, 2002, p. 94-95).

4 Desde que a sob a perspectiva da justiça social, ou seja, com foco na erradicação da desigualdade decorrente das dinâmicas imperialista e colonial (NASCIMENTO; GARRAFA, 2011, p.288).

um ponto de intercessão universal: **todos devemos considerar abominável toda e qualquer forma de poder que impõe sofrimento a quem quer que seja** (GARRAFA; PORTO, 2005, p.412).

Posiciona-se contra a distorção da Bioética Principalista ao ter a autonomia como um “superprincípio”, em detrimento da beneficência, da não maleficência e da justiça. Para Garrafa (2005, p.128), essa hipervalorização limitou a Bioética ao consentimento livre e esclarecido e as relações médico-paciente, por não refletir quão de fato essas decisões são autônomas e que elementos poderiam gerar heteronomia (GARRAFA, 2005, p.128).

A BI opõe-se ainda “à força fragmentadora da ideologia do mercado” (PORTO; GARRAFA, 2005, p.120) que conduz à exploração, à eterna dependência, ao adoecimento e de onde emana o individualismo exacerbado que torna o ser humano incapaz de reconhecer e dignificar o outro, de agir coletivamente e de lutar pelo bem comum (GARRAFA; PORTO, 2005, p.121). Isso implica dizer que buscar curar as doenças individualmente é uma tentativa de ignorar que elas possam ser **produto do meio opressor e uma forma de reprodução do status quo vigente** (PORTO; GARRAFA, 2005, p.121).

Propõe a superação dessa ideologia pela (i) a adoção de padrões éticos que percebam o ser humano enquanto fim em si e promovam a distribuição de riquezas, a libertação de consciência e a emancipação pessoal e (ii) pela intervenção estatal na economia em favor de suas populações, especialmente os vulnerados, para que se emancipem da opressão e possam assumir a luta pela própria vida e pelo futuro do planeta (PORTO; GARRAFA, 2005, p.121).

CONCLUSÃO

Neoliberalismo e Bioética de Intervenção compartilham dois de seus aspectos fundantes: 1) a fundamentação teórica no utilitarismo (DUNKER, 2021, p.181; GARRAFA; PORTO, 2005, p.401) e 2) o fato de contar com a ação massiva do Estado (SAFATLE, 2021, p.25-32; PORTO; GARRAFA, 2005, p.121) para a disseminação e frutificação dos seus propósitos. A diferença entre ambas parte da compreensão da gestão do sofrimento: se para a BI, provocar o sofrimento é digno de repúdio (GARRAFA; PORTO, 2005, p.401), para a NL, este não passa de mercadoria ou ainda matéria-prima para o aumento da produtividade ((DUNKER, 2021, p.181). Bem assim, a primeira usa do Estado (embora negue isso) para despolitizar e sociedade e “fabricar” sujeitos aptos à economia de mercado (SAFATLE, 2021, p.25-32); a outra luta para que a intervenção estatal empregue sua capacidade protetiva em prol de sua população (GARRAFA; PORTO, 2005, p.401). Isso faz da BI franca opositora ao NL.

A BI sabe toda tentativa de universalizar a moral é capaz de produzir sofrimento (PORTO; GARRAFA, 2005, p.116). Além disso, não sem esforço, declara imprescindível o clamor constante sobre a inexistência de comportamento, tampouco, de ciência politicamente isentos (PORTO; GARRAFA, 2005, p.121), chamando as Ciências da Saúde a assumirem posição política diante do conflito

“vida humana na terra” x “economia de mercado”.

Portanto, é possível afirmar que corajosamente a BI evidencia aos seus pares que, sem perceber, muitas vezes comportam-se como reprodutores das ideologias neoliberais – economia de mercado - típica da cosmovisão do Norte (Escola de Chicago), quando: a Bioética se diz “apolítica” (GARRAFA, 2005, P.131) e se fecha ao âmbito biomédico e das pesquisas científicas e ao hiperdimensionamento do princípio da autonomia (GARRAFA, 2005, p.128); e a Medicina se prende ao tecnicismo, à mensuração de dados, a redução do sofrimento humano a determinadas sintomas individuais, sem considerar as possíveis causas sociais das doenças (cfe. BETINELLI et al, 2014, p. 354-355; PORTO; GARRAFA, 2005, p.121). E mais: flagra uma Psicologia⁵ limitada à busca da felicidade e no “você precisa se amar mais”, percebendo o indivíduo em sofrimento como um desajustado que, para o próprio bem e de todos, deva se adaptar à realidade tal como é dada (cfe. MOREIRA; SLOAN, 2002, p.68).

Adaptação é termo típico do darwinismo. Sabidamente, Darwin falava da evolução das espécies em relação ao meio natural. Não se pode pensar em adaptação humana ao neoliberalismo como evolução humana pois se trata de uma construção social imposta por um grupo social. Ciente dessa realidade, a BI não teme se aproximar da biopolítica e tomar posição em defesa dos mais vulneráveis, propondo que não somente o Estado, mas ela mesma, tome posição nesse conflito assimétrico: de um lado um pequeno grupo de pessoas que detém o poder, os meios de produção, de comunicação e de coação, e, do outro, a imensa maioria que, à maior parte das vezes, ignora que vem sendo objeto de exploração do capital e, muito mais do que isso, uma vez identificada com o opressor, hoje carregam-no no próprio *self*!

Não obstante, considerando as religiões como “objeto privilegiado na interlocução com a saúde e os transtornos mentais” (DALGALORRONGO, 2018, p.16) e a importância dada pelo cristianismo à saúde humana⁶, cabe estender-lhes o convite à autorreflexão, a partir do que a própria Teologia diz:

o fideísmo é provocado hoje por duas posições extremas. O carismático emocional potencializado pela mídia, o qual substituíra razão pelo gosto, pelo sentimento, pela emoção, pela fruição momentânea de atos religiosos. (...). A outra forma de fideísmo nasce, paradoxalmente, ao sofisticar racionalmente tanto o conhecimento das verdades de fé que elas escapam a qualquer controle da razão das pessoas, levando-as a aceitá-las ou rejeitá-las por atitudes afetivas de estima e repulsa (LIBÂNIO, 2004, p.130).

Assim, mais difícil do que acusar a Teologia da Prosperidade como reprodutora da ideologia neoliberal é refletir: uma espiritualidade carismática (que se aproxima do individualismo) ou uma teologia racionalista (aproximada do tecnicismo) cumpre a missão da Igreja de se colocar a serviço do ser humano, atendendo suas demandas de sentido, de transcendência e de liberdade, em favor

5 Para Moreira e Sloan (2002, p.68): “muito do que passa por ‘psicanálise’ e a maioria das psicoterapias simplesmente reforça o desmoronamento das identidades e restauram as pessoas em seu correto funcionamento dentro de suas cadeias ideológicas”.

6 Sendo compreendida com intrinsecamente conectada à salvação, consiste “em recuperar o equilíbrio existencial e a ordem vital pela libertação do foco do mal” (JUNGES, 2006, p.67)

da construção do Reino? Na tentativa de se evitar o esvaziamento das igrejas na nessa sociedade secular, não estarão simplesmente reproduzindo valores neoliberais?

Resta vidente que lutar pela intervenção estatal na economia é imprescindível para proteger os vulnerados pela biopolítica (privados de subsistência digna) e os vulnerados pelo individualismo, hedonismo e por ideais de produtividade próprios da psicopolítica. Essa luta não é fraqueza moral ou perpetuação da dependência, tal como diz o NL, mas a construção de uma sociedade sadia e justa até para as gerações futuras: o Reino de Deus desde a vida na terra.

Nesse sentido, sim, a BI revela-se apta a clamar por um novo paradigma terapêutico para a depressão que enfatizem a **dimensão social do sofrimento humano**, a partir do reconhecimento da **relação profunda entre cognição, psique e cultura** e da compreensão que as relações de poder podem comprometer a saúde humana. Bem assim - por que não - mesmo laica, pode ainda clamar para prática de espiritualidade/religiosidade verdadeiramente sadia.

REFERÊNCIAS

- BETTINELLI, Luiz Antônio; PORTELLA, Marilene Rodrigues; ERDMANN, Alacoque Lorenzini; SANTIN, Janaína Rigo. Dignidade Humana: cuidado à saúde e humanização. In: PESSINI, L.; BERTACHINI, L.; BARCHIFONTAINE (orgs.). **Bioética, Cuidado e Humanização**. São Paulo: Centro Universitário São Camilo; Loyola; IBCC Centro de Estudos, 2014. páginas 349-361.
- CORBENAZI, Elton Rogerio. **Saúde mental e depressão: a função política de concepções científicas contemporâneas**. 169f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2015. Disponível em: http://taurus.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/281176/1/Corbanezi_EltonRogerio_D.pdf. Acesso em: 27.out.2020.
- DALGALORRONGO, Paulo. **Religião, psicopatologia & saúde mental**. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DUNKER, Christian. A hipótese depressiva. In: SAFATLE, Vladimir; DA SILVIA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian (orgs.) **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. páginas 177-212.
- GARRAFA, Volnei. Da bioética de princípios a uma bioética interventiva. **Revista Bioética**, Brasília, v. 13, n. 1, p.161 páginas 125-134, 2005.
- GARRAFA, Volnei; PORTO; Dora. *Intervention Bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice*. **Bioethics**, Oxford; Malden, v.17, n. 5-6, páginas 399-416., (5/6) 2003.
- HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica** – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Trad. Mauricio Liesen. Belo Horizonte: Ayine, 2020.
- HARVEY, David. **O neoliberalismo**. História e implicações. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2014.
- JUNGES, José Roque. **Bioética**. Hermenêutica e casuística. São Paulo: Loyola, 2006.
- LIBANIO, João Batista. **Em busca de lucidez**. O fiel da balança. São Paulo: Loyola, 2008.

MOREIRA, Virgínia; SLOAN, Tod. **Personalidade, ideologia e patologia crítica**. Trad. Renato Alves de Melo e Virgínia Moreira. São Paulo, Escuta, 2002.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do; GARRAFA, Volnei. Por uma vida não colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. **Saúde e Sociedade**. São Paulo, v.20, n.2, p.534 páginas 287-299, (06) 2011.

PORTO, Dora; GARRAFA, Volnei. Bioética de intervenção: considerações sobre a economia de mercado. **Revista Bioética**, Brasília, v.13, n.1, p.161 páginas 111-123, 2005.

SAFATLE, Vladimir. A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e neoliberalismo como economia moral. In: SAFATLE, Vladimir; DA SILVIA JUNIOR, Nelson; DUNKER, Christian (orgs.) **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Antêntica, 2021. páginas 17-45.

BIOÉTICA: EVOLUÇÕES E DESAFIOS NO LEGADO DE POTTER

Itamar Marques da Silva¹

“O que lhes peço é que pensem a Bioética como uma nova ética científica que combina humildade, responsabilidade e competência, numa perspectiva interdisciplinar e intercultural e que potencializa o sentido de humanidade.”

Van Rensselaer Potter

RESUMO

É diante de um mundo que anseia, na esperança, por uma Ética da vida humana que extrapole as delimitações clínicas e alcance as raízes dos mais variados dilemas humanos que o presente trabalho quer apresentar as principais características da Bioética proposta por Van Potter. Este trabalho questiona: quais são as evoluções e desafios que a bioética *potteriana* tem frente a pluralidade de contextos e tempo? Para isso, por meio de pequenas incursões, o texto quer: Apresentar alguns desafios já enfrentados até agora pela bioética enquanto proposta global, interpretar a importância dessa ciência em uma atualidade de acirramentos políticos e inverdades a fim de registrar possíveis desafios para uma bioética futura em *continuum* com a espiritualidade. Este trabalho, ocupa-se da metodologia qualitativa, descritiva e de revisão bibliográfica. Percebendo finalmente que os desafios são variados e grandes para a bioética global, principalmente em países que o regime político antidemocrático parece aflorar com desinformações e uma pseudoespiritualidade de um deus milagreiro, colocando a vida humana em um estado de profunda vulnerabilidade.

PALAVRAS-CHAVE: Bioética. Políticas. Espiritualidade.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é resultado de reflexões diante de um mundo que anseia, na esperança, por uma Ética da vida humana que extrapole as delimitações clínicas e alcance as raízes dos mais variados dilemas humanos. Assim essa pesquisa quer percorrer os principais passos da bioética, observando o contexto e desenvolvimento dessa ciência.

Em um mundo carregado de conflitos, interesses políticos, desigualdades sociais a humanidade anseia por ciências que ultrapassem os limites das técnicas e tornem-se uma voz profética que denuncie e conclame a humanidade para a ética da vida. Diante disso há um

¹ Mestrando em Teologia Ético Social pelo Programa de Pós-graduação em Teologia na PUCPR. <http://lattes.cnpq.br/3485817649677498>

questionamento: Quais são as evoluções e desafios da bioética *potteriana* diante da pluralidade de contextos e tempo?

Esse questionamento é mais profundo pois implica em responder: O que a bioética fez até o momento? De qual lado a bioética está em uma sociedade? Para responder essas questões, o presente trabalho quer: Apresentar alguns desafios já enfrentados até agora pela bioética enquanto proposta global, interpretar a importância dessa ciência em uma atualidade de acirramentos políticos e inverdades e registrar possíveis desafios para uma bioética futura em *continuum* com a espiritualidade.

Para isso, o trabalho ocupa-se da metodologia qualitativa, descritiva e de revisão bibliográfica, observando as discussões e o atual contexto. Portanto, o trabalho delimita-se em alguns tópicos próprios da Bioética, evidenciados na Declaração de Direitos Humanos e Bioética 2005.

A bioética que extrapola os limites clínicos parece tornar-se evidente até para aqueles que não estudam a ciência, mas percebem em um país, como o Brasil, que a política partidária quer impor-se em detrimento da ciência², tornando toda nação em vulneráveis.

1. PASSOS DADOS E DESAFIOS ENFRENTADOS

Desde a composição do neologismo *bio-ética*³, por Van Potter, essa composição tornou-se uma ciência que têm dado passos importantes diante dos dilemas humanos que cada contexto e tempo lhe impôs. Primeiramente o próprio Potter enfrentou o desafio de abrir essa ciência em todas as áreas, evitando o reducionismo clínico que alguns queriam dar à bioética. De acordo com Pessini:

Por um longo tempo, as ideias de Potter não ganham apreço e muito menos reconhecimento nos EUA. É uma voz que clama no deserto! Suas duas publicações clássicas (*Bioethics: Bridge to the future* -1971, e *Global Bioethics*, - 1988) não são validadas pelos protagonistas da primeira hora da bioética norte-americana, embevecidos pelo paradigma da bioética principialista do instituto Kennedy de Bioética (Georgetown University, Washington, D.C.) e fechados nele. (PESSINI, 2019, p.31)

A luta de Potter para uma abrangência macro da bioética reside no seu modo de ler o mundo, ele entendia que o futuro deveria ser ético ou a humanidade simplesmente acabará, pois, “a sobrevivência da civilização mundial será impossível se não houver algum acordo sobre um sistema de valores comuns, especialmente sobre o conceito de uma obrigação para com as gerações futuras.” (POTTER, 2016, p. 205)

Diante dos conflitos internacionais e a desigualdade social, a bioética elaborou, desde a década de 1970, normativas internacionais a fim de proteger aqueles que vivem a vulnerabilidade. Já que, a proposta de Potter era de uma bioética em vista do futuro com o intuito de evitar desastres, como guerras nucleares ou até mesmo catástrofes ecológicas. Para isso, “torna-se necessário o desenvolvimento de visões positivas

2 Referência a atuação do governo brasileiro diante da pandemia da Covid-19.

3 Bio = vida em todas suas dimensões, extrapolando os aspectos biológicos. Daí a bioética reconhece toda a vida humana.

do futuro no intuito de promover a vivência longa e plena da humanidade”. (PESSINI,2019, p.14)

Assim, em prol da vivência longa e plena da humanidade, em 2005 a UNESCO adotou a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos, sendo um passo importantíssimo no alcance dessa bioética global, tão defendida por Potter.

Reconhece-se na proposta de Potter que as vidas vulneráveis não estão estritamente condicionadas as situações clínicas, mas são vidas que permeiam questões amplas e adversas que incluem o social, ecológico espiritual e a totalidade da dimensão humana. Nesse aspecto a Declaração Universal Sobre Bioética E Direitos Humanos sinaliza que:

Os Estados devem respeitar e promover a solidariedade entre Estados, bem como entre indivíduos, famílias, grupos e comunidades, com atenção especial para aqueles tornados vulneráveis por doença ou incapacidade ou por outras condições individuais, sociais ou ambientais e aqueles indivíduos com maior limitação de recursos. (Declaração Universal Sobre Bioética E Direitos Humanos, 2005, art. 24, l. c)

Essa sinalização universal, é provocante sobretudo no próprio ano de 2005, já que países viviam em conflitos, bem como, aqueles que sofreram desastres ambientais, dentre eles, ondas de calor, o furacão Katrina e terremotos, como o Caxemira, quais tornaram muitos vulneráveis em vários países. No entanto, os problemas ambientais apenas evidenciam um problema anterior que é a falta de políticas públicas, bem como de políticas ambientais, especificamente no caso das ondas de calor.

Outro desafio vem do campo religioso. A bioética promove a espiritualidade de cada ser humano. Mas há de se enfrentar os discursos religiosos fundamentalistas que querem impor sua fé ao vulnerável. No aspecto social isso parece comum, há uma proposta de vida melhor por uma opção de fé⁴, há também aqueles que prometem cura como possibilidade para o vulnerável que aderir essa proposta. Versus isso, a bioética tem o trabalho de observar a espiritualidade de cada vulnerável tendo compaixão desse sem anular e nem rejeitar sua espiritualidade.

Espiritualidade e religiosidade não são a mesma coisa! A Bioética tem se ocupado da espiritualidade, que independe da religiosidade, em prol das pessoas, isso tem tido resultados positivos, pois não implica em impor algo à pessoa, mas aceitá-la em sua totalidade, reconhecendo sua fé.

Portanto, desde a luta pela inserção da bioética em uma perspectiva global, a busca pelo reconhecimento, os desafios dos mais variados dilemas humanos, a elaboração de congressos e declarações, foram passos entre pedras e espinhos dados pela ética em prol da vida.

Mesmo a bioética clínica, está de algum modo relacionada aos elementos externos pois: “As condições e requisitos para a saúde são: a paz, a educação, a moradia, a alimentação, a renda, o ecossistema estável, a justiça social e a equidade.” (BRUSTOLIN, 2019, p.81)

A ideia *potteriana* que por muito tempo foi ignorada, tem sido a ideia mais concreta do que envolve a bioética:

4 Característica da teologia da prosperidade, muito comum nas igrejas neopentecostais.

Desde a virada do milênio, no entanto, uma perspectiva mais abrangente tem sido desenvolvida, reativando as ideias de Van Rensselaer Potter, que cunhou o termo “bioética” em 1970. Sua intuição básica era que precisamos de uma “bioética global”, abordando os atuais problemas éticos urgentes da humanidade: poluição e degradação ambiental, pobreza, injustiça social, desigualdades na saúde, guerra e violência. Estes problemas são uma ameaça à sobrevivência da humanidade e sua urgência nos deve tornar primordialmente preocupados em salvar o futuro. (PORTO, 2012, p. 60)

Esse reativar, tem enfrentado desafios e certamente enfrentará muitos outros pela frente, trata-se da construção de uma longa ponte com outros saberes, mas também uma ponte sobre as correntezas dos interesses individuais, intolerância, banalização do mal, fundamentalismos e outras correntezas que essa ponte de diálogos e proposições para o futuro terá de enfrentar.

2. IMPORTÂNCIA DA BIOÉTICA NA ATUALIDADE

Em contextos de vulnerabilidade torna-se evidente a importância da bioética. O mundo da Covid-19 é sem dúvidas um outro mundo, outro contexto, uma nova situação emergente, discussões políticas partidárias acirradíssimas, teorias conspiratórias, fome, desemprego, economia instável, insurreições de guerras no oriente médio, teorias que tentam desacreditar a ciência, desinformações, um mundo diferente. Há dez anos Brustolin já sinalizava que no Brasil,

O contexto da assistência médica em nosso país é ainda caracterizado, em muitos segmentos populares, por uma cultura que cheira a conformismo dolorista (“é assim mesmo”) da sociedade enquanto tal. Num ethos social marcado por desigualdade e exclusão, herança de nosso período de escravidão, “o pobre tem de sofrer”, e o crente não menos, para “ganhar o céu”. Este manto dolorista, que acaba sacralizando a desigualdade sociopolítica e cultural, felizmente vai desaparecendo aos poucos. (BRUSTOLIN, 2010, p.22)

Outra dimensão que urge parece ser a ausência de despedida que a covid-19 tem ocasionado para aqueles que perdem seus entes, de modo que implicitamente arrebatada a dignidade daqueles que partem, provocando um vazio existencial na família e amigos, por não poderem realizar uma cerimônia de despedida. A morte tem várias dimensões, sendo que “a morte natural se justifica racionalmente. A morte causada não”. (RICCI, 2017 p. 16)

Nesse sentido, a bioética mostra a sua importância ao caminhar em *continuum* com a espiritualidade, pois propõe uma compreensão do ser humano em sua totalidade, trazendo esperanças, conforto e compaixão, sem negar a espiritualidade específica de cada indivíduo. Já que a identidade de um indivíduo é composta pelas dimensões biológicas, psicológicas, sociais, culturais e espirituais (Declaração Universal Sobre Bioética E Direitos Humanos, 2005).

A bioética parece enfrentar as dificuldades para efetivar a sua proposta humanista. Esse humanismo

nasceu na década de 70 com o surgimento do neologismo cunhado por Potter. Para Pessini a dificuldade está na superação dos moldes sociais, implicando em

Redefinir a relação do homem com o meio ambiente e com semelhantes, sendo necessária uma mudança em nosso estilo de vida: precisamos usar novas fontes e formas de energia, reduzindo o perigo das mudanças climáticas, do aquecimento global, fatores que ameaçam o futuro da vida no planeta. (PESSINI, 2019, p.69)

Esse humanismo do presente é mais que uma proposta para melhorar a situação atual que inclui: covid-19 e problemas ambientais, sobretudo no Brasil, já que “a Declaração é dirigida aos Estados. Quando apropriado e pertinente, ela também oferece orientação para decisões ou práticas de indivíduos, grupos, comunidades, instituições e empresas públicas e privadas” (Declaração Universal Sobre Bioética E Direitos Humanos, 2005, art.1, b). A bioética na definição *potteriana* quer ser a ciência da sobrevivência humana e ponte para o futuro. (POTTER, 2016) Assim, a bioética possui um Credo a confessar e praticar. O artigo 4 desse credo diz:

Creio na inevitabilidade do sofrimento humano que resulta da desordem natural das criaturas biológicas e do mundo físico, mas não aceito passivamente o sofrimento que é resultado da desumanidade do homem para com o próprio homem. Compromisso: enfrentarei meus próprios problemas com dignidade e coragem. Assistirei os outros na sua aflição e trabalharei com o objetivo de eliminar todo sofrimento desnecessário na humanidade (POTTER, 2016, p.21)

Esse crer resulta em ações, para uma sociedade mais justa, onde a fraternidade humana possa imperar. Esse credo faz um diálogo com a Teologia sobre o mal natural de Isaías 45,7⁵ e o mal humano que é resultado do pecado, onde um ser humano se impõe sobre o outro causando-lhe sofrimento. A bioética enquanto uma *transdisciplina* traz vários olhares e perspectivas, sobretudo em vista da justiça social.

3. DESAFIOS FUTUROS.

A ponte para o futuro encontra desafios na atualidade, diante do cenário que se insurgiu em potência a partir de 2020 com a COVID-19, parece que evidenciou o desdém que algumas lideranças políticas dão aos problemas sociais, agora potencializados pela pandemia, acesso a saúde, saneamento básico, direito ao trabalho, direito a terra e moradia, entre outros. Infelizmente há um bombardeio de desinformação, descrédito a ciência, informação, saúde e a educação. Diante disso, a bioética aliada aos Direitos Humanos tem sido a voz que clama, conclama e proclama a justiça em vista dos mais vulneráveis, denunciando a “cultura da morte”⁶ e promovendo o cuidado da vida.

5 Eu formo a luz, e crio as trevas; eu faço a paz, e CRIO O MAL; eu, o Senhor, faço todas estas coisas. Trata-se do mal natural: Cadeia alimentar, Eventos da natureza, e outros fatores que não passam pela intenção de um ser humano em detrimento de outro.

6 JOÃO PAULO II, *Evangelium vitae*, n. 12.

Em sentido amplo, bioética e Direitos humanos parecem caminharem em *continuum* à promoção da justiça social, em alguns casos as conferências de bioética parecem serem atualizações dos direitos humanos. Pessini (2019)⁷ Reconhece que a Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos aprovada em outubro de 2005 pelo Comitê Internacional de Bioética, trata-se de uma atualização da declaração de Direitos Humanos. No entanto há que se admitir que em suas raízes etimológicas a ética da vida parece ser mais profunda que um código pré-estabelecido para nortear as relações entre seres humanos na sociedade.

Para Van Potter (1971) a Bioética⁸ é a ciência do diálogo que conversa com as várias ciências na busca da sabedoria e conhecimento, de modo que a primeira oriente o segundo na promoção do bem social. As ações que diminuem a vida humana, seja em partes ou integralmente, são imorais.

Como desafio atual a bioética encara a tentativa de superar as desinformações, garantido que a saúde, a autonomia e o cuidado sejam eficazes aos vulneráveis.

Outro fato que a Covid 19 parece ter evidenciado, passando a ser mais um desafio futuro para a bioética é a negação da dimensão espiritual de um lado e de outro a religiosidade barata que profere supostas curas, já que insurgiram muitos 'curandeiristas e charlatões' por aí. Daí que a Interdisciplinaridade entre Bioética e Teologia se mostram importantes, além do respeito que uma boa Teologia acadêmica promove, há um olhar cristão de compaixão aos mais necessitados. "O encontro da bioética com a teologia e religiões favorece a construção de uma bioética que se ocupa do bem de todos os indivíduos, especialmente os mais pobres e vulnerados". (RICCI, 2017 p.39)

Com os problemas ambientais de desmatamento ilegal, incêndio e conseqüentemente a escassez de água, a garantia da água potável e saneamento parecem distanciar mais e mais de muitos vulnerados, principalmente no Brasil, pois,

A saúde humana está garantida quando o meio ambiente é propício à vida em geral, porque o ser humano precisa entender-se como um elo na natureza. Se as condições para a reprodução da vida estão dadas, a saúde é promovida, porque ela depende essencialmente de ambientes saudáveis. (BRUSTOLIN, 2010, p.82)

Atualmente, os problemas ambientais no Brasil parecem resultado da ausência de preocupação, por parte dos governantes, com as proteções ambientais.

4. BIOÉTICA E DESAFIOS NO BRASIL

Se a bioética enfrenta, de modo sintético, problemas emergentes e persistentes, logo percebe que os desafios da bioética são esses problemas que perpassam o tempo e contextos. No entanto, os elementos são identificados e submetidos às discussões. Tratando-se especificamente do Brasil, há uma concentração de problemas, sobretudo com uma política elitista que aliada ao sistema de religião fundamentalista promove desinformação.

7 Página 32

8 V. R. POTTER, Bioethics: bridge to the future, Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice Hall, 1971, p. VIIIII

As recusas para vacinas e a propagação de uma suposta cura por medicamentos inviáveis parecem serem a razão da sobrecarga no sistema de saúde brasileiro, fazendo com que o Estado não oferecesse saúde de qualidade para todos já que:

usufruir o mais alto padrão de saúde atingível é um dos direitos fundamentais de todo ser humano, sem distinção de raça, religião, convicção política, condição econômica ou social, o progresso da ciência e da tecnologia deve ampliar: o acesso a cuidados de saúde de qualidade e a medicamentos essenciais, incluindo especialmente aqueles para a saúde de mulheres e crianças, uma vez que a saúde é essencial à vida em si e deve ser considerada como um bem social e humano; o acesso a nutrição adequada e água de boa qualidade. (DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE BIOÉTICA E DIREITOS HUMANOS, 2005, art. 14, b i-ii)

A desinformação, seja pela falta de informação ou pela informação distorcida, tendenciosa e com objetivos para favorecer uma elite em detrimento de uma nação, parece tornar-se uma realidade diária dos brasileiros frente a Covid-19. Quanto a isso a declaração diz que “os Estados devem promover a disseminação internacional da informação científica e estimular a livre circulação e o compartilhamento do conhecimento científico e tecnológico”. (Declaração Universal Sobre Bioética E Direitos Humanos, 2005, art.24, a). Falas que desacreditam a ciência estão proliferadas pelo Brasil.

CONCLUSÕES

Embora o assunto abordado aqui seja pequenos apontamentos diante da dimensão gigantesca que este tema provoca, sobretudo em um mundo pandêmico, com guerras, fome, desigualdades sociais em suas várias *extratificações*⁹ e muitos outros problemas. Houve aqui um aceno de modo sintético diante de inúmeros desafios. No entanto, o objetivo de pequenas incursões foi atingido.

A questão do Brasil é sem dúvidas um clamor que urge nos lábios de muitos vulnerados. Seu destaque no texto se fez pertinente diante de um contexto de políticas frágeis frente os vulneráveis, problemas ambientais, econômicos e de saúde pública, além de parecer caminhar ao oposto das proposições da bioética. Logo se entende que está no Brasil um dos maiores desafios da bioética.

Conclui-se que os desafios são variados e grandes para a bioética global, principalmente em países que o regime político antidemocrático parece aflorar com desinformações e uma pseudoespiritualidade de um deus milagreiro, colocando a vida humana em um estado de profunda vulnerabilidade.

9 Extrato Social refere-se aos subgrupos dentro das exclusões sociais.

REFERÊNCIAS

Bíblia de Jerusalém. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2016.

BRUSTOLIN, Lêomar Antonio. **Bioética:** cuidar da vida e do meio ambiente. São Paulo: Paulus, 2010.

JOÃO PAULO II, **Evangelium vitae**, Vaticano: 2005. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html>> Acesso em: 14 jun. 2021.

PESSINI, Leo. **Bioética global:** em tempos de incertezas, perplexidades e esperanças. Roma: Camilianos, 2019.

PESSINI, Leo; BERTACHINI, Luciana; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de (Org.). **Bioética, Cuidado e Humanização.** São Paulo: Centro Universitário São Camilo; Edições Loyola, 2014. v. 1.

PORTO, Dora; GARRAFA, Volnei, Martins GZ, Barbosa SN. Organizadores. **Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois.** Brasília CFM/Cátedra Unesco de Bioética/SBB. Brasília. 2012; 109.

POTTER, Van Rensselaer. **Bioética:** ponte para o futuro (trad. Zanella, D. C.). São Paulo: Edições Loyola, 2016.

UNESCO. **The Universal Declaration of Bioethics and Human Rights.** 5 out. 2005. Disponível em: www.unesco.org. Acesso em: 14 jun. 2021.

RICCI, Luiz Antonio Lopes. **A morte social:** mistanásia e bioética. São Paulo: Paulus, 2017

BIOÉTICA, PASTORAL DA SAÚDE E DIREITOS SOCIAIS: SUAS INTERCONEXÕES PARA UMA CULTURA DO CUIDADO

Vera Lúcia Wunsch¹

Eva Gislane Barbosa²

Waldir Souza³

RESUMO

O momento histórico vivido pela humanidade em decorrência da pandemia de COVID-19 gerou uma crise global com expressivos impactos econômicos, sociais, educacionais, climáticas, alimentar e migratória gerando muito sofrimento, morte e destruição. No Brasil a saúde é um direito social constitucional, porém, na pandemia as desigualdades de renda que geram inequidades sociais se intensificaram e os problemas de saúde já existentes ficaram mais nítidos como a insuficiente estrutura pública, suas dimensões de acesso, materiais e multiprofissionais de saúde. E, devido a um negacionismo científico e negligenciamento em relação às medidas de proteção, cuidados em saúde e imunização, o próprio poder público coloca em risco o bem-estar, a vida e a dignidade humana de uma sociedade como um todo. Este cenário atroz altera as concepções humanas, valores e preceitos pois afeta as dimensões constitutivas integrais do ser humano e reflete em suas relações com o meio em que vive, necessitando ser cuidado. A partir desta premissa, o presente artigo visa uma reflexão sobre o caráter missionário da Pastoral da Saúde em suas dimensões, fundamentação teológica e eclesiológica bem como sua interface com os princípios e fundamentos dos modelos de Bioética, de tal forma que assegurem o bem-estar, o valor e a dignidade da vida humana e seus direitos sociais. E revelar o importante papel do agente da pastoral da saúde como discípulo missionário em seu protagonismo pessoal, comunitário e social. A metodologia utilizada é quantitativa, de pesquisa teórica e de revisão bibliográfica. O estudo aponta que para a crise sanitária e social do país, requer ações urgentes em saúde e políticas públicas que preservem os direitos sociais. Os fundamentos e princípios bioéticos e as ações pastorais nas três dimensões de atuação corroboram a fim de mitigar maiores impactos da pandemia do coronavírus, preservando a saúde como direito fundamental do ser humano. A inspiradora “cultura do cuidado” que Papa Francisco nos revela, vem erradicar a indiferença e a rejeição. Predispõe à compaixão, ao respeito mútuo e ao acolhimento recíproco de tal forma que no mais íntimo do ser se reconhece o profundo valor e a dignidade de cada vida humana.

PALAVRAS-CHAVE: Pastoral da Saúde. Bioética. Teologia. Cultura do Cuidado. Dignidade. Bioética; Teologia; Pastoral da Saúde; Sofrimento.

1 Doutoranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Mestre em Bioética (PUC-PR). Contato: veraluciawunsch@gmail.com

2 Mestranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Bacharel em Teologia (PUC-PR). Contato: evagislane@hotmail.com

3 Pós-doutorado em Bioética pelo Centro Universitário São Camilo. Doutor em Teologia (PUC-Rio). Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia e em Bioética - Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Contato: waldir.souza@pucpr.br

INTRODUÇÃO

A crise sanitária decorrente da pandemia da COVID-19, a crise climática e os conflitos armados exacerbaram o contexto da desigualdade social no mundo. Vista pela lente da nitidez, a desigualdade vai sendo cada vez mais desvelada pelo desemprego, fome, falta de assistência e acesso à saúde pela pandemia, principalmente das populações e grupos vulneráveis. Incontáveis mortes, omissão, descaso e demora em imunizar num jogo realizado por uma horda de interesses socioeconômicos e políticos. Todos estes interesses são negligências, posto que deveriam servir à vida.

O quadro pandêmico traz grandes impactos globais, principalmente em relação à saúde pública devido a disseminação do vírus, sua letalidade, levando a um quadro de padecimento, penúria e flagelo da população, gerando o caos social. Em 26 de fevereiro de 2020, foi anunciado pela Organização Mundial da Saúde o primeiro caso da COVID-19 no Brasil, com o relato dos primeiros 30 dias, em 26 de março, de 2.915 pessoas positivadas e 77 mortes decorrentes do coronavírus. Para ampliar esse olhar diante do avanço da transmissão, o primeiro trimestre de 2020 registrou o número de 411.821 pessoas diagnosticadas com a doença, e no dia 24 de maio de 2020, o Brasil torna-se recordista no número de mortes e total de casos de coronavírus em todo o mundo: o Ministério da Saúde registra 20.599 contaminações em 24 horas e 1.086 pessoas mortas em decorrência da COVID-19.

Partindo desses números no Brasil e sua manifestação global, o crescimento do vírus demonstra que não há barreiras e que não discrimina social, cultural, étnica ou religiosamente os seres humanos. A população brasileira foi exposta a própria sorte diante da desinformação, do kit precoce e de uma sucessão de fake News. São as falácias do poder público minimizando o problema como uma “gripezinha”, e no negacionismo da ciência, que ao cruzar os braços espera uma imunização de rebanho.

O Brasil, sem medidas de contenção imediata do vírus, sem um programa de Responsabilidade Social e Econômica e de uma ampla falta de recursos em saúde, frente às disparidades geográficas de disseminação do vírus, levou a uma perda de vidas inconcebíveis. A densa rede urbana e a falta de adesão às medidas protocolares de prevenção, facilitaram a propagação do vírus, sem esforços para imunizar o mais rápido possível.

A carência humana, a falta de conhecimento dos direitos e deveres como cidadão, de uma vivência comunitária mais acolhedora, somou ao crescimento do contágio e o que era para ser uma quarentena, de alguns dias, tornou-se meses e agora caminha para dois anos de picos de contágios e mutações do vírus. Tudo isso vem fazendo do Brasil um possível celeiro de novas variantes devida a demora na vacinação. Por que será que isso acontece? Mediante este contexto, como as instituições políticas e religiosas estão contribuindo para amenizar esse momento de fragilidade, de vulnerabilidade humana?

Vários grupos ou populações, estão sendo desafiadas a sobreviver nessa condição de pan-

demia. Não somente os que vivem há margem da sociedade como as pessoas em situação de rua, os migrantes e refugiados, as pessoas idosas e que sofrem com a cultura do descarte, a discriminação etária, o racismo e a xenofobia. E, diante das mortes, a fragilidade da doença e o sofrimento, todo ser humano precisa de acolhimento. Como encarar todo esse processo sofrível sem questionar a religião, os governantes, as lideranças, os amigos e familiares. Qual a responsabilidade com essas pessoas? Como ajudar nesses tempos tão desafiadores?

Segundo o Painel Coronavírus Brasil (SUS, 2021), o registro de contaminados pelo coronavírus é de 20.703.909 em 27/08/2021, com 578.326 mortes pelo vírus. Desde fevereiro de 2020, completamos 18 meses de tristezas. A cada morte por coronavírus, seis a dez pessoas são impactadas pela dor do luto e complicam sua recuperação devido às mortes solitárias e enterros sem rituais de seus queridos.

Por isso, no âmbito pastoral, há uma urgência em motivar ações que ofereçam maior possibilidade de acolhimento e acompanhamento dos seres humanos devido ao aumento dos problemas físicos e impactos psíquicos e espirituais. Esta nova realidade faz da Pastoral da Saúde, local de escuta e estímulo à cultura do cuidado, pois esse servir-cuidando está dentro da realidade política, educacional e ministerial da saúde da população. É propagada com atitudes amorosas, reflexões humanizadas, numa dinâmica fraternal que possibilita a identificação de irmãos corresponsáveis pela vida de todos.

A Pastoral da Saúde possui uma sinergia com a Bioética e com a Teologia na construção de elementos que possam oferecer hospitalidade, acolhimento escuta ativa, no suporte humano e psíquico, diante das dores da morte e do luto, de forma compassiva. E o presente estudo visa uma reflexão sobre o caráter missionário da Pastoral da Saúde em suas dimensões, fundamentação teológica e sua interface com os princípios e fundamentos da Bioética, de tal forma que assegurem o bem-estar, o valor e a dignidade da vida humana e seus direitos sociais.

1. PASTORAL DA SAÚDE: DIMENSÕES E SUA RELAÇÃO COM O CUIDADO

A Pastoral da Saúde é uma ação evangelizadora de todo o povo de Deus, comprometido em promover, preservar, defender, cuidar e celebrar a vida, tornando presente no mundo de hoje a ação libertadora de Cristo na área da saúde. Tem como objetivo evangelizar com renovado ardor missionário o mundo da saúde, à luz da opção preferencial pelos pobres e enfermos, participando da construção de uma sociedade justa e solidária a serviço da vida (CNBB, 1986).

A integração da Igreja nesse período pandêmico em que vive a sociedade é uma resposta às grandes interrogações da vida, múnus profético à luz da morte e ressurreição do Senhor e solidariedade e justiça em meio às desigualdades e carências da humanidade. Para que haja mais saúde por meio do exercício da cidadania, e nessa tarefa o agente de Pastoral da Saúde tem um papel importante. Cada um sabe valorizar as etapas de sua vida a exemplo da ciência que dá pistas, resultados,

diagnósticos, remédios e descrições; mas como a saúde será preservada irá depender tanto dos fatores internos: como hereditariedade, alimentação, exercícios físicos e espiritualidade; bem como dos fatores externos: moradia, convívio social, empregabilidade, poluição, violência e epidemias.

Primeiramente, foi denominada como Pastoral do Enfermo, em 1922, quando um grupo de religiosos camilianos iniciou um trabalho de cuidado com pessoas doentes. Em 9 de maio de 1986 a Pastoral da Saúde foi instituída oficialmente como uma das Pastorais Sociais pela CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, tornando-se um organismo de ação social e sociedade cívico-religiosa, sem fins lucrativos, legalmente constituída por estatuto e regimento internos próprios.

E diante de sua missão tendo a vida como dom e a saúde como direito fundamental sem distinção de raça, cor, status ou credo, a Pastoral da Saúde é regida a partir de três dimensões (CNBB), em setores importantes da sociedade:

A) Dimensão Solidária – vivência e presença samaritana junto aos doentes e sofredores nas instituições de saúde, na família e na comunidade (portadores do vírus HIV, Aids, deficiências, drogados, alcoolizados...). Visa atender a pessoa integralmente, nas dimensões física, psíquica, social e espiritual.

B) Dimensão Comunitária – visa à promoção da saúde e a educação para a saúde; relaciona-se com saúde pública e saneamento básico, atuando na prevenção das doenças. Visa à capacitação de agentes multiplicadores de saúde e à criação de grupos comunitários. Procura valorizar o conhecimento, a sabedoria e a religiosidade popular em relação à saúde.

C) Dimensão Político-institucional: atuação junto aos órgãos e instituições públicas e privadas que prestam serviços e formam profissionais na área da saúde. Participação nas conferências, nos conselhos municipais, estaduais e nacional de saúde e nas assembleias, buscando a humanização do sistema de saúde, a fiscalização e a denúncia quando isso não for possível. Zela para que haja reflexão bioética, formação ética e uma política de saúde sadia.

Observando as dimensões da Pastoral da Saúde em seu propósito em promover e motivar o bem-estar a todas as pessoas, em sua ação pastoral nos Conselhos da Igreja, nos Conselhos Governamentais e Municipais, e como liderança na comunidade, oferece mecanismos de defesa da vida e da dignidade humana e oportuniza o diálogo para a “cultura do cuidado”. O Cuidado está no cerne da natureza humano e de sua relação com o próximo e o Cuidar, portanto, torna-se missão de todos nós. Segundo BOFF (2012, p.119) em seu livro *O cuidado necessário* assim escreve: “O bem humano encontra sua plenitude participando da construção da comunidade e da sociedade”. Boff (2012, p. 127-128) complementa numa retórica pedagógica do cuidado essencial como “*pathos*” em sintonia e que leva a uma convivência amorosa e cuidadora da vida:

O cuidado como uma relação amorosa, não agressiva da realidade; o cuidado como preocupação com aquilo ou com quem nos sentimos ligados afetivamente; o cuidado como precaução e prevenção diante do futuro que pode nos trazer surpresas desagradáveis e efeitos danosos; e, por fim, o cuidado

como holding, aquele conjunto de medidas e suporte que garantem segurança e paz, seja às pessoas, seja a toda a realidade. O cuidado como modo-de-ser-com-os-outros vive em permanente tensão como o outro modo-de-ser-no-mundo, constituído pelo trabalho. Este possui uma lógica diversa do cuidado.

A realidade da pandemia da COVID-19 convoca à reflexão, desafia o cuidado pastoral diante da fragilidade da vida humana e evoca à luz da Palavra: “Viu, sentiu compaixão e cuidou dele” (Lc 10,33-34). Os gestos solidários da Pastoral da Saúde convidam ao cuidado do ser humano na oferta de práxis cristãs à luz da Revelação divina, pela mística da caridade, num compromisso espiritual e social. Papa Francisco, por ocasião do 54º Dia Mundial da Paz (FRANCISCO, 2021), relata a importância de erradicar a cultura da indiferença, do descarte e do conflito, do qual exalta Deus Criador como a origem da vocação humana ao cuidado, o modelo do cuidado. Enfatiza a importância do cuidado no projeto de Deus para a humanidade, desde o Gênesis no cuidado com a Criação, e que vai se revelando pelo cuidado no ministério de Jesus. Nas ações messiânicas, Jesus se aproxima dos doentes, no corpo e no espírito, se inclina compassivamente, trata as feridas, cuida e cura e lhes dá uma nova vida. E, pastoralmente, nos convida a segui-lo e a fazer o mesmo: “Segue-Me! Faz tu também o mesmo” (Lc 10,37). Papa Francisco nos ensina que a base da cultura do cuidado estão os princípios da Doutrina Social da Igreja, no cuidado como promoção da dignidade e dos direitos da pessoa, como bem comum e através da solidariedade e salvaguarda a vida e toda a Criação. Por uma “cultura do cuidado que permeie toda a sociedade” (LS, 2105, n.231).

2. AS INTERCONEXÕES DA SAÚDE COM A BIOÉTICA E DIREITOS SOCIAIS

Desde o nascimento, o cuidado com a saúde se revela em várias dimensões e ações a exemplo da agenda de vacinas, da alimentação saudável, de convivência familiar e social equilibrada e tranquila são fatores que colaboram para a saúde integral, e no desenvolvimento e crescimento humano há a continuidade do processo de cuidado.

São inúmeros os fatores determinantes para a longevidade, mas todo esse processo de cuidado, recebe influências externas e internas que merecem atenção. Como cuidar da saúde sem ter um emprego que ofereça um plano de saúde, ou um salário que possa custear um tratamento ou uma alimentação saudável? Hoje a maioria dos brasileiros sofrem para manter sua saúde diante a tantos fatores que vão contra ela, a desigualdade social é a maior delas e a cada ano vem flagelando homens e mulheres com a cumplicidade de seus governantes.

Para Carvalho (2012) a saúde é atacada diante as desigualdades sociais e as condições socioeconômicas afetam a saúde dos povos e cidadãos. Para que possa existir um equilíbrio entre saúde e doença, já um conjunto fatores os quais denominou de “determinantes sociais da saúde”: para que haja equidade na saúde, os determinantes sociais, econômicos, políticos, culturais e ambientais de saúde devem convergir para melhorar a saúde, o bem-estar e a qualidade de vida dos

seres humanos, promover o desenvolvimento e ao mesmo tempo atender as demandas por meio de políticas públicas de saúde, como é o caso da pandemia da COVID-19. Entretanto, conforme Carvalho (2012) expõe, os determinantes sociais da saúde são reconhecidos pela sua importância, porém, a implementação, seja na esfera global ou estatal, caminha a passos vagarosos.

Papa Francisco menciona a questão ambiental na encíclica *Laudato Si'* (2015, n.20): que “existem formas de poluição que afetam diariamente as pessoas. A exposição aos poluentes atmosféricos produz uma vasta gama de efeitos sobre a saúde, particularmente dos mais pobres, e provocam milhões de mortes prematuras”.

Mas será que todos os cidadãos brasileiros conhecem seus direitos e deveres salvaguardados pelo seu país? Será que as pessoas sabem, que todo mecanismo que desafia, destrói, consome e prejudica a saúde de uma nação, pode ser questionada junto aos governantes e lideranças políticas sobre seus malefícios? Onde está a defesa e promoção de equidade para o pobre, a viúva, o órfão e o refugiado?

2.2 CIDADANIA, O DIREITO À SAÚDE E O VIÉS BIOÉTICO

Democracia e desenvolvimento social, são elementos importantes para entender a cidadania. Cidadania diz respeito à autonomia de uma sociedade para traçar suas políticas. Democracia, sob o viés político, é a capacidade das pessoas de se organizarem e participarem ativamente. Sob o viés sociopolítico-econômico, é a consagração dos direitos mínimos do ser humano: educação, saúde, habitação, segurança, alimentação, trabalho. Sob o viés sociocultural, cidadania é a educação que propicia ao povo definir seus próprios valores.

Para Chauí (2006), a democracia brasileira se realiza a partir de três pontos concomitantes de exigências da cidadania: a participação política, os direitos fundamentais e a justiça social e econômica. Portanto, para a democracia acontecer. A cidadania não pode ficar comprometida, A cidadania deve buscar espaço, lutar e persistir para existir em uma sociedade cuja participação nas estruturas políticas, econômicas, sociais e culturais somente é permitida a uma minoria da população, na condição intrínseca da exclusão e de marginalização da maioria.

No enunciado democrático, para a seguridade da dignidade da vida humana, PESSINI e BARCHIFONTAINE (2014, p.174), enfatizam que:

A cidadania não é apenas crescimento socioeconômico que se traduz no acesso a bens e riqueza, mas é o desenvolvimento pleno das capacidades humanas. Na dimensão social, então, significa atuar criticamente para reverter a desigualdade social, ou seja, as diferenças que poderiam ser evitadas.

Nestas diferenças existentes na sociedade entra a reflexão da Bioética de PESSINI e BARCHIFONTAINE: Como por exemplo, porque os direitos ao tratamento de saúde são diferenciados? Jovem ou idoso, quem tem mais dignidade para receber tratamento diante dos hospitais lotados? Há um interesse farmacêutico, político, empresarial de que a compra de vacinas seja distribuída tão lentamente? E a saúde é um bem comum? Se for, porque não são tratados todos igualmente diante da fragilidade da doença, da pandemia? Enseja como papel da Pastoral da Saúde, em seu múnus profético, de denunciar as injustiças, as rupturas que afetam o bem-estar, a vida e a dignidade humana.

Para que a concepção de saúde do povo, Barchifontaine (2016) propõe o caminho da mudança pela práxis pastoral: em combater as causas da falta de saúde ocasionada pelas estruturas injustas; pelo acolhimento e hospitalidade da comunidade em sinal de solidariedade; e pela mística, em peregrinar para ajudar o pobre e o doente a recuperar sua consciência e sua dignidade.

CONCLUSÃO

A qualidade de vida é um desejo de todos, de que morassem em lugares com saneamento básico, com infraestruturas necessárias para o conforto e segurança familiar. Onde todos possam ter acesso a vacinas, medicamentos, leitos hospitalares e a tratamentos de saúde. Como cidadãos brasileiros a Constituição prevê como Direitos Sociais no Capítulo 2º do Art.6: “são direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e a infância, a assistência aos desamparados.”

Nesse mesmo documento menciona que é dever do Estado garantir a redução de risco de doenças e ao tratamento igualitário conforme o Art.196: a saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doenças e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação.

Hoje em pleno século 21, observando o enfrentamento pandêmico, refletimos: Estamos sendo atendidos com igualdade? O Estado-Nação se reveste como uma ameaça ao Estado Democrático de Direito, contra a prevenção diante do avanço do coronavírus.

Diante à crise sanitária global, no Brasil, o direito à vida, à saúde e à dignidade não vão bem. A saúde está mal, precisando urgentemente de cuidados e de governantes responsáveis. Mas ainda há sinais de esperança por meio das comunidades e seus agentes, dos grupos de pastoral da saúde, de associações e organizações de saúde comunitária e dos organismos não governamentais. Neste momento, o mundo luta pela vida, pelo cuidado da vida e a vacina é este sinal de esperança! “Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10)

REFERÊNCIAS

BARCIFIONTAINE, C. **O papel da Pastoral da Saúde na Igreja**. Revista Vida Pastoral, n.310 julh -agosto 2016. Disponível em < <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/bioetica/o-papel-da-pastoral-da-saude-na-igreja/>> Acesso em 21 maio 2021.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2000.

BOOF, L. **O cuidado necessário**. Petrópolis: Vozes, 2012

CARVALHO, A. I. **Determinantes sociais, econômicos e ambientais da saúde**. In: Fundação Oswaldo Cruz. A saúde no Brasil em 2030: diretrizes para a prospecção estratégica do sistema de saúde brasileiro. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012.

CHAUÍ, Marilena. **Simulacro e poder**. São Paulo: Perseu Abramo, 2006

CNBB. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Instituição da Pastoral da Saúde em 09 de maio de 1986. 2021. Disponível em < <http://pastoraldasaudecnbb.com.br/quem-somos/>> Acesso em 23 de maio 2021

FRANCISCO. **Carta Encíclica *Laudato si'***. São Paulo: Paulinas, 2015.

PESSINI, L.; BARCIFIONTAINE, C. P. **Problemas atuais de bioética**. 11.ed. São Paulo: Loyola: Centro Universitário São Camilo, 2014.

SANARMED. **Linha do tempo Coronavírus**. Disponível em < <https://www.sanarmed.com/linha-do-tempo-do-coronavirus-no-brasil>> Acesso em 27 de agosto 2021.

SAÚDE ABRIL. **Brasil, celeiro da variante**. Disponível em < <https://saude.abril.com.br/medicina/brasil-um-possivel-celeiro-de-novas-variantes-do-coronavirus/>> Acesso em 27 de agosto 2021.

CATOLICISMO E BIODIREITO NO BRASIL: QUAIS FUNDAMENTOS OBSTAM A LEGALIZAÇÃO DO ABORTO?

José Reis dos Santos.¹

RESUMO

A Igreja Católica e o direito brasileiro intercalam entre diálogo e discordância a respeito do aborto. Dialogam quando a lei brasileira não legaliza o aborto no país e discordam quando, em determinadas circunstâncias, há autorização legal para abortar. A partir desse meio caminho entre o consenso e a tensão tem relevância o esforço para completar o diálogo através de questionamentos e discussões sobre os fundamentos de cada posição sobre o tema. De um lado a Igreja católica em defesa da vida e do outro o direito brasileiro aplicando conceitos de justiça para agir com critérios jurídicos e morais no que se refere ao aborto. A legalização do aborto demanda reflexões sobre os direitos fundamentais e o entendimento de que o humano é um Ser em constante desenvolvimento, portanto é fundamental atentar para o momento inicial da vida humana, cujo contexto é imprescindível para a possibilidade do aborto. Todas as fases da vida humana são tuteladas pelo direito. Outra questão que requer atenção e análise se refere às circunstâncias nas quais há leis que autorizam o aborto, portanto transgredindo o direito à vida e confrontando a Igreja Católica. Há ainda o conflito dos direitos de liberdade e à vida que ecoam em grande parte da sociedade para que haja a legalização do aborto em sua totalidade. Diante destes emblemas este trabalho tem o objetivo de demonstrar os argumentos do direito brasileiro para autorizar o aborto em determinadas situações e questionar porque qual motivo não se legaliza o aborto no país de modo mais livre e abrangente. Quais fundamentos impedem a legalização do aborto no Brasil?

PALAVRAS-CHAVE: Biodireito. Aborto. Leis. Igreja Católica.

INTRODUÇÃO

Para introduzir a discussão de um tema relacionado à bioética, no caso em questão as problemáticas que envolvem o aborto, é necessário considerar que a sociedade brasileira, é em grande medida cristã com proeminência ao catolicismo e desenvolveu um ordenamento jurídico que abrange os direitos fundamentais, dedicados ao ser humano, que se espelha em leis universais. Esses dois institutos, o religioso e o jurídico, interferem diretamente nas decisões de cunho moral e legal aos quais pessoas da sociedade se submetem, como no caso em tela, aos temas atinentes ao abortamento.

¹ Mestrando no Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Bolsa de 50% Puc Reitoria da Puc Campinas. Email para contato: jreissantos@uol.com.br

A justificativa desta pesquisa se faz presente, por um lado pelo clamor de uma parcela da sociedade, pela legalização do aborto no país alegando os direitos pertinentes à mulher em função do seu próprio corpo. Existe também a questão da desigualdade social que impele mulheres pobres para abortos clandestinos colocando-as em risco de saúde e de vida, enquanto as mais abastadas financeiramente procuram clínicas particulares para a prática do mesmo ato, mas sem grandes riscos. Por outro lado há argumentações em defesa da vida, tanto pela Igreja Católica com suas fundamentações quanto por uma parte da sociedade alegando os direitos fundamentais do ser humano na existência pré-natal para a defesa da vida.

O direito entra em cena como um dos sustentáculos da sociedade para reger as condutas sociais e, dentre outras, justifica o aborto legalizado em situações específicas e não para todo e qualquer tipo de abortamento, por isso é importante que sejam demonstradas as justificativas para o aborto legal e suas razões para encontrar e analisar os óbices para a legalização total do aborto.

Outro apoio que coopera para uma sociedade devotada ao bem é a religião, que no caso em tela apresenta uma expectativa ancorada no pecado causado pelo atentado contra a vida, que inclui reflexos metafísicos no que se refere ao que pode suceder ao homicida ou quem pratica o abortamento. A religião representa um esforço relevante para manter ordem e justiça na sociedade sustentando que há conseqüências destinadas ao bem ou ao mal.

Direito e Religião primam pelo direcionamento de condutas sociais no caminho da justiça, porém existem controversas quando se trata de abortamento, assim o primeiro passo importante é entender as fundamentações do direito e do catolicismo através dos apontamentos de teólogos e das leis sobre o tema ora debatido.

1. ARGUMENTOS PRÓ E CONTRA O ABORTAMENTO

Para auxiliar na elucidação desta questão será analisado o posicionamento da Igreja Católica sobre o aborto, justamente porque a questão impele a moralidade. É, também, imprescindível analisar os estudos da embriologia sobre o início da vida humana, pois representa a verdade material da ciência, que facilmente convence o ser humano. Não obstante é relevante dedicar atenção sobre os argumentos a favor do aborto de alguns teólogos e o que defende a legislação brasileira sobre este tema.

1.1. A FUNDAMENTAÇÃO DO CATOLICISMO SOBRE O ABORTO

O representante máximo da Igreja Católica, que se coloca contrária ao aborto, expressou, em nome da instituição, o que demonstra a posição do catolicismo acerca do direito à vida em

todas as fases. A Igreja Católica considera o ser humano desde o momento da concepção por isso fundamenta sua posição em defesa da vida em detrimento do pecado cujo mandamento maior é “não matar”, portanto tem fundamentação metafísica. A posição da Igreja Católica contrária ao aborto se apoia na individualidade do ser humano nos momentos iniciais de sua existência, como se pode notar o que apresenta o item 60 da “Encíclica Evangelho da Vida”:

Alguns tentam justificar o aborto, defendendo que o fruto da concepção, pelo menos até certo número de dias, não pode ainda ser considerado uma vida humana pessoal. Na realidade, porém, a partir do momento em que o óvulo é fecundado, inaugura-se uma nova vida que não é a do pai nem a da mãe, mas sim a de um novo ser humano que se desenvolve por conta própria. (JOÃO PAULO II, 2011, P. 119).

Como se pode observar as palavras do Papa João Paulo II são nítidas para demonstrar a posição da Igreja acerca do aborto. Esse posicionamento é orientado, pois a Igreja Católica conserva, em sua administração, o departamento de estudiosos religiosos ou leigos – Pontifícia Academia das Ciências – que subsidiam e orientam os documentos eclesiais. Deste modo, em alguns aspectos, sobretudo naqueles que coincidem com os interesses da Igreja, concordam os posicionamentos, como se pode observar o direcionamento da embriologia sobre a origem do ser humano.

1.2. PERSPECTIVA DA EMBRIOLOGIA SOBRE O INÍCIO DA VIDA HUMANA

A percepção da embriologia é no sentido de que no mesmo momento da fusão das células reprodutivas humanas ocorre uma sucessão de movimentos independentes que justificam a presença humana já determinada biologicamente. Essa convicção da embriologia está em consonância com observações científicas que afirmam que aí está o início de um ser humano como se pode observar a seguinte declaração de embriologistas dedicados à biologia e desenvolvimento embrionário humano: “Zigoto. Esta célula, formada pela união de um óvulo e um espermatozoide, representa o início de um ser humano.” (MOORE & PERSAUD, 1995, p. 1).

Esta perspectiva da embriologia considera a vida individualizada de um futuro ser humano do ponto de vista da biologia, o que não abrange muitas outras características do humano, mas sem dúvida precisa ser considerada a partir do ponto onde se inicia a vida, ainda que de modo incipiente, aquilo que se tornará um humano. Embora seja válida esta percepção, as controversas são abundantes, inclusive por religiosos católicos, como será observado em seguida.

1.3. ANTAGONISMO NO INTERIOR DO CATOLICISMO

Não obstante haja a posição da Igreja Católica contrária ao aborto e a argumentação de embriologistas sobre o início da vida humana na concepção, os teólogos Juan Masiá Clavel² e Ivone Gebara³ se declaram, de algum modo, favoráveis ao aborto. O primeiro por considerar e expressar “que nas primeiras semanas de gestação ainda não se trata de um ser humano, pois ainda não se desenvolveu um indivíduo dotado de dignidade.” (MASIÁ, 2008, p.31). A segunda se declara feminista e favorável à legalização do aborto para proteger a mulher pobre e destituir a criminalização.

Os teólogos acima mencionados destoam do Vaticano no que se refere ao aborto. O primeiro por ter sua convicção fundamentada no fato de que a completude do ser humano não se faz presente no momento da fecundação. Também é um crítico da inércia da Igreja Católica em adaptar-se a esses novos conhecimentos para reconhecer que as mudanças, que vêm com os novos tempos, são bem vindas. A segunda deixa claro seu posicionamento sobre o aborto na entrevista concedida, em setembro de 2020, à “BBC News Brasil” com a seguinte legenda: “A freira que defende a legalização do aborto”. Nesta entrevista a freira Ivone se declara pela legalização do aborto em nome da mulher pobre e se posiciona contra a criminalização do aborto. (GEBARA, 1993).

Observa-se que não há unanimidade no interior da Igreja Católica, Masiá não considera uma existência humana com dignidade no início da gestação, enquanto Ivone Gebara tende para o sentido sociológico, contudo a Igreja é contrária a qualquer tipo de aborto argumentando que a vida humana se inicia no momento da fertilização, por isso sustenta que há a existência humana pré-natal com dignidade. Diante desta tensão entre os posicionamentos, diga-se característica dos humanos com suas diferenças de perspectiva, resta regravar o comportamento social através dos códigos positivos.

2. QUANDO O ESTADO DECIDE

Os seres humanos, naturalmente, apresentam divergências de pensamentos de modo genérico, por isso necessita de códigos para balizar as condutas e manter a pacificação social. Isso ocorre na maioria dos fatos da vida em sociedade e não é diferente quanto aos temas que se referem ao aborto. Então foram criadas leis fundamentadas em direitos fundamentais que abrangem outras circunstâncias, mas todas relacionadas com o direito à vida, à igualdade de direitos e à liberdade, para assegurar o respeito à dignidade da pessoa humana, como será explanado a seguir respeitando a hierarquia entre as leis.

2 Juan Masiá Clavel nasceu em 1941 na Espanha. É teólogo jesuíta, professor, escritor e estudioso sobre moral sexual e bioética. Dirigiu o departamento de bioética, teologia e antropologia da Universidade japonesa de Sofia.

3 Ivone Gebara (São Paulo, 1944) é uma freira católica, filósofa e teóloga feminista brasileira. Nascida em São Paulo, de ascendência sírio-libanesa, ingressou na Congregação das Irmãs de Nossa Senhora - Cônegas de Santo Agostinho em 1967, aos vinte e dois anos, depois de graduar-se em filosofia.

A lei internacional denominada “Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948” (AFONSO, 1998, p.167) é expressa em proteger a vida, por isso foram firmados em lei os direitos fundamentais. Essa Declaração Universal dos direitos Humanos foi elaborada no contexto histórico afetado pelo “holocausto”, donde se via afronta total aos direitos de liberdade, de vida e de dignidade da pessoa, por isso teve seus princípios adotados pela legislação brasileira, que se aplicam às questões relativas aos direitos fundamentais. É direito fundamental o direito à vida, por isso esta Declaração Internacional está diretamente relacionada com questões atinentes ao aborto considerando a vulnerabilidade que o ser humano está submetido na sua existência pré-natal.

A partir desses conceitos dessa lei internacional o Brasil elaborou a Constituição Federal de 1988, na qual legislou em favor do direito à vida, à igualdade de direitos e liberdade no artigo quinto. No mesmo sentido o código penal brasileiro prescreve regramentos sobre as questões do aborto para determinar que o proíbe, vide artigos 124 e seguintes, mas comporta exceções, a saber: vida da gestante em risco e estupro conforme artigo 128, incisos I e II (CÓDIGO PENAL BRASILEIRO). Mais recentemente os casos de “zicavírus” análogos aos anencéfalos também receberam autorização legal para se submeterem ao aborto. (STF - ADPF 54)⁴.

Essa (ADPF) Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental constitui uma exceção que complementa o código Penal Brasileiro, que somente legisla pró aborto em caráter excepcional, então como se nota a questão do aborto, na lei brasileira, é tratada sob a óptica do direito fundamental à vida, o direito à igualdade de direitos e se fundamenta na perspectiva de que o ser humano existe como indivíduo na fase pré-natal, por isso não autoriza o aborto fora das condições previstas, apresentando uma fundamentação positiva engendrada no ordenamento jurídico para justificar a hierarquia dos direitos envolvidos na questão.

CONCLUSÃO

A Igreja Católica se posiciona, contra o abortamento, amparada por uma fundamentação metafísica, na qual o pecado se faz presente ao atentar contra a vida que somente Deus pode tirar, portanto não permite qualquer ato que atente contra a vida.

A embriologia defende o início da vida humana desde o primeiro momento da gestação, mas este primórdio existencial humano abrange um dos aspectos do ser humano – o biológico – portanto abre lacunas para controversas, o que significa tensões entre apoiar ou não o aborto. As divergências de ideias sobre abortamento se fazem presentes entre legisladores, religiosos, leigos, todos pertencentes a uma mesma sociedade, que por natureza não é unânime.

O remédio encontrado pela sociedade, no caso em tela, a brasileira, foi deixar que o Estado decidisse sobre quais circunstâncias está autorizado abortar, portanto as demais estão proibidas. Deste modo não há pacificação social sobre o tema, que se acentua quando se busca a legalização

4 Relator (a): Min. Marco Aurélio, Tribunal Pleno, Julgado em 12/02/2012, Acórdão Eletrônico DJE-080 DIVULG 29-04-2013 PUBLIC 30-04-2013 RTJ VOL-00226-PP-00011).

do aborto em qualquer condição. De um lado a mulher, que exige o direito de liberdade sobre seu corpo, cujo direito litiga com o direito de igualdade e direito à vida do embrião. Diante do exposto, independente dos posicionamentos contrários e favoráveis ao aborto, o direito brasileiro não legalizou o aborto fora das condições expostas nesta pesquisa.

Deste modo fica perceptível que, ainda que haja argumentações bem fundamentadas nos polos opostos dessa discussão, o direito brasileiro fundamenta seu posicionamento com critérios de justiça e discernimento sobre em quais situações legalizar o aborto e em quais negar provimento, mas a questão continua aberta para as pretensões da sociedade plural e democrática.

A religião, a embriologia e o direito, cada um de acordo com suas perspectivas, podem nortear uma decisão sobre o aborto, mas à moralidade da pessoa não cabe ser relegada à ignorância para uma decisão. É plausível se inteirar dos preceitos dos direitos fundamentais, sopesar as injustiças sociais envolvidas na questão do aborto e considerar, no conflito dos direitos, qual deve prevalecer.

No atual estágio de desenvolvimento humano das sociedades não se vislumbra a definição de acordo sobre este tema controverso e árduo, mas tampouco o tema deve ficar omissos ou ser tratado como tabu, pois o diálogo é a via que pode levar ao consenso, tendo em vista que as fundamentações da religião, da sociedade e das leis, no momento histórico atual, não se mostram suficientes para o deslinde da questão.

Enquanto não surge um norte que acomode os opostos parece razoável atender ao princípio geral do direito, no qual *“o direito de um cidadão vai até onde começa o direito do outro”*.

REFERÊNCIAS

AFONSO, José da Silva. Curso de Direito Constitucional Positivo: Declaração Universal de Direitos Humanos. São Paulo, Editora Malheiros, 1998.

CAPEZ, Fernando. Código Penal Comentado. São Paulo, Editora Saraiva, 2015.

GOMES, Luiz Flávio (organizador). Código Penal, Código de Processo Penal, Constituição Federal. São Paulo, Editora Revista dos Tribunais, 2003.

GEBARA, Ivone. A Freira que defende a legalização do aborto. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-54108677>. Acesso em 07 ago, 2021.

JOÃO PAULO II, Papa. Encíclica Evangelium Vitae (Sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana). São Paulo: Editora Loyola, 1995.

MASIÁ CLAVEL, Juan. Bioética y religión. Madrid, Editora Editorial Síntesis, 2008.

MOORE, L. Keith & PERSAUD, T. V. N. Embriologia Básica, Rio de Janeiro, Editora Guanabara Koogan, 1995.

SILVA, De Plácido. Vocabulário Jurídico. Rio de Janeiro, Editora Forense, 2000.

CORPOREIDADE E CUIDADO: INTERFACES ENTRE TEOLOGIA E BIOÉTICA

Michel Eriton Quintas¹

RESUMO

A sociedade atual está marcada pelo paradigma da tecnologia, da técnica e da biotecnociência. O corpo, no que lhe concerne, relaciona-se com este contexto. Assim, com o objetivo de reconhecer os pressupostos éticos que podem contribuir no debate sobre as dificuldades e limites relacionadas ao poderio biotecnocientífico, que não deve intervir de maneira irrestrita no corpo, o presente artigo dialoga com as categorias de corporeidade e cuidado nas interfaces entre Teologia e Bioética. Para tanto, faz-se necessário um itinerário de construção de um panorama que contemple: a antropologia teológica; os diferentes olhares sobre o corpo na história; e a superação dos dualismos, fomentando equilíbrio e perspectivas integrais do ser humano. A metodologia empregada é bibliográfica com análise de conteúdo. O método, por sua vez, contempla pesquisas qualificadas nos campos da Antropologia Teológica, da Bioética e das análises da sociedade hodierna. Conclui-se, então, que cuidar do próprio corpo e do corpo do outro são tarefas essencialmente cristãs e urgentes em Bioética. Por fim, importa mencionar que o presente trabalho se insere numa perspectiva de aprofundamento, sobretudo pela necessidade de segmentação do conhecimento para responder aos complexos problemas contemporâneos.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo. Cuidado. Antropologia teológica. Biotecnociências. Bioética.

INTRODUÇÃO

A sociedade está marcada pelo paradigma da tecnologia, da técnica e da biotecnociência. O poderio científico e a capacidade de informação crescem a cada dia e contribuem para melhores condições de vida. No entanto, junto de tendências positivas, crescem os abismos de pobreza e desigualdades. A técnica e a tecnologia nem sempre estão a serviço da vida e da saúde. A questão planetária, que inicia no século XVII, com constantes e sistemáticos ataques contra a natureza, serve de exemplo. Também em motricidade isso se replica. Os aparelhos tecnológicos vêm substituindo os movimentos inerentes ao ser humano e o corpo em movimento/relacionamento, que gera saúde, dá espaço a estilos de vida cada vez mais nômades, individuais e adoecidos.

Os processos de recomposição de elementos e valores religiosos, políticos e culturais da

¹ Bacharel e Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR); e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: michel.quintas@pucpr.edu.br

sociedade (ESPERANDIO, 2007, p.9), bem como o surgimento da Bioética e o fenômeno da imaterialidade do corpo (HOMEM, 2019, *on-line*), colocam a corporeidade e a técnica em discussão. Ainda que do ponto de vista das ciências biomédicas, o corpo seja objeto

tal como é dado na natureza e não [como] o corpo próprio, o processo de objetivação do corpo – mesmo no caso da total redução do corpo a um objeto como no cadáver – não suprime a referência humana do corpo e sua integração na totalidade do fenômeno da vida enquanto vivida pelo indivíduo (LIMA VAZ, 2009, p.181-182).

Nesse sentido, evidencia-se que o corpo é um importante objeto de análise como entidade físico-biológica e como dimensão que constitui e expressa o ser humano. Assim, de modo a analisar apenas uma parte de toda a complexidade de inter-relações e tendências da contemporaneidade, urge a tarefa de refletir sobre este objeto como elemento capaz de unir aspectos da antropologia teológica e da ética e dialogar com o contexto das práticas biotecnocientíficas. Essa reflexão, por sua vez, deve favorecer uma inversão de paradigmas para que, de fato, a teologia, a espiritualidade e o sentido da vida sejam tomados como fontes sistêmicas para a reflexão da bioética, sobretudo através das especificidades humanas subjacentes às intervenções biotecnológicas (SOUZA, 2013, p.93;115-117).

Assim, se a bioética se mostra indispensável para compreender os limites da engenharia genética, das diversas intervenções médicas e cirúrgicas, e a necessidade do cuidado com o corpo enfermo. Então, nessa tarefa hermenêutica-crítica que a Teologia desempenha um papel fundamental (JUNGES, 2005, p.112-113), é através de uma compreensão saudável acerca da corporeidade que ela pode e deve dispor de seus argumentos/pressupostos para o debate. O objetivo central desta pesquisa é, portanto, partindo da relação corporeidade-cuidado-dignidade para a antropologia teológica, reconhecer os pressupostos éticos que podem contribuir no debate sobre as dificuldades relacionadas ao paradigma da técnica/biotecnociência. A metodologia empregada é bibliográfica com análise de conteúdo. E o método, por sua vez, contempla pesquisas qualificadas nos campos da Antropologia Teológica, da Bioética e das análises da sociedade hodierna.

Para tanto, faz-se necessário identificar a compreensão de corpo e corporeidade a partir de uma perspectiva histórica e da antropologia teológica; compreender a corporeidade na atualidade; relacionar as reflexões em torno do conceito de cuidado; e compreender o cuidado com o corpo nas interfaces entre a Teologia e a Bioética. Além disso, é preciso ir de encontro com compreensões equivocadas que surgiram na história do cristianismo e minar as bases dos dualismos, que divinizaram o espírito e animalizaram o corpo, estabelecendo uma relação hierárquica entre eles. Afinal, o espírito se contrapõe a matéria? O corpo é intrínseco ao pecado ou meio para glorificar o Senhor? É importante traçar uma mudança de lógica que abandone a vontade de potência ilimitada – o pecado – e coloque, como preconiza Boff (2013, p.12-15), o cuidado como categoria central de reflexão.

1. O CORPO NA ANTROPOLOGIA BÍBLICA E NA TRADIÇÃO TEOLÓGICA

Da referência bíblica, importa ressaltar a concepção de ser humano como imagem e semelhança de Deus, que se fundamenta desde o documento sacerdotal (Gn 1, 26-27), e sua determinação fundamental, ou dignidade, decorrente deste *Imago Dei*, doutrina cristã que remonta ao período da patrística e evidencia o ser humano como imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26); bem como sua condição espiritual. Referência esta que não é preciso enxergar nesta ou naquela qualidade porque “achamo-nos diante da determinação fundamental do homem [sic], que abrange todas as suas dimensões devido ao germe divino que nele habita” (LADARIA, 1999, p.52). Posteriormente, o ideal veterotestamentário será interpretado a luz de Jesus Cristo, estabelecendo nexos entre cristologia e antropologia. Da a influência filosófica, surge a linguagem dualista corpo-alma que, embora presente entre as reflexões teológicas, não predomina na linguagem bíblica, pois o corpo físico é o mesmo que tornar-se-á corpo pneumático na ressurreição.

Segundo Ladária (1998, p.49), já o salmista interrogava “sobre a grandeza humana em sua fragilidade, o mistério e o paradoxo que impressionaram os pensadores de todos os tempos.” Sua imagem e semelhança, sua constituição, sua capacidade de ser espiritual, o pecado e a graça originais entram em questão em toda a Sagrada Escritura. O corpo no Antigo Testamento aparecerá, sobretudo, entre seis ou sete termos: *‘adam/‘ish/‘ishsha; basar; nephesh; ruah (neshamah); e leb/lebab*. No Novo Testamento, aparecerá relacionado com: *anthropos/anér; sarx/soma; psyche; pneuma; kardia, nous e syneidesis* (ROCHETTA, 1990, p.27-28). O léxico revela que estes termos podem fazer acentos diferentes ou convergentes dependendo dos contextos. Sem o intento de esgotar todos, uma compreensão detalhada de *sarx* pode contribuir nas reflexões do presente artigo.

Sarx, transliteração do grego “σάρξ”, significa carne. Aparece diversas vezes no Novo Testamento, tanto nos escritos de Paulo, quanto no Evangelho de João. Em Paulo, a contraposição entre carne e espírito aparece com frequência (cf. 1Cor 15,50; Gl 5,16-16). No entanto, é preciso esclarecer que o apóstolo não deseja contrapor as dimensões que constituem o ser humano, mas traçar uma oposição entre o humano guiado pela força do espírito e o humano guiado pelo pecado. O que Deus condena não é a carne, mas o pecado (ROCHETTA, 1990, p.39-41). No Evangelho de João, a situação é análoga. Por fim, pode-se entender que o termo enfatiza a humanidade de Jesus (MAGGIONI, 1992, p.284 apud SIENNA, 2011, p.190) e elimina toda a especulação gnóstica (JAUBERT, 1982, p.11 apud SIENNA, 2011, p.195).

As questões a respeito do corpo aparecem também entre os estudos de padres da Igreja como Agostinho e Tomás de Aquino e serão interpeladas por heresias como o gnosticismo, que afirmava a necessidade da libertação dos limites corporais e desconsiderava os limites da razão, e o pelagianismo, que sustentava uma potência sem humildade (GE 35-62, 2018). Atualmente, em parte as problemáticas se repetem e, por outro lado, aparecem relacionadas ao surgimento de um estilo de vida cujas oportunidades de alegrias e ameaças de sofrimento vão, voltam e mudam com tamanha rapidez que a tarefa de tomar providências para direcioná-las, redirecioná-las, conservá-las ou interceptá-las se torna desafiadora (BAUMAN, 2011, p.8).

Nesse sentido, ao passo que “a dignidade é um conceito situado no cruzamento da ética e da antropologia – entre aquilo que deve ser e aquilo que é” (BAERTSCHI, 2009, p.10), também a dignidade do corpo assim se estabelece. A existência de um corpo pneumático, então, não justifica o desprezo da carne (*sarx*), como entendiam os gnósticos. O magistério do Papa Francisco (PD 4, 2018) indaga:

Como poderia chegar até nós a salvação mediante a Encarnação de Jesus, a sua vida, morte e ressurreição no seu verdadeiro corpo, se aquilo que conta fosse somente libertar a interioridade do homem [sic] dos limites do corpo e da matéria, segundo a visão neo-gnóstica?

Assim, entende-se que o corpo é um espetáculo vivente, expressão do eu e instrumento de relação com outro, através do qual se vivencia a sexualidade, comunicam-se os sentimentos, experienciam-se o amor, a alegria, a felicidade e o sofrimento, a dor e vontade de plena realização. Enquanto recorda os limites da existência sujeito a enfermidade, ao envelhecer e a morte, também possibilita o encontro com Deus. É através do corpo que se caminha para o Absoluto (ROCHETTA, 1990, p.19-24). As reflexões da antropologia teológica possibilitam tomar como axial a ideia de que o corpo é templo do Espírito e meio para glorificar o Senhor (1Cor 6,19).

2. CUIDAR DO PRÓPRIO CORPO

O cuidado aparece na filosofia antiga já entre os escritos de Platão, para quem o cuidado se trata de uma característica essencial não apenas dos mortais, mas também da divindade, vide Zeus, no *Fedro*, exercitando sua função divina ordenando e cuidando de todas as coisas (MORTARI, 2015, p.7). Heidegger (1929, §§39-44 apud BOFF, 2013, p.24), em consonância, afirmará que o cuidado é a ontologia do ser humano. De fato, esta não é uma característica que pode – ou não – ser agregada, mas uma especificidade que fundamenta a própria compreensão do ser. Cuidar do corpo, então, consiste

em lograr equilíbrio entre autoafirmação, sem cair na arrogância e no menosprezo dos outros, e a integração no todo maior, da família, da comunidade, do grupo de trabalho e da sociedade, sem deixar se massificar e cair no adesismo acrítico. [...] O homem-corpo [sic] deve deixar transparecer essa harmonia interior e exterior, como membro da grande comunidade terrenal e biótica (BOFF, 2013, p.167-168).

Esta perspectiva de cuidado autêntico, então, opõe-se a duas tendências. Se, de um lado, é preciso superar os dualismos, de outro não se pode aceitar o culto ao corpo. Cuidar da dimensão corpórea com o carinho que lhe é devida é lograr o equilíbrio já mencionado. Corpo e alma devem ser entendidos intimamente relacionados. O ser humano é “corpo, ou seja, existe no tempo e no espaço, é parte deste cosmos, encaminha-se para a morte; [e] é alma, isto é, transcende os condi-

cionamentos deste mundo, é imortal, e, em última análise, tudo isso tem sentido porque o homem [sic] é ser para Deus, é relacionado radicalmente a Ele” (LADARIA, 1998, p.69). A alma não está aprisionada ao corpo e o corpo não é destituído de alma. A antropologia teológica fundamenta uma visão de ser humano integrado, a única que nos dá a medida exata do que somos: “o objeto privilegiado do amor de Deus, a única criatura da terra que Deus quis por si mesma (Vaticano II, GS 24), e que, no mais íntimo do seu ser, foi chamada à comunhão de vida com o próprio Deus Uno e Trino” (LADARIA, 1998, p.12).

Faz-se necessário considerar também as perspectivas das ciências naturais (ontogênese, filogênese, estrutura do humano e seu lugar na natureza) relacionadas com as perspectivas das ciências hermenêuticas (cultura, sociedade, ética, religião, subjetividade e história) (cf. LIMA VAZ, 2016, p.254). A tarefa de compreender características humanas em uma micro dimensão especializada deve sempre estar vinculada ao movimento de retorno à macro dimensão da totalidade. Do contrário, correr-se-ia o risco de olhar para a vida e, sobretudo, para o corpo dos indivíduos como máquinas autômatas movidas por uma lógica totalmente decifrável e repetível. Cuidar do corpo de modo positivo, portanto, é retornar à natureza e à Terra, das quais há séculos os indivíduos se exilaram, e estabelecer uma relação de *biofilia*, de amor e sensibilidade para com todas as formas de vida (BOFF, 2013 p.167).

3. CUIDAR DO CORPO DO OUTRO COMO TAREFA EM BIOÉTICA

A antropologia teológica fundamenta a dignidade do corpo, mas não se limita ao próprio corpo. Portanto, cuidar do corpo do outro, auxiliando-o no processo de superação e ressignificação das contingências humanas também se soma aos desdobramentos da teologia cristã. Aplicam-se, aqui, as dimensões de justiça, igualdade social e opção preferencial. Para Leonardo Boff (2013, p.37-39), trata-se do cuidado ético-consciente, ou seja, o cuidado natural-objetivo assumido de forma responsável. Projetos de libertação e transformação são indispensáveis. Cuidar do corpo dos pobres e condenados da Terra de forma responsável é, também, ser um agente de cidadania, “lutar por políticas públicas [...] e outras iniciativas que organizam a solidariedade social” (BOFF, 2013, p.169).

Cuidar do corpo do outro, por essas razões, também é uma tarefa necessária em Bioética. Segundo Moulin (2011, p.41-42), o principal objeto das experimentações médicas do século XX foram os pobres, as minorias, as mulheres, as crianças e os colonizados. O estudo posterior sobre a catástrofe de Lübeck, de 1929, onde centenas de crianças morreram após a aplicação da vacina do bacilo Calmette-Guérin (BCG), evidenciou que os médicos responsáveis pela vacinação começaram por famílias desfavorecidas, que faziam menos perguntas depois de receber uma pequena quantia. A história, no entanto, “conservou a provável contaminação acidental da vacina pelo bacilo tuberculoso, e não a injustiça de classe” (MOULIN, 2011, p.42). Nesse sentido, é a Bioética que se ocupará de perspectivas baseadas em princípios como o da não maleficência e o da justiça para

que estas situações não se repitam.

Assim, do ponto de vista teológico, não observar/assegurar a dignidade humana frente a técnica seria levar a cabo o desejo de onipotência, cuja interpretação teológica é o que a tradição cristã chamou de “pecado original”. Identifica-se com a autossuficiência ou o desejo de querer brincar de Deus, negando a própria finitude e limitação; trata-se de uma tendência ao auto-centramento (JUNGES, 2005, p.114). A profissão de fé cristã dá indicativos, ainda que outros acentos sejam possíveis, para uma compreensão de corporeidade cuja sacralidade da vida inevitavelmente passa pela experiência do corpo. Ele não pode ser desprezado porque uma relação negativa com a própria corporeidade equivale a uma relação negativa e destrutiva consigo e com os outros (ROCHETTA, 1990, p.12).

Frente uma sociedade marcada pela técnica importa atentar, ainda, ao cuidado precaução/prevenção. Precaução diante dos riscos iminentes e prevenção porque há, em muitos casos, uma imprevisibilidade de consequências nas intervenções humanas, como é o caso dos transgênicos, da manipulação do código genético e do uso não cuidadoso da nanotecnologia (BOFF, 2013, p.32; 36-37). Além disso, faz-se necessário questionar se as iniciativas que desejam intervir na vida – e no corpo –, não violam limites fundamentais. O preço não pode ser irrestrito porque se deve conservar a dignidade, bem como elementos antropológicos que constituem a especificidade do ser humano (BAERTSCHI, 2009, p.15).

Há que se considerar, ainda, que a incidência de uma compreensão teológica equivocada sempre se desdobra na sociedade. A inferiorização histórica do corpo impôs aos escravos e indígenas, no período colonial, a atividade laboral – na medida que o corpo não possuía valor. O imaginário religioso foi, em grande parte, responsável pelo estabelecimento de ideologias supremacistas e eugênicas no Brasil. Dessa forma, torna-se importante pensar se não será, porventura, o mesmo imaginário que continua a desprezar a carne e relacioná-la com o mal e o pecado e, direta e indiretamente, criar um contexto em que não se atribui valor ao corpo, tornando-o alvo de práticas injustificáveis. A construção teórico-simbólica em torno da corporeidade construída até aqui deseja reverberar nesta inversão de paradigmas. A antropologia teológica recorda, como afirma Souza (2013, p.111) – e em modo de síntese –, duas dimensões essenciais:

- 1) a consciência da vulnerabilidade que leva a aceitar e a transignificar as limitações pessoais, base para a constituição da subjetividade e da correspondente autonomia; 2) a consciência da alteridade que leva a reconhecer o outro como o outro diferente, base para as relações intersubjetivas e de correspondente responsabilidade.

CONCLUSÕES

Até mesmo as experiências místicas passam, de modo irrestrito, pelo corpo. Mas uma organização de ideias pré-concebidas e desestruturadas não possibilita o processo de subjetivação

destas experiências de modo a considerar a corporeidade. Nem mesmo a oração se dá para além do corpo, mas é preciso que se perceba isto, sobretudo porque na medida que ele não é uma dimensão de valor, torna-se um alvo. Assim, tudo o que se entende feito com o corpo também não terá valor. Se o trabalho braçal não tem valor, não serão necessárias melhores condições de emprego e salário. Se a sexualidade serve apenas para a reprodução, então para que cuidado e afeto? Se o corpo enfermo terá a alma liberta com a morte, então por que não o submeter a diferentes experimentos? Se o corpo do idoso é um objeto inerte, então por que valorizá-lo? Se os corpos dos pobres, indígenas e diferentes não têm intelecto e são desprovidos de alma, então para que compromisso social e alteridade?

É importante mencionar que esta perspectiva não deve se encerrar porque o presente artigo a fomenta, mas serão necessárias outras segmentações do conhecimento para responder, por exemplo, às tendências de relações virtualizadas e compreensões de corpo onde a materialidade já não é central. Em suma, o itinerário de favorecer uma compreensão saudável acerca do corpo, relacionando-a com a categoria de cuidado, possibilita a identificação dos limites da técnica, pois, de fato, é através de um processo de conhecimento, autoconhecimento e valoração do corpo que, em Bioética, dispõem-se os argumentos. Esta compreensão, conquistada a partir de uma união da Teologia, da história e dos desafios atuais e processos de significação, é o que se pode entender, então, pelos pressupostos éticos das práticas científicas, a serem considerados como medida para o justo e aplicável e o que não é.

REFERÊNCIAS

BAERTSCHI, Bernard. **Ensaio filosófico sobre a dignidade**: Antropologia e ética das biotecnologias. São Paulo: Edições Loyola, 2009. 347p.

BAUMAN, Zygmunt. **44 cartas do mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. 228p.

BOFF, Leonardo. **O cuidado necessário**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013. 296p.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Carta **Placuit Deo**: sobre alguns aspectos da salvação cristã. Roma, 2018.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques.; VIGARELLO, Georges (Orgs.). **História do corpo**: As mutações do olhar. O século XX. 3 vol. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2011. 615p.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. **Pós-modernidade**. São Leopoldo: Sinodal, 2010. 102p.

FRANCISCO. Exortação apostólica **Gaudete et Exultate**: Sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018. 112p.

HOMEM, Maria. **Redes sociais**: A imaterialidade do corpo. 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZnAAO1pOAIE>>. Acesso em: 5 out. 2020.

HOMEM, Maria. **Impasses do sujeito contemporâneo: Corpo, afeto, pólis**. 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BlZemB0kVek>>. Acesso em: 5 out. 2020.

JUNGES, José Roque. As Interfaces da Teologia com a Bioética. In: **Perspectiva Teológica**. 37 (2005), p. 105-122.

LADARIA, Luis Francisco. **Introdução à Antropologia Teológica**. São Paulo: Edições Loyola, 1998. 152p.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Antropologia filosófica**. 2 vol. 11. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011. v. 1. 300p.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Antropologia filosófica**. 2 vol. São Paulo: Edições Loyola, 2016. v. 2. 274p.

ROCHETTA, Carlo. **Hacia una teología de la corporeidad**. Turín: Ediciones Paulinas, 1990.

SIENNA, Ernesto Lázaro. A encarnação como culminância da dignidade humana segundo o prólogo de João. **Revista Pistis Praxis**, [S.l.], v. 3, n. 1, p. 179-203, set. 2011. ISSN 2175-1838. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/14327>>. Acesso em: 6 jun. 2019. doi:<http://dx.doi.org/10.7213/pp.v3i1.14327>.

SOUZA, Waldir. A espiritualidade como fonte sistêmica na Bioética. **Revista Pistis Praxis**, [S.l.], v. 5, n. 1, p. 91-121, out. 2013. ISSN 2175-1838. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/8684>>. Acesso em: 15 set. 2020. doi:<http://dx.doi.org/10.7213/revistapistispraxis.7676>.



FT 7

**Cristianismos e
Contemporaneidade**

Ementa

Prof. Dr. Carlos Flávio Teixeira
Prof. Dr. Jean Carlos Zukowsk
Prof. Dr. Fábio Augusto Darius

O conceito de *Entzauberung der Welt*, copiado de Friedrich Schiller por Max Weber para descrever uma sociedade tristemente burocratizada e secularizada pode ser percebido em sua essência também dentro do corpus da igreja cristã ocidental. A perda de perspectiva do processo histórico tem tornado o pós-moderno desmobilizado, hedonista e profundamente triste. Esse descaminho leva à uma crise de sentido e identidade, capaz de evocar desde sentimentos niilistas nietzschianos ou contundentes críticas como vociferadas por Feuerbach e pode residir no desprezo hodierno à Bíblia como norma segura e, por conseguinte, em Deus, que fornece segurança e sentido. No entanto, o século XXI, é religioso, embora sob diferentes formas: enquanto, por um lado, forte influência espiritual de cunho orientalista arrebanha toda a sorte de cristãos desconstruídos, por outro, certas igrejas ditas cristãs apelam para práticas abertamente antibíblicas quem adoram o deus-mercado ao invés do Deus vivo. Dito isso, o presente Fórum Temático se propõe a analisar e refletir acerca de perspectivas históricas, teológicas e culturais de recepção do sagrado, bem como investigar os processos sócio-históricos, hermenêuticas e métodos originários do catolicismo e do protestantismo, com o intuito de relembrar ou propor características de sentido e significado do cristianismo na pós-modernidade.

A NECESSIDADE DE ATUALIZAÇÃO TEOLÓGICA DA RELIGIÃO ERUDITA A PARTIR DAS RELAÇÕES DE SUBALTERNIDADE

Moacir Ferreira Filho¹

RESUMO

Pretende-se analisar a linguagem do discurso religioso aplicada na sociedade bem como as relações entre os religiosos eruditos e os populares (leigos) os dominantes e os dominados, os opressores e os subalternos. Pretende-se analisar os discursos institucionais, a doutrina, a opinião de alguns religiosos, jornalistas e a partir disso observar os elementos que fazem com que o cristianismo ainda tenha discursos doutrinários, dogmáticos e institucionais, mas que, em grande parte, é praticado por religiosos populares (não alinhados aos discursos oficiais). Como norteadores serão utilizados os conceitos de Roger Chartier e de Rubem Fernandes e ainda será utilizada a categoria de subalternidade a partir de A. Gramsci em seus escritos na prisão.

PALAVRAS-CHAVE: Religião erudita; Subalternidade; Atualização teológica; Religião popular.

INTRODUÇÃO

Não é de hoje que se espera um discurso das instituições religiosas que esteja diretamente alinhado à prática ética de seus adeptos. O problema entre lei, religião e práxis não é tão novo. Ademais, a sociedade espera que as doutrinas religiosas coadunem com a realidade e a necessidade da sociedade que não precisam de mais opressores, mas sim de uma voz social capaz de manter a esperança e revelar o tão falado 'rosto misericordioso' de Deus. Neste sentido, o presente estudo tem como objetivo abordar um tema polêmico que assolou o Brasil nesses últimos dias: o caso da menina de 10 anos que fora estuprada, engravidou e tinha direito previsto em lei de manter sua identidade velada e de interromper a gravidez. O caso repercutiu em muitos canais de comunicação e forçou várias pessoas a publicarem suas opiniões nas redes. Toda a sociedade foi impelida e se viu tendo que opinar entre uma vida que fora gerada fruto de um crime e da vida de uma mãe precoce que poderia correr muitos riscos caso a gravidez fosse levada adiante.

1 Doutorando em Ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP).
E-mail:moacirff@hotmail.com

1. RELIGIÃO, CULTURA POPULAR E SUBALTERNIDADE: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES CONCEITUAIS

Primeiramente, cabe ressaltar o que consideraremos por religião ou cultura popular. Chartier (2002) ensina que a cultura popular é um conceito culto, é produto da intelectualidade ocidental estranho a seus protagonistas. Fernandes (1994) observa que ninguém se define como praticante da religião popular, ou seja, o termo não é um termo nativo.

Chartier (2002) relata que as análises de estudos que se aplicam principalmente às elites não penetraram, de maneira profunda no vasto campo do pensamento popular. O autor observa que de um lado existe a cultura da maioria e por outro lado há a intelectualidade dos pensamentos do topo. Nesta perspectiva, podemos destacar que de um lado existe o povo e suas demandas e do outro, a intelectualidade institucional das religiões. Em alguns casos, define-se por popular aquilo que é diferente relativamente a algo que não é tal como a literatura erudita e letrada tal como o catolicismo normativo da Igreja como o próprio autor cita. O autor francês questiona se a religião popular é aquela dos camponeses, hoje chamados de leigos, a dos dominados que fazem oposição ao clero e põe em pauta se essa forma de religião constitui uma leitura partilhada por toda uma sociedade que cada grupo decifra à sua maneira.

Fernandes (1984) também nos ajuda a pensar sobre uma possível definição do objeto de estudo “religiões populares”². Para ele, este é um bom tema, mas controverso, pois sempre há dúvidas sobre a natureza do conceito de “religião popular” que não dá forma a um objeto de reconhecimento geral. Isto se dá por vários motivos, entre eles a variação regional de onde se faz as observações e a variação de crenças.

Esse não é um “termo nativo”. Ninguém se define como o praticante da “religião popular”. As pessoas se dizem “católicas”, “evangélicas”, “espíritas”, “umbandistas”. Em consequência, há quem diga com ironia que essa é uma expressão própria à fala dos intelectuais. Seria entre eles, ou a partir das suas iniciativas, que “a religião popular” ganharia existência e faria história. (FERNANDES, 1984. p. 3)

O autor observa que é embora o termo não seja nativo, ele também é alheio ao seu objeto. Ele está diretamente ligado às relações entre elite e povo, opressores e subalternos.

Ademais, um outro atributo costuma ser invocado para caracterizar as “religiões populares”: seriam “extraoficiais”, fora do controle e da regulamentação das autoridades instituídas, cultivadas pelos “leigos” em oposição à religiosidade clerical (CHAUÍ, 1980 *In*: FERNANDES, 1984).

2 O próprio autor utiliza o termo entre aspas.

As considerações supracitadas nos levam a considerar então que as religiões populares se referem àquilo que pertence a uma maioria, que se opõe à religiosidade clerical e pertence às camadas mais inferiores da sociedade, o que mais adiante será analisado a partir da visão de Gramsci e os subalternos. Apesar das tentativas de definições acima expostas, Fernandes (1984) exemplifica em sua obra que há festas religiosas no Brasil que são consideradas de cunho popular, mas que atraem pessoas de todas as classes sociais, fato este que dificulta ainda mais a busca por uma definição completa deste conceito. O fato é que as definições não são suficientes, nem para as religiões populares nem para as institucionais. Segundo Fernandes (1984) trata-se de conceitos relativos e extraoficiais. As religiões populares têm as instituições como base ou referência, mas não abraçam a ortodoxia como um todo e isto gera conflitos institucionais internos. A religião popular também pode ser considerada como aquela que se opõe a chamada religião erudita (das elites). Nesse sentido, fica clara a oposição entre dominantes e dominados, o erudito e o popular.³ Fernandes (1984) escreve que há um saber popular que é transmitido a duras penas, em um trabalho contraposto às invectivas assimiladoras dos agentes de erudição.

No catolicismo, sabe-se que por muito tempo nem todos que se consideram católicos possuem opiniões alinhadas a da instituição, tanto do ponto de vista litúrgico quanto social. Poder-se-ia constatar que esses adeptos seriam considerados pertencentes à prática de uma religião popular, mas que ainda tem a instituição como referência. Montero (1999) escreve que o popular representa o não-oficial. Refere-se aos inferiores, aos subalternos ou a maior parte de uma população.

Segundo Roio (2007), do ponto de vista etimológico, *subalterno* refere-se ao outro inferior, àqueles que são submetidos à exploração e opressão. Em termos gramscianos, os subalternos podem ser compostos pelos proletariados, operários e o campesinato.⁴ Segundo Roio (2007), trata-se aqui de um termo envolvido num universo amplo e complexo, pois envolve muitos tipos de relações e gera questões elásticas e variadas.

A primeira afirmação tem um caráter bastante geral e indica a situação histórica das classes subalternas, que “sofrem a iniciativa da classe dominante, mesmo quando se rebelam; estão em estado de defesa alarmada”. A segunda observação, (...) sugere que as classes subalternas, por “iniciativa autônoma”, tendem à unificação e, nessa condição, à superação da subalternidade, à hegemonia. As classes subalternas unificadas em torno de uma perspectiva autônoma propõem uma nova hegemonia, uma nova ordem social. (GRAMSCI, 1977 *In*: ROIO, 2007 p. 68)

Para Oliveira (2016), esta categoria só pode ser definida a partir das relações de poder na qual os sujeitos estão inseridos. Recorrendo às palavras de Peter Thomas⁵, os grupos sociais subalternos não existem simplesmente como tais, eles são produzidos ativamente no interior das rela-

3 cf. BRANDÃO, 1980 *In*: FERNANDES, 1984 p. 5

4 Os termos de A. Gramsci foram observados pelo autor a partir de sua obra *Quaderni del Carcere*.

5 Cosa rimane dei subalterni alla luce dello Stato integrale. *International Gramsci Journal*, 1(4), 2015, p. 90 *In*: OLIVEIRA, 2016 p. 2.

ções dialéticas. Definir os grupos ou classes subalternas implica em definir o complexo de relações de forças nas quais estas agem e sofrem a ação dos grupos dominantes.

Observa-se que também os grupos religiosos geram subalternos e dominantes. Nas palavras de Gramsci (1977), 'a categoria dos eclesiásticos pode ser considerada a categoria intelectualmente organicamente ligada à aristocracia fundiária'.⁶ Oliveira (2016) relata que as classes dominantes mantêm uma relação de dominação mais do que de direção com as classes subalternas. Os dominantes silenciam a voz dos dominados e impedem a construção de uma nova hegemonia. A partir do Caderno 3 dos *Cadernos do cárcere* de A. Gramsci, Roio (2007) destaca que os subalternos sofrem uma iniciativa por parte dos dominantes para que essa situação se mantenha. O empenho da classe dominante é sempre submeter e bloquear o desenvolvimento do espírito de cisão, fator essencial para a negação da subalternidade e a criação de uma nova hegemonia.

Há, de fato, relações subalternas na sociedade e também no que se refere às religiões. Há aqueles que são considerados seguidores de uma religião erudita e aqueles que são considerados populares. Em termo católicos, há uma diferenciação, entre os clérigos e os leigos. Essa diferença não está somente no modo como são vistos dentro das instituições, mas também fica evidenciada na prática, quando os discursos das instituições são dissonantes da realidade e não coadunam com a demanda popular. Nota-se isso quando a sociedade enfrenta situações polêmicas em que muitas vozes são ouvidas. Entre elas a voz dos representantes das instituições (eruditos) e a voz dos populares (leigos subalternos). Como exemplo de dissonância de discursos utilizaremos o caso do aborto de uma menina de 10 anos que foi estuprada.

2. A REALIDADE: RELIGIÃO E LEI

Em agosto de 2020, uma notícia dividiu as opiniões. Segundo a edição do dia 19 de agosto de 2020 publicada pelo portal G1 de Pernambuco, uma menina de 10 anos engravidou após ter sido abusada por anos. A mesma, por complicações no quadro da saúde, teve que interromper a gestação. A vítima recebeu alta apenas após procedimentos que garantissem a sua integridade diante da polêmica nacional. O governo do estado do Espírito Santo informou que iria providenciar proteção à família e mudança de identidade da vítima. Seu tio, suspeito do crime, foi preso em Betim. Segundo relato da vítima, o crime ocorria desde quando a garota tinha 6 anos. Segundo o noticiário, a menina precisou ir ao Recife para interromper a gravidez porque, no estado de origem, os médicos do hospital em que ela foi atendida afirmaram que não tinham capacidade técnica para fazer o procedimento. No dia em que a menina chegou ao estado, religiosos protestaram contra a interrupção da gestação e tentaram invadir a maternidade depois que a extremista de direita Sara Giromini violou o Estatuto da Criança e do Adolescente publicando na internet o nome da vítima e o local onde ela seria atendida. Segundo Veleda (2020), os manifestantes que cercaram o hospital eram religiosos ou membros de grupos de extrema-direita, porém o Ministério Público autorizou a

6 cf. Q. 12 §1 p. 1513/1514.

interrupção da gestação no dia 14 de agosto de 2020.

Segundo Zylberkan (2020) entre os grupos que se mobilizaram, estão o Movimento Pró-Vida e o grupo católico pernambucano Porta Fidei, que teve a conta no Instagram cancelada após relacionar a interrupção da gravidez com o nazismo, além de divulgar informações sigilosas tais como o endereço do hospital onde o procedimento seria realizado. Os manifestantes se ajoelham e oram com as mãos levantadas em frente ao hospital. Houve participação também de parlamentares integrantes de partidos que formam a bancada evangélica. Movimentos feministas, como o Fórum de Mulheres, também se mobilizaram no local para defender o direito da vítima de interromper uma gravidez decorrente de estupro.

Estamos diante de um caso que mescla os direitos de um bebê à vida, o direito de uma criança de 10 que é amparada por lei e pode se submeter ao aborto e embates de pessoas alheias que apoiam ou condenam os procedimentos em nome de ideais religiosos.

Os deuses falam, falam os fiéis, debatem as comunidades, seus líderes pregam, profetizam, todos cantam louvam, pronunciam juramentos e confissões. E, quando estão em conflito uns com os outros por causa dos bens simbólicos, os membros de uma comunidade pronunciam argumentos e condenações. (NOGUEIRA, 2013. p. 443).

Os populares têm as instituições como referência, porém quando suas práticas e discursos destoam destas, causam tensões dentro das ortodoxias. Doutrinariamente o cristianismo, neste caso, o catolicismo, é contra o aborto em qualquer circunstância.

A vida humana deve ser respeitada e protegida de maneira absoluta a partir do momento da concepção. Desde o primeiro momento de sua existência, o ser humano deve ver reconhecidos os seus direitos de pessoa, entre os quais o direito inviolável de todo o ser inocente à vida. (CIC⁷, 1992 § 2270)

O CIC relata que desde o século I a posição da Igreja continua invariável e acrescenta que “a cooperação formal para um aborto constitui uma falta grave e incorre em excomunhão automática. Em contrapartida, há grupos católicos como o “Católicas pelo direito de decidir” que militam a favor do aborto. Enquanto o debate estava em alta no país todo, o referido grupo não se mostrou indiferente. Além de várias postagens em redes sociais sobre o assunto, sua página compartilhou na íntegra o texto da revista eletrônica Carta Capital que vem em defesa da menina de 10 anos fazendo observações sobre o papel da Igreja e os malefícios de um conservadorismo dissonante da realidade e da necessidade do povo:

Mas quando religiosos rezam (...) para que uma criança de dez anos tenha um filho

7 Catecismo da Igreja Católica de 1992.

decorrente de um estupro e hostilizam o médico que está exercendo um direito previsto em lei. Isso escancara como o conservadorismo religioso continua a ser um impeditivo para o enfrentamento à violência sexual (...) além de demonstrar o total desconhecimento da tradição teológica. A hierarquia católica atenta contra a tradição e contra o Evangelho quando condena a todas as mulheres e adolescentes que abortam, sem considerar as circunstâncias como estão estabelecidas no cânon 1323 do Código do Direito Canônico, que é a lei da Igreja (...) (FÉLIX, 2020)

Félix (2020) recorda as palavras do Papa Francisco:

É verdade que fizemos pouco (como Igreja) para acompanhar adequadamente as mulheres que se encontram em situações duras, onde o aborto aparece como uma rápida solução a suas profundas angústias, particularmente quando a vida que cresce nelas surgiu como produto de uma violência ou em um contexto de extrema pobreza. Quem pode deixar de compreender essas situações de tanta dor?⁸

Em nome de um discurso doutrinário, a menina estuprada foi rotulada como assassina sem pensar nas graves consequências de uma menina de 10 anos levar uma gravidez adiante. Se isso ocorresse, não apenas uma vida seria colocada em risco, mas duas. Diante do assunto, o jornalista Azevedo (2020) questiona:

O que tem a ver com Deus quem quer impedir que uma menina de 10 anos, grávida em razão do estupro, seja submetida ao aborto? Ela já está correndo o risco de morrer porque desenvolveu diabete gestacional. Havendo manifestações que não são deste mundo em atos assim, então quem se expressa é o demônio da intolerância, da crueldade, da insensibilidade, da falta de empatia e, sim! da pedofilia. E é com isto que essa gente está condescendendo: com a pedofilia! Amenizada, no caso, pela reprodução. Pronto! Os extremistas mobilizados (...) estão defendendo, por consequência, a pedofilia, mas com fins reprodutivos.

Qual dos grupos citados estaria mais alinhado ao discurso institucional oficial? Será que até o mesmo o Papa pelo fato de ter tido compaixão e considerar o caso real sem citar o que a letra de lei canônica diz poderia ser considerado praticante de uma conduta religiosa popular e até mesmo subalterna por causar tensões dentro da ortodoxia? Há uma tentativa de interferência das opiniões religiosas nas leis civis. O discurso religioso é válido somente para aqueles que são adeptos àquela determinada religião do contrário ele não gerará efeito nenhum. É válido ressaltar que a Constituição Federal prevê a liberdade de culto religioso (art. 5º, VI)⁹ porém o Estado é laico e é regido por leis próprias que não são as canônicas. Em acréscimo do ponto de vista civil, o procedimento de interrupção da gravidez seria o melhor caminho a ser traçado visto que estamos diante

8 Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* de 2013.

9 (...) 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.

de uma criança de 10 anos que corria vários riscos. O Código de Direito Penal prevê em seu artigo 128 que “não se pune aborto praticado por médico se a gravidez resulta de estupro (...).¹⁰

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É notório que os discursos religiosos oficiais lidam com a realidade e a partir de um não conformismo dos populares, esses discursos chocam-se na sociedade. Como exposto no texto, uma coisa é o discurso ideal religioso dogmático, outra coisa é quando esse discurso deve lidar com fatos concretos de pessoas que já foram de algum modo vitimizadas por outrem e quando buscam um amparo religioso sofrem mais condenações e preconceitos que acolhimento.

Há uma distância entre a ortodoxia e a realidade concreta. Na prática, os eruditos, diante das realidades dos subalternamente considerados leigos tendem a negociar com frequência aquilo que está na letra da doutrina e aquilo que se aplica na realidade dos oprimidos. As leis religiosas e civis se entrecruzam a todo instante. Uma menina foi condenada por uma maioria de religiosos que a chamavam de assassina, expondo sua identidade e se contrapondo aos seus direitos civis. Poderíamos aqui evocar os argumentos teológicos que nos aparecem na passagem da perícopes do evangelho de João (8, 1 – 11). Este trecho é conhecido como a passagem da ‘mulher adúltera’, o nome já daria uma grande discussão, mas o que vale ressaltar aqui é justamente o versículo 7 quando Jesus diz aos apedrejadores “(...) quem dentre vós estiver sem pecado, seja-lhe o primeiro a lhe atirar uma pedra!”. O texto relata que diante disso os acusadores foram embora. O moralismo é a lata de lixo da moral!

O caso desta interrupção da gravidez colocou em xeque-mate o discurso ideal e a necessidade prática de uma menina de 10 anos vítima de estupro que tinha seus direitos garantidos. Nenhum religioso que a condenou ofereceu assistência a ela caso o bebê viesse a nascer. A ortodoxia possui tabus que precisam ser atualizados e enfrentados. O resultado é este estamos vendo: as instituições cada vez mais perdendo credibilidade pela falta de atualização e os próprios eruditos recorrendo a recursos da religião popular para suportar as regras impostas institucionalmente.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Reinaldo. **Emissários do diabo: canalha reaçã defende pedofilia com fins reprodutivos**. Uol: 17 ago. 2020. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/colunas/reinaldo-azevedo/2020/08/17/emissarios-do-diabo-canalha-reaca-defende-pedofilia-com-fins-reprodutivos.htm?utm_source=facebook&utm_medium=social-media&utm_campaign=noticias&utm_content=geral&fbclid=IwAR00AS7Vj_3xuYAYRBHce2XJ1thDvJuyFItikxRxwu9TZYomTR2fIVIcb60&cmpid. Acesso em: 17 set. 2020.

10 Vide ADPF 54.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 1999.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. 2ª ed. Trad. Maria Manuela Galhardo. DIFEL: Portugal, 2002.

FÉLIX, Franklin (2020). **Não em nome de Deus: Gravidez forçada é tortura**. Carta Capital: 17 ago. 2020. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/nao-em-nome-de-deus-gravidez-forcada-e-tortura/?fbclid=IwAR3WdyYMa0Xo221erY1tMAEXLp-7FibwCTrS8Btfo-lqUXpe_UhmKZTzoe4. Acesso em: 17 set. 2020.

FERNANDES, Rubem César. 1984. **“Religiões populares”**: uma visão parcial da literatura recente. *In*: BIB, Rio de Janeiro, n. 18, pp. 3-26, 2, 1984. Disponível em: <http://www.anpocs.com/index.php/bib-pt/bib-18/363-religoes-populares-uma-visao-parcial-da-literatura-recente/file>. Acesso em: 15 set. 2020.

G1. **Menina de 10 anos que engravidou após estupro deixa hospital em Pernambuco**. Publicação de 19 ago. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/pe/peernambuco/noticia/2020/08/19/menina-de-10-anos-que-engravidou-apos-estupro-deixa-hospital-em-pernambuco.ghtml>. Acesso em 20 set. 2020.

GRAMSCI, A. 1977. **Quaderni del carcere**. 2ª ed. Torino: Einaudi.

MONTERO, Paula. **Religiões e dilemas da sociedade brasileira**. *In*: O que ler na ciência Social brasileira (1970-1995). São Paulo: Sumaré/ANPOCS/CAPES, 1999.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Linguagens religiosas: origem, estrutura e dinâmicas**. 2013. *In*: PASSOS, João Décio. USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de ciências da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013

OLIVEIRA, Luciana Aparecida Aliaga Ázara de. **Transformismo, hegemonia e subalternidade no pensamento de A. Gramsci**. 10º Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política, 2016.

ROIO, Marcos del. **Gramsci e a emancipação do subalterno**. *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, 29, p. 63-78, nov. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rsocp/n29/a06n29.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2020.

VELEDA, Raphael. **Vídeos: grupo cerca hospital para evitar aborto legal em menina de 10 anos**. Metrôpoles: edição de 19 ago. 2020. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/videos-grupo-cerca-hospital-para-evitar-aborto-legal-em-menina-de-10-anos>. Acesso em: 15 set. 2020.

ZYLBERKAN, Mariana. **Quem são os grupos que tentaram impedir o aborto de menina de 10 anos?** *Veja*: 18 ago. 2020. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/quem-sao-os-grupos-que-tentaram-impedir-o-aborto-de-menina-de-10-anos/>. Acesso em: 17 set. 2020.

CRISTIANISMO PRIMITIVO E CULTURA: TRAÇOS HELENÍSTICOS DA CRISTOLOGIA DE INÁCIO DE ANTIOQUIA

Gabriel Pilon Galvani¹

RESUMO

Esta comunicação analisa o impacto do pensamento helenístico sobre a teologia presente nas epístolas de Inácio de Antioquia, de modo específico, as declarações cristológicas de Efésios 7:2 e Policarpo 3:2. Nota-se no *background* de suas afirmações uma percepção do caráter absoluto de Deus entendido em termos de uma transcendência impassível e atemporal – duas características que apontam para a perene influência de ontologias filosóficas gregas no cristianismo. Em linhas gerais, objetiva-se neste breve estudo compreender as raízes da helenização do cristianismo primitivo, um fenômeno cujas marcas são notadas ainda hoje na teologia cristã.

PALAVRAS-CHAVE: Cristianismo primitivo; Helenização; Cristologia; Inácio de Antioquia.

INTRODUÇÃO

Na obra *Hebrew thought compared with Greek*, Thorleif Boman (1960, p. 17) afirma que “o cristianismo surgiu em solo judaico; Jesus e os apóstolos falavam aramaico, uma língua relacionada ao hebraico. [...] Como mostram os escritos do Novo Testamento, eles estavam firmemente enraizados no Antigo Testamento e viviam em seu mundo de imagens.” Embora essa tenha sido a realidade primordial do cristianismo radicado na Palestina, o mesmo não pode ser dito do cristianismo plantado em solo greco-romano. “Pouco depois da morte do Fundador, [...] o centro de gravidade da nova comunidade religiosa mudou para o mundo helenístico de língua grega e, após o ano 70, a comunidade foi finalmente separada de sua pátria” (BOMAN, 1960, p. 17). Tais alterações geográficas, por sua vez, vieram acompanhadas de mudanças significativas no espírito e no modo de pensar e fazer a teologia cristã.

1 Mestrando em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2021-). Pós-graduado em Docência Universitária pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (Unasp, 2020). Pós-graduado em Teologia Sistemática pelo Unasp (2018). Graduado em Teologia pelo Unasp (2016). Possui experiência na área de Teologia, tendo lidado principalmente com os seguintes temas: Teologia e Filosofia; Cristianismo Primitivo e Cultura Helenística; e História do Adventismo na América do Sul. Atualmente é Analista Editorial da linha teológica da Unaspress – Editora Universitária Adventista. E-mail: gabrielp_galvani@hotmail.com.

Os novos conversos provenientes de contextos não-judaicos estavam familiarizados, em sua maioria, com os traços elementares da visão de mundo greco-romana. Isto é, mantinham pressupostos diferentes daqueles assumidos pelo núcleo cristão inicial. O encontro da doutrina apostólica, elaborada em categorias judaico-semíticas, porém transmitida em grego, com mentes formadas numa cultura moldada por não menos que 300 anos pelo helenismo quase que inevitavelmente trouxe consigo um processo natural de *ressignificação* de conceitos cristãos originários. Evidências dessa transformação podem ser percebidas já no início do 2º século, entre a segunda e a terceira gerações de cristãos.

Inácio, bispo de Antioquia (? - c. 107 d.C.), autor de sete cartas que compõem o exíguo corpo de documentos sobreviventes dessa época, atualmente reunidos sob a alcunha de Padres Apostólicos, parece ter sido um cristão de origem não-judaica (CROSS; LIVINGSTONE, 1997, p. 817). Suas epístolas foram influentes na formação de alguns dos principais dogmas do cristianismo medieval, entre eles, o cristológico. As reflexões que fez nesse âmbito da teologia, apesar de não tão elaboradas, impactaram as discussões posteriores (GRANT, 1988, p. 24-25).

Embora estivesse preocupado com a integridade da doutrina apostólica recebida – opondo-se a concepções cristológicas que julgava equivocadas (gnósticas e docetistas) (WEINANDY, 2005, p. 77) –, em Efésios 7:2 e Policarpo 3:2, Inácio parece construir sua percepção de Cristo a partir de bases ontológicas helenísticas estranhas ao modo de pensar do Novo Testamento, em essência, próximas às perspectivas por ele rejeitadas.

Sendo assim, objetiva-se nesta comunicação examinar os textos supracitados a fim de compreender melhor o impacto do pensamento helenístico na cristologia inaciana. Primeiro, será feita a exposição das perícopes. Em seguida, o restante do espaço do trabalho será reservado para a análise e discussão dos textos em questão.

1. EXPOSIÇÃO DAS PERÍCOPE

O primeiro texto a ser exposto se encontra na epístola de Inácio enviada à igreja de Éfeso. Aparentemente, esse documento foi composto durante uma parada feita na cidade de Esmirna, enquanto seu autor era conduzido ao martírio, que se consumaria em Roma (LOPES, 2014, p. 60).

Inácio inicia a epístola com a típica apresentação de seu cognome, “Teóforo”, saudando os cristãos da igreja que julga “digna de ser chamada feliz”, “predestinada antes dos séculos para existir sempre, para glória que não passa”.² Em seguida, manifesta apreço pelos irmãos efésios, citando nominalmente o bispo daquela comunidade, Onésimo, por quem demonstra grande consideração.

A partir do capítulo 3, Inácio passa a exortar a comunidade, convidando os cristãos a “ca-

2 O modo como se refere à igreja dos efésios reverbera expressões paulinas presentes na carta enviada pelo Apóstolo décadas antes à mesma Igreja (Ef 1:3-6; 3:8-11).

minhar de acordo com o pensamento de Deus”, expresso na Pessoa de Jesus Cristo. Tal relação é empregada por ele na construção de uma linha de autoridade que se inicia no Pai, passa pelo Filho e chega nos bispos, os quais, conforme diz, “estão no pensamento de Jesus Cristo” (Efés 3:2). Sua preocupação está posta na harmonia necessária à igreja, centrada na figura episcopal³, para quem os membros devem olhar “como ao próprio Senhor” (Efés 6:1).

Mais adiante, Inácio, satisfeito, faz questão de mencionar, segundo Onésimo, “que nenhuma heresia se aninha” entre os cristãos efésios, que têm evitado dar ouvidos àqueles cuja fala não parte da verdade em Jesus Cristo (Efés 6:2). Admoesta também acerca de alguns “que dolosamente costumam levar o Nome, mas que agem de modo diferente e indigno de Deus”, devendo, por isso, ser evitados como “se fossem feras selvagens”, “cães raivosos”, dos quais as “mordidas são difíceis de curar” (Efés 7:1). A partir desse ponto, o Antioqueno introduz no discurso uma sequência de “paradoxos semicredais” (SCHOEDEL, 1985, p. 61), dizendo o seguinte: “Existe apenas um médico, carnal e espiritual, gerado e não gerado, Deus feito carne, Filho de Maria e Filho de Deus, vida verdadeira na morte, *vida primeiro passível e agora impassível*, Jesus Cristo nosso Senhor” (Efés 7:2, grifo nosso).

Mesmo com algumas alterações, cada um desses paradoxos encontrou certa projeção no desenvolvimento do dogma cristológico. A visão de Cristo como Médico (*iatrós*), por exemplo, apesar de não expressa claramente no Novo Testamento, foi articulada por outros pais da igreja na noção de que o pecado é uma doença a ser curada pelo “médico-chefe”, dentro do hospital, a igreja (HOWELL, 2009, parágr. L262). O último dos paradoxos, por sua vez, o ponto mais importante da perícopos para este trabalho, lida com a questão da passibilidade e impassibilidade de Cristo, que, enquanto neste mundo, foi passível (*pathetòs*), e, tendo ido para o céu, a dimensão divina, veio a ser impassível (*apathés*). Tal concepção toca num ponto tomado posteriormente como axioma na teologia patrística e medieval, o atributo da impassibilidade divina. Esse pressuposto, usado como base para os questionamentos arianos durante a controvérsia cristológica do século 4 (PELIKAN, 2014, p. 71, 206), talvez tenha em Inácio uma de suas primeiras expressões no contexto cristão (HOWELL, 2009, parágr. L264).

O segundo texto se encontra na carta pessoal de Inácio para Policarpo, bispo da igreja de Esmirna. A epístola se inicia com uma breve saudação. Logo em seguida, Inácio põe-se amigavelmente a exortar e a aconselhar o jovem amigo sobre os deveres do labor episcopal. Conselhos estes “que uma pessoa, a caminho da morte, dirige a outra que tem uma vida por diante e uma tarefa e uma missão a realizar na igreja” (LOPES, 2014, p. 74). A constante apreensão de Inácio para com a unidade dos cristãos não deixa de ser expressa nessa série de recomendações pastorais: “Preocupa-te com a unidade, acima da qual nada existe de melhor” (Pol 1:2). Por esse motivo, adverte Policarpo a respeito do potencial desintegrador dos que ensinam o erro, convidando-o a permanecer “firme, como a bigorna sob os golpes do martelo” (Pol 3:1). Devido às exortações feitas em outra carta inaciana enviada a toda a igreja de Esmirna (Esmir 4-8), Schoedel (1985, p. 266) sugere que o

³ “Convém caminhar de acordo com o pensamento de vosso bispo, como já o fazeis. Vosso presbitério, de boa reputação e digno de Deus, está unido ao bispo, assim como as cordas à cítara” (Efés 4:1).

bispo de Antioquia talvez tenha em mente ensinamentos docetistas na epístola em questão, contra os quais ergue mais uma proclamação semicredal (WEINANDY, 2005, p. 82), nos mesmos moldes daquela de Efésios 7:2, mas com alguns acréscimos:

Sê mais zeloso do que és; discerne os tempos. *Espera aquele que está acima do tempo, atemporal, invisível, mas que se tornou visível para nós; aquele que é impalpável e impassível, mas que se tornou passível por nós, e por nós sofreu de todos os modos (Pol 3:2, grifo nosso).*

A declaração de Inácio em Efésios 7:2 encontra seu paralelo mais próximo na perícope acima (SCHOEDEL, 1985, p. 267). Nela, além de trazer novamente o paradoxo da passibilidade/impassibilidade de Cristo para sua argumentação, o Antioqueno complementa o raciocínio empregando outros atributos negativos – atemporal (*achronon*), invisível (*aóraton*) e impalpável (*apsēláphēton*) –, os quais Schoedel (1985, p. 267) acredita serem dependentes de “visões helênicas do divino”, por sua vez, contrárias à antropomorfização. Em outro lugar, comentando em conjunto Efésios 7:2 e Policarpo 3:2, Schoedel (1985, p. 61) segue na mesma direção quanto à fonte da qual crê ter Inácio extraído parte de suas concepções teológicas, dizendo o seguinte: “Essas passagens sugerem que uma ênfase deliberada na encarnação pressupõe uma teologia que estabelece um abismo entre Deus e a humanidade em termos extraídos da tradição filosófica greco-romana”.

Tais evidências, assim como suas implicações para a compreensão relacionamento do cristianismo primitivo com o pensamento helenístico, serão analisadas na seção a seguir.

2. ANÁLISE E DISCUSSÃO

Ao discorrer acerca da relação do cristianismo com pensamento clássico em sua extensa obra sobre a tradição cristã, Jaroslav Pelikan (2014, p. 71-72) afirma que a doutrina do caráter absoluto de Deus – quanto compreendido como imutável e impassável –, ao lado da doutrina da imortalidade da alma, “talvez sejam as indicações mais confiáveis da influência contínua da filosofia grega na teologia cristã”.

Diferente do apresentado pelo Antigo Testamento – *Yahweh* se envolvendo em questões humanas e participando de seus sentimentos –, o que se viu ao longo de praticamente todo o desenvolvimento do dogma cristão sobre a realidade divina foi uma tentativa contínua de proteger a grandeza e a transcendência de Deus através da adoção de uma concepção teológica que o punha distante do âmbito da contingência transitória. Sobre isso, Estrada (2003, p. 71) comenta o seguinte:

O cristianismo se conecta com a tradição parmenídea-platônica-aristotélica que defende a imutabilidade e a impassibilidade de Deus, no marco de uma metafísica da necessidade. [...] Deus não é atingido pelo mundo nem pela história, é impassível e não muda, que dizer, é imutável. O dualismo entre o mundo do divino e o âmbito empírico e terreno e a tradição aristotélica se radicaliza a partir do postulado da criação do nada e da transcendência de um Deus que conhece e prevê tudo e que, portanto, não é atingido pela ação histórica do homem, desde uma clara interação com as correntes estoicas. A transcendência de Deus salva-se ao distanciá-lo do mundo (já que elimina a matéria eterna e o demiurgo que opera sobre ela) e com um Deus que é autossuficiente em si mesmo, pelo que o homem não pode acrescentar-lhe em nada.

Há, portanto, uma série de atributos divinos – atemporalidade, simplicidade, imutabilidade de impassibilidade etc. – que compõem o “pacote” da compreensão clássica do teísmo cristão (MULLINS, 2016, p. xxii), fruto do encontro do cristianismo primitivo apostólico, de raízes judaico-semíticas, com cosmovisões filosóficas greco-romanas. Tais atributos operam todos dentro de uma visão dualística da realidade, adotada por teólogos cristãos desde o 2º século. Essa perspectiva tende a enxergar dois níveis na Trindade: o *econômico*, relacionado com o tempo e espaço humanos, e o *imane*nte, separado do nível histórico temporal, no qual a Trindade existe na “perfeição imutável e estática de Sua eternidade atemporal” (CANALE, 2018, p. 86).

Oscar Cullmann (1968, p. 39-40), em um interessante estudo intitulado *Cristo e o tempo*, analisa, entre outras questões, a terminologia neotestamentária relativa ao tempo, comparando-a com a concepção helenística corrente no 1º século d.C. Suas conclusões são as seguintes:

De nosso estudo da terminologia, segue-se que, no pensamento dos primeiros cristãos, o tempo não é uma realidade oposta a Deus, mas o meio pelo qual Deus usa para revelar a operação de sua graça. Por um lado, o tempo não é o oposto da eternidade de Deus; por outro lado, é concebido como uma linha reta e não como um círculo. Com efeito, são atribuídos um “início” e um “fim”, um *arché* e um *telos*. Visto que um “começo” e um “fim” são distinguidos, a representação adequada do tempo é a linha reta. Toda especulação filosófica sobre a natureza do tempo, conforme predomina na filosofia grega - sem, no entanto, chegar a uma solução para o problema - é totalmente estranha ao cristianismo primitivo. Mas podemos encontrar no Novo Testamento uma representação cujo caráter acaba por ser claramente o oposto da concepção grega.

Diante desses fatos, o que se vê nas declarações inicianas talvez seja uma das primeiras evidências de ressignificação de noções teológicas cristãs oriundas do espectro judaico-semítico de pensamento. A leitura feita por Inácio da cristologia neotestamentária parece, portanto, partir de um ponto de vista em grande medida influenciado por categorias filosóficas helenísticas. Embora em suas cartas se oponha ao docetismo, a base dualística sobre a qual pensa a cristologia em nada

difere da assumida pelos defensores da perspectiva docética, a qual considera herética.⁴ E esse é um aspecto importante a ser considerado, pois, conforme assevera Justo González (2015, p. 90, 133), “boa parte da discussão posterior a respeito da doutrina sobre Deus está enraizada na tensão entre a visão bíblica de um Deus ativo, soberano e amoroso e a visão de uma tradição filosófica que o vê como imutável e impassível”. No âmbito das discussões cristológicas, “a encarnação de Deus em um ser humano específico, que é e, sem dúvida, sempre será um mistério, tornou-se então uma contradição lógica.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os escritos de Inácio de Antioquia são documentos de grande relevância para o entendimento da forma como a tradição apostólica foi recebida e transmitida pelas novas gerações de cristãos.

A cristologia inaciana de Efésios 7:2 e Policarpo 3:2, como demonstrado, parece operar sobre a base dualista de algumas ontologias helenísticas, da qual os pensadores cristãos posteriores cada vez mais dependeriam na elaboração de suas teologias.

Tais evidências coadunam com a opinião expressa por Werner Jaeger (1985, p. 11) em sua obra *Cristianismo primitivo y paideia grega*: “Em geral, esse tipo de influência doutrinal da filosofia grega sobre o pensamento cristão pertence a gerações posteriores” a dos apóstolos.

REFERÊNCIAS

BOMAN, Thorleif. **Hebrew Thought Compared with Greek**. New York; London: W. W. Norton & Company, 1960.

BORCHERT, G. L. Docetismo. In: ELWELL, Walter A. (ed.). **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

CANALE, Fernando. **Princípios elementares da teologia cristã**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2018.

CROSS, Frank Leslie; LIVINGSTONE, Elizabeth A. 3. ed. **The Oxford dictionary of the Christian church**. Oxford: Oxford University Press, 1997.

⁴ A tese básica do docetismo é a ideia “de que se Cristo sofreu, não era divino, e se Ele era Deus, não poderia sofrer” (BORCHERT, 2009, p. 488). Para os defensores dessa perspectiva, Cristo apenas aparentava ser humano. Tal concepção está baseada em uma compreensão helenística do caráter absoluto de Deus. A cristologia docetista encontra seu oposto exato na ariana que, partindo do mesmo pressuposto teológico, negava a divindade de Cristo (GEISLER, 2002, p. 286). Para o arianismo, O Cristo passível apresentado no Novo Testamento está desprovido de um dos principais atributos da Divindade.

CULLMANN, Oscar. **Cristo y el tiempo**. Barcelona: Editorial Estela, 1968.

ESTRADA, Juan A. **Deus nas tradições filosóficas: aporia e problemas da teologia natural**. São Paulo: Paulus, 2003. v. 1.

GEISLER, Norman L. **Enciclopédia Apologética: respostas aos críticos da fé cristã**. São Paulo: Editora Vida, 2002.

GONZÁLEZ, Justo L. **Uma breve história das doutrinas cristãs**. São Paulo: Hagnos, 2015.

GRANT, Robert M. The Apostolic Father's First Thousand Years. **Studies in Christianity and Culture**, v. 57, n. 1, p. 20-28, 1988.

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo y paideia grega**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

LOPES, Geraldo. **Patrística pré-nicena**. São Paulo: Paulinas, 2014. (Coleção Fonte Viva).

HOWELL, Kenneth J. **Ignatius of Antioch and Polycarp of Smyrna: A New Translation and Theological Commentary**. [S. l.]: Catholic World, 2009.

MULLINS, Ryan T. **The end of the timeless God**. New York: Oxford University Press, 2016.

PADRES Apostólicos: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Carta de Barnabé, Pápias e Didaqué. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, v. 1).

PELIKAN, Jaroslav. **A tradição cristã: o surgimento da tradição católica 100-600**. São Paulo: Shedd, 2014. v. 1.

SCHOEDEL, William R. **Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch**. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

WEINANDY, Thomas G. The Apostolic Christology of Ignatius of Antioch: The Road to Calcedon. *In*: GREGORY, Andrew; CHRISTOPHER, Tucket (eds.). **Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers**. New York: Oxford University Press, 2005. p. 71-84.

OS ATOS HOMOSSEXUAIS NO CATOLICISMO CONTEMPORÂNEO A PARTIR DA COMPLEMENTARIDADE HOLÍSTICA EM SALZMAN E LAWLER

Aureo Nogueira de Freitas¹

RESUMO

O catolicismo contemporâneo, bem como a sua genuína “tradição”, trabalha com a noção clássica de fé e razão. Reconhece, de modo particular, a importância da razão humana no desenvolvimento da ética sexual. O avanço das ciências modernas, especialmente as ciências humanas, como a filosofia existencial, a sociologia, a psicanálise e a psicologia, contribuíram para que muitos teólogos moralistas católicos propusessem uma antropologia católica renovada. Faz-se um esforço de fundamentar a noção de sexualidade, em um entendimento mais personalista e relacional da teoria da Lei natural. Essa releitura serve de base para as suas posições sobre os vários aspectos da moral sexual católica. Dentre os vários aspectos que envolvem o cotidiano dos sujeitos católicos no mundo contemporâneo, se encontra a sexualidade e dentro dessa, o drama da homossexualidade. Existe, de fato, argumentações, por parte do Magistério Católico, que fundamentam a não aceitação dos atos homossexuais. Contudo, são hoje, no mínimo, questionáveis a partir de uma releitura da compreensão da lei natural, tendo por base uma antropologia personalista e a compreensão da sexualidade humana no paradigma da complementariedade holística. Além de não desconhecermos a contribuição das ciências como a sociologia, a biologia e a psicologia que ajudaram na evolução da compreensão da complexidade do ser humano e no reconhecimento da condição homossexual não como doença. Na presente comunicação, nos propomos a abordar a ideia do ser humano e da sexualidade conjugal que subjaz na moral católica tradicional e, que, leva, em consequência, à condenação dos atos homossexuais por parte do Magistério Hierárquico. Apresentaremos a proposta da complementariedade holística de Salzman e Lawler e a consequente releitura dos atos homossexuais no catolicismo. Não é nosso objetivo, ainda que reconheçamos a sua importância, abordar a condenação dos atos homossexuais no catolicismo no âmbito do ensinamento da escritura e do senso moral do povo cristão. Tais aspectos serão objeto de um próximo estudo.

PALAVRAS-CHAVE: Moral revisionista. Orientação sexual. Complementariedade holística. Atos homossexuais.

INTRODUÇÃO

A questão que focaremos nesta comunicação é a possível releitura que se pode fazer dos atos homossexuais, trazendo a abordagem, a partir da chamada complementariedade holística, proposta pelos teólogos Salzman e Lawler. Estes estão entre os chamados católicos revisionistas.

¹Mestre e Doutorando em Ciências da Religião Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
aureonogueira28@gmail.com

Admitem que há sérios impasses para a teologia da moral sexual católica, quando esta estabelece a relação conjugal entre um homem e uma mulher como o paradigma universal da sexualidade humana. E esse é um dos obstáculos, talvez o mais relevante, que dificulta a capacidade de acolher a homossexualidade como condição sexual humana e, conseqüentemente, a sua vivência pelos seus atos sexuais de modo legítimos e morais.

Conforme os autores, esse impasse pode ser solucionado se a moral sexual católica, ancorada numa antropologia personalista, admitir na sexualidade humana o que eles chamam de *complementaridade holística*. Esse conceito amplia, de modo significativo, a compreensão do fenômeno da sexualidade humana nas suas várias compreensões de complementaridade. Conseqüentemente, nessa mesma perspectiva, os atos homossexuais ganham sentido, valor, dignidade e podem ser considerados verdadeiramente humanos.

1. A ANTROPOLOGIA SEXUAL NA PERSPECTIVA REVISIONISTA

Dentre os vários teólogos que propõem uma revisão da antropologia sexual tradicional, focada no ato individual, para uma antropologia substancial da pessoa está Karl Rahner. Podemos dizer que será na antropologia de Karl Rahner (1984) que vamos encontrar as raízes fundacionais de uma Antropologia Sexual Católica Revisionista. Ele afirma que duas dimensões são essenciais na antropologia: a pessoa humana, além de ser livre, é também histórica. Esses dados “existenciais” são úteis para fazer a passagem de uma moralidade centrada no ato para uma moralidade centrada na relação. Além disso, essas dimensões fundamentam, existencialmente, a noção de bens básicos ou valores fundamentais.

Parte do debate entre os teólogos de linha tradicional e revisionistas, sobre a natureza da opção fundamental em relação aos atos particulares, gira em torno do modo como se compreende um ato. Ambas as escolas concordariam que “o adultério pode ser um pecado mortal, mas os tradicionalistas o definem como ato isolado e os revisionistas o definem como uma série de atos que expressam a liberdade transcendental” (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 143). Uma série de atos – investidas, infidelidades, egoísmo – normalmente precede o verdadeiro ato do adultério. “Tais atos refletem um compromisso básico da pessoa como sujeito expressado no espaço e no tempo, mas envolvem mais radicalmente um compromisso fundamental negativo ou positivo em relação ao sujeito infinito” (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 143).

É com base nesses pressupostos antropológicos que tanto Rahner como outros teólogos revisionistas irão apresentar uma compreensão da dimensão procriativa da sexualidade humana em termos da totalidade do relacionamento interpessoal. Numa perspectiva personalista, a antropologia sexual católica revisionista enfatizará a consciência histórica, a particularidade dos bens básicos e a pessoa, as normas que refletem essa particularidade e uma moralidade centrada na relação. A consciência histórica rejeita a visão estática da pessoa. O ser humano é infinitamente mais comple-

xo do que um ato isolado pode revelar e, portanto, não podemos afirmar que ele possa cometer um pecado mortal em um ato categórico isolado. Para os teólogos revisionistas, a moralidade é centrada na relação. Como afirma Curran:

A opção fundamental não é um ato independente, mas a determinação do sujeito que realiza atos categóricos particulares. O pecado mortal envolve a opção fundamental no nível transcendental e não pode ser identificado como um ato categórico (CURRAN, 1999, p. 97).

A partir da perspectiva ético-sexual personalista, a diferenciação sexual e sua relação com o aspecto da procriação é um dos elementos da sexualidade, mas não o esgota.

Os seres humanos são seres finitos, são capazes de inconsistências, e suas escolhas categóricas não refletem, necessariamente, sua postura fundamental. A essência da identidade humana é definida pela liberdade transcendental em relação a Deus e ao próximo. Uma teologia da Liberdade transcendental enfatiza a relação e o impacto das escolhas concretas sobre os relacionamentos como um todo. Esses serão os princípios antropológicos da teologia de Karl Rahner, nos quais Todd A. Salzman e Michael G. Lawler irão apresentar a “complementaridade holística” e, em decorrência, a consequente compreensão mais ampla e a nova abordagem dos “atos sexuais”. Isso irá, também, permitir outra compressão dos atos sexuais homossexuais que, *ipso facto*, são categorizados como pecaminosos pelo Magistério Católico. Vamos, em princípio, apresentar o que esses autores definem como “complementaridade holística” e as naturais consequências da releitura que se faz da compreensão dos atos sexuais.

2. OS ATOS SEXUAIS NA COMPLEMENTARIDADE HOLÍSTICA DE TODD A. SALZMAN E MICHAEL G. LAWLER

Com base na antropologia católica revisionista, Salzman e Lawler apresentam a *complementaridade holística*. Essa é, segundo eles, o *princípio fundacional da sexualidade humana* (SALZMAN; LAWLER, 2012). E isso possibilita uma releitura, tanto da complementaridade de orientação sexual, como dos atos sexuais.

Desse modo, sugerimos que é um componente essencial de um princípio ético sexual revisto, deve ser uma compreensão mais profunda do prazer e da sua função na sexualidade humana e a elaboração de parâmetros para a sua expressão responsável e moral. Uma investigação desse tipo discutirá as preliminares e outros tipos de intimidade sexual que levam ao orgasmo como expressões morais legítimas da intimidade sexual, bem como ampliará os parâmetros do ensinamento tradicional que limita o orgasmo ao intercurso vaginal e heterossexual (SALZMAN; LAWLER, 2012, p.186).

O ato sexual tem muitos outros componentes que o genital. A dimensão genital não é garantia absoluta de que o ato sexual seja humano. Para tal, requer-se também união física entre as pessoas, união afetiva, espiritual e pessoal. Trata-se de ampliar a compreensão de complementaridade, levando em conta as demais dimensões da sexualidade humana: física, emocional, psicológica, espiritual e relacional. Tais dimensões da pessoa sexual refletem, como abordado anteriormente, o princípio fundacional da sexualidade humana que se ancora numa antropologia sexual holística. Reduzir a sexualidade humana à complementaridade heterogenital é reduzi-la a um dos seus aspectos. Ela é necessária para a reprodução, porém não para a conexão sexual, afetiva, espiritual e pessoal entre duas pessoas.

Uma vez que o ato sexual é assim compreendido, Salzman e Lawler ampliam também a compreensão de complementaridade, dizendo que “o ponto de partida da complementaridade afetiva não é o *genital*, mas a *pessoa humana sexual*, seja ela de orientação heterossexual ou homossexual” (2012, p. 214-215). A complementaridade afetiva é a “unidade dos dois”, na qual os elementos afetivos (biológicos, psicoafetivos, sociais e espirituais) completam um ao outro. E isso provém da compreensão de que a sexualidade traz, em si, possibilidades de várias complementaridades, pois é algo que no ser humano só pode ser captado, na sua riqueza e complexidade, a partir de uma compreensão holística:

Nosso princípio de complementaridade holística, que inclui a complementaridade de orientação sexual como um de seus tipos, abraça a totalidade e a complexidade da pessoa humana, bem como reconstrói a complementaridade genital para que esteja em diálogo com, e totalmente, a serviço da complementaridade pessoal e de orientação (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 215).

A compreensão holística da sexualidade abrirá também para uma abordagem dos atos sexuais para além do aspecto meramente genital ou justificado apenas no paradigma da sexualidade heterossexual. O ser humano carrega também a dimensão psicossocial. Isso significa reconhecer que a pessoa humana, no exercício da sua sexualidade, precisa exercitar a relação consigo mesma, e de modo integrado com as várias relações que fazem parte da existência humana. E esse é o diferencial que irá fazer de o ato sexual ser verdadeiramente humano: ser integrado à pessoa como um todo, em suas várias dimensões. A sexualidade é um modo de ser das pessoas. Através dela, elas manifestam-se aos outros, comunicam-se. Reconhecer isso significa também afirmar que o seu desenvolvimento integral vincula o amadurecimento humano.

Uma vez compreendido assim, os *atos sexuais verdadeiramente humanos* vão muito além do ato genital e procriativo, pois o seu sentido perpassa as várias dimensões de realização da própria sexualidade humana. Isso interferirá também na compreensão do que se entende por *orienta-*

ção sexual. Essa expressão é complexa, e não há um consenso universal em torno desse conceito. Mas podemos afirmar que, em linhas gerais, a orientação sexual é dimensão da sexualidade humana que dirige os desejos e as energias sexuais de uma pessoa e atrai para relacionamentos humanos mais profundos e sexualmente mais íntimos. Nugent (1988, p. 55) define a orientação sexual como “atração psicosexual (erótica, emocional e afetiva) por pessoas individuais e particulares” do sexo oposto ou do mesmo sexo, dependendo de a orientação ser heterossexual ou homossexual. Para Salzman e Lawler (2012, p. 213), é consenso na comunidade científica que a orientação sexual, heterossexual ou homossexual, consiste em uma atração psicosexual que a pessoa não escolhe e, portanto, não pode mudar. Isso significa que, por ser vivenciada como algo já dado e não como algo livremente escolhido, a orientação sexual de uma pessoa faz parte da sua identidade e jamais pode ser mudada ou receber algum tipo de juízo moral. Para se falar de moralidade é, antes, pressuposto uma liberdade de escolha.

Nesse impasse, Salzman e Lawler propõem que a complementaridade necessária para que um ato sexual seja verdadeiramente humano será a “*complementaridade holística*”. Para ambos, essa complementaridade une as pessoas física, afetiva, espiritual e pessoalmente sob o guarda-chuva da *orientação* sexual de uma pessoa. A complementaridade heterogenital, segundo os autores, é necessária para a reprodução, mas não significa ser necessária para a conexão sexual, afetiva, espiritual e pessoal entre duas pessoas. Observam os autores que os “atos sexuais verdadeiramente humanos requerem genitais humanos, sejam eles férteis ou inférteis” (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 214).

Quando se refere a casais de orientação heterossexual, a complementaridade pessoal é personificada, manifesta, cultivada e intensificada por meio do uso de seus genitais. Para os casais de orientação homossexual, ela é também personificada, manifesta, alimentada e intensificada por meio do uso de seus genitais. A complementaridade de orientação personifica e julga a complementaridade genital no contexto da complementaridade pessoal. Para os autores, o ponto de partida da complementaridade afetiva é a “unidade dos dois”, na qual os elementos afetivos masculinos e femininos (biológicos, físicos, afetivos, sociais e espirituais) complementam um ao outro. Logo, o que faz a complementaridade afetiva não é o genital, mas a pessoa humana sexual, seja ela de orientação heterossexual ou de orientação homossexual. A pessoa humana, seja heterossexual, homossexual ou bissexual, pode viver a complementaridade afetiva e genital, realizar-se assim, mesmo sem a complementaridade reprodutiva biológica.

À luz desse paradigma, a compreensão de complementaridade heterogenital é revista. Ela deixa de ser *condição* para que haja a complementaridade pessoal. A complementaridade genital, na verdade, pode ser determinada somente à luz da complementaridade de orientação (SALZMAN; LAWLER, 2012, p. 215). Isso significa afirmar que, em um ato sexual verdadeiramente humano, os genitais estão a serviço da complementaridade pessoal, podendo ser masculinos, masculinos e femininos, femininos ou masculinos e femininos, a depender da orientação pessoal individual ser homossexual ou heterossexual. Ao defender o princípio da *complementaridade holística*, os autores afirmam que ela inclui, também, a complementaridade de orientação sexual como um de

seus tipos, abraça a totalidade e a complexidade da pessoa humana. A *complementaridade genital* é chamada ao diálogo e ao serviço da complementaridade pessoal e de *orientação*. No horizonte desse paradigma, Salzman e Lawler (2012, p. 224) pontuam que não se pode afirmar categoricamente que todo ato homossexual seja moralmente incorreto, nem muito menos que todo ato heterossexual, em princípio, seja correto. Logo, considerando esses princípios de releitura, seja da complementaridade, da orientação sexual e do ato sexual no paradigma da sexualidade humana holística, é possível reconsiderar, significativamente, os atos homossexuais de outra maneira que não a da tradicional condenação *ipso facto*. O que tais conclusões interferem na compreensão dos atos homossexuais defendidos pelo magistério católico atual? Ainda que brevemente, apontaremos alguns elementos que podem ajudar numa releitura das condenações, *ipso facto*, de qualquer ato homossexual.

CONCLUSÃO

Os atos sexuais serão a expressão dessa sexualidade, de uma maneira que facilite um florescimento verdadeiramente humano no relacionamento com aqueles que amamos, inclusive com o Deus que criou todas as pessoas como pessoas sexuais em primeiro lugar. Isso significa dizer igualdade, liberdade idêntica, livre mutualidade e compromisso mútuo entre os parceiros. O ato sexual será verdadeiramente humano exibindo a complementaridade holística. Para Salzman e Lawler (2012, p. 220), tendo por base o que chamam de *revisão do princípio ético fundacional*, alguns atos heterossexuais e homossexuais, aqueles que atendem aos requisitos dos atos sexuais de *complementaridade holística*, justos e amorosos, são verdadeiramente humanos. Logo, independentemente da sua *orientação* sexual, uma pessoa pode realizar um ato sexual moralmente humano, não contrariando a sua essência.

Em segundo lugar, a proposta de Salzman e Lawler formula como norma absoluta a *complementaridade holística*. Será ela a determinar se um ato sexual é ou não imoral. Tanto para uma pessoa heterossexual quanto para uma homossexual, um ato sexual será verdadeiramente humano, se for afetuoso, honesto, comprometido, justo e amoroso. E será, por sua vez, expresso pessoalmente com a genitália masculina-feminina ou masculina-masculina, feminina-feminina. E isso vai de encontro ao sentido de todo julgamento moral na tradição católica, onde esse é determinado por uma cuidadosa hermenêutica do modo como esses princípios se aplicam aos relacionamentos humanos reais e concretos.

Uma terceira questão está nas reais aceitações e efetivas mudanças, por parte do Magistério Católico, dessas premissas revisionistas da moral sexual católica. Sabemos que tal proposta traz em si um grande desafio. A proposta é de sairmos das normas predominantemente centradas na *ato* para normas holísticas centradas na *relação*. E as relações nem sempre podem oferecer diretrizes claras como desejaríamos. No quesito moral, há uma tendência de obtermos respostas

claras, simples e sem ambiguidades para questões complexas. Isso incorre, muitas vezes, em compreensões inadequadas da realidade complexa dos relacionamentos humanos e das questões que esses suscitam.

Uma quarta consequência é que, ao afirmar categoricamente que a homossexualidade, de princípio, é sexualidade desordenada, além de gerar muito sofrimento nos sujeitos homossexuais, isso contribui também para o aumento do preconceito. Ainda que um católico possa no seu discernimento, diante de Deus, em consonância com a sua consciência, aceitar a sua sexualidade homossexual, o discurso oficial da Igreja Católica, através do seu Magistério, irá continuar alimentando, no imaginário dos católicos e da sociedade em geral, a discriminação, o preconceito e a compreensão de que essas pessoas não podem ser aceitas ou viver de modo integrado à sua condição homossexual. O problema é que existem questões, e essas especificamente, que não podem ser resolvidas só no âmbito da consciência. Por exemplo, quando se trata do reconhecimento das uniões civis dos católicos homossexuais ou mesmo da adoção de filhos pelos mesmos e a participação plena desses na comunidade cristã. Fica evidente que a imoralidade de todos os atos homossexuais, com base em uma interpretação classicista e a-histórica da natureza, é algo, no mínimo, equivocado à luz da antropologia atual e da complementaridade holística.

REFERÊNCIAS

CATECISMO da Igreja Católica. Petrópolis (RJ): Vozes, 1993.

CDF. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. “Carta aos Bispos sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais”. **SEDOC**, v. 19, n. 99, 1987, p. 795-806.

CDF. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. “Considerações sobre os projetos de reconhecimento legal das uniões entre pessoas homossexuais”. **SEDOC**, v. 36, n. 300, p. 22-65.

CDF. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. “Declaração sobre alguns pontos de ética sexual”. **SEDOC**, v. 8, n. 91, 1976, p. 1031-1042.

CDF. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração acerca de algumas questões de ética sexual, *Persona humana***, 29 de dezembro de 1975, AAS 68 (1976), n. 1, p. 77.

CEC. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. **Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendência homossexual e da sua admissão ao seminário e às ordens sacras**. São Paulo: Paulinas, 2005.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2008.

SALZMAN, A. Todd; LAWLER, Michael G. **A pessoa sexual: Por uma antropologia católica renovada**. São Leopoldo (RS): Editora Unisinos, 2012.

TRAINA, C. Ideais papais, realidades conjugais: uma perspectiva a partir da base. *In*: JUNG, P. B.; CORAY, J. A. (org.). **Obra citada**, 2005, p. 239-318.

WEST, Christopher. **Teologia do Corpo para Iniciantes**. Ascension Press: 2004.



FT 8

**Interculturalidade e
Religião em tempos de
pandemia - como afeta
as relações culturais
e subjetivas?**

Ementa

Dr. Ênio José da Costa Brito (PUC/SP)

Dr. Claudio Santana Pimentel (PUC/SP)

Dr. Roberto E. Zwetsch (PPG - Faculdades EST/RS)

Me. Selenir Gonçalves Kronbauer (Faculdades EST/RS)

Nossas vidas e a vida do mundo mudaram radicalmente com a pandemia da Covid-19. É como se de uma hora para outra estivéssemos assistindo o “mundo parar” como na música premonitória de Raul Seixas. Muitas atividades deixaram de ser realizadas. Desde o anúncio da primeira morte em março de 2020 assistimos a uma escalada de negacionismo e irresponsabilidade oficial por parte do governo federal. A pandemia afetou profundamente o espírito das pessoas, suas formas de sociabilidade, sua luta pela vida. A desgraça e a impiedade se abateram sobre o país, principalmente entre as pessoas mais pobres e vulneráveis. As experiências religiosas foram afetadas por esta desgraça sanitária, econômica e política. O tema aqui proposto tem por finalidade criar um espaço de reflexão e compartilhamento de ensaios, que possam lançar luz ou interpretação desse desastre humano, ecológico, social global sem precedentes. Como a pandemia nos afetou em nossas relações sociais, culturais, espirituais? Que temos a dizer a partir de nossas pesquisas nos campos das relações religiosas e interculturais? Este FT acolhe propostas que venham a trazer à mesa dos debates algumas das nossas primeiras impressões e avaliações deste fenômeno global que mudará o curso da história recente e de nossas vidas.

A COVID-19, A NECROPOLITICA E O DEVIR NEGRO

Ênio José da Costa Brito

RESUMO

A comunicação num primeiro momento recorre ao pensamento de Achille Mbembe para mostrar que a crise sanitária instaurada pela Covid-19 vem favorecendo a implantação de uma *necropolítica*, contribuindo com a realização gradual do *devir negro* na sociedade brasileira, que desde 2016 optou pela implantação de uma política neoliberal. Uma política sacrificial está em curso no país, contabilizando já mais de 500 mil mortos. Uma cifra atterradora. A explicitação dessa dinâmica necrófila ajuda a entender a razão da defesa incondicional da economia pelo Presidente da República e o seu desprezo pela vida dos brasileiros(as). No fundo se estabeleceu o potencial de consumo, a mercadoria e o dinheiro como critérios últimos para a manutenção da vida. Numa leitura foucaultiana, se pode dizer que a economia de mercado se torna “o princípio organizador e regulador interno do Estado”, tem-se, pois, uma inversão com potencial nefasto para a população, pois o mercado gradualmente passa a regular o Estado. Em seguida, expressa desejos de segmentos da população brasileira a serem realizados na vida pós Covid-19. Segmentos populacionais que lutam por uma sociedade mais justa, que colocam em primeiro plano a vida humana e não o mercado.

INTRODUÇÃO

Para abrir esta Comunicação relembro duas datas, que servem de moldura para a mesma: a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou no dia 11 de março, que estava em curso uma nova e desconhecida pandemia denominada Covid-19. A segunda, no dia 24 de maio de 2020, no final do dia, recebi a notícia, juntamente com minha esposa, da morte do meu sogro Ubaldo Barros (90 anos). Ele nos deixou cinco dias após contrair a Covid. Sem poder vê-lo, sem poder despedir e nem acompanhar seu enterro. difícil relatar a dor sentida, dor não só de nossa família, mas de milhares de famílias brasileiras espalhadas por este imenso Brasil, que passaram pela mesma experiência.

1-A NECROPOLITICA E O DEVIR NEGRO.

O capitalismo neoliberal é promotor por excelência da necropolítica ou da iopolítica sacrificial na visão de Achille Mbembe.¹ Achille Mbembe oferece uma gama de categorias analíticas que nos convida a pensar nos sacrifícios impostos a população brasileira pela política genocida do Presidente da República do Brasil. Uma política sacrificial está em curso no país, contabilizando já

1 A inspiração desta primeira parte brotou da leitura do magnífico livro de Felipe dos Anjos. Biopolítica do sacrifício. São Paulo: Recriar, 2019.

mais de 500 mil mortos. Uma cifra aterradora. A explicitação dessa dinâmica necrófila ajuda a entender a razão da defesa incondicional da economia pelo Presidente da República e o seu desprezo pela vida dos brasileiros(as). No fundo se estabeleceu o potencial de consumo, a mercadoria e o dinheiro como critérios últimos para a manutenção da vida.

Frentenà emergência de políticas de exclusão, fragilização da democracia e de um cem número de mortes de pessoas vulneráveis, Achille Mbembe criou o conceito de necropolítica para analisar e refletir sobre essas questões.

Seu esforço é o de caracterizar e apontar a alma da violência institucionalizada que gradualmente tem germinado na sociedade global. Ao debruçar sobre as violências institucionais pós-coloniais afirma a atualidade da dinâmica sacrificial, que necessita de inimigos reais ou criados ficcionalmente. Criação que se dá pelo exercício de uma biopolítica, batizada por ele como “simulacro do rosto” (MBEMBE, 2017, p. 82).

Para Fellipe dos Anjos:

trata-se de um procedimento biopolítico a partir do qual o poder de-forma a alteridade, de-constrói a diferença do outro, de-compõe a singularidade do outro num rosto diabólico, monstruoso, aniquilável. O simulacro do rosto é um véu costurado pelo biopoder, e lançado sobre o rosto real de certos sujeitos de forma que passamos a vê-lo na perspectiva e na superficialidade da narrativa do poder a respeito dele. Trata-se da produção política de uma imagem sacrificável (2019, p. 178).

A expressão “simulacro do rosto” permite abrir um breve dialogo com Levinas, pois, Mbembe, certamente, não desconhece a obra desse importante pensador francês . Se em Levinas é no rosto do Outro que descubro minha humanidade, o “simulacro do rosto” de Mbembe aponta justamente para a destruição dessa humanidade².

A necropolítica, como política de morte, está ancorada na dimensão de racialização, mas não permanece coarctada nela, vai além na medida em que a condição de vulnerabilidade reservada à população negra extravasa para a sociedade, para os outros.

Para indicar esse *ir além*, Mbembe usa a expressão/ noção de devir negro. A noção de devir negro sinaliza a universalização, por meio da lógica neoliberal, dos processos aos quais à África Negra foi submetida a partir do séc. XVI.

Para Mbembe, o neoliberalismo expande esse devir, pois, a governamentalidade³ neoliberal produz continuamente alteridades estereotipadas aptas a serem sacrificadas, especialmente com base no conceito de raça

2 O Papa Francisco na **Misericordia Vultus** dialoga com Levinas.

3 Governamentalidade ou governo, conceito criado por Michel Foucault nos cursos ministrados entre 1978 e 1979, respectivamente *Segurança, território, população* e *Nascimento da Biopolítica*. Para uma visão mais ampla ver NETO, João Leite Ferreira. Foucault, governamental idade neoliberal e subjetivação. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 35, 2010.

Por fim, a raça é uma das matérias-primas com as quais fabricamos a diferença e o excedente, isto é, uma espécie de vida que pode ser desperdiçada ou dispensada sem reservas. Pouco importa que ela não exista enquanto tal, e não só devido à extraordinária homogeneidade genética dos seres humanos. Ela continua a produzir efeitos de mutilação, porque, originariamente, é e será sempre aquilo em nome do qual se operam fissuras na sociedade, se estabelecem relações de tipo bélico, se regulam as relações coloniais, se distribuem e se aprisionam pessoas cuja vida e cuja presença são consideradas sintomas de uma condição-limite, e cujo pertencimento é contestado porque elas provém, nas classificações vigentes, do excedente. Enquanto instrumento, a raça é, portanto, aquilo que permite simultaneamente nomear o excedente associando-o ao desperdício e à despesa, sem quaisquer reservas. A raça é o que autoriza localizar, entre categorias abstratas, aqueles que tentamos estigmatizar, desqualificar moralmente e, quiçá, internar ou expulsar. A raça é o meio pelo qual os reificamos e, baseados nessa reificação, nos transformamos em senhores, decidindo desde logo sobre o seu destino, de maneira a que não sejamos obrigados a dar qualquer justificação. (MBEMBE, 2014, p. 70).

O que está ocorrendo no Brasil nestes tempos pandêmicos é a implantação de uma genuína política necrófila, isto é, formas contemporâneas de subjugação da vida às formas de morte impostas à população por um governo neoliberal. A presença do devir negro pode ser visibilizado facilmente nas periferias das grandes cidades e nos grotões do *Brasil Real*, entregues à própria sorte, sem vacinas, sem recursos médicos. Nesses espaços a incidência da Covid-19 é maior, assim como da fome. Não se pode esquecer que esta política de extermínio desvela a permanência da colonialidade, da matriz colonial, especialmente, no Brasil dos dias atuais, ou na expressão de Boaventura na permanência da “linha abissal”.

Tomo como mote, o título de um dos livros de Achille Mbembe, *Sair da grande noite*, no qual prioriza a análise da economia, política e religião para pensar, constelar desejos acalentados por todos que sonham e lutam por um Brasil mais justo, mais fraterno. menos racista, menos patriarcal, menos misogeno.

2- TEMPO PÓS-COVID-19

O que se pode esperar do tempo pós-Covid-19? Esta é a pergunta que abre a segunda parte desta comunicação. Começamos por dizer o que não se espera um “novo normal” tão alardeado pelos meios de comunicação. A razão é simples, este desejo de voltar à normalidade constitui-se num verdadeiro retrocesso, uma vez que esconde/ mascara o que a pandemia nos revelou, as múltiplas crises que já eram vividas pela sociedade brasileira, na qual vivia-se, uma normalidade que não era normal.

O que se deseja então do tempo pós Covid-19? A lista de desejos é longa, apontaremos alguns, sem hierarquizá-los, sem esquecer que a realização desses desejos exigirá da sociedade brasileira o empenho de suas forças vivas e um resgate de valores éticos e morais.

No campo político, que as forças políticas caminhem para o centro-esquerda, assumindo alguns desafios, como a revalorização do papel social do Estado. Desde 2016, a população brasileira tem presenciado o agenciamento do Estado, como conformação à racionalidade neoliberal.

Numa leitura foucaultiana, se pode dizer que a economia de mercado se torna “o princípio organizador e regulador interno do Estado” (FOUCAULT, 2004, p.120). tem-se, pois, uma inversão com potencial nefasto para a população, pois o mercado gradualmente passa a regular o Estado. Regulação, que não fica coarctada ao Estado, mas contamina a política, que se coloca a serviço do capital e não do bem comum.

Para Foucault

Isso significa que a política social deverá ser uma política que terá como instrumento não a transferência de uma parte da renda para os outros, mas capitalização o mais geral possível de todas as classes sociais que terá como instrumento o seguro individual e mútuo, que terá como instrumento a propriedade individual (2004, p. 149)

Subordinação do Estado ao capital é o movimento que está em curso atualmente na sociedade brasileira. Nesse processo de subordinação, os direitos sociais conquistados à duras penas desde a *Constituição Cidadã* de 1988, estão num processo de extinção através de uma política perversa e necrófila.

Um segundo desejo é o da recomposição da educação. Com relação à educação, a crise causada pela Covid-19 cancelou aulas em todos os estágios educativos, com consequências incalculáveis. Pelos cálculos da UNESCO para 2020, cerca de 90% dos estudantes do mundo foram afetados (UNESCO, 2020).

A ampla recessão econômica aumentou e aumentará, ainda mais, as desigualdades com reflexos imediatos no campo educacional.⁴ Na visão da UNESCO, se não forem criadas políticas voltadas para melhorias de infraestrutura, tecnologias, formação, metodologias e salários além do reforço da merenda, melhor aproveitamento do tempo, esquemas de tutoria etc., nem em uma década se resgatará o que se perdeu no campo educacional.

Daí, o desafio a ser assumido é o de aumentar significativamente os investimentos na educação, em todos os níveis. A tão alardeada Educação a distância (EAD) não pode ser a única solução, ela tem potencial para aprofundar as já marcantes desigualdades (FRANCO et alii, 2016). Não se pode esquecer tudo o que envolve o desenvolvimento humano integral e as condições socioeconômicas

4 Human Rights Watch e a ONG Todos pela Educação afirmam que: “sem a ação do governo federal, mais de seis milhões de alunos chegaram ao fim do ano sem acesso às aulas, segundo dados do IBGE”. Cf. 6º Relatório Bimestral da Execução Orçamentaria do MEC.

micas dos estudantes.

Não se está excluindo a presença das mídias no processo de busca de novos sentidos para educação, novos caminhos de efetivar mudanças, mas alertando para soluções redutivas que não levam em conta o quadro global dos problemas educacionais.

Um terceiro desejo que se faz presente é o de ter uma visão mais civilizada das relações de trabalho. Frente ao contínuo desmonte da humanização do trabalho, que vem ocorrendo ao longo do processo de implantação do projeto neoliberal em âmbito mundial e de modo muito especial desde 2016 no Brasil, com a república dos delinquentes Temer e Bolsonaro. Uma longa batalha deverá ser travada pelas forças vivas da sociedade pelo reconhecimento efetivo dos direitos dos trabalhadores(as) e dos segmentos mais vulneráveis da sociedade.

As novas lutas sociais a serem realizadas no pós-covid 19 exigirão a participação de todos os que desejam tempos mais justos, uma vez que privilegiarão a promoção dos direitos e da dignidade das pessoas humanas. Tais lutas pela emancipação-humanização do trabalho humano tem o respaldo de uma dimensão ética, pois o direito a um trabalho digno é garantido ontologicamente pela dignidade intrínseca da pessoa humana.

Em 1999, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) elegeu o conceito de “*trabalho decente*” cujo conteúdo significa um “trabalho produtivo e de qualidade em condições de liberdade, equidade, segurança e dignidade humana” (OIT, 1999). Esta proposta pensa o trabalho como condição fundamental para a superação da pobreza, das redução das desigualdades sociais e garantia de governabilidade democrático e desenvolvimento sustentável.

O desafio que se apresenta para os países exige uma estratégia que vai muito além da injeção de liquidez na economia e da ajuda emergencial de recursos monetários aos mais vulneráveis, em curto prazo. A situação requer a formulação e a execução de uma política de desenvolvimento econômico voltada ao pós-pandemia, ou seja, em longo prazo. A crise revelou as fragilidades da economia brasileira, que se baseia na austeridade, na desindustrialização, no trabalho informal, na especialização da produção de bens primários para exportação. (COSTA, 2020, p. 970)

Tendo presente o desafio apontado acima, o quadro só será revertido com revisão tanto da *Emenda Constitucional* nº 95, que instituiu o teto dos gastos, e da Reforma Trabalhista que precarização do trabalho em curso. Não se pode esquecer o equívoco da proposta de Reforma Administrativa em curso no Congresso, que pode inviabilizar a presença do Estado na Educação e na Saúde, pela precarização dos recursos humanos nessas áreas, levando o país a uma situação semelhante àquela anterior à Constituição de 1988, retrocedendo mais de 30 anos na visão dos especialistas.

A saída para a crise só abandonando a fictícia austeridade e encarando os gargalos da sociedade brasileira. Até aqui já apontamos os desejos da sociedade brasileira relacionados com as dimensões política, o educacional e o do trabalho.

Temos consciência que os desejos relacionados com a saúde e qualidade de vida são inúmeros e tem sido tratados em muitos artigos acadêmicos. Nossa opção, na esteira de Ladislau Dowbor, é finalizar essa segunda parte, chamando atenção para a necropolítica agrícola, que vem sendo implantada no país através do agronegócio, com consequências sérias para a saúde da população.

Ladislau Dowbor afirma que “a aposta do Brasil no agronegócio é um desastre econômico e ambiental, que não rende nada para o País e entrega a política para o interesse global de multinacionais de commodities (DOWBOR, 2021). Não são muitos os grupos que controlam o sistema de comercialização de commodities.

O agronegócio realiza uma combinação perversa ao gerar poucos empregos e grandes desastres ambientais, tanto pela devastação das áreas nativas, quanto pela contaminação do solo por agrotóxicos, com reflexos diretos na saúde da população. Em 2020, a região do semiárido brasileiro perdeu 73 mil quilômetros de solo. É impensável falar do campo econômico sem levar em conta a capacidade do meio de recuperação. Para Dowbor, “estamos matando o solo nossa maior fonte de capital tentando extrair seus recursos” (2021). O Brasil tem assistido à erosão insustentável do solo e a uma devastação sistemática de nossas florestas.

As reformas de perfil neoliberais, em curso, a longo prazo transformarão o Brasil numa *mega feitoria moderna*, será o retorno lento e gradual ao modelo primário exportador, que teve longa duração entre nós.

Deseja-se, pois, uma maior consciência planetária para o tempo pós-Covid 19, que evite a destruição de nossa “casa comum”. Papa **Francisco** se referia à “**casa comum**” como “nossa irmã, a mãe terra, que nos sustenta e governa e produz variados frutos com flores coloridas e verduras”(2020).

CONCLUSÃO

Estruturada em dois momentos, a Comunicação elencou desejos e lutas a serem travadas no campo individual e coletivo no âmbito da política, economia, educação e agricultura no pós Covid-19. Tendo presente a implantação gradual e sistemática de uma necropolítica e um devir negro na sociedade brasileira, todas as forças vivas do país devem se envolver.

O modelo neoliberal que vem sendo implantado no país dá sustentação a todo o processo, contribuindo com o abandono de segmentos significativos na população, que nesse tempo tão difícil de pandemia encontra-se entregue a própria sorte. Finalizamos, com uma prece e saudade dos amigos e amigas que partiram e resistindo para poder contar essa história marcada por tanto desprezo pelas vidas humanas, mas também com muita solidariedade fraternidade e sororidade.

REFERÊNCIAS

COSTA, Simone da Silva. *Revista de Administração Pública*. Rio de Janeiro 54(4):969-978, jul. - ago. 2020

DOWBOR, Ladislau. Entrevista ao Programa Ecologizando 247, 06.06.21.

FOUCAULT, Michael. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

-----. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

-----. **Necropolítica**. São Paulo; N-1 edições, 2018.

-----. **Sair da grande noite**. Ensaio sobre a África descolonizada. Petrópolis: Vozes, 2019.

OIT. Organização Internacional do trabalho. "Trabalho decente". <https://ilo.org/basilia/temas/trabalho-decente/lang-pt/index.htm>. Acesso em 11.06.2021

PAPA FRANCISCO. **Laudato Sí**. Carta Encíclica sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2002.

SOUZA, S.; FRANCO, V. S.; COSTA, M.LS. Educação à distância na ótica discente. *Educação e Pesquisa*. São Paulo, v.42, n.1, p. 99-114, jan/mar, 2016.

UNESCO. A comissão Futuros da Educação da UNESCO apela ao planejamento antecipado contra o aumento das desigualdades após a COVID- 19. Paris. UNESCO, 16 de abril de 2020. Acesso em 15.06.21

A DESSOCIALIZAÇÃO DA MORTE DIANTE DA IDEIA DA LAICIDADE E DA SECULARIZAÇÃO DA SOCIEDADE

Valéria Aparecida Rocha Torres¹
Claudio Santana Pimentel²

RESUMO

O historiador João José Reis (1992) escreveu *A Morte é uma Festa* com a perspectiva de compreender o etos religioso gerado a partir das práticas religiosas em torno da morte que se manifestavam no Brasil do século XIX. Reis demonstra que a morte é uma festa como prática cultural, sem dúvida o é também, a autonomia do conhecimento religioso produzindo categorias explicativas e experiências coletivas em torno que ritos mortuários públicos que constituem o processo de enfrentamento da morte pela sociedade brasileira. No entanto, nas fronteiras do processo de secularização social, a chamada “modernidade” gradativamente esvaziou os sentidos da morte e do morrer ao instrumentalizar seu conteúdo e fundamentalmente o seu conteúdo de elaboração coletiva e religiosa, o antropólogo José Carlos Rodrigues (1983) no trabalho *O Tabu da Morte* elabora importante análise sobre a “modernidade” e o processo de elaboração dos sentidos da morte e do morrer. De acordo com o autor no processo de produção do indivíduo ocorreu a dissolução da coletividade, o indivíduo burguês ganha autonomia, liberdade, seu corpo se separa de sua alma, se torna objeto de conhecimento (a Igreja acompanha esse processo, não sem perda), o crescente amor à vida torna-se produto e produtor de uma nova cosmovisão: a vida deve ser prolongada, o médico substitui o padre, aparece categoria “morte natural” em relação a outras não naturais; o que importa é a biografia do indivíduo; a medicalização produz o prolongamento da vida e o controle da doença – a morte transforma-se em tabu – porém, paradoxalmente segundo o autor, sem sair da cena social. Sendo assim, durante o século XX no processo de longa duração das mentalidades sociais, modernidade e tradição dialogam entre rupturas e permanências nos processos elaboração de sentidos da morte e do morrer (Torres, 2018). Com a privatização dos costumes religiosos introduzido pela chegada das denominações religiosas protestantes que de certa forma esvaziam a ritualização das práticas mortuárias aproximando-as do universo pragmático da modernidade. Mesmo assim, a complexa teia da religiosidade brasileira é mobilizada no processo de enfrentamento da morte, de acordo com o antropólogo Maurice Godelier (2017) as religiões, sejam religiões de salvação como o cristianismo ou religiões de libertação como o budismo, constituem um arcabouço fundamental para responder **perguntas invariantes** que a humanidade se faz diante do enfrentamento da morte. Mas diante de 500 mil mortes que não saem da cena e do discurso público por causa da pandemia, nos enfrentamos o paradoxo de José Carlos Rodrigues cotidianamente. E a respeito desse paradoxo que pretendemos refletir, pois, morte instrumentalizada pela perspectiva tecnicista se transforma em números, sem sair da cena social, estrategicamente a morte é anônima, sem rosto e sem nomes, são números que não suscitam a comoção coletiva e expressam a política pública da alienação social. Sendo assim, fica a questão: o século XXI com o derradeiro declínio do homem público e com a consolidação privatização dos costumes e excesso do individualismo possessivo conseguiu produzir a dessociação efetiva e eficaz na produção dos sentidos da morte e do morrer?

1 Doutora em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professora do Centro Regional Universitário de Espírito Santo do Pinhal (UniPinhal). E-mail: prof.valeria.torres@unipinhal.edu.br

2 Doutor em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pós-doutorando na PUC-SP. E-mail: pimentelclaudio@live.com

PALAVRAS-CHAVE: Morte; Modernidade; Pandemia; Religião.

INTRODUÇÃO

A Pandemia de Covid-19 trouxe um conjunto de transformações para a humanidade que colocou em questão os processos de sociabilidade humana e em evidência todas as desigualdades sociais, econômicas e políticas engendradas no interior do sistema capitalista. Entre teorias científicas e do senso comum sobre a Covid-19 e suas origens, existência e impactos sobre a humanidade, é por motivos óbvios sua letalidade que suscita em todos nós profundas inquietações, incertezas e angústias.

Entender o impacto pandêmico no cotidiano de nossa existência é e será a tarefa de cientistas sociais e da religião e não somente dos epidemiologistas, pois, a epidemia revela e esconde, num jogo de luz e sombra, o âmago do sistema capitalista que é a profunda, cruel e abismal desigualdade entre os seres humanos.

É a desigualdade econômica que determina quem é mais vulnerável diante da letalidade do vírus. Se num primeiro momento o grupo de risco denominado pelo discurso médico científico como idosos – pessoas com mais de 70 anos – independente de sua classe social, com a proliferação do vírus rapidamente a vida dos trabalhadores das classes populares, moradores de rua e todos os que vivem em situação de vulnerabilidade foram os realmente atingindo – e novamente os idosos entre esses grupos.

No entanto, o paradoxo dos protocolos do controle epidemiológico é escancarado, pois o discurso sobre os cuidados necessários ao controle da proliferação do vírus se destina às classes médias e às elites, que podem trabalhar em casa, que possuem condições materiais de isolamento social e não necessitam enfrentar a vida nos aglomerados do chão de fábrica (que não pararam de produzir sequer um segundo) temos assim o conceito burguês do controle pandêmico tentando se impor universalmente, mas nessa tragédia, a letalidade do vírus transita entre o universal e o particular.

E dessa forma é imperioso e obrigatório problematizar os paradoxos da pandemia, que entre todos os horrores históricos que compõe a sociedade brasileira, extinguiu oficialmente a vida de mais de meio milhão de pessoas, sem que a sociedade brasileira esboçasse um esforço de comoção. Apesar de historicamente desigual e o Brasil ser um país de origem escravista que se desenvolveu a partir de enormes contradições socioeconômicas.

1. SENTIDOS E SIGNIFICADOS DA MORTE NA SOCIEDADE BRASILEIRA

Em torno da morte, seus sentidos e significados, produziu-se desde o período colonial um

conjunto de elaboração de sentidos mediados por concepções religiosas que até o limiar do século XXI contribuíram para compor a identidade brasileira. A epidemia e sua letalidade se incumbiram de aprofundar e ao mesmo tempo revelar o esvaziamento dos sentidos da morte e do morrer para a sociedade brasileira.

O antropólogo francês Maurice Godelier em 2011, portanto, quase uma década antes da pandemia, foi provocado por um grupo de médicos, juristas e especialistas em políticas públicas franceses com o seguinte questionamento: “Você poderia nos esclarecer sobre os modos como a morte é concebida e vivida em outras sociedades que não a nossa, ou como o foi em outras épocas que não a nossa?” (GODELIER, 2017, p. 9).

O questionamento teve como “motivo” a longevidade das pessoas nas sociedades capitalistas desenvolvidas que colocava às autoridades de saúde pública alguns problemas operacionais como os investimentos em hospitais, casas de repouso e de cuidados paliativos, práticas de manejo de saúde para que essas pessoas finalizassem sua existência de forma adequada e civilizada. E só a título de observação é emblemático que na Europa Ocidental os idosos foram os maiores atingidos pela Covid-19, enfim, questões para a reflexão sobre saúde pública.

A partir dessa provocação, Maurice Godelier organizou o livro *Sobre a Morte: invariantes culturais e práticas sociais*, que busca compreender a morte nas sociedades da antiguidade ocidental, entre os mundos judaico e islâmico, na Idade Média cristã, no extremo Oriente, como China e Índia, entre os povos amazônicos, enfim em múltiplas culturas dispersas no tempo e espaço.

A importância deste trabalho está nas conclusões apresentadas por Godelier (um antropólogo marxista), das quais destacamos duas que norteiam nossa análise: diante da morte as sociedades humanas elaboram perguntas e respostas que são invariantes; e não são as filosofias nem as ciências experimentais modernas que demonstram capacidade de resposta às perguntas invariantes, mas somente as religiões são capazes de produzir significações a perguntas fundamentalmente existenciais.

Invariantes são esquemas de pensamento aos quais se encontram associadas normas de conduta, práticas e instituições que prolongam esses esquemas e extraem deles sentidos. Após exames dos dados, a constatação foi de que um certo número de esquemas e normas de conduta se encontram presentes e atuantes nas catorze sociedades estudadas. Tudo aconteceria como se existisse uma base comum a todas as concepções da morte, para além de suas diferenças ou por meio delas. (GODELIER, 2017, p. 12)

Apesar da problematização a que possamos submeter as conclusões apresentadas por Maurice Godelier, é possível acrescentar a esse estudo o processo histórico de construção dos sentidos da morte e do morrer no Brasil como um dado importante e que de certa forma corrobora com tais conclusões.

A produção dos conhecimentos sobre a morte no Brasil se deu a partir das relações estabe-

lecidas entre religião/crenças como pontos de contato entre uma religião institucionalizada - catolicismo - e sistemas de crenças afro-indígenas que possibilitaram a construção da religiosidade brasileira, pelo menos até o século XIX, quando outras religiões institucionalizadas entraram no Brasil, como o protestantismo. Mesmo assim, por um período significativo da história do Brasil havia uma referência religiosa dominante, onde o eu, tu, ele, nós, se encontravam diante dos altares católicos.

Obviamente, essas práticas não se produziram sem conflitos, e assim, pode-se dizer que formam um conjunto de relações dialéticas que produziram sínteses que informam o imaginário religioso brasileiro diante da morte como conhecimento religioso.

Nesse sentido, consideramos o trabalho de Maria Lúcia Montes (1992) *As figuras do sagrado: entre o público e o privado na religiosidade brasileira* como uma referência na tentativa de abordar a religiosidade brasileira para além das fronteiras econômico-sociais. A autora considera a produção do etos religioso brasileiro a partir das referências da religiosidade barroca que se torna o ponto de contato entre cristãos, indígenas e africanos.

Os estudiosos das religiões sempre reconheceram, no Brasil, desde os tempos coloniais, a curiosa mistura por meio da qual uma Igreja Católica plenamente atuante na vida pública graças a seus vínculos com o Estado, capaz de promover a legitimidade do poder a economia moral da propriedade privada, ainda que esta se referisse a outro ser humano, o escravo, foi igualmente capaz de acomodar-se ao etos da sociedade em que se inseria e assim, incorporar sistemas de crenças particularistas e locais, adaptar-se a devoções de cunho privado e mesmo incentivá-las, como no caso das confrarias e irmandades, ou criar práticas religiosas de caráter intimista, como se traduz, por exemplo, nos ex-votos populares encontrados por toda a parte no país. (MONTES, 1992, p. 48)

Consideramos que diante da morte os estoques étnicos e culturais se fundem e confundem e mesmo quando não estão explicitamente presentes nas práticas de enfrentamento da morte, continuam dando o tom a elaboração a sua elaboração coletiva. João José Reis (1992) em *A Morte é uma Festa* demonstra que o etos religioso brasileiro em torno da vida pública e da festa se traduzem nos cortejos e funerais que mobilizam o sentimento coletivo de pertença a uma família, comunidade, irmandade ou grupo.

A morte mais que uma festa era um encontro marcado de demonstração pública de solidariedade, amizade, compaixão, respeito. Essas práticas foram gradativamente questionadas pela biopolítica que se assenhora do Estado Brasileiro ainda no século XIX. No entanto, durante todo o século XX encontramos estudos que relatam essas práticas dispersas de norte a sul do Brasil como um traço marcante da vida social, mesmo em tempos em que os códigos da modernidade se consolidam.

Sendo assim, existe na sociedade brasileira memória histórica coletiva de um conjunto de atitudes e comportamentos para o enfrentamento da morte, no entanto, diante de mais de meio milhão de pessoas que morreram em um ano, temos o silêncio substituindo a solidariedade e a

compaixão, o que nos faz pensar num processo de dessociabilidade diante da morte.

2. A COVID-19 E A (IN)VISIBILIDADE DA MORTE NA SOCIEDADE BRASILEIRA

A pandemia da Covid-19 teve como impacto retirar a morte do espaço privado, da morte em família, e trazê-la novamente ao espaço público como um fato social. Isso se deu, é verdade, de maneira indireta, quando o noticiário da morte se tornou cotidiano. Inicialmente, eram notícias vindas de países que viam seu sistema de saúde colapsar, incapaz de atender as pessoas contaminadas em situação mais grave, principalmente as idosas, como foi o caso da Itália. Situação que trouxe à tona a discussão ética sobre a legitimidade de decidir quem deve ter preferência quando os recursos médicos se tornam escassos.

Aos poucos, no entanto, aquilo que parecia uma realidade distante instalou-se na vida e no cotidiano dos brasileiros. Por um lado, insegurança e inconstância nas decisões das autoridades do país, em diferentes níveis de governo, sobre quais os procedimentos sociais para conter o avanço da doença. Por outro, vozes do empresariado e do mercado financeiro, principalmente, declaravam que o país não poderia parar em razão de algumas mortes.

A imprensa, seja a hegemônica, seja a alternativa, concentrava-se nos números da pandemia. Diariamente, em geral ao fim do dia, eram publicados a média de mortes registradas nas 24 horas anteriores. Termos como “platô” (patamar estável de contaminação e de óbitos, a partir de onde se esperava sua queda), e “média móvel” (contabilização de dados cuja atualização não acompanhava a expansão real da pandemia), passaram do vocabulário dos telejornais e das redes sociais para o vocabulário usual das pessoas.

Reduzidos a números, a morte de milhares de brasileiros (superamos 550 mil, oficialmente, até o momento em que este texto é redigido) era/é acompanhada de uma insensibilização diante do desaparecimento de tantas pessoas. Novamente, as poucas vezes em que a apatia social diante dos números dava lugar à indignação, ao lamento e ao luto, foi estimulada/permitida por uma mudança momentânea no modo da imprensa e das redes sociais se referirem a algumas mortes em específico, de personalidades públicas. Foi o caso das mortes do médico e compositor Aldir Blanc, cuja obra artística é um símbolo do processo de redemocratização do país, hoje em risco. Mas, principalmente, as mortes do ator e humorista Paulo Gustavo e do comentarista esportivo Rodrigo Rodrigues.

Quando a vítima tem nome e uma história, quando ela não é reduzida a um dígito na estatística, suspende-se, ainda que momentaneamente a indiferença. Abre-se a possibilidade do lamento, da indignação e do luto. Algo que, supomos, em escala microssocial, milhares de famílias brasileiras têm vivenciado. Mas em termos de comoção social ampla, só tem acontecido quando o discurso hegemônico de indiferença presente na imprensa e as redes sociais se vê obrigado a abrir brechas.

O resgate da condição humana das vítimas, de todas as vítimas, a recuperação de seu nome e de sua história, é necessário para o enfrentamento daquilo que Achille Mbembe (2018) designou como necropolítica: o poder de decidir quem deve ou não viver. O Brasil pandêmico revelou, mais uma vez, como para os donos do poder, político e econômico, as vidas dos mais vulneráveis são descartáveis, seja pela sua idade, seja por sua condição de saúde, seja por seu lugar em uma sociedade extremamente assimétrica.

Necropolítica que não pode ser dissociada de outro conceito elaborado por Mbembe (2014), o de devir-negro do mundo: processo por meio do qual a sociedade neoliberal impõe, ao transformar tudo em mercadoria, inclusive ao trabalhador, que no presente, por intermédio dos aplicativos, “vende” a si mesmo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crise de alteridade que vivemos em função da produção da necropolítica como política pública do Estado brasileiro no enfrentamento da COVID19 deixará marcas indeléveis em nossa sociedade. O Estado como detentor do direito a violência desde o início de nossa história controlou a vida e morte em função do sistema de escravidão.

Mas é o processo de aprofundamento do neoliberalismo que escancara o individualismo possessivo impresso na lógica do capital que gravemente nos aliena rompendo o tecido social. Se diante da morte a sociedade brasileira produziu marcos historicamente datados de traços e vínculos de sociabilidade mediados por expressões religiosas, hoje a indiferença diante da morte de mais de meio milhão de pessoas é explicitamente inquietante para uma sociedade que entre outras práticas sociais detinha nas etiquetas dos ritos mortuários traços de sua humanidade.

REFERÊNCIAS

GODELIER, Maurice. (Org). **Sobre a morte: invariáveis culturais e práticas sociais**. Edições Sesc: São Paulo, 2017.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado na religiosidade brasileira. In: NOVAIS, Fernando A. **História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea** (volume 4). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da morte**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

FOLIAS DE REIS NA RMRJ: TRADIÇÃO E FÉ REINVENTADAS EM TEMPOS DE PANDEMIA DA COVID-19

Verônica Inaciola C. Farias da Cruz¹

RESUMO

O presente artigo vem destacar como se deram as práticas devocionais de três grupos de Folias de Reis em três cidades da Região Metropolitana do Rio de Janeiro: Itaboraí, São Gonçalo e Rio de Janeiro, no período da pandemia da Covid-19 no ano de 2020 até o mês de janeiro de 2021, observadas e analisadas principalmente por metodologias inovadoras, com os recursos das tecnologias digitais que tem nos beneficiado neste difícil período, embora em dois momentos tenha feito essa observação in loco, obedecendo todas as medidas sanitárias recomendadas pela OMS. As Festas de Arremate e as Jornadas dos Santos Reis são para esses grupos que compõe o vasto repertório da religiosidade popular no Brasil as principais expressões materializadas que dão sentido às suas práticas rituais, permeadas por um valor simbólico que por uma ordem imaterial cultiva o sagrado que lhes traz sentido, preservando assim a memória coletiva, buscando não perder a ordem social interna que os sustenta, embora essas práticas sejam recriadas nas redes de trocas sociais entre os devotos e o lugar que atuam. Anualmente esses grupos cumprem um calendário tradicional, cultural e religioso voltado para o ciclo natalino, com cantorias, repercutindo assim a trajetória dos Reis Magos ao encontro do Menino Jesus, conforme descreve o evangelho de Mateus, e aqui introduzido pelos padres jesuítas ainda no Brasil colônia, denominando então esse período de Jornada. A festa do Arremate também ocupa lugar de destaque nesse ritual, pois ela é a celebração do sucesso da jornada, momento de agradecer as graças alcançadas, os milagres concedidos e recebidos, e promover o encontro entre os devotos que reafirmam diante da bandeira, que é o objeto mediador do sagrado para eles, a permanência dessa tradição.

PALAVRAS-CHAVE: Festa; Devoção; Tradição; Fé; Pandemia; Milagre; Memória

INTRODUÇÃO

Este trabalho é parte integrante do meu projeto de pesquisa, que tem por propósito investigar os milagres realizados pelas bandeiras das folias de reis e como eles dialogam com esses devotos dos Santos Reis no espaço urbano e periférico em três cidades da RMRJ (Região Metropolitana do Rio de Janeiro), São Gonçalo, Itaboraí e Rio de Janeiro, lugares que hoje ocupam e realizam os seus rituais que com eles migraram dos espaços rurais e que em um passado nem tão remoto os abrigava legitimamente em suas crenças, vivenciando um sagrado que lhes fora apresentado pelas práticas de um catolicismo de padroado, “direito concedido pelo Papa ao Rei de Portugal, com a incumbência de promover a organização da

1 Doutoranda em Ciências da Religião na UNICAP e-mail: veronica.2019801122@unicap.br

Igreja nas terras descobertas”(HOORNAERT,1994, p.8). Uma hegemonia religiosa que ao longo do período colonial e mesmo no império, fora assumindo diversos contornos, tanto na corte, quanto nos engenhos.

Mais adiante trataremos com mais detalhes as práticas rituais das folias de reis, quem são esses devotos e como eles dialogam com o sistema de crenças influenciado por esse catolicismo medieval, extremamente sincrético, que junto ao sagrado dos povos indígenas e mais tarde com os dos povos africanos escravizados, originou essa devoção que faz parte desse repertório complexo de mitos e símbolos, ambiguidades e legitimidades das experiências com um sagrado que traz sentido às suas existências e que no decorrer da história foi cada vez mais assumindo um contorno extremamente popular, o espaço mais subalterno do campo religioso, este em que a mediação com o divino é ocupada pelos mestres desses autos de fé e não pelos sacerdotes, pastores, pais de santos ou outro líder espiritual das práticas religiosas institucionalizadas.

Diante dessas considerações que levam em conta essa trajetória histórica, vamos nos ater ao que esse trabalho se propõe, dentro dos grupos que acompanho, avaliar como se deram suas práticas rituais neste período da pandemia da COVID-19, embora a convivência desses devotos dos Santos Reis com o sagrado seja uma experiência cotidiana, pois em todos os momentos eles deixam isso bem claro nas suas ações, nada é feito sem essa mediação, porém existem dois momentos que são extremamente importantes para a materialização dessa fé, a Jornada dos Santos Reis e a Festa de Arremate, momentos de celebração, quando esses devotos se encontram e que no ano de 2020 e parte de 2021 não puderam acontecer, devido a pandemia da Covid-19 que assolou todo o planeta fazendo com que essas celebrações fossem transferidas e reinventadas, de forma que o sagrado fosse contemplado de um novo modo, sem portanto perder a sua originalidade e poder da sua bandeira em realizar os milagres que tornam a vida desses devotos mais amenas de sofrimentos.

Utilizei os recursos digitais, como WhatsApp e vídeo chamadas para entrevistar esses três mestre de folias de reis, os quais citarei adiante, e mais alguns foliões que compõem esses grupos, embora em um momento específico tenha feito isso in loco, respeitando as normas da OMS e das autoridades sanitárias locais.

1- AS FOLIAS DE REIS, O PROCESSO MIGRATÓRIO E OS GRUPOS ESTUDADOS

1.1- FOLIAS DOS SANTOS REIS

Como vimos as Folias dos Santos Reis são grupos devocionais do grande repertório da religiosidade popular brasileira. Tem sua origem nos autos realizados pelos padres Jesuítas, durante a colônia para difundir o cristianismo. Apresentado através do evangelho de Mateus 2, ou seja uma das formas de apresentar o Deus dos europeus ao novo mundo, difundido pelo

catolicismo que aqui chegou com os portugueses no século XVI.

Tal como em inúmeros outros casos de festas de santo no Brasil, a folia é concebida por seus praticantes como um culto de louvor aos santos padroeiros, A diferença está em que, ao invés de usar de formas litúrgicas, formas populares de cultos coletivos (novenas, trezenas, missas), a folia representa em outro tempo e em outro espaço, o fato realizado pelos santos comemorados, e que os santificou: a jornada do Oriente a Belém (BRANDÃO,2004, p.382).

Dispensa por completo a participação da igreja e os serviços dos padres, sendo os ritos conduzidos por especialistas populares, os chamados Mestres, fato que não exclui a religiosidade em suas práticas e o seu caráter devocional, o que fora provocado pelo catolicismo que se deu no interior, nas zonas rurais, onde se propagou através dos leigos, as visitas dos sacerdotes eram muito raras.

Assim como as outras expressões da cultura popular, como os congos, moçambiques, e outras, que se formaram a partir dessa permissão dada aos pobres do interior e aos negros e índios que foram levados a conversão mas não abandonaram as suas crenças de origem.

1.2- O ENTRE- LUGAR E A PRESERVAÇÃO DA MEMÓRIA

Os fluxos migratórios que deslocaram esses devotos dos Santos Reis das áreas rurais em busca de subsistência, por já não mais encontrá-la no campo, ou mesmo quando provocados por outros motivos, não fez com que esquecessem as suas construções culturais e religiosidades, o ethos e a visão de mundo que seus códigos imprimem na relação simbólica que os aproximam do sagrado permanecem, e são táticas que lhes conferem a preservação da memória, por isso a necessidade das celebrações, mesmo nesse momento tão obscuro da pandemia e da crise política que assola o país, a fé precisa ser praticada mesmo de forma diferente, só entre os que estão mantendo contato, “o sagrado é ainda mais necessário nesses momentos de tantas turbulências e incertezas,” Essa foi a fala de vários devotos.

Mais uma vez, é o espaço da intervenção que emerge nos interstícios culturais que introduz a invenção criativa dentro da existência. E, uma última vez, há um retorno a encenação da identidade como iteração, a re-criação do eu no mundo da viagem, o reestabelecimento da comunidade fronteira da migração (BHABHA, 2001, p.29).

É preciso reconhecer que não é apenas nesse momento pandêmico que se enquadram essas considerações sobre os problemas e os esforços que os migrantes precisam dispensar para

a salvaguarda de suas memórias e o desejo da sua afirmação cultural, mas em todo tempo em que precisam reafirmar suas crenças, reinventando os seus fazeres, num esforço contínuo para que a memória não apague as suas tradições nativas, que sustentam seus imaginários.

1.3- AS BANDEIRAS DE REIS NA RMRJ

As Bandeiras são os estandartes pertencentes aos grupos de folias de reis, feitas dos mais diversos materiais, tecido, madeira, flores, fitas coloridas, com imagens de santos, principalmente dos três Reis do Oriente. Cada grupo batiza a sua bandeira com o nome que vai designá-lo, porém ela não é apenas um emblema material, para os devotos ela chega a ser a própria personificação do sagrado, a devoção a ela é tanta, que muitos até extrapolam a sua fronteira como objeto de mediação com as divindades, podendo passar por diversas gerações.

Confundindo-se com as próprias divindades que “representam”, esses objetos são suportes ou extensões de deuses e espíritos, tornando-se um meio através do qual eles se manifestam, se aproximam dos homens, para interagir e trocar com eles (MAUSS,2013.p. 225).

Conforme colocado, nesse trabalho de campo com três grupos da RMRJ, intenciono constatar as narrativas dos milagres e dádivas atribuídas às suas bandeiras, tanto materiais, como imateriais e como esse argumento e crença podem ser decisivos na manutenção dessa tradição. Como sabemos RMRJ é um espaço geográfico permeado de conflitos das mais diversas ordens, inclusive a violência provocada pelo descaso do Estado. A intolerância religiosa, principalmente com as religiões de matrizes africanas provocada por uma visão fundamentalista dos “novos pentecostais” que já levam traficantes convertidos na comunidade a praticarem atos de vandalismo e violência contra essas religiões, inclusive com os santos católicos que também já não são bem vistos nesses lugares, fato que se torna uma grande ameaça para a permanência desses grupos devocionais como as folias de reis que fazem parte de um repertório religioso histórico embasado nesse sincretismo.

Os grupos delimitados para esse estudo são três, um na cidade de São Gonçalo com a Folia de Reis Bandeira Nova Flor do Oriente do Mestre Fumaça; um em Itaboraí com a Folia de Reis Estrela do Oriente do Mestre Tião e um na cidade do Rio de Janeiro com a Folia de Reis Sagrada Família da Mangueira do Mestre Hevalcy. Para o presente artigo especificamente, realizei entrevistas utilizando meios digitais com esses mestres e mais alguns foliões a fim de saber como realizaram seus rituais no período mencionado da pandemia da COVID-19, nas Jornadas de Reis e nas suas Festas de Arremate.

2- A JORNADA DOS SANTOS REIS E AS FESTAS DE ARREMATE

2.1- A JORNADA DOS SANTOS REIS X PANDEMIA DA COVID-19

A Jornada realizada pelos grupos de folias de reis no período compreendido entre o Natal em 25 de dezembro e o dia de Reis em 6 de janeiro, são os 12 dias que os três reis do oriente fizeram em busca do menino que seria a nova luz do mundo, conforme descrito no evangelho de Mateus. É a representação desse feito em que estes devotos repercutem os rituais de fé e adoração ao Menino Deus, quando saem as ruas com suas cantorias e caixas, de pouso em pouso recebendo dádivas dos seus devotos, como oferendas para a bandeira, quase sempre como retribuição ao seu poder miraculoso. Nas regiões urbanas o ritual assume uma outra dinâmica, por conta das contingências relativas aos conflitos dessa região e ao modelo de trabalho urbano, fazendo com que as jornadas tenham uma outra forma de organização, com agendas para visita aos devotos, porém sem perder a legitimidade de suas crenças e tradição, seus códigos simbólicos são expressados e assim entendidos pelo coletivo que assimila seus significados, é “quando a crença religiosa e o ritual confrontam-se e confirmam-se mutuamente (GEERTZ, 2008, p.144).

Ritual de fé e devoção elaborado dentro de uma visão de mundo em que a autenticidade dos fatos estão imbricadas a realidade desses fieis, não encontram-se desvinculadas de suas vidas cotidianas, são implícitas à elas.

Nas entrevistas realizadas com os mestres dos grupos estudados e alguns foliões percebemos como a autenticidade de suas crenças não foram abaladas nesse período embora tenham reinventado novas maneiras praticarem seus rituais.

O Mestre Fumaça da Bandeira da Cidade de São Gonçalo relata: “O giro não aconteceu, não fizemos nenhuma visita aos devotos nesse período da jornada, mas dentro do possível, cumprindo as normas, realizamos o nosso ritual, a bandeira não girou, ficou no barracão, mas fizemos a nossa louvação junto aos devotos que compareceram”. Cabe aqui ressaltar que essa folia é 80% familiar, os foliões são filhos, netos, bisnetos, apenas alguns não pertencem ao núcleo familiar.

O Mestre Tião da cidade de Itaboraí, já não tem esse núcleo familiar em seu grupo e nos relatou o seguinte: “ Não reuni os foliões para o giro, mas assim mesmo, sozinho, fiz a cantoria e louvação diante da bandeira cumprindo o ritual da profecia do nascimento do Menino Jesus”.

O Mestre Hevalcy que herdou a bandeira que pertenceu ao seu pai, nos fez o seguinte relato: “O giro aconteceu de forma mais restrita, cumprindo as orientações das normas sanitárias, saímos apenas duas vezes, no dia de Natal e no dia de Reis, com a maior fé e respeito, foi um ano de mais fervor, pedindo a intercessão de os Santos Reis e de São Sebastião no combate a pandemia. Não teve nenhum folião acometido pela doença”. E assim ele foi explanando a necessidade de exercer a fé , atribuindo à sua bandeira que faz a mediação com os Santos Reis, todas essas graças.

2.2- AS FESTAS DE ARREMATE X PANDEMIA DA COVID-19

A festa de Arremate ou Remate como dito pela maioria dos foliões é um momento de extrema alegria para os foliões e devotos dos Santos Reis, é quando o sucesso da Jornada é comemorado, participam vários grupos que são convidados e recebidos pelo anfitrião, ou seja o mestre daquela bandeira que está realizando a festa, festejo que acontece com todas as bandeias neste formato, com muita comida, com música que pode estar fora do repertório das profecias, mas inicia-se com uma ladainha rezada em latim, nos poucos grupos que ainda dispõe desse rezador que é um patrimônio, em algumas cidades os padres realizam uma missa. Todos os grupos ao chegarem realizam suas cantorias rituais, agradecem as graças alcançadas, os milagres realizados pela intercessão da bandeira, o convite recebido e só após esse ritual religioso que inclui a ceia é que podem participar das atividades profanas da festa. Como o nome pressupõe, festa é justamente o momento de celebração em que o valor da alegria é combustível para a continuidade da vida, nos ajudando a coordenar o tempo entre o passado, o presente e o futuro. “ A festividade é pois, um período de tempo reservado para a expressão plena do sentimento” (COX,1974, p.28).

Essa celebração no período de março a dezembro de 2020 não aconteceu nesses grupos estudados, pois foi o período da restrita quarentena, que foi por eles respeitado, pois as festas de arremate recebem um grande número de pessoas, no entanto muitas lives aconteceram e tiveram vários encontros virtuais, o que de certa forma não deixou de ser uma celebração, essa novidade contribuiu para alegria desses foliões dos Santos Reis.

CONCLUSÃO

Intitulamos esse trabalho de “A reinvenção da tradição dos rituais das folias de reis no período Pandemia da COVID-19, momento em que o mundo parou para tentar entender o que estava acontecendo e como sairíamos dele, com tantas perdas materiais e imateriais, tantas dores e incertezas. Nesse percurso a ciência foi a principal protagonista para a resolução de todas essas dores, a chegada das vacinas trouxeram novamente a esperança de dias melhores, mesmo diante de muitas incertezas, principalmente as provocadas pelo negacionismo político e o desmonte social.

As religiões que cumpriram o seu papel de levar mais esperança, também tiveram um importante papel nessa superação, principalmente as relativas as perdas dos antes queridos. No contexto dessa religião popular, a qual tratamos aqui e como vimos nas devoções das folias de reis, foi marcante as reafirmações na crença e a importância de seus rituais na mediação com o sagrado para que intercedesse na ameaça que nos assola com o advento da Pandemia da COVID-19.

Mostramos principalmente as atitudes de respeito desses foliões reiseiros em relação as

normas sanitárias implantadas e como o ritual de fé e devoção elaborado dentro de uma visão de mundo que encontra-se imbricada a realidade desses fieis, não encontra-se desvinculadas de suas vidas cotidianas, são implícitas à elas, fazendo com que toda simbologia que representam seus ritos não fossem descaracterizadas nesse período, embora reinventados, não perderam a autenticidade de suas tradições.

REFERÊNCIAS

AUMONT, Jaques. *A Imagem*. Campinas/SP: Papirus,1990.

BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva,1973.

BERGER, Peter L. *Os múltiplos Altares da Modernidade*. Petrópolis: Vozes,2017.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG,2001

BITTER, Daniel. *A Bandeira e a Máscara: A Circulação de Objetos Rituais nas Folias de Reis*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, 2008.

BOFF, L. *Igreja: Carisma e Poder. Ensaio de eclesiologia militante*. Petrópolis: Vozes, 1981.

BORDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os Deuses do povo; um estudo sobre a religião popular*. Minas Gerais: EDUFU,2007

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do Sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas,1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de Viola*. Petrópolis: Vozes,1980.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: USP, 1988.

CAVA, Ralph Della. *Milagre em Joazeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano, Artes de Fazer*.9 ed. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2003.

COX, Harvey. *A Festa dos Foliões*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1974.

CRUZ, Verônica Inaciola C.F da. *Folias de Reis em São Gonçalo: Irmandade e patrimônio*. Rio de Janeiro: Autografia, 2018.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ, Clifford. *O Saber Local, Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

HOORNAERT, Eduardo. *A Formação do Catolicismo Brasileiro, 1550, 1800*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1974.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2014.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro. Umbanda e Sociedade Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1988

PEREIRA, Luzimar Paulo. *Os Giros do Sagrado. Um estudo etnográfico sobre as folias em Urucuia, MG*. Rio de Janeiro: Letras, 2011.

RIES, Julien. *O Sagrado na História Religiosa da Humanidade*. Petrópolis: Vozes, 2017.

STEIL, Carlos A. *O Sertão das Romarias; Um Estudo Antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa*. Petrópolis: Vozes, 1999.

VITAL DA CUNHA, Christina. *Oração de traficante*. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

NÃO MORREMOS SÓS: REFLEXÕES SOBRE A MORTE NA PANDE- MIA À LUZ DO UBUNTU

Victor Pereira Aversa¹

RESUMO

A pandemia trouxe consigo uma série de discussões em relação à vida e à morte, além de ter exposto feridas que há muito não davam as caras. Entre essas feridas, talvez a que mais salta aos nossos olhos, é a importância da existência de um Estado que atue em prol da saúde, da segurança, da diversidade, da tolerância e de outros direitos básicos dos seres humanos, mas não se ter isso no país em que se vive. Em meio ao descaso com a saúde, ao grave negacionismo a que fomos expostos e a terrível propaganda anticientífica, ainda temos que lidar com a morte batendo a todo instante em nossa porta. Um familiar, um conhecido próximo, uma pessoa querida, não se sabe por quanto tempo contaremos com a presença desta pessoa. O medo da morte, a desesperança de um amanhã agradável de se viver e a falta de empatia com o próximo se misturam em um cenário onde, mais do que nunca, dependemos do próximo para ficarmos seguros deste vírus. Propomos, então, uma reflexão que nos leva para outro lado; que pode nos fazer enxergar a existência e a morte de uma forma diferente a que estamos nos habituando. A visão de mundo zulu que ficou conhecida como ubuntu, nos coloca dentro de uma rede complexa de existências interligadas, conectadas e dependentes entre si. Sob o lema “eu sou porque nós somos”, podemos considerar que, se vivemos conectados, e nossa existência influencia e é influenciada pelas outras, a morte de um indivíduo me impacta de maneira direta, pois o “nó” que sustentava a sua existência dentro dessa complexa rede fora desfeito com a sua partida. Se considerarmos a ideia de que em toda pessoa existe algo próprio apenas dela, que se perdido não se pode mais recuperar, aliada a visão ubuntu de que, não só os vivos dependem um dos outros, mas também os mortos dependem de nós, chegamos à conclusão de que o cuidado com o outro, vivo ou morto, é uma forma de cuidarmos de nós mesmos. E, por fim, quando morre uma pessoa, toda a nossa rede de existências perde algo de único que havia nela; fica evidente, portanto, que cada morte é, também, a minha.

PALAVRAS-CHAVE: morte; ubuntu; pandemia; política

INTRODUÇÃO

A princípio, antes mesmo de darmos início à exposição do tema desta comunicação, se faz necessário frisarmos dois pontos que vão dar o tom desta nossa fala. Em primeiro lugar, é importante olharmos o contexto atual e global para que possamos, então, sabermos de onde estamos falando. Olhando para os lados, para trás e, como um exercício de imaginação, para frente, é possível constatar que, enquanto latinos, estamos falando da periferia do mundo, como diria Enrique

1 Mestre e doutorando em Ciência da Religião pela PUC-SP. E-mail para contato: victor.aversa.cre@gmail.com

Dussel.

Por periferia do mundo entende-se os locais geográficos invadidos e explorados pelo centro do mundo; locais onde vive-se de maneira periférica, reza-se de maneira periférica, existe-se de maneira periférica e, claro, morre-se de maneira periférica. Na periferia do mundo as coisas demoram-se a chegar, a ética é duvidosa e a liberdade é uma questão do tanto que se consegue fazer com o dinheiro que se tem; se é que se tem.

Em segundo lugar, mas não menos importante, nos cabe localizar aqueles e aquelas que estão nos ouvindo sobre o teor desta fala. Ao falarmos de um assunto tão instigante como a morte, porém, em um contexto tão triste como este em que estamos inseridos, caberiam análises e críticas dos mais variados tipos. No entanto, acreditamos que a análise ou a crítica de algo necessita, antes de qualquer coisa, uma reflexão. A partir da reflexão pela reflexão, conseguimos nos despir das categorias que tornam fria e muito distante a pesquisa acadêmica.

Sabemos que muitas leituras criteriosas sobre o tema proposto nesta mesa serão ou já foram feitas no dia de hoje. Portanto, tomamos a liberdade de trazer o assunto para o campo da livre reflexão, arriscando deixar a conclusão desta fala cheias de perguntas abertas, porém, carente de respostas. Agora, que já estamos devidamente localizados e ambientados, podemos dar início à esta fala.

1. POLÍTICAS DE MORTE NO BRASIL

A pandemia de Covid-19 trouxe consigo certas características da morte que, não raro, estamos acostumados a esquecer ou ignorar. Uma dessas características, própria do morrer, é a inevitabilidade com a qual somos obrigados a encará-lo, não só de maneira pressuposta, mas também de maneira repentina. O luto, que já era urgente e quase um “tabu” na modernidade de consumo, passa a ter um caráter mais frio e distante em relação à proximidade do corpo daquele que morreu e do corpo daquele que ainda vive.

Em meio ao processo de banalização das mortes, tornando o ser humano que morreu em simples número, além do mote pragmático dos defensores da supremacia econômica (em detrimento de vidas humanas), a vida parece ter se tornado um privilégio pessoal que, a fim de pôr comida na mesa, faz-se necessário que a coloquemos em risco no transporte público lotado enquanto nos dirigimos para o trabalho.

No Brasil, o cenário pandêmico se mistura ao caos político, onde um governo negacionista, baseado em pseudociência e ideologias autoritárias, se utiliza das políticas de saúde pública como instrumento de manutenção da soberania; tudo isso justificado por um pano de fundo religioso que torna “divino” o poder do governante de decidir quem vive e quem morre.

Franz Hinkelammert, em sua obra *As Armas Ideológicas da Morte*, nos aponta essa dinâ-

mica ao discorrer sobre a crítica feita por Marx acerca da religião. O autor vai dizer que essa religiosidade abordada por Marx é aquela que sacraliza o poder de algumas pessoas sobre as outras (HINKELAMMERT, 1983, p. 29). Mais a frente, Hinkelammert vai dizer que, tal religião “canoniza o direito de alguns de decidir sobre a vida ou morte dos outros e que projeta esse poder para a própria imagem de Deus.” (HINKELAMMERT, 1983, p. 29).

O filósofo camaronês Achille Mbembe, em sua *Necropolítica*, também discorre sobre essa aura religiosa que pode circundar o governante (o soberano) a fim de justificar a criação de inimigos e a violência contra eles. O autor afirma: “violência e soberania (...) reivindicam um fundamento divino: a qualidade do povo é forjada pela adoração de uma divindade mítica, e a identidade nacional é imaginada como identidade contra o Outro.” (MBEMBE, 2018, p. 42).

No Brasil, a violência da omissão diante das mortes ganha um fundamento “divino”. E em meio a toda essa disfunção de direitos básicos e de argumentação política polarizada, cria-se, com o propósito de justificar a sacralidade do Estado e suas ações, um arquétipo antagônico que encarna todo o mal a ser combatido. É ainda Mbembe, em sua obra *Políticas de Inimizade*, que vai recorrer ao conceito de “inimigo” de Carl Schmitt para explicar esse maniqueísmo ideológico na política:

O inimigo de que trata Schmitt não é um mero concorrente ou adversário, nem um rival privado que se possa odiar ou por quem se possa nutrir antipatia. Ele se refere a um antagonismo supremo. Ele é, em seu corpo como em sua carne, aquele cuja morte física se pode provocar, porque ele nega, de modo existencial, o nosso ser. (MBEMBE, 2020, p. 86)

Instrumentalização da vida, instrumentalização da morte e instrumentalização de corpos. O fator humano se perde na frieza mecanicista da política, tudo em prol da manutenção do poder. No Brasil pandêmico, a vida parece ganhar um ar sacrificial, onde certos grupos de pessoas devem ser sacrificadas a fim de que a ordem e a economia sejam preservadas.

2. O UBUNTU COMO PONTO DE REFLEXÃO EXISTENCIAL

Inseridos neste contexto de terror, somos levados a nos sentirmos sós, como se nadássemos em águas ermas, afastados do calor e do toque de outros corpos. A morte há de chegar. E, quando chegar, morreremos sozinhos, então? O “Eu” e o vírus: nada mais. A motivação para estas reflexões que apresentamos aqui surgem a partir da leitura de um trecho muito específico de Arthur Schopenhauer, onde em seu *Sobre a Morte* o autor vai afirmar que: “a profunda dor causada pela morte de todo ser de quem se é amigo surge a partir do sentimento de que, em todo indivíduo, existe algo inefável, próprio apenas a ele e, portanto, inteiramente irrecuperável.” (SCHOPENHAUER, 2020, p. 54).

No entanto, ao mesmo passo que faz essa afirmação, ainda neste texto, o autor vai afirmar que, quando vemos o outro morrer, podemos reconhecer nesta pessoa características “essenciais” pertencentes a nós mesmos. O mesmo acontece quando, ao estarmos perto da nossa própria morte, ao nos reconhecermos no outro que está em perigo, nos angustiamos e nos esforçamos para o seu “bem-estar” e a sua “salvação”.

A partir desta ideia, é possível que façamos um paralelo desta visão de Schopenhauer sobre a morte com a filosofia ubuntu. À primeira vista, pode-se olhar para este paralelo com certo estranhamento, visto a distância geográfica, cultural e temporal que separam essas noções. No entanto, se nos projetarmos para fora do estudo acadêmico e olharmos em volta, para o nosso cotidiano de luto e indignação diante desta pandemia, vamos perceber com maior clareza que é natural recorrermos a estas referências entre diferentes reflexões que acabam por “dar um sentido” para aquilo que estamos vivendo.

Mas, afinal, qual o significado de ubuntu? Segundo o pensador sul-africano Dirk Louw, o ubuntu parte de um tradicional aforismo africano (mais especificamente na sua versão zulu) que significa: “Uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas”, ou “eu sou porque nós somos” (LOUW, 2010, p. 5). Ainda segundo Louw, “ser humano significa ser por meio de outros” (LOUW, 2010, p. 5), isto é, qualquer forma de “ser” diferente disto seria desumana ou até mesmo cruel.

É importante darmos atenção para o fato de, no ubuntu, o cuidado com o outro não é tão somente com o outro em vida, mas também na morte. Como aponta Louw, o ubuntu, muito além de um termo que expressa o cuidado e a alteridade para com o próximo, possui um teor verdadeiramente religioso. O “morrer é um último voltar para casa” (LOUW, 2010, p. 6), ao morrermos continuamos nos vivos como um “ancestral”. Os “vivos e os mortos dependem uns dos outros” (LOUW, 2010, p.6).

Olhando para estas características do ubuntu, é inevitável que algumas questões e angústias nos surjam, como por exemplo: “estamos perdendo a nossa humanidade ao contabilizarmos diariamente as mortes pelo vírus?”; “até que ponto essas mortes estão sendo normalizadas em função de um cotidiano de perdas?” e, finalmente, “atingimos o ápice do higienismo e hospitalização da morte ao sermos privados do luto junto ao corpo do morto?”.

Em relação à política e a economia, também podemos ter uma dimensão ubuntu destas questões, visto que esta filosofia possui uma natureza “orgânica”, no sentido de que todas as coisas estão interligadas. Política e economia não são dois entes separados do ser humano; elas existem e são movimentadas em função do ser humano. Segundo o teólogo congolês Bas'ilele Malomalo, “para a filosofia ubuntu, não se pode falar de economia e política sem levar em consideração os valores da comunidade cósmica” (MALOMALO, 2010, p. 22).

Novamente temos presente a característica unificadora e integral do ubuntu, que faz com que todas as coisas estejam interligadas e sustentadas umas nas outras. No entanto, não podemos cair no erro de considerar o ubuntu como algo antigo, ultrapassado, que passou por releituras

ocidentais e hoje é instrumentalizado como um tipo de autoajuda superficial. O ubuntu não prega uma maneira de enxergar o mundo. O ubuntu é, efetivamente, uma noção ampla da existência com inúmeros desdobramentos. Portanto, não se pode utilizar o ubuntu no sentido de “tornar algo útil”, pois o ubuntu não é uma ferramenta. Sendo assim, também não se pode atribuir noções cartesianas a esta filosofia; fica difícil criarmos caixinhas específicas para cada parte do ubuntu, pelo simples fato de ser contra a sua própria natureza.

No entanto, o ubuntu não diz respeito tão somente ao coletivo, isto é, à multiplicidade de existências. Ele se refere, antes de qualquer coisa, às singularidades do ser humano. Drucilla Cornell, filósofa estadunidense e teórica do feminismo, ao explicar sobre as características do ubuntu, afirma que: “viemos a um mundo com obrigações para com os outros, e esses outros têm obrigações para conosco, no sentido de nos ajudar a encontrar nosso caminho para nos tornarmos uma pessoa única e singular.” (CORNELL, 2010, p. 24).

A partir desta fala, é possível perceber o peso da responsabilidade que temos para com os outros, pois é a partir de nossa existência que o outro se tornará aberto ao mundo enquanto indivíduo único. É muito curioso e impactante pensar sobre isso, pois, se levarmos em conta o ubuntu em nossas vidas, tudo muda de significado e, também, automaticamente, as nossas ações, falas e modo de lidar com as coisas.

3. A MORTE NA REALIDADE: “UBUNTU X SACRIFÍCIO ESTATAL”

Enquanto brasileiros, no meio desta pandemia viral, mais do que nunca recai sobre nossas cabeças o dever de pararmos, respirarmos e refletirmos sobre como estamos lidando com nós mesmos e, inevitavelmente, com o outro nestes tempos tão difíceis. E mais ainda, como estamos lidando com a morte, pois, a morte do outro também é a minha; e a minha morte, queiramos ou não, é inevitável, tanto quanto a de qualquer pessoa. Cabe a nós vivermos essa morte, a minha e a do outro, pois é na aceitação da morte que está a dinâmica da vida.

Por outro lado, fica evidente que não estamos vivendo uma “normalidade” no que diz respeito à morte. Ela, a morte, vem trabalhando muito mais do que deveria, principalmente no Brasil. Sabemos que, agora próximos das 550.000 vidas ceifadas, esse “número” deveria ter sido muito menor, caso o mínimo tivesse sido feito para frear a expansão e evolução do vírus. Colocamos “número” entre aspas, pois, esse valor numérico nem de perto pode ser capaz de representar todas as singularidades que foram extraídas de suas existências em função de uma política sacrificial patrocinada e orquestrada pelo Estado.

No fim das contas, nós, o povo, permanecemos reféns desta grande religião sem ritos, como referenciada por Walter Benjamin em seu *O Capitalismo Como Religião*, e amparada pela grande máquina do Estado. Essa dinâmica político-econômica-sacrificial, se vista do ponto de vista ubuntu, talvez seja considerada desumana e cruel, como dito anteriormente, pois, evidentemente, não é

um sistema que leve em conta e respeite o fator humanitário.

CONCLUSÃO

Para finalizar esta exposição, convidamos aquele e aquela que estão nos ouvindo a fechar os olhos e pensarem nas pessoas queridas que o vírus levou embora. Percebam que estas pessoas, como nos sugeriu Schopenhauer, possuem características próprias e essenciais que foram levadas com elas. Cada pessoa tirada desta nossa existência pela violenta omissão do Estado levou consigo um pedaço de cada um de nós. Ao mesmo tempo, falo destas pessoas no presente, pois, como o ubuntu nos ensina, elas ainda estão entre nós e em nós, assim como permanecemos nelas, mesmo que mortas.

Fica aqui a nossa homenagem ao meio milhão de singularidades que nos deixaram, e que esta exposição nos ajude a refletirmos e revermos o nosso modo de lidar com o outro, vivo ou morto. Que nossas ações e intenções honrem a memória daqueles que se foram.

REFERÊNCIAS

HINKELAMMERT, Franz. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. *Políticas da inimizade*. São Paulo: n-1 edições, 2020.

SCHOPENHAUER, Arthur. ZIEGLER, Ernst (org.). *Sobre a morte: pensamentos e conclusões sobre as últimas coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

SITES VISITADOS

Ubuntu: eu sou porque nós somos. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, ed. 353, dez. 2010. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao353.pdf>. Acesso em: 17/08/2021

URGÊNCIA DE ENCANTO UMA LEITURA DA PANDEMIA DE COVID-19 PELA COSMOPERCEÇÃO DE TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Eduardo Bonine¹¹

RESUMO

Este ensaio visa a uma leitura da pandemia de Covid-19 por meio de uma cosmopercepção praticada em terreiros de candomblé. Dessa prática, pode-se resultar um dispositivo de enfrentamento à política genocida do Estado brasileiro que desumaniza cidadãos e cidadãs não apenas para negligenciar a responsabilidade de segurança social, mas para aplicar o darwinismo social, por meio de uma ação positivista de matar quem apresenta rentabilidade ao sistema. A elaboração deste ensaio traz à tona a perspectiva de “encantamento” do historiador Luiz Antônio Simas como dispositivo (pela interpretação de Giorgio Agambem) como um horizonte alternativo ao projeto colonizador do Brasil-Nação: a urgência de encanto elucida a brasilidade, comportamento urgente para repensar a sociedade no país. Para ilustrar a ideia defendida nesta análise, lança-se mão de uma leitura atenta de um conto da escritora Conceição Evaristo, “Não me deixe dormir o profundo do sono”, pela pergunta elaborada em seu subtítulo: Se a mocinha e a tetravó não cuidassem uma da outra, quem cuidaria? Estariam, as duas, aptas socialmente para existir no Brasil-Nação ou sustentam a existência no encantamento?

PALAVRAS-CHAVE: cosmopercepção de terreiro; epistemologia de terreiro; decolonialidade.

INTRODUÇÃO

Lá fora, tantos mortos
dançando na memória
de outros corpos.

Aqui, tantos vivos
morrendo todo dia
mais que os mortos.

(Essa gente que não dança)

Luiz Antônio Simas, trecho de seu poema publicado em seu perfil do Instagram três dias antes de o Brasil bater a estarrecedora marca de meio milhão de pessoas mortas por Covid-19.

1 Eduardo Bonine. Jornalista, mestre em Ciência da Religião pela PUC-SP. Contato: dubonine@gmail.com

Este texto tem como premissa a pergunta: como se tornar humano? Essa categoria pode ter se banalizado, aplicada como um termo corriqueiro, diante da banalidade da morte no governo genocida de Jair Bolsonaro. De alguma maneira, cidadãos e cidadãs começaram a se questionar sobre sua humanidade, não de modo teocarismático, mas como um dispositivo a validar a sua existência.

O questionamento não parte de uma retórica inicial de que se precisa zelar pela humanidade, enquanto um direito de ser e de existir (aqui lido como teocarismático), mas como uma neoliberalista indagação, em meio à competitividade: eu posso existir? Há humanidade conferida a mim?

Essa categoria de humanidade, lida como o que Giorgio Agambem entende por dispositivo, valida uma existência perante o Estado, torna esse indivíduo apto socialmente, útil ao sistema. Dessa questão, surge: quem pode ser humano?

A hipótese elaborada aqui é a de que se vive uma realidade apática, que não humaniza o Outro² para não ter que protegê-lo, não ter que garantir sua existência como um direito. Não se considera a humanidade do Outro para não ter que legitimar suas vontades, seus desejos, sua permissão de sonhar. Assim, o Estado pode apenas lê-lo como útil, e por sua aparente utilidade, explorar, usar e descartar.

De alguma forma, aprende-se a digerir a realidade mórbida porque não há uma solução individual, embora a individualidade seja supervalorizada no neoliberalismo competitivo), o padecer do Outro é naturalizado porque não é o meu.

Esse apagamento existencial, tornando a vida apenas útil, é o processo de desencanto, a estratégia de perpetuação do poder colonial, em um país que deixa a colonização, mas perpetua a colonialidade.

Humanidade, enquanto dispositivo, não é um pressuposto, é uma condição submetida a códigos sociais, políticos, culturais, econômicos, históricos etc. Justamente porque quando se humaniza, confere poder (educa o indivíduo não de modo normativo, instrumentaliza para que consiga elaborar e questionar o seu lugar social) e esse poder é o que diminui a distância entre o Eu e o Outro enquanto agentes sociais.

Essa percepção de desumanização do Outro é excluída na cosmopercepção de terreiros de candomblé, justamente por ter como premissa a não utilidade da vida enquanto instrumento de exploração.

Por isso, abrir este texto com um trecho do poema do historiador e babalaô Luiz Antônio Simas, publicado três dias antes de o Brasil atingir a estarrecedora marca de meio milhão de mortos por Covid-19, em uma estratégia não de negligência, mas de cínico bem-sucedido genocídio do Estado.

Nas palavras finais do poema há um lamento pelo desencantamento do Brasil, “essa gente que não dança”, entre os mortos que vivem nas memórias e os vivos que morrem em vida, há uma

2 A relação do Eu e do Outro na forja social é entendida neste ensaio pela perspectiva de Achille Mbembe, evidenciada em sua crítica à razão negra. Por meio dessa perspectiva, pode-se levantar a hipótese de que na cosmopercepção de terreiros, no Brasil, há uma consciência do devir negro apresentado pelo autor, na compreensão de um lugar social negligenciado pelo pensamento hegemônico, vítima de um positivismo epistemológico que resultou em cenário brasileiro num racismo epistemológico e religioso.

urgente questão: quem é humano nesse baile?

O desenvolvimento deste texto se dá a partir da leitura do conto da escritora Conceição Evaristo, publicado na revista *Piauí*³, ao oferecer uma potente análise da pandemia, de seu impacto nas vivências dos cidadãos e cidadãs do país por meio das duas personagens, uma avó e uma neta.

Ao ter contato com a relação desenvolvida por essas duas personagens, compreende-se a necessária urgência de encanto social, por meio de uma cosmopercepção de terreiro⁴, vislumbra-se uma brasilidade que não individualiza os corpos para forjarem uma dicotomia colonial, compreendendo a importância de todas as suas experiências, social, religiosa, corporal, econômica etc.:

Nesses dias de sentença de morte, por causa do maldito vírus e de outras causas advindas dele, a fé das pessoas ficou descoberta. E até quem não tinha nenhuma crença inventou uma no escondidinho do medo. (EVARISTO, 2020, p. 78)

1. TERREIRIZAR PARA HUMANIZAR

Uma hipótese que revelaria uma triste justificativa para a negligência do governo brasileiro no enfrentamento à pandemia de Covid-19 está na utilidade da vida. Daí, a hipótese da hipótese, estaria, talvez, na estrutura positivista do pensamento, construída no processo de colonização e perpetuada na colonialidade.

Assim, percorrendo esse caminho, pode-se mirar uma perspectiva hipotética de que a ciência dominante como constructo social se dá na prática do desencanto, podendo ser lida estampada na bandeira do projeto-nação: “ordem e progresso”. Primeiro ordena para depois progredir.

O positivismo desencantou a sociedade em seu processo colonial para a manutenção do poder individual hegemônico com a desumanização (inclusive científica) do Outro.

Darwinismo social seleciona os mais aptos, logo, humanidade é uma aptidão social (prática bolsonarista de imunização de rebanho na região tida como periférica do Brasil, o Amazonas, e na pandemia, maior contágio é na periferia, em quem não pode parar, não pode deixar de servir o Outro, o humanizado, para garantir sua humanidade, como limpar sua casa, cuidar de seu filho.

O país segue nesse projeto eficiente de ser uma nação para poucos, para os que cabem à categoria humana, que podem lançar mão desse dispositivo social; um país apenas para os colonizadores que forjaram a “conquista” da América como um projeto de novo mundo na modernidade, perpetuando um genocídio positivista que, agora, culmina também na necropolítica⁵ articulada na

3 Este ensaio é desenvolvido por meio da leitura do conto “Não me deixe dormir o profundo do sono” da escritora Conceição Evaristo, publicado na edição de agosto de 2020 da revista *Piauí*.

4 A categoria de cosmopercepção de terreiro deve, primeiro, à reflexão de Oyèrónké Oyewùmí ao evidenciar uma cosmopercepção africana por meio das experiências corporais de mulheres, depois à leitura de Wanderson Flor do Nascimento dos textos de Oyewùmí e à sua contextualização brasileira. Trata-se de uma cosmopercepção por ser uma estrutura epistemológica que passa pelos diversos sentimentos de modo a experimentar a existência, a construção de um pensamento também está no corpo, na fala, no toque, na dança, para além das compreensões ocidentalizadas.

5 Política de morte implementada pelo sistema neoliberalista que promove a utilidade dos corpos como uma experiência de sobrevivência. O Eu existe em função do Outro. Por meio dessa lógica, em que a vida de muitos só é possível para sustentar os privilégios de poucos, estrutura-se a categoria de Achille Mbembe de necropolítica.

pandemia de Covid-19 como estratégia, mais uma vez, de selecionar os mais aptos a existir no país.

Entrelaçado a esse crime social, o pensamento positivista, por meio do processo colonial brasileiro, assassinou as experiências outras de se existir e de se constituir enquanto sociedade. Uma dessas experiências é a cosmopercepção de terreiros, vítima de um racismo religioso:

Na base da colonialidade cosmogônica está a divisão binária natural/social, apartando ancestralidade – espiritualidade da realidade material. Esse princípio de colonialismo arranca bruscamente o espiritual do social. A relação milenar entre biofísicos mundiais, os humanos e os espirituais, incluindo os ancestrais, o sustento dos sistemas integrais de vida e mesmo da humanidade não são possíveis nesta colonialidade do poder. (...) As ações que dão corpo à intolerância religiosa no Brasil empreendem uma luta contra os saberes de ancestralidade negra que vive nos ritos, na fala, nos mitos, na corporalidade e nas artes de sua descendência. São tentativas organizadas e sistematizadas de extinguir uma estrutura mítico-africana milenar que fala sobre modos de ser, de resistir e de lutar. (NOGUERIA, 2020. p. 54 e p. 55)

Mais do que anular a compreensão de ser e de estar no mundo, apagando suas estruturas de pensamento e negligenciando a contribuição epistemológica desses saberes, o projeto colonial do racismo religioso culmina no que, aqui, pode-se chamar de eixo fundamental para o enfrentamento de governo genocida: a terreirização do pensamento.

Ao terreirizar, humaniza-se. Ao terreirizar, compreende-se que a existência do Eu depende da existência do Outro. Ao terreirizar, a morte deixa de ser o contrário da vida, ela passa a ser parte da vida, assim, a maior ameaça é o desencanto, viver uma existência útil em função de um sistema neoliberal e de aptidões.

Os comportamentos desenvolvidos em um terreiro de santo refletem a construção de uma sociedade não binária, que não rivaliza as performances individuais: o encruzilhar (perspectiva epistemológica não centralizada, todos os caminhos oferecem oportunidades de conhecimento); o capoeirar (dinâmica social não binária); o malandrar e padilhar (descolonização dos corpos e das experiências); o encantar (compreensão da morte como agente fundamental para a existência); e o esperar (apropriar-se do tempo de forma não linear, o hoje, o ontem e o amanhã são únicos).

Essas categorias sinalizam uma experiência de vida revolucionária, que não existe para satisfazer os desejos e os anseios do Outro, nem conferir poder a ele, mas para existir com o Outro. O bem-estar depende do bem-estar do outro. Não individualiza para rivalizar, socializa para valorizar:

As rogações de Sá Izora encompridaram, então. Todos os dias, com tamanha fé, pedia à Santa Velha que cuidasse dela, de sua família, de seu bairro, de sua cidade, de seu país. E, se a Santa não se incomodasse com o tamanho do pedido, que cuidasse do mundo inteiro, pois a Terra todinha estava adoecida. (EVARISTO, 2020, p. 80)

Terreirizar para humanizar é compreender que a proteção do Outro é a sua proteção, pondo luz ao lugar-social de abandono do Estado:

Ouvira dizer que a moléstia gostava de arquejar corpos feito o dela. Soubera que, em menos de um mês, quinze pessoas próximas, aprofundadas de um tempo centenário ou quase, tinham ido morar na habitação eterna. Algumas nem pelos hospitais passaram. O ar faltante e a violenta sufocação minguavam rapidamente a pessoa invadida pelo vírus. Muito desenlace da vida acontecia em casa ou rumo aos locais que deveriam ser o ponto de salvação. Pessoas adoecidas que conseguiam chegar aos hospitais lá recebiam a sentença fatal. Não havia vagas para acolher tantos enfermos. As enfermeiras, os quartos, partes dos corredores com camas improvisadas, tudo estava a não caber ninguém. E ainda havia o sofrimento de quem trabalhava cuidando dos doentes. Muitos adoeciam e morriam também do mesmo padecimento. (EVARISTO, 2020, p. 78)

A cosmopercepção de terreiro se revela como um enfrentamento à política genocida ao evidenciar o darwinismo social aplicado na valorização da vida dos aptos socialmente em detrimento dos subalternizados, privilégio hegemônico evidenciada pela pandemia, evidencia que nenhuma maravilha sobrenatural cobriria o espaço vago da negligência institucional:

Só a medicina não bastava. A urgência da vida estava sendo atacada pela ligeireza da morte. “Só Deus na causa”, repetiam muitos, e cada um sabia a qual Deus estava se referindo. Mas alguns criam que não necessitavam de Deus nenhum. Não sei bem por qual razão, muitos desses chegavam aos bons hospitais, aos aparelhamentos de primeira, às atenções especializadas. Para essas pessoas, parece que o milagre acontecia sem a intervenção divina. Para outras, não. Por mais que médicas e médicos se dedicassem, e o pessoal de apoio se desdobrasse em mil, a vida de muitos, de milhares, falhava. Nenhuma maravilha sobrenatural acontecia para suprir a escassez de material e de ambulâncias. (EVARISTO, 2020, p. 78)

Por meio do conto de Evaristo, é possível, também, perceber que o encanto está na ritualística dos corpos, que a brasilidade, enquanto um modo de re-existência, compreende a religião como um lugar-social e, também, uma identidade individual. “Quem é de muita fé tem várias. Assim era a Velha Izora. Tinha tantas, desde menina.” (EVARISTO, 2020, p. 78).

É no texto que revela que a fé ancestral não está no inalcançável, no distante, não há a ideia positivista, moderna e colonial de separação do corpo e do espiritual, assim, potencializa o poder e a responsabilidade que o indivíduo tem ao seu compreender humano. É nessa compreensão, também, que se promovem os cruzos⁶, por meio de perguntas e de questionamentos. Perguntar é um instrumento de poder, por isso a colonialidade silencia.

CONCLUSÃO

O conto de Evaristo é mais do que uma alegoria à cosmopercepção de terreiro, é um manifesto a essa experiência e um convite a brasileiros e brasileiras para humanizar-se. A potência desse pensamento está justamente na capacidade de transcender o espaço físico dos terreiros, pode-se

⁶ A perspectiva de cruzos, que surge diante de uma encruzilhada epistemológica, é categorizada por Luiz Antônio Simas como um elemento fundamental para o “encantar” social, para por luz a uma brasilidade enquanto experiência social e epistemológica.

observar essas práticas na rua, na comunidade, nas relações que atravessam os muros do espaço religioso.

E essa capacidade potente ameaça a política de morte, o pensamento colonial, a sociedade positivista, o sistema neoliberal; ameaça controle de corpos, porque revela uma experiência livre.

Terreirizar é ter a capacidade de sonhar. O contrário da vida não é a morte, é o desencanto. Por isso, este breve ensaio estimula o sonho, convida a uma reflexão comunitária da vida social. A experiência do hoje, enquanto espaço e tempo, é completa porque se pode experimentar o ontem e há a possibilidade de desejar o amanhã. Por isso o sonho, o esperar, é uma prática de encanto e um dispositivo de enfrentamento à política genocida.

Sonhar com o amanhã é um direito da existência do hoje. É uma premissa da humanidade, um direito a ser garantido pelo Estado para o bem-estar humano, para ele poder ser e existir nessa categoria, neste dispositivo social:

O futuro era sonhado como uma página da vida que seria acessada, com certeza. Na intimidade das duas, nenhuma dificuldade. A velha tinha saúde e a jovem também, apesar de uma infância debilitada. (EVARISTO, 2020, p. 80)

O racismo religioso que excluiu a experiência de terreiro da epistemologia brasileira, o fez como uma estratégia política para controlar corpos e perpetuar o poder hegemônico. Por isso, hoje, um dos maiores atos revolucionários é sonhar. E garantir que o Outro também seja capaz de sonhar. Enquanto ambos “não me deixem dormir o profundo do sono”.

REFERÊNCIAS

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012;

EVARISTO, Conceição. **Não me deixe dormir o profundo do sono**. Revista Piauí. Edição 167. Agosto, 2020;

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis**. Ensaios Filosóficos, Volume XIII – Agosto/2016. Disponível em: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/00_Revista_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIII.pdf

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018;

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro/Polén, 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar dos Tempos, 2021;

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.



FT 9

**Gênero, religião e
violências: questões
contemporâneas**

Ementa

Profa. Dra. Cassia Quelho Tavares
Profa. Dra. Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon
Dra. Maria Cristina S. Furtado

Dentro do debate “Religião, Laicidade e Democracia”, temas tão importantes, na atualidade, é importante pensarmos em um mundo, na pandemia e na pós pandemia, o qual se possa viver dentro de uma ética onde a inclusão, o respeito e os direitos de todas as pessoas sejam respeitados. Pensando nisso, este fórum é um espaço de debate multi e transdisciplinar que abrange a teologia, as ciências da religião, a psicologia, a pedagogia, a sociologia, a antropologia, a história, a filosofia, entre outras. Nosso objetivo é abrir diálogo entre essas ciências e promover estudos sobre a violência e demais demandas de gênero, e da diversidade sexual. Os trabalhos aqui apresentados deverão refletir essas temáticas, buscando novas práticas emancipatórias e fontes de pesquisas nas diversas áreas, sejam em espaços públicos, privados, religiosos ou não. Através das comunicações apresentadas e do debate sobre elas, poderemos trazer diferentes questões ligadas a gênero, diversidade sexual e religião, refletindo sobre novas perspectivas, tanto no campo acadêmico como na convivência comunitária e pastoral, a partir das mais diversas áreas do conhecimento.

A IMPORTÂNCIA DAS TEOLOGIAS LIBERTADORAS INCLUSIVAS LGBTQIA+

Maria Cristina S. Furtado¹

RESUMO

Na atualidade, um número significativo de pessoas LGBT católicas lutam para que, sem renegar a sexualidade que possuem, possam continuar participando da fé católica, e depois com as famílias que estão formando, serem incluídas e integradas nas comunidades religiosas em que vivem. Dessa forma, seguindo a orientação do Papa Francisco, na Exortação AMORIS LAETITIA, 2016, n. 297, onde diz que “Deve-se ajudar cada um a encontrar a sua própria maneira de participar na comunidade eclesial [...]. Não me refiro só aos divorciados que vivem numa nova união, mas a todos, seja qual for a situação em que se encontrem”, dentro do debate “religião, laicidade e democracia”, queremos refletir sobre a importância de se conhecer as teologias libertadoras inclusivas LGBTQIA+. E baseados no Deus todo poderoso no amor, no conhecimento científico sobre este grupo, e em reflexões bíblicas contextualizadas, as comunidades possam através da ética da inclusão, vivenciar a empatia como elemento de amor incondicional, para que as pessoas LGBTQIA+ sejam acolhidas, respeitadas como são, e integradas, como pessoas amadas por Deus. Com este objetivo nossas reflexões irão abordar um pouco das demandas desse grupo, o que são as teologias libertadoras inclusivas LGBTQIA+, e a necessidade da Igreja se abrir aos novos tempos, para acolher e integrar a todos.

PALAVRA-CHAVE: Respeito; Empatia, Ética da inclusão; Integração; Amor incondicional

INTRODUÇÃO

Sou católica, e desde pequena tive uma vida bastante ativa na Igreja Católica. Fui aluna de um colégio religioso, depois participei de forma atuante na pastoral familiar, na pastoral da música, e em diferentes ações sociais. De modo geral, as pessoas com que trabalhei, tinham muito boa vontade, mas só conheciam os dogmas, os sacramentos, e o que aprenderam quando crianças em uma catequese focada em mandamentos, mas pouco aprofundada no amor incondicional de Deus,

¹ Doutora em Teologia sistemática (PUC-Rio); Especialista em Educação (PUC-RS), Psicóloga (CNP-BH) - CRP05/59323. Professora colaboradora externa, na UFRJ/Macaé - GEPESaúde. Professora convidada para o curso de pós-graduação em Teologia pastoral da PUC-Minas. Diretora do Centro de Estudos de Gênero, Diversidade sexual, e Violência/Rio. Membro fundador da rede TEOMULHER, e sócia da SOTER. Pesquisadora no grupo Diversidade sexual, Cidadania e Religião, PUC-Rio. Autora de livros infantis, músicas, peças de teatro, livros, artigos e capítulos sobre teologia, educação e psicologia. Participa como apoio, de uma rede de mulheres que sofrem violência e de grupos Católicos LGBT. Para contato: mcristinafurtado@hotmail.com // <http://centrodeestudosgds.com.br/> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0042075839821894>.

o que para mim, prejudicava o acolhimento às pessoas que se diferenciavam de alguma maneira da maioria.

Com o tempo senti falta de uma base religiosa maior que me ajudasse na evangelização, e resolvi estudar teologia. Foi através desse estudo, e de situações nas quais percebi a necessidade de realizar pesquisas na área de gênero e diversidade sexual, que decidi fazer a minha pesquisa psico/teológica voltada para o tema da “violência de gênero”. Junto com isto dediquei-me a um trabalho com mulheres que sofrem violência, e com grupos LGBTQIA+, sempre me perguntando como a teologia poderia ajudar de forma efetiva a essas pessoas.

Em busca de respostas, em 2006, eu e o Pe. Luís Correa Lima fundamos, com a participação de outras/os colegas/os, o grupo de pesquisa Diversidade sexual, Cidadania e Religião, na PUC-Rio. Em seguida fiz o mestrado e doutorado, na PUC-Rio, dentro do tema “violência de gênero”, e um doutorado sanduiche sobre ‘violência de gênero a partir de Girard’, na Universidade de Roehampton, Londres. Finalmente, em 2017, apresentei a minha tese de doutorado, na PUC-Rio, e com base nela, decidi continuar a pesquisar, escrever, e pensar sobre teologias libertadoras que pudessem possibilitar às pessoas, a sentirem fortemente o amor de Deus e o espalharem pelo mundo, acolhendo, sem distinção, a todas/os/es. E através da ética da alteridade (Lévinas) e de Cristo (J.M. Castillo), cheguei à ética da inclusão e às Teologias libertadoras inclusivas LGBTQIA+, que ainda estou procurando elaborar.

Muitas pessoas LGBTQIA+ estão na Igreja Católica. No Brasil, hoje, são vinte e três grupos católicos LGBT, situados em diferentes cidades, pertencentes à rede nacional de católicos LGBT, que possui contatos, e intercâmbios com grupos de outros países. Isto significa que existem inúmeras pessoas LGBTQIA+ que lutam para continuar a vivenciar a fé, desejando ser ouvidas, acolhidas, amadas, integradas, e terem um acompanhamento espiritual na comunidade religiosa em que cresceram ou escolheram para viver. Mas, infelizmente, o aconselhamento do clero, e das/os agentes pastorais, por muitas vezes, não são empáticos, e não as ajudam porque partem da generalização de normas, e não as enxergam individualmente.

Eu participo de três grupos católicos LGBT, e apenas um funciona em uma igreja. É muito bom ver a preocupação do pároco, e da religiosa que atua junto ao grupo, na busca pela integração das pessoas, na comunidade. Entretanto, muitos outros grupos reúnem-se fora da igreja, e apesar de, só a existência desses grupos, ser importante, pois, a meu ver, os grupos católicos LGBT representam a resistência católica LGBT, ainda percebo ser pequena a inclusão dessas pessoas na comunidade religiosa. A integração ocorre entre os próprios grupos, o que ajuda a seus membros a vivenciarem a fé católica, mas sinto que este trabalho ainda se encontra nas “catacumbas”.

Isto precisa mudar. É preciso ouvir, acolher, incluir e integrar as inúmeras pessoas LGBTQIA+ que, apesar das hostilidades que sofrem, continuam a lutar para fazer parte da Igreja. Mas acredito que, só quando os padres, as/os teólogas/os, os seminaristas, e as/os agentes pastorais puderem

realizar: - Um estudo científico sobre gênero e diversidade sexual. – Reflexões teológicas que partam do Deus libertador e criador, que ama incondicionalmente cada pessoa humana. – E reflexões que levem cada pessoa a se libertar das amarras do medo de: 1. Amar. 2. De olhar para dentro de si. 3. De enxergar que a outra pessoa não é um reflexo de si mesma, mas alguém com demandas iguais e diferentes; as pessoas LGBTQIA+ serão verdadeiramente acolhidas, incluídas e integradas nas comunidades católicas. Para ajudar nesse estudo é importante conhecer algumas Teologias libertadoras ou Teologias de libertação inclusivas LGBTQIA+.

1. TEOLOGIAS LIBERTADORAS OU TEOLOGIAS DA LIBERTAÇÃO

São teologias que trazem a espiritualidade do Deus libertador e criador. Um Deus com entranhas maternas que vê a vida concreta de cada pessoa. Um Deus que por ter se encarnado e assumido a humanidade, é capaz de se colocar no lugar de cada pessoa, pois conhece a dor daquela/e que é discriminada/o, marginalizada/o, como a/o sem-terra, sem-teto, indígena, da mulher que sofre violência, da mulher e do homem marginalizada/o, da/o negra/o, da pessoa com dificuldades especiais, com dependência química, e das pessoas LGBTQIA+ amando-as, exatamente, como são.

Se olharmos para Jesus, no Novo Testamento, veremos que suas ações são libertadoras. Preferencialmente, ele está ao lado dos pobres e daqueles que necessitam de ajuda, agindo para restabelecer suas vidas. Em Mateus, Jesus curou “a hemorroíssa”, uma mulher que tinha um sangramento há doze anos, e como tal era considerada impura. No entanto, Jesus não a mandou se purificar, não perguntou quem pecou. Dele saiu uma energia, e sabemos que a mulher ficou curada (BÍBLIA, 2006, Mt 9, 20-22). O mesmo em “o servo do centurião” (BÍBLIA, 2006, Lc 7,1-10), ele não fez perguntas, não questionou quem seria aquele servo, não se interessou em saber que tipo de relacionamento existia entre o centurião e o seu servo. Jesus não fez nenhuma exigência, simplesmente, curou, e elogiou a fé do centurião.

Ações de Jesus estão sempre voltadas para a singularidade, e especificidade da pessoa, na busca por restaurar a liberdade e a paz. Ele restabelece a integridade, e a dignidade de quem o procura, e deseja vivenciar o reino de Deus. Não julga, recomenda que não julguemos, e não exclui. Simplesmente, acolhe e ama.

2. TEOLOGIAS LIBERTADORAS INCLUSIVAS

Além das passagens citadas, muitas outras mostram o amor de Jesus às pessoas consideradas, pelos senhores da lei, pecadoras. Com elas celebra a vida, o amor, incluindo-as e integrando-as/os ao grupo de seguidores. Jesus não tenta uniformizar as pessoas para que sejam iguais, pois mesmo

com os apóstolos percebemos, entre eles, grandes diferenças. O que os une é o próprio Jesus que os respeita no que são iguais e diferentes, e procura formar um grande 'Nós'.

Com o passar do tempo, o cristianismo transformou-se em cristandade, com regras universais que deveriam se estender a todas as pessoas, e as que estivessem fora do padrão desejado, eram excluídas. Mesmo, após o Concílio Vaticano II, e a Igreja Católica, preferencialmente, ter se colocado ao lado dos pobres e necessitados, vemos até hoje, a rejeição a este posicionamento, por certos movimentos, dentro da igreja. Encontramos os defensores da moral e dos bons costumes, colocando a culpa dos possíveis fracassos da família tradicional, em homens e mulheres trans/transvestis, lésbicas, gays, bissexuais, não binárias etc. Com muitas dessas pessoas sendo transformadas em vítimas expiatórias, a fim de "ocultar a violência aleatória e sua função perseguidora, encontrando uma explicação que justifique a violência da multidão, [...] (BEATTIE, 2002, p. 104). Uma lógica, que contraria os evangelhos, pois como observou René Girard, "os evangelhos rompem a lógica sacrificial das narrativas heroicas, e contam o que aconteceu na ótica da vítima, não na ótima de quem a sacrifica" (SUZIN, 24 set. 2012).

Para Girard, ao contrário do ódio e da violência, os evangelhos revelam que para escapar da violência é preciso amar completamente o irmão, abandonar as mimeses violentas. É lamentável que muitos cristãos continuem a insistir em unir a violência e o sagrado! Segundo Maria Clara Bingemer, "a violência tornou-se um fato massivo nas sociedades contemporâneas a ponto de constituir um verdadeiro desafio para a consciência moral do nosso tempo"¹⁷ (BINGEMER, 2002, p.11).

Segundo o filósofo Emmanuel Lévinas, temos muita dificuldade em aceitar o diferente porque a nossa subjetividade está voltada para nós mesmos, o que nos leva a só aceitar na outra pessoa, o que está de acordo com os nossos próprios padrões. Uma forma de pensar que leva ao mimetismo, de Girard, pela repetição de comportamentos não reflexivos, provocando o preconceito, a discriminação, e em muitos casos, levando à violência física. Para isso não acontecer, é preciso despertar a subjetividade para o Infinito, e para a outra pessoa. Segundo Lévinas, a solução é a ética da alteridade, onde é preciso, ir além do próprio ser, olhando para o rosto da pessoa diferente, a fim de vê-la como, realmente, é. Chocarmo-nos com o sofrimento e a diferença que vemos, e descobrir nela, a/o 'outra/o', a/o marginalizada/o, como a quítride bíblica: "o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro". Pessoas tão diferentes que não podem ser transformadas 'em uma igual'. Dessa forma, apesar do desejo de eliminar a diversidade, olhar para aquele rosto diferente, pode revelar-nos Deus, levando-nos a abertura da nossa subjetividade, pois já fomos marcados por Ele, antes de nos tornarmos ser. "O Infinito (Deus) apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes, e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria" (LÉVINAS, 2008, p.194).

3. A ÉTICA DA INCLUSÃO

A ética da alteridade de Lévinas faz-nos remeter, como lembra José M. Castillo, à ética de Cristo, no qual o amor está em primeiro lugar. Ele mostra que Jesus sempre priorizou a dignidade e felicidade da pessoa humana, chegando a deixar de lado as obrigações religiosas, como nos mostra o sermão da Montanha (Mt 5-7).

Acredito que seja importante pensarmos em uma “ética da inclusão” porque penso que esta é a ética que Deus deseja que vivamos. “Ele está conosco, quando estamos sós ou na multidão, chorando, sorrindo e lutando por justiça, levando-nos à vivência de uma ética que inclui, ativamente, todas as pessoas, com os mesmos direitos, deveres, vivendo, mais do que a igualdade, a equidade” (FURTADO, 2020, p.44-45). Um Deus que sofre com cada pessoa quando é maltratada, excluída. Como está em Mateus, “[...] Em verdade vos digo que quando o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes” (BÍBLIA 2006, Mt, 25,40).

Viver a ‘ética da inclusão’ é ter empatia, sentindo as alegrias e tristezas da outra pessoa, saber se colocar no lugar dela, entendendo o que se passa em sua vida e coração, sofrer e se alegrar como se fosse a própria pessoa. É entender que qualquer pessoa tem o direito de estar ali e onde desejar, porque é filha/o amada/o de Deus, e ele deseja que sua/seu filha/o esteja próxima/o a ele. É ajudar quem necessita a inserir-se na comunidade, de modo a participar, sem receio, e encontrar, ali, apoio, força, para o que precisar e ser feliz. É saber que cada pessoa é especial porque foi criada por Deus, e tudo o que Ele criou é bom! Deus ama incondicionalmente todas as pessoas, independente de sexo, gênero, raça, religião etc. Privilegia a vida, celebra o amor, e cada pessoa, como ela é.

4. TEOLOGIAS LIBERTADORAS INCLUSIVAS LGBTQIA+

A ética da inclusão leva-nos a pensar em teologias libertadoras inclusivas que abranjam todas as pessoas como um grande nós, e, individualmente, com cuidado, cada pessoa. Hoje, ao falar de gênero e diversidade sexual, temos uma grande sigla que busca incluir, e cada vez mais, visibilizar pessoas que pedem o respeito e a atenção para elas. A grande sigla procura visibilizar não só o grupo, mas a singularidade de cada pessoa que se encontra em cada letra da sigla LGBTQIA+. Dessa forma, precisamos pensar em teologias que não partam do abstrato, do todo, como tem sido feito com a lei natural, e com a sexualidade, ao ser admitida apenas para a procriação. Ao contrário, precisamos buscar o olhar do Deus que ama cada pessoa na sua peculiaridade, na sua diferença, percebendo que a natureza possui caminhos diversificados, não iguais, e reconhecendo a presença do seu imenso amor, nas mais deferentes famílias. Se tudo o que Deus fez é perfeito, cada pessoa

é perfeita no que tem igual, e no que tem de diferente.

As Teologias da libertação inclusivas LGBTQIA+ podem servir de base para uma reflexão consciente sobre, e para as pessoas LGBTs.

Podemos começar por teologias não específicas LGBT, mas que estão ligadas a pessoa que também sofre discriminação. Por exemplo, a teologia 'negra da libertação'. Uma teologia que pela sua consistência reflexiva, hermenêutica antirracista e a valorização da pessoa negra é muito importante, ajudando-nos para refletir sobre o preconceito, o valor existente em cada pessoa humana, a importância do que é igual e diferente, do respeito aos direitos humanos e a todas as pessoas. O mesmo acontece com as teologias feministas e ecofeministas. São essenciais por nos levarem à reflexão sobre os padrões patriarcais que regem a sociedade e as igrejas, além de nos mostrar a responsabilidade de se cuidar da mãe terra, nossa casa comum, e de se respeitar e valorizar as mulheres desse planeta. Essas teologias ajudam-nos a refletir sobre a equidade de direitos e deveres, fomentando a colaboração ao invés da dominação, o respeito a todas as formas de vida, e a liberdade que toda pessoa precisa para amar e ser amada.

Mais especificamente, então, entramos nas teologias LGBTQIA+, onde temos a teologia *Queer*, que através do pensamento da teóloga Marcella Althaus-Reid, ajuda-nos a refletir sobre a fluidez do gênero, e a não obrigatoriedade do binarismo. Traz a imagem do Deus *Queer*, que está sempre em processo, com múltiplas faces, e nunca terminamos de conhecer. Igualmente, importante, conhecer a teologia de Mary Hunt, através da sua reflexão sobre as mulheres marginalizadas, excluídas, e as mulheres lésbicas, unindo teologia e ética, dando atenção às questões de justiça social.

São plurais e importantes as teologias libertadoras inclusivas LGBTs, e precisam ser conhecidas e refletidas. Teologias que unidas às reflexões bíblicas, como as que já citei acima, e às parábolas, como as que trouxe o Pe. James Martin, em seu livro *Building a Bridge* (2018), poderão ajudar a se atingir uma nova perspectiva de vida e do amor de Deus, possibilitando a realização de um trabalho pastoral de acolhimento, inclusão e integração de todas as pessoas, especialmente, as pessoas LGBTQIA+. Como afirma o Pe. Luis Correa Lima, "Nossas palavras podem salvar vidas ou podem destruí-las. Oxalá as salvem" (LIMA, 2021, p. 12).

CONCLUSÃO

Neste artigo abordamos sobre: - As inúmeras pessoas que lutam para serem ouvidas, acolhidas, e ocupar o lugar a que têm direito pelo batismo, em suas comunidades religiosas. - A impor-

tância das teologias libertadoras, capazes de nos levar a sentir a presença do “Deus todo poderoso no amor e misericórdia”, como repetem, insistentemente, os teólogos Pe. Alfonso Garcia Rubio e Pe. Luís Correa Lima. Teologias que, além de libertadoras são inclusivas, e trazem reflexões capazes de resgatar o amor-próprio, desenvolver a empatia, o reconhecimento da importância do acolhimento e integração, nas comunidades religiosas, de pessoas consideradas ‘diferentes’ ou ‘fora do padrão’.

As teologias libertadoras inclusivas LGBTQIA+ ajudam a acabar com as crenças limitantes, levando as pessoas a se amarem como são, e a respeitarem a outra pessoa como é. E sem dúvida, podem nos ajudar na preparação de pessoas que desejem ouvir, e ver nos rostos desejosos de amor, a presença do Deus que ama, incondicionalmente, todas as pessoas, em especial as pessoas LGBTQIA+ e suas famílias.

Finalizo, lembrando que o Papa Francisco tem chamado a atenção sobre a importância: - do discernimento da consciência, e a experiência de Deus pelos fiéis. – e da necessidade de todas as pessoas encontrarem misericórdia e apoio pastoral.

Na Exortação apostólica Pós-sinodal *Amoris Laetitia*, ele disse: “Deve-se ajudar cada um a encontrar a sua própria maneira de participar na comunidade eclesial [...]. Não me refiro só aos divorciados que vivem numa nova união, mas a todos, seja qual for a situação em que se encontrem” (AL, n.297). A cerca da lógica da misericórdia pastoral, o Papa Francisco afirma com força: “Às vezes custa-nos muito dar lugar, na pastoral, ao amor incondicional de Deus. Colocamos tantas condições à misericórdia que a esvaziamos de sentido concreto e real significado, e esta é a pior maneira de guardar o Evangelho” (AL, n. 311). E mais adiante: “Convido os pastores a escutar, com carinho e serenidade, com o desejo sincero de entrar no coração do drama das pessoas e compreender o seu ponto de vista, para ajudá-las a viver melhor e reconhecer o seu lugar na Igreja (AL, n.312).

O Papa Francisco deseja que sejamos pontes, e não muros. Para este fim, conhecer e refletir sobre as teologias libertadoras inclusivas LGBTQIA+, são ações importantes para ajudar-nos a trilhar o caminho da inclusão e integração de todas/os/es nas comunidades católicas.

REFERÊNCIAS

BEATTIE, Tina. **God’s mother. Eve’s Advocate.** A Marian narrative of Women’s salvation. Continuum. London/New York, 2002.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2006.

BINGEMER, L. Maria Clara (org.); Edson Damasceno... [et al]. **Violência e Religião:** Cristianismo,

Islamismo, Judaísmo: três religiões em confronto e diálogo, 2002.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Pós-sinodal *Amoris Laetitia***. Sobre o amor na família. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apóst_exhortations/documents/papa-francesco_esortazioneap_20160319_amoris-laetitia.html. Pub. 19 mar. 2016. Aces. 26 jun 2021.

FURTADO, Maria Cristina S. O futuro e a ética da inclusão. **CREatividade**. Revista da Cultura Religiosa – PUCRio, Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_cre.php?strSecao=fasciculo&fas=50238&NrSecao=X2. Pub. 05 jun.2020, n. 2. Aces. 22 jun. 2021.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, s/d, 2008.

LIMA, Luis Correa. **Teologia e os LGBT+**: Perspectiva histórica e os desafios contemporâneos. Ed. Vozes, 2021.

MARTIM, James. **Building a Bridge: How the Catholic Church and the Lgbt C**

ommunity Can Enter into a relationship of Respect, compassion, and sensitivity. Amazon - Ebook Kindle, 2018.

SUSIN, Luiz Carlos. A semântica do sacrifício na obra da salvação. **IHUonline**. Entrevista. N^o 403, ano XII. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4662&secao=403. Pub. 24 set. 2012 Aces. 23 jun.2021.

A PRESENÇA DA MULHER NO MAGISTÉRIO DE FRANCISCO: CAMINHO PARA UM DISCIPULADO DE IGUAIS

Robert D. Landgraf¹

RESUMO

O presente trabalho objetiva realizar uma pesquisa bibliográfica sobre a presença da mulher no pontificado de Francisco. Para isso, buscar-se-á primeiramente refletir sobre a relação de Jesus e sua prática libertadora com as mulheres de seu tempo. Em um segundo momento, analisa alguns documentos do Concílio Vaticano II para entender como os padres conciliares compreenderam o papel da mulher na sociedade e na Igreja. Destarte, estuda os principais documentos do pontificado de Francisco com o intuito de mostrar a sintonia de seu magistério com a práxis libertadora de Jesus com relação ao gênero feminino, bem como a implantação de uma eclesiologia baseada no discipulado de iguais.

PALAVRAS-CHAVE: presença; mulher; magistério; Francisco.

INTRODUÇÃO

Durante sua vida pública, Jesus sempre olhou com compaixão e misericórdia para os que estavam à margem da sociedade, e é com esse olhar para as mulheres do seu tempo, destinadas a viver em um estado de inferioridade, resultado de uma sociedade patriarcal, que devotou-lhes especial atenção e carinho. O Concílio Vaticano II introduziu várias reformas na vida eclesial, entre elas, o reconhecimento da igualdade entre homens e mulheres, enquanto criados à imagem de Deus e com a mesma vocação e destino divinos, e reconheceu a importância da mulher na Igreja. Entretanto, a posição da mulher pouco mudou dentro dessa instituição patriarcal. No que se refere às grandes decisões, ainda há uma força contrária ao reconhecimento da mulher como sujeito eclesial. A chave para a mudança de pensamento está no reconhecimento da dignidade batismal, pois os fiéis leigos(as) são os cristãos que estão incorporados a Cristo pelo batismo, que formam o povo de Deus e participam das funções de Cristo: sacerdote, profeta e rei e realizam, segundo sua condição, a missão de todo o povo cristão na Igreja e no Mundo. Na Exortação apostólica *Evangelii Gaudium* e em outros documentos, o Papa Francisco, atento aos ensinamentos do Concílio Vaticano II e desejoso de uma reforma das estruturas da Igreja, tem demonstrado sensibilidade com o tema da presença feminina na Igreja, reconhecendo capacidades peculiares colocadas a serviço

1 Mestre em Ciências da Religião pela Puc-Campinas. Mestrando em Teologia pela Puc-São Paulo. E-mail: betolandgraf@yahoo.com.br

das pastorais.

1. JESUS E AS MULHERES: UM AMOR LIBERTADOR

Os Evangelhos narram inúmeros testemunhos do cuidado e da valorização que Jesus teve para com as mulheres. Não é difícil verificar o que disse João Paulo II a esse respeito na Carta às Mulheres, de junho de 1995, onde ensina que Jesus, superando as normas em vigor na cultura do seu tempo, teve para com as mulheres uma atitude de abertura, de respeito, de acolhimento e ternura. Honrava, assim, na mulher, a dignidade que sempre teve no projeto e no amor de Deus, bem como em toda a Palavra na qual encontramos com clareza radical o fundamento antropológico da dignidade da mulher, apontando-o no projeto de salvação para a humanidade (João Paulo II, 1995). Assim, Jesus torna-se um mestre que revela a beleza e a nobreza da dignidade da vocação da mulher.

Jesus teve uma preocupação particular pelas pessoas que viviam à margem da sociedade, e essa preocupação se estendia às mulheres prostitutas, a quem ele acolheu em sua mesa, até mesmo dizendo aos sacerdotes que tais mulheres entrariam no Reino do Céu antes deles (Mt 21.31). Pessoalmente, as mulheres são contadas entre seus amigos; as irmãs Marta e Maria, por exemplo, o abrigaram em sua casa e receberam seus ensinamentos (JOHNSON, 2014).

Além de suas ações, a pregação de Jesus é inclusiva para com as mulheres. Ele nunca estabeleceu uma forma de agir para com homens e outra para com mulheres. Um exemplo disso é o Sermão da Montanha que é endereçado a todos; tudo o que é certo aos homens também o é às mulheres. De forma radical, a visão do Reino de Deus, que permeia o seu ensino, supera as relações de injustiça: os últimos deverão ser os primeiros, e os primeiros os últimos, de forma que, no final, um novo tipo de comunidade possa se formar (JOHNSON, 2014).

As parábolas que Jesus contou ao povo também expressam seu amor pelas mulheres, pois várias delas apontam Deus com características femininas, como era característico da cultura judaica que apresentava o Criador com imagens femininas, assim como uma mulher grávida, mãe lactante, parteira, cuidadora, como a Senhora Sabedoria (“Sophia”) governando o mundo com ternura e poder (JOHNSON, 2014).

Um exemplo dessas parábolas que honram as mulheres e que revela o rosto e o coração feminino de Deus misericordioso é a parábola da mulher que procura por sua moeda. Ela perdeu uma das suas 10 moedas de prata, então procura incansavelmente até a encontrar. Em seguida, chama suas amigas e vizinhas para festejar com elas, pois tinha encontrado o que havia perdido. (Lc 15.8-10). Aqui temos uma imagem belíssima de Deus, o Redentor de entranhas maternas, que não se cansa de sair em busca de seus filhos e filhas pecadores.

Jesus, além curar mulheres de suas enfermidades, como, por exemplo, a mulher hemorrois-

sa, impura para sua cultura, que vivia excluída da sociedade e da família, e a filha de Jairo, chefe da sinagoga, jovem de apenas 12 anos (Lc 8.40-55). Desfrutou de muitas amizades femininas e falou de Deus por meio delas, Jesus convidou-as para fazerem parte de seu círculo de seguidores próximos. Elas deixaram suas famílias e lares para se juntar a ele na estrada para a Galileia. Elas absorveram o seu ensinamento e se juntaram a ele em refeições comunitárias alegres – uma antecipação da vinda do Reino. As mulheres que tinham mais condições financiaram o seu ministério, provendo de seu próprio bolso o que era necessário à comunidade:

Depois disso, ele andava por cidades e povoados, pregando e anunciando a Boa Nova do Reino de Deus. Os Doze o acompanhavam, assim como algumas mulheres que haviam sido curadas de espíritos malignos e doenças: Maria, chamada Madalena, da qual haviam saído sete demônios, Joana, mulher de Cuza, o procurador de Herodes, Susana e várias outras, que o serviam com seus bens. (Lc 8.1-3)

As mulheres demonstram um discipulado corajoso, pois o acompanharam até o final de sua vida, quando foi assassinado, em Jerusalém. Enquanto, segundo os quatro evangelhos narram, os discípulos homens demonstraram medo e se esconderam quando Jesus foi preso, elas, por sua vez, mantiveram-se firmes e corajosas e se tornaram testemunhas da paixão daquele que lhes havia trazido esperança e dignidade. João Paulo II afirma:

Dos apóstolos, somente João permaneceu fiel. As mulheres, ao invés, são muitas. Estavam presentes não só a Mãe de Cristo e a “irmã de sua mãe, Maria, mulher de Cléofas, e Maria Madalena” (Jo 19.25), mas “muitas mulheres que observavam de longe: isto é, aquelas que tinham seguido a Jesus desde a Galileia, prestando-lhe assistência” (Mt 27.55). Como se vê, naquela que foi a mais dura prova da fé e da fidelidade, as mulheres demonstraram-se mais fortes que os apóstolos: nesses momentos de perigo, aquelas que “amam muito” conseguem vencer o medo. Antes, havia *as mulheres na via dolorosa*, “que batiam no peito e se lamentavam por ele” (Lc 23.27). Antes ainda, havia a *mulher de Pilatos* que advertira o marido: “Não te encargues desse justo, pois que hoje padeci muito em sonhos por causa dele” (Mt 27.19). (MD 15)

O Evangelho ensina que, no primeiro dia da semana, depois da crucificação, algumas mulheres foram ao sepulcro para ungir o corpo de Jesus com aromas, conforme o costume judaico, e lá receberam a notícia que seu mestre tinha ressuscitado (Lc 24.1-8), assim, tornaram-se as primeiras a receber o anúncio que mudaria a história (BETANCOURT, 2010, p. 18).

Entre todas as mulheres, podemos destacar a pessoa de Maria Madalena que, de madrugada, ainda escuro, corajosamente vai ao túmulo e vê que a pedra fora retirada, e corre a Pedro e ao outro discípulo que Jesus amava e lhes diz: “Retiraram o Senhor do sepulcro e não sabemos onde o colocaram” (Jo 20.1-30). Assim, a Escritura revela que, tanto em sua vida terrena quanto em sua vida de ressuscitado, Jesus Cristo incluiu as mulheres em sua comunidade, não como subordinadas

aos homens, mas como irmãs de seus irmãos e, no caso da proclamação da ressurreição, mesmo como aquelas em quem primeiramente confiou (JOHNSON, 2014).

O ministério de Jesus traz uma esperança, uma visão e uma experiência de libertação do relacionamento que a mulher, que é a menor em qualquer classe, e o homem possam ocasionar como antítese do patriarcado. Jesus permitiu-se interagir com o sexo feminino no respeito mútuo, elas tiveram seu apoio, como elas o apoiaram. Posto isso, provocou o nascimento de novas possibilidades de relacionamento plasmado segundo o serviço mútuo, em lugar do domínio e da subordinação que imperam entre homem e mulher na sociedade em geral, para, assim, formar uma comunidade de discípulos e discípulas na qual todos se considerem iguais entre si e amados e amadas por Deus (JOHNSON, 1995, p. 232.).

2. O RECONHECIMENTO DAS MULHERES NO CONCÍLIO VATICANO II

É importante lembrar que o Vaticano II constitui um novo momento eclesial de renovação em todos os níveis. Nesse sentido, todas as suas falas e propostas também podem ser lidas na perspectiva das mulheres e assumir as consequências que daí advêm. Um dos aspectos importantes é a nova eclesiologia proposta a partir da categoria Povo de Deus, a necessidade de assumir a evolução histórica e saber interpretar a presença de Deus nos sinais dos tempos, a maior participação de todos os membros da Igreja em atividades seculares e seu compromisso de construir o Reino de Deus na história (CARO, 2002, p. 4).

O Concílio convoca os leigos para participarem na evangelização, o que deve ser lido também na perspectiva das mulheres. Elas também são chamadas a agir em todos os níveis da vida eclesial e na evangelização. Poderíamos apontar outros elementos, mas basta afirmar aqui que o espírito de renovação eclesial que o Vaticano II propôs implica necessariamente mulheres que, durante séculos, estiveram em condição de subordinação e pouca participação social e eclesial para que assumam um protagonismo dentro de estruturas até então dominadas pelo sexo masculino.

Na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, o Concílio afirma a igualdade fundamental entre homens e mulheres, referindo-se à criação e redenção universal de Cristo. Assim afirma:

A igualdade fundamental entre todos os homens deve ser cada vez mais reconhecida, uma vez que, dotados de alma racional e criados à imagem de Deus, todos têm a mesma natureza e origem; e, remidos por Cristo, todos têm, a mesma vocação e destinos divinos. (GS 29)

No mesmo documento, a Igreja assumiu posição em favor das mulheres ao combater a sua discriminação na vida social e cultural, defendendo que a educação acompanhasse os novos tempos e proporcionasse para a sociedade homens e mulheres cultos e de personalidades fortes,

e que ambos devem ser autores de cultura. Indo mais a fundo, defendeu interesses específicos das mulheres, como direito de escolher livremente o esposo ou o estado de vida (GS 29). O documento afirma que “Deus, porém, não criou o homem sozinho: desde o princípio criou-os, ‘varão e mulher’ (Gn 1.27); e sua união constituiu a primeira forma de comunhão entre pessoas”. Assim, o documento abandona a ideia de submissão da mulher ao homem e passa a chamá-la companheira (CARO, 2002, p. 5).

Os padres conciliares afirmam que é dever do cristão trabalhar com empenho para que todos tenham direito à cultura sem discriminação de raças, sexo, nação, religião ou situação social e que as mulheres que trabalham em quase todos os setores do mercado possam exercer plenamente a sua participação, segundo a própria índole, e que “será dever para todos reconhecer e fomentar a necessária e específica participação das mulheres na vida cultural” (GS 60).

Finalmente, o decreto *Apostolicam Actuositatem* afirma que os leigos exercem o seu múltiplo apostolado, tanto na Igreja como no mundo. E sobre as mulheres ensina:

Mas porque nos nossos dias, as mulheres têm, cada vez mais, parte ativa em toda a vida da sociedade, é de grande importância uma participação mais ampla delas também nos vários campos do apostolado da Igreja. (AA 9)

Posto isto, é possível afirmar que Concílio Vaticano II contribuiu de forma decisiva para a nova visão das mulheres em termos de sua dignidade fundamental, seus direitos como pessoa em igualdade de condições com os homens e seu chamado a participar ativamente em todos os setores da sociedade e do apostolado da Igreja.

3. AS MULHERES NO MAGISTÉRIO DE FRANCISCO: CONTINUIDADE COM A PRÁXIS LIBERTADORA DE JESUS E AVANÇANDO NOS ENSINAMENTOS DO VATICANO II

O Papa Francisco é o papa da sensibilidade e da compaixão, enxerga homens e mulheres que vivem precariamente (EG 52), e para quem a alegria de acreditar é algo de vital importância (EG 86); vê também a realidade de “Mulheres e homens do mundo pós-moderno que correm o risco de se tornarem individualistas” (LS 162). Essa humanidade exige dos batizados “uma fé autêntica - que nunca é confortável e individualista - e que implica sempre um desejo profundo de mudar o mundo, de transmitir valores, de uma terra um pouco melhor depois da nossa passagem por ela” (EG 183). É com esse olhar de sensibilidade que Francisco tem olhado para as mulheres do nosso tempo, mulheres que ainda são alvo de exclusão nos diversos âmbitos da sociedade e na Igreja.

Desde a publicação da *Evangelii Gaudium* – que contém o roteiro de seu pontificado –, podemos ver a harmonia de Francisco com a práxis libertadora de Jesus de Nazaré e com a teologia

do Concílio Vaticano II, que sancionou o reconhecimento do homem e da mulher como imago Dei, e fez dela o núcleo de qualquer antropologia teológica.

Francisco afirma que a Igreja reconhece a indispensável contribuição da mulher na sociedade, com uma sensibilidade, uma intuição e certas capacidades peculiares, que habitualmente são mais próprias das mulheres que dos homens. Tem alegria em saber como muitas mulheres partilham responsabilidades pastorais juntamente com os sacerdotes, contribuem para o acompanhamento de pessoas, famílias ou grupos e prestam novas contribuições para a reflexão teológica. Mas ainda é necessário ampliar os espaços para uma presença feminina mais incisiva na Igreja, principalmente nas esferas onde se tomam as decisões (EG 103-104). E continua:

O sacerdócio ministerial é um dos meios que Jesus utiliza ao serviço do seu povo, mas a grande dignidade vem do Batismo, que é acessível a todos. A configuração do sacerdote com Cristo Cabeça – isto é, como fonte principal da graça – não comporta uma exaltação que o coloque por cima dos demais. Na Igreja, as funções “não dão justificação à superioridade de uns sobre os outros”. Com efeito, uma mulher, Maria, é mais importante do que os bispos. (EG 104)

Francisco reconhece que, apesar de muitos avanços no que tange aos direitos das mulheres, ainda há muito que avançar, pois ainda existem práticas abomináveis, como a mutilação genital da mulher, em algumas culturas, bem como maus-tratos familiares e diversas formas de escravidão, violência verbal, física e sexual e a instrumentalização do corpo feminino na cultura mediática, e reafirma a idêntica dignidade entre o homem e a mulher (AL 54).

Na Exortação Apostólica Pós Sinodal *Querida Amazônia*, Francisco afirma que, na Amazônia, as mulheres mantiveram e transmitiram a fé de muitas comunidades que ficaram por décadas sem a presença de um sacerdote. Nesses locais, com sua força e generosidade, elas “batizaram, catequizaram, ensinaram a rezar, foram missionárias, certamente chamadas e impelidas pelo Espírito Santo”. Afirma, ainda, que é preciso alargar o horizonte para entender que “só se daria às mulheres um status e uma participação maior na Igreja se lhes fosse concedido acesso à Ordem Sacra”, o que levaria apenas à clericalização e diminuiria o grande valor de tudo que já fizeram pela Igreja amazônica, mas defende que as mulheres devem ter acesso às funções e, inclusive, serviços eclesiais, que não requeiram a Ordem Sacra, reconhecidos publicamente e com envio por parte dos bispos (QA 99-103).

Francisco não é um Papa apenas de “belas palavras”. Ele age. Com gestos concretos que evidenciam a sua preocupação com a presença da mulher na Igreja, realizou várias nomeações de mulheres para cargos importantes dentro da Santa Sé. Por ocasião da Assembleia Plenária das Superiores Gerais, ele instituiu a Comissão de Estudo do Diaconato para as Mulheres, com o objetivo de esclarecer quais os ministérios exercidos pelas mulheres nas comunidades cristãs dos primeiros séculos. Pela primeira vez na história, em 24 de maio de 2019, quatro mulheres (três religiosas e uma leiga) foram nomeadas por um Papa como consultoras da secretaria geral de um Sínodo. Fran-

cisco nomeou-as como peritas do Sínodo dos bispos sobre a Amazônia. Outro gesto significativo foi a nomeação de sete mulheres para o Dicastério da Vida Religiosa, em 9 de junho de 2019. Tradicionalmente formado por cardeais e presbíteros, esse conselho viu-se, de repente, rodeado por mulheres com poder de decisão. Além dessas, em 25 de julho de 2019, Francisco nomeou a brasileira Cristiane Murray para o cargo de vice-diretora da sala de imprensa da Santa Sé, iniciativa que, de alguma forma, foi precedida por outra: em 2014, cinco mulheres foram chamadas para a Comissão Teológica Internacional do Vaticano. O papa, apesar das diversas barreiras que tem encontrado nos setores conservadores e clericalistas, tem demonstrado, por todos esses gestos, um grande esforço em integrar e reconhecer a contribuição das mulheres na Igreja.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Evangelhos revelam o que as mulheres vivenciaram com Jesus de Nazaré: gestos, palavras e ações libertadoras que lhes trouxeram liberdade e salvação, restituindo-lhes dignidade pessoal diante de Deus. Por isso, elas se tornaram suas seguidoras, discípulas corajosas que ficam ao seu lado até o momento crucial de sua morte ignominiosa. O Concílio Vaticano II reconheceu a importância da mulher na sociedade e no apostolado da Igreja, mas é necessário ainda entender que isso é o início da metanoia (conversão) da Igreja para que se torne realmente uma casa de comunhão e participação, local onde não haja “desigualdade em vista de raça ou nação, condição social ou sexo, porquanto “não há judeu ou grego, não há servo ou livre, não há varão ou mulher, porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3.28) (LG 32). O Pontificado de Francisco tem se mostrado sensível e em sintonia com a práxis libertadora de Jesus com relação às mulheres e resgata os ensinamentos do Concílio Vaticano II. Com ensinamentos e ações esforça-se para que toda a hierarquia da Igreja reconheça a mulher como “sujeito eclesial”, e que tenha efetiva participação em todas as expressões da vida eclesial, principalmente nas esferas de tomada de decisão.

REFERÊNCIAS

BETANCOURT, Ana Cristina Villa. **Jesús y las mujeres: encontrarlo, seguirlo, ser sus testigos**. Texto completo correspondiente a una conferencia pronunciada en la Asamblea General del Centenario de la Unión Mundial de Organizaciones Femeninas Católicas, Jerusalén, 6 de octubre de 2010. www.wucwo.org. Disponível em: http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/donna/teologia/espanol/jesu_s-y-las-mujeres-encontrarlo-seguirlo-ser-sus-testigos.pdf. Acesso em: 14 maio 2021.

CARO, Olga Consuelo Vélez. **Mujer: Igualdad y participación Una reflexión a propósito de los 50 años del Concilio Vaticano**. Disponível em: https://www.academia.edu/25248733/Mujer_Igualdad_y_participaci%C3%B3n_Una_reflexi%C3%B3n_a_prop%C3%B3sito_de_los_50_a%C3%B1os_del_Concilio_Vaticano_II_1. Acesso em: 27 jul. 2021.

Constituição pastoral *Gaudium Et Spes*: sobre a Igreja no mundo hoje. **Documentos do Concílio Vaticano II** (org. Lourenço Costa). Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997.

Decreto *Apostolicam Actuositatem*: sobre o apostolado dos leigos. **Documentos do Concílio Vaticano II** (org. Lourenço Costa). Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997.

DOMEZI, Maria Cecília. **Mulheres do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2016. Col. Marco Conciliar.

JOHNSON, Elizabeth. **Aquela que é**: ministério de Deus no trabalho teológico feminino. Trad. Attílio Brunetta. Petrópolis: Vozes, 1995.

JOHNSON, Elizabeth. **Jesus e as mulheres**: “Vocês estão livres”. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/531209-jesus-e-as-mulheres-voces-estao-livres-parte-dois>. Acesso em: 12 maio 2021.

Papa Francisco. **Amoris Laetitia**: São Paulo: Loyola, 2013.

Papa Francisco. **Evangelii Gaudium**: São Paulo: Paulus, 2013.

Papa Francisco. **Querida Amazônia**: São Paulo: Paulus, 2020.

Papa João Paulo II: **Mulieris Dignitatem**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html. Acesso em: 1 abr. 2021.

A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER A PARTIR DAS CONFERÊNCIAS DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E CARIBENHO

Anderson Frezzato¹

RESUMO

A realidade social e eclesial sempre precisa de instrumentos iluminadores. O grande papel da Teologia é contribuir para que a realidade em que vive o Povo de Deus seja iluminada de modo a perceber as estruturas de violência, especialmente as praticadas contra as mulheres. O objetivo desta pesquisa é analisar o tema da violência contra a mulher, abordando sua aplicação nos Documentos Finais das Conferências do Episcopado Latino-Americano e Caribenho. Mostraremos os pontos fortes e fracos da presença do tema nos referidos textos de modo a enaltecer a necessidade de que sejam discutidos nos âmbitos oficiais do Magistério católico. Diversas pesquisas, que serão expostas no desenvolvimento do trabalho, afirmam que grande parte da violência contra a mulher é realizada na América, mormente na parte latino-caribenha. Nesse sentido, tais documentos são aceitos como referenciais teóricos válidos, uma vez que sua análise em relação à temática poderá mostrar o grau de incidência, acolhido ou omitido, do tema nas Igrejas Latino-Americanas e Caribenhas.

Palavras-chave: violência, mulher, Conferências Episcopais, feminicídio.

INTRODUÇÃO

A leitora ou o leitor atentos aos Evangelhos perceberão que existe em tais narrativas diversos encontros de Jesus com algumas mulheres. Não se trata de encontros preparados, arranjados pelas distintas autoridades judaicas, de mulheres socialmente aceitas ou de comprovada prática religiosa. Trata-se de mulheres tantas vezes sofredoras, marcadas pela violência religiosa e cultural de seu tempo. Jesus tinha um olhar preciso e muito sensível, para perceber que sob o rosto feminino sofrido, havia uma mulher criada a imagem e semelhança de seu Pai (Cf. Gn 1,27).

É possível que a multidão se admirasse de Jesus pelo fato de encontrar nele coerência entre suas palavras e atitudes. Bem diferente daquilo que podiam perceber, até sem muito exame, na vida de algumas figuras religiosas, as quais Jesus chamou-as de hipócritas (Cf. Mt 23,27-32). Se Jesus pregava o perdão, por que não haveria de perdoar a mulher atirada a seus pés? (Cf. Jo 8,1-11); se falava da cura dos doentes, haveria motivo para não atender o pedido da mulher sírio-fenícia que suplicava a cura de sua filha? (Cf. Mc 7,24-30); se andava por regiões insalubres, por que não pedir água de beber a mulher samaritana (Cf. Jo 4,1-42); se necessitava de repouso, poderia muito

1 Doutorando em Teologia pelo Programa de Pós-graduados em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em Teologia pela PUCSP. E_mail: afrezzato@gmail.com.

bem ser recebido por Marta e Maria na casa delas (Cf. Lc 10,38-42) e, especialmente, se estava no desígnio salvador do Pai a convivência do Verbo entre os seres humanos, segundo a carne, respeitosamente, colheu no ventre de mulher (Cf Jo 1; Mt 1,18-25).

Nesse sentido, a Igreja, comunidade de fé, chamada a ser continuadora da missão de Jesus, precisa viver a mesma coerência nas palavras e atitudes. Não se pode admitir outra atitude de que aquela que Jesus teve para com as mulheres, sobretudo na proteção, cuidado e acolhimento. Nossa pesquisa tem como objetivo analisar os Documentos Finais das Conferências do Episcopado Latino-Americano e Caribenho (CELAM) no que tange ao papel da mulher na comunidade eclesial e à percepção que os Pastores devem ter sobre a problemática da violência contra a mulher na América Latina. A pergunta a ser respondida é: Será que o Magistério eclesial, a partir do CELAM, percebeu em alguma medida a condição das mulheres assim como Jesus o fez em seu tempo?

Salvaguardando a distância temporal e a diferença cultural, pode-se inferir que as sociedades latino-americanas são tão violentas quanto a sociedade da época de Jesus. Isso deve, possivelmente, ao fato de que culturalmente as mulheres ainda sejam tratadas com menosprezo, como pessoas fracas e serviçais. Nossa exposição terá como pano de fundo a sociedade violenta latino-americana cujos índices de feminicídio são os mais elevados do mundo. O desenvolvimento das ideias se dividirá em duas partes: na primeira, será exposta uma visão contextual da violência contra a mulher na América Latina e Caribe, para, na segunda parte, analisarmos a incidência da temática da violência contra a mulher nos Documentos das Assembleias do CELAM.

1. UM BREVE OLHAR POR NOSSAS TERRAS: A VIOLÊNCIA ESCANCARADA CONTRA A MULHER

O relatório publicado pela Organização das Nações Unidas, em 2018, caracterizou a América Latina e Caribe como a região do planeta com maior periculosidade para as mulheres, sendo a área mais “perigosa fora de uma zona de guerra” (ONU - *Relatório Onumulheres*, 2018, p. 19). Países como El Salvador aparecem com os maiores índices de feminicídio por habitantes, sendo mortas dez mulheres a cada cem mil. No Brasil, uma mulher é violentamente assassinada a cada cem mil. Na Argentina, a cada trinta e uma horas uma pessoa é morta pelo fato de ser mulher. No México, segundo o Instituto Nacional de Estatística, a violência contra a mulher é especialmente praticada dentro do lar. Segundo essa abordagem, a maioria das mulheres já sofreu algum tipo de violência ou abordagem machista pelos próprios maridos ou namorados. Entre as mexicanas, a violência de gênero é uma das mais elevadas em toda a América, chegando a sessenta e quatro por cento de mulheres acometidas de violência.

A situação não é apenas de morte, mas também se pode perceber a existência da cultura da impunidade. Por exemplo, na Colômbia, através de pesquisa solicitada pela Promotoria Pública chegou-se a afirmar que cerca de noventa por cento dos casos de feminicídio ficam impunes, sem uma adequada investigação (Cf. EL PAÍS, 2018). Para além desses dados numéricos, afirma Nathalia

Gherardi em seu ensaio sobre a *Violência contra as Mulheres na América* que é urgente notar a “inobservância do dever da devida diligência nos casos de violência contra as mulheres implica uma forma de discriminação por parte dos Estados contra as mulheres e uma negação de seu direito à igual proteção da lei” (GHERARDI, 2016, p. 131).

Existe impetrado na sociedade latino-americana aquilo que a pesquisadora Lenore Walker, da Springer Publishing Company, chama de “*ciclo da violência*”. Tal pesquisadora, depois de uma ampla consulta com cerca de 1.500 mulheres, afirma que se pode perceber que existe dentro da prática do feminicídio uma lógica baseada em três etapas: acúmulo de tensão; explosão e lua de mel. Na fase de acúmulo de tensão, a mais duradoura, os conflitos são sobrepostos diariamente e as agressões se tornam cada vez mais frequentes e com maior intensidade. É o período de maior lesão psicológica. Devido ao desgaste da relação entre homem e mulher, ocorre a explosão e a agressão mais violenta. Nessa fase, há as maiores lesões físicas e, por consequente, o feminicídio. Quando não acontece a morte da mulher, sem forças para atitudes protagonistas de cuidado de sua vida e encurralada pela sua situação econômica, ela, não poucas vezes, oferece nova chance ao agressor, vivendo lua de mel. Os ânimos se acalmam por um breve período para ser iniciado novamente o tempo de acúmulo de tensão. Na verdade, é um ciclo violento que, infelizmente, cessa com a morte da mulher (WALKER Apud SENADO FEDERAL; OBSERVATÓRIO DA MULHER CONTRA A VIOLÊNCIA, 2018, p. 5).

Ocorre que devido à grande complexidade do trato da violência contra as mulheres em nossas terras, a Organização das Nações Unidas chama a atenção para as políticas públicas de enfrentamento desses ciclos de violência (Cf. SENADO FEDERAL; OBSERVATÓRIO DA MULHER CONTRA A VIOLÊNCIA, 2018, p. 6). É preciso ficar bem claro que políticas públicas não podem ser reduzidas à elaboração de leis e sanções. A esse respeito é possível perceber um volume maior de leis nos países latino-americanos que tratam sobre a violência feminina, no entanto tal fato não fez abaxar o índice das violências praticadas e as taxas de feminicídios. Essa situação se deve porque são aplicadas em vista *pro-mortis*, ou seja, em consequência da morte, pois o falecimento da vítima se torna o fato contundente da violência. Há outras violências como a exposição do corpo das mulheres nas mídias sociais, a violência sexual nos ambientes de trabalho, falta de autonomia econômica vinda da não equiparação do poder de ganho entre os gêneros no mercado de trabalho e tantos mais, frente as quais é preciso que se cheguem leis de amparo. Por certo, as políticas públicas devem ser implementadas visando a proteção da vida integral da mulher em todas as suas esferas de participação. Enquanto as leis são aplicações específicas, as políticas públicas devem ser mais abrangentes (Cf. GHERARDI, 2016, p. 132).

É ainda assustador que a maior parte da América Latina e Caribe não trate a violência contra a mulher como uma questão de política pública. No Brasil, foi apenas depois de 1970 que a violência contra as mulheres passou a ser aceita como um problema pertencente à esfera pública e somente na década seguinte o Estado começou a ter atitudes mais práticas de enfrentamento, especialmente com a criação, em 1985, em São Paulo, da Primeira Delegacia da Mulher (Cf. SENADO FEDERAL; OBSERVATÓRIO DA MULHER CONTRA A VIOLÊNCIA, 2018, p. 7).

Se pensamos ser tardio, vejamos, por exemplo, outras iniciativas. Na Guatemala, somente em 2010, se criaram os tribunais especializados de enfrentamento da violência contra a mulher decorrente da Lei de Enfrentamento ao Feminicídio, promulgada dois anos antes, ou seja, em 2008 (Cf. IPEA, 2009, p. 31). Apenas no ano de 2009, o Legislativo argentino começou a julgar casos da violência contra a mulher permitindo que um juiz receba denúncias. Em 2008, a Colômbia, com a Lei nº 1.257/2008, buscou implantar um modelo jurídico para a proteção integral da mulher (Cf. AMAYA; STUKER, 2009, p. 31).

A violência é escancarada nas terras latino-americanas e caribenhas e a falta de políticas públicas, bem como o vigor das leis e sua aplicação, de igual modo. A pobreza em que muitas mulheres vivem, as dores da miséria pelas quais tantas são condicionadas, a falta de respeito à dignidade e às condições de vida têm colaborado muito para que as taxas de feminicídio ainda continuem a ser aterrorizantes. O tema deve ser tratado de forma ampla pelas sociedades e especialmente pelas mulheres que devem abrir espaço para sua voz numa sociedade marcadamente machista. O cenário é escuro! As práticas de violência, sejam elas cometidas no âmbito familiar ou social, não podem ser perpétuas. É preciso reflexão e ação. Nesse sentido, a Igreja Católica também precisa abordar o tema da violência contra a mulher e propor atitudes que visem diminuir tal tipificação de agressão, uma vez que elas são a maioria na constituição da comunidade de fé por toda a América. Falar das mulheres deve ser para a Igreja falar se si mesma.

2. AS CONFERÊNCIAS DO CELAM E A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER

O espírito de abertura da Igreja para dialogar com a sociedade moderna, desejado por Joao XXIII, deveria de todo modo ter sua ressonância nas mais diversas Conferências Episcopais espalhadas pelo mundo. A principal tarefa das Conferências Episcopais seria, então, retomar os trabalhos conciliares, principalmente em relação aos textos finais, sem deixar de lado o espírito pelo qual foi concebido e conduzido. Nesse sentido, afirma Silvia Scatena que, na América Latina, o Concílio deveria ser situado na realidade concreta marcada fortemente por uma pobreza estrutural, por uma cultura desintegradora e, por consequência, violenta (Cf. SCATENA, 2018, p. 71).

Como os documentos conciliares se tornaram fonte de luz para a realidade latino-americana, o Concílio Vaticano II permitiu que as teologias contextualizadas refletissem sobre a condição do pobre através da Teologia da Libertação e da condição da mulher, bem como através da Teologia Feminista. Se foi possível incorporar ao fazer teológico categorias hermenêuticas da senda social, a violência sobre a mulher deveria, para uma adequada visão sociológica frente à Teologia, ser considerada (BINGEMER, 1987, p. 12). Para nós, é importante saber qual foi a incidência no que tange ao tema da mulher e às agressões contra ela praticadas expostas nos Documentos Finais do CELAM.

A primeira realização da Conferência do CELAM foi no Rio de Janeiro, em 1955. É um caso à parte. Anterior ao Concílio Vaticano II, tal Conferência olhou para a América cristã e para os pro-

blemas inerentes ao próprio apostolado da Igreja. A escassez de clero, a necessidade da formação do clero, a ignorância religiosa, além do comunismo e das ideias protestantes que estavam ganhando volume, fizeram os Bispos assumir a noção de que na América Latina o catolicismo é muito vulnerável (Cf. ALMEIDA, 2018, p. 36). Os problemas sociais foram olhados superficialmente, uma vez que estes não eram, por assim dizer, uma real preocupação. O ponto mais alto de uma visão da realidade está expresso no pedido de que as Igrejas pudessem ter uma atenção pastoral maior em relação aos indígenas, ao negro, ao camponês, aos imigrantes. No Documento Final, não há relevante menção sobre as mulheres em sua condição social.

Em 1968, na cidade de Medellín, na Colômbia, realizou-se a segunda Conferência do Episcopado Latino-Americano. Trata-se de significativo evento eclesial devido à sua proximidade com o Concílio Vaticano II encerrado em 1965. Medellín pode ser caracterizado como o primeiro esforço das Igrejas latino-americanas em receber e contextualizar as assertivas conciliares. O olhar sobre as realidades sociais é mais pujante, mas sobre a questão da mulher é ainda incipiente. Encontra-se tão somente no livro sobre a *Justiça* uma alusão sobre o grito das mulheres que reivindicam, “de direito e de fato, sua igualdade com os homens” (MED, *Justiça*, n. 1, p. 47). Já é um grande passo, haja vista a inércia de anos em relação à temática. A percepção social é correta e pela primeira vez é encontrada a manifestação eclesial de que as mulheres possuem, de direito e de fato, nas mais diversas funções e trabalhos, igualdade com os homens.

A terceira Conferência do CELAM aconteceu em Puebla de los Angeles, México, em 1979. Diferentemente do que aconteceu nas duas precedentes Conferências, Puebla oferece uma análise muito substancial da condição da mulher na Igreja e na Sociedade. Encontra-se nos parágrafos 834 ao 849 uma reflexão primorosa sobre a dignidade da mulher. Os Bispos das Igrejas não se furtam em perceber a condição de vida indigna e das situações de violência contra a mulher, a ponto de afirmarem que “as aspirações vigentes em nossos tempos incluem a promoção da mulher como autêntico sinal dos tempos” (PB, 1979, n. 847, p. 295). Isso significa que dentro da dinâmica do Reino a libertação da mulher de suas amarras de violência é sinal explícito da ação de Deus e do seu Reino.

A marginalização e violência social contra a mulher têm suas causas, segundo Puebla, na prepotência do homem, salários desiguais e educação deficiente (Cf. PB, 1979, n. 834, p. 292). Além disso, a marginalização econômica, estimulada por uma “sociedade consumista e hedonista, chega a ponto de transformar a mulher em um objeto de consumo, disfarçando sua exploração sob o pretexto de evolução do tempos” (PB, 1979, n. 835, p. 292). A violência contra a mulher se estende, dessa forma, na crescente crise moral social que empurra as mulheres para a prostituição. Levada a fazer de seu próprio corpo fonte econômica para a sobrevivência, tantas perdem a vida, sendo mortas como descartes de fruição sexual. Puebla ainda se manifesta dizendo que a mulher assume atividades domésticas e trabalhos perigosos, motivadas pelo abandono familiar, quando também se tornam reféns de padrões violentos e molestadores (Cf. PB, 1979, n. 836-837, p. 295).

Santo Domingo impressiona em relação à temática da violência contra a mulher. É quarta

Conferência do CELAM, ocorrida em 1993, em Santo Domingo, na República Dominicana. Do parágrafo 104 ao 106, é abordada a condição da mulher, além de outras citações presentes nos parágrafos 107 a 110. Os Bispos afirmaram que percebem um crescimento da consciência social e eclesial da igualdade da missão do homem e da mulher. Entretanto, confessam que tal reconhecimento é apenas no campo teórico. As terras latino-americanas continuam a ser espaços de violência contra a mulher quando são negadas as liberdades individuais especialmente para as “mulheres camponesas, indígenas, afro-americanas, migrantes e operárias” (SD, 1993, n. 105-107, p. 74). Santo Domingo chama a atenção de todos, sem medo, para que denunciem tudo aquilo que diz respeito à dignidade das mulheres como por exemplo, a esterilização, violências sexuais (SD, 1993, n. 110, p. 75). Além da denúncia, é preciso acompanhar pastoralmente as mulheres separadas, divorciadas, mães solteiras, meninas e mulheres em situação de exploração sexual, fome e abandono (SD, 1993, n. 110, p. 75)

Aparecida, em 2007, no Brasil, foi a sede da 5ª Conferência do CELAM. O Documento traz abundantes referências às mulheres. De modo explícito, Aparecida diz que “é urgente escutar o clamor, muitas vezes silenciado, de mulheres que são submetidas a muitas formas de exclusão, de violência em todas as suas formas e em todas as etapas de suas vidas” (AP, 2007, n. 454, p. 204). Os Bispos desejam que a comunidade eclesial (Cf. AP, 2007, n. 457, p. 204) possa “ajudar a promover a vida da mulher nos seus mais diversos ambientes, como familiar, cultural, social e econômico, criando espaços e estruturas que favoreçam maior inclusão” (AP, 2007, n. 454, p. 204).

A mulher não é pessoa inferior ao homem especialmente no que se refere ao cuidado da sociedade humana. A mulher é corresponsável, dotada de autonomia e liberdade para contribuir para a organização da vida social, expressando sua voz e desejo (Cf. AP, 2007, n. 452, p. 203). A promoção da cultura da paz deve se aproximar das mulheres como dignas destinatárias, uma vez que não são somente minoria, mas maioria de pessoas violentadas em seus direitos e mortas por não serem respeitadas e defendidas. São necessárias atitudes práticas que sejam impulsionadas por uma verdadeira cultura de defesa e respeito à mulher. Afirma o Documento de Aparecida que a promoção da mulher se configura como um novo areópago para a presença do Reino (Cf. AP, 2007, n. 491, p. 221)

PALAVRAS FINAIS

É notório, contemplando os Documentos de cada Conferência do CELAM, que houve significativo incremento da temática da violência contra as mulheres nos trabalhos das Assembleias. Mesmo que se possa dizer que se trata ainda de visões muito amplas e com pouca incidência nas atitudes pastorais, que se espera de toda a Igreja, é preciso considerar que se caracteriza como um movimento que rompeu com o silêncio do Magistério Latino-Americano para começar a preencher, em relação ao tema, a voz de volume, testemunho e coragem. Não se pode esperar outra atitude

das Igrejas Latinas senão denunciar os sistemas geradores de violência contra a mulher, particularmente aqueles que as levam a perder suas vidas.

Não pode ser esquecido que Jesus é o modelo de acolhimento, cuidado para com as mulheres. Como promotores sempre do bem-comum e do bem-estar social, os cristãos e cristãs, juntamente com seus Pastores, devem sentir-se constrangidos quando nada fazem por promover a vida em abundância para as mulheres (CF Jo 10,10). Se a Igreja percebe a falta de políticas públicas que visam à proteção das mulheres, deve ser também a primeira a cobrar o Estado para que faça a parte que lhe cabe. Em relação ao assunto, toda omissão é danosa e, por igual, pecaminosa.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Antonio José. *A primeira Conferência Geral dos Bispos na América Latina: Rio de Janeiro, 1955*. In: BRIGHENTI, Agenor; PASSOS, João Décio (orgs). *Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe*. São Paulo: Paulinas/Paulus, p.27-59, 2018.

AMAYA, Andrea; STUKER, Paola. *Legislações e abordagens institucionais em violência contra as mulheres no sistema de justiça: experiências na América Latina, 2019*. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos>. Acesso em 8 de julho de 2021.

CELAM. *Documento de Medellín*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

CELAM. *Documento de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979.

CELAM. *Documento de Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1993.

CELAM. *Documento de Aparecida*. Aparecida: Edições CNBB, 2007.

EL PAÍS. *A América Latina é a região mais letal para as mulheres*. Reportagem. 2018. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/11/24/actualidad/1543html>. Acesso em 8 de julho de 2021.

GHERARDI, Natalia. *Violência contra as mulheres na América Latina*. *Revista Internacional de Direitos Humanos*. n. 24, dez, 2016. Disponível em: <https://sur.conectas.org/violencia-contra-mulheres-na-america-latina>. Acesso em 8 de julho de 2021.

ONU. *Relatório Onulheres, 2018*. Disponível em: www.onumulheres.org.br. Acesso em 8 de julho de 2021.

SCATENA, Silvia. *A Conferência de Medellín: contexto, preparação, realização, conclusões e recepção*. In: BRIGHENTI, Agenor; PASSOS, João Décio (orgs). *Compêndio das Conferências dos bispos da América Latina e Caribe*. São Paulo: Paulinas/Paulus, p. 71-82, 2018.

SENADO FEDERAL; OBSERVATÓRIO DA MULHER CONTRA A VIOLÊNCIA. *Aprofundado do olhar sobre o enfrentamento à violência contra as mulheres, 2018*. Disponível em: <https://assets-dossies-ipeg-v2.nyc3.digitaloceanspaces.com/sites/3/2019/04/OM>. Acesso em 8 de julho de 2021.

DISCIPULADO DE IGUAIS EM REDE: MULHERES COMUNICANDO A FÉ CRISTÃ NA ERA DIGITAL EM TEMPOS DE FRANCISCO.

Ivenise Teresinha Gonzaga Santinon¹

RESUMO

Novas possibilidades são oferecidas constantemente para a evangelização. Em tempos de Papa Francisco e de pandemia, a sociedade fica cada vez mais exigente e obriga também a Igreja a recriar o seu papel evangelizador. O momento atual nos impele a reinventar formas de transmissão da fé cristã por estarmos diante de um cenário eclesiológico desafiador. Há mais de um ano foi necessário buscar novas estratégias tecnológicas a fim de auxiliar discípulos e discípulas de Jesus Cristo a viver a fé cristã pelas conexões nas diversas redes midiáticas. Então, este trabalho busca estudar a utilização dos novos meios de formação teológica e de evangelização nas comunidades por meio da internet, sobretudo realçar a participação das mulheres nas pastorais, em um discipulado de iguais agora mais evidente pela internet, na Era Digital. Nesse sentido, a teologia pastoral, a partir da *práxis* cristã encarnada na realidade atual, exige repensar a vivência da fé em meio a novos cenários eclesiológicos. Duas questões podem emergir daí: Como mulheres estão exercendo os seus ministérios na Igreja e vivendo os valores cristãos em uma “ambiência da fé” nas comunidades, pelas redes? O que a ciberteologia e a ciberpastoral tem a contribuir com a inclusão do trabalho das mulheres em um discipulado de iguais, agora pelas redes da internet? Com textos do Papa Francisco serão apontadas algumas ideias que ajudarão a perceber a sua eclesiologia inclusiva, sinodal, descentrada e em saída. E com o método VER - JULGAR – AGIR, este trabalho pretende evidenciar alguns desafios concretos para a evangelização na Igreja Católica, sobretudo os vividos pelas mulheres nas pastorais em tempos de pandemia e de Papa Francisco.

PALAVRAS-CHAVE: Discipulado de Iguais, Mulheres, Pastoral; Era Digital; Ciberteologia.

INTRODUÇÃO

Com a evolução da linguagem e dos dispositivos tecnológicos, a nossa ‘Sociedade em rede’ dispõe de novas articulações que incidem no espaço virtual criado pelas tecnologias de comunicação. Como plataformas tecnológicas promotoras de interação imediata que transformam as grandes noções de temporalidade e espacialidade, sociabilidade e identidade, as redes digitais chegaram para exprimir, de forma digital e real, autênticas mediações de novas experiências humanas, sociais e religiosas.

Nesse sentido, surge uma nova cultura da comunicação, de produção acadêmica, de diálogo, de encontro e de troca de formas relacionais e pastorais nos espaços virtuais. Quando qualquer indivíduo possui um dispositivo conectado à internet, se torna, por si mesmo, protagonista da

1 Doutorado em Ciências da Religião; Docente na PUC-Campinas; e-mail: ivenise@puc-campinas.edu.br

comunicação, capaz de se vincular suas ideias a milhões de sujeitos em pouco espaço de tempo. Assim acontece nos ambientes eclesiais e, mais ainda, em tempos de pandemia. A rede desenvolve-se um arquétipo diferente, modificando e ampliando o nível de interatividade social, religiosa e política. Nesse âmbito surgem as mulheres nas comunidades eclesiais e como profícuas atuantes desse espaço ciberteológico.

A sociedade atual, nitidamente marcada pelas linguagens de intercomunicação facilitadas pelas tecnologias, recria assim até no contexto de “comunidade”. Através dessa rápida evolução e dessas novas possibilidades com relação ao aspecto religioso, a evangelização pelas redes também é transformada. Modifica-se a forma de como as pessoas convivem na “comunidade” que, agora virtual, dão testemunho da sua fé. A maneira como se relacionam com o transcendente na Era Digital e, conseqüentemente, como anunciam *querigmaticamente* as suas experiências religiosas pelos meios digitais também sofre modificação e, nesse sentido, as mulheres têm conseguido com destreza ocupar novos espaços.

O Documento de Aparecida, no texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, apresenta para a Igreja do continente, entre outras grandes inquietações, a preocupação com a evangelização, a comunicação e a transmissão da fé fazem grandes apelos para que pessoas católicas sejam verdadeiras *Discípulas Missionários de Jesus Cristo*. adotando em suas atividades pastorais uma práxis evangelizadora transformadora, marcada pelo testemunho autêntico cristão. Aqui cabe uma pergunta: Há espaço para que, por meios digitais, a fé seja experienciada nas comunidades por um discipulado de iguais, onde mulheres e homens sejam verdadeiros sujeitos, protagonistas da evangelização?

À luz do **Documento de Aparecida**, a fé cristã nesse cenário virtual e como pressuposto essencial para *novas* formas de linguagem na mídia contemporânea, mostra a sua relevância ao assinalar a importância de se conhecer e caracterizar uma *ambiência* da fé cristã, esta que acontece diante dos meios virtuais amplamente empregados pelos fiéis nas pastorais católicas, sobretudo pelas mulheres.

Nesse cenário, percebe-se que novos desafios surgem e que a Era Digital propõe para uma nova autocompreensão da fé e da práxis evangelizadora. Esta deverá ganhar novas configurações de tempo e espaço onde os meios de comunicação possam estabelecer mais autonomia aos sujeitos envolvidos e maior autoridade para a convivência comunitária, decisória para a vida das mulheres.

No entanto, nota-se que os meios digitais podem tanto desestimular quanto reforçar o intercâmbio de experiências religiosas e informações que acontecem na práxis evangelizadora através de processos formativos, acompanhamentos pedagógicos e orientações” (DOC.APARECIDA, 2007, n. 489). Partindo dessa premissa, “a Internet, vista no panorama da comunicação social, deve ser entendida na linha já proclamada no Concílio Vaticano II como uma das maravilhosas invenções da técnica” (DOC. APARECIDA, 2007. n.487).

1. A PRAXIS DAS MULHERES DISCÍPULAS EM UM CONTEXTO DE TRANSFORMAÇÃO

Vive-se atualmente um período em que a sociedade é assinalada por consideráveis crises e transformações que apontam para emergências e inovações na práxis cristã. Em meio ao crítico cenário mundial da pandemia de COVID-19, figura entre nós um *novo* espaço – o *ambiente digital* – resultado dessas transformações tecnológicas. Nasce com a Revolução Digital (revolução das tecnologias de comunicação e informação), retratando a convergência de intensas reorganizações em todos os campos da vida social. Pierre Lévy diz: “certamente nunca antes as mudanças das técnicas, da economia e dos costumes foram tão rápidas e desestabilizantes. (LÉVY Pierre, *O que é o virtual?*, p. 11.

Trata-se de uma abrangência, uma representação, uma transformação que se refere tanto a mudança, quanto ao atravessar, *ir além de*, ao deslocamento de um lugar para outro. Temos assim, por meio dessa gama de significação a caracterização dos *tempos de rede* da contemporaneidade – tempos intensos de mutação. Mais ainda pode se intensificar e transparecer diante de contextos dramáticos e inquietantes como o atual em meio às catástrofes ambientais e crises na saúde pública ocasionadas pela pandemia.

Toda essa complexa realidade comunicacional interfere diretamente no mundo e nas estruturas temporais e espaciais, sendo que essa *hipercomplexidade* da realidade vivida no século XXI, nos provoca existencialmente. Conflitos como o dos valores e de referenciais, as injustiças, questões a respeito da sobrevivência no planeta e o cuidado para com o ecossistema e, em especial, está aí panorama da evangelização. É a experiência da fé na Era Digital que desafia especialmente a reflexão teológica deste século e isso impõe uma nova visão de igreja, de sociedade e de mundo.

Há um tecido social complexo, instigante e controverso. Por isso, na perspectiva de se falar do papel das mulheres nas redes digitais, o panorama se torna inseguro. Há diante da realidade comunicacional, social e cultural *novas* tensões e desafios também para o sentido da fé na evangelização. Daí, insiste-se na pergunta: é possível que mulheres e homens comuniquem a fé cristã de forma igualitária e com protagonismo através de uma nova ambiência das redes?

2. AS MULHERES NA ERA DIGITAL EM TEMPOS DE FRANCISCO

Esta temática leva a recordar o que indica o decreto *Inter Mirifica*, e a Encíclica *Redemptoris Missio*, documentos significativos para a Igreja ao tratar da nova cultura criada pela comunicação moderna (*Redemptoris Missio*, n. 37), entre outros. Essa atmosfera tecnológica transforma a concepção da mulher e do homem em relação ao universo e a si mesmos. O computador – peça central da atenção do ser humano moderno – que começa como um dispositivo simplificador de

tarefas torna-se um dispositivo facilitador e criador de *novos* comportamentos e costumes.

Convocado pelo Papa João XXIII, o Concílio Vaticano II tratou desse tema da fé em vários aspectos doutrinários, todavia não debateu acerca da presença das mulheres e da fé em si, mas apenas de sua conexão com outras temáticas. Como exemplo exemplos temos: a “Eficácia da fé frente ao ateísmo” (*Gaudium et Spes*. 21); “Fé e Cultura” (*Gaudium et Spes*. 57-59); “Papel da fé na evangelização” (*Lumen Gentium* 23; *Ad Gentes* 36).

Nesse sentido, atualmente, ao se pensar em uma nova evangelização, pressupõe uma nova consciência religiosa das mulheres ao se inserirem nos meios digitais. Devem ganhar autonomia, direito, e ter livre tomada de decisão acerca daquilo que crê e professa legitimamente nos ambientes virtuais. Vemos na Sagrada Escritura que a fé é por natureza algo voluntário e que nos atrai para Deus (Jo 6,44). Exclui-se assim qualquer tipo de coação. Na Constituição Dogmática *Dei Verbum*, sobre a Revelação Divina fica fundamentada a autenticidade onde se lê:

Ao Deus que se revela deve-se a obediência da fé pela qual o homem livremente se entrega a Deus prestando “ao Deus revelador um obséquio pleno do intelecto e da vontade” e dando voluntário assentimento à revelação feita por Ele. Para que se preste essa fé, exigem-se a graça prévia e adjuvante de Deus e os auxílios íntimos do Espírito Santo. (*Dei Verbum* n. 5)

Assim, a preocupação com a transmissão da fé, a evangelização e a missão das mulheres na Igreja se torna autêntica e, o *Ide*, tem um lugar privilegiado no decreto *Inter Mirifica* que é o segundo documento publicado pelo Concílio Vaticano II. Pela primeira vez uma reunião conciliar se volta para a reflexão da evangelização e da comunicação social, perspectivas que na atualidade ganham aprimoramento a partir das novas tecnologias utilizadas também nos espaços religiosos.

3. AS MULHERES, A EVANGELIZAÇÃO E A CIBERTEOLOGIA EM TEMPOS DE FRANCISCO.

No ano de 1975, Paulo VI lança a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi*, a propósito de atualizar a evangelização no mundo moderno. Foram lançados alicerces para a construção de uma teologia em um cenário novo: “No nosso século tão marcado pelos “mass-media” ou meios de comunicação social, o primeiro anúncio, a catequese ou o aprofundamento ulterior da fé, não podem deixar de se servir destes meios. (*Evangelii Nuntiandi*, n. 45)”

Para Antonio Spadaro a *rede* é um novo contexto existencial, não apenas um espaço característico no qual se entra em algum momento para viver *online* e do qual se sai para adentrar na vida *off-line*. Dessa forma, “a Rede não é na verdade um simples “instrumento” de comunicação que se pode ou não usar, mas evoluiu num espaço, um “ambiente” cultural que determina um estilo de pensamento e cria novos territórios e novas formas de educação.” O autor conceitua

ciberteologia ao assinalar a fé e a sua influência em um ciberespaço, e a sua íntima relação com o sagrado e a ciência. Diz ele: “É necessário considerar a *ciberteologia* como a inteligência da fé em tempos da rede, isto é a reflexão sobre a “pensabilidade” da fé à luz da lógica da rede.” Ainda reflete que a *rede* é um *ambiente* onde todos habitam e, dessa forma, faz-se necessária todas e todos estabelecem uma *ciberteologia* facilitadora da concepção da *rede* no plano salvífico de Deus, na sua conceituação legitimamente teológica, uma vez que a missão da Igreja é a de acompanhar o ser humano em seu itinerário de fé que se revela cotidianamente na história.(SPADARO,pp.48-50)

Em tempos de rede, Discípulas e Discípulos Missionários de Jesus Cristo têm como missão de buscar na *ciberteologia* a reinvenção da vivência fecunda da fé cristã, como adverte o Concílio Vaticano II: “tem o dever de perscrutar os sinais dos tempos e interpretá-los à Luz do Evangelho” (*Gaudium et Spes n. 4*). A consequência de toda essa mutação consiste em uma nova percepção dos vínculos cristãos tradicionais na Igreja católica, com a comunidade, o templo e os ritos liturgicamente celebrados nos dias de hoje. Somente a reflexão da fé mediante uma nova lógica midiática pode colaborar para a compreensão de tal circunstância. Essa lógica desemboca numa nova cultura digital, ágil e contínua, que vai ser traduzida numa nova *práxis: a de um discipulado de Iguais em Jesus Cristo*. O vocábulo *discipulado* aparece mais de cem vezes no texto de Aparecida e isso mostra a sua importância para mudar um contexto entre desiguais, muito mais evidente na eclesiologia latino-americana. Esta que precisa urgentemente ser mais crítica, justa e libertadora.

Para SCHUSSLER-FIORENZA, uma eclesiologia crítico-libertadora impõe uma linguagem nova que vai além de mudar estruturas eclesiais que acontece em meio a uma oposição entre homens e mulheres. A mediação da *ciberteologia* em tempos midiáticos faz com que a eclesiologia ultrapasse fronteiras e vá além de modelos fixados por hierarquias e instituições. Para a autora fica claro que a missão de discipulas e discípulos é aquela recebida pelo Batismo e que constitui a igualdade necessária para acontecer um *discipulado de iguais*.

Em tempos de Francisco, como ficam as respostas às perguntas feitas aqui anteriormente? Muitas vezes deve-se pensar nos espaços criados pelos meios de comunicação nas pastorais de uma Igreja em saída. É nesse cenário ao qual as mulheres são a maioria que o Evangelho não será somente uma informação. A mensagem é palavra viva, pois da Palavra de Deus emerge o lugar de fala das mulheres e principalmente o da *autocomunicação* de Deus com a comunidade. Desse modo, a evangelização até aqui muitas vezes afetada pelo corporativismo e pelo patriarcalismo acaba ocultando as mulheres da vida cristã, da real vida de testemunho e de fé. E isso precisa ser transformado.

Em meio ao avanço tecnológico, a teologia por meio da comunicação digital deverá se mostrar no real, para além de contradições existentes na igreja. Deverá ocupar espaços próprios para além apenas da comunicação digital. O pontífice alerta para um momento contraditório:

Na comunicação digital, quer-se mostrar tudo, e cada indivíduo torna-se objeto de olhares que esquadrinham, desnudam e divulgam, muitas vezes anonimamente. Dilui-se o respeito pelo outro e, assim, ao mesmo tempo que o apago, ignoro e

mantenho afastado, posso despidoradamente invadir até ao mais recôndito da sua vida. (FRANCISCO. FT. no. 42)

Portanto, há espaços apagados e outros ainda não explorados. Uma das transformações a ser feita por meios digitais é a da vida de fé, esta que precisará ser experienciada nas comunidades em um discipulado de iguais, onde mulheres e homens sejam igual e verdadeiramente sujeitos, protagonistas da evangelização. Deve-se ter ousadia e criticidade para deixar que mais linguagens viciadas impeçam de mudar padrões enraizados e que novos ares transformem as estruturais eclesiais nas quais as mulheres são imensamente envolvidas e decididas.

ASPECTOS CONCLUSIVOS

Em tempos de Papa Francisco, vive-se um período em que a sociedade é assinalada por consideráveis *transformações*. Nesse sentido há múltiplas e intensas metamorfoses acarretadas pelo advento das *Redes*, da internet, das tecnologias. Detecta-se também aí igualmente uma banalização do conhecimento e da comunicação, inclusive com viés sociorreligioso e evangelizador. Surge um novo espaço – *o ambiente digital* – resultado dessas transformações e que dão origem a *Era Digital*.

Na área teológica, Spadaro, com a *Ciberteologia*, ilumina essa reflexão sobre um dos caminhos a ser percorrido para se integrar socialmente e manter-se cristão, um *Discípulo Missionário de Jesus Cristo*, no *ciberespaço*. Sim, há um tecido social complexo e inseguro que constitui a realidade comunicacional, social e cultural, implicando *novas* tensões e desafios também para a fé e a evangelização nos tempos atuais. Assim, a Igreja Católica, nesse sentido, é chamada a se atualizar na área da comunicação social e buscar ser presença real também no ambiente digital.

Percebe-se aí que ao pensar um *discipulado missionário* pela *ciberpastoral* pode contribuir na promoção de uma '**Cultura do encontro**' como pede o Papa Francisco, na qual o ser humano é chamado a constituir uma *comunidade global* baseada na justiça e na promoção da paz.

Nesse sentido, na nossa sociedade, como é ainda grande o número de mulheres vulneráveis a muitos tipos de condições sofredoras, o tema do *discipulado* repensado sob a ótica de um discipulado de iguais, poderá propiciar reversões de esquemas autoritários. Mesmo após o Concílio Vaticano II e as Conferências Episcopais do CELAM, ente elas a de *Aparecida*, que quase nada mudou em relação à situação das mulheres na Igreja. Fora das esferas de decisão, permanecem colaboradoras da continuidade do binômio laicato-hierarquia, ou seja, de um discipulado de desiguais.

No contexto latino americano, em tempos de pandemia e de Papa Francisco, as nossas populações carecem de igualdade. Em uma "morada de povo de pobres" (*Dap* 8, 524) as mulheres

clamam por uma Igreja em Saída e, tomara que um discipulado de iguais desenvolvido em meio de uma linguagem ciberteológica, imerja num novo jeito de ser Igreja, verdadeiramente mais comprometida com o Evangelho que sai da boca e da vida das mulheres.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2013.

CELAM, Documento de Aparecida. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2007.

COMPÊNDIO DO VATICANO II: constituições, decretos, declarações. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1968.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica *Redemptoris missio* sobre a validade permanente do mandato missionário. São Paulo: Paulinas, 1990.

LÉVY, Pierre. A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

PAPA FRANCISCO. Carta Encíclica *Fratelli Tutti*. Sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Editora Paulus, 2020

PAPA PAULO VI. Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*: sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 22ed. São Paulo: Paulinas, 1975.

SPADARO, Antonio. Ciberteologia: Pensar o cristianismo nos tempos da rede. São Paulo: Paulinas, 2012.

SCHUSSLER-FIORENZA. Elizabeth. Discipulado de Iguais. Uma ekklesialogia feminista crítica da libertação. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

DOCUMENTOS ELETRÔNICOS

SANTINON, ITG—MOREIRA, DF. Discípulos missionários de Jesus Cristo em rede. Comunicando a fé cristã na era digital. Disponível em <https://docplayer.com.br/106227153-Discipulos-missionarios-de-jesus-cristo-em-rede-comunicando-a-fe-crista-na-era-digital-1.html> Acesso em: 29Mar, 2021.

SANTINON, ITG.O discipulado em Aparecida. *Medellín. Biblia, Teología Y Pastoral Para América Latina Y El Caribe*, 37(147-2016),421-444. Disponível em <http://documental.celam.org/medellin/index.php/medellin/article/view/9>. Acesso em 28Mar, 2021.

ENSINO DE RELIGIÕES E INTOLERÂNCIA: A IMPORTÂNCIA DA DIVERSIDADE NAS ESCOLAS

Sarita dos Santos Carvalho¹

RESUMO

A disciplina de Ensino Religioso, no Brasil, é garantida pela Constituição Federal, que aponta, além de sua facultatividade, a necessidade de abranger as diversas religiões dos estudantes, bem como privar qualquer forma de proselitismo. O ensino religioso, porém, não ocorre de forma linear nas diversas escolas. Boa parte delas isenta-se do oferecimento da disciplina, utilizando as mais diversas justificativas. Uma delas é o “perigo” em ser justamente proselitista. Mas, não seria justamente o ensino das diversidades religiosas a melhor forma de não ser proselitista? Por meio deste trabalho, consideramos que o ensino de religiões é a forma mais adequada, como ferramenta da educação, para que o cidadão em formação receba informações para tecer seus conceitos críticos sobre as realidades que o cercam sobre a prática religiosa como forma de expressão cultural das diversas sociedades. Estudar religiões é como estudar a economia e a história das sociedades, e promove empatia e respeito, tão necessários em nossos dias.

PALAVRAS-CHAVE: diversidade religiosa; ensino de religiões; intolerância religiosa.

INTRODUÇÃO

Na Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) (BRASIL, 1996), consta a disciplina de Ensino Religioso nas escolas de educação básica. Mas, a realidade das escolas é a inexistência, em sua maioria, da disponibilidade da disciplina, mesmo que de forma facultativa, como instrui a Lei. De certa forma, o ensino público infringe a regra quando deixa de prover um tipo de conhecimento que é facultado como de importância para a formação do cidadão, como é identificado o Ensino Religioso pela própria Constituição Federal.

Por que isso acontece? Qual a melhor visão a respeito do ensino religioso nas escolas? A formação pessoal dos professores, dentro de suas próprias crenças, é suficiente para o ensino de qualidade?

Discussões em torno do problema da manutenção da laicidade do Estado e do respeito às diversidades religiosas têm sido conduzidas de forma pouco convincente, ao que parece, tendendo mais ao proselitismo do que a uma verdadeira proposta de pluralidade no ensino.

¹ Mestra em Ciências da Religião pela Puc Campinas. Pós-graduanda em Docência do Ensino Religioso pela Ipemig/MG. E-mail: Sarita.scarvalho@gmail.com

Portanto, procuramos discorrer neste trabalho algumas considerações a respeito das possibilidades de afirmação do ensino das religiões nas escolas, defendendo sempre que o conhecimento leva à amplitude do indivíduo, tanto como futuro gestor das suas escolhas como colaborador efetivo para sua comunidade e para a sociedade em geral.

Além disso, entende-se que é pelo conhecimento do outro, do diferente, que se estabelece o respeito, e não é diferente no que concerne às religiões.

1. O DIREITO À EDUCAÇÃO COMO DIREITO À PERSONALIDADE

A Constituição brasileira determina como fundamental o direito à Educação a todos os cidadãos. Esse direito é o que garante a dignidade da pessoa humana, pois promove a formação e capacitação do indivíduo para o seu exercício em sociedade. Entende-se, portanto, que a Educação deve ser defendida e protegida como uma forma indireta de proteger o bem-estar social. Para Felipe Queiroz e Rafael Oliveira (2018, p. 34).

a educação é alçada à condição de um direito de todos e dever do Estado, e os princípios educacionais consolidados na Carta [Constituição brasileira] caminham na direção da defesa da liberdade de aprender, ensinar, divulgar o pensamento, além do realce ao pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas.

Portanto, o direito à Educação está entre os direitos fundamentais, entre os quais também se destaca o direito de personalidade - em todos os aspectos: físico, psíquico e moral (PRETO, 2014, p. 100). A prática educacional leva ao desenvolvimento da afirmação autêntica do indivíduo, através da ampla gama de conhecimentos a respeito do mundo e de si mesmo, oferecendo ferramentas para o exercício da crítica e da escolha consciente de fatores para sua própria evolução social. Importante ressaltar que o direito constitucional se estende a todos, por isso a possibilidade de estabelecer um conteúdo educacional amplo e variado, vem somente beneficiar a formação cidadã e a garantia desses direitos. O direito à Educação é o direito à dignidade e direito à personalidade.

O conceito de Educação abrange mais que a instituição escolar, ou seja, as disciplinas ali oferecidas não devem ser apenas informativas, mas com o objetivo de formar o indivíduo e promover o desenvolvimento de suas aptidões e potencialidades. A escola, em todos os níveis (do infantil ao superior), desenvolve o processo educacional: (a) qualifica a pessoa para o trabalho; (b) prepara para o exercício da cidadania. O acesso à Educação, dessa forma, é também uma das possibilidades de realização do ideal democrático (PRETO, 1986).

O indivíduo que passa pelo processo educacional, tendo preservados os seus direitos de informação ampla dos conhecimentos do mundo e respeitada a sua integridade intelectual e social,

tem maiores chances de desenvolver suas habilidades, ser seletivo e formar uma personalidade autêntica. Essa pessoa será aquela com opiniões e atitudes pautadas no conhecimento científico, aliado ao seu construto social, conhecedora das diversas estruturas ao seu redor e do mundo, capaz de optar por aquilo que lhe seja adequado.

“Ninguém é sujeito da autonomia de ninguém” (FREIRE, 2004, p. 107). É necessário apostar na liberdade de escolha dos indivíduos, sabendo que a escolha será certa justamente pela coerência e transparência de informações que o ensino puder oferecer. O docente deve tomar sobre si a responsabilidade de oferecer conhecimento e liberdade ao mesmo tempo, satisfazendo a curiosidade do aluno de forma que ele aprenda com seus questionamentos e conclusões. Por isso, “ensinar exige disponibilidade para o diálogo” (FREIRE, 2004, p. 135), pois é por meio da interlocução entre docente e aluno(s) - a troca de turnos de fala experiências - que os saberes são construídos no âmbito escolar. O docente pode saber mais e melhor se demonstrar interesse pela fala do outro. Não há vergonha por não saber tudo, ao contrário, é por admitir a ignorância que surge a sede pelo conhecimento; essa sede pode ser suprida, inclusive, pelos próprios alunos, ou em conjunto, quando todos procuram por respostas aos seus questionamentos. É a completude da educação: ensinar e aprender ao mesmo tempo, para formar mais e melhores pessoas.

Pode-se considerar, assim, que a gama de conhecimentos oferecidos no sistema Educacional deve ser plural e amplificada, pois são justamente essas qualidades que possibilitam a formação de melhores pessoas, mais capazes e autônomas no exercício de sua autenticidade e de seu papel social.

Pensando, então, na pluralidade de conhecimentos, como deve ser a formação sobre o Ensino Religioso nas escolas? Consideraremos, na sequência, algumas possibilidades.

2. O EMBATE SOBRE O ENSINO RELIGIOSO NAS ESCOLAS

A Constituição brasileira determina, em seu artigo 5º,

Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

[...]

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

[...]

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei; (BRASIL, 2016)

Assim, é garantida por lei a igualdade dos sujeitos, que deriva, inclusive, de acordo com o inciso VI, que a liberdade de crença é assegurada, devido ao fato de a opção religiosa ser parte das características diferenciais de cada indivíduo.

Tanto é permitido a todo cidadão o exercício e a prática de quaisquer religiões, ideologias ou opções políticas, quanto não lhe deve ser negado o acesso a elas, se assim desejar. E além, mesmo que opte pela prática de um desses segmentos, deve continuar recebendo toda informação disponível a respeito de opções diversas.

É pelo ensino de religiões que o conhecimento sobre as diversas práticas religiosas pode ser repassado, através da informação fornecida por professores com ampla formação em religiões, pela troca de experiências entre colegas praticantes das diversas formas religiosas e com o aprofundamento em estudos sobre cada fenômeno religioso, sua história, suas características, seus praticantes e sua influência sobre as diversas sociedades.

O Artigo 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, sobre a normatização do ensino religioso nas escolas, determina que:

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.

§ 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§ 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso. (BRASIL, 1996)

Em tese, ao ler o texto constitucional, entende-se que o ensino religioso é oferecido nas escolas, já que é “parte integrante da formação básica do cidadão”, mesmo que facultativo, ou seja, não obrigatório. Na realidade, qual tem sido o cumprimento da norma constitucional brasileira quanto a esse quesito?

O Estado, responsável pela educação no país, reconhece a educação religiosa, mas não consegue realizá-la. Vimos de um Estado historicamente cristão. O Brasil passou pela nomeação legal de Estado Laico, desde os tempos da Proclamação da República, mas a laicização nunca ocorreu de fato. Há diversos itens da tradição cristã que continuam presentes nos espaços laicos: crucifixos em escolas, escolas confessionais, práticas e comemorações religiosas no calendário escolar, feriados nacionais religiosos.

Há quem defenda o direito de o professor incentivar práticas de sua religião na escola, mas

a sala de aula não é uma comunidade de fé. É, sim, um espaço de reflexão.

Uma disciplina de religiões seria aquela responsável para executar o ensino sobre as religiosidades, de forma pluralista e isenta, buscando a afastar proselitismos. Seria uma disciplina a corroborar a prática do Estado Laico, não pelo apagamento das religiões em sala de aula, mas através do oferecimento de um amplo leque de possibilidades religiosas (inclusive na perspectiva do ateísmo) e de crenças e suas divindades.

O Artigo 33 da LDB (BRASIL, 1996) afirma que “O ensino religioso deverá ser tratado como disciplina do sistema de ensino, cujos conteúdos deverão primar pelo conhecimento religioso que forme consciências e atitudes anteriores a qualquer opção religiosa”.

É comum que boa parte das escolas simplesmente ignorem a disciplina de ensino religioso, sob diversas justificativas: respeito à diversidade religiosa dos alunos; falta de professores com formação para a disciplina; dificuldade para capacitação de profissionais, entre outras. Em geral, a maior preocupação é evitar o proselitismo, considerando que determinado professor ou a própria direção escolar possam exercer influência no tipo de ensino religioso a ser comunicado.

A questão que levantamos neste trabalho é justamente a necessidade de contraposição a esse tipo de pensamento comum, de que a escola deve evitar o ensino da diversidade na intenção de evitar ser tendenciosa. Ao contrário, é justamente pela apresentação das diversidades que a escola passa a praticar o ensino democrático e, por meio dele, forma cidadãos também praticantes de sua liberdade de direitos.

Pensar, portanto, em uma escola sem ensino religioso é como propor, em outra área, uma escola sem partido. Ou seja, proibindo-se a discussão a respeito de formas e ideologias diferenciadas tende-se a gerar seres indiferentes, sem práticas críticas, que terão maiores dificuldades em elaborar suas próprias conclusões a respeito das formas econômicas e sociais. Entende-se que o conhecimento histórico da economia e da sociologia são importantes para a interpretação das sociedades atuais. Assim também, o conhecimento sobre as diversas formas religiosas deve promover a interpretação do outro, das questões que permeiam sociedades e suas religiões, cruzamentos de poder entre as lideranças políticas e religiosas e a respeito do que é realmente laicidade.

A comunidade acadêmica, principalmente aquela ligada à pedagogia escolar, deve defender a normatização prática do ensino religioso, ao qual propomos uma nova nomenclatura: Ensino de Religiões, de forma que seja um campo de oferecimento do mais amplo conhecimento sobre religiões, do Brasil e do mundo, mas oferecido por profissionais verdadeiramente capacitados, com formação em religiões, Ciências da Religião ou áreas afins.

Ensinar religiões, além de ampliar a capacidade de escolha e da opinião crítica do indivíduo, promove o respeito ao outro, a consideração às diversidades, já que, pensando na visão das Ciências Humanas, da qual o ensino das religiões faz parte, não há verdades absolutas dentro desse tipo de conhecimento, mas há experiências diversas, que podem ser verdadeiras ou não, a depender dos indivíduos.

3. COMO ENSINAR SOBRE RELIGIÕES

A religião pessoal, as crenças de cada indivíduo podem ser objeto do ensino de religiões - mais que a descrição de mitos e instruções morais, uma aula de envolvimento das religiões humanas atravessadas pelas realidades sociais. “Ensinar exige: risco; aceitação do novo; rejeição à discriminação” (FREIRE, 2004, p. 35), portanto, conhecer a experiência alheia é uma forma genuína de estabelecer o respeito e a empatia pelo diferente. Todo preconceito é precedido pelo desconhecimento da realidade do outro, ou por uma formação falsa a seu respeito, que estabelece uma convenção culturalmente aceita e historicamente reproduzida.

Não há uma essencialidade comportamental que deva ser considerada como essencial aos “bons” seres humanos, pensando que essa essencialidade estaria representada e confirmada por práticas religiosas. O homem tem em si uma ordem moral já impressa (RORTY, 1992), que é anterior a qualquer opção ou formação religiosa.

Uma *disciplina de religiões* não tem o objetivo de formar indivíduos “respeitadores e seguidores de ordens morais”, mas deve servir para ampliar o conhecimento e a crítica do indivíduo sobre as práticas religiosas no mundo e ao seu redor, estando minimamente apto a perceber as influências políticas, sociais e econômicas que envolvem essas religiões, e em que medida são elas reduzidas para a manutenção ou transformação de um *status quo*.

Como indica Rorty (1992), a aprendizagem sobre as religiões deve levar ao reconhecimento das diferenças (tribo, religião, raça, costumes etc.) com a prática do respeito mútuo. É necessário formar o aluno para que se posicione e se relacione com as realidades que o cercam, que compreenda que o Brasil e o mundo comportam uma pluralidade de religiões. A informação é a chave para diminuir o preconceito e a intolerância.

“Ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para a sua própria produção ou sua construção” (FREIRE, 2004, p. 47). Entende-se, então, que “ensinar” sobre religiões não é instigar uma prática religiosa, baseada em dogmas, textos, crenças e mitos pré-construídos, mas é fornecer os instrumentos para que o aluno aplique sua autonomia para escolher sabiamente a prática que julgue coerente, inclusive, com sua memória social.²

Precisamos lembrar que, em religião, não há unanimidade. Aquilo que é essencial a uma fé religiosa pode não ser a outra, o que estabelece uma heterogeneidade que não pode ser desprezada.

Por muito tempo, a cultura e a religião do colonizador foram consideradas corretas, genuínas, acima de outras interpretações possíveis. Exigir homogeneidade de pensamentos na ministra-

2 A memória social é um conjunto de fatores que envolvem determinada sociedade. Um indivíduo tem sua memória social formada por sua história de vida, sua língua, seu espaço geográfico, sua família, antecedentes, situação econômica, conhecimentos, relacionamentos e tudo o mais que possa ter interferido na sua formação pessoal. Conceitos mais amplos podem ser conferidos em Gondar e Dodebei (2005).

ção de uma disciplina de religiões é praticar um papel colonizante. Até mesmo dentro das religiões, deve-se avaliar se o papel do ensino religioso ou doutrinário tem sido colonizante ou evangelístico - lembrando que o cerne das religiões, principalmente cristãs, é oferecer liberdade por meio de seu relacionamento com a divindade.

“Ensinar exige respeito à autonomia do educando” (FREIRE, 2004, p. 59). O respeito à autonomia não é uma questão de opção, é um “imperativo ético” (FREIRE, 2004, p. 59). Por isso, a construção religiosa de qualquer indivíduo tem de ser considerada e o respeito colocado em prática. Um ensino doutrinário no espaço escolar infringe a liberdade religiosa do aluno e sua formação em família e em sociedade (quanto à sua tradição de fé). O respeito não é um favor, mas uma obrigação para com o outro.

Não se pode discriminar a religião do outro no ensino. “Qualquer discriminação é imoral e lutar contra ela é um dever” (FREIRE, 2004, p. 60). Como educador, deve-se aprimorar cada vez mais o conhecimento sobre o mundo dos educandos - se domino o conhecimento sobre minha religião, o que a prática pessoal me permite, devo compreender ao máximo também outras religiões.

Ensinar é uma forma de intervenção no mundo (FREIRE, 2004). Pelo ensino de religiões é possível gerar consciência e respeito mútuo de um religioso para com o outro, a fim de possibilitar uma verdadeira ecumenicidade futura. A prática religiosa de um pode acrescentar à experiência do outro.

CONCLUSÃO

No Brasil, a Constituição Federal garante o ensino religioso nas escolas, mas a prática nem sempre é efetivada. Há diversos problemas colocados em pauta que impedem a organização e efetivação do ensino de religiões nas escolas, como a falta de profissionais qualificados no quadro funcional público, impasses sobre laicidade, proselitismos, entre outros.

A modificação da forma como se vê, hoje, a disciplina de ensino religioso para uma *disciplina de ensino sobre religiões* poderia propor uma nova forma de ver as religiosidades, inclusive possibilitando o aprimoramento do conhecimento sobre a história religiosa dos povos, suas relações de poder, laicidade, respeito entre as diversas culturas e formação do senso crítico nos formandos da educação brasileira.

Ensinar é uma forma de intervir na sociedade e, através do ensino das diversidades religiosas, seria possível recriar o respeito pelo outro, promovendo um ecumenismo social com consciência coletiva e cooperativa entre as diversas comunidades.

Ressalta-se, enfim, a importância da formação de professores de ensino de religiões, com amplo conhecimento de religiões diversas, longe de proselitismos, mas abertos ao diálogo e à troca de saberes.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Constituição Federal. Título II: Dos Direitos e Garantias Fundamentais. Capítulo I: Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos. Texto compilado até a Emenda Constitucional nº 95 de 15/12/2016. Disponível em: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_15.12.2016/art_5_.asp. Acesso em: 20 abr. 2021.

BRASIL. LEI Nº 9.394, DE 20 DE DEZEMBRO DE 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm. Acesso em: 22 jun. 2021.

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. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9475.htm. Acesso em: 22 jun. 2021.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 30. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004. Coleção Leitura.

GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera (orgs.). **O que é memória social**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005. Disponível em: http://www.memoriasocial.pro.br/painel/pdf/publ_24.pdf. Acesso em: 20 abr. 2021.

PRETO, Luiz Fellipe. **A escola integral como garantidora dos direitos da personalidade**. Maringá/PR: MP Editora, 2014.

QUEIROZ, Felipe B. Campanuci; OLIVEIRA, Rafael Bastos Costa de. Liberdade para a democracia: considerações sobre a inconstitucionalidade da Escola sem Partido. *In*: PENNA, Fernando; QUEIROZ, Felipe; FRIGOTTO, Gaudêncio (orgs.). **Educação democrática**: Antídoto ao Escola sem Partido. Rio de Janeiro: UERJ, LPP, 2018.

RORTY, Richard. **Contingência, Ironia e Solidariedade**. Lisboa: Editorial presença, 1992.

VIDAS PRECÁRIAS: A TEORIA DE JUDITH BUTLER NOS ESTUDOS DE CAMPO DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Beatriz de Oliveira Pinheiro¹

RESUMO

Esta comunicação é fruto da minha pesquisa de mestrado² que tem por título “Vidas precárias: estudo sobre a espiritualidade não religiosa vivida por profissionais do sexo em Belo Horizonte”, que encontra-se em andamento no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. A dissertação tem por tema a espiritualidade vivida por profissionais do sexo que atuam nos hotéis da Rua Guaicurus, em Belo Horizonte, e se declaram sem religião. Nela, busco analisar histórias de vida, relatadas por mulheres que se prostituem, em relação a suas vivências da espiritualidade desassociadas da religião enquanto instituição, fenômeno este que identifico como uma espiritualidade não religiosa. Para isso, utilizo como referencial teórico a teoria da filósofa norte-americana Judith Butler sobre vidas precárias e vidas que não podem ser enlutadas. Sendo assim, a análise do fenômeno tratado na pesquisa passa pela teoria dos enquadramentos da autora citada. Nesta comunicação, tenho por objetivo apresentar o campo e o referencial teórico escolhido para a análise das entrevistas, identificando o que são enquadramentos e a forma violenta que eles são orquestrados para deixar às margens corpos que não importam, e são, portanto, desumanizados e não passíveis de luto. Sendo assim, em um primeiro momento, falarei sobre a metodologia escolhida para o desenvolvimento da pesquisa e suas possíveis contribuições para os estudos de campo nas Ciências da Religião que têm por objeto, no sentido formal do termo, grupo marginalizados. Em seguida, apresentarei a teoria da autora passando pelas obras “Vida precária: os poderes do luto e da violência” e “Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?” acenando para os momentos em que ela se mostra importante na análise que busco fazer do campo, principalmente em relação a questões que envolvem a problemática de gênero e religião, sobretudo de profissionais do sexo sem religião. Por fim, chamarei atenção, a partir da teoria apresentada, para a importância de nos mantermos atentos enquanto pesquisadoras e pesquisadores que estudam o fenômeno religioso vivenciado por grupos marcados por violências como as de raça, classe e gênero, sejam essas vivências do campo religiosas ou não religiosas.

PALAVRAS-CHAVE: Ciências da Religião; Judith Butler; Prostituição; Vulnerabilidade.

INTRODUÇÃO

O processo de escolher e delimitar o tema, o referencial teórico e a metodologia de análise de dados, constitui a parte primária da pesquisa que diz muito sobre o percurso que a pesquisado-

1 Mestranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais com pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: beatrizopinheiro@hotmail.com.

2 A pesquisa se faz sob orientação do professor Flávio Augusto Senra Ribeiro.

ra e o pesquisador tomarão para si durante os anos que se seguirão no desenvolvimento de suas dissertações e teses. Frequentemente, o trabalho acadêmico nos proporciona algumas surpresas durante o caminho, uma vez que investigamos temas que podem, inclusive, nos mostrar que a hipótese inicial não era verdadeira. Quando trabalhamos com seres humanos, a possibilidade de cairmos em “erro” deve ser vista com cuidado por quem pesquisa. Admitir que os resultados encontrados seguem um outro sentido da hipótese configura um gesto nobre e honesto dentro do ambiente acadêmico, pois é sinal de que a pesquisadora, ou o pesquisador, está, de fato, empenhado em investigar a realidade das coisas.

Sendo assim, nesta comunicação, abordarei aspectos da pesquisa de campo que realizo no mestrado em Ciências da Religião desde o uso da metodologia de história oral, especificamente história de vida, à escolha e justificativa do referencial teórico.

1. METODOLOGIA DA PESQUISA

A importância de educarmos nossos olhos e ouvidos se faz presente muito antes da nossa ida ao campo, visto que trabalhamos com hipóteses que nos levam à construção de questionários, sejam eles estruturados ou semiestruturados, que precisam ser nossos aliados na pesquisa sem desconsiderar o sentimento e as vivências das sujeitas e sujeitos que se dispõem a participar do processo. Portanto, optei por falar um pouco sobre a metodologia que utilizo na minha pesquisa antes de apresentar o referencial teórico para explicar para vocês a estrutura de pensamento que tenho construído junto de meu orientador Flávio Augusto Senra Ribeiro.

Percebemos que para compreendermos as vivências de fé de mulheres sem religião que trabalham nos hotéis de prostituição da Rua Guaicurus, precisaríamos, antes, compreender a possível trajetória religiosa dessas mulheres que em determinado momento da vida optaram por viver uma fé autônoma. Sendo assim, na escolha da metodologia tivemos que levar em consideração a necessidade de trabalharmos com questionário semiestruturados para explorar melhor algumas falas que viessem a aparecer além das perguntas elaboradas. Então, o método de História de Vida foi o que mais se adequou à nossa proposta.

Esse método, segundo as autoras Eva Maria Lakatos e Marina de Andrade Marconi, “é uma técnica de campo que permite ao pesquisador um controle maior sobre a situação ou as motivações do entrevistado. Tem como função básica estimular a pessoa, visando conseguir respostas claras e precisas sobre determinado estudo.” (LAKATOS; MARCONI, 2015, p. 124). Para isso, busca-se obter “dados relativos à ‘experiência íntima’ de alguém que tenha significado importante para o conhecimento do objeto em estudo. Por meio dessa técnica procura-se captar as reações espontâneas do entrevistado, em face de certos acontecimentos fundamentais de sua vida.” (LAKATOS, MARCONI, 2015, p. 123).

Portanto, compreender a trajetória religiosa assim como a situação socioeconômicas das

entrevistadas é importante para entender se o trabalho exercido por elas na Guaicurus tem ou não influência na decisão de desvincularem-se das instituições religiosas. No questionário construído, pedi para que falassem da infância, da relação com os pais, das lembranças que envolviam religião — e aqui ressalto que não diferencio religião, espiritualidade ou religiosidade durante a ida ao campo, apenas quando inicio a análise e redação do texto, uma vez que não é do meu interesse explicar como algo deve ou não ser falado na entrevista — peço também para que falem sobre a situação socioeconômica da família, do bairro, do acesso a hospitais, a escolas.

Estudar a espiritualidade não religiosa de profissionais do sexo me coloca em um lugar de fronteiras epistemológicas, visto que ao mesmo tempo em que é um estudo sobre os sem religião — como nomeia o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas —, uma vez que falamos de sujeitas que têm fé e optaram por vivê-la de forma desinstitucionalizada; é também um estudo que traz o gênero como categoria de análise, pois se trata de um campo em que a violência de gênero se mostra potencializada. Além disso, encontro outra questão latente que põe em evidência a instabilidade de algumas fronteiras epistemológicas entre pessoas que se declaram sem religião, agnósticas e com múltipla pertença. Portanto, defino essas categorias de análise para fins de esclarecimento.

Sendo assim, em um segundo momento, pergunto se elas têm religião — embora essa pergunta tenha sido feita antes de iniciarmos a entrevista e tenha servido como critério para a seleção das mulheres — e trabalho em cima da fala desconsiderando, a priori, o limites que estabelecemos entre essas categorias. A partir desse momento, a fala finca-se muito nas situações atuais em que se encontram e as histórias sobre a infância que contaram aparecem como germes na fala adulta. Após efetuadas as entrevistas, parto para a transcrição e análise discursiva do material me mantendo atenta não apenas às falas, mas aos silêncios, às expressões e emoções que se mostram. Concluo que me sinto feliz pela escolha metodológica e que vejo no método de história de vida um aliado para responsabilidade que tomei para mim de deixar o campo falar, e não tentar falar pelo campo. No trabalho, trago essas falas de mulheres que se representam e falam por si, quebrando a noção de objeto de estudo no sentido pejorativo, e não formal do termo.

2. REFERENCIAL TEÓRICO

Para interpretar melhor o campo, optei por utilizar um referencial teórico que me auxiliasse nas questões relacionadas à marginalidade e invisibilidade das sujeitas. Sendo assim, a filósofa norte americana Judith Butler foi se mostrando interessante ao passo em que descobria sua teoria dos enquadramentos com as obras *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição* *Quadros de guerra: quando uma vida é passível de luto?* e *Vida precária: os poderes do luto e da violência*, sobretudo as duas últimas, que utilizo com maior frequência. Explicarei agora a teoria da filósofa e como a uso na dissertação. Para isso, percorrerei o seguinte caminho: Primeiro falarei sobre o que são vidas

precárias e vidas não passíveis de luto a partir da categoria da vulnerabilidade, em seguida, falarei sobre quadros de guerra e, por fim, sobre as armadilhas do falso cuidado.

Antes de começar, faço uma citação de um trecho de Grande Sertão: Veredas em que percebo uma sintonia entre o pensamento de Judith Butler e Guimarães Rosa e que ajudará na ilustração do que quero passar com a teoria. No trecho separado, Riobaldo diz: “Dôr não dói até em criancinhas e bichos, e nos dôidos — não dói sem precisar de se ter razão nem conhecimento? E as pessoas não nascem sempre? Ah, medo tenho não é de ver morte, mas de ver nascimento.” (ROSA, 2015, p. 60). O escritor mineiro nos diz através de sua personagem que a dor é algo que une criancinhas, bichos e doidos e que o que possibilita que sintamos essa dor é o fato de todos nós termos nascido. Sendo assim, estar vivo é estar sujeito a dor. Já Judith Butler, diz que se existe algo que podemos perceber que consiste na essência do humano é a vulnerabilidade, pois estamos sempre sujeitos ao outro, ao mundo. Precisamos do que não está em nós, mas para fora de nós. “o corpo é um fenômeno social: ele está exposto aos outros, é vulnerável por definição. Sua mera sobrevivência depende de condições e instituições sociais, o que significa que, para ‘ser’ no sentido de ‘sobreviver’, o corpo tem de contar com o que está fora dele.” (BUTLER, 2018a, p. 57-58).

Essa vulnerabilidade, no entanto, não é uma subordinação cega pois respondemos a ela. Ao mesmo tempo em que estamos sujeitos ao outro, ao mundo, também atuamos no processo de produção do outro, do mundo e nós mesmos inclusive negando atribuições que nos eram dadas antes de nos compreendermos enquanto sujeitas e sujeitos. A vulnerabilidade é o que nos permite sermos afetados pelo outro, e ele, ou ela, são alteridade. Mas é ela também que coloca a nossa sobrevivência para fora de nós, somos atingíveis e precisamos de cuidado para nos desenvolvermos. Assim, o mundo que nos possibilita ter emoções é também o mundo que nos invade, mesmo que não tenhamos consciência, ainda, da nossa vulnerabilidade diante do outro, ou da nossa existência enquanto sujeitas e sujeitos.

Percebendo que a forma com que recebemos a morte do outro pode variar de acordo com quem é esse outro, Butler se lança na investigação do que é uma vida e quando essa vida é passível de luto, visto que algumas vidas não são enlutáveis quando chegam ao fim e algumas mortes são legitimadas simplesmente pela natureza dos sujeitos. A morte de uma profissional do sexo não comove tanto quanto a morte de sujeitos heteronormativos que se desenvolvem em contextos não atravessados pela violência estrutural e institucional. O estupro de profissionais do sexo é retirado do lugar de crime e visto com normalidade porque a nossa forma de olhar para os fenômenos sociais é direcionada por estruturas a priori que chamamos, junto da autora, de enquadramentos.

Quando se pergunta, então, sobre o que é uma vida, Butler se percebe na busca do que pode ser enquadrado enquanto vida. O problema se mostra de natureza epistemológica e ontológica. Quanto ao primeiro, a autora chama atenção “para o problema epistemológico levantado pela questão do enquadramento: as molduras pelas quais apreendemos ou, na verdade, não conseguimos apreender a vida dos outros como perdida ou lesada (suscetível de ser perdida ou lesada) estão politicamente saturadas” (BUTLER, 2018a, p. 13-14). Sendo assim, a “maneira pela

qual respondemos à dor dos outros e se o fazemos, e a maneira como formulamos críticas morais e articulamos análises políticas dependem de certo campo de realidade perceptível já ter sido estabelecido.” (BUTLER, 2019, p. 100).

Quanto ao segundo, a autora afirma que o problema é ontológico, pois está relacionado à pergunta *O que é uma vida?*

O *ser* da vida é ele mesmo constituído por meios seletivos; como resultado, não podemos fazer referência a esse *ser* fora das operações de poder e devemos tornar mais preciosos os mecanismos específicos de poder mediante os quais a vida é produzida. (BUTLER, 2018a, p. 14, grifo da autora).

Para que esta ontologia corporal seja respeitada, é necessário o reconhecimento do “outro” enquanto sujeita ou sujeito, ou seja, para que a vida seja compreendida enquanto atravessada pela vulnerabilidade e vista como uma vida que necessita de cuidados para que se desenvolva. A fragilidade de ser no mundo não é questionada quando a humanidade inerente ao outro é reconhecida. Ser sujeita e sujeito, cuja vida é valorizada e apreendida enquanto vida precária, constitui a esfera de humanidade reconhecida diante das relações e dinâmicas de poder.

Em *Quadros de guerra*, Butler nos diz que alguns enquadramentos são produzidos para legitimar a violência e a morte de determinados grupos de pessoas, produzindo quadros de guerra. Como vimos, os enquadramentos são politicamente saturados, são estruturas a priori que direcionam a forma como olhamos para o outro que são atravessadas por marcadores sociais de raça, classe, gênero cultura. Sendo assim, as situações que as sujeitas e sujeitos se encontram, sejam essas geográficas, sexuais ou econômicas definem a maneira como suas vidas são apreendidas, ou a maneira como não conseguimos apreender a perda do outro. Se foram vidas enlutáveis, tem-se a apreensão da vulnerabilidade, do contrário, tem-se sujeitas e sujeitos que vivem às margens dos enquadramentos, sujeitos e sujeitas não enlutáveis.

Segundo a autora, as táticas de guerra que configuram pessoas para a morte passam pelo processo de desumanização do outro, visto que o que não é humano e não está vivo, está socialmente morto ou é visto como ameaça a vida. Esse processo de desumanização acontece por dois meios: pela impossibilidade de representação pública, ou ela representação. Embora pensemos com frequência na representatividade como maneira de fazer-se visível, a representação pode ser artifício para desumanizar, pois tenta, frequentemente, encarcerar sujeitas e sujeitos individuais em imagens ou conceitos que não lhes permitem ser nada além daquilo que fora representado. O estereótipo da prostituta, por exemplo, não contempla as possibilidades de ser que essas mulheres possam ter. A representação na mídia traz uma certa gramourização da riqueza ou da pobreza dessas mulheres, segundo Monique Prada, que deixam de ser humanas e passam a ser arquétipos

As vozes que a sociedade considera dignas de ouvir: ou se dá espaço a uma ideia festiva, glamorosa e fantasiosa da prostituição, ou a uma visão dramática da pros-

tituta, como mulher sofrida e vitimizada. Não é possível ou desejável fugir do clichê, abrir mão do estereótipo e ouvir as prostitutas como se fôssemos pessoas. Em geral, as pessoas não conseguem perceber que a prostituta pode ser a vizinha que cria os filhos sozinha, a universitária que mora ao lado, a moça independente e discreta da casa da frente. Almoçamos, jantamos, consumimos. Existimos, por mais que existirmos também fora do gueto seja inconveniente em uma sociedade profundamente hipócrita e conservadora — uma sociedade que nos alimenta, mas não quer que sentemos à mesa. (PRADA, 2018, p. 67-68).

Portanto, a mídia concedida a mulheres que se prostituem, ou a comunidade LGBTQIA+, por exemplo, não configura, necessariamente, representatividade. Perceber que a desumanização pode acontecer através da impossibilidade de representação, mas também pela própria representação nos coloca, enquanto cientistas da religião, teólogas e teólogos, pesquisadores e pesquisadoras, a necessidade de manter-nos atentos aos trabalhos que exercemos junto do campo, sobretudo quando se trata de um campo marginalizado. O que fazemos é falar por alguém ou deixar o campo falar? Dar corpo, ou encarcerar os sujeitos em estereótipos? Humanizar ou desumanizar?

CONCLUSÃO

A teoria política de Judith Butler acerca dos enquadramentos se mostra necessária na análise do campo, visto que falamos da vivência de fé de mulheres que vivem às margens, sendo parte do que autora chama de vidas não enlutáveis. Não obstante, embora a vulnerabilidade dessas mulheres não seja socialmente apreendida, não apenas sentem dor como são colocadas no lugar da falta de cuidado. No início da comunicação eu trouxe uma citação de Guimarães Rosa e finalizo com outra. Ele nos diz que “Viver é negócio muito perigoso”, e não está errado. No entanto, para uns o perigo é sempre mais iminente, visto que a fragilidade de ser, de estar exposto, não é apreendida. Nós que vamos ao campo não podemos ser mais uma violência na vida dessas pessoas, portanto, cuidemos dos nossos estudos olhando para a realidade tal como ela é. E se ela nos atinge é porque somos humanos. Muito se diz sobre nos mantermos neutros diante do fenômeno, mas a honestidade intelectual passa muito mais pela clareza de posicionamento que pela tentativa de não se afetar.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Técnicas de pesquisa**: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados. São Paulo: Atlas, 2015.

PRADA, Monique. **Putafeminista**. São Paulo: Veneta, 2018.

ROSA, Guimarães. **Grande Sertão**: Veredas. 21. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.



FT 10

**Cristãos leigos e leigas:
sujeitos na Igreja e na
sociedade**

Ementa

Dr. Denilson Mariano da Silva
Prof. Dr. Wilson Augusto Costa Cabral
Prof. Me. Robson Ribeiro de Oliveira Castro

O estatuto fundamental dos cristãos leigos/as está teologicamente enraizado na comum dignidade dos batizados/as, na eclesiologia “Povo de Deus”, porém há tarefas pendentes e a estas este Fórum objetiva dedicar-se: libertar as categorias teológicas elaboradas sob o impacto do clericalismo, distantes das raízes jesuânicas nos Evangelhos, na Igreja nascente e Patrística; libertar as estruturas eclesiais que impedem a plena maturidade dos leigos e limita suas iniciativas para uma efetiva atuação na Igreja e na sociedade; valorizar a piedade e a pastoral populares, onde se dá uma presença genuína do Espírito e pode se converter em chave hermenêutica para que a ação dos leigos/as se transforme em cultura; fomentar a produção intelectual e a contribuição específica das mulheres na Igreja e na sociedade; contribuir para a Animação Bíblica da Pastoral e para o cultivo de uma espiritualidade encarnada na realidade fundamentada em uma sólida formação bíblico-pastoral, que desperte e alimente o compromisso ético e moral dos cristãos; buscar interação com e nas redes sociais para alargar a presença evangelizadora da Igreja por meio de um protagonismo digital, afim de resistir às forças contrárias ao Evangelho nos ambientes virtuais.

A COLABORAÇÃO ESPECÍFICA DOS LEIGOS NA PRAXE SINODAL DA IGREJA

Josefa Alves dos Santos¹

RESUMO

O tema da sinodalidade toca diretamente o *modus vivendi et operandi* da Igreja, e diz respeito à totalidade do povo de Deus, que deve “caminhar junto” na edificação do Reino de Deus. Trata-se de um tema central no Magistério do Papa Francisco, cuja prática é fundamental para a construção da unidade na Igreja, e para a plena realização da sua missão evangelizadora como Igreja verdadeiramente “em saída”. Com base no discurso do Papa Francisco por ocasião do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos (2015), à luz do documento da Comissão Teológica Internacional sobre Sinodalidade na vida e na missão da Igreja (2018), e do documento 105 da CNBB (2016), a presente comunicação traz uma reflexão acerca da colaboração laical para uma efetiva praxe sinodal nas estruturas e nos processos eclesiais, com o objetivo de lançar luzes para práticas que edificam o Corpo de Cristo e constroem a eclesiologia de comunhão.

PALAVRAS-CHAVE: Sinodalidade. Leigos. Igreja. Reino de Deus. Unidade.

INTRODUÇÃO

A afirmação de Francisco (2015) de que a sinodalidade “é a dimensão constitutiva da Igreja” e que é exatamente “aquilo que o Senhor nos pede”, embora seja algo presente na Igreja desde os seus primórdios, tem ressoado como um novo sopro do Espírito Santo.

Na sua raiz grega, *synodeuo*, indica caminhar juntos, e traduzido para o latim *synodus* ou *concilium*, embora com raízes diferentes os dois termos convergem para o mesmo significado e podem designar a *qahal* do Antigo Testamento, ou seja, o povo convocado pelo Senhor. No Novo Testamento e na Igreja primitiva o termo indicará não somente a assembleia mas os próprios cristão e, ao mesmo tempo, o modo de proceder na comunidade dos discípulos de Cristo. Quando Jesus se autoproclama “o caminho” (Jo 14,6), em grego ódós, já indica que a comunidade por Ele constituída deve seguir os seus passos, ou seja esta deve ser a comunidade daqueles que “caminham juntos” n’Ele e com Ele; pois é Ele o caminho, a direção e a meta.

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* apresenta uma “revolução copernicana” para a vida da Igreja, pois ao inserir o capítulo sobre o povo de Deus antes das funções hierárquicas revela a primazia da graça sobre a função, apresenta uma Igreja que parte não da diferença, mas da igualdade e da dignidade de todos os fiéis pelo Batismo. Podemos considerar não somente uma

1 Doutoranda em Teologia Sistemática pela PUC-Rio. E-mail: shjosefa@gmail.com.

mudança de linguagem, mas de paradigma, porque resgata a dimensão de *communio* do primeiro milênio. Com a compreensão de que o “povo de Deus” não significa especificamente “leigos”, mas todos fiéis, leigos, hierarquia e consagrados. Podemos afirmar que a “revolução copernicana” está na unidade e na sinodalidade, pois não se trata de sobrepor uma categoria a outra, mas de caminhar juntos.

Uma Igreja sinodal é uma Igreja onde todos caminham juntos na mesma direção, onde cada membro tem o seu lugar e a sua importância, e este é um aspecto presente na eclesiologia do Concílio Vaticano II, que tornou-se central cinquenta anos depois da sua realização, com o pontificado de Francisco. Falar sobre sinodalidade, portanto, é falar da corresponsabilidade de cada membro do Corpo de Cristo, pastores e leigos, na missão da Igreja no mundo. Assim, tendo por base o discurso do Papa Francisco, por ocasião do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos (2015), o documento da Comissão Teológica Internacional sobre Sinodalidade na vida e na missão da Igreja (2018), e o documento 105 da CNBB (2016), o presente artigo objetiva lançar luzes acerca da colaboração laical na reflexão e na praxe sinodal da Igreja, valorizando a missão específica dos leigos, não somente como Igreja no mundo, mas também dentro das estruturas eclesiais.

1. SINODALIDADE COMO ESTILO DE VIDA ECLESIAL

Para realizar a sinodalidade, ou seja, para caminhar juntos, há elementos que não podem ser transcurados: em primeiro lugar é necessário saber escutar e este é um processo de obediência ao Espírito Santo: “escuta de Deus até ouvir com Ele o grito do povo; escuta do povo, até respirar nele a vontade que Deus nos chama” (FRANCISCO, 2015), por conseguinte é feita a escuta do Bispo de Roma enquanto garante da obediência à vontade de Deus. Nesse sentido, a imagem da pirâmide invertida, usada por Francisco, expressa de maneira plástica que na Igreja “a única autoridade é a autoridade de serviço, o único poder é o poder da cruz” (FRANCISCO, 2015). Não menos importante é conhecer o destino, para onde se vai, e conhecer os peregrinos, os companheiros de viagem, pois trata-se sempre de um percurso comunitário, e para que a peregrinação se torne uma experiência bela e não somente uma etapa necessária para alcançar um destino, faz-se necessário ter atenção e cuidado com os mais frágeis, sem deixar ninguém para trás.

O caminho sinodal não pode ser resultado de subjetivismos e visões unilaterais a respeito de realidades que não se conhece, que não se escuta e da qual não se fez experiência. “Como é possível falar da família sem interpelar as famílias?” (FRANCISCO, 2015), igualmente, como falar dos jovens sem escutá-los? Por isso, para ser sinodal a Igreja precisa abrir-se à escuta, “ciente de que escutar é mais do que ouvir” (FRANCISCO, 2015), e que esta escuta só é possível se, todos juntos, por primeiro escutam o Espírito Santo, pois Ele é o “Espírito da verdade” (Jo 14,17), é Ele quem forma e conduz a Igreja desde o seu princípio. Se observarmos o episódio de At 15, comumente considerado o primeiro Sínodo ou Concílio da Igreja veremos que, embora não contenha a pala-

vra “sínodo”, já testemunha o processo sinodal que acompanha a Igreja desde o seu nascimento: Segundo H. Wagner (WAGNER 1993, p. 830), na sua estrutura encontram-se todos os elementos importantes da dinâmica sinodal, a saber: a reunião dos Apóstolos e presbíteros, a invocação do Espírito Santo, a busca do discernimento pela verdade do Evangelho, a escuta da comunidade, a ponderação de todas as posições, a tomada de decisão que torna-se vinculante e a comunicação por escrito às Igrejas.

A sinodalidade deve ter sempre como objetivo a tomada de decisões segundo a vontade de Deus para a Igreja e a sua missão no mundo. Trata-se, portanto, de formar uma vontade unitária em um corpo social cuja base não é a racionalidade, mas a razão aplicada à fé na busca do discernimento da vontade de Deus, que é o critério máximo da Igreja. “Assim há dois polos que o discernimento precisa levar em conta: os sinais do Espírito presentes na realidade e a autenticidade da fé” (CATELAN, 2018, p.398). E é importante enfatizar que o Espírito Santo “confere aos cristãos uma certa conaturalidade com as realidades divinas e uma sabedoria que lhes permite captá-las intuitivamente, embora não possuam os meios adequados para expressá-las com precisão” (EG, 119).

2. PERSPECTIVAS LAICAIS NA PRAXE SINODAL

A Assembleia Nacional dos Bispos do Brasil de 2016 que teve como tema “Cristãos leigos e leigas na Igreja e na Sociedade”, trouxe uma séria reflexão sobre a dimensão pastoral evangelizadora e missionária dos leigos, em diversas frentes eclesiais, reconhecendo os inúmeros frutos gerados na Igreja e no mundo. Este documento traz uma lúcida consciência de que pastores e leigos são necessários e não estão em disputa, pois “assim como o leigo não pode substituir o pastor, o pastor não pode substituir os leigos no que lhes compete por vocação e missão” (CNBB, 2016, 8)

A contribuição dos leigos na dinâmica sinodal da Igreja, para Serena Noceti, tem suas raízes na eclesiologia do Vaticano II, “seja pela compreensão da natureza e da forma do ‘nós’ eclesial, que pela teologia delineada sobre o ser leigos” (NOCETI, 2019, p. 93), que se insere nas relações eclesiais e no exercício de uma autêntica corresponsabilidade. Daqui compreende-se a relevância da discussão acerca da presença dos leigos em tomadas de decisões na Igreja. A esse respeito a Comissão Teológica Internacional (CTL) afirma que por serem os fiéis leigos a maioria do povo de Deus, “se tem muito a aprender da sua participação nas diversas expressões da vida e da missão das comunidades eclesiais”, mais ainda, “é indispensável a sua consulta ao dar início aos processos de discernimento no âmbito das estruturas sinodais” (CTL, 2018, n. 73). Isto reforça a importância de que a comunidade dos fiéis reconheça a sua voz nas decisões, para sentir-se verdadeiramente parte, não somente objeto da ação pastoral, porque a Igreja é constituída e construída por todo o povo de Deus. Dessa forma os fiéis devem ser ouvidos pelo fato de eles também participarem da missão profética de Cristo, sem eles não é possível desenvolver a missão de implantar o Reino de Deus no mundo. Mas não se pode negar ou esquecer que há funções específicas que tocam

somente ao ministério ordenado, e estas devem ser resguardadas para não desvirtuar a essência da Igreja.

A função de presidir na Igreja é, na verdade, um serviço imparticipável. A Igreja, à qual se deve presidir é, no seu próprio cerne, assembleia. Essa assembleia, porém, se reúne para anunciar a morte e ressurreição de Jesus Cristo. Nela o presidir se consoma, por isso, na plenitude de poder do anúncio sacramental, e não de outro modo. Nas palavras de Hans Maier: “O governo de um bispado é, seguramente, um ato de poder espiritual. Seria inimaginável que um leigo o exercesse. A responsabilidade eclesial está vinculada à ordenação, ao ministério, no sentido próprio. Mas esse sagrado poder não é indispensável para as finanças eclesiais...”. É de abismar que se precise, hoje, lembrar coisas tão evidentes a teólogos de profissão e não só aos de terceira categoria (RATZINGER – MAIER, 1976, p. 29).

A este ponto perguntamos: existe uma colaboração específica dos leigos no processo e na praxe sinodal da Igreja? A esta pergunta segue-se outra: o que falta para que os leigos, independente do seu grau de instrução, possam assumir o seu lugar no Corpo de Cristo e realizar a sua missão, dando o melhor de si?

Realizar processos sinodais é abrir-se à colaboração de todos em vista do bem comum, por isso “uma mentalidade eclesial plasmada pela consciência sinodal acolhe com alegria e promove a graça em virtude da qual todos os batizados são habilitados e chamados a ser discípulos missionários” (CTL, 2018, 105); assim, a primeira e maior colaboração dos fiéis leigos na praxe sinodal da Igreja será o testemunho da sua dignidade de batizado, e a realização dos três *munera Christi* nas realidades contingentes da vida. Segundo Ettore Malnatti (MALNATTI, 2005, p. 35-42), o leigo participa do ofício sacerdotal de Cristo quando cumpre todas as suas obras na ótica evangélica; participa do seu ofício profético pondo-se em comunhão com a verdade evangélica, que não pode desprezar ou humilhar o que Cristo amou e salvou, fazendo-se bom Samaritano a quantos necessitam ser promovidos na sua dignidade; e participa do seu ofício real empenhando-se para que Cristo seja tudo em todos, dando a Ele a prioridade em todas as coisas; assim a partir da solidariedade, da disponibilidade e da compaixão, revela o rosto de Cristo e oferece esperança ao mundo.

Para que o fiel leigo realize a sua missão específica de levar ao mundo o frescor, a beleza e a novidade do Evangelho, e para uma colaboração eficaz na renovação pastoral na Igreja, os critérios de julgamento na Igreja não podem ser os mesmos do mundo, caso contrário, qual serviço prestaremos ao Evangelho? Que luz nova levaremos às trevas do mundo se não soubermos acolher e valorizar o dom de Cristo em cada membro do seu Corpo? Este é o primeiro motivo pelo qual devemos acolher a exortação de Francisco à conversão pastoral, um apelo a voltar a Cristo, a deixar que seja o Evangelho a nossa medida de valores, não as categorias mundanas. Aqui, o grande desafio é saber acolher e “intensificar a mútua colaboração de todos no testemunho evangelizador a partir dos dons e das funções de cada um, sem clericalizar os leigos e sem secularizar os clérigos” (CTL, 2018, 104), pois esta é uma tentação que resulta em prejuízo para a missão evangelizadora

da Igreja.

A ênfase dada por Francisco no processo sinodal é a escuta que gera unidade dos membros com Deus, e dos membros entre si, pois sínodo, conforme afirmou “não é um parlamento, [...], não é uma demonstração de quem tem mais poder nos meios de comunicação e quem tem mais poder na rede, para impor qualquer ideia ou qualquer plano” (FRANCISCO, 2019). Da mesma forma compreende-se que sinodalidade não é democracia, o que equivale a dizer que há uma diferença de base entre ambas, pois a democracia nasce do povo enquanto a sinodalidade parte da graça. Afirma, portanto, que a verdade não é a soma de opiniões, pois esta seria uma interpretação equivocada e insuficiente do que significa *sensus fidei fidelium*, que fala mais de comunhão de fé do que de categorias de poder. Para realizar a sinodalidade é necessário a coragem de romper e vencer os níveis categoriais de classes porque estas mantêm cada grupo entrincheirado em partidos opostos, minando forças para defender territórios ou opiniões próprias. O tema da opinião pública e a possibilidade da sua aplicação na Igreja foi analisado por Znacchi em um comentário acerca do Decreto conciliar *Inter mirifica* e da Instrução pastoral *Communio et progressio* no qual ele precisa que, segundo a natureza própria da Igreja, deve-se falar de diálogo e não de opinião pública, para evitar o equívoco do parlamentarismo e da democracia, pois ao contrário do que acontece com a opinião pública, o diálogo na Igreja “nunca deverá colocar uns contra os outros, menos ainda institucionalizar-se contra a hierarquia” (ZANACCHI, 2007, p. 368).

Um exemplo de colaboração dos leigos na renovação pastoral da Igreja são as estruturas de governo dos movimentos laicais e de novas comunidades, pois estes revelam que os leigos são capazes de realizar processos de escuta, discernir a voz de Deus, tomar decisões e assumir responsabilidades que geram frutos de evangelização e unidade. A própria estrutura da Igreja como Corpo de Cristo revela a necessidade do acolhimento dos diversos carismas doados pelo Espírito Santo a todos os membros, para o bom funcionamento do Corpo, mais ainda, tais carismas, segundo afirma Dianich são os dons necessários para que a Igreja possa “afrontar os problemas com a competência necessária” (DIANICH, 2020, p. 31). Tais estruturas laicais são, geralmente, movidas pela parresia e pelo desejo de comunhão, e isso é uma contribuição importante para a vida de toda a Igreja que muitas vezes precisa ser de novo estimulada a viver a simplicidade dos que seguem Jesus sem esperar recompensas, de quem anuncia o Evangelho porque foi por ele conquistado e encontra na própria missão a sua alegria, de quem dá a vida para socorrer os mais necessitados porque ainda consegue reconhecer neles o rosto do Mestre e Senhor.

Os carismas das novas realidades eclesiais, agindo sob forma de contágio, de transmissão de uma experiência radical de fé no interior da Igreja, formam um componente importantíssimo de sua missão no mundo contemporâneo, que parece ser mais inclinado a escutar as testemunhas do que os mestres. Carismas e Missão formam, na Igreja, elos de um mesmo nexos (BORGES NETO, 2018, p.134).

Para uma verdadeira circulação de dons, conforme ensina o Doc. 105 (CNBB, 2016, 223), as novas realidades laicais devem inserir-se com maior empenho no tecido eclesial diocesano, pois existem para a edificação da Igreja e o cumprimento da sua missão. Este critério teológico-pastoral é concreto e serve de orientação para todos os movimentos que se colocam a serviço da Igreja e dos mais pobres sob o influxo do Espírito Santo.

CONCLUSÃO

Para que a dinâmica da sinodalidade circule de forma sadia entre os vários membros do Corpo de Cristo, é fundamental que o povo de Deus seja alimentado com o alimento puro, sem adulteração, para que não seja manipulado por ideologias que roubam a essência da fé. Para isso a vida comunitária deve ser vivida com sentido de família, as celebrações litúrgicas devem ser mistagógicas, devem levar cada fiel ao encontro com o Senhor; da mesma forma as homilias devem ser catequéticas, e fazer ressoar o mistério e a beleza de Cristo, dando centralidade à Palavra de Deus. É preciso criar escolas de oração, escolas bíblicas e de formação com linguagem adequada para cada fase da vida, sem excluir os mais simples; é necessário dar aos leigos a possibilidade de conhecer de forma adequada os tesouros da fé católica, para que possam desenvolver todos os seus dons e coloca-los a serviço de todo o povo de Deus.

Portanto, a maior contribuição dada pelos leigos à Igreja, tanto na vida pastoral, quanto na realização da praxe sinodal é e será sempre a vivência coerente do seu estado laical. Quanto mais assumirem com alegria, responsabilidade e espírito de unidade a sua missão específica na Igreja e na sociedade, também a Igreja avançará na missão de anúncio do Evangelho, de promoção humana integral e no exercício da misericórdia. Por isso não devem os leigos cair na tentação da clericalização para encontrar o seu lugar na Igreja; isto seria um erro, pois privaria a presença da Igreja nos diversos pontos da cultura e da sociedade onde ela só pode estar presente através dos homens e mulheres comprometidos com o anúncio do Evangelho.

Sinodalidade não diz respeito apenas a questões funcionais, pois a Igreja é o Corpo de Cristo e neste corpo cada membro tem o seu valor e a sua missão, e somente a circularidade dos dons garante a fidelidade ao Senhor e realiza a missão da Igreja.

REFERÊNCIAS

BORGES NETO, R. S. *O Renascer da esperança*. Movimentos eclesiais contemporâneos e Comunidades Novas no pensamento de João Paulo II e Bento XVI. Rio de Janeiro: Real Engenho 1018.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A sinodalidade na vida e na missão da Igreja* (2018). Disponível em: <https://bityli.com/efrdj>. Acesso em 03 ago. 2021.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2016. (Coleção Documentos CNBB n. 105).

DIANICH, S. Carismi e Sinodalità. In: BATTOCCHIO R.; TONELLO L. (Org.). *Sinodalità. Dimensione della Chiesa, pratiche nella Chiesa*. Padova: Messaggero di Sant'Antonio, 2020, p.17-33.

FRANCISCO. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. Abertura dos trabalhos da Assembleia especial do Sínodo dos Bispos para a região Pan-Amazônica sobre o tema Novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral, 07 de outubro de 2019. Disponível em: <https://bitly.com/vzq2s>. Acesso 03 em ago. 2021.

_____. Discurso por ocasião da comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos, 17 de outubro de 2015. Disponível em: <https://bitly.com/mTtff>. Acesso em 03 ago. 2021.

MALNATI, Ettore. *Teologia del laicato nel Magistero della Chiesa*. Lugano: Eupress FTL, 2005.

NOCETI, S. Laici e sinodalità: una parola necessaria. In: CODA, P.; RAPOLE, R. (org.). *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*. Comento a più voci al Documento della commissione teologica Internazionale. Bologna: EDB, 2019, p.93-105.

RAZINGER, J.; MAIER, H. *Democracia na Igreja*. Possibilidades, limites, perigos. São Paulo: Paulinas 1976.

WAGNER, H. "Sínodo/Concílio". In: EICHER, P. (Ed.). *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

ZANACCHI, A. L'opinione pubblica nella Chiesa. In: SODI, M. (org.). *Ubi Petrus ibi Ecclesiae*. Sui sentirei del Concilio Vaticano II. miscellanea offerta a S.S. Benedetto XVI in occasione del suo 80º genliaco. Roma: LAS, 2007, p. 357-372.

A COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM NA FORMAÇÃO DAS NOVAS COMUNIDADES NO BRASIL

Karen Freme Duarte Sturzenegger¹

RESUMO

A pesquisa sobre A Comunidade Católica Shalom na Formação das Novas Comunidades no Brasil está vinculada à Linha de Pesquisa Teologia e Sociedade, do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, e ao Projeto de Pesquisa Contribuições Teológico-Filosóficas para a interpretação do fenômeno religioso. Por muito tempo, considerou-se que os leigos tivessem um papel coadjuvante na Igreja Católica e que deveriam contribuir nas ações de evangelização, mas sem serem protagonistas. Com o Concílio Vaticano II, aos batizados leigos foi atribuída maior cooperação e participação na missão evangelizadora da Igreja e é nessa perspectiva, pautada nos ares do Concílio Vaticano II, que surgem as "Novas Formas de Vida Evangélica", dentre elas, os Movimentos Eclesiais e as Novas Comunidades. Com isso, a pesquisa investiga a possível contribuição da Comunidade Católica Shalom na formação das Novas Comunidades no Brasil a partir da seguinte questão: Que aspectos teológicos do Vaticano II, sobre o laicato, estão refletidos na formação da Comunidade Shalom e que despertam interesse de outras comunidades? Para verificar essa possível contribuição, efetuou-se uma pesquisa qualitativa, em formato de questionário, com perguntas fechadas e uma aberta, com formadores e coordenadores de Novas Comunidades espalhadas pelo Brasil, para averiguar indícios dessa colaboração por parte da Comunidade Shalom. Desse modo, objetiva-se contextualizar a missão dos leigos na Igreja e no mundo, com base em uma perspectiva que nasce após o Concílio Vaticano II; discutir o surgimento dos Movimentos Eclesiais e refletir sobre a Comunidade Católica Shalom, enquanto associação privada internacional de fiéis, esta dedicada à evangelização e à missionariedade e formada por leigos consagrados; abordar as ações da Comunidade Shalom no âmbito formativo. Como metodologia, utilizou-se a pesquisa bibliográfica, qualitativa, descritiva, exploratória, documental e o estudo de caso. Com base no estado da arte, foi possível levantar os dados para o desenvolvimento do objeto dessa pesquisa.

PALAVRAS-CHAVE: Comunidade Católica Shalom. Novas Comunidades. Leigos. Movimentos Eclesiais. Formação.

INTRODUÇÃO

Por muito tempo, considerou-se que os leigos tivessem um papel coadjuvante na Igreja Católica e que deveriam contribuir nas ações de evangelização, mas sem serem protagonistas. Esse tipo de mentalidade esteve presente e enraizado em grande parte do período que antecedeu o Concílio Vaticano II. Hoje, entende-se que os leigos são todos os fiéis incorporados em Cristo pela força do Batismo, constituídos como de Deus e "[...] tornados participantes, a seu modo, da função

¹ Doutora em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em Mestrado e Doutorado PPGT - PUCPR. Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação PPGE – PUCPR. Formação Pedagógica, equivalente à Licenciatura em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano. Professora de Graduação e Pós-Graduação pelo Centro Universitário Internacional Uninter. karen.sturzenegger@gmail.com

sacerdotal, profética e real de Cristo, [que] exercem, pela parte que lhes toca a missão de todo o Povo cristão na Igreja e no mundo” (LG, 31).

E mais, os leigos, chamados por Deus, exercendo seus ofícios no espaço secular, mas guiados pelo espírito evangélico e pelo testemunho da própria vida, “[...] a eles compete especialmente iluminar e ordenar de tal modo as realidades temporais, a que estão estreitamente ligados, que elas sejam sempre feitas segundo Cristo e progridam e glorifiquem o Criador e Redentor” (LG, 31).

Foi essa a leitura realizada quando se iniciaram os encontros do Concílio Vaticano II. João XXIII, então Papa, convocou o Concílio em 1962, permitindo, assim, um novo marco eclesial para a Igreja Católica. Iniciar-se-ia, aí, uma sequência de encontros, discussões e debates em torno de uma série de questões que vivenciadas pela própria Igreja, mas, mais do que isso, era momento de refletir sobre o que ocorria na humanidade e na vida dos fiéis. Era tempo de considerar, de averiguar os acontecimentos e de trazer uma resposta eficaz ao ser humano hodierno.

Vale lembrar que o período no qual ocorreu o Concílio Vaticano II, o século XX, foi marcado por grandes transformações, seja no âmbito político, social e econômico, acontecimentos como as duas Grandes Guerras Mundiais (I Guerra Mundial – 1914-1918; II Guerra Mundial – 1939-1945), a Revolução Russa (1917), a Marcha sobre Roma na Itália (1922- início do fascismo italiano), entre outros, que marcaram profundamente esse século e os que nele viviam.

João Décio Passos e Wagner Lopes Sanchez apontam no Dicionário do Concílio Vaticano II que:

O Concílio realizou-se como sínodo construído na dinâmica da comunhão e da diversidade. As múltiplas realidades eclesiais, as diversas concepções teológicas e a alteridade do mundo moderno estiveram presentes nos debates e nas decisões conciliares como forças divergentes que buscavam, a todo momento, a confluência mais precisa, a expressão mais coerente com a tradição e a linguagem mais adequada para a humanidade de então. Na rota do diálogo, o Concílio se fez e sob sua regra entendeu a missão e a própria natureza da Igreja. A Igreja conciliar saiu de si mesma na direção do outro: do ser humano marcado pelo drama do bem e do mal, do mundo moderno portador de um admirável desenvolvimento e de decisões desumanas, de uma ciência que explora os mais recônditos domínios racionais e que, muitas vezes, nega os valores mais profundos da humanidade e o próprio Criador, de uma ordem política mundializada que agrega as nações e usufrui do progresso, mas que, ao mesmo tempo, convive com terríveis injustiças, com as desigualdades e com as guerras. (PASSOS; SANCHEZ, 2015, p. 8).

Nesse sentido, no Concílio são desenvolvidos inúmeros documentos, vários deles que remetem aos leigos, como: *Lumen Gentium*, *Gaudium et Spes*, *Ad Gentes e Apostolicam Actuositatem*. O Concílio Vaticano II, antes de precisar sobre a vocação e a missão do leigo, propõe uma nova concepção de Igreja como sacramento. Ela é sacramento (sinal eficaz, real) de presença de Cristo no mundo; ela é Cristo continuado, corpo de Cristo crucificado e vivificado pelo Espírito na Ressurreição. No Concílio Vaticano II, os Bispos do mundo inteiro, sucessores legítimos dos Apóstolos, ensinaram que “A Igreja é, unida a Cristo, como que um sacramento, isto é, um sinal e instrumento da íntima união com Deus e de todo o gênero humano” (LG 1). Isso quer dizer que

a Igreja vive de Cristo. Na sua Ressurreição, ele derramou sobre sua Igreja o seu Espírito Santo o mesmo Espírito com o qual o Pai o ressuscitou dos mortos.

Dessa forma, a Igreja é o grande mistério da aliança de Deus com toda a humanidade, que é chamada e destinada ao Pai, pelo Filho, no Espírito Santo. Uma vez eleito, todo gênero humano expressa, pelos sacramentos, a explícita vontade do Pai de formar um único povo congregado na unidade, que é simbolizada pela Igreja, que também é a imagem da Santíssima Trindade.

Desse modo, o laicato assume uma conotação particular, no sentido de que todos os batizados participam da função profética de Cristo, formam um reino de sacerdotes para Deus (LG 11) e é difundindo o seu testemunho vivo, sobretudo por uma vida de fé e de caridade, por meio de graças especiais e carismas dados pelo Espírito, que os tornam aptos e dispostos aos diversos serviços e ofícios para a renovação e a edificação da Igreja (LG 12). Sendo a Igreja-Povo de Deus, ela compõe a unidade dos Filhos de Deus, na diversidade dos seus dons e carismas.

1. O CONCÍLIO VATICANO II E A MISSÃO DOS LEIGOS NA IGREJA E NO MUNDO

No Natal do ano de 1961, o Papa João XXIII² deu início ao que seria um dos maiores acontecimentos na vida da Igreja: a convocação do Concílio Vaticano II. Nesse período, em 25 de dezembro do mesmo ano, foi promulgada a Constituição Apostólica *Humanae Salutis*. Nesse documento, João XXIII faz um breve resumo das situações políticas, econômicas, sociais e culturais que ocorriam naquela ocasião, destacando as crises religiosas que levaram à convocação do Concílio.

Em um dos trechos da constituição, João XXIII afirma que:

Esta ordem sobrenatural deve refletir, porém, toda a sua eficácia também sobre a outra, atemporal, que, infelizmente, vem a ser, por tantas vezes, a única que ocupa e preocupa o homem. Também neste campo, a Igreja demonstrou querer ser mãe e mestra, segundo a expressão do nosso longínquo e glorioso antecessor Inocêncio III, pronunciada por ocasião do Concílio Lateranense IV. Embora não tendo finalidade diretamente terrestre, ela, contudo, não pode desinteressar-se, no seu caminho, dos problemas e dos trabalhos de cá de baixo. (HS 11).

Dessa forma, percebe-se que existiam inúmeras preocupações, mas duas questões se sobressaem: uma pertinente à moralidade e outra relacionada ao afastamento dos fiéis da Igreja Católica.

Dentro dessas circunstâncias é que o tema do laicato foi abordado. O Concílio Vaticano II demarcou, em suas discussões, a real identidade e relevância do leigo no âmbito da Igreja,

² João XXIII era conhecido por sua humildade e simplicidade. Dessa forma, era chamado de o “Papa Bom”. Foi declarado beato pelo Papa João Paulo II no dia 3 de setembro de 2000 e canonizado, pelo Papa Francisco, no dia 27 de abril de 2014, domingo da Divina Misericórdia.

lembrando que ele também é chamado a ser “[...] sal da terra e luz do mundo” (Mt 5,13-14), “[...] luz para os povos que andava nas trevas” (Is 9,2), por meio da pessoa de Jesus Cristo.

Geraldo ainda afirma que o Concílio Vaticano II foi o que mais se referiu aos leigos em detrimento dos demais que, pela primeira vez, tiveram participação ativa nas atividades conciliares (GERALDO, 2016, p. 42). Documentos como *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* trouxeram essa resposta aos sinais dos tempos que se apresentavam. O leigo já não era somente aquele que contribuía nas atividades litúrgicas, mas um efetivo protagonista do seu tempo.

A Constituição *Lumen Gentium* também destaca a importância do apostolado dos leigos, lembrando a passagem bíblica de ser sal da terra (Mt 5,13) e a importância de os leigos alcançarem espaços e pessoas que os ministros ordenados, muitas vezes, não conseguem alcançar.

2. OS LEIGOS E OS MOVIMENTOS ECLESIAIS

A partir dos documentos conciliares, ganhou destaque o fato de que os leigos poderiam realizar seus apostolados, seja de forma individual ou reunidos em grupos, como comunidades e associações, uma vez que todos (Igreja) são chamados a exercer seus apostolados, de qualquer condição, em qualquer situação, mesmo que não possam exercer em agrupamentos, pois o apostolado representa Cristo vivo em seus fiéis e é testemunho para toda a Igreja, emanando fé, esperança e caridade.

Após o Concílio Vaticano II, ocorreram vários encontros e assembleias entre os bispos. Nesses encontros, houve o Sínodo dos Bispos de 1987, em Roma, que culminou na Exortação Apostólica Pós-Sinodal, documento intitulado *Christifideles Laici*, do Papa João Paulo II, sobre a vocação e missão dos leigos na Igreja e no Mundo.

Em tal documento, encontram-se citadas as formas agregativas de participação e ressalta a comunhão eclesial, já presente e operante na ação do indivíduo, que encontra uma expressão específica no operar associado dos fiéis leigos, isto é, na ação solidária que eles desenvolvem ao participar responsabilmente na vida e na missão da Igreja (JOÃO PAULO II, n. 29). O documento fala que, em tempos mais recentes, o fenômeno da agregação dos leigos entre si assumiu formas de particular variedade e vivacidade.

Para representar os leigos na Igreja, após o concílio, foi instituído o Pontifício Conselho para os Leigos (*Pontificium Consilium pro Laicis*) que é o dicastério que assessora o Sumo Pontífice em todas as questões relacionadas aos leigos, sejam elas de cunho individual ou relacionadas às diversas formas de organizações laicais que estão presentes ou que surgirão no interior da Igreja. No ano de 2016, houve nova reformulação, surgindo o Dicastério para os Leigos, a Família e a Vida, instituído pelo Santo Padre, o Papa Francisco.

Como modelos de agregações laicais, podem-se citar os Institutos Seculares, os Novos Movimentos Eclesiais e as Novas Comunidades.

3. COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM E A IMPORTÂNCIA DA SUA FORMAÇÃO

No Concílio Vaticano II, debateu-se sobre um maior protagonismo por parte dos leigos na Igreja Católica. Surgem aí, as Novas Comunidades. Estas que são diretamente influenciadas por esse concílio, visto que foi esclarecido que também os leigos poderiam possuir vocações específicas como leigos consagrados, mesmo atuando em atividades seculares e ordinárias no dia a dia de suas vidas. As Novas Comunidades são uma nova forma de os católicos agruparem-se na Igreja Católica, em torno de um mesmo carisma, a fim de vivenciar uma específica vocação, com o objetivo de evangelizar de forma integral (Comunidade de Vida) ou como a grande prioridade de suas atividades (Comunidade de Aliança).

De acordo com Florêncio “[...] participam delas, jovens e adultos, solteiros e casados, celibatários e padres, todos os estados de vida juntos como uma grande família” (FLORÊNCIO, 2014, p. 9-10). Florêncio acrescenta ainda que “[...] aceitam e se comprometem em seguir regras internas que direcionam todos os pontos da vida pessoal, além de manterem uma vida de oração diária, adotam como ideal um espírito de pobreza e levam a sério os mandamentos como o da castidade e a doutrina da igreja Católica” (FLORÊNCIO, 2014, p. 10). Para Gomes (2008), a questão da vida comunitária, seja na Comunidade de Vida, seja na Comunidade de Aliança, tem atraído a maioria das pessoas que procuram as Novas Comunidades, em busca também de uma experiência de fraternidade. Outro elemento apresentado por Gomes (2008) é o sentimento de pertencimento a essas comunidades, ou seja, a identidade assumida pelo grupo.

Entre essas comunidades, destaca-se a Comunidade Católica Shalom, que é uma associação privada internacional de fiéis, com personalidade jurídica reconhecida pela Santa Sé, por meio de Decreto 320/07/S-61/B-107 a, de 22 de fevereiro de 2007. Nesse mesmo ano, ocorreu a aprovação de seus estatutos em caráter experimental (*ad experimentum*). Em 2012, encerrou-se o fim desse período experimental e seus estatutos tiveram aprovação definitiva pela Santa Sé.

Tal comunidade é formada por homens e mulheres, sendo eles solteiros, casados, celibatários e sacerdotes. Possui inúmeras frentes de evangelização, como grupos de oração para adultos, jovens, casais e crianças; encontros de formação humana, espiritualidade, afetividade, sexualidade, oração e vocação. Além disso, organizam retiros, eventos e encontros para universitários, profissionais e atividades de reinserção social para pessoas que se encontram em situação de vulnerabilidade social.

Possui hoje aproximadamente 11 mil missionários, entre Comunidade de Vida e Aliança. (COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM, 2021).

Com mais de 25 mil pessoas engajadas em grupos de oração, além das mais de 4 mil distribuídas nas 76 obras de difusão, encontra-se em 24 estados do Brasil e em 32 missões espalhadas pelos seguintes países: Bolívia, Paraguai, Chile, Equador, Peru, Uruguai, Madagascar, Moçambique, Tunísia, China, Filipinas, Polônia, Hungria, Itália, Espanha, Portugal, Suíça, Reino Unido, Israel, Estados Unidos, Canadá e França (COMSHALOM, 2019). Seu fundador é Moysés Louro de Azevedo e a cofundadora é Maria Emmir Oquendo Nogueira.

A Comunidade Shalom compreende que para que se tenha homens e mulheres, missionários e lideranças maduras e perseverantes, é necessária uma formação inicial e permanente. Nesse quesito, a Comunidade Shalom espelha-se nas orientações da Igreja Católica, de autores e teólogos que contribuem para a construção formativa da comunidade. Na realidade, é uma preocupação constante da Igreja a formação dos religiosos e dos sacerdotes, o que se estende também aos leigos consagrados e essa formação reverbera para as demais Novas Comunidades, pois o Shalom realiza eventos, treinamentos, grupos de estudos, grupos de oração, encontros e retiros para atender à comunidade interna e externa, quando solicitado.

Sendo assim, a formação, seja ela humana, espiritual ou vocacional, tem um papel de destaque na Comunidade Católica Shalom. Como declara o fundador da comunidade, “[...] o binômio evangelização-formação é de importância capital no apostolado de Shalom” (CHAGAS JUNIOR, 2009, p. 177, *apud* AZEVEDO FILHO, 2000, p. 7).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os desafios, as provações e, muitas vezes, a desistência da vivência vocacional também é presente nas Comunidades e é algo a ser discutido. Como dito por Francisco, a cultura do provisório é presente e as escolhas definitivas são desestimuladas. Sendo assim, faz-se cada vez mais necessário que a formação penetre na vida do formando e que ele a possa internalizar não somente como mero conteúdo, mas como algo transformador para a sua vida pessoal e comunitária. Nesse sentido, a própria estrutura organizacional da Comunidade Shalom incentiva que todos sejam formados para formar, uma formação que precisa ser constante e sólida.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. **Bíblia Ave Maria**. São Paulo: Ed. Ave Maria, 2010.

CHAGAS JUNIOR, João. **Uma obra nova para um novo tempo. A espiritualidade da Comunidade Católica Shalom**. 2009. *In*: AZEVEDO FILHO, Escritos da Comunidade Católica Shalom. Aquiraz: Shalom, 2010.

COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM. **As diversas modalidades do apostolado dos leigos na Igreja**. Disponível em: <https://www.comshalom.org/as-diversas-modalidades-do-apostolado-dos-leigos-na-igreja/>. Acesso em: 10 jun. 2021.

FLORÊNCIO, Magda. **Novas Comunidades Católicas no Brasil. Livro-reportagem sobre o modo de vida das associações de fiéis**. São Paulo: Canção Nova, 2014.

GERALDO, Márcia Terezinha Cesar Miné. **Concílio Vaticano II: suas decorrências para a América Latina e o protagonismo do Laicato**. 2021. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/26853/26853_1.PDF. Acesso em: 21 fev. 2021.

GOMES, Sandro. **As novas comunidades católicas**: rumo a uma cidadania “renovada”? 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christifideles Laici***. De sua Santidade o Papa João Paulo II sobre vocação e missão dos leigos na Igreja e no Mundo. São Paulo: Paulinas, 2004.

JOÃO XXIII. **Constituição Apostólica *Humanae Salutis* – Para a Convocação do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2000.

PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (org.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2015.

PAULO VI. **Constituição Dogmática *Lumen Gentium* – Sobre a Igreja**. São Paulo: Paulus, 1997.

A COMUNIDADE VIRTUAL “MOBON”, E O TRABALHO DE LEIGOS E LEIGAS NA ANIMAÇÃO BÍBLICA¹

Andreia Maia Fernandes²

Dione Afonso Rodrigues Pereira³

RESUMO

O Movimento Boa Nova (Mobon) assume os novos desafios, entre eles, o de caminhar pela estrada digital. Através de seu Canal no YouTube com um ano de atividades, encontra-se uma nova “Casa da Palavra”. O desafio em continuar realizando uma Animação Bíblica de toda a Pastoral também surge nesses caminhos da cultura digital. Baseando-se nas últimas mensagens pontifícias voltadas para o Dia Mundial dos Meios de Comunicação Social, sob um rápido olhar netnográfico, percebe-se que nos Sites de Redes Sociais (SRS) há uma grande parcela da humanidade que busca por conhecimento e por experiências de fé. Moisés Sbardelotto em sua vasta pesquisa aponta para a Palavra de Deus que é encarnada em bit e reescrita em pixels, e disso, novas experiências de fé surgem nessas plataformas digitais. O Mobon desenvolve um trabalho que parte da Palavra de Deus e do protagonismo do leigo e da leiga. Agora o desafio em continuar o trabalho de Animação Bíblica na Internet surge como uma perigosa ponte no qual leigos e leigas farão a travessia. Leigos que evangelizam outros leigos nessa nova missão continua sendo a nossa principal tarefa. O objetivo é analisar se este novo panorama dos SRS exige grandes mudanças na missão do Mobon ou não.

PALAVRAS-CHAVE: Palavra de Deus – Animação Bíblica – Leigo – cultura digital.

INTRODUÇÃO

O trabalho do Mobon se ancora na Palavra de Deus (1), é ela que nos inspira, ilumina e guia. Sem a Palavra não há Mobon. O Movimento da Boa Nova tem a missão de fazer ecoar a Boa Nova de Jesus entre as pequenas comunidades eclesiais. Nisso, é fundamental o protagonismo leigo (2). Sem a ação dos leigos no trabalho corpo a corpo, frente a frente, de leigos e leigas doados ao ser-

1 Artigo enviado para Comunicação no 33º Congresso da SOTER, 2021.

2 Mestre em Ciências da Religião pela Faculdade Unida de Vitória pelo programa de Pós-Graduação, trabalhou na linha de pesquisa sobre Religião e Espaço Público. É pedagoga e graduada em Ciências Sociais. Possui pós-graduação Especializado em Cultura e Meios de Comunicação pela PUC-SP. Dedicou-se a ação pastoral e no serviço de protagonismo leigo na Diocese de Caratinga, MG. Atualmente é membro da Equipe de trabalhos de evangelização do Movimento da Boa Nova, MOBON, e trabalha com Comunidades Eclesiais de Base. Reside em Espera Feliz, MG | andcristao@yahoo.com.br.

3 Bacharel em Filosofia pela FAJE (2014-2016). Graduando em Jornalismo pela PUC Minas (2019-). Dedicou-se ao estudo dos Meios de Comunicação Social, Redes Sociais e Cultura Digital dentro da Congregação dos Missionários Sacramentinos de Nossa Senhora. Atua na equipe editorial da Revista O Lutador (revista.olutador.org.br). Trabalha com a juventude e suas narrativas entre grupos de jovens paroquiais e também com o serviço juvenil “Juventude Sacramentina”, portal da Congregação referência para os jovens que nos procuram. Atualmente reside em Belo Horizonte-MG | dioneafonsofaje@gmail.com.

viço de evangelização, esse ecoar diminui a sua órbita de evangelização.

Quando a Palavra de Deus, ouvida e partilhada partindo de mãos simples e almas generosas lá na pequena comunidade afastada dos grandes centros, percebemos que Deus se faz ouvir no simples, no pequeno, no pobre. O Mobon é assim: feito de pessoas simples, pouco importantes numa ótica comercial, mas muito valiosos na ótica da fé. O serviço de Animação Bíblica de toda a Pastoral é sustentado através desse pequeno gesto. E aí a nossa missão (3) acontece. Através do trabalho do Mobon e da confiança depositada no leigo e na leiga de Bíblia na mão, os pés não se acomodaram e partiram em missão. O leigo passou a evangelizar outros leigos, e a Animação Bíblica foi acontecendo, espalhando-se, sem se importar com fronteiras.

Transmitir essas experiências pelo caminho digital gera dificuldades e desconforto. Faltam instrumentos necessários para o ingresso nas Redes Sociais. Mas falta também uma certa consciência digital; instruir essas pessoas nessa cultura digital. Esse é um desafio muito grande. São desafios como: muitos não possuem um celular ou computador em casa. Vivem sem acesso à internet e, a ausência dela não ocasiona problemas sérios. E, mesmo os que têm essas ferramentas não sabem como usar.

O Mobon consiste numa “comunidade virtual” de leigos e leigas que, a partir da Palavra de Deus espalham a semente da Boa Nova a todo lugar. O Movimento Boa Nova é marcado pela presença leiga missionária nas pequenas Comunidades Eclesiais de Base, onde do pequeno, do simples podemos encontrar ações extraordinárias de transformação social. É a força do leigo que movimenta e faz o Mobon acontecer.

Pesquisadores do Royal Pingdom afirmam que o *Facebook* se tornou maior que a própria internet.

Em 2010, o *Facebook* atingiu a marca de 600 milhões de usuários, sendo que 250 milhões se registraram na Rede Social naquele ano. Já em 2011, cerca de 200 milhões de novos usuários entraram no serviço, que superou os 800 milhões de cadastros. Em outubro de 2011, o *Facebook* se tornou maior do que era a internet em 2004 (OLHAR DIGITAL, 2019).

De 2010 para 2011 o número de sites na Rede mais do que dobrou: de 255 milhões de domínios para 555 milhões. O número de usuários na Rede atingiu os 2,1 bilhões, ou seja, 2 em cada 7 pessoas estavam conectadas (PINGDOM, 2021).

Claro que muitas outras mudanças culturais e sócio-políticas marcaram essa virada de 2010 para 2011 e se seguiram nessa década. Faremos, neste artigo, um corte das “comunidades virtuais”, termo cunhado por Manuel Castells (2003). E, quando Castells publica *O Poder da Comunicação* (2015), percebemos que diante desse cenário os

Sites de Redes Sociais (SRS⁴) estão se transformando em plataformas para todos os tipos de atividades, não só para relações de amizade ou bate-papo, mas para distribuição de marketing, e-commerce, educação, criatividade cultural, mídia e entretenimento, aplicativos de saúde e ativismo político (CASTELLS, 2015, p. 40).

Em 1995 se populariza o *world wide web* que faz da internet um “meio de comunicação que permite a comunicação de muitos com muitos em escala global” (CASTELLS, 2003, p. 8).

O Mobon entra nos SRS em agosto de 2017 pelo *Facebook*. Hoje ele se mantém com uma página com 745 curtidas e 761 seguidores. Neste ano a Rede Social já enfrentava concorrentes promissores. O *Instagram* em 2017 tinha 63,3% de usuários enquanto o *Facebook* seguia liderando com 97,6%. Logo depois estavam o *LinkedIn* 46,2%, o *Twitter* 44,6% e o *YouTube* 44,2% (FONSECA, 2017). O Mobon ingressa com seu perfil no *Instagram* só em 2019 onde se mantém com uma conta de 253 seguidores. A grande aposta está em sua comunidade virtual criada na Rede Social *YouTube*. Lançado o canal em 30 de abril de 2020, o Mobon conquistou um total de 2.650 inscritos⁵ com conteúdo próprio sendo publicado semanalmente sem interrupções.

1. Organização, estrutura e dinâmica da Comunidade Virtual Mobon

“A Internet é o tecido de nossas vidas”, afirma Castells, ela “organiza as informações e forma a Rede” (CASTELLS, 2003, p. 7). Castells (2015) afirma que “o poder da rede, como incorporado na internet, não é simplesmente um aspecto tecnológico, pois a internet, como todas as tecnologias, é cultura material, portanto incorpora uma construção cultural” (CASTELLS, 2015, 35). Essa estrutura da Internet é caracterizada, segundo Castells (2003) em quatro camadas: 1). Cultura tecnocrática; 2). Cultura hacker; 3). Cultura comunidade virtual; 4). Cultura empresarial. Diante das definições de Castells, nosso objeto de estudo se encaixa na terceira. Na comunidade virtual o Mobon se reflete num contexto sócio-tecnológico e tecno-antropológico. Ou seja, segundo o autor, as características fundamentais dessas comunidades virtuais estão no valor da comunicação livre, horizontal e a formação autônoma de redes. Isto é, “a possibilidade da própria pessoa encontrar sua destinação e, não a encontrando, de criar e divulgar sua própria informação” (CASTELLS, 2003, p. 48-49).

O Mobon é um perfil sociodigital ou, se preferir, da cibercultura, onde, a informação que é produzida, é produzida com vínculo institucional. O Movimento Boa Nova é administrado pela força cristã leiga que, como sujeitos eclesiais agem no mundo como “primeiro campo de missão”. “A vocação específica do leigo, impregnada do Evangelho, é estar no meio do mundo à frente de tarefas variadas da ordem temporal” (CNBB, Doc. 105, nº 63).

Essa Rede da Internet é Rede humana.

4 Como Castells abrevia “Sites de Redes Sociais” em SRS, usaremos aqui neste trabalho também a sua abreviação.

5 Dados de abril de 2021. Um ano depois do Canal ser lançado.

Uma pessoa acaba sendo envolvida naquilo que comunica. Quando as pessoas trocam informações, estão já a partilhar-se a si mesmas, a sua visão do mundo, as suas esperanças, os seus ideais. Segue-se daqui que existe um estilo cristão de presença também no mundo digital (BENTO XVI, 2011).

Castells completa afirmando que a Internet “é expressão de nós mesmos” (CASTELLS, 2003, p. 11).

“O cristão leigo, como sujeito no mundo, é chamado a agir de forma consciente, responsável, autônoma e livre” (CNBB, Doc. 105, nº 66), nesse sentido a organização do Mobon dá-se a partir dessa informação e formação consciente daquilo que se produz e veicula nas Redes. A dinâmica do Mobon é sustentada pela Revelação na Palavra de Deus “trata-se de um trabalho amplo de difusão do Evangelho [...] a finalidade é a divulgação da Palavra de Deus levando o Evangelho em toda a parte” (ARAÚJO, 1999, p. 24). E, também na valorização do leigo, “a proposta maior do movimento é dar importância ao leigo; é fazer com que o leigo assuma o seu lugar, o seu papel na comunidade. Esse é o grande achado do Boa Nova” (ARAÚJO, 1999, p. 24).

Rheingold, citado por Castells diz que as “comunidades foram fontes de valores que moldaram comportamentos e organização social” (CASTELLS, 2003, p. 46). “Comunidades virtuais” referem-se a um grupo de pessoas, família, ou agregados virtuais e que são definidos assim quando um número significativo de membros dão a uma página, perfil, ou canal um constructo tecno-antropológico que se mantém conectado por um determinado tempo, mantendo discussões, suscitando debates públicos, políticos, religiosos, manifestando-se emocionalmente, enviando mensagens, chat e *emojis* construindo então uma rede de relações. Essas relações firmam a comunidade como um grupo coeso e organizado. As comunidades virtuais “oferecem um novo contexto alegórico em que se pensa uma identidade humana na era da Internet” (CASTELLS, 2003, p. 100). Castells alerta para a representação de papéis que a Internet nos permite e, citando Sherry Turkle (1995), afirma que “as pessoas que vivem vidas paralelas na tela são, não obstante, limitadas pelo desejo, a dor e a mortalidade de suas pessoas físicas” (CASTELLS, 2003, p. 100). “A Internet é uma extensão da vida como ela é, em todas as suas dimensões e sob todas as suas modalidades. Ademais, mesmo na representação de papéis e nas salas informais de chat, vidas reais (inclusive vidas reais online) parecem moldar a interação online” (CASTELLS, 2003, p. 100). Wellman Barry (2001) conclui que “comunidades são redes de laços interpessoais que proporcionam sociabilidade, apoio, informação, um senso de integração e identidade social” (CASTELLS, 2003, p. 107).

Os trabalhos de evangelização do Mobon no Canal do Youtube, revelam um aumento no número de interação e, com isso a reafirmação de uma comunidade virtual estabelecendo um novo padrão social. “A Internet parece ter um efeito positivo sobre a interação social, e tende a aumentar a exposição a outras fontes de informação” (CASTELLS, 2003, p. 102). Essa interação social eleva o trabalho de leigos e leigas comprometidos com a missão e com a igreja num novo contexto missionário. Novos areópagos surgem e, um deles é essa Cultura Digital, novas estradas de missão como afirma Papa Francisco.

Os Grupos de Reflexão precisaram se adaptar a essa nova estrada. Novas linguagens numa nova cultura. Em audiência, Papa Francisco exortou-nos a sermos mais “criativos na proximidade e no amor” (FRACCALVIERI, 2020) em tempos de pandemia. O pesquisador e jornalista, Moisés Sbardelotto, especialista em evangelização na cultura digital afirma que essa presença da Igreja no espaço virtual permite que os usuários que ali vivem

deixam como ‘pegadas’ nas plataformas sociodigitais uma grande quantidade de dados visíveis, observáveis, rastreáveis e, logo, analisáveis, que, em nosso caso, explicitam interações ocorridas entre a Instituição Igreja e a sociedade em geral (indivíduos, grupos, associações, demais instituições) (SBARDELOTTO, 2017, p. 51).

O tema dos Grupos de Reflexão sendo adaptado nas Redes Digitais e na plataforma digital agrada o grupo e reafirma o trabalho de evangelização. No vídeo sobre “catolicismo pós-pandemia”, a interação que ocorreu foi ainda mais pertinente. Nele, os assinantes interrogam reafirmando a postura que o missionário do vídeo assume colocando uma reflexão pertinente sobre o futuro da evangelização pós-pandemia. Esse capital social é marcado de uma interação que suscita discursos não só no âmbito da religião, mas, também da política e da ação social. Afirmções de poderes que oprimem contra a liberdade do povo são até mesmo repudiadas pelos inscritos no sentido de que a justiça tem que andar de mãos dadas com a Boa Nova, o Evangelho.

CONCLUSÃO: O MOBON, NO YOUTUBE, TORNA-SE “CASA DA PALAVRA”

Iniciamos nossa jornada por essa estrada digital. Esse espaço, como já ficou claro, maximiza as oportunidades de anúncio e de evangelização. Nessa nova estrada digital, encontramos também novas “casas da Palavra”, tema que foi refletido pelos bispos na Assembleia Geral de 2021.

Com o ingresso do Mobon nos SRS, percebe-se que um esforço de ouro é empregado para que a linguagem, estrutura e dinâmica dos Grupos se encaixe nesse formato. Como todo bom escritor, entendemos que o que se é escrito e impresso não dá pra ser automaticamente transposto no digital. Se o formato muda, a linguagem e estrutura também deve mudar para se adequar e continuar sendo um instrumento atraente de evangelização. Uma coisa nunca muda: o testemunho de vida simples do povo. E isso o Mobon nunca poderá perder. A experiência de fé simples do povo é insubstituível.

No *YouTube*, hoje, o Mobon ganha novo impulsionamento, não somente técnico, mas de evangelização, sobretudo. Com a atuação permanente dos leigos e leigas a Palavra de Deus agora é encarnada em bits e reescrita em pixels, afirma Sbardelotto (2012). Vídeos, imagens, áudio, audiovisual está na cultura popular do povo. É imprescindível que essa estrada seja trilhada por nós. O Mobon tem potencial para continuar seu serviço de evangelização através dos caminhos digitais

e só tem a crescer. Crescer não só em público, mas em qualidade de produção, material divulgado e de reflexão bíblico-digital.

A Mensagem do Evangelho é uma mensagem de vida, porque comunica-se não uma ideia, mas uma Pessoa. E essa Pessoa é Jesus. Encerramos essa análise trazendo um tripé evocado por Bento XVI em 2009, quando ele diz que nessa “nova arena digital chamada de ciberespaço podemos encontrar e conhecer muitos valores e as mais diversas tradições”. Mas nós não podemos nos deixar de sempre procurar por “encontros profundos, escuta atenciosa, diálogo recíproco e verdadeiro” (BENTO XVI, 2009), que promova o desenvolvimento humano e a tolerância. Assim, o Mobon também se apoiará nesse tripé: verdade – bondade – beleza. “O homem tem sede da verdade, ele busca por ela” (BENTO XVI, 2009), num contexto em que as *fake news* se proliferam a cada dia, é preciso de que nossa mensagem propague a verdade do Evangelho. Que nossa Mensagem seja verdadeira e honesta. Depois, a bondade. A Palavra de Deus é sempre uma Boa Notícia. Não estamos aqui para anunciar o terror, a morte, o ódio, mas, diante dessas situações que vemos a cada minuto, transformá-las em mensagem de esperança, de perdão e de vida. E, por fim, a beleza. A beleza, o belo, é comunicada pela felicidade e a alegria. O belo evoca a amizade, a confiança e o sorriso sincero que uma Boa Notícia proporciona a cada rosto a cada conexão que criamos com nossos seguidores.

A Animação Bíblica é, antes de tudo, uma conversão pessoal, um elemento fundante e que se torna capaz de atualizar a missão e razão dos leigos e leigas de manter viva a chama que alimenta o Mobon: a Palavra de Deus. Em artigo, o padre biblista Eliseu Wisniewski afirma que tudo isso é um “processo capaz de fazer com que a realidade local de cada comunidade seja lida e iluminada pela Bíblia”, ou seja, uma conversão pastoral capaz de entender que a Sagrada Escritura conecta ação pastoral com a vida das pessoas. Afirma ainda que tudo suscita uma necessária “mudança de mentalidade” e “acompanhamento contínuo” nos trabalhos pastorais, senão vira campanha “e campanha tem início, meio e fim” (IHU, 2021). Esse trabalho continuado só é possível com a atuação e missão de leigos e leigas espalhadas em nossas pequenas comunidades eclesiais.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, R. T. **O Movimento da Boa Nova**. Belo Horizonte-MG. Editora O Lutador, 1999.

CASTELLS, Manuel – **A galáxia da internet. Reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.

_____. – **O poder da comunicação**. Trad. Vera Lúcia Mello Joscelyne. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

CNBB. Documento 105, **Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade**. Nº. 66. São Paulo: Paulinas, 2016.

FONSECA, Letícia – [Infográfico] Social Media Trends 2017: conheça as tendências em redes sociais para esse ano no Brasil. **Rockcontent**, 12 de jan. 2017. Disponível em: <https://inteligencia.rockcontent.com/tendencias-redes-sociais-2017/>. Acesso: 24 de set. de 2020.

FRACCALVIERI, Bianca – Papa: mesmo isolados, podemos contar com a criatividade do amor. *Vatican News*,

Roma, 03 de abr. de 2020. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2020-04/papa-francisco-semana-santa-videomensagem-coronavirus.html>. Acesso: 25 de set. de 2020.

GOMES, W. L.; ANDRADE, D. A. **Mobon. Missão e Fé Libertadora**. Editora O Lutador: Belo Horizonte-MG, 2011.

IHU UNISINOS. Animação bíblica da pastoral a partir das comunidades eclesiais missionárias. A proposta da 58ª Assembleia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, *IHU Unisinos*. Aparecida-SP, 14 de abr. de 2021. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/608367-animacao-biblica-da-pastoral-a-partir-das-comunidades-eclesiais-missionarias-a-proposta-da-58-assembleia-geral-da-conferencia-nacional-dos-bispos-do-brasil>. Acesso: 12 de jul. de 2021.

OLHAR DIGITAL – **A internet em 2010 e 2011**: veja a transformação da rede. Disponível em: <https://olhar-digital.com.br/noticia/internet-em-2010-e-2011-veja-a-transformacao-da-rede/23643>. Acesso em 24 de setembro de 2020.

PINGDOM – **O Guia Pingdom para a Internet**. Disponível em: <https://www.pingdom.com/blog/>. Acesso: 24 de set. de 2020.

SBARDELOTTO. M. – **E o verbo se fez rede**: religiosidades em reconstrução no ambiente digital – Paulinas: São Paulo, 2017.

SILVA, D. M. [org.] – **Fermento Sal e Luz. Leigos em “saída missionária”**. Editora O Lutador: Belo Horizonte-MG, 2019.

AS MULHERES EM LUCAS: MODELO PARA A PASTORAL INCLUSIVA ATUAL

Antônio Rogério Verissimo Duarte¹

RESUMO

Na vida da Igreja da atualidade fica evidente, em todas as assembleias litúrgicas, grupos, movimentos e pastorais a presença das mulheres. Presença esta que, na maioria das vezes, é absoluta. Esse fato nos chama a atenção, pois, mesmo sendo tão numerosa, precisamos estar atentos quanto à inclusão destas no planejamento e na gestão da pastoral. Nos textos das Sagradas Escrituras elas também aparecem, embora, em muitos deles, sejam vítimas da cultura da época que as relega, por vezes, a um objeto dominado pelos homens. É fato, porém, que em todos os escritos canônicos elas aparecem. Nos escritos do Novo Testamento são apresentadas em momentos cruciais da vida e da missão de Jesus, bem como nos primeiros passos da Igreja nascente. Em Jesus vemos atitudes de abertura, acolhida e atenção. Tais atitudes fazem-nos olhar para os nossos modelos de pastoral de hoje e perceber que estamos ainda distantes do mestre. O presente artigo propõe uma abordagem do texto do evangelho de Lucas, que é um dos autores sagrados que mais faz referência a mulheres, para ver que luzes essa autor pode trazer para o estabelecimento de uma pastoral inclusiva. Para isso, iniciamos a reflexão apresentando algumas das mulheres que são retratadas no evangelho de Lucas, seguimos refletindo sobre as ações destas e concluímos com as luzes que o agir de Jesus para com elas pode ser iluminação ao repensar nossa pastoral que as inclui, como Jesus, no pensar e executar nossos projetos.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres. Pastoral. Inclusão. Evangelho segundo Lucas.

INTRODUÇÃO

É notável, na vida da Igreja da atualidade, em todas as assembleias litúrgicas, grupos, movimentos e pastorais a presença das mulheres. Presença esta que, na maioria das vezes, é de maioria absoluta. Esse fato nos chama a atenção, pois, mesmo sendo tão numerosa, precisamos estar atentos quanto à inclusão destas no planejamento e na gestão da pastoral.

Nos textos das Sagradas Escrituras um se sobressai em decorrência do número de vezes que as mulheres são citadas, o evangelho segundo Lucas. Nele podemos observar como as mulheres aparecem já antes do nascimento de Jesus (Maria e Isabel), nos relatos da infância, na missão na Galileia, no caminho para Jerusalém, aos pés da cruz e na ressurreição. Em todos esses momentos importantes da vida de Jesus elas, ou são agentes ou nelas a ação de Jesus acontece (incluídas no

¹ Mestre em Teologia Pastoral pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte. E-mail: antoniorv-duarte@gmail.com

projeto de Deus, curas, seguidoras, testemunhas). A atitude de Jesus de acolher, instruir e integrá-las na comunidade, além de milagrosa, é pioneira, pois o faz diferente dos chefes religiosos de sua época.

Pretendemos, neste artigo, refletir quais são as luzes que o texto evangélico que mais evidencia a presença e atividade das mulheres na vida de Jesus, pode trazer para repensar nosso jeito de fazer pastoral. E, através da abordagem do texto, perceber como o modo de Jesus deve ser luz para um agir pastoral inclusivo, a fim de que possamos fazer ecoar e tornar possível a reflexão do grande mote da “Igreja de batizados enviados” da atualidade.

Nesse artigo apresentamos algumas das mulheres que aparecem no texto de Lucas. Seguiremos analisando como se dá a ação destas e, por fim, que luzes podemos trazer para a atualidade pastoral.

1. AS MULHERES NA OBRA LUCANA

A presença das mulheres na vida e na ação da Igreja possui notável expressão. Essa presença também foi marcante na vida de Jesus. Nesta, elas aparecem antes de seu nascimento, em sua vida pública, nos momentos de tristeza (aos pés da cruz) e no evento da Ressurreição, conforme atestam os evangelistas. Entretanto, é na obra lucana (Evangelho e Atos) que as mulheres aparecem referenciadas em maior número.

Diante dessa constatação textual, Adela Ramos afirma:

A obra dupla de Lucas (o evangelho e Atos) contém mais textos que evocam mulheres do que qualquer outro escrito do Novo Testamento. Mais ainda, o evangelho de Lucas contém mais de vinte referências que não encontram paralelo nos outros evangelhos. Isso faz com que alguns considerem Lucas como o “evangelista das mulheres” (RAMOS, 2003, p. 78).

É bem verdade que no mesmo artigo Adela Ramos deixa claro que apenas as referências às mulheres na obra de Lucas é pouco para dizer que o evangelista é mais favorável às mulheres que os outros. Isso vai depender da ‘simpatia ou familiaridade’ que se tem com o/os evangelistas (cf. RAMOS, 2003, p. 78-79). Embora tenhamos escolhido a obra lucana para apresentar como as mulheres aparecem na vida de Jesus, não é nossa intenção agir por predileção, mas unicamente levamos em conta o dado textual que, conforme vimos na citação acima, a obra apresenta maior número de referências às mulheres do Novo Testamento

De fato, as citações feitas, no texto, aparecem como “elementos que o autor articulou para criar contrastes, correspondências e paralelos entre o evangelho e Atos, entre seções do evange-

lho, entre perícopes, personagens” (RAMOS, 2003, p. 81). Uma característica marcante no evangelho de Lucas como é elaborada a subestrutura literária de paralelos entre personagens masculinos e femininos que Adela Ramos chama de “par feminino-masculino” (RAMOS, 2003, p. 81). A seguir podemos ver como esses pares aparecem no texto do terceiro evangelho em momentos-chave da vida de Jesus (cf. RAMOS, 2003, p. 81-83).

Nos relatos da infância: Dois anúncios de nascimentos o anúncio a Zacarias (1,5-8) e anúncio a Maria (1,26-38); Dois cânticos o canto de Maria (1,46-56) e o canto de Zacarias (1,67-79); Profetas reconhecem o Messias, Jesus Simeão (2, 25-35) e Ana (2,36-38).

No Ministério de Jesus na Galiléia (Lc 4,14-9, 50): Pagãos tomados como exemplo por Jesus a viúva de Sarepta (4,25-26) e Naamã, o Sírio (4,27); Duas curas/libertações um homem com espírito impuro (4,25-26) e a sogra de Pedro (4,38-39); Duas listas de discípulos de Jesus a lista dos doze (6,12-19) e a lista das mulheres que seguem Jesus (8,1-3); Dois pais com seus filhos mortos a viúva de Naim e seu filho (7,11-17) e Jairo e sua filha (8,40-56); Dois perdoados o paralítico (5,17-26) e a mulher que unge Jesus (7, 36-50).

Viagem a Jerusalém (Lc 9,51-19,27): Dois pedidos feitos a Jesus, o de Marta (10,38-42) e o de um discípulo anônimo (11,1-4); Duas parábolas sobre o reino de Deus, O grão de mostarda (13,18-19) e o fermento (13,20-21); Parábolas da alegria do encontro, da ovelha perdida (15,3-17) e da moeda perdida (15,8-10); Imagens do “dia do Filho do Homem”, os dois numa cama (17,34) e duas mulheres moendo (17,35).

Relatos da paixão, morte e ressurreição (Lc 22,1-23, 56a): Testemunhas que reconhecem a Pedro, uma serva (22,56-57) e dois homens (22,58-60); Discípulos que seguem Jesus até o calvário, Simão de Cirene (23,26) e mulheres de Jerusalém (23,27b-29); Testemunhas da sepultura de Jesus, José de Arimatéia (23,50-53) e as mulheres da Galiléia (23,55-56); Discípulos relacionados com a ressurreição, mulheres da Galiléia (24,1-8.10) e os “onze e todos os outros” (24,9).

Pelos quadros podemos verificar como aparecem, de maneira constante no texto, os pares feminino-masculino. Estes são considerados como protagonistas nos diversos relatos de cura, controvérsias, milagres, dentre outros. Desse modo, “esta paridade serve para estruturar o relato lucaico, para transmitir ou apoiar a mensagem, para equilibrar dados e, inclusive, para pôr em evidência as mulheres” (RAMOS, 2003, p. 83). De fato, é um traço característico de Lucas a atenção às mulheres no seu evangelho, isso é ainda mais marcante “pois no mundo do seu tempo a posição destas se achava degradada” pelo contexto social patriarcal e misógino vigente (cf. HARRINGTON, 1985).

2. MODO DE AÇÃO DAS MULHERES NA OBRA DE LUCAS

Tendo visto como é marcante no texto de Lucas a presença das mulheres, podemos agora verificar como a ação protagônica delas vai sendo apresentada pelo evangelista, podendo ser to-

mada como luz para o agir pastoral.

Também é característico das mulheres que aparecem no texto lucano sua integração na difusão da mensagem de vida. Se tomarmos por base o texto do evangelho de Lucas a partir dos quadros vistos anteriormente, também identificamos esse anúncio, seja em palavras ou em atos. Nos relatos da infância podemos ver como a profetisa Ana reconhece no menino o salvador, o texto diz: “louvava a Deus e falava do menino a todos que esperavam a libertação de Israel” (Lc 2, 36-38). Na ação ministerial na Galiléia podemos constatar seu trabalho junto com os discípulos e Jesus no anúncio do evangelho do Reino de Deus, (cf. Lc 8, 1-3) bem como nos testemunhos dados a partir das curas recebidas (cf. Lc 8, 43-48). Na viagem para Jerusalém a atitude discipular de Maria (Lc 10, 38-46) pode ser incluída como ato de disposição ao que o mestre ensina e a consequente integração no projeto. Por fim, nos relatos da paixão, morte e ressurreição se sobressai a aparição dos homens resplandecentes e o anúncio que estes fazem **às mulheres** de que Jesus ressuscitou e seu retorno à comunidade como primeiras anunciadoras do Cristo ressurgido (Lc 24, 1-12).

Outra peculiaridade nas mulheres que Lucas apresenta em seu evangelho é que são pessoas de fé em contraste com os homens religiosos, que chegam, inclusive, a duvidar da ação de Deus. Para ressaltar isso, dois casos são bem explícitos. Nos relatos da infância: o anúncio a Zacarias e a Maria (cf. Lc 1, 5-23. 26-38; 24, 1-8). Já nos relatos da ressurreição as mulheres recebem essa informação, vão comunicar aos “outros” e seu testemunho não tem aceitação. Enquanto Maria crê, o sacerdote duvida da mensagem recebida. Ao comentar sobre esses paralelismos Adela Ramos afirma:

Mostra-se, portanto, que o relato do evangelho está emoldurado por dois paralelismos que põem em relação, uma mocinha e um sacerdote, e o outro os discípulos homens e mulheres. Nos dois casos, a fé aparece como um dom das mulheres que são distinguidas desses homens que, ademais, são representantes religiosos reconhecidos (RAMOS, 2003, p. 93).

Nestas sete características, brevemente apresentadas (pessoas de fé, na difusão da mensagem de vida, presentes na missão, seguidoras, a serviço, discípulas, integradas no plano da salvação por Deus), podemos ver uma síntese de ações das mulheres em Lucas e como elas se integraram, de maneira, às vezes, superior aos apóstolos na missão de Jesus. De maneira geral, podemos dizer que sua presença é ativa e constitutiva da ação pastoral de Jesus, que, ao integrá-las, rompe com as barreiras socioculturais que as mantinham submissas e, conseqüentemente, oprimidas. Nessa perspectiva, Emile Eddé afirma:

Com certeza, antes de Cristo, durante o tempo de sua presença na terra e até muitos séculos depois, não existiu uma pessoa que tenha tratado as mulheres com tanta doçura, consideração e respeito como Ele. Não existiu, igualmente, uma pessoa que tenha aberto para as mulheres a possibilidade de participação social

e religiosa que eleva a sua dignidade e liberdade, como fez Jesus (EDDÉ, 2011, p. 79).

3. Presença e ação das mulheres em Lucas: modelo da ação pastoral na atualidade

Reconhecendo que Jesus acolhe, emancipa e integra as mulheres em sua missão, a partir do texto do evangelho de Lucas podemos nos perguntar: o que fazer para que as mulheres já expressivamente presentes no seio da igreja possam ser agentes ativas no planejamento da ação pastoral? Regressar às fontes do cristianismo quiçá seja uma primeira resposta a tal questionamento e iluminação para um novo fazer eclesiológico.

Optando por esse retorno do cristianismo evangélico nascente, que nos legou o evangelho de Lucas, podemos elencar as atitudes de Jesus no tangente às mulheres. Nesse sentido, verificamos, em primeiro lugar, como o evangelista coloca a presença das mulheres nos diversos momentos da vida de Jesus. Destarte, em todos esses períodos Jesus as cura, acolhe, perdoa, as tem como companheiras e ajudantes de viagem (missão), elas são incluídas no processo histórico-salvífico da encarnação e como “Apóstolas dos Apóstolos” no anúncio da ressurreição.

Diante disso, podemos perceber que o modo como Lucas apresenta tais mulheres com paralelismos e contraste faz surgir três eixos relacionados a elas: 1) É Deus mesmo que as inclui como protagonistas diretas na história da salvação (nascimento e ressurreição) e sua disponibilidade as faz capazes de compreender, interpretar e assumir o compromisso de agentes do processo; 2) O trato libertador de Jesus para com elas lhes possibilita o seguimento e serviço a Jesus no anúncio do reino de Deus, adquirindo, assim, a qualidade de discípulas e testemunhas”; 3) O terceiro, por sua vez, é o “compromisso de fé das mulheres lucanas, que, mesmo assumindo os papéis sócio-religiosos próprios de sua cultura, aceitam os desafios que escutar a palavra e pô-la em prática implica” (EDDÉ, 2011, p. 93-94).

O movimento de retorno às fontes para buscar solucionar a questão de uma maior integração das mulheres no planejamento e execução da pastoral eclesial atual é enriquecido pela teologia feminista. Neste sentido, Ivoni Reimer afirma:

Importante para uma hermenêutica feminista de libertação é colocarmos nossas vidas em contato com outras vidas, cuja memória está registrada em nosso corpo e também no corpo da Bíblia. Para que essa memória se torne viva e vivifique algumas dinâmicas de vida, hoje, é necessário acabar com o silêncio entorno de nossas experiências de opressão e de libertação: é preciso anunciar a libertação para encorajar outras pessoas e denunciar a opressão para gerar processos de transformação (REIMER, 2005, p. 12)!

Com efeito, ao buscar fazer um trabalho hermenêutico nos textos bíblicos, em nosso caso o texto do evangelho de Lucas, deve-se proporcionar um repensar os modelos eclesiásticos-pastorais

que durante séculos se impuseram por questões sócio-político-ideológicas. Destarte, bebendo, assim, das fontes **é necessário** reorganizar o que precisar para sermos mais parecidos com o modelo de cristão que é o próprio Cristo Jesus.

Cettina Milittello, para que esse novo modelo tenha consistência pastoral eficaz, pondera:

Embora no contexto de uma evidente e duríssima dificuldade, parece-me que devemos atribuir às mulheres três percursos, precisamente os constitutivos da identidade batismal. As mulheres crentes, habitantes autônomas da cidade dos homens, sem confusão de planos e de lugares, devem “profetizar” uma nova forma de habitar, de “celebrar” espaços originais e de “governar” lugares inéditos (MILITELLO, 2012, p. 185).

Dessa forma, Cettina, refletindo sobre as mulheres, a cidade e a igreja, reconhece na identidade batismal a condição própria para que o apostolado feminino possa acontecer. É, pois, o tríplice efeito batismal já aquele que garante a todos a participação na ação e no serviço da igreja. Esta, por sua vez, tem por missão ajudar a todos a se achegarem a Cristo.

Ainda na perspectiva de fidelidade ao evangelho quanto ao trato com as mulheres, o papa João Paulo II, na sua Carta às Mulheres, de 29 de junho de 1995, após uma série de agradecimentos é enfático ao reconhecer e dizer:

Infelizmente, somos herdeiros de uma história com imensos *condicionalismos* que, em todos os tempos e latitudes, tornaram difícil o caminho da mulher, ignorada na sua dignidade, deturpada nas suas prerrogativas, não raro marginalizada e, até mesmo, reduzida à escravidão. Isto impediu-a de ser profundamente ela mesma, e empobreceu a humanidade inteira de autênticas riquezas espirituais. (...) Que este pesar se traduza, para toda a Igreja, num compromisso de renovada fidelidade à inspiração evangélica que, precisamente no tema da libertação das mulheres de toda a forma de abuso e de domínio, tem uma mensagem de perene atualidade, que brota da *atitude mesma de Cristo*. Ele, superando as normas em vigor na cultura do seu tempo, teve para com as mulheres uma atitude de abertura, de respeito, de acolhimento, de ternura. Honrava assim, na mulher, a dignidade que ela sempre teve no projeto e no amor de Deus (JOÃO PAULO II, 1995).

Tal afirmação do papa João Paulo II pode ser considerada como um chamamento a um projeto pastoral inclusivo, que possa, a partir do exemplo de Jesus, dignificar essas mulheres que, por vezes, foram excluídas pela igreja no exercício de sua missão.

O texto do evangelho de Lucas nos ajuda, pelos relatos aqui escolhidos, a reconhecer que Jesus é o grande libertador das mulheres e de todos os homens que estão presos nos mitos, nas leis antiquadas e/ou nos costumes absurdos e abusivos. Portanto, “à nova mulher libertada – influenciada pelos ensinamentos de Jesus Cristo –, que contribui positivamente para a construção de uma

nova sociedade, é aquela que coordena a fidelidade à sua feminilidade e à coragem necessária na vida” (EDDÉ, 2011, p. 84).

CONCLUSÃO

O texto do evangelho segundo Lucas é, sem dúvida, o escrito neotestamentário que apresenta o maior número de citações sobre as mulheres. Estas citações são colocadas nos diversos momentos da vida de Jesus. A presença delas, destacada pelo escritor sagrado nas diversas ocasiões, é uma demonstração do apreço que Jesus tinha pelas mulheres.

Os modos como os textos lucanos **são apresentados são referências de um modelo**, inaugurado por Jesus, que rompe com uma cultura Misógina. Os gestos que demonstram esse novo modelo são: a atitude protagônica das mulheres que, através de intervenção divina, são incluídas no processo histórico de Jesus, do nascimento até a ressurreição; o modo como acolheu, curou (libertou) e as integrou em sua missão de proclamação da chegada do Reino de Deus.

A presença das mulheres e as formas como são apresentadas pelo texto são um exemplo de como fazer uma pastoral em que as mulheres são coparticipantes no pensar e fazer. Com efeito, nas mulheres que integram a igreja hoje podemos, com facilidade, identificar as mesmas características (qualidades) das mulheres que seguiram Jesus. Dentre estas podemos citar o zelo, o espírito missionário e a fidelidade.

O presente artigo, a seu modo, pretende contribuir com o diálogo e a reflexão sobre como fazer uma pastoral inclusiva, em que as mulheres são não apenas numerosas, mas realmente agentes no pensar, organizar e fazer.

REFERÊNCIAS

EDDÉ, Emile. *Jesus, libertador da mulher*. São Paulo, Paulus, 2011.

GANGE, François. *Jesus e as mulheres*. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2007.

HARRINGTON, Wilfrid J. *Chave para a Bíblia: a revelação, a promessa, a realização*. São Paulo: Paulus, 1985.

JOÃO PAULO II. *Carta do papa João Paulo II às mulheres*. Vaticano, 1995. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1995/documents/hf_jp-ii_let_29061995_women.html. Acesso em: 08 mar. 2020.

MILLETO, Cettina. *Os leigos depois do Concílio: a identidade e a missão dos Cristãos*. Prior Velho: Paulinas, 2012.

RAMOS, Adela. *As mulheres no evangelho de Lucas*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana/Ribla, 44, Petrópolis: Vozes, p.78-94, 2003.

REIMER, Ivoni Ricther. *Grava-me como selo sobre teu coração: Teologia Bíblica feminista*. São Paulo Paulinas, 2005. (Coleção Bíblia em comunidade. Série teologias bíblicas; 8).

_____. *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e história*. São Paulo: Paulus, 2013.

LEIGOS QUE SE TORNARAM SACERDOTES: IRMÃOS AZUIS E SUAS EXPERIÊNCIAS

Juliana Neri Munhoz¹

RESUMO

Nessa comunicação buscamos trazer a experiência dos Irmãos Azuis que se tornaram sacerdotes após anos de vivência como leigos na Congregação das Irmãs Azuis- Congregação da Imaculada Conceição de Castres. Os Irmãos Azuis se tornaram uma Associação Clerical, um ramo masculino que descende do feminino, atuantes em Santa Cruz na Bolívia. Os leigos iniciaram sua vida religiosa buscando o mesmo carisma e partilha nas atividades com as irmãs. Para compreender essa novidade e esse surgimento dos Irmãos observamos as mudanças ocorridas na Igreja e na própria Congregação, relacionadas a uma maior participação de leigos na comunidade. Nossa questão se baseia em compreender como essa abertura para o laicato modifica a estrutura eclesial e como esta participação interferiu e interfere na dinâmica da Congregação das Irmãs Azuis. Buscamos contribuir com os estudos acerca da atuação dos leigos na Igreja trazendo a novidade do surgimento dos Irmãos Azuis.

PALAVRAS- CHAVE: Congregações religiosas. Laicato. Mudanças eclesiais.

INTRODUÇÃO

Uma questão que envolve o contexto eclesial é o papel dos leigos e leigas na Igreja. Entende-se, na linguagem comum, que o leigo é aquele que não sabe, não conhece. Na linguagem eclesial os leigos são membros nem ordenados, nem religiosos, considerados como sujeitos importantes no processo pastoral. Entendemos que essa concepção sobre os leigos passou por mudanças e estas decorrem do Concílio Vaticano II trazendo uma maior integração da Igreja com a sociedade, em especial, com um olhar mais atento aos problemas sociais presentes no continente latino-americano. Nessa conjuntura, trazemos após o decorrer do Concílio e Conferências, o surgimento dos chamados Irmãos Azuis, que iniciam sua experiência enquanto leigos com as Irmãs Azuis- Congregação da Imaculada Conceição de Castres no Paraguai em 2003. O que normalmente não ocorre e que foi inusitado é que a partir de uma Congregação feminina descende um grupo masculino que busca seguir o mesmo carisma e missão das Irmãs Azuis.

Nesse sentido, buscamos através da trajetória deste grupo, perceber o processo de inserção e mudança de papel social destes dentro da Igreja, buscando compreender como se deu esse

1 Doutoranda e mestre em Ciência da Religião pela PUC-SP, bolsista da Capes de 2018-2021.

funcionamento dentro da Congregação das Irmãs Azuis, que também se adequa aos processos modernizadores da Igreja.

1. LEIGOS NA CONGREGAÇÃO DAS IRMÃS AZUIS

Quem foram esses leigos que se tornaram padres? São dois jovens latino-americanos trazem novas experiências para a Congregação da Imaculada Conceição de Castres- as Irmãs Azuis. Inicialmente, Rafael², em 2003 atuou no Chaco Paraguaio, na região do Pirizal como leigo, em uma escola ligada às Irmãs Azuis. O outro irmão, Daniel, saindo da Argentina, chega depois na região, mas já possuía contato com as irmãs. Através delas os irmãos puderam se conhecer, já que possuíam o mesmo desejo em partilharem sua vida religiosa com as Irmãs Azuis. Trabalharam com alunos de 7 a 16 anos de idade, juntamente com três irmãs, sendo professores, catequistas e colaboradores na escola. Rafael trabalhava na escola de segunda a sexta de manhã e tarde, e de sábado somente de manhã, a tarde com atividades da Igreja como catecismo e crisma de adultos, além de ser encarregado de cuidar dos meninos e ficar no lugar da irmã enfermeira quando preciso.³

A participação dos Irmãos na Congregação foi bem-vista pelas Irmãs, já que eles contribuíram em diversas atividades. Buscando entender essa trajetória dos leigos que se tornam sacerdotes, percebemos como a Igreja, com uma maior abertura e inserção de leigos e leigas em anos anteriores possibilitou situações inovadoras e pontuais como essa. O fato de desejar uma vida consagrada baseada no carisma, sendo homens e “querendo ser como elas” é o passo que os diferencia. Deste modo, buscaram vivenciar e não somente atuar de forma colaborativa esporadicamente, pois ficaram sobre a organização feminina, não se preparando efetivamente como os jovens nos seminários. Enquadraram-se assim como jovens leigos, colaboradores da Congregação, mas que desejavam tornar-se um ramo da Congregação, como grupo masculino ligado ao carisma mesmo que não almejando o sacerdócio em um primeiro momento. Nesse sentido, há uma alteração nos papéis exercidos que impactam na Congregação.

O que gera esse novo processo em que os leigos passam a exercer outras funções, inseridos em uma dinâmica formativa invertida? Através de algumas modificações na Congregação das Irmãs Azuis no final do século XX e suas novas perspectivas sobre a atuação do laicato entendemos que houve uma abertura para que esse fenômeno ocorresse. Na Congregação, o trabalho com os leigos foi mais intensificado em 1995 e ganhou nome: LEMME - Leigos missionários da espiritualidade de Emilie. Algumas mudanças no trabalho da Provincial da Congregação no Brasil ocorreram e estes se reuniam uma vez por semana, fazendo visitas junto as comunidades e orientando os projetos de inserção no meio dos pobres. A equipe ficou mais ampliada, valorizando-se os dons pessoais. Percebeu-se nos anos seguintes a necessidade de formação pessoal de modo a favorecer, no meio

2 Os nomes são fictícios para preservar a identidade dos entrevistados.

3 Informações obtidas em entrevista com Rafael, no mês de julho de 2019.

de tantas mudanças a reestruturação individual. Tal formação não só para as freiras, mas também para os leigos (cf. MUNHOZ, 2020).

Com o LEMME- Leigos Missionários da Espiritualidade de Emilie, a Congregação também buscava configurar uma nova comunidade formadora. Através das considerações feitas em entrevista pela irmã azul Ana⁴, irmã Geral e responsável pela Congregação em Roma nos anos de 1998 a 2008, compreendemos que as estratégias da Congregação para atrair novas vocações foi a revisão do Documento Base de Formação com orientação para os leigos, ampliando e incentivando sua participação. Outra estratégia foi encontrar equipes formativas ampliando fronteiras, propondo a união das Casas de Formação, pensando em uma organização por continentes. Desta forma, haveria uma maior integração entre Brasil, Paraguai, Argentina, Bolívia.

Neste contexto de mudanças no processo formativo, levamos em consideração a pastoral vocacional que passou a atuar junto com leigos, também uma nova administração financeira, com cada comunidade fazendo seu orçamento, repensando o papel da Provincial que trabalha juntamente com uma equipe, dividindo responsabilidades, ampliando o papel dos leigos nas escolas da Congregação.

Desta forma, uma incorporação do grupo de leigos ocorre em um primeiro encontro latino-americano em 2002, com a participação destes no Capítulo Geral da Congregação. Antecede esse evento um encontro das Irmãs para discernir elementos para se iniciar um grupo de leigos em 1997.

Em entrevista com a responsável do grupo de leigos da Província de São Paulo, entendemos que a formação e a inserção dos leigos na elaboração de documentos, revisão da Constituição foi uma mudança que no início gerou estranhamento e questionamento. Não só a participação destes nas decisões importantes, mas também o embate em entender, como o leigo pode ao mesmo tempo que atua com seu cargo, sua profissão também exerce sua missão. Um exemplo é trabalhar na Rede Azul de educação sendo leiga e diretora.

Minha profissão e meu trabalho são ligados ao carisma, tenho um vínculo empregatício e nessa função sigo o carisma como leiga e isso não é algo que tem menos valor. Porém, nem sempre fui considerada leiga. Fui chamada em 2013 a participar na elaboração do Capítulo sobre os leigos da Congregação em Castres- França, mas não foi algo bem aceito pelos outros grupos de leigos. Exatamente por não fazer parte do grupo de vivência e por ter vínculo empregatício não era vista como leiga, porém fui representar os leigos. O diálogo foi se ampliando com as outras vertentes de leigos e abriu mais possibilidades ao longo do tempo.⁵

Através da entrevista identificamos novas possibilidades de ser leigo, mesmo com algumas

4 Os nomes são fictícios, a fim de preservar a identidade dos entrevistados. A entrevista com a Irmã foi realizada em 2020, e uma das questões se ateve a organização formativa da Congregação.

5 Entrevista realizada dia três de agosto via Google-meet com Sônia, leiga, diretora de um colégio da rede azul.

tensões (citadas acima). Encontramos, assim, várias configurações do LEMEE: o grupo de vivência, os voluntários, grupo educacional da rede azul e aqueles que são simpatizantes (participam esporadicamente). Os Irmãos faziam parte do grupo de vivência, pessoas que tem espaço comum de formação com engajamento nas instâncias eclesiais e na pastoral. Este grupo além de trabalhar na pastoral com o chamado “despertar vocacional”, também seguem em uma formação continuada, com retiros anuais e encontros após atualização dos Capítulos da Congregação⁶. Percebemos assim que a Congregação se enquadra nas mudanças eclesiais mais gerais, associadas ao Concílio e Conferências das quais falaremos abaixo.

2. O CONCÍLIO VATICANO II, A CONFERÊNCIAS DE MEDELLÍN E OS LEIGOS

As mudanças que ocorreram na Igreja atingiram a Congregação das Irmãs Azuis e consequentemente abriram caminho para os Irmãos Azuis. Antes do Concílio Vaticano II, na primeira Conferência do Episcopado latino-americano no Rio de Janeiro em 1955, já se apontava para a potencialidade do leigo, mostrando sensibilidade ante novas situações percebendo sua importância (cf. TORRES-LONDOÑO, 2007). Mais à frente no Concílio se confirma que o leigo é protagonista como sujeito eclesial ativo, situado como um sujeito coletivo sobre o qual se edificam diferentes funções. Antes eram somente receptores das doutrinas e conhecimentos oferecidos pelos clérigos. A emergência do laicato como sujeito eclesial constitui ponto central na modernização da Igreja (cf. PASSOS, 2014).

A modernização também ocorreu na prática eclesial, pois antes do Concílio a missa católica era dita em latim e administrada pelo padre, de costas para os fiéis. Com uma maior democratização da liturgia, ou seja, com um maior diálogo do padre com os fiéis, houve uma divisão na Igreja entre ativistas e não ativistas, os ativistas queriam uma maior participação dos leigos e valorizavam as mudanças sociais (cf. SERBIN, 2008).

Considera-se assim que o apostolado dos leigos não seria somente uma ‘ajuda’ aos padres, entendendo assim como uma resposta ao chamado vocacional que é destinado a todos, pelo batismo e pela confirmação, para participarem de sua missão de salvação. Daí decorre que o engajamento de cada um na obra da evangelização é direito e consequência natural dos sacramentos de iniciação e não somente uma concessão que a Igreja faz a alguns. (cf. FRANCISCO, RODRIGUES, 2012)

Após o Concílio outras reuniões fizeram diferença nessa discussão, como considera Kuzma, a Conferência de Medellín, realizada em 1968 na Colômbia. Sendo um impulsionador para uma nova posição dos leigos na Igreja e para um novo entendimento de sua ação na sociedade:

⁶ A entrevistada, inserida como leiga no grupo da Rede Azul de educação relata que ser leiga é encantar-se pelo carisma e conhecê-lo. Entender o Deus Só, fazer o exercício de enxergar nas situações a presença de Deus. Para ela, o importante é ter coerência: viver e ser. Ao assumir o compromisso, considera importante se envolver e colocar em prática o carisma.

A Conferência de Medellín foi um marco para a Igreja do continente e deste evento podemos observar dois movimentos de modo bastante precisos: 1) a recepção da proposta do Concílio Vaticano II e suas colocações eclesiológicas numa linguagem própria e aplicável neste contexto histórico e cultural; 2) a intuição de um novo modo de ser Igreja na América Latina, impulsionada por uma nova teologia que estava surgindo naquele instante (da Libertação) e por um compromisso de diálogo transformador da sociedade, em vista de uma libertação-humanizadora. (KUZMA, 2018, p. 633).

Desta forma, desenvolve-se uma nova teologia e um diálogo maior com os leigos. Com isso, eles saem da posição de “filhos menores” da Igreja como propõe o autor, para serem membros atuantes, na comunidade eclesial e na sociedade. Com essa nova identidade eclesial, com vocação e missão esperava-se a colaboração destes nas atividades sociais em busca de melhorias no continente americano. A definição do trabalho pastoral da Igreja dada por Medellín se baseava na consagração de quatro valores: justiça, paz, educação e família. Estando assim a pastoral ligada às ações concretas, formando seus agentes.

Tal mobilização é consequência da tentativa da Igreja em resolver o problema da falta de clero, visando aumentar vocações utilizando-se assim de novos métodos pastorais. (cf. TORRES-LONDOÑO, 2007) Desta forma, para os leigos:

Havia também a necessidade de uma nova identidade eclesial, descrita pela atuação de alguns movimentos [tidos como de leigos] e a noção que se tinha de sua vocação e missão, agora com a autonomia gerada pelo Concílio, que exigia uma nova formulação, a fim de atingir os resultados esperados e de encontrar na ação dos leigos uma força à altura das urgências do continente (KUZMA, 2018, p. 636).

Uma nova formulação que atendesse as necessidades do continente americano estavam presentes nas discussões eclesiais. Como exemplo os textos de Medellín inspiraram a Teologia da Libertação na década de 1970, e em uma nova Conferência em Puebla foram traçadas coordenadas pelo Papa sobre o tema “*Evangelização no presente e no futuro da América Latina*”, que tinha como questões norteadoras a evangelização, a opção pelos pobres, Igreja e libertação. A concepção de uma Igreja missionária na América Latina e o tema da libertação atravessam o documento, tendo um propósito de influenciar na transformação do continente americano. Sendo assim em Puebla, foi feita uma leitura da Igreja à luz da América Latina e uma teologia própria, onde as questões e incentivo para a reunião vieram das expectativas internas do continente.

A presença do laicato nestas expectativas pode ser entendida como uma tendência moderante na Igreja, e nesse sentido, as tensões com o tradicionalismo demonstram a dinâmica de dominação da Instituição. Desta forma, a crise da Modernidade religiosa, como chamou Hervieu-

-Léger (2008), buscou como solução o recrutamento destes profissionais leigos, que se identificassem com o carisma e trouxessem “sangue novo”, aumentando as possibilidades de presença social (cf. CARRANZA, 2020).

CONCLUSÃO

Percebemos que as mudanças eclesiais, preocupadas com uma maior atuação da Igreja e buscando novas vocações desenvolveu estratégias que resultaram em experiências diferenciadas. Uma delas é a dos Irmãos Azuis, que iniciam como leigos e se tornam sacerdotes. Através desta experiência identificamos algumas questões importantes acerca do laicato.

Uma destas questões está associada ao gênero diferente, que gera tensões não só na adaptação formativa, mas por homens serem “formados” por mulheres. Uma outra questão envolve a reformulação e reflexão sobre a função dos leigos dentro da Congregação. Passa-se a ter abertura para maior participação e inserção nas atividades, permitindo que os leigos se envolvam de diferentes formas, sendo voluntários, ligados a rede azul de educação ou participando do grupo de vivência. Esse processo foi se construindo e nem sempre foi bem aceito por todos da Congregação.

Identificamos que estas foram estratégias para incentivar novas vocações, aumentando assim o número de pessoas atuantes nas diversas atividades da Congregação. Exige-se, para isso, uma adequação ao exercício dos papéis sociais na Instituição. A necessidade da presença de sacerdotes em bairros periféricos, e a não possibilidade dos Irmãos Azuis continuarem como leigos e acompanhados por freiras, demonstra que, mesmo com uma representação maior de leigos e de mulheres, a modernização eclesial não alterou a dinâmica hierárquica, permanecendo a força da tradição.

REFERÊNCIAS

CARRANZA, Brenda. *Fios e tessituras das Congregações Femininas Latino-americanas*. In: Suárez, A. L. et al. *Religiosas en América Latina: memorias y contextos* [en línea]. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, 2020. (Lecturas sociales; 1). Disponível em: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/10510>. Acesso em: 09 mar. 2021.

FRANCISCO, RODRIGUES, Fernando e Maurílio Alves. *Os leigos na obra conciliar do Vaticano II e nas Conferências Episcopais Latino-americanas*. Revista Cultura Teológica v.20 n.79, Jul/Set 2012. Disponível no site: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14429/10532> Acesso em: 29 jun. 2021.

HERVIEU- LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido - A religião em movimento*. 2ª edição. São Paulo: Editora Vozes, 2015.

KUZMA, César. *Os leigos em Medellín: memórias e novas perspectivas*. Revista Horizonte, Belo Horizonte, v. 16, n. 50, p. 632-647, maio/ago. 2018. Disponível no site: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2018v16n50p632/13556>. Acesso em: 25 jun. 2021

MUNHOZ, Juliana Neri. O azul nos hábitos e nas batinas: o surgimento de uma congregação religiosa e questão de gênero. *In: Suárez, A.L et al. Religiosas em América Latina: memórias e contexto*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, 2020. (Lecturas sociales; 1). Disponível em: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/10510>. Acesso em: 18 mai. 2021.

PASSOS, João Décio. *Concílio Vaticano II: reflexões sobre um carisma em curso*. São Paulo: Paulus, 2014.

SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social: Uma história da Igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

TORRES-LONDOÑO, Fernando. *1955-1979 três Conferências Gerais do CELAM e uma Igreja ante o desafio da transformação na América Latina*. Revista Religião e cultura, São Paulo, vol. VI, nº12, p.11-29- Jul/Dez 2007.

O “DESPERTAR” DE UM GIGANTE ADORMECIDO: UM LAICATO ÉTICO, CONSCIENTE E ATUANTE.

Robson Ribeiro de Oliveira Castro Chaves¹

RESUMO

O presente artigo tratará da realidade do laicato nos dias de hoje, seu potencial, qualidade e carisma. Para tanto, atentar-se-á para o termo “clericalismo” e a relação com o laicato na Igreja. Apresentar-se-ão os desdobramentos da modernidade na atuação dos cristãos leigos e leigas e sua função na Igreja e no mundo. Para tal, buscar-se-á a reflexão sobre o despertar de um laicato consciente ético, comprometido, missionário e atuante nas comunidades. Faz-se necessário apresentar a condição de libertação de leigos e leigas frente às amarras das estruturas eclesiais que impedem a sua plena maturidade e limita suas iniciativas para uma efetiva atuação na Igreja e na Sociedade. Para isso, utilizar-se-á a metodologia bibliográfica e o estudo dos documentos do Concílio Vaticano II como a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LG) e o Decreto *Apostolicam Actuositatem* (AA). Além desses, analisar-se-á o documento do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) de Aparecida-SP, também o Documento 105 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), sobre os cristãos leigos e leigas presentes na Igreja e na Sociedade. Por fim, analisar-se-á as repercussões do pontificado do Papa Francisco na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG) e seus pronunciamentos sobre o laicato e o clericalismo. Atentar-se-á para a análise de teólogos e teólogas e suas reflexões sobre o laicato e o seu protagonismo. Enfim, conscientes de seu batismo e sua condição de membros da comunidade, pretende-se apresentar ações que promovam o despertar deste “gigante adormecido” para que assuma o compromisso ético e moral na Igreja e no mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Laicato; Clericalismo; CELAM; Ética; Papa Francisco.

INTRODUÇÃO

Não é novidade falar sobre a função, atuação e missão dos leigos e leigas na Igreja. A realidade de homens e mulheres que se dedicam ao trabalho dentro e fora da Igreja não é causa de espanto. Nos últimos anos, principalmente após o Concílio Vaticano II (1962-1965) cresceu-se a consciência e atuação de leigos e leigas. Entretanto, hoje, em pleno século XXI, ainda impera alguns atrasos e freia a atuação de leigos e leigas, como é o caso do clericalismo.

Com o Concílio Vaticano II é possível observar a transformação! De uma Igreja piramidal

¹ Mestre em Teologia Moral pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE. Professor de Teologia do Instituto Teológico Francisco (ITF), em Petrópolis (RJ). E-mail: robsoncastro@yahoo.com.br.

com os poderes somente para os que detinham o sacramento da ordem para uma Igreja horizontal, que se preocupa com todos os ministérios e funções. Desta maneira, pretende-se analisar os aspectos da atuação de leigos e leigas na Igreja e sua constante luta contra os mandos e desmandos dos ministros ordenados, conscientes que todos são parte do Povo de Deus.

Nesta perceptiva é necessário analisar os documentos magisteriais, recepção do Concílio Vaticano II, e demais documentos locais. Atento a essas realidades buscaremos observar a Exortação apostólica *Evangelii Gaudium* e sua proposta de uma Igreja em saída e a participação ativa de leigos e leigas. Todo este caminho é para compreender a necessidade de um “despertar” do laicato, um gigante adormecido, que precisa ter coragem de assumir suas funções e seguir dando seu testemunho.

1. A REALIDADE DE UM LAICATO CONSCIENTE E ATUANTE

A realidade do laicato e suas mais diversas funções é uma riqueza para toda a Igreja. Destarte é preciso criar a consciência que o laicato tem a sua função e vocação. Assim, muitas vezes, há uma limitação de ações somente na Igreja, o que é um erro. Leigos e leigas devem assumir sua vocação e seguir em frente como propagadores do Evangelho por onde passam. A relação do laicato com o poder da igreja é sempre algo muito complicado e que gera muitos atritos.

O grande desafio é a consciência laical, o seu compromisso na sociedade e a convicta construção de uma formação integral na Igreja e para a Igreja, no âmbito social e comunitário. Infelizmente, não é esta a realidade apresentada, que desde os primeiros séculos de dominação do império romano nos apresenta. A realidade é de uma grande e massiva presença de clérigos, na liderança e decisões das comunidades. É preciso observar que, com o Concílio de Trento (1545-1563) nascem os seminários, locais de estudos e formação para os que desejavam seguir o sacramento da ordem. Mesmo com grande analfabetismo imperando no mundo, esses locais se tornaram elitizados e, com o crescimento dos seminários, cresce também um clero intelectualizado e considerado acima dos fiéis leigos e leigas.

Destarte, para a comunidade, praticamente analfabeta passou-se a compreender que a Igreja é o clero que detém o conhecimento e o poder. Com esta realidade e contexto social e comunitário “a igreja passa a ser formada por duas categorias de cristãos: o clero, polo ativo e o sujeito da Igreja e, os leigos, o polo passivo, objeto ou ‘destinatário’ dos serviços oferecidos pela igreja, basicamente os sacramentos.” (BRIGHENTI, 2020, p. 10). Para tanto, faz-se necessário uma maior conscientização do exercício do ministério do laicato e sua função frente aquilo que são e pelo sacerdócio comum dos fiéis.

Nesta realidade, uma Igreja que se pauta nas relações humanas está atrelada a todos os ministérios e carismas, não privilegiando somente um ou dando mais ênfase a uma realidade ou a outra. Conforme o Concílio Vaticano II já apresentava, sendo parte da Igreja, membros incorpora-

dos em Cristo pelo Batismo e participantes de toda a missão na Igreja e no mundo. Sendo assim, é ainda afirmado que leigos e leigas vivem no mundo e qualquer realidade pertence a eles pois estão nas suas ocupações, vivendo com as famílias e atuando na sociedade. (cf. LG, n. 31)

Para tanto, é preciso compreender a transformação proporcionada frente a relação pessoal dentro da Igreja.

Ao valorizar o batismo, como condição primordial do cristão, acentua-se a Igreja como um todo e diminui a condição, antes do Concílio, que se voltava mais ao sacramento da ordem, na esfera de uma Igreja piramidal e reconhecida demasiadamente pelo clero, que detinha o poder institucional e respondia sozinho pela condição de Igreja. (KUZMA, 2012, p. 682-683).

Assim, diante desta certeza e do batismo que se vive é necessário afirmar a função de leigos e leigas na Igreja e no mundo. Para tanto, é preciso conscientizar a todos que são a igreja e fazem parte dela assumindo o protagonismo e colaborando na missão de toda a Igreja, pois, pelo batismo todos os cristãos leigos e leigas “são portadores da graça batismal, participantes do sacerdócio comum, fundado no único sacerdócio de Cristo” (CNBB, 2016, n. 110).

Destarte, é essa a condição para se pensar a relação dentro da Igreja, não um acúmulo de poder, mas a doação e o diálogo, pois o laicato consciente de sua pertence na Igreja e no mundo e segundo cada qual o seu carisma colaboram para a evangelização e para a construção do Reino de Deus.

Por isso, frente a esta relação e a organização, antes hierarquizada dando mais condições ao sacramento da ordem, o Concílio apresentou a Igreja sendo uma comunhão de ministérios, propondo a saída de uma igreja piramidal para uma realidade horizontal. Destarte, é importante observar que de fato, nesta condição “torna-se mais clara a relação entre os ministérios, ordenados ou não. Não há relação de superioridade de uns sobre os outros, mas de complementariedade na diversidade de serviço recíproco, na irreduzível diferença.” (FORTE, 2005, p. 35).

Por isso, refletir sobre o laicato é atestar a sua credibilidade e atuação dentro e fora da Igreja. De fato, como é próprio, como é assinalado no Decreto conciliar *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos leigos: “O testemunho de vida leiga, que brota inteiramente da fé, da esperança e do amor e em que Cristo se manifesta, vivo em seus fiéis, é a forma privilegiada do apostolado individual, especialmente adaptada aos nossos tempos”. (AA n. 16d).

Entretanto, esbarramos em uma realidade de um laicato que sofre com os desmandos de um ministério ordenado que não abre espaço, e que no Decreto Conciliar sobre o apostolado dos leigos esbarra nesta realidade onde apresenta uma estrutura eclesial rígida e que não estaria disposta a dar abertura ao laicato, muito menos dividir as decisões.

Assim, leigos e leigas devem se colocar atentos às realidades nas comunidades e assumirem

a sua vocação. Fator determinante é que “o cristão-leigo não age no mundo sozinho. Ele atua de maneira conjunta com a comunidade em que está inserido.” (KUZMA, 2012, P. 689). Assim, fazem parte do corpo místico de Cristo e sua práxis é no mundo, frente aos desafios do cotidiano. Diante deste contexto, é que “a ação do cristão-leigo no mundo atual vem como um desdobramento da ação divina, uma ação segunda, obra da graça, respondida a Deus pela fé. Aí ele se torna protagonista, pois tem consciência do seu chamado e responde a ele pela fé, uma fé colocada em prática.” (KUZMA, 2012, p. 689-690).

Diante desta condição, é imprescindível observar a que função cada um deve exercer e não viver apenas fechado e si mesmo. É necessário ter responsabilidade em nossos atos, viver em comunidade, atuar nela como membros e discípulos de Cristo. Como nos apresentam o Decreto *Apostolicam Actuositatem* (AA), que trata do apostolado dos leigos, diz: “Tantas e tão urgentes necessidades são sinal evidente da ação do Espírito, que torna hoje os leigos cada vez mais ciosos de suas próprias responsabilidades e os incita a se colocarem a serviço de Cristo e da Igreja” (AA, n.1c).

Assim, o conceito de responsabilidade laical recai sobre a forma de agir frente aos desafios da sociedade e no cotidiano da vida de cada leigo e leiga. Assim é preciso assumir o compromisso de Jesus e aquele que vive sua realidade com seu povo, juntos do povo e com todos os que o procuram.

Ter responsabilidade cristã na atual sociedade é se deixar guiar pelo Espírito de Cristo e agir no cotidiano da vida iluminado por ele, com discernimento e coerência, aliando fé e vida, compromisso e responsabilidade, ao modo de Jesus terreno em seu caminho e práxis de vida. (KUZMA, 2012, p. 690).

A condição de refletir sobre a categoria de “Povo de Deus” foi o caminho frutífero e de grande debate do concílio Vaticano II. Para tanto, pelo batismo, fazemos parte do Mistério Pascal de Cristo, nos tornando uma só família, de forma igualitária adentrados na realidade de Povo de Deus e partícipes da mesma dignidade.

Destarte esta realidade nos convoca a reflexão de como homens e mulheres podem assumir sua vocação e atuar diante dos mandos e desmandos dos ministros ordenados. Assim é urgente difundir a função de assembleias, conselhos e grupos de pessoas que ajudam nas diretrizes e normas para seguir em frente o que a igreja necessita.

2. O CLERICALISMO QUE NOS FECHA

A condição de leigos e leiga que assumam seu batismo e sejam “sal da terra e luz do mundo”

(cf. Mt 5,13) é uma realidade imprescindível na Igreja. Não é possível pensar e uma Igreja que não tenha a participação de leigos e leigas. Entretanto esta participação tem que ser consciente e bem estruturada, evitando o clericalismo.

Papa Francisco, o “Papa do fim do mundo”, como ficou conhecido, tem mostrado que é contra as regalias e contra o poder exercido por alguns que a igreja deve se voltar para simplicidade do nazareno. Deseja o poder do povo que atua, decide, festeja e celebra. Na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, o Papa nos apresenta que:

A imensa maioria do povo de Deus é constituída por leigos. A seu serviço está uma minoria: os ministros ordenados. Cresceu a consciência da identidade e da missão dos leigos na Igreja. Embora não suficiente, pode-se contar com um numeroso laicato, dotado de um arraigado sentido de comunidade e uma grande fidelidade ao compromisso da caridade, da catequese, da celebração da fé. Mas a tomada de consciência desta responsabilidade laical (...) não se manifesta de igual modo em toda parte. Em alguns casos porque não se formaram para assumir responsabilidades importantes, noutros por não encontrar espaço nas suas Igrejas particulares para poderem exprimir-se e agir por causa de um excessivo clericalismo que os mantém à margem das decisões. (EG, n. 102)

Assim, é urgente conscientizar leigos e leigas de sua função além de propor um verdadeiro empenho “pela aplicação do Evangelho na transformação da sociedade. A formação dos leigos e a evangelização das categorias profissionais e intelectuais constituem um importante desafio pastoral.” (EG, n. 102).

Para tanto, é preciso amadurecer e uma consciência de verdadeiros Discípulos Missionários, como já nos apresentava o Documento de Aparecida e não apenas operadores e normas e ritos. É preciso compreender que a relação dos cristãos leigos e leigas com a realidade hierárquica da Igreja deve ser de viver um apostolado e a sua própria união estabelecida no meio da comunidade de fé e no mundo.

Desta forma encontramos o crescente clericalismo que hoje ainda impera nas comunidades e que assumem o poder administrativo da comunidade e as decisões financeiras, assim como as decisões pastoris e comunitárias.

Os leigos de nosso continente, conscientes de sua chamada à santidade em virtude de sua vocação batismal, são os que têm de atuar à maneira de fermento na massa para construir uma cidade temporal que esteja de acordo com o projeto de Deus. A coerência entre fé e vida no âmbito político, econômico e social exige a formação da consciência, que se traduz no conhecimento da Doutrina Social da Igreja. (DAp, n. 505).

Destarte o laicato é convocado a assumir seu protagonismo, frente ao clericalismo que, mesmo assumindo outras formas, ainda é presente nas comunidades. Entretanto, há também um

clericalismo laical, onde é possível observar a presença de leigos e leigas em atividades por anos, não adeptos a uma rotatividade de funções. Para tanto, é necessário uma renovação paroquial, que exija de todos os membros uma “reformulação de suas estruturas, para que seja uma rede de comunidades e grupos, capazes de se articular conseguindo que seus membros se sintam realmente discípulos e missionários de Jesus Cristo em comunhão”. (DAp, n. 172).

Por isso, fugindo do clericalismo e atento a voz e vez dos leigos e leigas é preciso que todos participem das decisões e do propósito de ser uma igreja viva, atuante e comprometida com o projeto de Cristo. Atento a este clamor é urgente ressoar o que cada batizado tem em sua condição, ser discípulo missionário e atuar na sua vida e na vida da comunidade. Diante desta realidade, o laicato busca combater o clericalismo, exercendo seu múnus e sua condição de batizados. Cesar Kuzma, teólogo, leigo, professor da PUC-Rio, afirma que o clericalismo é

um dos males que atinge o interior da Igreja atualmente. Ele esconde práticas insustentáveis e arcaicas de uma Igreja que quer se manter pelo poder de domínio e não de serviço. (...) o clericalismo pretende afirmar-se e, com isso, influenciar a sociedade e a Igreja em processos sociais e políticos próprios, sem que isso tenha a ver com missão cristã propriamente dita. (KUZMA, 2009, p. 43-44)

De fato, esta relação de cada ser humano no mundo é missão pra todos, principalmente para leigos e leigas que, com sua vocação na vida e no mundo, como nos afirma Bruno Forte:

Todos são corresponsáveis, tanto no âmago da vida eclesial, quanto na relação com o mundo; empenhados em pôr os próprios dons a serviço, onde quer que o Espírito suscite a ação de cada um, em uma relação articulada e dinâmica entre os vários ministérios e carismas. (FORTE, 2005, p.43).

Assim, frente aos desafios do mundo atual, é necessário observar o caminho feito e a relação feita a sua condição frente ao propósito de ser anunciadores do Evangelho:

(...) os leigos tomem consciência de sua consagração e missão de correntes do batismo e da atuação do Espírito; que os ministros ordenados estejam bem conscientes de não serem tudo na Igreja, para que uns e outros se encontrem na comunhão articulada, na qual são chamados a dar uma contribuição própria, original e insubstituível. Esta – no plano da práxis – é o caminho aberto para a redescoberta da eclesiologia total, caminho para uma nova maturidade dos batizados, fundada sobre a consciência da própria dignidade cristã e da responsabilidade pessoal de discernir os próprios carismas, para coloca-los a serviço de todo o povo de Deus. (FORTE, 2005, p. 37).

Desta forma, é urgente “acordar” este gigante adormecido e renovar nossa condição de pertencentes a Igreja e atuantes na condição de membros do mesmo Corpo de Cristo. Para que se possível uma interação entre clero, leigos e leigas, para que a comunidade eclesial cresça e que, o que aparentemente esta dividido se torne um Povo de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Refletir sobre o laicato, sua função, desenvolvimento e atuação é algo urgente e necessário em nossa atual conjuntura eclesiásticas. Clericalismo que cega nossa realidade e não nos ajuda a refletir amis abertamente a função dos leigos e leigas, faz dos leigos, homens e mulheres na Igreja sendo meros cumpridores de ordens no dia a dia da comunidade.

É necessário conscientizar leigos e leigas, formar, informar e, acima de tudo, colaborar para seu crescimento espiritual e humano. Pois, um laicato consciente, humano e comprometido, será o laicato que vive sua fé, atua, decide, festeja e celebra.

Contudo, as transformações atuais e as mais diversas realidades, nos ajudam a refletir que leigos e leigas precisam sair do clericalismo, muitas vezes promovido pelos próprios leigos e leigas que não vivem a sua verdadeira vocação e preferem a realidade dos ministros ordenados.

Assim leigos e leigas assumem sua vocação e se mostram amis comprometido com o Reino quando se tornam protagonistas e propagadores do Evangelho como verdadeiros Discípulos Missionários e colaboradores da mensagem de Jesus Cristo, além e atuarem de forma consciente e comprometida.

REFERÊNCIAS

BRIGHENTI, Agenor. **O laicato na Igreja e no mundo**: um gigante adormecido e domesticado. São Paulo: Paulinas, 2019.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). **Documento de Aparecida**: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe, São Paulo: Paulinas/Paulus; Brasília: Edições CNBB, 2008. (Dap)

CONSTITUIÇÃO Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. . Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em 18 jun. 2021. (LG)

DECRETO *Apostolicam Actuositatem* sobre o apostolado dos leigos. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_po.html. Acesso em 18 jun. 2021. (AA)

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). Cristãos leigos e leigas na Igreja e na sociedade. Sal da terra e luz do mundo. (Mt 5,13-14). Brasília: Edições CNBB, 2016. (Documentos da CNBB nº 105).

FORTE, B. **A Igreja: ícone da Trindade**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium** sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. (24 de novembro de 2013). Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acesso em: 18 jun. 2021.

KUZMA, Cesar. **Leigos e Leigas força e esperança da Igreja no mundo**. São Paulo: Paulus, 2009.

KUZMA, Cesar. O protagonismo dos cristãos-leigos à luz do Concílio Vaticano II. Reflexões a partir de um novo jeito de ser Igreja e de se fazer teologia no continente latino-americano. **Congreso Continental de Teología**. La teología de la liberación en perspectiva. Tomo I: Trabajos científicos. São Leopoldo, 2012. p. 681-691. Disponível em: <https://jesuitas.lat/biblioteca/archivo-documental/o-protagonismo-dos-cristaos-leigos-a-luz-do-concilio-vaticano-ii>. Acesso em: 22 jun. 2021.

O SACERDÓCIO DO LEIGO NA LITURGIA

Arthur José Torres da Conceição¹

RESUMO

O intento de nossa comunicação é identificar o sacerdócio do leigo na liturgia. Preocupada em difundir a proposta da Redenção de Cristo, a Igreja repensa o seu modo de ser e estar no mundo contemporâneo de tal modo a tornar sua fé cada vez mais esclarecida, compreensível e vivida. Tendo, portanto, retornado às fontes bíblicas e patrísticas para este processo de atualização, a Igreja redescobre no sacramento do batismo a identidade e a missão dos cristãos e de todos aqueles e aquelas que desejam a vida divina e a admissão como membros do corpo místico de Cristo. Para tanto, identifica na dimensão batismal a tríplice missão de Cristo: sacerdotal, profética e real presente em todos os batizados. O sacerdócio, objeto de nossa exposição, é expresso na liturgia e a partir dela. Nela, o sacerdócio de Cristo é exercido plenamente em seus fiéis quando participam ativamente do culto cristão. Portanto, nosso interesse, se concentra no leigo e na leiga que, batizados, exercem o sacerdócio comum a todos os fiéis. O sacerdócio dos leigos encontra na liturgia, fonte e cume da vida eclesial, sua realização expressiva e visível quando se reúnem para celebrar e, a partir dela, sua força para o serviço do Reino.

PALAVRAS-CHAVE: Batismo. Sacerdócio. Leigo. Liturgia.

INTRODUÇÃO

O sacerdócio dos fiéis encontra-se radicado no Batismo. Tornados membros do corpo de Cristo, o leigo e a leiga recebem do mesmo múnus de Cristo o tríplice exercício de sua missão: o sacerdócio, a profecia e a realeza. O sacerdócio, objeto de nosso estudo, compreende o culto como expressão da fé professada e vivida. A liturgia celebrada reúne em suas assembleias todos os batizados para o exercício existencial do sacerdócio de Cristo. Esse sacerdócio, embora tenha características externas associadas ao rito, difere-se completamente, pois Cristo o realizou em esfera profética, distinguindo-se de toda a realidade ritualística contida nos relatos bíblicos. Diante dessa nova configuração, os ministérios se inserem como expressão da entrega de Cristo cujo sacerdócio todos os leigos e leigas são chamados à sua plena realização.

1. O SACERDÓCIO COMUM DOS FIÉIS.

A graça sacramental do Batismo configura a tríplice missão de Cristo: sacerdotal, profética

¹ Mestrando em Teologia Sistemático-pastoral pela PUC-RIO. Email: arthurus03@gmail.com.

e real. Incorporado à Igreja, corpo de Cristo, o batizado, à semelhança de uma construção, é uma “pedra viva” que estrutura um edifício de natureza espiritual destinado ao sacerdócio.² A dimensão sacerdotal, escopo de nosso estudo é identificada fundamentalmente no culto e não no aspecto ritualista do mesmo.

Sendo o próprio Jesus, o sumo e eterno sacerdote do Novo Testamento, sua atividade cúl-tica está associada à atividade profética e não à classe de sacerdotes do Antigo Testamento. Jesus pertencia à tribo de Judá e não à tribo sacerdotal dos levitas – destinada exclusivamente ao culto ritual. O sacerdócio de Cristo, nesse âmbito profético, é existencial. Isso significa dizer que a me-diação entre Deus e os homens realiza-se a partir da entrega total de si (cf. Hb 9,14; 10,10.19-25), expressão máxima do seu amor. Será então, nesse sacerdócio, que os cristãos são configurados no dia de seu batismo (cf. CCE 1268) e, por isso, no contexto de uma comunidade eclesial, habilitados à sua realização como protagonistas.

O sacerdócio comum é, pois, um sacerdócio comum a todos os fiéis, isto é, a to-dos os batizados enquanto professam e vivem a fé. Neste sentido, não é nenhum ministério, mas o ‘culto cristão existencial, que consiste na transformação da totalidade da vida por meio da caridade divina’. É, portanto, a própria vida cristã, feita de fé, de esperança e d caridade. É a vivência, suscitada e sustentada pelo Espírito, da vocação universal à santidade, colocando-se a serviço de deus e de seu Reino, como prosseguimento, da força do Espírito, da prática de Jesus (CNBB, 2010, p. 57).

O “sacerdócio comum dos fiéis”, expressão que designa o sacerdócio de Cristo na vida cris-tã, foi amplamente considerado nos documentos do Concílio Vaticano II. A constituição dogmática *Lumen Gentium* indicou a natureza do sacerdócio comum cuja raiz encontra-se no Batismo e o dis-tinguiu do sacerdócio ministerial em relação à essência; mas, ambos estão ordenados um ao outro. Segundo C. Kuzma, “no entanto, a base para toda a condição ministerial na Igreja decorre e se firma no sacerdócio comum de todos os fiéis” (KUZMA, 2015, p. 849).

Por instituição divina e que se seguiu por toda a vida da Igreja, o sacerdócio ministerial está destinado àqueles que exercem um serviço sagrado específico: na formação, no governo e na ad-ministração dos sacramentos, sobretudo na Eucaristia quando oferecem-na em nome e por todos os batizados. Esses, por sua vez, são co-oferentes e co-oferecidos e exercem o sacerdócio batismal “na recepção dos sacramentos, na oração, na ação de graças, no testemunho de uma vida santa, na renúncia e na caridade ativa” (LG 10).

Ensina o Concílio que o sacerdócio batismal está compreendido nos sacramentos e no exer-cício das virtudes. As graças que dimanam dos sacramentos para aqueles que os recebem são para a inserção na comunidade eclesial, a participação ativa na liturgia pela comunhão sacramental e o

2 1Pd 2,5. “Como casa de sacerdotes, oferecemos ‘sacrifícios espirituais’, isto é, um modo de vida santo, caracterizado por fidelidade e obediência (2,5). [...] nosso ‘sacerdócio’ é um modo de existência chamado a uma posição santa diante de um Deus santo e uma exortação para fazer coisas santas e falar sobre o Deus santo”. (NEREY, 2013, p. 331).

oferecimento de si, a profissão e testemunho da fé recebida, a experiência viva no mistério pascal de Cristo em que são associados, o pastoreio pela palavra e pela graça, a santificação de si e do outro e a chamada à santidade (LG 11).

Decorrentes da graça sacramental do Batismo, estão os carismas cuja origem é o Espírito Santo que os dispensa e suscita em todos os batizados conforme quer (Jo 3,8; 1 Cor 12,11) para “realizar o ideal de ‘unipluralidade’, no qual o maior carisma, enquanto dom do Espírito é o amor, de modo que assim seja fundamental e decisivo que na comunidade todos vivam uns para os outros de um princípio agápico e identitário da existência cristã” (VILLAS BOAS, p.78). Os carismas, dos mais reservados aos mais expostos, são reconhecidos e creditados pela Igreja (1Ts 5,12; 19,21) porque estão à serviço da edificação e renovação da comunidade conforme compreende o múnus profético de Cristo e dos batizados.

Como num organismo de um corpo vivo, nenhum membro se porta de maneira meramente passiva, mas, unido à vida do corpo, também compartilha a sua operosidade, da mesma forma no Corpo de Cristo, que é a Igreja, todo o corpo “segundo a atividade destinada a cada membro, produz o engrandecimento do corpo” (Ef 4,16) (AA 2).

2. O SACERDÓCIO BATISMAL DOS LEIGOS E LEIGAS NA LITURGIA

Vivificados pelo dom do Espírito Santo, o sacerdócio batismal dos leigos e leigas na liturgia compreende no culto espiritual (1Pd 2,5) o seu princípio basilar para a glória de Deus e a salvação da humanidade. Todas as suas atividades devem ser realizadas nessa dimensão do oferecimento tal como Cristo assim fez e prolongou de forma atual no “hoje” da história, ou seja, na Eucaristia de onde decorre as demais ações litúrgicas. Assim, o mundo inteiro é oferecido a Deus. Esse aspecto encontra na participação ativa da liturgia sua fonte principal de propulsão (PO 4) e santificação. “Uma vida escandida pelo culto a Deus e pelo sacerdócio fraterno (1Pd 2,5) e marcada pelo amor recíproco e pelo serviço da Palavra (1Cor 12,14)” (BAROFFIO, 1992, p. 1033).

A constituição *Sacrosanctum Concilium* aborda amplamente o tema da participação ativa e a coloca como elemento fundamental para que todos os fiéis, já inseridos no culto pelo batismo, estejam efetivamente no contexto da obra de salvação que se realiza na liturgia. A participação ativa compreende duas atitudes que se complementam e estão intimamente relacionadas: externa e interna (SC 19). Ao aspecto interno é preciso “que o coração acompanhe as palavras [...] com conhecimento de causa” (SC 11). Já no externo que cada um “ao desempenhar a sua função, faça tudo e só aquilo que pela natureza da coisa ou pelas normas lhe compete” (SC 28) e que sejam “incentivadas as aclamações, as respostas, as salmodias, as antífona e os cânticos, bem como as ações e os gestos e o porte do corpo [e] seja guardado o sagrado silêncio” (SC 30).

Portanto, por força do batismo, o povo sacerdotal participa de fato do ministério litúrgico e sacerdotal de Jesus Cristo, pois a assembleia inteira desempenha o papel de “liturgo”, cada um segundo sua função. [...] É o corpo de Cristo, do qual todos nós, pelo Batismo, fomos feitos membros. É o povo todo que deve cantar, rezar, aclamar, louvar, pedir. É o corpo todo que deve fazer memória do mistério de Cristo e se associar a ele. É o povo todo que deve ouvir a Palavra de Deus e a ela responder. A liturgia é o exercício do sacerdócio de Cristo por parte de toda a Igreja, cabeça e membros (CNBB, 2019, p. 66).

A liturgia “contribui decisivamente para que os fiéis expressem em sua vida e manifestem aos outros o mistério de Cristo e a natureza genuína da Igreja” (SC 2). Na ação litúrgica da Igreja, o leigo e a leiga jamais podem ser considerados membros passivos ou até mesmo expectadores no ato sagrado. A própria natureza da liturgia mostra que a obra de salvação realizada por Cristo continua na Igreja quando o povo sacerdotal celebra o culto cristão: reunindo-se para a leitura da Escritura, celebrando a Eucaristia e dando graças na potência do Espírito (SC 6). Isso revela que todos os batizados estão plenamente integrados nesse projeto salvífico porque “Deus quer que ‘todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade (1Tm 2,4)’” (SC 5); e na liturgia não pode haver acepção de pessoas (SC 32).

O sacerdócio de Cristo encontra na liturgia a sua realização completa e acabada e, através de sinais sensíveis, as graças da salvação são comunicadas para que a humanidade seja santificada e Deus seja glorificado (SC 7). Na práxis, o sacerdócio se realiza pelo mistério pascal de Cristo que, pelo Espírito e de forma misteriosa, alcança e associa todos e todas (GS 22). Nesse sentido, os diversos ministérios estão a serviço desse mesmo mistério para os fiéis. Cristo, o ministro do Pai e que “não veio para ser servido, mas para servir” (Mt 20,28) é o modelo paradigmático e normativo para o ministério da Igreja.

As ações litúrgicas não são ações pessoais, mas as celebrações da Igreja que é “sacramento da unidade”, isto é, povo santo reunidos e orientado pelos Bispos, Por isso, tais ações pertencem a todo o Corpo da Igreja, e o manifestam e influenciam; porém, atingem a cada um dos membros e de maneira diversa segundo a variedade de estado de vida, das funções que desenvolvem, e na medida de sua participação nos mesmos atos (SC 26).

Os ministérios estão em mútua colaboração e não podem ser considerados como autônomos, pois estão na estrita dependência dos bispos – que por instituição divina na tradição dos apóstolos continuam a missão que Cristo lhes confiara: apascentar o rebanho (SC 41; LG 26). Na ação litúrgica, *locus* privilegiado da ministerialidade, toda a Igreja torna-se ministra de Cristo. Porém, na esteira da tradição eclesial e na práxis hodierna, os ministérios estão organizados de forma coerente e hierárquica (IGMR 91) em três grupos: ordenados, instituídos e particulares.

Todos os ministros, no exercício de seu ministério, têm a missão de promover a

participação ativa, plena, consciente, interna, externa e frutuosa dos fiéis na celebração litúrgica. Tudo na liturgia se estrutura e se ordena em função da assembleia. É para servir a assembleia que existem os diversos ministérios. [...] Poderíamos considerar a assembleia primeira manifestação do Ressuscitado, porque ela é o sacramento primordial de Jesus que é a Igreja (CNBB, 2019, 67).

Os ministros ordenados pela força do sacramento recebido para esse fim encontram-se em três graus: o episcopado, o presbiterato e o diaconato. A eles cabem a dispensação dos sacramentos, sendo cada qual a seu turno. Os ministros instituídos³ estão destinados ao serviço de acólito e de leitor; portanto, ao altar e à palavra proclamada tanto na celebração quanto em outros atos que dela decorrem. Os ministérios (instituídos) são um carisma do Espírito Santo, afirma o Papa Francisco.

O Espírito do Senhor Jesus, fonte perene da vida e missão da Igreja, distribui aos membros do povo de Deus os dons que permitem a cada um, de modo diverso, contribuir para a edificação da Igreja e para o anúncio do evangelho. Esses carismas chamados ministérios, sendo publicamente reconhecidos e instituídos pela Igreja, são postos, à disposição da comunidade e da sua missão, de forma estável. (FRANCISCO, 2021, p. 9).

Como se depreende, os ministérios são um carisma na Igreja e estão à serviço da salvação universal. Sendo carismas, precisam de constante aprofundamento porque o Espírito do Senhor que os suscitou em um determinado tempo continua a despertá-los “às exigências dos tempos, oferecendo um oportuno apoio ao papel da evangelização que cabe à comunidade eclesial” (FRANCISCO, 2021, p. 10). Diante disso e compreendendo que a natureza do sacerdócio batismal comum a todos os fiéis (homens e mulheres) é o fundamento da ministerialidade da Igreja e o conteúdo implícito do cân. 230, § 2, o Papa, nas atribuições inerentes ao seu magistério, possibilita a participação das mulheres nos ministérios instituídos.

Ao longo de todo o contexto bíblico e histórico das sociedades a mulher encontrava-se limitada nas atividades cúlticas, mas “em todo o seu prosseguimento emergem aspectos que revelam a ação do Espírito também neste campo da vida do povo de Deus” (GOLDIE, 1992, p. 800).⁴ Na contemporaneidade, as mulheres já participavam do ministério em caráter extraordinário para a distribuição da sagrada comunhão aos enfermos impossibilitados de frequentarem a celebração litúrgica nas Igrejas e também noutras funções litúrgicas na comunidade cristã. A participação das mulheres no contexto da ação litúrgica não é por dever de justiça [...] mas para realizar uma plenitude, humana e divina” (GOLDIE, 1992, p. 805).

Os ministérios particulares (IGMR 98-106) são um ministério litúrgico e exercido por qual-

3 Esse ministério é conferido através de um rito litúrgico que não configura sacramento.

4 Uma certa evolução pode ser constatada nos documentos da Igreja: Instrução *Intr oecumenici* (1964), Instrução *Musicam sacram* (1967), Instrução *Liturgicae instaurationes* (1970), Instrução *Immensae caritatis* (1973) e Instrução *Inaestimabile donum* (1980).

quer leigo na ausência ou impossibilidade da presença do ministério instituído. O sacristão, os cantores, os salmistas, os comentaristas, os coletores, os acolhedores, os cerimoniários exercem uma função litúrgica e podem, segundo a Igreja, receber uma bênção litúrgica ou autorização temporária (IGMR 107).

“Os ministérios não ordenados restituíram à Igreja, depois de vinte séculos de história, o frescor e a vitalidade das primeiras comunidades, que, em sua primeira eclesiogênese, experimentavam ao vivo o que realmente significa que ‘a cada um é dada uma manifestação do Espírito para utilidade comum’ (1 Cor 12,7)” (ALMEIDA, p. 625).

CONCLUSÃO

O sacerdócio do leigo na liturgia decorre da identidade que o Espírito Santo conferiu por ocasião do Batismo. Com isso, o leigo, habilitado ao culto, é convocado ao exercício do sacerdócio à semelhança de Cristo que entregou sua vida pela salvação de todo o gênero humano. Nessa esteira se desenvolve o sacerdócio batismal do leigo e da leiga que, além de sua vida orientada ao oferecimento, exerce, por força do carisma, diversos ministérios que expressam o serviço da caridade divina de Cristo com a humanidade em todos os tempos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. J. Ministérios. In: PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. (Coord.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015, p. 617-625.

BAROFFIO, B. Sacerdócio. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (orgs.). *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulinas / paulistas, 1992, p. 1029-1044.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. Ver. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Ministério e celebração da Palavra*. Brasília: Edições CNBB, 2019.

_____. *Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas*. 13 Ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

GOLDIE, R. Mulher. In: SARTORE, D.; TRIACCA, A. M. (orgs.). *Dicionário de Liturgia*. São Paulo: Paulinas / paulistas, 1992, p. 799-810.

KUZMA, C. Sacerdócio comum. In: PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. (Coord.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015, p. 848-852.

NEREY, J. H. 1 Pedro. In: BERGANT, D.; KARRIS, R. J. (Orgs.) *Comentário bíblico*. V. III. 7 Ed. São Paulo: Loyola, 2013, p. 329-334.

VILLAS BOAS, A. Carisma. In: PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. (Coord.). *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015, p. 78-80.

PISTAS PARA UMA EFETIVA ANIMAÇÃO BÍBLICA DA VIDA E DA PASTORAL

Denilson Mariano da Silva¹

RESUMO

Depois de ter colocado o desafio da ação evangelizadora no mundo urbano como uma prioridade (cf. CNBB, Doc. 109), a CNBB, em sua última assembleia, repropõe a Animação Bíblica de toda a pastoral para a Igreja do Brasil. Iniciativas de trabalho bíblico popular, com resultados positivos, desenvolvidos no contexto de mundo atual, pós-moderno e urbanizado, evidenciam que a Palavra de Deus, refletida em pequenos grupos, revela-se como um caminho de resposta aos desafios da evangelização na contemporaneidade. Seguindo o método indutivo objetiva-se identificar os impulsos e entraves para a Animação Bíblica da vida e da pastoral, por meio de uma leitura popular da Bíblia, em função de uma ação pastoral articulada e orgânica. Ao final do percurso identificamos as forças e fraquezas desta iniciativa de Animação Bíblica proposta pela CNBB à Igreja do Brasil. Apresentamos pistas para a superação de certas tendências clericalistas e a efetiva aposta no discipulado missionário para a Palavra de Deus se converta, efetivamente, na alma de toda a atividade evangelizadora.

PALAVRAS-CHAVE: Animação Bíblica, Pastoral, Leitura Popular da Bíblia.

INTRODUÇÃO

A Palavra de Deus, mediação indispensável para o encontro com o Senhor, há de se tornar a alma de toda a atividade da Igreja, visando preencher um “vazio pastoral” e superar uma “pastoral de manutenção”. Embora seja largo o leque das atividades que possam ser inseridas no conjunto da Animação Bíblica, busca-se compreender os traços característicos de uma Animação Bíblica da vida e da pastoral em chave popular, a partir de baixo, dos mais pobres e marginalizados, para que, efetivamente, alcance a todos.

Experiências de efetiva animação bíblica em curso na América Latina, Europa e África, bem como o trabalho já realizado no Brasil com os vários caminhos de leitura popular da Bíblia, evidenciam a importância da reflexão bíblica em pequenos grupos, a partir da realidade vivida e converte-se em importante fator de renovação da fé e de despertar para uma atuação mais engajada e consciente por parte dos leigos e leigas. Um processo simples, acessível e contínuo de leitura popular da Bíblia, adequado à realidade em que os interlocutores são “sujeitos” e não destinatários da ação evangelizadora, tendo como eixo a comum dignidade e igual corresponsabilidade advinda da missão batismal.

¹Doutor em Teologia / FAJE BH – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia; Redator e revisor de O Lutador; Membro da Equipe de Evangelização do MOBON – Movimento Boa Nova; Articulador da Animação Bíblica no Leste II. E-mail: marianosdn@yahoo.com.br

1. GRUPOS BÍBLICOS: AUGUE E ARREFECIMENTO

Estamos no ano do cinquentenário do mês da Bíblia no Brasil. Após o Concílio Vaticano II, inspirados, sobretudo, pela Constituição Dogmática “*Dei Verbum*”, sobre a Revelação Cristã, a Bíblia tornou-se parte decididamente integrante da vida litúrgico-sacramental na Igreja e incentivou-se uma catequese mais bíblica que doutrinal. Em meados da década de 1970 e durante os anos 1980, tivemos um expressivo avanço da presença da Bíblia nas mãos do povo, era o auge das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), cuja força vinha dos inúmeros círculos bíblicos espalhados por todos os lados, como uma grande rede de interpretação, comunhão evangelização a partir da Palavra de Deus.

Esse impulso vinha de incentivos aos círculos bíblicos motivados pela leitura popular da Bíblia de Carlos Mesters, posteriormente do CEBI – Centro de Estudos Bíblicos Populares, pelas ações desenvolvidas pela SAB – Serviço de Animação Bíblica; com o empenho pelas iniciativas do Mês da Bíblia, iniciado na Arquidiocese de Belo Horizonte, por ocasião do seu cinquentenário (1971), assumido posteriormente pelo Regional Leste II da CNBB (1978) e, a partir de 1985, foi assumido em todo o Brasil e em alguns países da América Latina. Muitos subsídios de leitura popular da bíblica foram divulgados pelas Dioceses e pelas editoras católicas, dando um forte impulso à leitura popular da Bíblia.

Nestas duas décadas, na linha da leitura popular da Bíblia, merece destaque cursos bíblicos de por ocasião da Semana Santa e do Natal, bem como os trabalhos de formação e animação dos os grupos de reflexão da Bíblia desenvolvidos pelo Movimento da Boa Nova - MOBON. Com sua forma e características próprias de leitura popular da Bíblia, a partir do interior de Minas Gerais espalhou-se para outros estados como Bahia, Mato Grosso, Goiás, Espírito Santo, Rondônia e Amazônia (cf. SILVA, 2021, p. 231-247). Além destas iniciativas supracitadas, várias outras surgiram e deram origem a instituições com a missão de trabalhar com a Bíblia, favorecendo o seu acesso e divulgação entre o povo: Nova Jerusalém, Centro Bíblico Paulus, CRB – Conferência dos Religiosos do Brasil, FEBIC – Federação Bíblica Católica, FEBICAM - Federação Bíblica Católica Mundial e Sociedades Bíblicas.

Apesar do grande alvorecer destes grupos de reflexão e círculos bíblicos, e da força que estes representam na Igreja, atualmente encontram-se em baixa. Vários fatores parecem ter contribuído para certo arrefecimento nestas iniciativas de leitura popular da Bíblia. O aumento do êxodo rural e a dificuldade de inserção na vida de fé no contexto urbano, globalizado, diversificado, multifacetado e plural. O avanço neopentecostal, com aumento de sua força na mídia e nas redes sociais, insistindo em uma leitura de viés intimista da Bíblia também contribuiu para o enfraquecimento das CEBs e dos grupos de leitura popular da bíblia. O clima de “inverno eclesial”, motivado pelo longo pontificado de João Paulo II e depois por Bento XVI, que apostaram nos movimentos como novo caminho de evangelização, também arrefeceram a força dos grupos de leitura popular da Bíblia. Isso nos leva a identificar os impulsos e entraves para a animação bíblica.

2. IMPULSO E ENTRAVES PARA A ANIMAÇÃO BÍBLICA DA VIDA E DA PASTORAL

A Conferência de Aparecida (DAp) realizada em 2007, a proposta do Sínodo dos Bispos sobre a Palavra de Deus em 2008, com sua Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini* (VD), de Bento XVI em 2010, deram um salto significativo ao propor a passagem de uma pastoral bíblica para a “animação bíblica da pastoral” (cf. VD n. 73, DAp 248). Aparecida faz forte apelo em função de uma pastoral orgânica “renovada e vigorosa” (DAp 169) para responder de forma “consciente e eficaz” (DAp 371) às necessidades dos fiéis, conforme as exigências do mundo de hoje. Fruto desta Conferência aconteceu o primeiro Congresso Bíblico Nacional, realizado em Goiânia, em 2011, tendo como eixo a Animação Bíblica da Pastoral. Nesta linha ensaiaram-se outras iniciativas bíblicas da CNBB por meio do GREBICAT – Grupo de Reflexão Bíblico Catequética. A nosso ver, esse avanço ainda tímido coincide com o fortalecimento do clericalismo em nossa Igreja e com o distanciamento do clero jovem das camadas populares, priorizando o apelo das mídias televisivas e sociais. Migram para o atendimento aos novos movimentos eclesiais de cunho pentecostal, acolhido fortemente pela classe média e ainda ligando a grupos neotradicionalistas contrários ao Vaticano II e, atualmente, avessos às iniciativas do Papa Francisco.

A última Assembleia dos Bispos do Brasil (2021), preocupada com a evangelização no mundo urbanizado, ao aprofundar o “Pilar da Palavra”, um dos quatro pilares apontados como prioridade nas últimas Diretrizes Gerais de Ação Evangelizadora (CNBB, Doc. 109), retoma a importância e necessidade da Animação Bíblica da Pastoral. Basicamente repropõe o que já se encontra expresso na *Verbum Domini* e na Conferência de Aparecida. Tendo presente a parábola do semeador (Mt 13, 3-9) que acredita antes na força da semente que na qualidade dos terrenos, propõe à Igreja do Brasil “deixar-se mover pela força da Palavra em todas as suas ações e projetos” (CNBB, Doc. 104, n. 24). Enseja que todos os agentes evangelizadores “tenham o *ânimo*, a seiva interior originada do encontro com o Senhor mediante a Palavra” (*Ibidem*, n. 32) e indica que “não se trata de um modo de fazer. É um modo de ser” afim de que se “promova a formação, a oração e o conhecimento da Bíblia segundo a fé da Igreja (cf. VD 73)” (CNBB, Doc. 104, n. 35).

Apesar de pedir o empenho de todos, que cada encontro ou reunião seja sempre iniciado com uma leitura da Bíblia e se valorize mais o mês da Bíblia; com o empenho para a formação bíblica dos ministros da Palavra; se recomende o cultivo da leitura orante da Bíblia; não há uma aposta efetiva ou explícita nos grupos de reflexão e círculos bíblicos. O Documento de Estudo 104 confia a implementação prática da Animação Bíblica principalmente ao clero: - “a responsabilidade maior é dos bispos” - e presbíteros, pois, “são eles os agentes mais efetivos da Animação Bíblica”; sobretudo por meio da homilia (cf. CNBB, Doc. Estudo 104, n. 80, 101; 105; 110; n. 114). Assim, ainda que se aponte que:

Os interlocutores da animação bíblica da pastoral são todos os membros do Povo de Deus: os leigos, enquanto presença da Palavra de Deus em forma de ‘fermento na massa’; os consagrados enquanto presença da Palavra de Deus na vivência dos conselhos evangélicos; os ministros ordenados enquanto presença da Palavra de Deus no exercício do tríplice múnus de ensinar, santificar e liderar (Doc. 97, n. 68) (CNBB, Doc. 104, n. 119).

Sem a efetivação de planos de ação evangelizadora que incluam iniciativas práticas de fomentar grupos de família, grupos de rua, grupos de vizinhos, grupos de condomínio, grupos os mais variados de reflexão bíblica, a partir de baixo, a partir do povo de nossas comunidades, não se sairá de boas intenções presentes nos documentos, mas carentes de realizações capazes de transformar a realidade presente. Neste nos ajuda Agenor Brighenti:

O desafio de uma ação pastoral eficaz implica exigências de ordem metodológica tais como: levar em conta o estatuto da ação; desconcentrar o poder de decisão; promover um discernimento comunitário e decisão partilhada; e conhecer o contexto e ter presente os âmbitos da pastoral, entre outros (BRIGHENTI, 2021, p.236).

Isto se torna ainda mais evidente quando nos aproximamos das iniciativas prática de trabalho bíblicos em pequenos grupos que estão respondendo aos desafios do mundo urbanizado, diversificado e plural, da atualidade. Entre as iniciativas de leitura urbana e comunitária da Bíblia na atualidade, destacamos: as “Casinhas bíblicas” na Colômbia (cf. OSPINA, 2015, p. 214-243), a “Pastoral de gestação” na França e na Bélgica (cf. BACQ e THÉOBALD, 2013), os “Grupos de Jesus” surgidos na Espanha e espalhando-se para outros países (cf. PAGOLA, 2016), bem como o projeto de “Leitores e leitoras populares da Bíblia” na África do Sul (cf. WEST, 2016). Pelo limite de páginas em uma comunicação, não há espaço para explicitar cada uma delas aqui. Importa destacar que tem em comum a leitura popular da Bíblia em pequenos grupos, propiciam um espaço de encontro entre as pessoas diante da Palavra de Deus, de exercício espiritual e de “empoderamento popular” que permite um avanço num compromisso com Cristo em sua história e realidades concretas. Revelam-se como caminho de resposta aos desafios da ação evangelizadora na atualidade.

É no mínimo curioso, como uma proposta de animação bíblica da vida e da pastoral, indicada pela CNBB, não trouxe à tona a importância decisiva dos grupos de reflexão e círculos bíblicos e não enfatizou a leitura popular da Bíblia que possui uma enorme força evangelizadora. Porém, mais que simples crítica ao Documento de Estudo da CNBB, n. 104, “*E a Palavra habitou entre nós*” (Jo 1,14), cabe-nos identificar, apesar de seus limites, o caminho que ele nos abre para uma efetiva Animação Bíblica da Pastoral.

3. CAMINHOS QUE SE ABREM

Uma efetiva Animação Bíblica há de envolver as bases de nossas comunidades e só assim terá forças para, de fato, fecundar a Igreja a partir da Palavra de Deus e a partir de baixo. Experiências inovadoras na Europa e na América Latina, revelam-se como iniciativas em que os leigos têm a Bíblia nas mãos, reunindo-se em pequenos grupos. Em geral, são grupos espontâneos e com autonomia, por meio de uma leitura engajada com a realidade vivida que leva a uma conversão pessoal e a uma nova visão também da situação social. Um lugar de mútua escuta, de escuta de Deus e dos irmãos. O encontro com a Palavra, em pequenos grupos, em um ambiente comunitário e de fé leva a um processo de reconhecer-se sujeito, cria espaço de liberdade diante de Deus e da realidade vivida, favorece a expressão dos próprios sentimentos, também vitórias ou conquistas. O processo de leitura comunitária e popular da Bíblia tem um poder de transformação (cf. WEST, 2016, p. 122). Um processo de leitura que emerge a partir de baixo, a partir do povo, a partir das necessidades e interesses da comunidade empobrecida ou marginalizada (cf. WEST, 2016, p. 132).

Uma animação bíblica de caráter popular não se resume à multiplicação de cursos sobre curiosidades bíblicas, ou estudos das línguas bíblicas como o grego e o hebraico bíblicos. Por mais importante que sejam as línguas bíblicas e seu estudo para uma exegese de qualidade, a animação bíblica implica uma leitura que seja mais acessível e que envolva mais existencialmente o leitor. Neste caso o “triângulo hermenêutico” expresso por Carlos Mesters que une texto, contexto, realidade, mostra-se mais próximo e acessível ao povo de nossas comunidades. Daí a insistência e necessidade de insistir nos grupos populares, nos grupos de reflexão e círculos bíblicos, em uma leitura bíblica popular, articulada em pequenos grupos, constitui o caminho de animação bíblica da vida e da pastoral.

Na leitura da Bíblia, aparece uma constante desde Abraão até o final do Novo Testamento: a voz de Deus toma forma, profundidade e sentido sempre nos marginalizados. Em tempos de crise e de renovação, Deus interpela o seu povo desde a marginalização e este começa a recuperar o sentido e o dinamismo perdido em sua caminhada (MESTERS, 1975 p. 113).

O modo como o povo das comunidades interpreta a vida no espelho do texto bíblico é apresentado por Carlos Mesters, analogamente, como o modo de Jesus usar a Bíblia. Isto aparece de forma mais evidente no episódio dos “discípulos de Emaús” (cf. Lc 24,13-35) (cf. MESTERS, 1996, p. 126). Mesters identifica os critérios que compõem o chamado “triângulo hermenêutico” e que caracteriza o eixo de interpretação da leitura popular da Bíblia:

Na interpretação da Bíblia devem ser levados em conta três fatores misturados entre si: o *pré-texto* da realidade, o *con-texto* da comunidade e o *texto* da Bíblia. Estimulado pelos problemas da realidade (*pré-texto*), o povo busca uma luz na Bíblia (*texto*), que é lida e aprofundada dentro da comunidade (*con-texto*). O *pré-texto*

e o con-texto determinam o “lugar” de onde se lê e interpreta o texto (MESTERS, 1975, p. 734).

Por mais importante que sejam os estudos acadêmicos com os avanços exegéticos, há de se ter presente que o fundamental não é tanto levar o povo a subir as escadas do conhecimento acadêmico. Antes, trata-se de fazer o conhecimento acadêmico descer as escadas até o povo. A exemplo de Jesus, inculturar-se, exige uma ação kenótica, de aproximação e esvaziamento para encontrar uma linguagem acessível, simbólica, narrativa e cultural capaz de encantar o povo com a força transformadora da Palavra. Neste sentido, Mesters parece ainda insuperável. A aposta na leitura popular da Bíblia figura como um caminho necessário para a efetiva animação bíblica da vida e da pastoral.

4. PISTAS PARA UMA EFETIVA ANIMAÇÃO BÍBLICA DA VIDA E DA PASTORAL

Para uma efetiva animação bíblica da vida e da pastoral, necessário se faz desenvolver uma mística da Palavra, que impregne o ser cristão. Cultivar essa força escondida por meio do cultivo da leitura pessoal, do uso da Palavra de Deus em todas as reuniões e encontros fazendo dela o eixo em torno do qual gira toda a vida da Igreja, todas as pastorais, grupos e movimentos. Aquela força escondida que nos faz superar falsas certezas: “Tentamos a noite inteira, e não pescamos nada. Mas, em atenção à tua Palavra, vou lançar as redes” (Lc 5,5).

Esta Palavra deve ser rezada (Lectio Divina), refletida nas homilias; textos espirituais, textos catequéticos, devem se converter, de fato, na principal ferramenta da catequese; devem-se multiplicar os cursos, encontros bíblicos nas modalidades as mais variadas; deve-se investir mais no campo da teologia bíblica e não somente na perspectiva exegética fazendo com que o acadêmico desça ao encontro do povo e lhe favoreça o acesso às Escrituras de forma popular, simbólica e narrativa. Sempre respeitando a fé do povo, propiciando espaços e oportunidades para uma leitura contextualizada e libertadora da Bíblia, não alienada nem fundamentalista, em que o povo seja sujeito do processo e que conduza a um novo jeito de viver e conviver. Que na perspectiva dos discípulos de Emaús, seja capaz de aquecer o coração, abrir os olhos para a presença do ressuscitado nos caminhos da vida e que desperte para a missão junto dos irmãos, no enfrentamento dos desafios da vida (cf. Lc 24,13-35).

E, numa perspectiva de rede, que sejam incentivados e multiplicados, em todos os campos da ação evangelizadora da Igreja, os grupos de reflexão e círculos bíblicos numa caminhada articulada com as propostas da Igreja, em perspectiva de comunhão eclesial com abertura ecumênica. Isto favorecido com maior produção de textos e estudos bíblicos populares que sejam disponibilizados nas redes sociais, (se possível gratuitamente) com linguagem narrativa, simbólica, próxima do universo cultural das pessoas que as permitam inteirar-se, como que naturalmente, do “triângulo

hermenêutico”: Texto, Contexto, Realidade. E nesta perspectiva apostar definitivamente nos leigos como sujeitos da animação bíblica preparando-os e confiando a eles o trabalho missionário de dar cursos bíblicos para outros leigos. Neste sentido o MOBON tem se revelado um método auto multiplicador de grande relevância neste campo (cf. SILVA, 2020, p. 187-188).

CONCLUSÃO

A reflexão feita nos leva a destacar a importância da Palavra de Deus nas mãos do povo, refletida em pequenos grupos como um caminho privilegiado para efetivar a Animação Bíblica da vida e da pastoral. É preciso apostar nos círculos bíblicos e grupos de reflexão, ainda mais por experimentarmos o início de um clima de maior sinodalidade na Igreja marcado pelo Sínodo da Amazônia, pela iminente realização da Conferência Eclesial (novembro 2021) e pelo caminho rumo ao Sínodo dos Bispos sobre a Sinodalidade (2023). Neste clima, de sinodalidade, de decisões partilhadas, circuladas de baixo para cima, a Palavra de Deus, refletida em pequenos grupos, em espírito comunitário é o caminho que se apresenta como itinerário para a animação bíblica da vida e da pastoral. Este tempo novo exige que aprofundemos ainda mais esta temática.

Como o Documento de Estudo da CNBB, n. 104 sinaliza que todos são interlocutores neste processo, esta interlocução deve se dar de forma privilegiada em grupos, em círculos de vizinhos, de família, de pessoas que se reúnem em torno da Palavra de Deus para iluminar a vida e sua presença e atuação na caminhada de fé em comunidade. O grupo cria um ambiente em que a Palavra torna-se um espelho. Assim, no “espelho” do texto, a vida e a realidade concreta se encontram, as pessoas se transformam. Sem o fomento dos grupos de leitura popular da Bíblia, com um incentivo planejado, com produção de subsídios acessíveis que mantenham a centralidade da bíblia, de forma participativa, livre, sinodal, a animação bíblica corre o risco de tornar-se uma bela intenção presente nos documentos, mas carente de possibilidade de efetiva realização. O Espírito já semeou no povo o gosto do Evangelho, não tenhamos medo e que possamos favorecer para que os leigos e leigas tenham as oportunidades e condições necessárias de aproximarem-se da Palavra a partir de dela encontrarem força para tornarem-se de fato, luz, sal e fermento na Igreja e na sociedade.

REFERÊNCIAS

- BACQ, Philippe; THÉOBALD, Christoph. *Uma nova oportunidade para o Evangelho: para uma pastoral de gestação*. Prior Velho: Paulinas, 2013.
- BENTO XVI, Papa. *Exortação Apostólica Pós Sinodal Verbum Domini*. 6ª ed. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BRIGHENTI, Agenor. *Teologia Pastoral: A inteligência reflexa da ação evangelizadora*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- CODINA, Víctor. *O Espírito do Senhor: força dos fracos*. São Paulo: Paulinas, 2019

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL – CNBB. *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja do Brasil 2019-2023*. 2 ed. Brasília: Edições CNBB, 2019. (Documentos CNBB, 109).

_____. *“E a Palavra habitou entre nós” (Jo 1,14)*. Animação Bíblica da Pastoral a partir das comunidades eclesiais missionárias. Brasília: Edições CNBB, 2019. (Estudos CNBB 104).

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO – CELAM. *Documento de Aparecida*. Brasília: CNBB / São Paulo: Paulinas / Paulus, 2007.

MESTERS, Carlos. O futuro do nosso passado: “O que deve ser tem força!” In: *SEDOC*, Comunidades Eclesiais de Base: Uma Igreja que nasce do povo. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 120-200.

_____. A leitura libertadora da Bíblia. In: *Medellín*, v. 23, n. 88, p. 129-130, dez. 1996

OSPINA, Carlos Manrique; PORRAS, Laura Quintana. La experiencia de las Casitas Bíblicas: Efectos ético-políticos del ir y venir entre el texto y la vida. In: CAMARGO CORTÉS, Alberto (Dir.). *Hacia la Ciudad de la Misericórdia: Rutas de Pastoral Urbana*. Bogotá: Grafismo Editores, 2015. p. 214-243.

TORRES MILLÁN, Fernando. Casitas Bíblicas: un camino de pedagogía y espiritualidad urbana. In: CAMARGO CORTÉS, Alberto (Dir.). *Hacia la Ciudad de la Misericórdia: Rutas de Pastoral Urbana*. Bogotá: Grafismo Editores, 2015.p. 295-309.

PAGOLA, José Antônio. *Voltar a Jesus: para a renovação das paróquias e comunidades*. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. *Grupos de Jesus*: Petrópolis: Vozes, 2016.

SILVA, Denilson Mariano. *A dinâmica de ação evangelizadora do MOBON – Movimento da Boa Nova: uma abordagem teológico-pastoral à luz da reflexão teológica de Víctor Codina*. Belo Horizonte: FAJE, 2021. (Tese de Doutorado)

WEST, Gerald O. *Aprendendo com os pobres: Rumo a uma leitura dialogal com a Bíblia*. São Leopoldo: Sinodal / Quito: CLAI, 2016.



FT 11

**Juventudes e
Religiosidades: Cenários
e Perspectivas**

Ementa

Prof. Igor Adolfo Assaf Mendes
Prof. Joilson de Souza Toledo
Prof. Bruno Marcio de Castro Reis
Prof. Helder de Souza Silva Pinto

Nos últimos anos com o crescimento da influência das redes sociais virtuais viu-se emergirem novas formas de sociabilidades e ativismos entre as juventudes. Por sua vez, a pandemia da COVID-19 tem agravado as desigualdades sociais também no campo da educação e ampliado os desafios para a construção do projeto de vida das pessoas jovens. No campo do trabalho, emprego e renda, as juventudes estão entre as faixas etárias mais afetadas. Os processos de transmissão da fé e as atividades pastorais precisaram se reinventar diante das impossibilidades colocadas pelo isolamento social. A forte entrada no mundo virtual reconfigura nossas práticas e nossas relações sociais e comunitárias. Nos embates sobre o Estado democrático e a laicidade do Estado, também destacamos a contribuição do pensamento e das práticas das juventudes. Em muitos destes processos percebe-se que a religião e seus mecanismos estão sendo usados para legitimar narrativas e práticas por vezes injustificáveis e desagregadoras do tecido social plural. O presente FT se propõe a acolher comunicações que versem sobre a interface entre juventudes e as religiosidades na contemporaneidade abrangendo áreas como educação, organização de coletivos, saúde mental, sociabilidades, movimentos religiosos, movimentos populares e esfera pública, visando debater essas produções acadêmicas em sua relevância.

A GERAÇÃO UNIVERSITÁRIA DA PUC MINAS EM POÇOS DE CALDAS: CENÁRIOS E DESAFIOS NOS CAMPOS RELIGIOSO E POLÍTICO.

Rosinei Costa Papi Dei Agnoli¹

RESUMO

O cerne da pesquisa é identificar o perfil da geração universitária: a visão de mundo, a participação nos campos religioso e político, as crenças e descrenças, o modo de ser e agir no mundo e no âmbito universitário. Trata-se de conhecer melhor este fenômeno social da geração juvenil e das “juventudes”. Compreender a realidade sociocultural, política e religiosa das vidas concretas das juventudes presentes no âmbito universitário tão singular e plural. A pesquisa busca conhecer/compreender a geração universitária da PUC Minas em Poços de Caldas; analisar comparativamente com outras pesquisas da PUC Minas (1990 e 2013) e da UFMG (2017); e identificar os principais desafios, cenários, perspectivas, a fim escutar as juventudes e construir um caminho dialogal inclusivo e participativo. É uma pesquisa descritiva quali/quantitativa, exploratória, fundamentada em aportes teóricos e aplicação de um questionário on-line. Torna-se crucial a pesquisa amiúde para a compreensão da geração universitária em razão da rapidação do tempo e das mudanças aceleradas nos comportamentos, nas linguagens e nas vivências das gerações universitárias contemporâneas.

PALAVRAS-CHAVES: Juventudes. Geração Universitária. Religião. Política.

INTRODUÇÃO

O objeto da pesquisa é a geração universitária contemporânea: o perfil, a visão de mundo, as linguagens, o modo de ser e agir, as crenças e descrenças. Trata-se de conhecer melhor este fenômeno social “das juventudes”. Compreender a realidade sociocultural, política e econômica da geração juvenil no mundo e no âmbito universitário. O intuito maior é mergulhar neste mundo universitário plural e singular para ouvir o que pensam, o que acreditam, os sonhos, as possibilidades, os desafios, as maiores dificuldades vivenciadas, as experiências compartilhadas, as vivências históricas, as relações interpessoais, as relações no mundo acadêmico e na sociedade.

Esta pesquisa busca conhecer/compreender a geração universitária; analisar comparativamente com outras pesquisas da PUC Minas (1990 e 2013) e da UFMG (2017); e identificar os principais desafios, cenários, perspectivas e urgências, a fim de dialogar com este “multiverso”. Busca-se entender os cenários em que as juventudes estão inseridas e os desafios vivenciados. Conhecer melhor a realidade da geração universitária, o convívio da/na comunidade acadêmica, as aspirações

1 Mestranda do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, rosinei@pucpcaldas.br

e as dificuldades. Quem é esta geração universitária hoje? Como são os pensamentos nos campos sociopolíticos e religiosos, na profissão e na vida? Qual a relação com a religiosidade e a espiritualidade?

Os sinais dos tempos, bem como a realidade à nossa volta, precisam ser perscrutados a todo tempo, à toda mudança e a todo processo de transformação, pois dinamizam a vida, a cultura, a educação, a economia, a política, a organização social, o convívio, o trabalho, as relações na cidade e no planeta. A tarefa inadiável é atentar para a realidade contemporânea e os traços das múltiplas modernidades presentes, como a sociedade líquida, fragmentada, plural, repleta de diversidade, imediatista, consumista; perceber o processo de desmobilização social e política; a despolitização e a descrença nas instituições sociais, políticas e religiosas.

O mundo contemporâneo vive uma “mudança de época”, e, é atravessado por aceleradas e constantes transformações nos cenários sociocultural, político e econômico. Nos dias atuais revela-se como um grande desafio: definir este fenômeno social que tem mudado ao longo do tempo e, apresenta características diferentes nas diversas culturas e espaços sociais (NOVAES, 2006).

Vale ressaltar aqui o contexto do tempo pandêmico vivenciado, a multiplicidade e confluência de crises que o mundo enfrenta. Vive-se o grande impacto da pandemia, da crise sanitária global em junção com outras crises do mundo moderno (crise poliédrica), que faz evidenciar até mesmo um novo ciclo na história, nas relações, na vida humana global e no planeta.

Muitas pesquisas apontam as juventudes como os primeiros impactados por este novo tempo: “as juventudes como para-raios das transformações sociais”, escreve o pesquisador Giovane Scherer. Por isso, deter-se a pesquisar esta geração, e de modo especial, a geração universitária, torna-se crucial para compreensão da realidade ao redor, assim, pensar novos modos de ação, interação; novos passos de diálogo, de compreensão, de novas relações e um novo projeto político comum mais justo, mais humano e mais solidário em todas as dimensões da vida humana e planetária.

Acentua Scherer (2019), de forma clara, que as novas gerações indicam as transformações a que todos os segmentos sociais se submetem. As juventudes não apenas como reflexos ou indicadores das transformações, mas como sujeitos atuantes na história:

Olhar para os conflitos das novas gerações é uma forma de apreender os desafios a que todos somos submetidos num mundo em constantes transformações. As juventudes demonstram o que toda a sociedade está vivenciando em um determinado momento histórico. Evidentemente, as juventudes não são um simples reflexo, que, de forma passiva, demonstram as transformações sociais, mas são compostas por sujeitos que participam e constroem história, juntamente com os demais segmentos sociais (SCHERER, 2019, p.10).

Há muitos desafios para compreender as juventudes de nosso tempo, para ouvir e acolher as

participações nos espaços de decisão. A pesquisadora Miriam Abramovay destaca a necessidade de escutar e mobilizar as juventudes à participação desde a perspectiva deles, “do contrário, é reiterar e aumentar as distâncias.” Afirma que o “adultocentrismo”, uma lógica social que se repete com as juventudes, “silencia, apaga e flagela o jovem”:

Há sempre muitas mudanças em cada geração, e há muita dificuldade por parte dos adultos justamente porque eles são muito *adultocêntricos*, ou seja, toda cultura, tudo que se pensa, tudo que se quer é muito ligado ao que são os adultos. Os jovens têm uma visão crítica, mas não estão organizados e não sabem reivindicar e, ainda, são muito reprimidos quando falam aquilo que querem (ABRAMOVAY, 2020, p.24-25).

A pesquisadora Regina Novaes escreve que “a juventude é como um espelho retrovisor que reflete e revela a sociedade de desigualdades e diferenças sociais,” e, esta geração, vê-se impactada pelo processo de secularização (NOVAES, 2006). As juventudes são marcadas pelos processos históricos, pela modernidade, por uma extrema diversidade e desigualdades sociais. Os pesquisadores (NOVAES, 2006); (ABRAMOVAY, 2020); (SCHERER, 2019); (SOFIATI, 2011) das novas gerações e as análises deste fenômeno social apontam essa realidade multifacetada e impactada diretamente pelas mudanças nos mais diversos campos e canários. Destaca-se aqui o registro de análise do documento 85 da CNBB sobre evangelização da juventude que diz da complexidade do fenômeno juvenil e das realidades enfrentadas:

A juventude é a fase do ciclo de vida em que se concentram os maiores problemas e desafios, mas é, também, a fase de maior energia, criatividade, generosidade e potencial para o engajamento [...] A juventude é um dos grupos mais vulneráveis da sociedade brasileira. Ela é especialmente atingida pelas fragilidades do sistema educacional, pelas mudanças no mundo do trabalho e, ainda, é o segmento etário mais destituído de apoio de redes de proteção (CNBB, 2007, n. 26-31).

Dentre as muitas caracterizações do mundo juvenil e dos elementos da cultura moderna em que os jovens estão inseridos, destacam-se a forte subjetividade, as novas formas de vivência do sagrado, a centralidade das emoções, o forte acento presentista e narcisista, caracterizadores das novas gerações. Deve-se salientar que diante do multiverso juvenil, das diversidades de experiências e realidades das juventudes brasileiras a visão homogeneizadora, estigmatizada e estereotipada não dá conta deste fenômeno complexo e plural. Ora se tem a ideia de “juventude problema”, “juventude alienada”, “juventude, esperança do futuro”. E ora, são considerados como agentes de transformação, parceiros, corresponsáveis e protagonistas na construção de um mundo mais justo. Eles, de fato, querem participar ativamente da vida social, entretanto não encontram espaços adequados de participação e nem são valorizados em suas opiniões e sugestões. As análises, as conceituações, as caracterizações devem se pautar na perspectiva da diversidade das juventudes;

compreender os paradoxos das realidades juvenis, e, as vivências específicas e divergentes nos campos social, político, cultural e religiosos dos jovens e das jovens (NOVAES, 2019)

1. CENÁRIOS E DESAFIOS NOS CAMPOS RELIGIOSO E POLÍTICO

As juventudes contemporâneas presentes na universidade enfrentam paradoxalmente no campo religioso as ondas de “desencantamento/reencantamento” com o sagrado, e em um mundo secularizado, vivenciam as múltiplas crises, entre elas as crises de sentido, éticas, políticas, sanitárias. Percebem-se, hoje, as novas expressões de vivência da dimensão religiosa, uma religiosidade mais individual, sentimentalista e intimista, para fugir do vazio existencial e das angústias do tempo. Cresce o número de jovens sem religião, que acreditam em Deus ou possuem outras formas de crenças, embora não estejam vinculados a uma instituição religiosa em particular (CARRANZA; SOFIATI, 2018); (NOVAES, 2019).

Muitos pesquisadores apontam que a relação da humanidade com o sagrado vem de muito longe. O sentimento religioso jamais esteve ausente da vida social e intelectual. Construir o mundo de sentidos é próprio do ser humano. A religião é um sistema simbólico próprio ao sentimento humano no intuito de viver num mundo possível. Há estudos que demonstram o crescimento de jovens sem pertencimento religioso institucional, os chamados “sem religião”, mas dizem acreditar em Deus, ou expressar uma religiosidade ou espiritualidade, e uma religiosidade mais individual (NOVAES, 2015).

A abertura para o transcendente não significa, necessariamente, uma aceitação das religiões organizadas. Há estudos que demonstraram que jovens estão procurando razões para viver sem envolver-se com uma “Igreja.” Trata-se de uma espiritualidade centrada na pessoa e não a partir de uma vivência institucional e, por isso, busca-se algo que satisfaça suas necessidades (CNBB, 2007, n. 20).

Neste cenário atual, as religiões têm-se revitalizado e há um despertar religioso, uma onda de reencantamento no mundo secularizado e racional, um retorno do “sagrado”. E afirmam muitos pesquisadores e pesquisadoras (BERGER, 2017); (CARRANZA, 2015); (CAMURÇA, 2015); (SOFIATI, 2011); (CARRANZA; SOFIATI, 2018) que a religião não morreu! Mas o que acontece é uma nova forma de se relacionar com o “sagrado”, com maior liberdade de escolhas e sem mediação e pertencimento às instituições religiosas.

A pesquisadora Regina Novaes destaca que houve um aumento do número de jovens “sem religião”, entre 15 e 24 anos, mas isso não representa uma negação da experiência religiosa, ou antes, vê-se uma tentativa de novas formas e possibilidades de lidar com a transcendência. Diz Novaes que a secularização, que apresentou a possibilidade de negação das instituições religiosas,

propiciou outros modos de lidar com a religião. A negação da religião não pressupõe a negação da fé. “É nesta geração que se generaliza a possibilidade de declarar ‘sem religião’, sem abrir mão da fé – ‘ser religioso sem religião’” (NOVAES, 2004). O processo de secularização possibilitou a liberdade da fé e das múltiplas escolhas religiosas. A religiosidade e as experiências religiosas sofreram grandes mudanças, em particular nas juventudes, que diferenciam religião e religiosidade; creem mais nas experiências de fé singulares e questionam e contraditam as instituições religiosas. Pesquisas recentes de Brenda Carranza e Flávio Sofiati (2018) revelam um perfil religioso com mais autonomia pessoal e uma “juventude alinhada institucionalmente”, mas sem culpa de discordar e contrapor-se aos valores e princípios, “atentamos para certa oscilação dos jovens entre a autonomia relativa perante a bagagem institucional e um alinhamento criativo com os ensinamentos e doutrinas tradicionais.” (CARRANZA; SOFIATI, 2018)

Diante da complexidade da realidade sociocultural e política, os jovens são muito descrentes da política, em especial da política partidária, e do governo. E a situação do país oferece poucas possibilidades de abertura para atuação e participação nas instâncias decisórias e das políticas públicas desses jovens. Mas, se por um lado são descrentes, por outro, e na contramão da realidade, apesar da desconfiança dos poderes constituídos e das poucas oportunidades, os jovens demonstram criatividade e apresentam novas possibilidades e saídas. Isto revela as ambiguidades deste fenômeno social complexo e plural (LIBANIO, 2011).

Há um cenário de desilusão por parte da juventude em relação ao campo político, “não acreditam que as instituições levem a vida a sério e, por isso, criticam-nas e não participam delas ou, pior, negam-nas.” De fato, a juventude, em sua maioria, se ausenta dos espaços políticos e decisórios pois “costuma sentir pouco representada em espaços de tomada de decisões políticas [...] abre-se-lhes pouco espaço de participação em matéria política e de programas juvenis” (CELAM, 2013, n. 57-59).

A geração universitária ainda acredita na eficácia da política para a transformação sociocultural e em outras formas de exercício da cidadania e atuação política. Ao mesmo tempo em que se estende uma desmobilização política partidária, despolitização e descrença nas instituições políticas, as juventudes exercem outras formas de politização e participação na transformação das realidades socioculturais e políticas.

CONCLUSÃO

Vê-se hoje cenário de uma sociedade fragmentada em que a centralidade da pessoa e a sobrevalorização da subjetividade individual ocupam maior espaço no mundo juvenil, em detrimento aos interesses coletivos, aos vínculos comunitários e à concepção integral do ser humano na sua relação com o mundo e com Deus. Como acentua o Documento de Aparecida

Vivemos uma mudança de época cujo nível mais profundo é o cultural. Dissolve-se a concepção integral do ser humano, sua relação com o mundo e com Deus; aqui está precisamente o grande erro das tendências dominantes do último século (...) Surge hoje, com grande força, uma sobrevalorização da subjetividade individual. Independentemente de sua forma, a liberdade e a dignidade da pessoa são reconhecidas. O individualismo enfraquece os vínculos comunitários e propõe uma radical transformação do tempo e do espaço, dando papel primordial à imaginação (CELAM, 2007, n. 44).

A compreensão da relação das juventudes com as experiências religiosas, não religiosas, sociais e políticas - as transformações no modo de pensar, viver, agir e relacionar com o mundo moderno revela o contexto atual e para onde caminha a contemporaneidade. A universidade busca um novo tempo, a partir da reflexão, do “curvar-se” sobre seus passos e atitudes. Quer repensar sua ação em diálogo com sua própria identidade, e na escuta profunda e madura de todos os seus interlocutores, diante das contestações e dos conflitos internos e externos.

Vê-se, a necessidade de se reinventar para acompanhar esta “mudança de época”, este tempo de crises. A crise é oportunidade de crescimento e aprendizado; é possibilidade de se desvencilhar do que é velho, e abrir-se ao novo que já está entre nós. Faz-se necessário ouvir muito e ouvir a todas e todos. Provocar as perguntas mais do que dar respostas prontas. Os desafios que se apresentam são muitos, a começar pela definição das prioridades e a retomada do processo de humanização da vida no mundo.

O cenário atual pede uma universidade “em saída”, comprometida com as mudanças na sociedade sociopolítica e cultural, atitude dialogal, o cuidado com a Casa Comum, abertura à avaliação constante e um pacto educativo global. A geração universitária pode e deve contribuir para os novos caminhos e participar do diálogo amplo com todos os atores sociais por uma economia mais justa, uma educação integral qualificada, comprometida e atenta às necessidades da realidade contemporânea. As juventudes buscam a inserção no mundo; reivindicam o direito à participação ativa no cenário nacional e mundial. De fato, querem ser vistos como parceiros e interlocutores das decisões nos processos sociopolíticos educacionais, e não meros destinatários das ações pensadas para elas.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, Miriam. Palestra de Miriam Abramovay, da FLACSO Brasil, parte do Curso Juventudes e Educação, Identidades e Direitos. Youtube, 18 mar. 2020. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=mDK2ID1dkzg>>. Acesso em 15 out. 2020.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Geração Universitária da PUC Minas: o que mudou entre 1990 e 2013? **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 12, n. 36, p. 1190-1227, 10 jan. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n36p1190>>. Acesso em: 09 out. 2020. doi:10.5752/5904.

BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis: Vozes, 2017.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Autonomia ou identificação orgânica entre a juventude católica e a instituição Igreja? Uma comparação entre estudos sobre as juventudes católicas no Brasil e na França. In.: Péricles Andrade (Org.) **Polifonia do Sagrado: pesquisas em Ciências da Religião no Brasil**. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2015, p. 15-29.

CARRANZA, Brenda. SOFIATI, Flávio. Culturas Juvenis Católicas: aproximações teóricas às performances institucionalizadas. **Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares**. Rio de Janeiro, v.20, n.2, p. 330-350, dez. 2018. Acessível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/39018>> Acesso em: 12 out.2020.

CELAM CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida**. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe. São Paulo: Paulus, 2007.

CELAM CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Civilização do Amor – Projeto e missão**. Brasília: Edições CNBB, 2013.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Documento 85 – Evangelização da Juventude – Desafios e perspectivas pastorais**. São Paulo: Paulinas, 2007.

LIBÂNIO, João Batista. **Para onde vai a juventude?** São Paulo: Paulus, 2011.

NOVAES, Regina. Os jovens de hoje: contextos, diferenças, trajetórias. In: Almeida, Maria Isabel Mendes de; EUGENIO, Fernanda (orgs). **Culturas jovens: novos mapas do afeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p.105-120, 2006.

NOVAES, Regina; VANNUCHI, Paulo. (Orgs). **Juventude e sociedade: trabalho, educação, cultura e participação**. São Paulo: Ed. Perseu Abramo, 2004.

SOFIATI, Flávio. **Religião e juventude: os novos carismáticos**. São Paulo: Ideias e Letras/ FAPESP, 2011.

SCHERER, Giovane. De equivocados a vítimas: as juventudes como para-raios das transformações sociais. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, n.536, ano XIX, 2019, p.10-18. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/589048-de-equivocados-a-vitimas-as-juventudes-como-para-raios-das-transformacoes-sociais-entrevista-especial-com-giovane-scherer>> Acesso em: 25 de set. 2020.

ENSINO MÉDIO, JUVENTUDES E RELIGIOSIDADES

Igor Adolfo Assaf Mendes¹

RESUMO

Com base nas pesquisas “Vamos falar sobre o ensino médio?” (2020), promovida pela União Marista do Brasil (UMBRASIL), “Evidências para a transformação das juventudes” e “Juventudes e Pandemia do Coronavírus”, ambas promovidas pelo Atlas das Juventudes, e no contexto do Ensino Médio e da pandemia do novo coronavírus, o texto procura refletir a respeito das informações que evidenciam a relação entre juventudes e construção de sentido religioso no espaço escolar. A reflexão é feita a partir de teorias sociológicas sobre as juventudes e análise das percepções dos jovens estudantes sobre o papel da educação formal, suas práticas religiosas e espirituais. Percebeu-se que as relações que os estudantes estabelecem com o ensino e, em especial, com as escolas maristas, vão além das condições objetivas e das relações instrumentais que associam exclusivamente a trajetória educacional a posições no mercado de trabalho. Sugerimos que no momento de crise atual, o sentido religioso é relevante para perspectivas de futuro.

PALAVRAS CHAVE: Juventudes; religiosidade; pandemia

INTRODUÇÃO: OS JOVENS E A EDUCAÇÃO

É consenso entre os pesquisadores da área de educação que o Ensino Médio é a etapa da educação básica que apresenta os maiores desafios, associado ao seu caráter transitório, pois é a conclusão da educação básica enquanto é também momento de preparação para o ingresso na faculdade e no mercado de trabalho. Não é sem razão que o Plano Nacional de Educação (PNE), em vigência no período de 2014-2024, traz o Ensino Médio como uma de suas metas, prevendo: “universalizar, até 2016, o atendimento escolar para toda a população de 15 a 17 anos e elevar, até o final do período de vigência deste PNE, a taxa líquida de matrículas no ensino médio para 85% (oitenta e cinco por cento)” (PNE/MEC, 2021).

Interessante observar que, em 2014, ano de implantação deste PNE, havia um total de 10.613.209 jovens naquela faixa etária, sendo que desses jovens, 1,6% eram analfabetas, 17% (1.841.783) estavam matriculadas no Ensino Fundamental, 55% (5.842.464) no Ensino Médio, 1,6% (162.763) na Educação de Jovens e Adultos e 1.713.569 (16,1%) não possuíam vínculo com nenhuma instituição de ensino, segundo dados divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e coletados pela Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad) (ANPAE, 2018).

Foi ciente desses desafios e das possibilidades que envolvem o Ensino Médio atualmente que a União Marista do Brasil (UMBRASIL) promoveu a pesquisa “Vamos falar sobre o ensino mé-

1 Doutor em Educação pela UFMG e Analista da Província Marista Brasil Centro-Norte.

dio? Os(as) jovens estudantes e suas percepções de currículo no Brasil Marista” (UMBRASIL, 2021). Com o intuito de captar as perspectivas dos jovens sobre o ensino, a juventude, o futuro e outros temas, a pesquisa conversou com pouco mais de 3000 estudantes da sua rede de ensino, dividida em três províncias e tanto colégios particulares, de ensino pago, quanto escolas sociais, de ensino gratuito. A pesquisa foi realizada entre 2019 e 2020 e, portanto, ingressou no período pandêmico. Apesar de não haver perguntas específicas sobre o tema, é provável que parte das respostas foram influenciadas pelo contexto.

O Anuário Brasileiro da Educação Básica (2020), mostra que as problemáticas que envolvem o Ensino Médio e a educação básica no seu todo, foram intensificadas pela pandemia da Covid-19, uma vez que

a crise de dimensão planetária, que deixou 1,5 bilhão de crianças e jovens temporariamente fora da escola, veio agravar as desigualdades de oportunidades de aprendizagem. [...] A pandemia, aliada ao vírus da desigualdade social, provavelmente provocará um tsunami na Educação, cujo impacto apenas poderá ser capturado pelas estatísticas disponíveis ao longo dos próximos anos (ANUÁRIO, 2020, p. 14-15).

O contexto pandêmico, além dos desafios ligados à própria questão sanitária, evidenciou os grandes dilemas vividos pelos mais pobres, como o desemprego cada vez mais alarmante, as dificuldades de acesso ao sistema de saúde, a precariedade de acesso aos recursos tecnológicos e, conseqüentemente, ao ensino, frente às exigências de distanciamento social. Esse cenário de suspensão de atividades e ensino remoto, distanciou os jovens da escola. A partir de aparatos tecnológicos, as redes privadas de educação conseguiram reduzir os danos desta crise em termos de aprendizagem cognitiva, adotando o ensino remoto como alternativa para garantir a continuidade do currículo, porém parecem ter dado pouco espaço para cuidados relativos à saúde socioemocional e dos diversos sentidos atribuídos à escola, entre eles o sentido religioso.

É neste contexto de fragilidade das relações de ensino, associado às incertezas acarretadas por uma crise não apenas sanitária, mas também política e socioeconômica, que aconteceram as pesquisas relatadas abaixo.

1. OS JOVENS NA PANDEMIA

Ao olharmos os dados da pesquisa “Juventudes e Pandemia do Coronavírus” realizada pelo Atlas das Juventudes, a fragilidade socioemocional salta aos olhos. O que estamos observando é que grande parte dos estudantes apresentam queda brusca de aprendizagem ou total ausência de contato com a escola durante este período pandêmico. Vivem realidade onde os pais estão com saúde mental abalada, mães sobrecarregadas, renda familiar em queda e sentimento de abandono. Tanto

os jovens quantos os pais ou responsáveis, não sabem se retornarão à escola com a volta às aulas presenciais.

“A segunda edição da pesquisa Juventudes e a Pandemia do Coronavírus (Covid-19) trouxe dados atualizados sobre a situação de jovens após um ano do início da pandemia. Dos mais de 68 mil participantes, 43% disseram já ter pensado em parar de estudar e, dos 6% que de fato interromperam os estudos, a situação financeira e o ensino remoto foram apontados como principais motivos para a evasão.”

Dentre os participantes, 61% disseram apresentar ansiedade e 51% exaustão ou cansaço constante. Outra consideração alarmante é a significativa porcentagem de jovens que cogita abandonar os estudos: 43%. Para termos uma contextualização, em maio de 2020, o percentual de jovens que pensavam em interromper os estudos era de 28%. (ATLAS DAS JUVENTUDES, 2021).

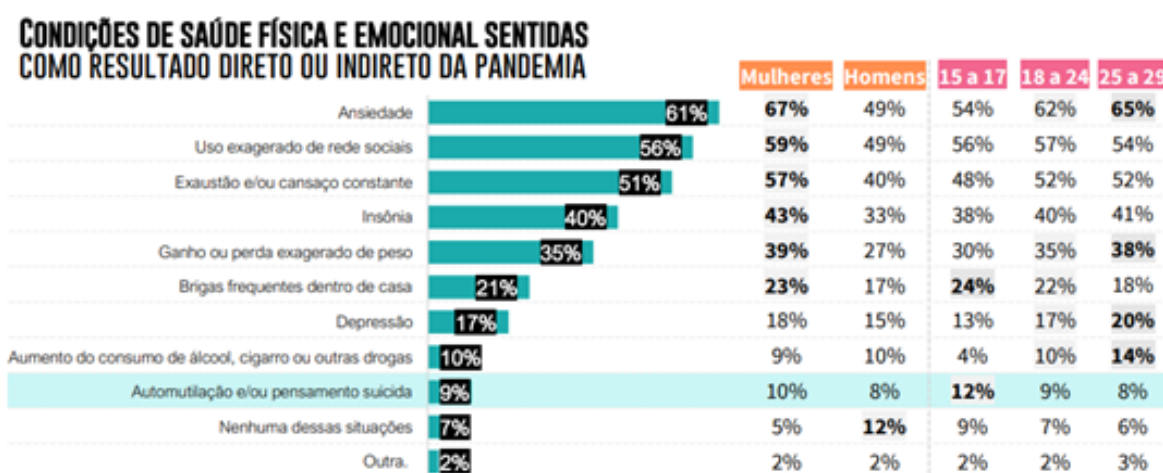


Figura 1- Condições de saúde dos jovens. Atlas das Juventudes, 2021.

2. E A RELIGIOSIDADE?

Dentre as os grupos ou instituições que os jovens participantes da pesquisa frequentam ou já frequentaram, a maior parte diz não participar de nada (30%) ou participar de grupos religiosos (27%). Segundo o Atlas das Juventudes de 2020 (Atlas das Juventudes, 2020, p. 144) a religião é uma das principais atividades associadas a cultura e lazer dos jovens brasileiros, sendo que os grupos religiosos correspondiam a 19% das experiências em grupos das juventudes em 2013. Além disso, como destaca o documento, “a fé e a espiritualidade são vistas como maiores que a religião enquanto instituição, embora os locais de celebração religiosa sejam pontos de encontro da vida comunitária”. Destaque para o fato que o documento diferencia “religião” de “religiosidade”. Enquanto a primeira está associada às instituições formais, produtos históricos. Enquanto a religiosidade é uma fundamentação individual que prescreve sentido a totalidade da existência:

[...] nosso grupo conceituou religiosidade como “uma capacidade humana, história e culturalmente determinada, de elaborar sentidos para a totalidade da existência”. Todo ser humano (crente ou não) tem religiosidade, assim como tem sexualidade, racionalidade – ela é mais ou menos desenvolvida e se amolda a cada fase da vida de pessoas e sociedades. Ela está presente quando indivíduos, grupos ou segmentos sociais elaboram sentidos que instilam vitalidade em sua existência. A religiosidade está por trás de projetos que vão além dos quintais ou currais que limitam sociedades e seus integrantes (RIBEIRO, 2020, p. 145)

A partir conceito, podemos compreender que num momento de crise como o atual, onde as perspectivas futuras são desafiadas, a religiosidade cumpre um papel relevante na construção do esperar dos jovens. Mas como isso tem de fato acontecido? A religiosidade e a espiritualidade se destacam entre os jovens do Ensino Médio? A amostra da pesquisa entre as juventudes maristas pode nos dar uma pista.

3. AMOSTRA DA UMBRASIL

Entre as questões relativas à importância de atributos da Escola do Ensino Médio, as quatro categorias consideradas “Muito Importantes” (numa escala likert de 5 pontos), foram: professores qualificados 90,58%; “Preparação para ingresso no ensino superior” 71,77%; e “Atenção à pessoa com deficiência” 71,19%. O item “Atenção à saúde emocional do estudante” ficou em quarto lugar com 69,25%. (UMBRASIL, 2020, p. 48) Os dois itens mais apontados como muito importantes apontam uma preocupação com o futuro, com o lugar do Ensino Médio no projeto de vida e falam de transmissão e aquisição de “saber intelectual”. Já os outros dois pontos, mostram uma preocupação com o presente, relação com o cuidado que a escola deve ter com o estudante, relativo ao “saber afetivo”.

Dentre os estudantes que participaram do Grupo Focal, as respostas ao questionamento “o que é a escola para você?” (79 respostas) chamam atenção positivamente, (*ibid.* p. 49): palavras que merecem destaque pois apontam a instituição escolar como espaço de pertencimento foram “família”, “amigos” e “socialização”, associados à palavra “lugar”, a mais citada. A segunda palavra mais citada, foi “casa” e aponta para uma certa relação de afeto com o espaço escolar. As categorias de respostas mais citadas foram “espaços de construção de vínculos afetivos e socialização” (30), “espaço de formação integral do ser” (24) e “espaço de aprendizagem e preparação para o futuro” (15). Ao levantarem opiniões a respeito das experiências positivas que escola proporciona (44 respostas), a categoria mais citada foi “relações interpessoais” (17), seguida por “possibilidade de desenvolver a expressão” (8) e “acolhimento dos professores” (7).

Em relação a religiosidade e espiritualidade, a pesquisa abordou questões específicas. Questionados sobre se a escola proporciona espaços e momentos de espiritualidade, em torno de

60% estiveram de acordo e apenas 17% discordaram (UMBRASIL 2020, p. 104) Perguntados nos grupos focais sobre a vivência da espiritualidade na escola, as respostas citaram as seguintes expressões: “meditação”, “momentos de espiritualidade para as famílias”, “momentos de formação” e “propostas de vivências e práticas de valores” foram referidos na maior parte das vezes entre os colégios pagos. Nas escolas sociais, foram as expressões “momentos de espiritualidade não ligados à religiosidade”, “momentos reflexões” e “símbolos religiosos nos ambientes” foram referidas (*ibid.* p 106). No entanto, a prática ou estímulo à religiosidade nas unidades maristas para os alunos participantes da pesquisa, não se limitam à momentos de oração, símbolos religiosos e celebrações. Os jovens citaram “valores não-materiais” dos professores, além de um estímulo ao respeito à diversidade religiosa, citado por 15 dos 88 estudantes que participaram do grupo focal. Também foi citado no grupo focal a “necessidade de considerar mais a espiritualidade como valor”.

Apesar da importância atribuída à espiritualidade e religiosidade, a pastoral (aqui observada um interlocutor entre instituição e estudantes), é um dos últimos citados ao serem questionados sobre quem procuram em caso de dificuldades na escola:

Tabela 1- Fonte UMBRASIL, 2020. Elaboração própria.

Quando você tem alguma dificuldade na escola, com quem você mais conversa? (questão 24)	
Colegas/amigos da escola	47,45%
Pais e/ou responsáveis	19,75%
Professores	16,02%
Colegas/amigos de fora da escola	8,30%
Coordenação pedagógica	3,76%
Orientação educacional/assistente psicopedagógico	1,91%
Pastoral	1,59%
Coordenadores de turno/disciplinares	0,49%
Direção da escola	0,49%
Grêmios Estudantil	0,23%

CONCLUSÃO

Se adotarmos uma visão exacerbada da escola somente como espaço de aprendizado cognitivo-intelectual, esquecemos que a escola é também local de acesso a diferentes formas de saberes e construção de sentidos. Nos estudos sociológicos a respeito do sentido atribuído à educação conduzidos por Bernard Charlot sobre a “relação com o saber”², há indícios tanto de relação instrumental com a escola – acesso a oportunidades de trabalho e emprego -, fruto da chamada “aprendizagem intelectual e escolar”, tanto quanto de relação afetiva, com a construção de “apren-

2 CHARLOT, 2000 e 2009; CHARLOT e REIS, 2014.

dizagem relacionais e afetivas”, fruto do convívio com família e amigos.

Para os pesquisados, aprender é, sobretudo, desenvolver boas relações com os outros, ser capaz de se desenvolver no mundo, compreender a vida e as pessoas. Tanto na família como na escola, eles aprendem que precisam ter forças para ultrapassar obstáculos (CHARLOT; REIS, 2014, p.81).

O sentido religioso – entendido tanto quanto religiosidade e espiritualidade – também pode ser construído nestes espaços, independentemente de ser uma instituição confessional. Isso ocorre porque a escola é espaço privilegiado para diversos tipos de aprendizagem associadas aos contextos vividos e que, assim, contribui para as trajetórias juvenis. Este breve artigo quis apontar para a religiosidade como elemento presente na vida dos jovens e que pode os auxiliar em questões socioemocionais, pois permite a construção de vínculos afetivos, projetos de vida e de uma percepção de mundo que extrapola a relação pragmática entre ensino e mercado de trabalho. No contexto da pandemia e das dificuldades socioeconômicas pelas quais atravessa o país, essa construção de sentido nos pareceu essencial.

No caso de instituições confessionais como as unidades maristas, é esperado que a abertura para o sentido religioso esteja ainda mais presente, pois não depende somente das interações espontâneas entre os estudantes, mas estimulada formalmente.

Esperávamos encontrar maiores evidências da construção desses sentidos na pesquisa promovida pela UMBRASIL. A presença de momentos de estímulo à religiosidade e espiritualidade, promoção de valores “não-materiais” e de diálogo com a diversidade, apontaram neste sentido, ainda que a pastoral seja pouco procurada como interlocutor entre estudante e instituição.

REFERÊNCIAS

AGÊNCIA BRASIL. *Taxa de conclusão do Ensino Médio no Brasil*. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2018-12/mais-de-1-milhao-de-jovens-nao-concluem-o-ensino-medio-ate-os-19-anos>. Acesso em 15 abr. 2021.

ATLAS DAS JUVENTUDES. *Juventudes e cultura, lazer, esporte e comunicação: os desafios*. In: ATLAS DAS JUVENTUDES. *Evidências para a transformação das juventudes*. Atlas das Juventudes, 2020, pp. 140-173. Disponível em: <https://atlasdasjuventudes.com.br/evidencias-para-a-transformacao-das-juventudes/>. Acesso em 10 de julho de 2021.

_____. *Juventudes e Pandemia do Coronavírus* (ed. 2021). Atlas das Juventudes, 2021. Disponível em: <https://atlasdasjuventudes.com.br/juventudes-e-a-pandemia-do-coronavirus/>. Acesso em 10 de julho de 2021.

CHARLOT, Bernard. *Relação com o saber: elementos para uma teoria*. Porto Alegre: Artmed, 2000.

CHARLOT, Bernard. *A escola e o trabalho dos alunos*. Sísifo, revista de Ciências da Educação, n.10, p. 89-96, 2009.

RIBEIRO, Jorge Cláudio. A juventude na relação com as religiões. In: ATLAS DAS JUVENTUDES. *Evidências para a transformação das juventudes*. Atlas das Juventudes, 2020, pp. 145-146. Disponível em: <https://atlasdasjuventudes.com.br/evidencias-para-a-transformacao-das-juventudes/> . Acesso em 10 de julho de 2021

UMBRASIL. *Vamos falar sobre o ensino médio? Os(as) jovens estudantes e suas percepções de currículo no Brasil Marista*. Brasília: UMBRASIL, 2020.

JOVENS CELEBRIDADES RELIGIOSAS NAS REDES SOCIAIS: O CASO PRISCILLA ALCÂNTARA

Helen Teixeira Sousa de Abreu¹

RESUMO

O advento das mídias digitais e das novas formas de sociabilidades através das redes sociais na internet acelerou diversas transformações, inclusive no campo religioso. O processo de midiatização da religião, no qual a devoção dos fiéis passa a absorver lógicas de mídia, reconfigurou as maneiras de se relacionar enquanto indivíduo religioso, principalmente entre a juventude. Nesse contexto, surgem as celebridades religiosas, que se constituem na medida em que refletem e reforçam os valores considerados válidos pelo seu público, e se tornam pontos de ancoragem de sentido e de comunidades. Uma dessas celebridades religiosas é Priscilla Alcântara, uma jovem de 25 anos que foi apresentadora mirim e hoje é cantora, e possui milhões de seguidores nas plataformas digitais, onde atua frequentemente. Esta comunicação pretende apresentar uma pesquisa que analisa as publicações de Priscilla no Instagram no período de junho a setembro de 2019. Foi feita uma análise de enquadramento do conteúdo publicado, procurando compreender os quadros de sentido, perspectivas e valores que ela evoca no contexto social em que se insere. As 52 publicações do período foram divididas em sete categorias temáticas, que são analisadas de acordo com o contexto mais amplo da religião midiatizada e do papel das celebridades. Algumas características dos discursos e conteúdos postados apontam para o foco nas emoções individuais, a proximidade afetiva com o divino e pouca ou nenhuma ênfase na vinculação institucional com igrejas. Destaca-se, assim, o papel das celebridades midiáticas religiosas na questão da autoridade religiosa, já que, mesmo sendo jovens e leigas, elas passam a ocupar lugares de influência que antes pertenciam apenas aos líderes religiosos institucionais.

PALAVRAS-CHAVE: celebridades religiosas; religião midiatizada; juventude evangélica.

INTRODUÇÃO

Esse trabalho visa apresentar uma pesquisa realizada em 2019, um estudo de caso que procurou compreender algumas dinâmicas da vivência da religião midiatizada, através dos discursos de uma jovem celebridade religiosa no *Instagram*. A pergunta que guiou a pesquisa foi: “de quais formas o discurso de Priscilla Alcântara no Instagram, enquanto celebridade evangélica numa sociedade midiatizada, aponta para as configurações do cenário religioso evangélico brasileiro contemporâneo?”. Utilizando as ideias de religião midiatizada, cultura gospel e celebridade religiosa, além da metodologia de análise de conteúdo, observou-se os principais elementos de seu discurso,

¹ Bacharel em Comunicação Social/Relações Públicas, mestranda em Ciências da Religião pela PUC-Campinas, com Bolsa Capes/PROSUP Modalidade 1. E-mail: htsabreu@gmail.com.

procurando compreender mais sobre a religiosidade brasileira contemporânea, principalmente entre os jovens evangélicos.

1. RELIGIÃO MIDIATIZADA

O conceito de midiática emergiu entre os estudiosos da comunicação social para compreender as novas formas de sociabilidade e os modos de ser das instituições, em sua articulação com os meios de comunicação. Uma das definições de midiática é a de Stig Hjarvard, que diz que trata-se de “o processo pelo qual a sociedade, em um grau cada vez maior, está submetida a ou torna-se dependente da mídia e de sua lógica” (HJARVARD, 2012).

Esse processo se dá em diversos âmbitos da sociedade, entre eles o da religião. Nesse sentido, “o modo de ser das igrejas, instituições religiosas e devoção pessoal de fiéis passou a adquirir aspecto das lógicas midiáticas” (MARTINO, 2012). No contexto midiático, não apenas as instituições e práticas religiosas passam a se utilizar de meios de comunicação como ferramentas, mas também incorporam suas lógicas internas, alterando seu modo de ser para se adequar às linguagens midiáticas. Surgem, então, novas formas de ser religioso a partir das lógicas midiáticas.

2. CULTURA GOSPEL

Magali Cunha desenvolve, em sua obra “Explosão gospel” (2007), uma análise de um movimento que aconteceu nas igrejas evangélicas do Brasil a partir da década de 1980, que deu início à chamada cultura gospel. De acordo com a autora, trata-se de um

movimento cultural religioso, de um modo de ser evangélico [no Brasil], com efeitos na prática religiosa e no comportamento cotidiano. (...) Essas vivências são expressas por meio da música, do consumo e do entretenimento. (CUNHA, 2007, p. 86)

Esse movimento, que foi também uma manifestação da articulação entre mídia e religião, foi importante para moldar o ambiente evangélico do Brasil até hoje. Celebidades midiáticas emergiram, principalmente na figura dos cantores e cantoras gospel, difundidas pelas rádios, venda de CDs e shows pelo país.

Com o advento das mídias digitais, da internet e das redes sociais, a relação dos evangélicos com a indústria fonográfica e do consumo tomou novas formas, absorvendo também as lógicas próprias do digital, como o consumo de conteúdo de influenciadores digitais.

3. CELEBRIDADES RELIGIOSAS

Nesse contexto de religião midiaticizada e cultura gospel, um olhar possível é justamente para as celebridades religiosas. As celebridades são figuras que possuem visibilidade, mas não somente isso. Elas se destacam e se constituem como celebridades por indicarem algo a respeito do quadro de valores de determinada sociedade ou grupo. De acordo com Vera França,

o quadro de valores de uma determinada sociedade, a rede de poder, a correlação de forças num dado contexto em que tais e tais indivíduos aparecem na cena pública constituem a moldura de fundo - e talvez definitiva - da dinâmica que vai convertê-los (ou não) em celebridade. (França, 2014, p. 25)

Portanto, as celebridades funcionam como pólos de identificação dos sujeitos (FRANÇA, SIMÕES, 2014), que se veem representados por seus valores e então se projetam nelas. Rojek (2008) afirma sobre a relação de celebridade com religião, que “a cultura da celebridade não substitui a religião. Pelo contrário, é o ambiente no qual o reconhecimento e o pertencimento religioso são hoje encenados” (ROJEK, 2008, p. 107). Por isso, o olhar para as celebridades religiosas pode indicar quais tipos de valores estão vigentes dentro de um público religioso, que olha para essas figuras nos meios de comunicação e se identificam e projetam nelas.

4. ESTUDO DE CASO

4.1. CORPUS

A pesquisa em questão teve como corpus do estudo de caso o perfil² da jovem apresentadora e cantora evangélica Priscilla Alcântara no *Instagram*. Na época do acesso, o perfil possuía 5,3 milhões de seguidores e um total de 2809 publicações no mural de fotos. O recorte temporal selecionado foram os três meses de junho a setembro de 2019. Esse período compreendeu 52 publicações, que foram categorizadas e analisadas.

4.2. MÉTODO

O método utilizado foi o de análise de enquadramento, que busca compreender os quadros de sentido, perspectivas e valores que o conteúdo evoca, no contexto social em que se insere. So-

2 Disponível em: <www.instagram.com/priscillaalcantara>. Acesso em 30 de setembro de 2019.

bre essa perspectiva,

[quadros de sentido] identificam, organizam e dão inteligibilidade às interações vividas; eles situam uma ocorrência vivida dentro de um dado contexto normativo, permitindo aos atores identificar a situação, adequar suas expectativas e orientar sua ação (FRANÇA, 2009, p. 14 apud MENDONÇA; SIMÕES, 2012, p. 192).

Baseado nessa escolha metodológica, o conteúdo foi dividido em sete categorias temáticas, que serão brevemente expostas nessa comunicação, indicando perspectivas da religiosidade explicitada por Priscilla Alcântara.

Análise

5.1. ENTREVISTAS NA TV

As publicações dessa categoria indicam uma presença na mídia tradicional, devido principalmente ao início da carreira de Priscilla, que começou como apresentadora mirim no SBT, sem conotação religiosa. Mesmo após sua saída da TV, ingresso no mercado fonográfico evangélico e maior atuação na internet, Priscilla continua tendo penetração nas mídias tradicionais e ao público amplo e não apenas religioso que elas propiciam.

Seu discurso nesses ambientes foca na quebra de barreiras entre o secular e o gospel. Priscilla nega que seja uma cantora gospel, se afirmando como cantora *pop*, que visa o público mais amplo e canta sobre a vida como um todo. Ela se coloca contra um aspecto característico da cultura gospel, explicado por Cunha:

O dualismo sagrado vs. profano; igreja vs. mundo, é mais profundamente trabalhado na teologia dos movimentos pietista e fundamentalista, a partir do século XVII. O dualismo, herança do catolicismo da Idade Média, tornou-se então mais expressivo, com a pregação de que a reforma interior ou moral dependia desta separação/isolamento: 'crentes' não se misturam (Cunha, 2007, p. 99).

Dessa forma, vê-se que a imagem de Priscilla Alcântara aponta para um afastamento da ideia de cultura "gospel" como descrita por Cunha (2007), e se movimenta na direção de uma produção artística voltada para o público em geral, ainda que eventualmente diga a respeito de aspectos relacionados à sua fé.

Nessas falas, ela indica que a espiritualidade faz parte da vida, e enfatiza as emoções e a subjetividade de suas composições musicais, que se aplicariam para a experiência humana em geral, não apenas de pessoas evangélicas. Por isso, seu foco é em se mostrar empática a questões

emocionais e vulnerável ao expor seus próprios dilemas.

5.2. LANÇAMENTOS E DIVULGAÇÕES

A segunda categoria analisada inclui as publicações que apresentam lançamentos de músicas ou divulgação de eventos e shows. Essa categoria aponta para o uso das lógicas midiáticas de marketing e divulgação por parte da cantora.

Destaca-se, aqui, o vídeo de divulgação da turnê do evento ASU (“Até Sermos Um”), idealizado pela própria Priscilla. Nele, é expressa a ideia de unidade, com um tom idealizado e triunfalista (a proposta é de “reunir pessoas e anjos”), com elementos audiovisuais focados nas emoções. Na legenda, aparece a noção de intimidade com o divino, pois Priscilla narra que a ideia do evento veio de experiência mística que ela teve em um dia comum. Alcântara também indica um rompimento com tradições, ao prometer “algo novo”, e fala de forma pejorativa com relação a “bandeira de religião e placa de igreja”. Esse descolamento institucional também é percebido pelo fato de se tratar de eventos em que fiéis se reúnem em torno da figura dela, que performa, e não de uma instituição religiosa específica.

5.3. PUBLICIDADE

Essa categoria apresenta apenas uma publicação, em que Priscilla aparece fazendo propaganda para uma empresa de aplicativo de transporte. Novamente vê-se a absorção de lógicas midiáticas para a prática de celebridades religiosas, pois é comum que influenciadores digitais façam publicações patrocinadas por marcas, para atingir seu amplo público.

Nesse caso, a associação com a religião não é mencionada ou indicada na publicação. No caso de Priscilla, mesmo que em alguns âmbitos também seja vista como uma autoridade religiosa, a independência de instituições faz com que ela tenha mais autonomia para construir sua imagem pública de uma forma semelhante a outros artistas e personalidades não-religiosos. Por não representar uma instituição, Priscilla pode construir uma imagem multifacetada que vai além de sua crença e suas implicações, e que envolva associação com marcas comuns, utilizadas no cotidiano de várias pessoas, independentemente de sua fé.

5.4. AMIZADE

Essa categoria traz as publicações em que Priscilla aparece se divertindo com seus amigos.

Com aparência leve e descontraída, essas fotos mostram momentos de diversão e risadas entre grupos de amigos em situações como cantando em um karaokê, viajando ou passeando nas ruas da cidade de São Paulo. Essas publicações trazem a ideia de diversão e espontaneidade, e retratam um aspecto de juventude de Priscilla que, mesmo com toda a responsabilidade e seriedade com que leva seu trabalho e sua fé, também aproveita a vida e sabe se divertir.

Essa categoria também indica um aspecto importante sobre as celebridades, que é a dinâmica de identificação e projeção (FRANÇA, 2014; SIMÕES, 2009, 2013). Ao mesmo tempo em que Priscilla se mostra como próxima, tendo uma vida normal, como a de todo jovem que se diverte com seus amigos (identificação), ela também se distancia ao mostrar seu padrão de vida de consumo, viagens, estilo, padrão de beleza e amigos famosos (projeção).

5.5. MÚSICA NO COTIDIANO

Essa categoria inclui publicações que trazem a ideia de intimidade e cotidiano nas fotos, pois são imagens do dia a dia de Priscilla, que canta em seu cotidiano, seu espelho, seu quarto. As músicas que ela aparece cantando são de artistas *pop* internacionais não religiosos, como Justin Bieber, Beyoncé e Jessie J.

A escolha por publicações desse tipo indica que a cantora não crê que os evangélicos deveriam consumir apenas música feita por outros evangélicos, que recebem a denominação “gospel”. Pelo contrário, Priscilla não tem nenhuma barreira para se declarar admiradora de artistas não-evangélicos e cantar versões de músicas *pop* que não falem diretamente de Deus ou religião.

Se antes, como descrito por Cunha (2007), os evangélicos tinham a tendência de não consumir produtos culturais não-religiosos (denominados por eles como “do mundo”, em oposição a ser “de Deus”), hoje parte da juventude evangélica, influenciada por discursos como o de Priscilla, está deixando para trás as doutrinas que consideravam inapropriado ou pecaminoso o consumo desses produtos de conteúdo não religioso, e estão passando a consumir músicas “do mundo”. Ao mesmo tempo, uma artista como Priscilla, que é religiosa e canta sobre sua fé, passa a produzir canções com letras que não citam diretamente aspectos religiosos ou, quando o fazem, citam de formas genéricas, e passam a atrair também um público não religioso, ao tratar de temas comuns às experiências de várias pessoas.

Assim, percebe-se uma diluição das fronteiras entre o “sagrado” e o “secular”, pelo menos no que tange à produção e consumo de músicas. Alguns artistas abertamente cristãos estão produzindo para o público geral, enquanto o nicho evangélico, que no início da “explosão gospel” era caracterizado pela exclusividade no consumo de músicas religiosas, tem se aberto para outros artistas, influenciados inclusive pelos artistas cristãos. Essa transformação se relaciona com o acesso do público evangélico a conteúdos propagados por artistas como Priscilla. Nesse caso, a midiaticização aproxima o que antes era tido como profano.

5.6. SELFIES E FOTOS DE SI

As fotos das publicações dessa categoria apresentam várias mudanças estéticas e de estilo de Priscilla, com legendas que valorizam a constante transformação, além do autocuidado, da autoestima e da liberdade de escolha do que fazer com a aparência.

Algumas dessas publicações com fotos do próprio rosto, Priscilla também traz textos, poesias e reflexões sobre determinados temas pessoais. Nesses textos, destaca-se o foco na dimensão afetiva e subjetiva, nos paradoxos das emoções dos indivíduos, mesmo sem referência direta a Deus.

Um dos textos, mais propriamente religioso, trata sobre o tema da “unidade do corpo de Cristo” (já mencionado na divulgação do ASU). Nele, Alcântara afirma que o conteúdo da crença é imutável, mas o veículo (forma) pode variar, indicando uma relação de manutenção de crenças antigas, mas rompendo com formas tradicionais. Ela também distingue o religioso do verdadeiro cristão, exprimindo que, em sua perspectiva, é possível se dizer religioso e seguir determinados rituais, sem ser genuinamente um cristão.

5.7. SHOWS E APRESENTAÇÕES

As publicações dessa categoria apresentam imagens e conteúdo sobre os momentos de apresentações e shows da própria Priscilla. Esses shows se assemelham a cultos religiosos, mas não possuem a participação de líderes religiosos institucionalizados. Pelo contrário, a própria cantora, mesmo sendo leiga e jovem, está na posição de destaque, indicando uma certa autoridade religiosa. Essa autoridade se faz marcante não apenas para os que estão presentes no evento em si, mas também para o público mais amplo que tem contato com esse conteúdo na mídia digital, acompanhado de outros textos e vídeos em que Priscilla também se coloca no papel de quem tem algo a ensinar e liderar. Percebe-se o papel de Priscilla, enquanto celebridade midiática religiosa, na questão da autoridade religiosa, pois ela exerce uma influência que antes pertencia apenas a líderes institucionais.

Nas fotos e vídeos publicados, são enfatizados os momentos de êxtase, e fica explícito o emocionalismo e teatralidade como parte da vivência religiosa. A dimensão do autêntico e do espontâneo, explicitada em momentos como o de Priscilla deitada no palco enquanto canta, é vista como algo mais verdadeiro e íntimo com a presença do divino.

CONCLUSÃO

Ao olhar para Priscilla como uma celebridade religiosa no contexto da religião midiaticizada, portanto, entendemos que os valores e discursos religiosos presentes no conteúdo publicado por Priscilla apontam para características de seu público, majoritariamente jovem.

Dentre os aspectos percebidos pela análise dos conteúdos em questão, destaca-se, portanto, a negação do “gospel” como sectário e negativo, na medida em que Priscilla quer distanciar-se do fenômeno apresentado por Cunha (2007) e se aproximar de um público não religioso e de outros artistas e cantores *pop*.

Além disso, a juventude de Priscilla não se mostra um impedimento para que ela exerça sua carreira e seu ministério religioso (conceitos que se misturam), mas os aspectos de sua vivência como jovem aparecem para construir pontes de identificação e projeção, e consolidar sua influência como celebridade religiosa.

É marcante também o foco em emoções individuais e na proximidade afetiva com o divino, ao mesmo tempo em que não há ênfase na vinculação institucional com igrejas, e até um tom pejorativo a respeito de denominações religiosas.

REFERÊNCIAS

CUNHA, Magali do Nascimento. A Explosão Gospel. Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico contemporâneo. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

FRANÇA, Vera. Celebidades: identificação, idealização ou consumo?. In: FRANÇA, Vera. et al (Orgs). Celebidades no século XXI: transformações no estatuto da fama. Porto Alegre: Sulina, 2014.

FRANÇA, Vera; SIMÕES, Paula Guimarães. Celebidades como ponto de ancoragem na sociedade midiaticizada. Porto Alegre, v. 21, n. 3, p. 1062-1081, setembro-dezembro, 2014.

HJARVARD, Stig. Midiaticização: teorizando a mídia como agente de mudança social e cultural. Matrizes, São Paulo, ano 5, n. 2, p. 53-91, 2012.

MARTINO, Luis Mauro Sá. Mediação e midiaticização da religião em suas articulações teóricas e práticas: um levantamento de hipóteses e problemáticas. In: MATTOS, MA., JANOTTI JUNIOR, J., and JACKS, N., orgs. Mediação & midiaticização [online]. Salvador: EDUFBA, 2012.

MENDONÇA, R. F; SIMÕES, P. G. Enquadramento: diferentes operacionalizações analíticas de um conceito. RBCS. Vol. 27, no 79. Jun. 2012.

ROJEK, Chris. Celebidade. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

JOVENS DO ENSINO MÉDIO E DIVERSIDADE RELIGIOSA: COMO AS RELAÇÕES SÃO CONSTRUÍDAS NO COTIDIANO ESCOLAR?

Daniela Helena Cristina da Silva¹

Licinia Maria Correa²

RESUMO

A pesquisa em andamento busca investigar como as relações sociais se constituem no ambiente escolar quando permeadas pelas manifestações religiosas dos jovens, estudantes do ensino médio de uma escola pública, uma instituição laica. O trabalho propõe ouvir os estudantes quanto à construção das relações interpessoais a partir das questões religiosas que permeiam as vivências cotidianas, nesse contexto, pretende-se contribuir para uma reflexão acerca das subjetividades dos jovens que habitam o espaço escolar. Valente e Selton (2014) citam que a religiosidade faz parte da integralidade do indivíduo, definindo valores e expressões que muitas vezes transmitem conhecimentos subjetivos de forma não intencional. Com o intuito de interpretar tais questões, a pesquisa será realizada com jovens, estudantes do Ensino Médio de uma escola pública estadual, localizada no município de Lagoa Santa, região metropolitana de Belo Horizonte MG. Considerando o nosso desejo de investigar como os estudantes jovens experimentam suas vivências religiosas, a aproximação com os sujeitos tomará uma abordagem metodológica qualitativa e o instrumento com o qual tomaremos contato com a realidade de cada sujeito será a cartografia, Tânia Fonseca e Vitor Regis (2012) salientam que a cartografia é como a arte de trabalhar no incerto e pensar na possibilidade do desconhecido, sendo uma metodologia de pesquisa que possibilita um conjunto de diversas estratégias para a produção dos dados, material importante para avaliar os deslocamentos em um ambiente que está em constante mutação, nesse caso, uma escola pública de ensino médio. No decorrer da pesquisa e na interação com os jovens estudantes, desenharemos coletivamente um recurso didático que possibilite aos educadores refletir sobre práticas educativas, proporcionando ao ambiente escolar um espaço acolhedor da diversidade religiosa ou não religiosa dos estudantes. Nas palavras de Ferdinand Röhr (2013), uma educação que contribua para o desenvolvimento espiritual, independente da religiosidade, considerando o sujeito nas suas dimensões material, sensorial, emocional e mental.

PALAVRAS-CHAVE: jovens, escola, religiosidade, espiritualidade.

1Pedagoga, Pós-Graduada Lato Sensu em Ensino e Pesquisa no Campo da Arte e da Cultura - Escola Guignard/ Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), Mestranda em Educação pelo Programa de Pós-Graduação Educação e Docência – FaE/UFMG. Email: dani.helenasilva@gmail.com

2 Pedagoga, Pós-doutora em Sociologia pela Universidade de Pádova- Itália, Doutora em Educação Escolar – UNESP/ Araraquara, Professora na Faculdade de Educação/UFMG. Email: liciniacorrea@ufmg.br

INTRODUÇÃO

O ambiente escolar carrega em sua identidade hábitos e costumes vividos pela comunidade que a acolhe. Você já pensou o quanto a religiosidade e a fé podem ser importantes na vida de muitos sujeitos presentes na escola? Será que todos que ocupam esse espaço podem expressar livremente a sua orientação religiosa? A pesquisa em andamento busca investigar como as relações sociais se constituem no ambiente escolar quando permeadas pelas manifestações religiosas de jovens, estudantes do ensino médio de uma escola pública estadual, localizada no município de Lagoa Santa, região metropolitana de Belo Horizonte.

O interesse por esse tema emerge das minhas vivências como educadora e supervisora pedagógica em instituições educativas. Nessas vivências presenciei práticas e manifestações religiosas de educadores, algumas vezes de forma impositiva, como em reuniões pedagógicas ou na tradicional Festa da Família, apresentando músicas e coreografias interpretadas pelos estudantes, sendo a maioria das apresentações com referências a igrejas cristãs, católicas, evangélicas e pentecostais. Vivencio ainda situações em que estudantes, crianças ou adolescentes, afirmam que um colega é pecador ao saberem do seu pertencimento religioso não cristão, o que consideram uma atitude ou comportamento inaceitável.

Dentre as várias inquietações vivenciadas em instituições de ensino, me chamou a atenção uma discussão que surgiu no grupo de WhatsApp dos professores da escola em que atuo. O embate iniciou quando foi criado por estudantes um grupo de prática religiosa evangélica com a visão do G12, também conhecido como célula³. Alguns docentes – ao tomarem conhecimento do fato por intermédio de postagens dos próprios estudantes no facebook que, uniformizados, divulgaram a célula associada ao nome da escola - não concordaram com a abertura da escola para os estudantes se reunirem. Esse episódio gerou uma discussão na sala dos professores em que, por um lado, alguns afirmavam que é melhor rezar, pois têm medo que a falta de fé possa levar algum aluno a chegar atirando dentro da escola. Por outro lado, alguns questionavam a efetiva abertura da escola para manifestações religiosas. Ao ser questionada por um professor se a escola estaria aberta para encontros de alunos do candomblé, a vice-diretora se posiciona e logo respondeu: “- Se o espírito baixar em 15 minutos, tempo de duração do recreio e for embora, não tem problema”. Diante desse contexto, nota-se um posicionamento que demonstra desconhecimento sobre as religiões de matriz africana, traduzida e reduzida nesse momento ao ato de “baixar o santo”.

Após o acontecimento, as imagens foram retiradas da rede social a pedido da direção da escola, os encontros continuaram acontecendo ao longo do ano letivo durante o horário do recreio.

3 Eliane Andrade, em sua pesquisa contribui ao citar, o G12, refere-se aos grupos de 12, formados nas células e entre as lideranças da comunidade. G12 pode, portanto, significar grupos de doze ou governo dos doze, estratégia desenvolvida por Castellano e agregado ao sistema de células. Segundo o pastor, é um método de crescimento e de administração das células, que possui maior eficácia, pois o desenvolvimento das células deve ser acompanhado pela sua administração.

Já no grupo de professores, o assunto que causou desconforto entre os profissionais, não foi mais comentado.

Diante do ocorrido, vieram à tona questões como: Será que a oração do pai nosso, comumente realizada em abertura de eventos escolares, acolhe a todos os sujeitos da escola naquele momento? E as religiões não cristãs, quem é ateu ou agnóstico, como se sentem num contexto altamente cristianizado? Por ser laica, a escola pode acolher a diversidade religiosa manifesta pelos sujeitos da comunidade em que se situa? Essas indagações que emergem das minhas vivências e do aprofundamento das leituras sobre Culturas Juvenis, Religiosidades e Educação serão provocações que levarei ao campo de pesquisa.

1. JOVENS, ESCOLA E DIVERSIDADE RELIGIOSA

Por ser uma pesquisa que permeia o debate sobre a relação dos jovens com a escola, o trabalho busca dialogar com pesquisadores que discutem temas relacionados às realidades vividas em escolas públicas de Ensino Médio no Brasil. Nesse sentido torna-se fundamental compreender o atual debate junto a autores que dialogam sobre temas que interseccionam nesse pesquisa: juventudes, escola, religiosidade e espiritualidade.

Para compreender quem são os jovens, estudantes do Ensino Médio que serão os sujeitos para os quais se dirige essa investigação, recorreremos a Angelina Peralva (1997). No texto *O jovem como modelo cultural*, a autora argumenta que mesmo com o desenvolvimento biológico e psíquico que definem as idades da vida, a juventude é uma construção histórica e social permeado por costumes e comportamentos que são intrinsecamente educativos.

Ao longo do século XIX, a era industrial constituiu-se no período áureo para a formação da criança e do jovem, momento em que a escola se torna uma instituição obrigatória e universal, em que a criança está no centro das atenções, principalmente dentro das famílias, contexto que supõe uma progressiva exclusão da criança do mundo do trabalho. Com a necessidade de formar mão de obra para as indústrias, a escola, organizada em períodos, passa a institucionalizar as diferentes fases vividas pelos sujeitos e torna-se uma instituição imposta pelo estado, que, ao assumir legalmente a responsabilidade pela vida e o desenvolvimento da criança, coloca a juventude como responsável pela continuidade do mundo (Peralva, 2004).

É essa perspectiva escolarizante, socializadora e conservadora que dá origem a uma concepção de juventude como *período de preparação para o mundo adulto*, enfoque por excelência da área de educação, que nos anos 1950 se consolida como uma perspectiva universalista de política pública. Outra maneira de encarar os jovens no cenário político e social é a concepção da juventude como desvio, que corrobora a tese da juventude como uma *etapa problemática*, seja porque é ameaçadora da ordem social ou porque apresenta déficits no seu desenvolvimento. Nessa concepção, o Estado passa a adotar medidas de controle social para os enormes contingentes juvenis

excluídos das políticas educacionais.

No contexto da juventude brasileira, Marília Spósito (1999) em seu texto *Educação e Juventude*, enfatiza sobre o cuidado ao caracterizar a juventude de nosso país, pois ao longo do território brasileiro há multiplicidades sociais e culturais em diferentes regiões do país, portanto, são diversas as juventudes. Nesse sentido a autora contribui:

Tendo em vista o conjunto das mudanças profundas na vida social no planeta nos últimos anos, essa transição (da criança para o adulto) tendeu a se alongar e a assumir alguns traços comuns, mas fortemente marcada pela diversidade, depende das condições sociais (classes sociais) culturais (etnias, identidades religiosas, valores), de gênero (homens e mulheres) e das regiões. (SPOSITO, 1999, p.8)

A juventude diante de toda diversidade vivida em cada localidade, em nossa sociedade muitas vezes é compreendida como um ciclo da vida, momento em que o sujeito sai da infância até o ingresso ao mundo adulto. Contrapondo-se a essa visão estática e homogênea de juventude, Sposito salienta a importância de pensar os jovens não como devir, ou como vir a ser, mas como alguém que aqui está, jovens do presente. Essa concepção aponta para uma *juventude cidadã* como sujeito de direitos e buscando superar os enfoques anteriores, a visão negativa sobre os jovens, o paradigma da cidadania dá centralidade à participação juvenil e reconhece esta etapa da vida com uma fase importante do desenvolvimento social.

Na busca de compreender quem são os jovens que hoje estão no ensino médio, torna-se importante refletir sobre a visão do jovem em relação a escola, entender quem são esses estudantes fora do ambiente escolar, buscar compreender como as culturas juvenis são construídas nas trajetórias de vidas desses alunos, quais são as expressões simbólicas, como, músicas, esporte, dança, a cultura midiática entre outras formas de comunicação que mediam e articulam a agregação de jovens, grupos que se reúnem para compartilhar aquilo que gostam, possibilitando a afirmação da identidade diante do mundo do adulto, criando em “eu” e um “nós” distintos Dayrell (2007).

Ao vislumbrar uma educação escolar que seja significativamente transformadora e construtiva na vida dos estudantes, as relações sociais dentro da instituição devem ser permeadas pela reflexão, escuta e o reconhecimento e respeito às especificidades dos presentes no ambiente escolar. Nosso querido educador Paulo Freire contribuiu ao apontar sobre a relação entre educador e educando:

Creio que a questão fundamental diante de que devemos estar, educadoras e educadores, bastante lúcidos e cada vez mais competentes, é que nossas relações com os educandos são um dos caminhos de que dispomos para exercer nossa intervenção na realidade a curto e a longo prazo. Neste sentido e não só neste, mas em outros também, nossas relações com os educandos, exigindo nosso respeito a eles, demandam igualmente o nosso conhecimento das condições

concretas de seu contexto, o qual os condiciona. Procurar conhecer a realidade em que vivem nossos alunos é um dever que a prática educativa nos impõe: sem isso não temos acesso à maneira como pensam, dificilmente então podemos perceber o que sabem e como sabem. (FREIRE, 1997, p. 53.)

Durante a convivência diária no cotidiano escolar, estudantes e professores expressam de forma relevantes seus pertencimentos, construídos nos mais diversos contextos sociais e culturais. Essa multidimensionalidade dos sujeitos está impressa nos processos educativos, na relação pedagógica. O estudo em questão argumenta que a vivência da religiosidade e da espiritualidade está impressa na vida juvenil. Os jovens estudantes do ensino médio manifestam explicita ou implicitamente suas formas de adesão às velhas e novas configurações religiosas, visto que muitas atitudes são moldadas pela dimensão religiosa que os constitui sujeitos.

As pesquisadoras Valente e Setton (2014) informam que a religiosidade faz parte da totalidade do sujeito, é um elemento simbólico interiorizado, ela não é vista como uma roupa que se põe e tira quando necessário, é comum que a religião faça parte das experiências mais profundas do indivíduo, de modo que este nem sempre percebe como ela se opera em seu comportamento.

A escola pública, formada pela diversidade de alunos e funcionários que convivem diariamente na instituição, juntos, caracteriza e cria uma identidade para esse espaço. Parte dessas características é definida pelas crenças dos sujeitos que compõem esse espaço, situação que muitas vezes aparece de forma embaraçosa na instituição de ensino, pois o ambiente escolar é constitucionalmente laico.

Refletir sobre o conceito de laicidade requer diversas leituras para o encontro de uma definição que encaixe melhor no contexto escolar, uma tentativa à compreensão do termo é construída junto a Jean Paul Willaime (2011), o autor abre a discussão a partir da evolução histórica realizada por intelectuais franceses sobre o conceito de laicidade que varia com o passar do tempo. Mesmo apresentando divergências conceituais, o autor pontua que atualmente a sociedade vive o resultado de um processo histórico, a cultura religiosa majoritária ao longo do tempo marcou a sociedade europeia, sistematicamente ao impor normas que hoje definem e caracterizam o estado. Com o desdobramento da democracia houve a necessidade legal de aceitar a diversidade religiosa, uma vez que o autor destaca ao dizer “O Estado é laico, não a sociedade” (p.317). Portanto a educação brasileira, implementada historicamente pela cultura da colônia europeia e cristã, encontra em sua essência relações marcadas a partir das manifestações religiosas dos sujeitos presentes no ambiente de ensino.

Compreender como os profissionais da escola acolhem as diversidades culturais presentes no ambiente da construção do saber, como as relações interpessoais são estabelecidas dentro da escola a partir de algumas religiões presentes nas comunidades que vivem os alunos e funcionários, leva-nos a atentar ao que Ferdinand Röhr (2011) cita:

[...] é tarefa da reflexão curricular abranger todas as áreas em que o homem expressa a sua humanidade e trazê-las para as atividades educacionais, de tal forma que revelem seu lado material, sensorial, emocional e mental, apelando para que o educando, ele mesmo, se comprometa com ela na sua dimensão espiritual. (RÖHR, 2011, p.67)

Portanto, torna-se essencial um olhar atento às relações interpessoais estabelecidas no ambiente escolar, pois o respeito às várias dimensões do sujeito proporciona uma prática curricular onde sujeitos envolvidos estejam implicados em uma educação que também valorize o comprometimento espiritual do educando, independente de sua religiosidade.

2. POR ONDE CAMINHAR? UMA PROPOSTA DE PERCURSO METODOLÓGICO

Diante das variadas possibilidades metodológicas, a cartografia desponta como uma oportunidade de pesquisa, por apresentar características complexas e incertas diante da produção dos dados, atributo que identifico bem relacionado ao contexto escolar. Os autores Tânia Fonseca e Victor Regis ressaltam que a cartografia é como a arte de trabalhar no incerto e pensar na possibilidade do desconhecido, sendo uma metodologia de pesquisa que possibilita um conjunto de diversas estratégias para a produção dos dados, material importante para avaliar os deslocamentos daquele ambiente que está em constante mutação, nesse caso, uma escola pública de ensino médio.

Entre as estratégias desenvolvidas Luciano Bedin da Costa (2014), apresenta a cartografia como uma outra forma de pesquisar, o investigador deve ter um olhar atento dentro e fora do ambiente institucional, afirma que trata-se da vida, da subjetividade, de algo que é ao mesmo tempo singular e coletivo, que se faz entre o que é mais íntimo e aquilo que está fora, algo que está sempre em movimento, que nunca é exatamente uma coisa porque está sempre entre, nesse contexto, compreendemos que a diversidade religiosa dos estudantes está sempre entre as manifestações dos sujeitos. Destaco aí a importância da subjetividade dos envolvidos na pesquisa, algo que a investigação propõe encontrar por enfatizar as crenças dos estudantes moradores de diversos bairros tradicionais da cidade de Lagoa Santa.

No contexto das limitações impostas pela pandemia da Covid-19, a proposta de investigação desenvolverá o exercício cartográfico de forma virtual. Inicialmente serão aplicados questionários com o intuito de conhecer a diversidade religiosa entre os estudantes e de selecionar estudantes de diversas religiões para compor o grupo que irá participar da pesquisa.

Uma das estratégias que será utilizada para compreender a subjetividade da construção religiosa dos sujeitos será a escrita de cartas pelos estudantes, inspirada pelo conceito de *escrevivência*, criado pela professora Conceição Evaristo (2007), a autora cita que ao escrever sobre as sua experiência de vida, o sujeito em sua narrativa utiliza das palavras para falar de si, retomar suas lembranças, sonhar, se questionar enquanto sujeito com suas particularidades, nesse sentido, pro-

põe ao narrador se perceber como um participante da sociedade, logo, um ser atuante no contexto de sua vivência.

CONCLUSÕES

Esses primeiros apontamentos, resultantes de uma imersão incipiente na temática, somados à experiência vivenciada nos espaços escolares indicam a potencialidade dos estudos que tratam os modos como os jovens, estudantes de ensino médio, experienciam seus pertencimentos religiosos e ainda, como isso se dá no interior da escola. Indubitavelmente, os jovens quando adentram o espaço escolar trazem consigo suas manifestações religiosas, resignificando o espaço escolar e as relações que ali se estabelecem, inclusive a relação pedagógica e com o conhecimento. Nesse sentido, nossa pesquisa pode contribuir para compreender qual o lugar do pertencimento religioso na constituição identitária juvenil, os atravessamentos dos laços sociais e familiares, bem como o impacto dessas vivências religiosas na construção de projeto de vida.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Eliana Santos. A Visão Celular no Governo dos 12: estratégias de crescimento, participação e conquista de espaços entre os batistas soteropolitanos de 1998 a 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/19645/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20Eliana%20Santos%20Andrade.pdf> , Acesso em: 23 de ago., 2021.

COSTA, Luciano Bedin da. Cartografia, uma outra forma de pesquisar. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5902/1983734815111> . Acesso em 2 de nov. 2020.

DAYRELL, Juarez. A escola “faz” as juventudes? Reflexões em torno da socialização juvenil. Disponível em <http://cedes,unicamp.br> . Acesso em 16 set., 2021.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. Marcos Antônio Alexandre, org. Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

FREIRE, Paulo. Professora sim, tia não: cartas a quem ousa ensinar. São Paulo -SP, Olho D’água, 1997.

PERALVA, Angelina. O jovem como modelo cultural. Revista Brasileira de Educação. São Paulo- SP, n. 5 mai./jun./jul., n.6 set./out./nov./dez, páginas 15-24, 1997.

REGIS, Vitor e FONSECA, Tania. Cartografia, estratégias de produção do conhecimento. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/fractal/v24n2/a05v24n2.pdf> . Acesso em: 4 nov., 2020.

RÖHR, Ferdinand. Educação e Espiritualidade: Contribuições para uma compreensão multidimensional da realidade, do homem e da educação. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2013.

SPÓSITO, Marília Pontes. Educação e juventude. Educação em Revista. Belo Horizonte, nº29, páginas 7-13, jun. 1999.

VALENTE, Gabriela. e SETTON, Maria da Graça. Notas etnográficas sobre a religiosidade na escola. Cadernos Ceru, São Paulo-SP, v. 25, n. 1, páginas 179 – 195, dez/2014.

WILLAIME, Jean-Paul. A favor de uma sociologia transnacional da laicidade na .Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9650/6622>>. Acesso em: 21 de jun., 2019.

JUVENTUDE INDÍGENA: POVO XUKURU DO ORORUBÁ E O CRUZO DA TECNOLOGIA E O SAGRADO

Yuri Magalhães Silva¹

RESUMO

Com a formação do Brasil, as literaturas que descrevem sobre esse processo de formação brasileira são de registros dos colonizadores e com isso, narrativas e estratégias são construídas por eles, nesse chamado Novo Mundo que é uma invenção colonial. Ao longo da história, diversos povos tradicionais no Brasil, incluindo os povos indígenas se organizam e lutam pela garantia e manutenção dos direitos humanos e legais da demarcação de suas terras. O projeto ocidental traz problemáticas políticas, sociais, sanitárias e econômicas nesse apagamento, genocídio e contragolpes. Em um sistema capitalista a ideia de produtividade e bem viver entra em choque com as tradições indígenas e modo de viver e através da educação, cultura e instituições religiosas, a visão do ser indígena estereotipada é plantada e fixada na mente, exatamente como descrevem os invasores. Com o advento da tecnologia em contexto de sociabilidade, diversidade cultural e a proximidade dos povos indígenas aos centros urbanos, esses instrumentos tecnológicos ficam disponíveis inicialmente para melhorar a interação, informação e comunicação. O intercâmbio cultural entre povos indígenas de diversas regiões do Brasil se expande em busca do saber decolonial considerado como um caminho para resistir e resgatar os elementos ancestrais das práticas e ritos sagrados. O papel das redes sociais intensifica a interação e ganha a atenção da juventude para o mundo virtual. Celular com jogos, perfis em redes sociais e grupos de interesses conectam os jovens a um mar de informações. A navegação sem rumo na internet tem impactos no desenvolvimento desses jovens e leva a diminuição da comunicação verbal intrafamiliar e afeta os saberes de bibliotecas vivas que só são passadas pelas vivências e ensinamentos. Essa é a realidade de diversos povos indígenas e especificamente o povo Xukuru do Ororubá, que esta pesquisa se propõe estudar, esse processo ganha mais notoriedade uma vez que a tecnologia está presente nos processos da busca do saber decolonial e tradições indígenas; na criação e organização de produtora de conteúdos; organização da maior assembleia indígena do Brasil que em tempos de pandemia seguiu em formato virtual; na organização política levando o Cacique Marcos Xukuru ser eleito democraticamente como primeiro indígena para o cargo de prefeito do município de Pesqueira- PE; denúncias de grilagem; e a operação do carisma do poder das instituições religiosas como forma de demonização das práticas e ritos indígenas. O *paper* objetiva propor perspectivas e cenários dos povos indígenas e os impactos das tecnologias na relação com o sagrado, especificamente na juventude do povo Xukuru do Ororubá, localizada no município de Pesqueira, na região agreste do Estado de Pernambuco. Os participantes serão jovens indígenas aldeados da Serra do Ororubá e jovens desaldeados que vivem em contexto urbano no município de Pesqueira - PE. A abordagem metodológica será qualitativa comparativa como instrumento de pesquisa e serão realizadas observações das redes sociais e entrevistas semiestruturadas, desenvolvida a partir de um esquema básico, para nortear a pesquisa proposta, segundo os objetivos da mesma.

1 Yuri Magalhães Silva é mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Sergipe – UFS e bolsista CAPES 2021. Tem título de MBA em Direitos Humanos, Gênero e Sexualidade pela Faculdades Metropolitanas Unidas – FMU e graduação em Relações Internacionais pela Fundação Escola de Comércio Álvares Penteado – FECAP. E- mail: yurims@academico.ufs.br.

PALAVRAS-CHAVE: Indígena; Juventude; Tecnologia; Sagrado; Xukuru Ororubá.

1. CABOS DE FIBRA

O Conselho Indigenista Missionários - CIMI, da regional Nordeste foi um dos principais incentivadores na mobilização do povo Xukuru para participarem do processo da Assembleia Nacional Constituinte na década de 1980 (SILVA, 2008).

O líder do povo Xukuru nessa época era o Cacique Xicão que lutava indo para Recife, Brasília e dialogando com outros povos indígenas do Brasil todo, principalmente do Nordeste.

Diante de muita articulação e movimentação, os fazendeiros da região que na década de 1990 ocupavam as terras, fizeram um consórcio entre eles para que não avançassem com a retomada das terras. O resultado foi o assassinato do Xicão de forma brutal. Para o povo Xukuru, o Cacique Xicão não foi enterrado, mas sim plantado para que outros guerreiros nascessem. E assim foi feito, a revolta foi maior do que esperavam, levando a expulsão de todos os fazendeiros da região na virada para o século XXI. A retomada que teve a concessão da terra demarcada ao povo Xukuru aconteceu com forte apoio de antropólogos e o CIMI, justificando e baseando em memórias de seus antepassados que tiveram como recompensas essa terra, pois participaram da Guerra do Paraguai.

O povo Xukuru da Serra do Ororubá, em 2013 foi considerado a maior população indígena de Pernambuco, nordeste brasileiro, habitando em terras demarcadas a região do município de Pesqueira e Poção, com uma estimativa de 12.139 habitantes, considerados aldeados e desaldeados, com uma estrutura de 24 aldeias. Cada aldeia tem uma liderança que dialoga com outras aldeias, essa liderança é responsável pela gestão da terra conquistada, porém a estrutura organizacional política do povo Xukuru do Ororubá é composta por Cacique, vice cacique e um pajé (EVANGELISTA; POLLYANA, 2018).

O atual cacique é filho do falecido Xicão, Cacique Marcos Luidson Araújo, conhecido como Cacique Marquinhos que vem demonstrando preocupação quanto a manutenção e fortalecimento da cultura indígena de seu povo diante de adversidades colocadas ao longo da história e nas políticas do governo federal atual.

Há cerca de duas décadas, o povo Xukuru do Ororubá se organiza através das diretrizes discutidas na Assembleia Xukuru, um encontro anual marcado por três dias que finaliza com a descida do povo Xukuru do território demarcado para o centro de Pesqueira no mesmo dia em que o Xicão foi assassinado. O objetivo da Assembleia é cada vez mais a formação política, sobre perspectivas e cenários de que crianças e jovens continuem da luta pela resistência e existência. Marcada como uma das maiores assembleias indígenas do Brasil, desde 2020, por conta da pandemia do CO-

VID-19, segue em formato virtual.

O marco da colonização portuguesa na região, no antigo aldeamento missionário criado pelos Oratorianos em 1671, na chamada vila de Cimbres, hoje Ororubá, foi considerado um espaço sagrado de memórias, referências e encontros para as festas religiosas do calendário católico romano, mas seguidas e repensadas a partir de uma visão indígena do povo Xukuru. As festividades principais na região ocorrem nos meses de junho e julho, pelo nordeste todo. Para além de novenas, promesseiros que viajam para Juazeiro do Norte – Ceará, para celebrar as festividades de Padre Cicero. O povo Xukuru, não é diferente, o calendário festivo religioso de São João, chamado pelo povo Xukuru de *Caô* e Nossa Senhora das Montanhas, chamada de Mãe *Tamain* em julho, além de São Miguel em setembro atrai muitos fiéis de Pernambuco como um todo (SILVA, 2008).

A festa de Mãe *Tamain* tem uma participação mais ativa do povo Xukuru que segue uma tradição que perpassa a procissão da bandeira, a prática do Toré vestido com o *Tacó* (vestimenta de palha tradicional Xukuru) em frente ao templo Católico. Apenas o povo Xukuru tem o direito de carregar e tocar na imagem santa. Logo após a procissão, os Xukuru adentram a igreja carregando a imagem, gritando “Viva *Tamain*, Pai *Tupã* e o Cacique Xicão”. Dentro da igreja, as pessoas ficam de pé, próximas do altar. Ao terminar a missa os não-indígenas retiram-se, em reconhecimento e respeito aos indígenas, deixando o espaço para dançarem o Toré, retirando os bancos para as laterais.

Para os Xukuru, Nossa Senhora das Montanhas/ Mãe *Tamain* pertence a eles, pois está no espaço sagrado deles. Até hoje, ainda contam que quando os indígenas encontraram com a imagem, levaram até a igreja e os padres católicos colocaram no altar. Na madrugada seguinte, os sinos da igreja badalavam e todos correram para ver o que estava acontecendo naquela hora da noite. Os padres anunciaram que a imagem havia sumido. No outro dia, na madrugada novamente os sinos badalavam e todos os indígenas correm para ver o que aconteceu. Os padres anunciam que a imagem de Nossa Senhora das Montanhas voltou para ficar, e acrescentam que as vestes da santa estavam molhadas pois Ela teriam voltado a nado de Portugal, pois pertencia a aquele povo.

No São João, a “busca da lenha” é o momento em que os Xukuru saem para buscar madeiras e gravetos para formar uma grande fogueira na frente da Igreja Nossa Senhora das Montanhas/ Mãe *Tamain*. Dentro do território indígena Xukuru não são aceitas outras instituições religiosas, para além do catolicismo (SILVA, 2008).

Em 2019 começa-se uma forte campanha eleitoral trazendo de um lado, o Cacique Marcos Xukuru para as eleições municipais de Pesqueira. A vitória se consolida nas urnas e a cidade de Pesqueira vive uma festa, uma vitória indígena, inédita no Brasil. Mas a luta indígena é constante e o político adversário tentou achar brechas na constituição e junto com o TSE barrou a posse do Cacique Marquinhos que segue esperando julgamento. Marcos utiliza do gabinete, executa seu planejamento de governo, porém quem assina é seu melhor amigo presidente da câmara dos vereadores de Pesqueira. A brecha para barrar a posse oficial do Cacique Marquinhos é uma verdadeira armadilha política sem fundamento que inverte o papel de um processo na qual tentaram matá-lo há alguns anos e o processo espera em julgamento. O adversário político apresentou um

argumento sem provas que foi uma tentativa de morte articulada pelo próprio cacique como manobra política e vitimismo.

2. AS REDES

Neste capítulo, a ideia é fazer uma análise dos perfis da rede social do Instagram de alguns povos indígenas Xukuru do Ororubá, analisando se na biografia se identificam como indígena, se postam fotografias com vestimentas dos rituais, se falam sobre suas religiões, se falam sobre denúncias e PL490 do marco temporal e se lutam pelas causas indígenas nas redes sociais.

Percebemos de forma bem técnica que a identificação nas biografias é quase comum seguido de fotos entre eles, carregando além disso, o nome Xukuru no ID da rede social. Porém temáticas como denúncias em geral e PL490 são postadas pontualmente via *stories* que tem duração de 24 horas e depois somem. Mas analisando em geral, a luta é um consenso entre os povos indígenas Xukuru do Ororubá, mesmo já tendo um território demarcado.

Um outro meio de comunicação é via *podcast* da rede social Spotify. A juventude Xukuru tem cada vez mais se organizado para manter a página chamada Ororubá Cast: um sinal de fumaça do Povo Xukuru, para disseminar conhecimento entre todos, inclusive a juventude. Por fim, no canal do Youtube se encontram diversos acervos, documentários, registros sobre a vila de Cimbres e toda a história do povo Xukuru do Ororubá.

As perspectivas que poderíamos traçar de acordo com os cenários e caminhos percorridos nos últimos anos seriam movimentos da juventude se posicionando e defendendo suas religiosidades e lutas através das redes sociais. Antigamente, o processo de demarcação, a mobilização, a luta em si eram mais concentradas porque não havia a terra, a base. Hoje, com o território já demarcado e com suas realidades já mais encaminhadas, a luta é mais dividida e acontece muito como o O'Neill descreve na teoria do efeito carona, que é quando uma pessoa ganha com ações de terceiros, adquirindo um benefício que essa pessoa não pagou.

CONCLUSÃO

Por um lado, práticas indígenas tidas como religião indígena que podem ser lidas como uma mistura dos ritos africanos, utilizando da incorporação ancestral, a dança dos orixás, as oferendas, os banhos, elementos afroameríndios que ao longo da formação do Brasil, a miscigenação luso-afro-tupi aconteceu não somente nas capitais, mas principalmente entre as matas e interiores do Brasil.

Percebemos que o movimento da juventude indígena carrega uma responsabilidade para

manter e lutar para o futuro dos povos indígenas, porém, ter por perto os anciões, que podem mostrar alguns caminhos e possibilidades. Em diversos momentos num dos maiores encontros indígenas dos últimos tempos, organizados pela Associação dos Povos Indígenas Brasileiros – APIB, em agosto de 2021 em Brasília, na qual se reuniram mais de 6 mil povos indígenas e mais de 130 povos, tiveram oportunidades de dialogar e pensar estratégias para a juventude quanto a luta indígena.

Apesar do jogo de poder, nas afirmações e movimentações das instituições que estão próximas ao povo Xukuru do Ororubá, o estereótipo criado sobre os povos indígenas é uma falsa representação de uma realidade (BHABHA, 1998), porém a juventude junto com os mais velhos (os anciões, detentores de conhecimento e vivências) e o registro feito em redes sociais são importantes para o futuro dos povos tradicionais indígenas e conhecimento para os leigos.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Edufmg, 1998, p. 117.

EVANGELISTA, Joseilton; POLLYANA, Magna. **Território Xukuru acesso à Terra e Mercados**. Boletim informativo sobre agricultura família, número 5. Cáritas Diocesana de Pesqueira. Julho, 2018.

SILVA, Edson Hely. **Xukuru: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988**. Campinas, SP: [s.n.], 2008.

JUVENTUDE PROGRESSISTA EM BELÉM/PA: (IN)VISIBILIDADES, TERRITORIALIDADES E IDENTIDADES COM BASE NA PRODUÇÃO ACADÊMICA LOCAL.

Carlos Renato Damasceno dos Santos¹

Denny Junior Cabral Ferreira²

RESUMO

A proposta deste *paper* corresponde a um ensaio preliminar tendo como objeto um recorte da produção acadêmica local cujo objetos de pesquisa corresponderam à participação das juventudes identificadas com os ditos movimentos progressistas das Igreja Católica, em especial das CEBs e da Pastoral da Juventude na Arquidiocese de Belém do Pará – Regional Norte II da CNBB na perspectiva de visibilizar tais movimentos juvenis como atores políticos na arena política arquidiocesana. Por sua vez, tal recorte como objetivo geral compreender o papel da igreja católica presente na Arquidiocese de Belém do Pará, com base no levantamento da produção acadêmico sobre e na região, como atualmente se manifesta e como ela atua no seu trabalho de evangelização com base numa sociologia da ação público territorial. A metodologia adotada foi a de pesquisa bibliográfica e qualitativa com base na produção acadêmica produzidos sobre as CEBs e a RCC, privilegiando as realizadas nas faculdades da região, além de documentos da CNBB. Ventilou-se a hipótese, para este recorte, se as metodologias de evangelização das CEBs implicam sobremaneira na dinâmica juvenil e vice-versa atuantes no aspecto arquidiocesano tendo como partida o surgimento das CEBs e da teologia da Libertação nos anos 1960, para assim, assinalar como ocorre a divisão territorial no contexto do aparelho eclesial atual com a atuação da RCC a partir dos anos 1990. Sendo perceptível a atrofia territorial da CEBs e uma inovação por parte da dos movimentos dito modernizadores que atuam principalmente no cenário das mídias digitais, abrangendo dimensões que permitem uma maior inserção no aparelho eclesiológico católico e que se insere na tendência modernizadora-conservadora quanto ao um possível *ethos* cultural e religioso típico do catolicismo contemporâneo em detrimento ao modelo progressista-libertador das CEBs e suas congêneres. Tal estudo é preliminar, merece ser aprofundado e carece de pesquisas de campo para uma delimitação e caracterização mais precisa diante da realidade juvenil recortada e que que venha ao encontro de caracterizar e justificar a opção pastoral dada os jovens católicos que atualmente se sobressai na Arquidiocese de Belém.

PALAVRAS-CHAVE: Juventudes; Catolicismo; CEBs, Pastoral da Juventude; Território.

1 Mestrando em Estado, Gobyerno y Políticas Publcas – FLACSO Brasil. Geógrafo pela UFPA. E-mail: carlos13renato@hotmail.com

2 Mestre em Ciências das Religiões – PPGCR/UEPA. Doutorando no PPGSA/UFPA e mestrando em Estado, Gobyerno y Políticas Publcas – FLACSO Brasil. E-mail: dennyjr.ferreira@gmail.com

1. NOVOS ATORES PARA UMA NOVA IGREJA E SOCIEDADE

O chão deste ensaio e que mais adiante se identificará como um território em disputa, entendido aqui como o campo, é a Arquidiocese de Belém do Pará. Diocese criada em 1719 e elevada à arquidiocese em 1906, é a terceira sede católica mais antiga do Brasil, atrás das arquidioceses de Salvador e Rio de Janeiro. Inicialmente compreendeu todo o território do então Grão-Pará, hoje se limita aos municípios de Ananindeua, Belém, Benevides, Marituba e Santa Bárbara na Região Metropolitana de Belém. Residem na atual configuração 2.223.012 pessoas (IBGE, 2018), administrada por 2 bispos e onde atuam 235 sacerdotes, 151 diáconos permanentes distribuídos em 8 regiões episcopais e 93 paróquias e cuja influência e atuação historicamente marcada por alinhamentos à elite dominante, justificada com a identificação com Belém, capital do Estado do Pará.

Historicamente, o estado da arte sobre a produção acadêmica local, aponta as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), Pastorais Sociais, a Pastoral da Juventude (PJ) e lideranças religiosas específicas estiveram (e ainda estão) fortemente ligadas a diversas mobilizações reivindicatórias que marcaram o território da Arquidiocese de Belém desde os anos 1970/80 e que vão desde a fundação do Partido dos Trabalhadores no Pará, conforme identifica Ribeiro (2014) e Petit (1996) passando pela construção do ECA, Centro de Comunicação e Educação Popular (CEPEPO), Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos (SPDDH), Instituto Universidade Popular (UNIPOP), Universidade Federal do Pará (UFPA), Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE) e a Comissão dos Bairros de Belém (CBB), entre outras, conforme atestam Ribeiro (2014), Ribeiro (2009) e Franco (2013). Maués (2010) destaca as CEBs como “novas formas associativas e de cidadania” e que assumem novas identidades e novas práticas políticas e religiosas em seu meio.

Vasconcelos (2016) em sua análise histórica da Igreja na Amazônia, aponta o Encontro de Santarém, ocorrido em 1972, como a ferramenta a qual a Igreja Católica começa a organizar, estruturar e articular as igrejas locais (dioceses e prelazias) e mediar os interesses entre o Estado e as populações locais na tentativa de fazerem frente, ou, amenizarem os impactos ecológicos, culturais e sociais gerados pela economia e geopolítica típica dos anos 1970. As CEBs, Pastorais Sociais, e a PJ foram nominalmente citadas como estratégias ou prioridades pastorais no Documento de Santarém na atuação da Igreja Católica em toda a Amazônia.

Franco (2010) e Ribeiro (2014) identificaram como espiritualidade militante típica dessas organizações: uma fé baseada na racionalidade, não devocional e com base numa interpretação social da Escritura, próprio da Teologia da Libertação (TdL), isso identifica tantos os militantes da PJ, CEBs e das Santas Missões Populares (SMP) e o marcador de sua autonomia, diferenciando-os de outras expressões juvenis católicas, segundo Sarmiento (2008).

Della-Flora (2007) defende que a juventude católica permitiu à Igreja Católica adentrar seu mundo e fazer uso de seu vigor, em troca recebeu uma visibilidade social, antes vista apenas na Ação Católica Especializada (ACE). Para a autora, os jovens não foram manipulados e ingênuos nes-

te processo, nem mesmo a TdL se apropriou instrumentalmente dos mesmos. Este cenário nacional é compartilhado com a cena de Belém nos anos 1970/80 conforme nos atesta Franco (2009, 2010, 2014) e Ribeiro (2009).

Sob o signo da novidade, a disseminação da Renovação Carismática Católica (RCC) nos anos 1990 em Belém, primeiro em paróquias tradicionais e em bairros elitizados que, “embora as ferramentas dos carismáticos tenham vindo das igrejas pentecostais, eles desejam permanecer dentro do catolicismo” (NEVES, 1996, p. 1), Para Neves, “[...] os carismáticos têm levado expressivas vantagens sobre seus concorrentes por causa da promessa de novidade no fazer-se da religião, por contar com a simpatia da Santa Sé conservadora e pelo fracasso das outras propostas em fazerem alianças com o núcleo de poder na igreja” (idem).

A novidade para Santos (2002) é que a RCC “vem mostrar como ainda hoje vivemos num mundo cercado pelo sobrenatural” e cuja estratégia é a conversão pela cura. Tese também defendida por Guilhon (2014) ao etnografar uma capela sob administração de um grupo carismático. A juventude se converte ao novo e tem necessidade de consumo tal como um elixir (NEVES, 1996, p. 172) e surge disputas territoriais entre as CEBS e a RCC, a partir dos anos 1990, como identificado por Ribeiro (2014, p. 76) na Paróquia de São Sebastião e Gomes (2016) no bairro do Canudos, ambos em Belém.

2. UMA BREVE HISTORIOGRAFIA DA JUVENTUDE NA ARQUIDIOCESE DE BELÉM

A PJ é consequência de uma construção nacional iniciada em 1970 congruente das várias experiências com a juventude, espalhadas pelo Brasil, enquanto mecanismo católico de evangelização, identificadas com as opções defendidas pelo “Cristianismo de Libertação”, da pedagogia da autonomia, da opção preferencial pelo pobres promulgada na Conferências de Medellín, Puebla e Santo Domingo, performando-se gradativamente como o modelo pastoral de trabalho da Igreja Católica frente à juventude brasileira.

A PJ na Arquidiocese de Belém³ inicia sua construção em março de 1970, reunindo grêmios, movimentos jovens e movimentos apostólicos existentes em seu território. Somente em janeiro de 1976 é oficializada a primeira coordenação jovem da PJ na Arquidiocese de Belém.

Durante os nos 1980 há a consolidação da PJ orgânica na Arquidiocese de Belém, destacando-se a supremacia quantitativa (quase 500 grupos de jovens na totalidade das paróquias, segundo censo da época) e sua militância, especialmente na aproximação com o Partido dos Trabalhadores (PT) e dos Movimentos Sociais interessados no cooptação dos melhores quadros da PJ. Em 1989, a secretaria da PJ de Belém é desarticulada, por motivações relacionadas ao engajamento político-partidário da Coordenação Arquidiocesana da PJ nas Eleições Presidenciais daquele ano, situação mantida assim até início de 1992.

3 Cf. PASTORAL DA JUVENTUDE DA ARQUIDIOCESE DE BELÉM. Primeiro Plano da PJ (1978-1979), p. 7 (manuscrito).

O ano de 1992 é um ano chave para a juventude católica brasileira, pois pela primeira vez, uma Campanha da Fraternidade (CF) foi devotada aos mesmos com o tema: “Juventude, caminho aberto”. Um resultado prático é que a Secretaria da PJ da Arquidiocese de Belém é restabelecida, voltando a operar normalmente, até a sua segunda desarticulação, em janeiro de 1998 - motivada por conflito entre a coordenação e o bispo auxiliar da época (D. Carlos Verzeletti, atual bispo de Castanhal, no Pará);

A segunda rearticulação tem como partida o Encontro das PJs de Castanhal, maio de 2001. Em 2006 a PJ em Belém comemora seus 30 anos e este período é marcado pela parceria com as CEBs, Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos (CEBI), Movimentos Sociais e aproximações com outras igrejas cristãs quando surge em 2007, pela CNBB, a proposta do Setor Juventude⁴ e da Pastoral Juvenil⁵. Observa-se em Belém a proliferação das Novas Comunidades Católicas, representante de um *ethos* cultural e religioso típico do catolicismo contemporâneo em detrimento ao modelo progressista-libertador das CEBs e suas congêneres

Com a criação da Diocese de Castanhal em 2004, com território desmembrado da Arquidiocese de Belém e de Bragança, cria-se o Setor Juventude daquela diocese. Aos poucos a PJ na Diocese de Castanhal se resumiu em poucas paróquias, tendo os seus grupos de jovens a se adaptarem à proposta de *pastoral de juventude*. O exemplo de Castanhal é certamente o mais emblemático para representar o agravo na relação entre a proposta pedagógica da PJ e um *stakeholder*⁶ estratégico que é um bispado. A criação e manutenção do que se nomeou “Setor Juventude”, decretou à falência o modelo de PJ em toda a região, substituindo-a pôr um de *pastoral de juventude* naquela diocese. As tentativas de aproximação entre a Secretaria Regional da PJ e a Diocese de Castanhal se mantiveram ineficazes desde então.

A PJ em Belém nasce como um novo, acompanhando o movimento nacional e na Amazônia, desde as primeiras articulações de uma pastoral de juventude, a construção de um novo modelo de pastoral de juventude nos anos 1980 e a consolidação de um modelo de pastoral de juventude nos anos 1990. A partir de meados nos anos 2000, por motivos internos e externos, perdeu sua hegemonia no contexto regional acompanhando a tendência nacional, ainda em curso. No presente, das 93 paróquias, a PJ de Belém está presente artificialmente em 10 paróquias, segundo levantamento informal coletado para fins deste ensaio.

Ao analisamos a historiografia das expressões juvenis progressistas na Arquidiocese de Belém, em especial a da PJ, chama a atenção o ciclo de legitimação/deslegitimação que a acompanha em sua tentativa de se organizar na arquidiocese.

Outro ponto que o estado da arte sinaliza é que a PJ na Arquidiocese de Belém também se comportou como movimento social (LIMA, 2020; RIBEIRO, 2014) graças a rede de articulações,

4 Cf. CNBB. Evangelização da juventude: desafios e perspectivas pastorais. Brasília: Edições CNBB, 2007

5 Cf. CNBB. Pastoral Juvenil no Brasil: Identidade e Horizontes. Brasília: Edições CNBB, 2013

6 Termo inglês formado pela junção de *stake* (“parte”, “interesse”) e *holder* (“proprietário”, “dono”). Em sentido restrito: “qualquer grupo ou indivíduo identificável no qual a organização é dependente para sobreviver” (SIMAENS, 2012, p. 201).

pautas reivindicatórias e na abertura e diálogos desenvolvido com a sociedade civil, seja de forma própria ou conjunta com demais atores do seu campo numa ação pública e territorial. Para se utilizar uma expressão pastoral: extramuros, estra igreja. Todavia desde que esteja num cenário arquidiocesano de um modelo que lhe permita tal exercício. O modelo dominante é modernizador em sua forma e ação, todavia conservador em sua moral religiosa e leitura de mundo.

3. O CONCEITO DE TERRITÓRIO APLICADO A UMA DIOCESE

Segundo Fernandes (2009, p. 198). No Campo das Ciências Humanas, o Território foi alçado à condição de categoria de análise pela Geografia cuja “diversidade promoveu compreensões e significações imputadas ao conceito de território de acordo com as intencionalidades dos sujeitos”.

Para Saquet (2009, p. 81-83) o poder, portanto, é uma palavra chave no entendimento do território. E terá uma utilização polissêmica, a admitir significados diversos nesta compreensão, podendo significar ordem, mando, hierarquia, comando, influência, organização, informação, coerção, força, entre outras significações e sentidos, que o termo poder pode absorver.

No diapasão da afirmação da luta e da resistência o Território passa também a assumir uma significação identitária para Saquet (2009, p.84-85). Os movimentos sociais diversos, as categorias excluídas passam a utilizar elementos espaciais, elementos relacionados à sua ação no espaço como símbolos de sua afirmação e organização.

Cabe aqui ressaltar que como se trata de organizações pastorais internas à Arquidiocese de Belém, CEBs e PJ são modelos territorialmente dependentes da unidade paroquial católica, por sua vez, herdeira do modelo feudal. A RCC e todos os demais movimentos internacionais católicos, fogem a esta regra, pois os centros de decisão dos mesmos não se subordinam às dioceses e possuem relativa independência financeira, formativa ideológica e patrimonial. Tal lógica organizativa não apenas os distancia pastoral e teologicamente, mas como agem de forma pública no interior de uma paróquia ou diocese inteira, um dos motivos que a própria CNBB tentou disciplinar a ação da RCC no Brasil ainda nos anos 1990.⁷

Segundo Lima (2020) a alusão à construção do debate conceitual acerca do território se faz necessário para que se possa com maior êxito refletir sobre os processos de produção da territorialidade da categoria social juventude e como esta imprime e materializa no espaço, através dos pertencimentos, do lúdico, da demarcação de espaços, aqui identificada prioritariamente com a PJ, identificada como ator social de uma juventude progressista sobremaneira ao debate/embate CEBs versus RCC na geografia da Arquidiocese de Belém.

7 Cf. CNBB. Orientações Pastorais sobre a Renovação Carismática Católica. SP, Paulinas, 1994.

UMA TENTATIVA DE CONCLUSÃO...

É perceptível a atrofia territorial das CEBs e suas congêneres (GOMES, 2016; FRANCO, 2010; RIBEIRO, 2014), isso afeta diretamente as experiências juvenis, pois segundo Sofiati (2011), o que caracteriza a juventude brasileira é a crescente adesão aos movimentos religiosos, principalmente às igrejas e correntes do pentecostalismo católico e evangélico.

Há um caráter político-territorial das CEBs versus a RCC (até anos 2000) cuja macroestratégia implementada, na atualidade, pela Igreja Católica para não continuar a perder adeptos – ou, ao menos, para desacelerar o ritmo dessa perda. A partir de 2000 passa pelas Novas Comunidades Católicas e conforme atesta Saquet (2009, p. 81) é “produto histórico de mudanças e permanências ocorridas num ambiente no qual se desenvolve uma sociedade”.

Faz-se necessário compreender como acontece as formas de evangelização das CEBs e RCC, para assim, assinalar como ocorre a divisão territorial (e de poder) no contexto do eclesial, consideradas como duas vertentes opostas no catolicismo, que exercem formas diferentes de evangelização, divergindo na interpretação bíblica (NEVES, 1996), ocorre a divisão territorial (e de poder) no contexto do eclesial, pois conforme atesta o casal Teisserenc (2014, p. 3) é no “território se apresenta sobretudo como um espaço propício aos debates e a confrontações entre esses atores, como oportunidade de dar visibilidade e de tratar dos interesses conflitantes”.

Santos (1998) e Ribeiro (2009) concordam que o que levou a hegemonia da RCC em detrimento da falência das CEBs na Arquidiocese de Belém se deve ao fato ao conservadorismo da cúpula arquidiocesana, traços da romanização na Amazônia, a forte devoção popular (vide o Círio de Nazaré), a falência do progressismo católico em trabalhar questões privadas no alvorecer do pentecostalismo brasileiro, acompanhada da crise mundial das esquerdas.

Nesta linha Ferreira (2017) advoga que estratégias pastorais como Setor Juventude e Pastoral Juvenil são mobilizadoras da desconstrução do genuíno protagonismo juvenil. Defende que prevalece, a partir da realidade sociorreligiosa da juventude, pressupostos teológicos, pastorais, pedagógicos e conjunturais que justificariam a manutenção da PJ, diante do que está sendo proposto como alternativa: a Pastoral Juvenil e o Setor Juventude.

Diante de um cenário nacional em que a Igreja Católica se afasta da práxis libertadora, se volta ao tradicionalismo, ao pentecostalismo e é tomado por grupos modernizadores-conservadores. 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 atualmente aderirem em massa aos grupos de oração, comunidades de vida e aliança do movimento carismático católico, por exemplo.

Uma das respostas é que nos anos 1970 e 1980 predominavam os movimentos sociais como referência para grande parte da juventude organizada. Nesse período as PJs 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 é

um conjunto de valores referentes a uma identidade particular e não mais a cidadania enquanto afirmação de direitos civis para todos.

Sendo assim, o modelo pastoral progressista-reformador-libertador, a qual tem as CEBs como referência, inclusive territorial, é gradualmente suplantado por um modelo comunitário-intimista-personalista. Este último passa a desacreditar toda uma estrutura historicamente e geograficamente constituída em torno de um modelo de pastoral católico, reposicionando o bispado local que, estrategicamente, passou a apoiar e incentivar tais organizações católicas supostamente mais adaptadas e receptivas ao atual cenário simbólico-religioso e na administração arquidiocesana, em especial o fiel jovem.

REFERÊNCIAS

- DELLA-FLORA, Ângela. Representações sobre a juventude no projeto da Teologia da Libertação. Artigo apresentado no XI Congresso Brasileiro de Sociologia (29 de maio a 01 de junho de 2007, UFPE, Recife/PE).
- FERNANDES, Bernardo Mançano. “Sobre a tipologia dos territórios”. In SAQUET, Marcos Aurélio e SPOSITO, Eliseu Savério. **Territórios e Territorialidades. Teorias, processos e conflitos**, São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 197-2015.
- FERREIRA, Denny Junior Cabral Ferreira; **“Se a juventude viesse a faltar, o rosto de Deus iria mudar”**: Um estudo da atualidade teológica da Pastoral da Juventude no Regional Norte II da CNBB (Pará e Amapá) frente aos seus *stakeholders*. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião-UEPA, 2017.
- FRANCO, José Luiz de Moraes. **Territorialidades, Identidades e Lutas Populares: O Movimento Resistência Guamazônica e suas Perspectivas Sociais e Religiosas no Tucunduba em Belém - Pará**. Mestrado em Ciências Sociais, UFPA, 2013.
- FRANCO, José Luiz de Moraes. **Movimentos Sociais e Teologia da Libertação: a prática dos “fiéis militantes” no Bairro do Guamá nos anos 80**. Graduação História, UFPA, 2010.
- FRANCO, José Luiz de Moraes. **Teologia da Libertação e sua práxis nos Movimentos Sociais: um estudo acerca da Igreja de Santa Maria Goretti nos anos 80, no bairro do Guamá, em Belém do Pará**. Graduação em Licenciatura Plena em Ciências da Religião, UEPA, 2009.
- GOMES, Pedro Amilton Marinho. **CEBs de Canudos: representações e tensões dos agentes envolvidos no processo de organização, lutas e evangelização do oprimido (1970-2015)**. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião-UEPA, 2016.
- LIMA, Paulo Afonso Dias de. **“Se em nome de Cristo eles destroem, em nome de Cristo nós vamos reconstruir”**: a experiência geográfica da ação da Pastoral da Juventude (PJ-PA) e da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (FEEDPA) no espaço público em Belém-Pará. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – UFPA, 2020.
- MAUÉS, Heraldo. Comunidades “no sentido social da evangelização”: CEBs, Camponeses e Quilombolas na Amazônia Oriental Brasileira. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 30(2): 13-37, 2010.
- PETIT, Pere. **A Esperança Equilibrada: A Trajetória do PT no Pará**. São Paulo: Boi Tempo & NAEA-UFPA, 1996.

- RIBEIRO, Marcos Alexandre Araújo. **Cruzes, Crucificados e Libertos: A Paróquia de São Sebastião, a Pastoral da Juventude e as CEBs na luta pelo direito de morar e na trajetória do PT-Belém.** Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião-UEPA, 2014.
- RIBEIRO, Dilma Lopes da Silva. **Movimentos Sociais e Igreja Católica. Desafios e experimentações em Belém (PA), nos anos 1970-90.** Curso de Pós-Graduação em Movimentos Sociais, UEPA, TCC, 2009.
- SAQUET, Marcos Aurélio. "Por uma abordagem territorial". In SAQUET, Marcos Aurélio e SPOSITO, Eliseu Savério. **Territórios e Territorialidades. Teorias, processos e conflitos.** São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 73-94.
- SARMENTO, Silvana de Almeida. **A construção da autonomia do sujeito na Pastoral da Juventude de Belém.** Pós-graduação em adolescência e juventude. FAJE-Goiânia, 2008.
- SANTOS, Marinéa do Socorro Carvalho dos. **Catolicismo em novos tempos: das CEBs à Renovação Carismática.** Estudo numa paróquia de periferia urbana em Belém; Graduação em Ciências Sociais – UFPA, 1998.
- SOFIATI, Flávio M. **Religião e Juventude: os novos carismáticos.** São Paulo: Fapesp, 2011.
- TEISSERENC, Pierre e TEISSERENC, Maria José da Silva Aquino. "Território de ação local e de desenvolvimento sustentável: efeitos da reivindicação socioambiental nas Ciências Sociais". In **Revista Sociologia & Antropologia.** Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ, 2014.
- VASCONCELOS, George Alexandre Barbosa de. **Encarnação e Libertação: Igreja Católica na Amazônia a partir do Documento de Santarém de 1972.** Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião-UEPA-, 2016.

JUVENTUDES EM SAÍDA: A DIMENSÃO CATEQUÉTICA PARA ALÉM DOS MUROS DA IGREJA

Natasha Pinheiro Magalhães Ribeiro¹

RESUMO

O atual momento pandêmico em que nos encontramos desperta na Igreja o pensar sobre novas estratégias de evangelização com novos métodos e formas. Quando falamos sobre juventudes enfrentamos um maior desafio, pois nossos jovens precisam de uma proposta que os seduzam e os convençam a aderir-la. Por isso, a catequese não deve ser interpretada apenas no seu âmbito sacramental (*ad intra*). É preciso direcioná-los, para que o aspecto *ad extra* não os permitam estagnarem diante do primeiro Anúncio, mas impelidos por ele exerçam seu discipulado indo ao encontro dos irmãos e irmãs, principalmente, os afetados pelo atual cenário econômico. O objetivo da comunicação é ressaltar o desenvolvimento da consciência missionária de uma catequese que se destina aos jovens. Queremos refletir sobre a formação integral fornecida pela Igreja, a fim de desencadear a compreensão e a prática da dimensão sociopolítica da fé pelas juventudes em nosso país. Nossa abordagem será eminentemente bibliográfica, tendo como base o atual Diretório para a Catequese, além do magistério do Papa Francisco, principalmente, as Exortações Apostólicas *Christus Vivit e Evangelii Gaudium*. Diante de um cenário nacional marcado pelo desemprego, pela violência, pela fome é de extrema importância instruí-los para que estejam “em saída” reverberando a Boa-Nova, apresentada a eles na catequese, em ações concretas na sociedade. Na atual conjuntura, se faz cada vez mais indispensável a conscientização das mazelas as quais o povo está submetido, sobretudo, no Governo vigente. Sendo a ação missionária o primeiro momento da evangelização, o testemunho de jovens que já estão amadurecidos nesse processo é importante para os iniciáticos aderirem a essa Igreja “em saída” e caminhar junto a ela. Concluimos, portanto, a urgência de uma catequese com a consciência missionária para os nossos jovens saberem como agir, quando estiverem para fora dos muros institucionais que os proporcionam uma pseudo sensação de segurança.

PALAVRAS-CHAVES: Teologia Pastoral; Juventudes; Catequese.

INTRODUÇÃO

O atual momento pandêmico em que nos encontramos desperta na Igreja o pensar sobre novas estratégias de evangelização com novos métodos e formas. Quando falamos sobre juventudes enfrentamos um maior desafio, pois nossos jovens precisam de uma proposta que os seduzam e os convençam a aderir-la. Não basta a instituição querer se rejuvenescer, sem procurar ser jovem junto a eles, através da escuta de suas aflições e sonhos, de uma nova hermenêutica que abarque suas demandas e inquietações, além de os conceder respostas inovadoras de acordo com o con-

1 Mestranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. n.natasharibeiro@outlook.com

texto apresentado.

A Igreja precisa ajudá-los nessa caminhada que transpassa a eclesialidade. Por isso, a catequese não deve ser interpretada apenas no seu âmbito sacramental (*ad intra*). É preciso direcioná-los, para que o aspecto *ad extra* não os permitam estagnarem diante do primeiro Anúncio, mas impelidos por ele exerçam seu discipulado indo ao encontro dos irmãos e irmãs, principalmente, os mais afetados pelo atual cenário econômico.

1. UMA CATEQUESE ATENTA COM A VIDA CONCRETA DOS JOVENS

A catequese surge com o pedido missionário de Jesus de fazer discípulos entre todas as nações (Mt 28, 19). Ela é companheira na vivência cristã, aquela que educa e introduz na trajetória sacramental e tem na sua essência o caráter missionário (DC 55).

Não há como separar a catequese do querigma nem da mistagogia. Ela precisa ser que-rigmática tendo como centro esse aprofundamento do primeiro anúncio e ser mistagógica sendo atraente e introduzindo, paulatinamente, no Mistério Pascal. Ao fazermos da catequese uma aula de doutrina e obrigações morais, a fim de alcançar uma formação mais solidificada, esquecemos em muitas das vezes de comunicar o amor salvífico de Deus e sua infinita misericórdia. Por isso, é necessário recordarmos a afirmação da *Evangelii Gaudium* “nada há de mais sólido, mais profundo, mais seguro, mais consistente e mais sábio que esse anúncio” (DC 57; EG 165-166). Não é relativizar o importante conhecimento doutrinal, mas entender que ele não pode ser ato primeiro da evangelização, principalmente, quando falamos de juventudes.

O Papa Francisco, na *Christus Vivit*, desaprova quando a catequese após ser a ponte desse encontro pessoal com Jesus, não contribui para uma verdadeira conversão. Isso decorre, porque ao oferecer aos jovens apenas formações que não abarcam suas urgências, insistindo em temas, como por exemplo, o ensino sobre a castidade de forma ultrapassada para o atual contexto juvenil, cooperamos para o afastamento de muitos deles, por não se sentirem capazes de estarem dentro das normas apresentadas pela instituição. No ímpeto de fazer dos catequizandos reprodutores do catecismo, esquecemos de fomentar neles a constante busca por experiências que contribuam em sua caminhada eclesial (ChV 212).

Não é necessário que alguém assuma completamente todos os ensinamentos da Igreja para que possa participar de algum dos nossos espaços para jovens. Basta uma atitude aberta para todos que têm o desejo e a disposição de se deixar encontrar pela verdade revelada por Deus. Algumas propostas pastorais podem supor um caminho já percorrido na fé, mas precisamos de uma pastoral juvenil popular que abra portas e ofereça espaço para todos e para cada um com suas dúvidas, seus traumas, seus problemas e sua busca de identidade, seus erros, sua história, suas experiências do pecado e todas as suas dificuldades (ChV 234).

Partindo da premissa que jovem evangeliza jovem, são eles os mais adequados para fazer essa comunicação de forma credível e atraente e não somente dentro de nossos espaços eclesiais, mas nos mais variados lugares onde frequentam, pelas redes sociais e através de diversas formas em que eles, ao terem liberdade e a confiança da instituição, são capazes de serem esses agentes transformadores da igreja e da sociedade, começando por “semear o primeiro anúncio nessa terra fértil que é o coração de outro jovem”.

2. O DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA MISSIONÁRIA NA ATUAL CONJUNTURA

O momento em que estamos vivenciando proveniente da Covid-19, de uma campanha de vacinação tardia mostra o quão importante é nos sensibilizarmos com o que está acontecendo em nosso país e pensar como nossas atitudes podem influenciar de forma positiva para uma possível, ainda que pequena, mudança no cenário.

Na Conferência de Aparecida, em 2007, os bispos já se preocupavam com essa estagnação que nos deixa na condição de espera por novos discípulos. Hoje, em tempos pandêmicos, precisamos, ainda mais, anunciar que “o mal e a morte não têm a última palavra” (DAP 548). Precisamos sair, imediatamente, dessa pastoral de conservação em vista de sermos uma pastoral missionária (DAp 370).

O Diretório para Catequese (2020) diz que “A Igreja é hoje chamada a ser e a se colocar em estado de missão permanente em todo o mundo e transformar cada uma de suas ações perspectivas missionária” (DC, 49). Uma catequese querigmática possui duplamente essa responsabilidade com o compromisso social. Não há como desassociar a evangelização da promoção humana, visto que a solidariedade é o cume do primeiro anúncio (EG 177-178).

E são os jovens os mais capazes de ir ao encontro do outro, de estarem “em saída”, pois faz parte da sua característica esse dinamismo, esse desejo por transformações, independente da forma em que eles se identifiquem para realizar tal ato. Entretanto, eles precisam ser incentivados ao exercício não só de uma caridade para tranquilizar a consciência cristã, mas da prática efetiva da justiça (DF 46).

Em nossos itinerários pastorais precisamos trabalhar para que as ações sociais feitas pelos jovens através de seus grupos e movimentos ocorram regularmente e não sejam iniciativas isoladas. Para isso, precisam ter um planejamento para um bom êxito na ação missionária, além dos objetivos claros do porquê estarem realizando-a. Lembrando que essas iniciativas são possíveis passos para promoção do ecumenismo e diálogo inter-religioso ao convocar jovens de outras denominações e credos e juntos trabalharemos em prol do bem-comum (ChV 172).

A Igreja tem cuidado para que cada uma de suas atividades tenha uma intrínseca conotação evangelizadora e missionária. Uma vez que a “ação missionária é o pa-

radigma de toda obra da Igreja” (EG, n. 15), é necessário que também a catequese esteja a serviço da nova evangelização e que a partir dela, se desenvolvam algumas atenções fundamentais para que a todas as pessoas esteja aberto o acesso pessoal ao encontro com Cristo. Em diferentes contextos eclesiais, embora com diferentes linguagens, vão se fazendo presentes alguns sotaques de catequese, testemunhos de um sentir comum, no qual se reconhece a ação do Senhor (DC 48).

Através dessas atividades de ir ao encontro do outro, as juventudes podem redescobrir a vivência de fé adormecida, ainda mais nesse momento crítico também para a espiritualidade. O estar a serviço do próximo pode ser mais eficaz do que extensas formações doutrinárias e momentos de espiritualidade, pois ao exercerem seu protagonismo estão trabalhando sua vitalidade, criatividade, liderança e formando sua identidade (ChV 225).

CONCLUSÃO

Concluimos, portanto, a urgência de trabalhar na catequese a consciência missionária para os nossos jovens saberem como agir, quando estiverem para fora dos muros institucionais que os proporcionam uma pseudo sensação de segurança.

Diante de um cenário nacional marcado pelo desemprego, pela violência, pela fome é de extrema importância instruí-los para que estejam “em saída” reverberando a Boa-Nova, apresentada a eles na catequese, em ações concretas na sociedade. Na atual conjuntura, se faz cada vez mais indispensável a conscientização das mazelas as quais o povo está submetido, sobretudo, no Governo vigente. Sendo a ação missionária o primeiro momento da evangelização, o testemunho de jovens que já estão amadurecidos nesse processo é importante para os iniciáticos aderirem a essa Igreja “em saída” e caminharem junto a ela.

REFERÊNCIAS

CELAM. **Documento de Aparecida**. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus; Paulinas; Edições CNBB.

CNBB. **Diretório para a Catequese**. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Christus Vivit**: aos jovens e a todo povo de Deus. São Paulo: Paulinas, 2019.

SÍNODO DOS BISPOS. **Os jovens, a fé e o discernimento vocacional**. Documento final da XV assembleia geral ordinária do sínodo dos bispos. São Paulo: Paulinas, 2019.

JUVENTUDES, ESFERA PÚBLICA E POLÍTICA: PERSPECTIVAS ENTRE SECULARES E RELIGIOSOS

Herberth G. Ferreira¹

Hiran Pinel²

RESUMO

O presente trabalho traz uma breve e insuficiente reflexão sobre a participação das juventudes no cenário político contemporâneo, considerando visões de mundo diferentes, na perspectiva das relações entre seculares e religiosos na convivência coletiva comum. A reflexão irá se dar à luz da perspectiva do pensador alemão, Jürgen Habermas, no qual defende a tese da ação comunicativa como caminho para salvaguardar o projeto da modernidade na contemporaneidade, tendo em vista a razão como instrumento para o estabelecimento de acordos intersubjetivos e coletivos na esfera pública. Com base na ação comunicativa habermasiana, a proposta é refletir sobre o papel das juventudes (seculares e religiosos), tendo em vista a pluralidade de anseios subjetivos e comunitários, no encontro na esfera pública comum, para a validação de suas respectivas propostas. A ideia é que, ao final, possamos lançar luz à participação política e cidadã dessas juventudes, ainda que sob visões de mundo diferentes, descrevendo caminhos e possibilidades para a construção de bases políticas comuns. Cabe destacar que este é um trabalho de perfil bibliográfico e qualitativo, no qual utilizaremos como metodologia a perspectiva hermenêutica-dialética, tal qual, para nós, influenciou o próprio projeto reconstrutivo habermasiano, devido sua atuação na Escola de Frankfurt.

PALAVRAS-CHAVE: Hermenêutica-dialética; Ação comunicativa; Juventudes; Política; Religião

INTRODUÇÃO

Jürgen Habermas (1929), filósofo e sociólogo alemão, com seus recentes completos 92 anos de idade, é um pensador profícuo que no horizonte de seus escritos perpassa seu modo reconstrutivo (NOBRE; REPA, 2012) de fazer sua analítica do mundo contemporâneo entre diferentes áreas e epistemologias. Como que tentando compreender as nuances colhidas em suas percepções sobre a vida social e política moderna (perspectiva hermenêutica); tentando perceber as contradições e possibilidades oriundas dos modos intersubjetivos de ser no mundo contemporâneo, (perspectiva dialética), a tese de Habermas é que pessoas, no uso de suas razões e capacidade de converter suas

1 Graduado em Serviço Social, Filosofia e Pedagogia. Mestre em Ciências das Religiões. Doutorando em Educação pelo PPGE/UFES. Bolsista CAPES/DS. herberthgf@yahoo.com.br.

2 Professor orientador, pós-doutor, professor titular – PPGE/CE/UFES. hiranpinel@gmail.com.

propostas em diálogos compreensíveis para a construção de bases normativas comuns, podem utilizar a Ação Comunicativa como ferramenta pragmática e profícua para resolver essas complexidades, gerando bases normativas comuns universalizantes.

Pensando na inserção das juventudes nos espaços de decisões políticas e econômicas que impactam, não somente os jovens, mas a sociedade como um todo, trazemos como proposta discutir e refletir sobre as complexidades trazidas pelo crescimento das cidades e a necessidade de cada vez mais pessoas se engajarem nos debates que possam reduzir conflitos e produzir, ao mesmo tempo, as bases normativas comuns para o bom convívio coletivo. Pensando, também, que anseios particulares partem de visões de mundo diversos, os jovens, religiosos ou seculares, como parte pulsante da e na sociedade, inseridos em suas esferas privadas, têm perspectivas nem sempre convergentes sobre questões que tocam a coletividade. Dentro desse cenário, cada grupo ou sujeito privado precisa conduzir seus anseios para um campo coletivo de debate para que os caminhos que regulam a convivência entre sujeitos possam ser factíveis. Dessa forma, independente de suas visões de mundo, a tradução desses anseios para uma linguagem comum pode servir de caminho para fortalecimento do Estado laico, garantir a efetivação de políticas públicas mais ou menos justas e conduzir ações sociais que, em boa parte, pôde contar com a efetiva participação juvenil direta e sem intermediações (MAYORGA, 2013, p. 344).

Na esteira dessa proposta, dividimos este trabalho em três momentos: na primeira parte, traremos um breve resumo sobre a tese da ação comunicativa habermasiana (1); em seguida, uma abordagem do pensador de Düsseldorf, acerca das possibilidades e limites na relação entre seculares e religiosos na tentativa de tradução de anseios na esfera pública comum (2); por último, alguns pontos de reflexão acerca do papel das juventudes, trazendo alguns pontos de debate sobre engajamento, militância e participação política, tendo em vista essas duas perspectivas de bases subjetivas distintas, que moldam os anseios de cada grupo. Ao final, faremos um breve comentário como conclusão preliminar da discussão aqui apresentada.

1 A PROPOSTA DA AÇÃO COMUNICATIVA COMO FERRAMENTA DE CONCILIAÇÃO NA ESFERA PÚBLICA

No bojo do seu pensamento habermasiano, a Ação Comunicativa pretende ser uma alternativa para resolver problemas oriundos na própria sociedade. Como sociedade, ela própria poderá e deverá resolver, pelo caminho dialogal, consensual e factível da razão, os rumos de suas relações dentro de espaços democráticos. Ao mesmo tempo, o projeto habermasiano pretende resgatar o projeto da modernidade de valorizar a razão e a ciência, mesmo que alguns malogros tenham ocorridos ao longo da história (ARAÚJO, 1996). O pensador alemão acredita que a participação racional coletiva na esfera pública resolve problemas de motivações que o Estado democrático não pode resolver por decreto ou lei (HABERMAS, 2007b, 2012). Nessa linha, defende que cidadãos (consoantes), ao participarem de um mesmo *ethos* coletivo e de engajamento político, precisam

defender seus anseios, muitas das vezes diversos, pelo caminho da tradução de falas, de forma que todos possam compreender os motivos válidos, verdadeiros e objetivos para a validação e crivo da aceitação coletiva.

Como nos jogos de linguagens de Wittgenstein (1889-1951), Habermas acredita que a linguagem tem potencial de conduzir a razão para sua função de operar o simbólico e significativo na esfera pública (ARAGÃO, 2002). No mundo factível, na relação entre sistema e mundo da vida, os sujeitos criam e constituem seus modos de convivência mútua. Ao Estado democrático, cabe articular diferentes espaços para o estabelecimento da participação cidadã, na constituição das bases normativas e formação de direitos. Por isso, pensando na manutenção de uma sociedade pacificada, interessa ao Estado constitucional *“todo o interesse em poupar as fontes culturais que alimentam a consciência de normas e a solidariedade de cidadãos.”* (HABERMAS, 2007b, p. 126). Dentro desse cenário, trazemos a relação entre seculares e religiosos como participantes dessa complexidade comunicativa dentro da esfera pública.

2 A QUESTÃO DA RELAÇÃO RELIGIÃO/POLÍTICA ENTRE SECULARES E RELIGIOSOS

Para o pensador alemão, a questão da relação entre seculares e religiosos passa pela tradução de falas. Habermas pensa que é possível traduzir anseios oriundos de fontes divergentes, desde que haja entendimento mútuo entre as falas, para que as partes possam resolver os impasses e entrar no campo da conciliação e convergência. Nessa relação dialógica entre sujeitos, seculares e religiosos precisam dar sua contribuição voluntária e participativa, caso queiram manter o elo que os unem dentro de uma mesma constituição. Do lado dos seculares, esses devem se esforçar para compreender e aceitar o potencial objetivante e factível dos anseios que originam, muitas das vezes, de fontes divinas, por parte dos religiosos. Da parte dos religiosos, esses precisam se esforçar para traduzir anseios, caso oriundos de suas motivações divinas, para uma linguagem que todos possam compreender e regular essas pretensões para o campo objetivo para que todos possam validar em bases normativas válidas, para a convivência mútua esses grupos na esfera pública.

Habermas entende que do lado dos religiosos, há um esforço sistemático de adaptação, tendo em vista que o mundo moderno não mais apoia suas bases normativas num *ethos* religioso (HABERMAS, 2007b, p. 127). De toda forma, salienta que do lado dos seculares, há certo peso de ter que, por eles mesmos, precisar sustentar suas visões de mundo a ponto de nutrir o engajamento necessário que suas vidas precisam – caso não queiram descarrilhar para o abismo do desencanto e ceticismo de uma razão derrotista.

No contexto de um Brasil, de proporções populacional continental, no qual uma grande parte da população é ainda jovem, pensemos em como se torna complexo e ao mesmo tempo necessário, lidar com debates no qual estão envolvidos a questão do pluralismo religioso, a secularização crescente de uma parcela da população, ainda que pequena, a população de jovens não engajados

numa comunidade religiosa ou desencantada, digamos assim, de suas instituições religiosas. Debater e refletir sobre a necessidade de estabelecimentos de encontros, movidos pelo Estado e com apoio das diferentes instituições, envolvendo os jovens no campo do diálogo convergente, pode ser uma necessidade que bate à porta. Nesse campo de relações complexas, mas necessário em um mundo dinâmico e plural, jovens seculares e religiosos estão cada vez mais envolvidos com a necessidade de pensarem formas de encontros intersubjetivos para a construção coletiva das bases normativas que poderão garantir o *ethos* necessário para a convivência mútua.

3 SECULARES E RELIGIOSOS: O PAPEL DAS JUVENTUDES NA CONSTRUÇÃO DE BASES CONSENSUAIS

Pensando na possibilidade de construção de um Estado Democrático, na qual a perspectiva da religião e laicidade possa comportar a boa relação entre sujeitos, pensamos que a voz do Papa Francisco nos ajuda a pensar que há no horizonte um desafio educativo consolidado em integrar as juventudes dentro de um processo de constante e construtivo diálogo mútuo. (LAUDATO SI, 209). Dessa forma, o desafio educativo seja, talvez, motivar as juventudes para o diálogo convergente, tendo em vista o pluralismo religioso e o secularismo presente na sociedade atual. Talvez, assim, as juventudes possam compreender, por eles mesmos, seus sonhos, desafios, lutas e visões de mundo. Talvez possam, divergência, encontrar pontos comuns. Na arena de debates, Habermas propõe um lugar ideal de fala. Esse lugar é o local no qual há condições favoráveis para o estabelecimento de acordos. Esses locais, talvez, possam contribuir como um local de escuta e reconhecimento, reconhecimento mútuo e engajamento (EVANGELII GAUDIUM, 105-106).

Segundo dados do IBGE (2010), 8% da população do Brasil declarou pertencer aos sem religião – cerca de 15 milhões. Os dados de 2000 apontam 7,4% dessa população sem religião. Boa parte está concentrada no sudeste brasileiro (IBGE, 2010). Assim, achamos possível considerar que, no horizonte dessa movimentação de cadeiras entre cristãos, que cabem praticantes de outras religiões ou sem religião, ou os “não praticantes” (NOVAES, 2012), muitos jovens participam desse movimento. Essa não adesão, pode passar por questões pragmáticas ou sem necessariamente um ceticismo (FERNANDES, 2018). No horizonte desse cenário, o fato é que o campo da pluralidade está dado e é com esse cenário que pensamos ser possível pensar a ação comunicativa como ferramenta dialógica, pensando a relação entre jovens religiosos e seculares.³

Na perspectiva de Habermas (2007a), ao entrarem na esfera pública comum, seculares e religiosos precisam alinhar seus anseios numa linguagem comum, acessível para todos e passível do

3 Para nosso pequeno e insuficiente texto reflexivo, compreendemos que no campo dos seculares, cabem diferentes formas de não religiosidade. Dessa forma, adotamos a abordagem habermasiana, que considera o secularismo como um movimento de pessoas não mais ligadas institucionalmente em alguma corrente religiosa, não mais adepto e seguidor de alguma proposta divina, mas que, no conjunto de sua compreensão, está aberto a compreender os pontos positivos dos religiosos...dando abertura ao movimento pós-secular, que transporta a discussão para outro campo que não daremos conta de discutir aqui.

crivo da razão coletiva. Para o pensador alemão, dentro de um cenário que ele chama de local ideal de fala, esse encontro, mesmo que partindo de anseios diferentes, é possível engendrar e convergir as bases normativas comuns, quando essa convergência participa da ética discursiva que, ao mesmo tempo, fomenta a ação comunicativa, ao mesmo tempo em que protege suas fragilidades. A perspectiva dialógica propõe um caminho que possa romper com malogros criados no próprio seio social, no envolvimento entre secularismo e religiões instrumentalizadas (CUNHA, 2019); dentro da convivência cotidiana, romper com os projetos de morte da necropolítica (MBEMBE, 2016) cotidiana. Pensado nisso, os jovens têm um grande desafio que é construir suas próprias ágoras discursivas, para que seus anseios e sonhos privados, possam encontrar pontos de convergências na relação dialógica comum. Um caminho complexo e exigente, mas possível e necessário para estabelecerem a boa relação entre cidadãos e Estado laico e democrático.

CONCLUSÕES PRELIMINARES

Como sinalizamos acima, o texto que aqui apresentamos é apenas uma reflexão para um debate que pretendemos expandir de outro momento. Tentamos apontar caminhos, à luz do agir comunicativo habermasiano, para situações possíveis no qual o diálogo racional deverá prevalecer para que a sociedade não rompa com seu elo democrático e do equilíbrio relacional entre as pessoas. Os jovens, como motor presente/futuro da manutenção desses elos, estão no horizonte dos caminhos que levam ao debate cotidiano na esfera pública para estabelecerem acordos mútuos para esse equilíbrio. Seja religioso ou não, todos e todas deverão estar abertos os bom e compreensível diálogo. No campo da necessidade da necessidade hodierna de defender o óbvio, de defender que o Estado possa ser garantidor da participação coletiva e, ao mesmo tempo, garantir possibilidades de convivências pacíficas; refletir sobre a laicidade, Estado Democrático de Direito e o papel das juventudes seculares e religiosos nesse bojo relacional, nosso papel é fomentar propostas dialógicas e na busca por convergências mútuas.

Esperamos que possamos ter apresentado uma porta para outros modos de reflexão sobre a questão que aqui propomos. Que à luz de uma Igreja em caminho e encontro possamos ser abertos para o diálogo...a todo o diálogo que quer, de alguma forma, construir pontes para a convivência de paz e respeito.

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Lúcia. Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Religião e modernidade em Habermas. São Paulo: Loyola, 1996.

CUNHA, Magali. As muitas fases da relação entre religião e violência: não podemos tolerar a instrumentalização da fé em nome de projetos políticos escusos e violentos. Diálogos da fé. Carta Capital. 01 de maio de 2019. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/as-muitas-faces-da-relacao-entre-religiao-e-violencia/>. Acesso em: 12 jul. 2021.

FERNANDES, Sílvia. Trajetórias religiosas de jovens sem religião – algumas implicações para o debate sobre desinstitucionalização. Revista INTERSEÇÕES [Rio de Janeiro] v. 20 n. 2, p. 369-387, dez. 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/39029/27508>. Acesso em: 12 jul. 2021.

FRANCISCO. Carta encíclica “Laudato si” sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Loyola/Paulus, 2015.

FRANCISCO. Exortação apostólica “Evangelii gaudium”: a alegria do evangelho. São Paulo: Paulinas, 2013.

HABERMAS, J. Dialética da secularização: sobre razão e religião. Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger. Organização e prefácio de Florian Schüller. Tradução de Alfred J. Keller. Aparecida – SP: Ideias & Letras, 2007a.

HABERMAS, J. Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b.

HABERMAS, J. Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social. Tomo 1. Tradução de Paulo A. Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

IBGE. Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>. Acesso em: 10 jul. 2021.

IBGE. Tabela 2094 – População residente por cor ou raça e religião. Disponível em: [Tabela 2094: População residente por cor ou raça e religião \(ibge.gov.br\)](https://tabela2094.ibge.gov.br). Acesso em: 10 jul. 2021.

MAYORGA, Cláudia. Pesquisar a juventude e sua relação com a política – notas metodológicas. Revista Estudos de Psicologia, 18(2), abril-junho/2013, 343-350. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/epsic/a/BLSYfbdnJvfyCGc8cs4fFn/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 11 jul. 2021.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder e soberania. Revista Arte e Ensaios – USP. n. 32, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>. Acesso em: 10 jul. 2021.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. (Orgs.). Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana. Campinas – SP, 2012.

NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. Revista Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 32(1): 184-208, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/ctrQNc8fpdvZxPLdRjpQsdR/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 jul. 2021.

UMA TEOLOGIA ROCK AND ROLL NO MOVIMENTO GOSPEL BRASILEIRO

Jorge Vinicius Vargas Machado¹

RESUMO

Esse artigo visa apresentar personagens bastante peculiares na música evangélica brasileira, os membros de bandas de rock que foram formadas para usar o *rock and roll* como veículo de evangelização e que embarcaram no movimento gospel surgido no início dos anos 1990 com a proposta de fazer a música cristã ir além das paredes dos templos. Com a consolidação do gospel no Brasil, veio a acomodação do movimento em um nicho de mercado que movimenta muito dinheiro e a identificação com um público cristão frequentador de templos. Para manter a ideia de falar aos de fora da igreja e continuar sua intenção evangelística, foi necessário se desvincular do movimento gospel e seguir por outras trilhas, sem que isso representasse um rompimento com a igreja, da qual alguns músicos de *rock gospel* são pastores, dividindo sua atuação entre os palcos e os púlpitos levando a mesma mensagem, mas através de linguagens diferentes.

PALAVRAS-CHAVE: rock gospel; evangelização; protestantismo; igreja;

INTRODUÇÃO

Dentre os movimentos culturais surgidos no meio do protestantismo brasileiro, um dos mais recentes e mais significativos foi o Movimento Gospel. Surgido nos anos 1990, a partir da proposta de promover eventos com artistas cristãos que não se parecesse com aquilo que a igreja protestante vinha oferecendo regularmente. O nome Gospel foi uma escolha acertada à época, já que ainda não era sinônimo de evangélico.

O Movimento Gospel já foi estudado em seus múltiplos aspectos: sociológico, sob a perspectiva do mercado e por sua relação com a Teologia da Prosperidade. Alguns trabalhos acadêmicos foram feitos sobre o fenômeno da música gospel e sua influência no culto protestante. Inúmeras reportagens foram publicadas em jornais e revistas acerca da popularidade dos principais artistas e o conseqüente mercado que o Movimento Gospel move. O principal produto desse mercado, contudo, foi a música, que lançou novas tendências, apresentou novos estilos, deu visibilidade a muitos artistas e em certa medida influenciou a música dos cultos protestantes desde o seu surgimento.

¹ Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: jvini-
ciusvargas@gmail.com

Após um período de crescimento e expansão, houve uma acomodação do mercado e uma onda de insatisfações pontuais com o rumo que muitas coisas estavam tomando. Sobretudo porque o Movimento Gospel deixou de comunicar com os de fora da igreja, e continuou falando, produzindo e vendendo para um público frequentador de igrejas. Não era esse o público que alguns músicos que ingressaram no movimento queriam alcançar. Mais do que vender discos, os músicos que já tocavam Brasil afora, e que aderiram ao Movimento Gospel, tinham em sua maioria um ímpeto evangelístico.

Com o gospel se tornando um segmento de mercado, cujo público-alvo são os cristãos evangélicos, muitos dos expoentes do Movimento Gospel decidiram trilhar outros caminhos, e o fizeram pelas mais diversas razões. Caso do músico João Alexandre que anunciou em redes sociais em 2012 que não faz mais parte daquela manifestação cultural.

1 - AS BANDAS DE ROCK NO MOVIMENTO GOSPEL

Parte importante (e por vezes deixada em segundo plano) no Movimento Gospel, as bandas de rock evangélicas já existiam muito antes da manifestação cultural ganhar nome e forma definidos e foram absorvidas pelo Gospel brasileiro, no qual viram uma oportunidade para fazer sua mensagem chegar mais longe. O Gospel fez com que o real objetivo das bandas fosse alcançado: o *Rock and Roll* foi um veículo usado para levar o Evangelho a outras pessoas. Mas mesmo esses se desiludiram do movimento e o deixaram, casos de Zé Bruno, líder da banda Resgate que disse em entrevista veiculada no *YouTube* que sua banda não era mais gospel. E do vocalista da banda Katsbarnéa que afirmou em entrevista à Revista *Rolling Stone* que o Gospel deixou de existir porque voltou a ser “música de igreja” (ALBUQUERQUE, 2008, p. 28).

Passada a euforia inicial do Gospel, muitos artistas ligados às principais bandas de rock evangélicas do Brasil, passaram a atuar também como pastores em igrejas locais. Não abandonaram a música nem a evangelização, mas adaptaram-se a uma nova realidade que os permitia continuar seus ministérios em outros espaços.

O estilo musical que sempre foi acusado de não ser um gênero cristão, que sempre teve dificuldades para ter espaço em ambientes eclesiais viu surgirem pastores no meio das bandas mais influentes do cenário do rock Gospel brasileiro. Estes têm conduzido suas congregações com seriedade teológica, compromisso social e utilizam múltiplos espaços e linguagens para a evangelização. Para eles não há diferença entre a mensagem cantada no palco ou pregada nos púlpitos. São ambientes distintos, de linguagens distintas, mas o conteúdo continua sendo a mensagem querigmática do Evangelho.

2 - OS PASTORES ROQUEIROS

Luciano Azevedo Kuhn, conhecido como Manga, primeiro vocalista da banda de rock Oficina G3, participou do processo de formação da banda desde 1987, e esteve nos vocais dos primeiros três álbuns gravados. Foi ordenado pastor da Igreja Metodista em 1989, quando os músicos da banda o acompanhavam nos cultos de domingo, tocando as músicas típicas de um culto protestante. O rock estava reservado para os palcos e eventos na rua. A partir de 1992, Manga se tornou pastor da Igreja Renascer em Cristo. Em 1996, foi designado pela Renascer para a missão de implantação de uma filial da Igreja no Rio de Janeiro. Como os demais integrantes da banda moravam em São Paulo, Manga deixou a banda em um momento que a carreira estava em ascensão (MANGA, 2009, p. 31). Mais do que obediência à liderança, o compromisso com a missão da pregação foi mais importante que a carreira à frente de uma das bandas que mais se destacavam no cenário da música gospel. Desde 2003, Manga lidera a Igreja *Vineyard* na Barra da Tijuca, Rio de Janeiro. Continua envolvido com a música, mas seu principal foco é o ministério pastoral.

Ainda no Rio de Janeiro, é possível encontrar dois membros da formação clássica do Fruto Sagrado à frente de ministérios pastorais em Igrejas Presbiterianas na cidade de Niterói: o baterista Syllas Filgueiras Júnior, pastor na Igreja Presbiteriana do Barreto e Marco Antonio Afonso, pastor na Igreja Oceânica em Itaipu. Ambos se dedicam em tempo integral ao ministério pastoral. A banda formada em 1989 lançou álbuns por grandes gravadoras e marcou seu nome na história do Gospel. Em 2021, depois de um longo hiato prepararam um retorno. Mas para Marcão e Syllas Jr. a prioridade vai continuar sendo o ministério que desenvolvem nas suas igrejas locais.

Priorizar a Igreja e o Ministério em detrimento da carreira musical tem sido o caminho percorrido pela banda Resgate. Formada em São Paulo em 1989 por membros de Igrejas Batistas, migraram para Igreja Renascer (grande epicentro do Movimento Gospel) em 1991, onde os quatro integrantes da banda se tornaram primeiros pastores e depois bispos. Sendo responsáveis por administrações regionais da Igreja em estados diferentes o que dificultava a carreira da banda. O guitarrista e vocalista Zé Bruno foi Bispo primaz da Igreja Renascer no Brasil, e o grande responsável pela Fundação Renascer durante o período em que Estevam e Sonia Hernandez ficaram detidos nos Estados Unidos. Discordâncias teológicas, levaram os quatro integrantes da banda a se desligarem da Renascer e iniciarem a Igreja A Casa da Rocha, que não tem pretensões de se tornar uma denominação com muitas filiais. As três filiais existentes estão situadas em São Paulo e são pastoreadas pelos integrantes da própria banda.

3 - REBELDES COM UMA CAUSA

O fenômeno Gospel revelou muitos artistas, mas mostrou algumas realidades também interessantes: os jovens que formaram bandas de *rock* nas igrejas evangélicas brasileiras na era pré-

-gospel eram vistos como rebeldes e que queriam profanar a igreja com a sua música, pervertendo a juventude e prejudicando a saúde espiritual do protestantismo brasileiro.

O ingresso dessas bandas no Movimento Gospel deu a eles e à mensagem que cantavam uma visibilidade enorme. Mas também os incluiu em um mercado que movimenta muito dinheiro. Mercado esse que tinha suas exigências e demandas que os integrantes das principais bandas não estavam tão dispostos a atender: se recusavam a lançar um álbum por ano e não criavam canções sob medida para atender demandas midiáticas. Seu compromisso antes de tudo era transmitir o Evangelho na língua das ruas, de forma que aqueles que não entravam na igreja, e nem conhecia seus jargões, pudessem entender.

Passados 30 anos desde o início do Movimento Gospel, vê-se sinais de declínio de seu ímpeto, embora o mercado siga em alta. As principais bandas de *rock* Gospel do Brasil que tinham como foco primordial a evangelização se desligaram do movimento para poder continuar levando sua mensagem adiante. Seus integrantes seguem na mesma tarefa de 30 anos atrás, seja nos palcos ou nos púlpitos. Pregando aquilo que precisa ser dito, honrando a vocação que receberam e respondendo aos críticos ao uso do *rock* como canal de evangelização que aquela não era apenas uma paixão da juventude. Agora na casa dos 50 anos de idade, os músicos pastores Manga, Hamilton, Zé Bruno, Jorge Bruno, Sylls Jr. e Marcão seguem fazendo o que foram comissionados a fazer.

CONCLUSÃO

Nem todas as bandas de rock que surgiram antes do Movimento Gospel tiveram a trajetória de Fruto Sagrado, Resgate e Oficina G3. Muitos ficaram pelo caminho, essas três bandas, no entanto, apesar de todas as crises pelos quais passou o protestantismo brasileiro, e as próprias crises internas vividas pelas bandas, chegaram aos 30 anos de existência, muito mais maduros quanto à sonoridade, mas com a mesma convicção que tinham quando começaram.

Sua mensagem, expressas nas letras e a mensagem pregada nos púlpitos são uma voz profética e querigmática, que anuncia o Evangelho, que fala aos religiosos, aos políticos e à sociedade que precisam voltar os olhos para a Verdade do Evangelho. E o fazem onde quer que estejam, no púlpito ou nos palcos. Nos templos ou nas casas de show. O fizeram antes, acompanharam a onda do Movimento Gospel, e quando não mais se encaixaram, se desligaram, numa demonstração de convicção que vai além dos interesses egoístas de imagem, fama e sobretudo do dinheiro que move o mercado e que tem sido um ponto delicado no protestantismo brasileiro nas últimas décadas.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Filipe. **À Espera de Um Milagre**. Rolling Stone Brasil, p. 28, out 2008.

CHAGAS, Tiago. **João Alexandre anuncia rompimento com a música gospel e afirma que o meio é baseado na “fama, grana e idolatria**. Disponível em: <https://musica.gospelmais.com.br/joao-alexandre-rompimento-gospel-meio-baseado-grana-17659.html> acesso em 28 jun 2021

CUNHA, Magali do Nascimento. **Vinho novo em odres velhos: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil**. Tese (Doutorado) Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, 2004

MANGA, Luciano. **Meus dias no Oficina G3**. Rio de Janeiro: MK Editora, 2009. p. 31

MARTINS, Yago. **O Resgate não é Gospel (com Zé Bruno)** disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=K2eyMtO5yNA> acesso em 13 jun 2021.

MENDONÇA, Joêzer de Souza. **O gospel é pop: música e religião na cultura pós-moderna**. Dissertação (Mestrado em Música) Instituto de Artes da Universidade Estadual Paulista “Júlio Mesquita Filho” – Campus São Paulo, 2009.

ORTIZ, Juan & LISBOA, Sílvia. **O milionário mundo da música gospel**. Disponível em: <https://super.abril.com.br/sociedade/o-milionario-mundo-da-musica-gospel/> acesso em 28 jun 2021.

SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. **“De bem com a vida”**: O sagrado num mundo em transformação. Tese (Doutorado em Antropologia social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2001

UNIVERSIDADE, JUVENTUDE E MODERNIDADE: UM ESTUDO A PARTIR DO INSTITUTO LUTERANO DE ENSINO SUPERIOR DE ITUMBIARA

Elton Rost¹

RESUMO

A pesquisa “Universidade, Juventude e Modernidade: um estudo a partir do Instituto Luterano de Ensino Superior de Itumbiara” trata-se de uma investigação em desenvolvimento a respeito das novas identidades religiosas no espaço de Ensino Superior, especificamente no Instituto Luterano de Ensino Superior, na cidade de Itumbiara, GO (ILES/ULBRA). Esta pesquisa já teve uma primeira aproximação com os discentes da disciplina de Cultura Religiosa através de um questionário semiestruturado, por meio do Google Formulário, que será apontado nesta comunicação e será continuada por meio de pesquisa oral e diálogo teórico com a História e a Sociologia da Religião e a Sociologia da Juventude na dissertação de mestrado. O ILES/ULBRA é uma Instituição de Ensino Superior (IES) privada e confessional e nela se encontra uma diversidade muito grande de jovens, oriundos da cidade de Itumbiara, GO, e dos municípios vizinhos, tanto do sul de Goiás como do Triângulo Mineiro. Esse objeto de estudo é relevante e tem como propósito a análise e compreensão dos elementos definidores da identidade religiosa de jovens universitários na modernidade religiosa e, nesta IES, encontra-se um ambiente favorável ao desenvolvimento desta pesquisa, visto que, neste local, localiza-se uma variedade muito grande de crenças, comportamentos, ideias, ideologias, cosmovisões e identidades, excelente para dialogar sobre secularização, pluralidade, sincretismo religioso, descontinuidade da fé, autonomia, subjetividade, a maneira como a vida acadêmica interpela a vida religiosa dos sujeitos e a desinstitucionalização. Nesse sentido, buscou-se a análise da modernidade religiosa pelos autores Berger (2017), Giddens (2002), Hervieu-Lèger (2015) e Pierre Sanchis (2018) e para a Sociologia da Juventude os autores Groppo (2016) e Sofiati (2011). Para buscar a compreensão dos elementos definidores da identidade religiosa de jovens universitários na modernidade religiosas do ILES/ULBRA faz-se necessário conhecer esta IES, em seguida o conceito de juventude, depois o relato da primeira aproximação com os discentes e, por último, ainda que brevemente, a análise desta com alguns pontos importantes da modernidade religiosa, a partir das contribuições dos autores supramencionados. Este trabalho introdutório, como um primeiro contato ou aproximação, foi significativo para constatar a relevância desta pesquisa, entender a contribuição dos autores mencionados sobre a modernidade religiosa e o protagonismo juvenil. Essa análise será mais discutida e ampliada na dissertação de mestrado, como maior profundidade, pois está em processo de levantamento de dados, permitindo situar o objeto de estudo.

PALAVRAS-CHAVE: Juventude; Universitária; Modernidade Religiosa; Estudo de Caso; ILES/ULBRA.

1 Mestrando em História, pela UEG de Morrinhos, GO. E-mail: elton.rost01@rede.ulbra.br.

INTRODUÇÃO

A pesquisa “Universidade, Juventude e Modernidade: um estudo a partir do Instituto Luterano de Ensino Superior de Itumbiara” tem como limitação espaço-temporal os jovens universitários do Instituto Luterano de Ensino Superior de Itumbiara (ILES/ULBRA), GO, na modernidade religiosa. Os dados foram obtidos pelo Google Formulário, com um questionário semiestruturado divulgado em aulas remotas, em decorrência dos protocolos de biossegurança pelo COVID-19, e pelos grupos de WhatsApp, respeitando os direitos do sigilo e privacidade, tendo uma adesão de 162 jovens. Esta pesquisa possibilitou um primeiro contato para a compreensão das identidades religiosas dos discentes do ILES/ULBRA, inseridos na paisagem religiosa contemporânea e que têm origem diversificada.

A compreensão da juventude sempre foi um desafio à História, à Sociologia e às ciências humanas. Quando se trata do entendimento da juventude na modernidade religiosa, também é algo que continua a nos instigar. Para isso, buscou-se a análise de alguns autores que já pesquisaram o tema, como Berger (2017), Giddens (2002), Hervieu-Léger (2015) e Pierre Sanchis (2018) para compreender a modernidade religiosa e Groppo (2016) e Sofiati (2011) para a Sociologia da Juventude.

1. O ILES/ULBRA

O ILES/ULBRA é uma Instituição de Ensino Superior privada e confessional que está localizado na cidade de Itumbiara, no sul de Goiás, com aproximadamente 100.000 habitantes. Esta cidade é considerada o município com o maior desenvolvimento econômico da região, entre o sul de Goiás e o Triângulo Mineiro. O número de discentes é muito significativo, o que traduz as demandas e expectativas de ingresso no mercado de trabalho local.

Quando o ILES/ULBRA se instalou em Itumbiara o mesmo assumiu a continuidade dos trabalhos da SOMA-FESIT, que, de acordo com Lima (2014, p. 89), teve a iniciativa a partir da própria instituição anterior e dos poderes municipais, dando início à transferência. Dessa forma, desde primeiro de abril de 1995, a Comunidade Evangélica Luterana São Paulo assumiu a manutenção desta IES. Posteriormente, em 2014, ela passou a ser mantida pela AELBRA – Associação Evangélica Luterana do Brasil, mudando o nome fantasia e mantenedora, mas conservando seu caráter confessional e filantrópico, com foco na área da educação. Já em 2019, esta IES passou de uma Associação filantrópica para uma Sociedade Anônima, denominada de AELBRA EDUCAÇÃO SUPERIOR – GRADUAÇÃO E PÓS-GRADUAÇÃO S.A, que continuou mantendo sua confessionalidade.

2. JUVENTUDE E FATORES QUE A DEFINEM

À proporção que avançamos nesse diálogo, é imperioso o entendimento da juventude, que perpassa por análises e várias áreas do conhecimento. Para Groppo (2016, p. 19), a definição pela idade “é a melhor forma de reduzir todas as diferenças sociais e individuais reais a um denominador comum e universal, embora abstrato”. Para ele, ao se determinar os estágios da vida do ser humano através dos anos, obtém-se um critério mais neutro, objetivo e natural. Então, para efeitos e análise desta pesquisa, o critério de classificação e inclusão da faixa etária entendida como juventude será entre os 15 a 29 anos, para os discentes do ILES/ULBRA. Embora que outra forma de conceituar a juventude, de acordo com o referido autor (p. 43), seja como “categoria social”, que não leva em conta a idade biológica. Segundo ele, as faixas etárias “são uma construção social das sociedades modernas, fruto da modernização social, com a finalidade da institucionalização do curso da vida” e suporte para ação do Estado. Como categoria social, o mesmo autor (p. 10), entende que esta é usada para classificar indivíduos, normatizar comportamentos e definir direitos e deveres, sendo uma categoria que opera no âmbito do imaginário social e compõe um dos elementos estruturantes das redes de sociabilidade”.

Em contrapartida, conforme Trancoso (2016, p. 286), “a juventude não pode ser rigorosamente mensurada porque existem vários fatores, como políticos, socioculturais, científicos, étnicos e comportamentais, mas historicamente localizado dentro do ciclo de vida da pessoa”. Nesse sentido, compreende-se que não se trata de uma única juventude, mas de “juventudes”, no plural, visto que há “uma heterogeneidade da situação de juventude vivenciada”. Essa análise de que existam juventudes é relevante, pois reconhece os diversos fatores que diferenciam os jovens, não apenas a faixa etária ou a idade biológica, considerando os vários aspectos que marcam as diferenças entre os jovens, de acordo com o mesmo autor (p. 283), como cultura, condição socioeconômica, etc.

Durante a fase universitária normalmente tem-se como prioridade a formação acadêmica, durante a qual muitos têm que conciliar suas vidas pessoais e experiências diversas com a vida de estudante, entre elas a do pertencimento a uma comunidade religiosa. Sob essa perspectiva, surgiram as indagações que justificaram esta pesquisa quanto à identidade religiosa de jovens universitários, visto que a academia é o espaço legítimo de racionalidade científica, inclusive onde se adota uma postura secular e crítica sobre a própria religião, a partir da qual suas crenças e pensamentos podem ser confrontados. Por outro lado, muitos acadêmicos veem neste espaço uma oportunidade para vivenciar a sua crença.

3. METODOLOGIA DA PESQUISA

O tema e o recorte cronológico-espacial são decorrentes do encantamento e relevância do tema. Trata-se de uma pesquisa sobre a religiosidade dos discentes do ILES/ULBRA, realizada na disciplina de Cultura Religiosa, com 162 respostas, através das quais pôde-se observar o quanto a crença continua viva e a descontinuidade da fé, a autonomia, a busca por respostas nas diferentes religiões, uma diversidade de experiências religiosas e a construção de novas crenças a partir das experiências religiosas, quando um indivíduo frequenta várias religiões e vai construindo uma nova cosmovisão de si, do transcendente, das relações e das explicações.

A pesquisa sobre religiosidade foi desenvolvida no Google Formulário, no link <https://forms.gle/S75dZMNFoF85Hxah8>, com 21 perguntas, dentre elas: a) Você se define como religioso; b) Qual alternativa define sua posição em relação à religião; c) Na sua opinião, para viver a religiosidade de forma mais verdadeira, é necessário frequentar uma comunidade religiosa; d) Você costuma participar de mais de um tipo de grupo religioso ou religião; e) Em sua opinião, a vida intelectual o(a) afasta de sua religiosidade; f) Caso seja religioso, você acredita que participar de atividades e cultos é o que de fato define sua identidade de fé; g) Caso seja religioso, quais meios a seguir você usa para ampliar seu entendimento sobre a religião; h) A sua religião consegue responder todas as suas questões sobre si mesmo, sobre a vida e sobre a realidade; i) Em sua opinião, para ser religioso a pessoa precisa necessariamente participar de uma comunidade religiosa; j) Para você, a diversidade religiosa, ou a pluralização de opções religiosas, é uma realidade positiva para o indivíduo; k) Caso você seja religioso, sua fé é a mesma que sua família possui; l) Caso você seja religioso, sua fé é a mesma que sua família possui, e, m) Caso você participe de um grupo religioso, a opinião do seu líder de fé influencia suas escolhas.

4. RESULTADOS E DISCUSSÕES

A partir do questionário enviado aos participantes deste estudo, constatou-se que 54,2% se afirmam como religiosos. Em relação à qual religião se identifica, 37% responderam ao catolicismo, 22% protestantes, 14,2% teísta sem vínculo preciso, 11,7% cristão espírita, 5,6% agnóstico e 4,3% ateus. Sobre ser necessário frequentar uma comunidade religiosa para ser religioso, 59,5% afirmaram que sim, 7,8% afirmaram que frequentam diferentes grupos religiosos e 19% disseram que, às vezes, participam de diferentes grupos religiosos. 47,1% afirmaram que a vida intelectual não afasta o sujeito da vida religiosa. Sobre a pergunta: “A sua religião consegue responder todas as suas questões sobre si mesmo, sobre a vida e sobre a realidade?”, 39,7% disseram que sim, 32,7% nem sempre e 27,8% disseram não. Para a pergunta: “Em sua opinião, a pessoa que se

afirma como cristã, pode acreditar em reencarnação?”, 43,8% responderam que sim, 31,5% disseram não e 24,7% não souberam responder. Para a pergunta: “Caso você seja religioso, sua fé é a mesma que sua família possui?”, 54,3% disseram sim e 44,4% disseram que não. Na próxima questão: “Caso você participe de um grupo religioso, a opinião do seu líder de fé influencia suas escolhas?”, 55,6% disseram não, 30,2% em alguns casos e apenas 14,2% disseram sim.

Na sequência, sobre quem é Deus, 37% disseram Pai, Filho e Espírito Santo, 27,2% Deus está em tudo, 18,5% Deus é Criador, 6,2% Deus é uma energia, 5,6% não existe Deus, e outras respostas. Em relação à pergunta se a pluralização de caminhos religiosos é uma realidade positiva ou negativa, 58% disseram que sim, 20,4% disseram não e 21,6% não souberam dizer. Quanto a ser uma pessoa religiosa e, necessariamente, frequentar uma comunidade religiosa, 75,3% disseram não, 13% disse sim e 11,7% não souberam responder. Questionados se a vida intelectual afasta da religiosidade, 47,5% disseram não, 37% em alguns casos, 9,3% disseram sim e 6,2% não souberam responder. Para a questão referente à participação sem vínculo ou pertencimento, 84% disseram não, 10,5% às vezes e 5,6% disseram sim. Sobre a participação em mais de um tipo de comunidade ou grupo religioso, 41,4% responderam que participam de um único grupo, 30,9% de nenhum, 19,1% às vezes visita grupos diferentes e 8,6% admitiram visitar grupos religiosos distintos.

Para a última pergunta “Assinale a afirmação a seguir com a qual você mais se identifica”, obtivemos as seguintes respostas: Deus não está nas igrejas, ou nos templos, mas em nosso interior, 28,8%. Todos os caminhos religiosos possuem elementos comuns e levam igualmente a Deus, 22%. O Cristianismo é o verdadeiro caminho para a salvação, 15%. Tenho minha própria religiosidade independente de religião, igreja ou centro, 13,7%. Estamos evoluindo espiritualmente nesta e em outras vidas, 9,2%.

Com base nos resultados, observou-se que os jovens universitários do ILES/ULBRA fazem uso de sua autonomia para a escolha livre das possíveis rotas religiosas, aquelas nas quais se identificam e, muitas vezes, não dando sequência nas crenças de seus progenitores, entendido como o abandono das religiões herdadas, mas tendo como parâmetro suas experiências, preferências e individualidades. Este é um dos principais pontos da modernidade, que Berger (2017, p. 26) considera como o momento no qual as pessoas “tornam-se protagonistas de sua história, buscando sua autonomia, fazendo suas experiências e trilhando seus caminhos e destinos, tendo a liberdade para escolher”.

A modernidade religiosa, conforme Hervieu-Léger (2015, p. 72), “tornou possível e facilitou o abandono das religiões herdadas, permitindo ao indivíduo escolher a religião que ele mesmo venha a escolher ou juntar-se ao grupo dos ‘sem religião’”. Além disso, percebeu-se nas respostas que o fato de alguém ser praticante e frequentador ou não de uma comunidade religiosa não é o que define como ser religioso, as pessoas podem crer sem aderir, onde 75,3% dos discentes responderam que a frequência a uma comunidade religiosa não é o que define ser uma pessoa religiosa ou não. Para Sofiati (2011, p. 51), entende-se que a busca pelo religioso “está diretamente

relacionado à busca pela autonomia, construção da identidade parental e social e o desejo de experimentação de novas sensações e experiências”.

A possibilidade e a valorização da autonomia da escolha religiosa desenvolveram a mobilização religiosa, que é a escolha do percurso religioso balizado pelo próprio indivíduo, rompendo com as observâncias e rotinas das práticas religiosas institucionalizadas. Nesse sentido, notou-se que 8,6% dos jovens que aderiram ao questionário costumam visitar diferentes comunidades religiosas e 19,1% às vezes visitam outros grupos religiosos. Em consonância com Hervieu-Léger (2015, p. 99), sobre peregrinação, onde os sujeitos traçam seu percurso, rompendo com o ordenamento regular e as observâncias das práticas. Em decorrência da autonomia do ser humano e da incapacidade das instituições de regular a vida e crença das pessoas, como evidencia Berger (2017, p. 83), estas podem fazer escolhas e construir seu destino e cosmovisão.

Para os pesquisadores, esse processo de individualização e subjetividade das crenças religiosas acontece quando os indivíduos constroem seu próprio sistema de fé, os indivíduos retêm para si práticas e crenças que lhes convêm, a partir de temas emprestados e combinados das religiões, e que o significado atribuído normalmente se distancia da definição doutrinária, resignificando ou remanejando a temas emprestados de outras religiões ou de novas correntes, de acordo com Hervieu-Léger (2015, p. 43).

Essa combinação de temas emprestados, resignificação das crenças, em que cada indivíduo retém para si o que lhe convém e se identifica, é desenvolvido por Hervieu-Léger (2015) e Sanchis (2018) como bricolagem, sendo “a possibilidade do indivíduo de recriar pessoalmente o seu universo religioso, por uma operação eclética oriunda de várias tradições religiosas, depositárias e distribuidoras dos bens da salvação, que são reaproximadas, sobrepostas e refundidas”. Desse modo, conforme Sanchis (2018, p. 212), as pessoas, a partir de suas necessidades, inquietações e experiências, desfazem e reconstróem ideias, convicções, crenças e práticas.

O estudo da religião usa o termo “religiões”, tanto na História como na Sociologia da Religião, pelo contexto da pluralidade na modernidade. Esse conceito fica evidente ao tratar da crítica à teoria da secularização em Peter Berger (2017) e Danièle Hervieu-Léger (2015), os quais afirmam que a modernidade em sua fase mais recente provocou a individualização da fé e da pluralização das rotas religiosas. Aderir ou abandonar uma comunidade religiosa é uma realidade no contexto moderno, uma peculiaridade forte da contemporaneidade.

As mudanças provocadas pela secularização apontam que a igreja não regula e não dirige mais a vida dos indivíduos. Acontecem a subjetividade e a individualidade da fé, em que o ser humano consegue lidar com secularização, sua autonomia e sua crença. Em relação à perda da orientação religiosa das tradições religiosas e o desenvolvimento da autonomia, Sanchis (2018, p. 41) menciona que “as instituições religiosas contribuem para constituir os seres humanos, contudo, não o definem, e nem ele mesmo amolda sua identidade a partir das exigências do universo simbólico da instituição”. Há uma tendência de repudiar o autoritarismo religioso, de superar as

instituições e, conseqüentemente, a perda de monopólios.

Outro ponto importante mencionado aqui sobre como na modernidade os sujeitos têm a capacidade de lidar com a secularização é evidenciado na pesquisa quando muitos jovens, 47,5% deles, apontam que a vida acadêmica não influencia em sua crença. Para outros 37% dos participantes em alguns momentos a vida acadêmica afasta da vida religiosa. Compreende-se que, na modernidade os indivíduos interagem de forma equilibrada com as esferas da sociedade, o cotidiano, sua autonomia, identidades e a religião.

Nessa discussão sobre a modernidade, Giddens (2002, p. 9) comenta que a modernidade “mudou profundamente a natureza da vida social cotidiana e influencia diretamente a vida particular de cada cidadão”. Ela acontece em nível institucional, mas afeta e se entrelaça com a vida individual, com crescente interconexão, de um lado a secularização, o pluralismo e a globalização e por outro as disposições pessoais, com autonomia e subjetividade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O questionário semiestruturado e as leituras dos pesquisadores da modernidade religiosa ligados à História e Sociologia da Religião nos permitiram a compreensão de parte dos vários itinerários religiosos da juventude universitária do ILES/ULBRA, ajudando-nos, ainda, a lançar luz sobre os elementos constituidores da sensibilidade e identidade religiosa da juventude, perceber a paisagem religiosa juvenil do sul de Goiás e do Triângulo Mineiro e notar aspectos da modernidade religiosa, como a pluralização de rotas religiosas, a mobilidade religiosa, a busca pela autonomia, a desfiliação religiosa, a individuação da fé, o que não significa abandono da fé, a possibilidade de escolha e a construção própria de suas cosmovisões de mundo, do seu destino, de identidades e sistema de fé.

Compreende-se, então, que a religião continua fazendo parte da vida dos jovens universitários do ILES/ULBRA, a religião é uma das esferas sociais e é um relevante objeto de pesquisa da contemporaneidade. As crenças são despertadas e reelaboradas, as religiões passam por rearranjos e a modernidade religiosa possibilitou a autonomia, a subjetividade e a pluralização de rotas religiosas. Este trabalho introdutório, foi significativo para constatar a relevância desta pesquisa e verificar o que os autores contemporâneos da História e Sociologia da Religião e Sociologia da Juventude apontam em suas pesquisas sobre a modernidade religiosa e o protagonismo juvenil. Essa análise será mais discutida e com maior profundidade na dissertação de mestrado, pois está em processo de levantamento de dados e, dessa forma, permitirá situar o objeto de estudo, abrindo assim espaço para a compreensão, discussão e pesquisas, especialmente sobre a juventude na

modernidade religiosa, inserida em inúmeros espaços da sociedade.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis (RJ): Vozes, 2017.

GIDDENS, Antony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GROPPO, Luís Antonio. **Dialética das juventudes modernas e contemporâneas**. IN: Juventudes: Sociologia, cultura e movimentos. Universidade Federal de Alfenas. Alfenas-MG, 2016.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

LIMA, Getúlio. A História da Cruzeiro do Sul – 1968 – 2016. Goiânia: Kelps, 2014.

SANCHIS, Pierre. **Religião, cultura e identidades: Matrizes e matizes**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2018.

SOFIATI, Flávio Munhoz. Religião e Juventude: os novos carismáticos. Aparecida, SP: Ideias & Letras, São Paulo: Fapesp, 2011.

TRANCOSO, Alcimar Enéas Rocha. Aspectos do conceito de juventude nas Ciências Humanas e Sociais: análises de teses, dissertações e artigos produzidos de 2007 a 2011. IN: Pesquisas e Práticas Psicossociais, 11(2), São João del-Rei, julho a dezembro 2016. Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas (Ufal). Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ppp/v11n2/02.pdf>. Acessado em 07 dez 2020.



FT 12

**Teologia prática e
formação numa
perspectiva
interdisciplinar**

Ementa

Prof.^a Clélia Peretti
Prof. Gleyds Silva Domingues
Prof. André Phillippe Pereira

A Teologia Prática apresentada no espaço da práxis teológica orienta-se para a realidade, a partir da perspectiva do fenômeno social, que emana das inter-relações mantidas e produzidas por homens e mulheres e visa compreender seu significado e suas expressões nas áreas da religião, história, educação, cultura e direito, por intermédio do estudo sobre a formação e constituição de identidades. Este Grupo de Trabalho se propõe refletir sobre o papel da teologia e suas implicações na formação a partir das análises sobre o pensar, agir e sentir de homens e mulheres na Igreja e no mundo. Aprofunda as tarefas da teologia diante das necessidades da vida quotidiana a fim de estabelecer, prevenir e dirimir conflitos. Analisa questões histórico, político, educacionais, religiosas e sociais e seu impacto nas estruturas que compõe a sociedade e a práxis na busca da justiça e na promoção dos direitos humanos. Neste GT, pensa-se a Teologia Prática em diálogo com as diferentes áreas do conhecimento, no sentido de compreender o processo de construção, formação e constituição social dos grupos humanos e das identidades. Assim, o GT recepciona pesquisas e ensaios no contexto interdisciplinar, envolvendo temáticas associadas à (ao) linguagem, cultura, gênero, educação, história, tradição, religião, direito e violência(s), que possam contribuir com as discussões sobre estes fenômenos no âmbito da práxis teológica.

A EDUCAÇÃO CISTERCIENSE NA BAHIA: ABADIA NOSSA SENHORA MÃE DO DIVINO PASTOR

Everaldo dos Santos Mendes¹

Clélia Peretti²

Edilmar Cardoso Ribeiro³

RESUMO

No ano de 1939, fincou-se no Município de Mundo Novo (Bahia) a pedra fundamental do Mosteiro Cisterciense de Jequitibá, sob o pastoreio de Dom Abade Aloísio Wiesinger, O. Cist. da Abadia de Schlierbach (Áustria). Em 1950, erigiu-se a Abadia Nossa Senhora Mãe do Divino Pastor, que teve como seu primeiro abade o Prior Pe. Antonio Moser, O. Cist. Nos sertões da Bahia, a Ordem Cisterciense, desde o início, empreendeu esforços no sentido de promover a educação de jovens do campo. Neste trabalho, objetivamos refletir sobre o modo cisterciense de conceber e de fazer educação da Abadia Nossa Senhora Mãe do Divino Pastor. No processo teórico-metodológico, optamos por realizar uma pesquisa qualitativa, bibliográfica e documental, que se delineou em torno dos escritos teológico-pedagógicos de Bernardo de Claraval e os documentos da Abadia Nossa Senhora Mãe do Divino Pastor. Pedagogicamente, Bernardo de Claraval confronta humildade e curiosidade diante da ciência. Não é contra a ciência, mas, entende que seus domínios devem ser submetidos à razão. No processo formativo, a humildade é a primeira atitude que o monge deve ter diante do conhecimento, pois a curiosidade, por si só, leva-o à vaidade, distanciando o intelecto da verdade. O conhecimento só é pleno quando o ser humano, além de conhecer, possui a sabedoria: o sentimento que faz a sua mente plena de desejo e disposição para executar ações sábias. Na perspectiva cisterciense, essa sabedoria nasce do temor de Deus: da união, por meio do amor, àquele que é fonte de todo conhecimento. Sem a sabedoria que vem do temor de Deus, os seres humanos podem ser eruditos, mas não sábios. Nos Territórios de Identidades “Piemonte do Paraguaçu” e “Piemonte da Chapada”, categorizamos as seguintes instituições escolares, que permanecem contribuindo com desenvolvimento social, educacional e cultural: [1] escolas das primeiras letras; [2] escolas técnicas; [3] escolas conveniadas. Nosso estudo sugere que a Abadia Nossa Senhora Mãe do Divino Pastor seja reconhecida como patrimônio histórico-cultural da humanidade, conferindo-lhe a mesma dignidade de outras Abadias da Ordem Cisterciense.

PALAVRAS-CHAVE: Bernardo de Claraval; pedagogia cisterciense do campo; Mosteiro Cisterciense de Jequitibá; educação e cultura monástica; formação e promoção humana.

1 Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro — PUC-Rio. Doutorando em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais — PUC Minas. Estágio Pós-doutoral em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná — PUCPR. Estágio Pós-doutoral em Teologia pela Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro — PUC-Rio. Reitor do Instituto Edith Theresa Hedwing Stein — ISTEIN. E-mail: ies.istein@gmail.com.

2 Doutora em Teologia pela Faculdades EST. Pós-doutora em Fenomenologia pelo Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche — CIRF. Professora do Programa de Pós-Graduação em Teologia - PPGT da Pontifícia Universidade Católica do Paraná — PUCPR. E-mail: clelia.peretti@pucpr.br.

3 Doutor em História da Igreja pela Pontifícia Università Gregoriana — PUG. Professor da Facultad de Teología da Pontifícia Universidad Católica de Chile — PUC Chile. E-mail: edilmar.cardoso@uc.cl.

INTRODUÇÃO

[...] Humildes e modestos foram, como tôdas as obras de Deus, os inícios de Cister. Desejoso de maior perfeição, o Abade Roberto deixou em 1098, com sete companheiros, o seu Mosteiro de Molesmes na França e retirou-se a uma região deserta, cêrca de três léguas ao sul da cidade de Dijon. [...] Renovando com fervor seus santos votos, encetaram austero gênero de vida, na estrita observância da regra do Patriarca São Bento. Para o hábito monástico adotaram grosseiro tecido de lã branca com longo escapulário escuro a servir-lhe de avental no trabalho. [...] Repartiam o tempo entre a oração e trabalhos manuais, cumprindo dest'arte a prescrição da Regra que declara ser verdadeiro monge aquêle que vive, a exemplo dos Apóstolos e antigos Padres, do seu próprio trabalho (WIESINGER, 1945, p. 3).

Historicamente, as instituições escolares monásticas — ocidentais — originam-se na Ordem de São Bento (MENDES, 2020). No monacato beneditino, escavamos três focos de irradiação: a Itália, a França e a Irlanda:

[...] A primeira, por ser o berço da Ordem, com o célebre mosteiro de Monte Cassino; a última, chamada, por antonomásia, *insula doctorum*, “ilha dos santos” ou “lâmpada do Norte”, porque ali missionaram e, ao mesmo tempo, se dedicaram ao cultivo do latim e do grego, nos mosteiros de Clonar, Bangor e Armagh [...] (ULLMANN, 2000, p. 34-35).

Na França, destaca-se a Abadia de Cluny — erigida no ano de 910 —, que serviu de parâmetro para a fundação de outras abadias beneditinas. Na Ordem de São Bento, cada mosteiro possuía uma biblioteca e uma sala de copistas (*scriptorium*), onde os monges reproduziam textos antigos. Na comunidade monástica, harmonizava-se a divisa — “ora et labora” — com trabalho manual, intelectual e oração (ULLMANN, 2000).

Na Ordem de Cister, a principal tarefa dos “monges de branco” é — conforme a prescrição da Regra de São Bento — a celebração do Ofício divino:

[...] Os padres consagram sua atividade à cura d'almas, ao ensino e ao apostolado missionário. A exemplo de S. Bernardo, fervorosos devotos da Paixão de Cristo e de Nossa Senhora, procuram por êsses meios inflamar as almas e conduzí-las a Deus. Abrasados em santo zêlo, era natural que os Cistercienses, atendendo ao apelo de bispos brasileiros, viessem à Terra de Santa Cruz, onde, ao lado dos operários da primeira hora, encontrariam vastíssimo campo para o seu benéfico apostolado (WIESINGER, 1945, p. 7).

No escrito intitulado “Breve História da Ordem Cisterciense” (1945), Dom Abade Aloisio Wiesinger, O. Cist. diz que

[...] o ideal do monge cisterciense, orientado pela regra de São Bento, é realizar o lema “Ora et labora — reza e trabalha”, e isso dentro do mosteiro, não pode êle ser considerado missionário no sentido estrito e moderno da palavra. É, porém, missionário, embora indiretamente, por sua oração, seu trabalho e seus sacrifícios. Era assim sem dúvida, que Pio XI compreendia a ação missionária do Cisterciense (WIESINGER, 1945, p. 12).

No Medievo, as escolas monacais e os mosteiros não viviam isolados: “[...] Para além da troca epistolar, mantinham intercâmbio de códices, os quais eram copiados, para fins de enriquecimento dos tesouros das bibliotecas [...]” (MENDES, 2020, p. 16). No mundo ocidental, muitas obras foram salvas, que — sem o labor persistente dos monges — poderiam ter desaparecido para sempre do acervo cultural. Na verdade, “[...] graças a eles sobreviveram as humanidades clássicas” (ULLMANN, 2000, p. 37).

No século XXI, interessa-nos — para fins de investigação do modo de conceber e de fazer educação da Abadia Nossa Senhora Mãe do Divino Pastor nos sertões da Bahia — a elaboração acadêmico-intelectual ocorrida na escola monástica da Ordem Cisterciense: a instituição educacional que inicia o movimento místico do século XII (MENDES, 2016).

1. A ABADIA NOSSA SENHORA MÃE DO DIVINO PASTOR

Aos 31 de janeiro de 1938, foi o lançamento da primeira pedra no Morro da Graça, na Fazenda de Jequitibá município de Mundo Novo (Pasto da Porta).

[...]

Em 17 de maio, foi inaugurada oficialmente a escola com 10 aluno. Dias antes a escola já tinha mais de 20 freqüências. Mas quando a mesma foi oficializada vários alunos se ausentaram com medo de pôr em risco a sua liberdade ou por motivo qualquer; só se matricularam 10, sendo o primeiro matriculado o filho do administrador, José de Oliveira Borges (Crônicas de Jequitibá: 1937-1938 — Beneditinos da Bahia. 1939-1955 — Cistercienses, s/d., p. 1).

No ano de 1925, o Capítulo Geral da Ordem de Cister — reunido em Roma — aprovou a fundação de mosteiros em terras de missões:

1. Obedecendo ao exemplo dos nossos antepassados, esse Capítulo geral determina que se funde mosteiros em terras de missões.
2. Nesses mosteiros (abadias), no entanto, deve-se conservar a vida de comunidade, isto é, os monges não devem tanto andar pelas estações missionárias ou residir em paróquias, mas antes dedicar-se, no próprio mosteiro, à vida contemplativa, à liturgia, às ciências e artes, e à agricultura, procurando elevar o nível da cultura nas respectivas regiões e completando assim o trabalho dos outros missionários.
3. O Capítulo Geral não considera lícito aos monges cistercienses outro modo de atividade missionária (WIESINGER, 1945, p. 12).

Neste mesmo ano, os monges cistercienses, animados pelo Papa Pio XI — o Papa das Missões — iniciaram num colégio mantido pelo mosteiro uma escola missionária, destinada a facilitar fundações no estrangeiro. Neste ínterim, criaram a “União de Missões” — aprovada pela Igreja — e foram angariando recursos, com o intuito de facultarem a meninos pobres os meios de cursarem os estudos eclesiásticos (WIESINGER, 1945).

No ano de 1936, iniciou-se a primeira fundação cisterciense no Brasil: Mosteiro de Santa Cruz — Itaporanga (SP). Posteriormente, fundou-se a Abadia de São Bernardo, em São José do Rio Pardo — Estado de São Paulo (WIESINGER, 1945).

Quasi ao mesmo tempo que monges cistercienses, vindos da Renânia, lançavam a pedra fundamental para o futuro Mosteiro de Itaporanga, outros, vindos da velha Áustria, começavam sua atividade no norte do Brasil, em Jequitibá, no Estado da Bahia, lugar situado numa região aprazível, no município de Mundo Novo (WIESINGER, 1945, p. 12).

No caso do Estado da Bahia, Dom Hugo Bressane de Araújo — bispo da Diocese de Bomfim — entregou para a Ordem Cisterciense “in perpetuum” a paróquia de Jacobina, onde trabalhavam três padres, cuidando também das necessidades espirituais de Miguel Calmon, Riachão e, por algum tempo, de Baixa Grande. No dizer de Dom Abade Aloisio Wiesinger, O. Cist.: “[...] numa população de 100.000 almas, as santas Comunhões atingiram o número de 30.000; fundaram 8 escolas paroquiais e conseguiram restaurar igrejas, bem como edificar novas capelas” (WIESINGER, 1945, p. 18).

No Município de Mundo Novo, o coronel Plínio Tude legou em seu Testamento umas fazendas, entre as quais Jequitibá, com uma área de 3.200 hectares, para um fim eminentemente social: a fundação de uma escola primária e rural, ao encargo de uma Ordem religiosa:

[...] Declaro que tendo eu e minha mulher Dona Isabel Fernandes Tude de Souza, nascidos na zona sertaneja, onde possuímos grande parte de nossos bens e onde por anos vivemos contentes e com felicidade, é o nosso desejo beneficiar a refe-

rida Zona o que ora fazemos neste nosso testamento criando a “Fundação Divina Pastora”. Assim lego a mesma “Fundação Divina Pastora” aqui instituída, a fazenda de engorda denominada Jequitibá, no Município de Mundo Novo, com todas as benfeitorias, gado, etc. e tudo mais que nella existir ao tempo de abrir-se a sucessão, para na mesma fazenda ser criada uma escola de ensino primário rural e mais as fazendas Sant’Anna, Bôa Paz, Casa Nova, no Município de Baixa Grande e mais a fazenda “Acerto” no Município de Camisão, com todos os gados bovino, lanífero, caprino, etc. e tudo mais que nellas existir ao tempo da sucessão e mais a fazenda de engorda “Santo Antônio”, no Município de Capivary com todas as benfeitorias, gado, etc. e tudo mais que nella existir para nestas fazendas serem criadas apenas simples escolas primarias (TUDE, 1938, DW. 2).

Para o estabelecimento e custeio das “escolas de ensino primário rural”, Plínio Tude de Souza legou à “Fundação Divina Pastora” a quantia de quatrocentos contos de reis em moeda corrente, a serem pagos em três prestações: [1] duzentos contos de reis para se iniciarem os trabalhos dos estabelecimentos das instituições escolares primárias rurais; [2] cem contos de reis, quatro meses depois do pagamento da primeira prestação; [3] cem contos de reis, quatro meses após o pagamento da segunda prestação (SOUZA, 1936).

Plínio Tude de Souza exigiu:

[...] Nesses estabelecimentos devem ser admittidos gratuitamente os descendentes de nossos parentes e filhos de nossos empregados, que para tal fim pedirem matrícula. Nesses estabelecimentos exigimos que seja dado o ensino de Catecismo e seja ensinada e divulgada a nossa Santa Religião Catholica, Apostólica e Romana como base primordial da “Fundação Divina Pastora” [...] (SOUZA, 1936, DW. 3).

No que tange à gestão da “Fundação Divina Pastora”, instituiu:

[...] A Fundação Divina Pastora deverá ser administrada e dirigida diretamente por uma das seguintes Ordens Religiosas: Benedictinos do Mosteiro de São Bento da Bahia ou Monástica de Trappa ou Cistercienses, sob a condição de qualquer delas que aceitar a incumbencia aplicar os bens legados e os seus rendimentos aos fins aqui previstos, a exemplo do que fazem actualmente os Benedictinos do Rio de Janeiro e os Trappistas em Taubaté, no vale do Parayba do Sul, devendo iniciar os trabalhos da utilização dos bens ora legados dentro em seis mezes, após a entrega dos mesmos bens. Se por algum motivo qualquer daquellas Communidades Religiosas, na ordem em que acima são mencionadas, não quizer ou não puder, sob as condições acima postas aceitar este legado, passará este, sob as mesmas condições estabelecidas ao Lyceu Salesiano do Salvador, desta Capital, e se ainda este não quizer ou não puder aceitar a incumbência, peço ao Senhor Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil e ao Estado da Bahia que escolha uma Ordem Religiosa que a critério dos mesmos seja capaz de cumprir esta minha vontade [...] (SOUZA, 1936, DW. 3-4).

No dia 2 de maio de 1936, Plínio Tude de Souza faleceu, sem deixar filhos (Crônicas de Jequitibá, s/d). Dona Isabel Tude Fernandes de Souza — viúva do “De cujus” — desejava de executar as últimas vontades do finado esposo, convidou com instância os Beneditinos da Bahia para realizarem o projeto. Não podendo eles, por falta de padres, aceitarem a proposta, a virtuosa senhora recorreu aos três monges cistercienses recém-chegados à paróquia de Jacobina (BA), empossados no dia 11 de setembro de 1938: Pe. Alfredo Haasler, O. Cist., Pe. Adolfo Lukasser, O. Cist. e Pe. Berchmans Elsen, O. Cist.. Consentiram esses monges em empreender a fundação, por achá-la de acordo com as finalidades da Ordem de Cister (WIESINGER, 1945).

No ano de 1939, Dom Abade Aloisio Wiesinger, O. Cist. — Abade de Schlierbach — chegou à Terra de Santa Cruz, para fins do exame da tão importante obra e, no intuito de facilitar-lhe a execução, mandou vir padres e irmãos-leigos:

[...] Entre êstes havia um padre arquiteto, incumbido de traçar a planta das futuras construções, e alguns jovens sacerdotes destinados a lecionar nas escolas a serem fundadas. Êstes atualmente estudam em S. Paulo na Faculdade de Filosofia, dos Beneditinos, enquanto em Jequitibá as obras de construção vão-se tornando feliz realidade” (WIESINGER, 1945, p. 18-19).

De acordo com Dom Abade Aloisio Wiesinger, O. Cist., os monges que se ofereceram para a fundação da Abadia Nossa Senhora Mãe do Divino Pastor — Jequitibá — são oriundos da Abadia de Schlierbach, na Áustria Superior (WIESINGER, 1945).

Considerando que sem profunda instrução, o Cristianismo carece de sólida base e a Fé facilmente se extingue, cuidaram os Cistercienses em fundar escolas, onde o ensino do Catecismo ocupava o primeiro lugar. Além dessas escolas paroquiais, mantinha-se também no próprio mosteiro um educandário para meninos desejosos de abraçar a vida monástica. Preparando-se para seus futuros deveres, êsses meninos seguiam a observância regular, cantavam na igreja as melodias gregorianas e prestavam pequenos serviços, tais como ajudar a missa, servir a mesa, etc. Mais tarde foi essa escola aperfeiçoada e elevada a categoria de ginásio, equiparado com todos os direitos dos colégios estrangeiros. Todas essas escolas cessaram de existir em 1938 (WIESINGER, 1945, p. 16).

Nos sertões da Bahia, julgou-se logo necessário anexar à escola primária e rural — Anos Iniciais do Ensino Fundamental — um seminário para fomentar vocações de meninos brasileiros, futuros continuadores da obra social. Para tal fim, entendeu-se que não serviria uma escola “particular”, porque poderia prejudicar a liberdade das vocações (WIESINGER, 1945).

[...] Estando, além disso, a escola sob fiscalização do Governo, existe a vantagem de se tornarem os estudos mais sérios e assim serem eliminados os alunos menos aptos. Eis por que os Cistercienses tencionam fundar um colégio equiparado, onde os meninos serão habilitados a seguirem quer a carreira eclesiástica quer outra, exercendo qualquer profissão honrada, na sociedade. Muito contribue para esse intento o programa do ensino secundário, de 1942, prescrevendo o estudo do latim no curso ginasial e acrescentando a êsse idioma o grego no curso colegial clássico. Esperam pois os Cistercienses formar não só bons lavradores na escola primária, senão também bons cidadãos no ginásio, padres para as diversas dioceses e também futuros monges. A importância da obra é evidente, por ser a única no sertão da Bahia [...] (WIESINGER, 1945, p. 20).

Na Ordem de Cister, temia-se que um jovem — instruído e preservado — após quatro ou cinco anos de estudos na Abadia Nossa Senhora Mãe do Divino Pastor descobrisse que não tinha vocação sacerdotal. Para evitar esse grave perigo, decidiu-se que os alunos do seminário seguiriam um curso equiparado. Destarte, se algum deles não se sentisse chamado à vida sacerdotal teria a liberdade ou possibilidade de seguir outra carreira (WIESINGER, 1945).

[...] Da formação científica cuidam os Cistercienses, facultando a alguns dos seus padres os estudos para professores no ensino secundário. No tocante à parte econômica, aplicam-se à lavoura em grande escola, fazendo plantações de mandioca, milho, feijão, arroz, cebola, trigo, tomates, pepinos, repolho, aipim, inhame, café, banana e mais umas trinta espécies de árvores frutíferas, devendo tudo servir de plantação-modêlo para a escola rural. Além disso, funciona uma fábrica de manteiga, cujos produtos são muito procurados. Com a importância oferecida por D. Isabel Tudo, construíram um aqueduto de cinco quilômetros de comprimento, uma serraria, uma olaria com grande prensa, abrangendo todo o ramo da cerâmica, u'a marcenaria moderna com plaina e furador, um moinho, uma usina, tudo movido a gazogênio" (WIESINGER, 1945, p. 21-22).

Nos Territórios de Identidades "Piemonte do Paraguaçu" (Mundo Novo) e "Piemonte da Chapada" (Jacobina), categorizamos as seguintes instituições escolares da Abadia Nossa Senhora Mãe do Divino Pastor, que permanecem contribuindo significativamente com desenvolvimento social, educacional e cultural: [1] escolas das primeiras letras; [2] escolas técnicas; [3] escolas convênidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

[...]

Mas, no horizonte

Do que é memória

Da eternidade,
Referve o embate
De antigas horas
De antigos fatos,
De homens antigos (MEIRELES, 1989, p. 279).

Na História do Brasil, o nome da Ordem de Cirter não é mencionado dentre as Ordens Religiosas que iniciaram a obra de evangelização. Não obstante, no escrito intitulado “Breve História da Ordem Cisterciense” Dom Abade Aloisio Wiesinger, O. Cist. cita um curioso documento — registrado por Rocha Pombo — que o leva a supor que, por algum tempo, os Cistercienses trabalharam na conversão dos povos nativos (índios) (WIESINGER, 1945).

Narra-se no “Informativo” (1584, geralmente atribuído a Anchieta), que,

[...] a pedido de Villegaignon, vieram da França para o Rio de Janeiro uns 7 ou 8 frades de hábito branco, que estabeleceram residência entre os Tamoios; ocupavam-se com o ensino de alguns meninos índios, “a quem traziam vestidos com seu hábito”. Mas, como Villegaignon, sabendo da destruição de sua fortaleza, não quisesse voltar ao Brasil, ficaram os Religiosos sem amparo e não só desfavorecidos, mas perseguidos pelos hereges. Resolveram então regressar à França. Ignora-se, porém, o seu fim; há quem diga que naufragaram ou que foram aliados ao mar pelos hereges. — Seja como fôr, o que sabemos com certeza é que o burel branco dos Cistercienses honrou sedes episcopais do Brasil-Colônia: D. Frei José Fialho ocupou primeiramente o sólio pernambucano, sendo em seguida transferido para a arquidiocese da Bahia, na qualidade de metropolitano do Brasil (WIESINGER, 1945, p. 9).

Dom Abade Aloisio Wiesinger, O. Cist. — citando outros Prelados da Ordem Cisterciense — reflete que não menos do que no Medievo os “filhos de São Bernardo” são chamados a prestar os mais relevantes serviços à sociedade hodierna. Prescindindo dos trabalhos de ordem material por meio dos quais no desenrolar dos séculos veem contribuindo para o progresso da agricultura, arte, arquitetura e educação, os mosteiros da Ordem de Cister constituem centros de espiritualidade, que atraem sobre o mundo as bênçãos do Céu e irradiam sobre os seres humanos — engolfados nos prazeres e/ou divididos pelo ódio — o salutar exemplo de uma vida consagrada à prática da virtude e ao exercício de atividades que são de molde a elevar e engrandecer uma nação (WIESINGER, 1945).

[...] Afora a eminente personalidade de S. Bernardo, cuja influência se estendia muito além do claustro, contribuíram particularmente para a propagação da Ordem, a fama de sua observância e os notáveis serviços prestados pelos seus

membros à lavoura e aos amanhos da terra. Graças à operosidade infatigável dos Cistercienses, regiões desertas e insalubres foram saneadas e transformadas em compôs férteis. Com êles aprenderam os camponeses o aperfeiçoamento da agricultura [...] (WIESINGER, 1945, p. 4).

Nos escritos de Bernardo de Claraval, não identificamos uma postura contrária à ciência, mas um repúdio àqueles que a buscam como “fim último”. Para o “Doutor Melífluor”, o conhecimento só é pleno quando a pessoa humana, além do mesmo, possui a sabedoria: o sentimento que faz a mente plena de desejo e disposição para executar ações sábias. Na vida acadêmico-intelectual, essa sabedoria nasce do temor de Deus: da união, por meio do amor, àquele que é fonte de todo conhecimento. Por este caminho, sem a sabedoria que vem do temor de Deus, os homens podem ser eruditos, mas não “sábios”. Político-pedagogicamente, Bernardo de Claraval deixa como legado para a Abadia Nossa Senhora Mãe do Divino Pastor o elemento essencial do monacato: o princípio da fé supera a ciência (LECLERCQ, 2002).

Pioneira em “Educação do campo” e “Pedagogia da alternância”, a Abadia de Schlierbach — Abadia-mãe do Mosteiro Cisterciense de Jequitibá — empenhou-se

[...] igualmente em administrar do melhor modo possível as suas propriedades; tornou-se desta arte modelo para os camponeses, que não raro imitaram o trabalho dos religiosos. Fundaram outrossim para os filhos dos aldeões uma escola de agricultura, que só funciona nos 5 meses do inverno, porquanto no verão devem ajudar os pais nos trabalhos do campo. Adquiriram assim os jovens camponeses os necessários conhecimentos para administrarem suas fazendas e darem impulso à lavoura, à plantação de árvores frutíferas, à pecuária e à indústria de laticínios (WIESINGER, 1945, p. 16).

Por último, Dom Abade Aloisio Wiesinger, O. Cist. diz que foi graças ao trabalho dos irmãos-leigos na lavoura que os monges da Ordem de Cister se tornaram célebres como agricultores (WIESINGER, 1945). Por ocasião da celebração dos “50 Anos Cistercienses nos sertões da Bahia — Brasil”, Pe. Alfredo Bernardo Haasler, O. Cist. disse: “[...] O povo da roça é um bom mestre para nós: confia em Deus, não tem complicação e vive com simplicidade” (STOETTINGER; MOSER; RAUSCHER, s/d., p. 12).

REFERÊNCIAS

ABADIA NOSSA SENHORA MÃE DO DIVINO PASTOR. **Crônicas de Jequitibá: 1937-1938** — Beneditinos da Bahia. 1939-1955 — Cistercienses. Mundo Novo, BA: Mosteiro Cisterciense de Jequitibá, s/d.

LECLERCQ, J. **Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age**: L'amour des lettres et le désir de Dieu. Paris: Cerf, 1963.

LECLERCQ, J. **Cultura umanistica e desiderio di Dio**: studio sulla letteratura monastica Del Medioevo. Milano: Saggi/Sansoni, 2002.

MEIRELES, C. **Romanceiro da Inconfidência**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira: 1989.

MENDES, E. S. **A trilogia da beleza**: arte, arquitetura e educação em Bernardo de Claraval. 2016. 101 f. Monografia (Licenciatura em Artes Visuais). Faculdade Mozarteum de São Paulo — FAMOSP, São Paulo, 2016.

MENDES, E. S. A "Paidéia cristã" do medievo: experiência[s] cristã[s] de deus, ideias e instituições educacionais. In: BIANCHESSI, C. (org.). **Práticas pedagógicas e saberes curriculares**: experiências, desafios e conquistas. Curitiba: Bagai, 2020, p. 11-27.

SOUZA, P. T. de. **Testamento**. Bahia, 15 de fevereiro de 1936.

STOETTINGER, B.; MOSER, A.; RAUSCHER, O. **50 Anos Cistercienses nos sertões da Bahia — Brasil**. Mundo Novo, BA: Abadia Nossa Senhora Mãe do Divino Pastor, s/d.

ULLMANN, R. A. **A universidade medieval**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

WIESINGER, A. **Breve História da Ordem Cisterciense**. Aparecida: Oficinas de Arte Sacra, 1945.

A EMPATIA NA INICIAÇÃO À VIDA CRISTÃ, É POSSÍVEL?

Kedma Aparecida Alves Soares¹

RESUMO

A empatia segundo Edmund Husserl é a capacidade de reavivar o interesse pelas pessoas mais próximas e contribui para desenvolver relações interpessoais harmônicas. É uma atitude em que o ser humano desenvolve em sua percepção, na capacidade de colocar-se no lugar do outro, para entender as necessidades individuais, os sentimentos e os problemas. Para adquirir esta competência socioemocional, é preciso escutar ativamente as pessoas e captar suas emoções, para assim chegar a uma relação próxima, principalmente neste tempo de pandemia, em que as pessoas estão confinadas e necessitadas de compreensão. No processo de compreensão e formação dos catequizandos, no que diz respeito a Iniciação à Vida Cristã, a empatia é um valor indispensável, pois permite enriquecer as relações interpessoais e o seguimento mais consciente a Jesus, que passou fazendo o bem. A bondade empática que Jesus exerceu na vida das pessoas de seu tempo poderá desenvolver o cultivo dos valores, que exemplifica em confiança, solidariedade, amizade, caridade, compreensão, generosidade entre outros. Jesus Cristo, como sabemos, nasceu, cresceu e com apenas trinta e três anos, conforme nos remete os biblistas e os relatos das primeiras comunidades cristãs, foi morto e ressuscitou no terceiro dia para nos resgatar dos pecados. Por vez, o catequizando é um ser iniciado, no seguimento de Jesus. Por meio dos exemplos, que Jesus realizou com as pessoas em atitude de cura, bênçãos, reflexões, partilha de dons, em grande parte poderá desenvolver nos catequizandos, o início da empatia. Na vivência comunitária, tanto da própria vida e de outras famílias, o catequizando pode desenvolver esta percepção de forma crescente, no exercício de ações empáticas. A vivência cristã integrada na comunidade visibiliza a empatia pelos sinais sensíveis ao outro, quando se aproxima de forma mais verdadeira, sem preconceitos ou julgamentos. A dinâmica de seguir as atitudes de Jesus e seus ensinamentos, direciona o ser humano, a dimensão da renúncia de coisas e situações cativas, para conquistar novas descobertas que possam atrair a atenção de si. Esta atração é um movimento que impulsiona a emoção, sentimento e explicitação do sentido literal do termo empatia, que se trata da experiência ou o provar/sentir, que faz penetrar na compreensão daquilo a que essa experiência remete, ou seja, a experiência alheia. Para muitos catecúmenos (não batizados) dentro da Igreja católica, o início de tomada de consciência cristã começa na infância com a espiritualidade dos pais em relação ao filho. O catecúmeno, portanto, recebe a instrução preliminar em doutrina e moral para ser admitido entre os fiéis.

PALAVRAS-CHAVE: Empatia, catequese, iniciação, cristã, Jesus, catecúmeno e compreensão.

¹ Doutoranda pela PUCPR em Teologia e Sociedade. Mestra em Teologia e Evangelização pela PUCPR. Especialização Teologia NT, Ciência da Religião, Gestão administrativa e Metodologia do Ensino Superior e graduação em Letras. Atuou como professora, coordenadora, diretora, catequista e assessora, cujas atividades realizadas em Instituição de educação, paróquia, diocese e espaços recreativos. E-mail: kedmasoares@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Quando falamos de Iniciação à Vida Cristã, nos referimos ao processo de iniciação aos sacramentos do batismo, crisma e eucaristia, que integram os demais sacramentos instituídos pela Igreja Católica: confissão, unção dos enfermos, ordem e matrimônio. Os sete sacramentos fazem parte da prática da fé da Igreja católica. Também há documentos que discutem a formação dos catequistas que são: Diretórios Gerais de 1971; 1997 e 2020 e o Diretório Nacional da Catequese – CNBB, nº 84. Os documentos como tais, insistem no processo de formação, na perspectiva de ser iniciado.

O processo de iniciação aconteceu com as primeiras comunidades cristãs descrita nos Atos dos Apóstolos. A comunidade dos crentes crescia na unidade, na fração do pão, na oração, na partilha e na solidariedade. O fervor e a fé dos crentes em Cristo, atraía cada dia mais, membros para a comunidade. Nessas primeiras comunidades encontramos os pilares da formação cristã e as orientações para o caminho na fé. Um exemplo muito lúcido de uma boa ação em que as pessoas amavam e partilhavam os seus bens, para que todos fossem atendidos e não houvesse nem um necessitado entre eles, é o modelo das primeiras comunidades cristãs. No princípio, das primeiras comunidades cristãs, segundo o livro dos Atos dos Apóstolos está escrito assim:

Todos os que tinham abraçados a fé reuniram-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um. Dia após dia, unânimes, mostravam-se assíduos no templo e partiam o pão pelas casas, tomando o alimento com alegria e simplicidade de coração. Louvavam a Deus e gozavam de simpatia de todo o povo. E o Senhor acrescentava cada dia ao seu número os que seriam salvos (ATOS 2, 44-47, 19, p. 1905).

No texto dos Atos dos Apóstolos, há uma amostra muito expressiva de Deus que está no meio do Povo. Embora não se falasse de empatia, mas esta palavra já fazia parte do cotidiano daquela primeira comunidade. Na tradução de algumas Bíblias se diz sobre a “graça” ao invés de “simpatia”, era um fenômeno que se apresentava em formato de povo, multidão, não de uma pessoa liderando outras ou dando ordens. Era a ação de Deus com o povo, a graça no sentido vertical que atuava, que ao mesmo tempo se tornava horizontal, conforme a necessidade de cada um. Nesta dinâmica predominou a ação simpática/empática de receber e doar uns aos outros. Para chegar a esta vivência tão profunda e alegre em Deus, os primeiros cristãos fizeram mudanças significativas em suas vidas, renúncias patrimoniais, conversão dos pecados e mudança de vida. Eles começaram a colocar em prática os conselhos de Cristo, que todos tivessem vida e vida em abundância. Se pode interpretar de muitas formas, mas a origem dos primeiros cristãos foi levada muito a sério, numa total lealdade a Deus. Esta lealdade veio ao longo dos séculos permeada também pelo mal, mas não foi vencida. O princípio foi alicerçado por Deus em relação ao seu povo.

Depois de vivenciar um período intenso de partilha dos bens, veio também no caminho as arestas e desta forma se reuniram para consolidá-las, em Concílios, justamente para o diálogo, memória e novas definições para a vivência cristã. Os Concílios muito contribuíram para as orientações e definições no futuro da Igreja. Com mais de dois mil anos de caminhada, houve na Igreja em torno de vinte e um Concílios. Desde Nicéia (oficialmente) até chegar o último na década de sessenta (1962-1965), o Concílio Vaticano II. O Concílio refletiu a vida e o modo de conhecer, viver nos passos de Cristo, com 2.448 participantes. Os participantes foram cristãos e não cristãos do qual nasceu a declaração “Nostra aetate”, aprovada no dia 28 de outubro de 1965, “que analisou a atitude da Igreja Católica, sintetizada no pedido joanino: “Buscai primeiramente aquilo que une, antes de buscar o que divide””. Nesta atitude, criou um espírito de maior tolerância e aproximação respeitosa às outras religiões não cristãs e também à progressiva rejeição do antissemitismo em favor do ecumenismo.

1. EMPATIA E EDUCAÇÃO NA FÉ

Em uma reunião, as pessoas normalmente manifestam e expressam sentimentos, inquietações, avaliações, análises, diálogos, que por sua vez desenvolvem conteúdo. Por outro lado, o conteúdo pode se transformar em reformulações, futuros projetos, isto é, de modo encontro informal. Também poderá se transformar em um grupo formal para estabelecer metas mais ousadas, profundas, a fim de conduzir demais grupos expressivos no mundo. Neste sentido se destaca aqui, as primeiras comunidades cristãs que é a abordagem deste artigo. Nas comunidades afins, por exemplo, em grupo de futebol, de oração, de salvamento, sindicatos há interesses normalmente do grupo em si. Mas neste caso se refere aos educadores da fé.

Observa-se uma escassez de catequistas e de uma formação específica para os processos de Iniciação à Vida Cristã. Sabe-se o quanto é importante uma formação para além da doutrinação. O processo de catequese para a Iniciação à Vida Cristã envolve o ser humano nas suas diferentes faixas etárias: de crianças até os idosos, comunidade, grupos culturais, catequistas, religiosos, padres, bispos, agentes de pastorais e movimentos, entre outros. Vale destacar, que também o processo de construção da fé segue um itinerário relacionado com o desenvolvimento psicofísico e espiritual da criança. Dessa maneira, considera-se indispensável pensar a formação do catequista, numa perspectiva pedagógico-filosófica que o leve a compreender o ser humano nas suas diferentes dimensões. O educador catequista é aquele que já fez a experiência de discípulo amado, conforme (Jo 13, 23). É de muito valia, que o catequista tenha uma identidade própria, construída a partir das relações intersubjetivas e interpessoais com o outro e com o transcendente.

A escolha do tema está também relacionada a questão da empatia, que é necessária para fortalecer a caminhada na fé cristã. A ação pastoral catequética requer pessoas capazes de conhecer a realidade, de fazer-se próximo, colher as vivências do outro e a partir de aí fazer o processo de

descoberta de si e do transcendente. A formação catequética pode usufruir do horizonte reflexivo dos comportamentos e decisões, tanto para os catequistas e catequizandos. A reflexão em relação ao transcendente é muito oportuna para entender o significado da imagem e semelhança de Deus. O ser humano é o único animal racional que é capaz de reconhecer a si mesmo e a existência do outro. Para entender melhor a existência do outro de modo empático segundo Edith Stein, é a capacidade de reavivar o interesse pelas pessoas mais próximas, dessa maneira, contribui para desenvolver relações interpessoais harmônicas.

1.1. EMPATIA NO PROCESSO DE FORMAÇÃO CRISTÃ DE EDITH STEIN

Edith Stein (1891-1942) vivenciou a experiência da Primeira Guerra Mundial e como enfermeira cuidou das feridas dos soldados, após os combates em batalhas. Ao término da Guerra, voltou para os estudos e defendeu a sua tese. Vários encontros levaram a Stein a repensar a fé. Mas, um encontro foi a gota d'água para que ela se convertesse ao cristianismo: o encontro com a obra de Santa Teresa de Jesus, "Livro da vida". Edith Stein, em 1922 sentiu o judaísmo mais amplo e completo.

Edith Stein compreendeu a necessidade de uma espiritualidade pessoal, de uma formação que contribua no processo de individuação da pessoa. Em sua trajetória intelectual buscou uma completa e atualizada formação. Ela não hesitou em buscar novas leituras, conversas e interpretações sobre a verdade. Mais tarde, depois da conversão ao catolicismo, tornou-se freira Carmelita Descalça. E após passar pela experiência dolorosa da Primeira Guerra Mundial, sentiu de perto o caminho da radicalidade da cruz. Ela cuidou de pessoas feridas, quando exerceu o trabalho como enfermeira na cruz vermelha, no hospital militar em Weisskirchen na Morávia.

No reencontro com a fé, Edith que tivera uma formação familiar judia, fez uma nova experiência ao se encontrar com o mundo cristão católico. Como filósofa judia iniciou a sua vida estudantil em Breslávia, a sua terra natal. Depois de avançar nos estudos, foi para Gotinga e lá teve a oportunidade de conhecer Edmund Husserl, e se tornou sua discípula. Depois de conhecer Husserl, Stein pode aprofundar os estudos fenomenológicos com ênfase no método fenomenológico.

A partir desta perspectiva, Edith Stein concluiu: "essa pesquisa era necessária para mostrar como a compreensão das associações mentais se diferencia da simples percepção dos estados psíquicos" (STEIN, 2018, p. 511). Como judia de nascimento, Edith Stein encontrou no cristianismo, um campo de fenômenos que a levou à constatação de que a empatia está na essência desta religião. Nesta visão, a empatia que perpassou pelos escritos de Edith Stein deu sentido às novas dimensões sociais, éticas e estéticas. A empatia pode ser trabalhada e aprofundada no processo de formação espiritual da fé na Iniciação à Vida Cristã.

Em 1933, ao ter que desistir do cargo de professora na Academia Católica de Münster, entrou no Carmelo de Colônia, na Alemanha. Com a perseguição nazista, foi transferida para o Carmelo de Echt, na Holanda, juntamente com a sua irmã Rosa. Stein participou plenamente, de forma

dolorosa, do holocausto junto aos muitos judeus sacrificados nos campos de concentração, que sucedeu a sua morte e de sua irmã, em Auschwitz. Depois da morte tão cruel no campo de concentração, os escritos de Edith se transformaram em patrimônio filosófico e espiritual ao mundo cristão. No alinhamento com a filosofia integrou a formação humana e empatia com Deus, o Divino. “Deus criou o homem e a mulher à própria imagem e semelhança. Só quando as respectivas características masculinas e femininas são plenamente desenvolvidas, atinge-se a máxima semelhança com o divino e, só então, a comum vida terrena se torna poderosamente compenetrada pela vida divina” (STEIN, 1994, p. 60).

A empatia para Edith Stein foi caracterizada, uns dos primeiros problemas filosóficos encontrados em suas pesquisas. E para entender o resultado da fenomenologia é necessário conhecer os passos realizados por meio das instigações lógicas. O fundamento da consideração das pessoas espirituais empaticamente é de que: “Um sujeito espiritual aprende do outro e se porta ao dar-se de seu operar”, e mais, “[...] um Eu em cujos atos, um mundo de objetos é constituído e no qual ele mesmo cria objetos por razão de sua vontade” (STEIN, 2003, 198-201). O Espírito não é resultado do corpo e da alma, pois este tem seu modo de dar-se, manifestar-se, assim o espírito é singular, faz parte da peculiaridade humana. Para Stein, esta estratificação vai além do mundo visível, conferindo a cada ser o seu sentido e possibilita o acesso aos valores.

1.2. NO PROCESSO DE FORMAÇÃO DE CATEQUISTAS PARA A INICIAÇÃO À VIDA CRISTÃ

A empatia é a capacidade de compreender o outro nas variadas situações da vida. Em consideração, o cristão é alguém que identifica como pessoa, que segue Cristo, que morreu e ressuscitou e deu a vida por todos nós. Assim, o catequizando é um ser em aprendizado no seguimento de Jesus, e com a atitude empática pode desenvolver esta percepção de forma crescente no espírito de partilha na comunidade. Além de contribuir na comunidade, a empatia manifesta sinais sensíveis ao outro, quando se aproxima da forma mais verdadeira, sem preconceitos ou julgamentos.

A empatia ajuda a reavivar o interesse pelas pessoas que nos cercam e, dessa maneira, contribui para desenvolver relações interpessoais harmônicas. E possibilita colocar-se no lugar do outro para entender suas necessidades, sentimentos e problemas. Para adquirir esta competência socioemocional, é preciso escutar ativamente as pessoas e captar suas emoções, para assim chegar a uma relação próxima e compreensiva. A empatia permite a compreensão das emoções e atos alheios, sem ter que necessariamente concordar com os outros. É a capacidade de vivenciar a maneira como a outra pessoa sente, o que leva a uma maior compreensão do seu comportamento e da sua forma de tomar decisões. Assim, no processo de formação de catequistas para a Iniciação à Vida Cristã, a empatia é um valor indispensável pois permite enriquecer as relações interpessoais. Ao mesmo tempo, pode ajudar o catequista a cultivar outros valores, por exemplo: confiança, solidariedade, amizade, compreensão, generosidade entre outros.

“O ser humano é um ser atual, mas é um ser em constituição (formação): por isso tem a potencialidade para vir-a-ser outra “coisa”, no sentido de algo melhor” (SBERGA, 2014, p. 33). A empatia, como Stein está orientada para perceber o outro, no respeito da sua ipseidade e alteridade. Stein afirma: “Tão pronto se desperta a vida consciente; o homem se encontra a si mesmo em comunidade com outros homens” (STEIN, 2007, p. 166). Com efeito, somos provocados pelo outro, pelo seu olhar, pelo seu agir que nos impele a reconhecê-lo como pessoa, possuidor de sua liberdade e consciente de seus atos. Stein, assegura:

Olho nos olhos de um ser humano e o seu olhar me responde. Deixa-me penetrar na sua interioridade ou me rejeita. Ele é o senhor da sua alma e pode fechar ou abrir as suas portas. Pode sair de si mesmo e penetrar nas coisas. Quando dois seres humanos se olham, um eu estou diante de um outro eu. Pode ser um encontro que acontece na soleira da porta ou na interioridade. Quando é um encontro que acontece na interioridade o outro eu é um tu. O olhar do homem fala. Um eu dono de si, vigilante me vê. Dizemos também: uma pessoa espiritualmente livre. Ser pessoa quer dizer ser livre e espiritual. O ser humano é uma pessoa e isto o diferencia de todos os seres naturais (STEIN, 2002, p. 124).

A estrutura humana nos oferece possibilidades de ação, de valoração, de sentimentos e, entre outros, a possibilidade de acolher o próximo, aspecto peculiar à pessoa humana, pois emerge das vivências subjetivas e intersubjetivas. A partir desses pressupostos compreende-se que Edith Stein poderá nos dar uma valiosa contribuição no aprofundamento da formação de catequistas e catequizandos. A metodologia proposta por Stein nos oferece suporte para a análise em profundidade sobre o que significa aprender a dimensão transcendental. E diante do ser humano, analisar o papel de sujeito na descoberta de um mundo de evidências originárias, que acompanha a sua vida e o modo como se podem conhecer as coisas da natureza e da cultura.

O método fenomenológico ajuda no processo de análise da consciência por meio da epoché e da redução. A citação a seguir detalha com mais precisão como funciona esta análise. O método fenomenológico coloca o mundo das coisas entre parênteses (epoché) a fim de analisar as vivências e sua consciência em relação aos fenômenos (ZILLES, 2007, p. 216). A redução fenomenológica “epoché” é o processo pelo qual tudo que é informado pelos sentidos. Uma experiência de consciência pode ser mudada em um fenômeno, que consiste em estar consciente de algo. São coisas, imagens, fantasias, atos, relações, pensamentos, eventos, memórias, sentimentos, entre outros, que constituem nossas experiências e nossa consciência. O interesse para a fenomenologia não é o mundo que existe, mas, sim, o modo como o conhecimento se apresenta em cada lugar, e em cada pessoa.

A redução fenomenológica requer a suspensão das atitudes, crenças, teorias, o conhecimento das coisas e do mundo exterior a fim de concentrar-se na pessoa. A experiência em foco é a realidade para a pessoa. A consciência do sentido como compreensão por meio da intenção, vontade, pode ser orientada e direcionada para preencher o vazio. A ideia daquilo que se pensa é

o conteúdo da consciência. Cada registro que a memória capta, constitui um novo aprendizado e consciente do que é e do que virá a ser, isto é, no âmbito de significado natural e espiritual. A escolha do tema está também relacionada a questão da empatia, que é necessária para fortalecer a caminhada na fé cristã. A ação pastoral catequética requer pessoas capazes de conhecer a realidade, de fazer-se próximo, colher as vivências do outro e a partir de aí fazer o processo de descoberta de si e do transcendente. A formação catequética pode usufruir do horizonte reflexivo dos comportamentos e decisões, tanto para os catequistas e catequizandos.

CONCLUSÃO

Quando se fala em Iniciação a Vida Cristã, se deve lembrar que foi lá que surgiu o “*Antiquum Ministerium*”, ou melhor “Antigo ministério” embora estava sendo gestado por Deus no seio da Igreja e mais recente nasceu em forma de Motu próprio e lançado pelo Papa Francisco. Todo esse tempo foram chamados por Deus homens e mulheres, para serem educadores da fé, os catequistas, “Assim, depois de ter ponderado todos os aspectos, em virtude da autoridade apostólica, instituo o Ministério laical de catequista” (FRANCISCO, 2021, 14). Eles com o seu serviço formaram e modelaram muitos filhos e cristãos na Igreja. Eram judeus e muitos inclusive eram adultos com seus familiares, que se tornaram os primeiros cristãos convertidos. Nesta oportunidade destacada o surgimento de uma filósofa no século vinte, que passou por um processo muito parecido, de conversão ao ponto de ser tornar mártir da fé de seu povo. Para adquirir esta competência socioemocional, é preciso escutar ativamente as pessoas e captar suas emoções, para assim chegar a uma relação próxima, principalmente neste tempo de pandemia, em que as pessoas estão confinadas e necessitadas de compreensão.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Português. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1990.

FRANCISCO. **Carta apostólica em forma de Motu Proprio *Antiquum Ministerium*.** Brasília: CNBB. 2021.

ROUP, Daniel. **A Igreja dos Apóstolos e dos mártires.** Trad. Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1988.

STEIN, Edith. Vida de uma família judia e outros escritos autobiográficos. Trad. **Maria do Carmo Ventura Wollny Renato Kirchner.** São Paulo: Paulus, 2018.

STEIN, Edith. **La Estructura de la persona humana: Tradução do original alemão** (Der aufbau der mens chlichen person), por José Mardomingo. Madrid – Espanha; Estudios y ensayos BAC Filosofía y ciencias. 2007.

STEIN, Edith. **Il problema dell’Empatia.** Trad. de Elio Costatini e de Erika Schulze Cosgtantini. Edizioni Studium – Roma, 2003.

STEIN, Edith. **La estructura de la persona humana**. Trad. José Mardomingo. Madrid: BAC, 2002.

STEIN, Edith. **Ser finito e ser eterno**. Trad. Alberto Pérez Monroy. México: Coleção Filosofia, 1994.

SBERGA, Adair Aparecida. **A formação da pessoa em Edith Stein**. São Paulo: Paulus, 2014.

ZILLES, Urbano. **Fenomenologia e teoria do conhecimento em Husserl**. Rev. abordagem gestalt., Goiânia, v. 13, n. 2, p. 216-221, dez. 2007. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180968672007000200005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 24 out. 2019.

A ESCUTA LITÚRGICA DA ESCRITURA EM TEMPOS DE PANDEMIA

Ademilson Tadeu Quirino¹

RESUMO

Desde o momento em que alastrou pelo mundo inteiro a Covid 19, apoderou-se de todos um silêncio ensurdecedor e um vazio desolador que paralisou tudo, repentinamente. Ainda hoje, as pessoas continuam temerosas e perdidas, pois foram surpreendidas por uma tempestade inesperada e furiosa. Deste modo, deram conta de que não estão sozinhas neste barco frágil e desorientado, mas que todos são chamados a remar juntos, com mútuo encorajamento. Assim, percebem que, remando juntos, podem vencer com mais facilidade esta tempestade pandêmica. Certo de que não tem sido fácil esse momento pandemia, a pessoa humana é convocada, cada dia, a se reinventar para proteger a si e ao próximo. Por isso, a presente comunicação tem por objetivo, apresentar a importância da escuta litúrgica da Escritura, em tempos da Covid 19. Para tanto, a metodologia a ser utilizada, será o método ver, julgar e agir, que tem como escopo versar sobre os desafios, avanços e perspectivas, da escuta litúrgica da Escritura, neste tempo de pandemia. Com isso, o artigo quer considerar a Escritura como caminho necessário, pelo qual, o ser humano inicia o seu processo de conversão pessoal e comunitária para viver a dinâmica de uma Igreja servidora e samaritana no mundo em tempos de pandemia. Portanto, os círculos bíblicos, grupos de leitura orante, Ofício Divino, celebração dos sacramentos ou sacramentais serão contemplados como ambientes de propícios para uma renovada conversão pessoal e comunitária dos cristãos. Contudo, em meio a tantas polarizações geradas e alimentadas neste tempo de pandemia, pergunta-se: Enquanto comunidade de fé, como se educar para uma conversão da escuta litúrgica da Escritura que desperte a democratização do cuidado numa sociedade em que muitos sofrem com o descaso e a perda de seus entes queridos? Considerando, portanto, que a Igreja não pode se isentar de sua missão perante esta crise pandêmica e, muito menos, omitir o seu carisma de origem que é o amor a Deus ao próximo, pode-se presumir que o presente artigo, pretende, a partir de uma investigação teológico-prática-pastoral contribuir para reflexão de uma servidora e samaritana.

PALAVRAS-CHAVE: Escuta; liturgia; Escritura; conversão; cuidado; pandemia.

INTRODUÇÃO

Consciente de que não tem sido fácil este momento pandêmico mediante tantas vidas ceifadas, além das sequelas deixadas naqueles que venceram o Covid, não sabemos ainda o que virá a ser o pós pandemia. A ciência ainda está investigando como será a qualidade de vida das pessoas daqui a alguns anos.

¹ Doutorando em Teologia Sistemática Pastoral, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Bolsista CAPES/PROSUC/BOLSA e TAXA. E-mail. peatquirino@gmail.com

Neste sentido, a Igreja, no tocante à ciência teológica, também está contribuindo com as outras áreas das ciências humanas, naquilo que se refere à saúde espiritual das pessoas de modo integral. A compreensão da Escritura pelos fiéis pode ajudá-los a superar o medo, a insegurança, além de gerar esperança no seu coração. Na liturgia, a escuta da Escritura, ocupa um lugar privilegiado, pois é nas celebrações litúrgicas que a maior parte dos fiéis se encontra para escutar e compreender a Palavra de Deus. A compreensão da Escritura impulsiona a Igreja a testemunhar a sua dimensão samaritana e servidora, que acolhe, cuida e celebra cada conquista (EG 24).

O papa Francisco, no dia 27 de março de 2020, afirmou que as praças, ruas e cidades, de repente foram cobertas por densas trevas. Segundo ele, apoderou-se de nós um silêncio ensurdecido e um vazio desolador, paralisando tudo. Afirmou também, que todos estão com medo e perdidos porque foram surpreendidos por uma tempestade inesperada e furiosa. Deste modo, deu-se conta de que todos estão no mesmo barco, frágeis e desorientados, mas chamados a remar juntos, carecidos de mútuo encorajamento. Assim, concluiu ele, “entendemos que não podemos continuar caminhando cada qual por conta própria, mas precisamos caminhar juntos, sem medo porque o Senhor está conosco e cuida de nós” (FRANCISCO, PP, 2020). Neste sentido, intui-se pela escuta da Escritura na liturgia, a Palavra de Deus gera esperança nos crentes e desperta espírito de cuidado para com o próximo, neste tempo de pandemia.

O tema proposto quer realmente tratar sobre esta temática, levando em consideração a mudança radical da escuta da Escritura na liturgia, no que se refere a passagem do espaço físico, templo, para o espaço digital. Depois pretende apresentar os desafios pastorais na utilização das plataformas digitais, com relação à escuta litúrgica da Escritura nas celebrações. Por último, algumas pistas de ação para uma renovada conversão pastoral serão realçadas.

Contudo, em meio a tantas polarizações neste tempo de pandemia, será levantada a seguinte questão: Enquanto comunidade de fé, como nos educar para uma conversão da escuta litúrgica da Escritura que desperte a democratização do cuidado, numa sociedade em que muitos irmãos e irmãs estão sofrendo com o descaso e a perda de seus entes queridos? Deste modo, acredita-se, ser este, o caminho para uma renovada conversão pessoal e comunitária do crente. Sem esta via, o cristão, dificilmente, dará o testemunho cristão numa Igreja servidora e samaritana.

1. CELEBRAR A PALAVRA DE DEUS EM TEMPOS DE PANDEMIA

A Palavra de Deus é que sustenta o cristão na fé, na esperança e na caridade. Sem o alimento da Escritura, dificilmente o cristão consegue caminhar em meio às adversidades da vida. O papa Francisco, enquanto rezava pelo mundo invadido pelo Covid 19, buscou na Escritura, a mensagem que o mundo precisava ouvir. Em sua oração, exortava a todos a não terem medo e colocar toda confiança no Senhor porque ele cuida de todos nós.

Enquanto o papa trazia uma mensagem de esperança em meio à tempestade, as igrejas

do mundo inteiro, foram obrigadas a fechar as portas, para evitar aglomeração e a proliferação do vírus. O grito de ordem era ficar em casa, para proteger a si e o próximo. A radical interrupção da participação dos fiéis nas celebrações litúrgicas levou a Igreja a se encontrar com seus paroquianos, por meio de celebrações transmitidas pelas redes sociais. A era digital começou a ser vista não como uma adversária, mas uma aliada nos encontros com os fiéis distantes dos templos físicos, para escutar e meditar a Escritura.

A forma de viver e celebrar a fé passou a ser por meios digitais, com transmissão pelas mídias sociais. Mesmo que de forma insegura e muito amadora as Igrejas, desde as comunidades mais simples às mais abastadas tiveram que se reinventar e renovar o modo de viver e celebrar a fé. As semanas santas, procissões, festas dos padroeiros, eventos comunitários e pastorais tiveram que ser suspensos. Mas nem por isso a Palavra de Deus, contida nas Escritura, deixou de ser viva e eficaz.

De forma espontânea, os grupos de redes sociais começaram a se mobilizar e interagir. De modo que as plataformas digitais começaram a ser mais exploradas, e até mesmo, a serem vistas como aliadas no processo de escuta e anúncio do Evangelho. Com transmissões ao vivo, as pessoas, aos poucos, foram se conectando à sua comunidade paroquial. Ao lado desta positiva proximidade com os fiéis, foram também aparecendo certas criatividade, denominadas de “criatividade selvagem”, carente de fundamentação teológica (PERON, 2020, p. 5).

Neste sentido, destaca-se que boas iniciativas têm também ajudado as famílias católicas a viverem, em casa, uma liturgia doméstica. A Celebração dominical da Palavra, celebrada em família. A comissão Episcopal de liturgia da CNBB, o Apostolado litúrgico e a rede celebra, prepararam subsídios e socializaram gratuitamente os textos das celebrações, inclusive da Liturgia das Horas. A Santa Sé, por meio de decreto da Congregação do Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, passou orientações, em tempo de Covid 19, indicando o modo de celebrar o domingo de ramos, o tríduo pascal, acrescentando à Oração Universal da Sexta-feira da Paixão uma intensão especial neste tempo de pandemia (PERON, 2020, p. 5).

Pode-se dizer que não há mais como retroceder. Este novo areópago é um ambiente a ser explorado para fazer chegar a mensagem de vida e esperança para a humanidade. Testemunhos de que pessoas que não tinham tempo para ler, meditar e rezar a Escritura, passaram a ter tempo sobrando. Hoje, com as vacinas, percebe-se que o sistema paroquial é estimulado a viver o sistema híbrido no anúncio da Palavra de Deus. Não dá mais para dispensar as mídias digitais, no que se refere a celebração da fé.

Em tempo de pandemia, o contato virtual com as pessoas da comunidade as incentivou a cuidar mais do próximo. Sabe-se, que, a celebração da Palavra de Deus, pelas mídias sociais, tem ajudado as pessoas a viverem a fé com mais intensidade. Hoje, há quem diga que passou a valorizar mais a vida, as pessoas e a rezar com mais fervor.

Além disso, as plataformas digitais têm sido um suporte necessário para alimentar o fun-

cionamento dos círculos bíblicos, da leitura orante da Escritura, da celebração litúrgica da Palavra de Deus, dos grupos, movimentos e pastorais. É claro que isso não se tornou uma realidade para todos. Mas, mesmo assim, acredita-se que as experiências de celebrações da Palavra de Deus, encontros e formações no ambiente digital vêm ganhando força na Igreja.

Pode-se dizer que a Igreja católica presente nas plataformas digitais está alargando a sua forma de celebrar a fé, enquanto Igreja doméstica. Ao mesmo tempo, está fazendo com que as famílias não percam o contato com a comunidade de fé. Com isso, muitas pessoas têm sido ajudadas a amenizar a sua dor pela separação de seus entes queridos, além de se sentirem amparadas e cuidadas pela comunidade, seja por meio de mensagem no *WhatsApp*, por uma ligação ou um encontro nas plataformas digitais.

Por isso, a igreja é despertada a ocupar os ambientes digitais, com a missão de continuar espalhando as sementes do bem, pelo anúncio da Palavra de Deus, pela promoção da vida humana e pelo testemunho de solidariedade para com os mais necessitados. Contudo, a Igreja não deixa de enfrentar desafios nesta cultura digital, pelo fato de não estar preparada para utilizar, com eficiência, as novas ferramentas das mídias sociais.

2. AS PLATAFORMAS DIGITAIS E OS DESAFIOS PASTORAIS NA ESCUTA LITÚRGICA DA ESCRITURA

Depois que a Igreja começou a ver os meios de comunicação, não apenas como ambientes do mal, mas, ambientes propícios para espalhar as sementes do bem, e consciente de que o bem e mal estão presentes nesta ágora digital, ela começa a passar de uma visão negativa para uma visão positiva dos meios de comunicação. Pois, a Igreja hoje é convocada a assumir os meios de comunicação como geradores de uma nova cultura e de um importante instrumento para a evangelização. Mas, um dos grandes desafios pastorais que a Igreja enfrenta, no que se refere ao anúncio do Evangelho, é que ela tem se preocupado muito com “o que dizer” e pouco com “o como” comunicar a Palavra de Deus (ZANON, 2021, p. 14).

A Igreja, ainda, não compreendeu que a cultura digital é uma nova praça que se manifesta de duas formas interligadas entre si: a praça *off-line*, isto é, a comunicação corpo a corpo, onde você pode sentir, tocar, abraçar, beijar o seu próximo, e a praça digital, *on-line*, formada de *bytes*, mas não menos real e plena de vida que a *off-line*. Compreender isso, significa abraçar a cultura digital, sem renunciar princípios morais e éticos da Igreja, mas possibilitar apresentá-los a essa nova cultura, com a missão de evangelizar (ZANON, 2021, p. 14). Portanto, quando a Igreja partilha a semente da Palavra de Deus, na rede social, ela promove a cultura do bem. Pois a mídia é um bem destinado a todos os povos, com o espírito de cooperação e corresponsabilidade com os serviços públicos (PCCS, 2000, n. 20).

Segundo Bento XVI, as novas tecnologias são novos espaços de relações onde se deve promover uma cultura de respeito, de diálogo e de amizade (BENTO XVI, 2009). O mundo digital oferece um vasto e delicado campo de pastoral para os sacerdotes. Como instrumento, a era digital, pode oferecer aos ministros ordenados o contato mais direto com as comunidades eclesiais e estabelecer de forma mais frequente, diálogos mais abrangentes, incisivos e úteis para o exercício de seu ministério sacerdotal (BENTO XVI, 2010). As novas tecnologias estão a mudar não só o nosso modo de comunicar, mas a própria comunicação em si mesma, isto é, uma transformação cultural. Com isso, nasce uma nova maneira de aprender e pensar, de estabelecer relações e de construir comunhão (BENTO XVI, 2011). Hoje, apesar dos desafios no mundo digital, com as *fake news*, a Igreja é estimulada a assumir esses novos espaços de evangelização nas redes sociais, como portal propício para anunciar a verdade e a fé (BENTO XVI, 2013).

Os desafios do anúncio do Evangelho, nesta cultura digital, não é tanto o saber como utilizar estas novas tecnologias, mas como tornar presente a evangelização neste ambiente digital (DC, n. 371). Entretanto, a maioria dos fiéis católicos, tem dificuldade de manusear estas novas tecnologias, mas mesmo assim, está aprendendo a interagir nesse meio digital; mesmo aqueles que não tiveram a oportunidade de serem alfabetizados, estão interagindo nestas novas plataformas. A geração mais nova tem sido mais audaciosa, com isso tem se tornado também, presa fácil entre os devoradores do bem.

Neste tempo de pandemia, o processo de virtualização na vida das pessoas e na pastoral acelerou. As pessoas começaram a explorar mais os meios digitais. A presença da Igreja nas redes sociais ganhou destaque. As mais variadas mídias de inspiração católica começaram a se destacar, a produção de programas, *lives* e outros modos de orientação para a animação bíblica, com testemunhos, indicação de materiais acessíveis e guias para leitura orante (CNBB, 2021, n. 265-266), Ofício Divino, celebração dos sacramentos ou sacramentais e etc. Aliás esta aceleração no uso das mídias digitais, convoca a Igreja para uma acelerada conversão pessoal e comunitária de sua ação pastoral.

3. AS PLATAFORMAS DIGITAIS EXIGEM DE NÓS UMA RENOVADA CONVERSÃO PASTORAL

Entendemos que no pós pandemia, não poderemos pensar nossas ações pastorais sem os recursos das novas tecnologias digitais. Será necessário avançarmos no modo de pensar a era digital. Este avanço requer: a) integrar as novas tecnologias, como recurso instrumental, em nossa ação pastoral; b) verificar o que é realmente relevante para o anúncio do Evangelho neste areópago digital; c) formar e capacitar os agentes de pastorais para utilizar com competência as mídias digitais, com olhar crítico, bom senso e discernimento, sobre o impacto das redes sociais na vida e na fé das pessoas; d) reformar os métodos de ação evangelizadora, em consideração à comunicação da verdade e da fé, para melhor desenvolver nossas ações pastorais neste novo ambiente digital (SILVA, 2021, p.12). Tudo isto requer conversão, mudança de mentalidade, como afirma o apóstolo

Paulo, “não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, pela renovação da mente, para que possais distinguir o que é da vontade de Deus, a saber, o que é bom, o que lhe agrada, o que é perfeito” (Rm 12,2).

A Igreja, não pode isentar de sua missão perante esta crise, tanto de pandemia, quanto de valores éticos, morais e de humanidade. Ela continua precisando se educar à escuta da Palavra de Deus, para ser exemplo de comunidade samaritana que acolhe e cuida. Os momentos celebrativos devem ser conduzidos a esta finalidade, que é a de acolher e cuidar do próximo. Como afirma o Concílio Vaticano II, a liturgia é a fonte e o cume de toda ação eclesial (SC, 10). Como fonte e cume, a Igreja é geradora de vida, pois alimenta da Escritura, para tornar viva e eficaz (Hb 4,12) a sua ação evangelizadora no mundo, promovendo a vida e a dignidade das pessoas.

Não resta dúvida de que o pós pandemia exigirá da Igreja uma renovada e constante conversão pastoral. Mas, para que isso aconteça, deverá ser a primeira a buscar uma intimidade profunda com a Escritura, para poder ser, no mundo digitalizado, mistagoga da fé. Será necessário também, encantamento pela escuta do próximo. Escutar melhor outro e falar apenas o necessário. No ambiente digital exige-se muito, a capacidade para escutar, para poder discernir os verdadeiros anseios dos que habitam o ambiente digital. Alargar a consciência para uma pastoral transversal de maneira harmônica com todo o corpo eclesial. Enfim, a Igreja é conclamada a valorizar cada vez mais os gestos de partilha e de solidariedade no meio eclesial. Apoiando e promovendo as pastorais sociais, como forma de potencializar a prática do evangelho (cf. TULLIUS, 2021, p. 38).

CONCLUSÃO

Inquieto está o nosso coração em vista de novos tempos, onde poderemos voltar a abraçar e sorrir sem máscaras, mas conscientes de que este tempo de pandemia está sendo um momento favorável para uma renovada conversão, mesmo em ambientes tão polarizados. Assim, não dá para continuar da mesma forma que antes. Apesar de vivermos em ambientes líquidos e descartáveis, somos instigados a viver o amor de Deus, que é sólido e eterno.

Estamos aprendendo a melhorar e renovar nossos métodos pastorais e a formas de anunciar a Palavra de Deus. Sentimos a necessidade de aproveitar mais o espaço digital para alcançar os irmãos ausentes de nosso convívio eclesial. Será impossível no pós pandemia, continuar uma pastoral de manutenção que nos impede de ir ao encontro do outro, inclusive no ambiente digital.

A construção de um método pastoral híbrido, que dê sustento e fortalecimento ao vínculo eclesial, *off-line* e *online* será necessário. Assim, poderemos alcançar mais pessoas, na educação da fé, por meio da Escritura, que muitas vezes não são contempladas com os modelos convencionais. Pois é por meio da escuta litúrgica da Escritura que alimentamos a nossa fé, a nossa esperança e nosso amor a Deus e ao próximo.

REFERÊNCIAS

- BENTO XVI. **Mensagem para 43º dia mundial das comunicações sociais.** Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20090124_43rd-world-communications-day.html. Acesso em: 24 jun. 2021.
- BENTO XVI. **Mensagem para 44º dia mundial das comunicações sociais.** Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20100124_44th-world-communications-day.html. Acesso em: 24 jun. 2021.
- BENTO XVI. **Mensagem para 45º dia mundial das comunicações sociais.** Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20110124_45th-world-communications-day.html. Acesso em: 24 jun. 2021.
- BENTO XVI. **Mensagem para 47º dia mundial das comunicações sociais.** Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day.html. Acesso em: 25 jun. 2021.
- CNBB. Documento de Estudos 114. **“E a Palavra habitou entre nós” (Jo 1,14). Animação bíblica da pastoral a partir das comunidades eclesiais missionárias.** Brasília, CNBB, 2021
- CONCÍLIO ECUMENICO VATICANO II. **Constituição Sacrosanctum Concilium sobre a sagrada liturgia.** São Paulo: Paulinas, 2011.
- FRANCISCO, PP. **A santa missa.** São Paulo: Paulus, 2018.
- FRANCISCO, PP. **Momento extraordinário de oração em tempo de pandemia.** Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2020/documents/papafrancesco_20200327_omelia-epidemia.html. Acesso em: 30 jun. 2021.
- PERON, Edimar. Celebrando no templo de suas casas: um povo sacerdotal. **Revista de Liturgia**, ano 47, n. 279, p. 5-8, maio-junho de 2020.
- POTIFÍCIO CONSELHO PARA AS COMUNICAÇÕES SOCIAIS. **Ética nas comunicações sociais.** São Paulo: Paulinas, 2000.
- SILVA, Aline Amaro. Catequese digital: por onde começar? Insights para pensar a catequese em tempos digitais e de pandemia. **Revista Vida Pastoral**, ano, 62, n. 340, p. 16-23, julho-agosto de 2021.
- TULLIUS, Marcus. A esperança como perspectiva pastoral para a comunicação. **Revista Vida Pastoral**, ano, 62, n. 340, p. 32-38, julho-agosto de 2021.
- ZANON, Darlei. Igreja e comunicação uma aproximação histórica. **Revista Vida Pastoral**, ano, 62, n. 340, p. 6-15, julho-agosto de 2021.

A IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE BRASÍLIA (1956-2018): A CATEDRAL BALEIA

José Batista de Oliveira¹

RESUMO

O objetivo da presente pesquisa visa estudar a participação da Igreja Assembleia de Deus no processo de construção de Brasília, por isso foi analisado como se deu a fundação da Catedral Baleia, sede da Convenção Nacional das Assembleias de Deus Madureira – Conamad, construída no centro da Capital Federal, qual sua relação com o processo histórico do surgimento de Brasília como Capital Federal, suas interações institucionais com as distintas esferas da política e da vida social. Trata-se de pesquisa bibliográfica que será complementada por uma pesquisa de campo, a qual investiga por meio do instrumento de análise de caso para levantamento de dados e que traduz uma real interpretação em cima dos objetos de estudo. A metodologia estabelece uma sistemática analítica, porque além do exame minucioso textual, a pesquisa apresenta uma visão sobre o papel e as formas de interação da Catedral Baleia, com o processo de construção de Brasília. Na prática, a proposta metodológica desenvolver-se-á da seguinte maneira: Pesquisa bibliográfica, utilizando fontes escritas em livros e artigos, delimitando quais autores escreveram sobre a Catedral Baleia no processo de construção de Brasília.

PALAVRAS-CHAVE: Brasília; Construção; Catedral Baleia.

INTRODUÇÃO

O objetivo da presente pesquisa é estudar a Igreja Assembleia de Deus no processo de construção de Brasília. Analisar como se deu a fundação da Catedral Baleia, sede da Convenção Nacional das Assembleias de Deus Madureira – Conamad, construída no centro da capital federal, qual sua relação com o processo histórico do surgimento de Brasília como capital do país e suas interações institucionais com as distintas esferas da política e da vida social.

Trata-se de pesquisa bibliográfica, complementada por pesquisa de campo, a qual investiga, por meio do instrumento de análise de caso, para levantamento de dados e que traduz uma real interpretação em cima dos objetos de estudo. A metodologia estabelece uma sistemática analítica, porque além do exame minucioso textual, a pesquisa apresenta uma visão sobre o papel e as formas de interação da Catedral Baleia com o processo de construção de Brasília.

A Igreja Assembleia de Deus chegou à nova capital do Brasil em 1956, quando um grupo

1 Doutorando em Ciências da Religião na PUC GOIÁS, josebatistaovp@gmail.com

de pastores se deslocou da cidade de Goiânia/GO para a Cidade Livre, que passaria a se chamar Núcleo Bandeirante (CUNHA, 2001, p. 75). Essa cidade terminou sendo reconhecida como uma das cidades satélite do Distrito Federal.

A formação do Núcleo Bandeirante foi patrocinada pelo poder público, que precisava colocar à disposição dos operários e servidores administrativos responsáveis pela construção da nova capital federal uma opção de compras de materiais para atender suas necessidades básicas.

No Núcleo Bandeirante não era permitido construções residenciais, somente era permitido construir imóveis comerciais com um ou dois cômodos para uso residencial. A elevação do Núcleo Bandeirante a cidade satélite não contou com a aprovação do arquiteto Lúcio Costa. Os responsáveis pela construção da nova capital do Brasil temiam que o reconhecimento do Núcleo Bandeirante como cidade satélite pudesse prejudicar a construção de Brasília e que o poder público poderia sofrer resistência caso houvesse a necessidade de uma futura remoção daquela cidade.

Nesse contexto, a comitiva de pastores que havia se deslocado de Goiânia (GO) para Brasília, tendo chegado ao Núcleo Bandeirante, fez uma oração declarando simbolicamente fundada a Igreja Assembleia de Deus na nova capital do Brasil (ARAÚJO, 2015, p. 91). Vale ressaltar que, a construção do primeiro templo da Assembleia de Deus na nova Capital Federal só ocorreu em 1957, quando essa denominação religiosa construiu um pequeno templo de madeira na cidade do Núcleo Bandeirante (CUNHA, 2001, p. 80).

Pelo exposto até o momento, depreende-se que a Igreja Assembleia de Deus se instalou inicialmente na periferia de Brasília. Já, em 1962 essa denominação religiosa construiu a Catedral das Assembleia de Deus no centro de Brasília (CUNHA, 2001, p. 86). Essa igreja passou a se chamar “Catedral Baleia”, devido ao seu formato arquitetônico parecer com uma baleia (FERREIRA, 2020, p. 101).

Vale refletir que, as áreas onde os primeiros templos da Assembleia de Deus foram construídos na nova capital federal foram doadas pela Novacap, empresa responsável pela construção de Brasília. Esse pode ter sido o motivo que levou essa igreja a fazer parcerias com o poder político da nova capital do Brasil. A liberação de áreas para as instituições religiosas construírem seus templos contava, por certo, com interferências políticas. Essa igreja, desde o início, tem uma forte participação na política do Distrito Federal, tendo eleito um vice-governador, deputados distritais e federais.

1 A CATEDRAL BALEIA

Estando instalada na periferia da capital federal, a Igreja Assembleia de Deus não perdeu a oportunidade de se instalar também no centro de Brasília (ALENCAR, 2019, p. 163). Foi assim que em 1962, após ser contemplada mais uma vez com uma área doada pelo poder público, essa ins-

tituição religiosa construiu um modesto templo, comparado ao atual, no centro de Brasília. Esse templo passou a ser a Catedral das Assembleias de Deus do Ministério de Madureira na capital federal e passaria a ser conhecido pelo nome de Catedral Baleia, por ser, como já relatado, o seu formato parecido com uma baleia. O fundador das Assembleias de Deus do Ministério de Madureira, Paulo Leivas Macalão, fez um projeto para a construção desse templo no formato de uma baleia, resultado, segundo ele, de um sonho que tivera (FERREIRA, 2020, p. 100).

A Catedral Baleia foi construída em uma área destinada as instituições religiosas e filantrópicas, não sendo, portanto, exclusividade dessa igreja desfrutar desse benefício dado pelo estado. A matéria publicada na Revista da Companhia Urbanizadora da Nova Capital do Brasil de nº 10 (1957, p. 8) declara “Cada área de vizinhança possuirá um clube social, quadras de esporte, centros culturais e religiosos”, isso indica que o governo, através dos órgãos responsáveis pela construção da nova capital da república, ajudou as instituições religiosas a se instalarem em Brasília.

Um fato que merece ser destacado foi a escolha do Bispo Manoel Ferreira para assumir, no período de janeiro de 1976 a outubro de 1978, a direção da Catedral Baleia. Esse bispo seria eleito presidente nacional da Convenção Nacional das Assembleias de Deus Madureira – Conamad. O Bispo Manoel Ferreira é reconhecido por sua capacidade de liderança religiosa e articulador político. Nessas circunstâncias, a Catedral Baleia passou a ser a sede da Convenção Nacional das Assembleias de Deus Madureira – Conamad, onde são realizadas as convenções nacionais.

A Catedral Baleia abriga em seu espaço grandes eventos regionais e nacionais como o Congresso de Irmãs Beneficentes de Madureira – CIBEM, representado pelas irmãs do círculo de oração (ARAÚJO, 2014, p. 346). Como já relatado, nesse templo são realizadas também as grandes convenções nacionais, com a presença de pastores e obreiros de todas as regiões do Brasil.

2 A CATEDRAL BALEIA E A POLÍTICA

Em 1 de maio de 1953 quando foi inaugurada a Igreja Matriz da Assembleia de Deus Ministério de Madureira, no Rio de Janeiro, antiga Capital Federal do Brasil, no bairro de Madureira, o convidado para desatar a fita simbólica inaugural foi o coronel Sérgio Marinho, representante do vice-presidente do Brasil João Café Filho (DANIEL. 2004, p. 295). A presença de um representante político, assumindo posição de destaque no evento, como ocorreu na inauguração do templo no Rio de Janeiro, indica que a Igreja Assembleia de Deus tinha o hábito de fazer parcerias políticas. Isso, por certo, contribuía para que essa instituição religiosa alcançasse seus objetivos expansionista no território brasileiro.

Da mesma maneira, a Catedral Baleia, sede da Convenção Nacional das Assembleias de Deus Madureira – Conamad, após se estabelecer na periferia do Distrito Federal, se instalou no centro de Brasília, centro do poder do país, onde estão abrigadas as sedes do governo local e dos três poderes da república. A proximidade física com os representantes dos órgãos governamentais

tem facilitado um intercâmbio político entre as lideranças religiosas da Assembleia de Deus com os políticos que frequentam a Catedral Baleia, principalmente nas convenções nacionais, quando se reúnem nesse templo, pastores e obreiros de todo o território brasileiro. Nesses eventos, candidatos a cargos políticos preteiam apoio da Conamad, que é o órgão máximo da Assembleia de Deus Ministério de Madureira.

Ocorre que, a Igreja Assembleia de Deus, vendo a força política que possui, pois está presente com seus templos em Brasília e em sua periferia, passou a lançar seus próprios candidatos aos cargos eletivos, tendo eleito um vice-governador, diversos deputados distritais e deputados federais.

O engajamento da Igreja Assembleia de Deus na política foi potencializado quando, em 1986, o Bispo Manoel Ferreira assumiu a presidência da Conamad, tornando-se, em 1999, presidente vitalício dessa convenção e sua eleição, em 2006, ao cargo de deputado federal. Vale ressaltar que, o cenário para as articulações políticas acontece na Catedral Baleia, nos períodos em que ocorre as convenções nacionais. Sendo o Bispo Manoel Ferreira presidente da Conamad e deputado federal as portas da Catedral Baleia foram abertas para outros políticos em busca de apoio. Naquele templo já foram recepcionados deputados, senadores, governadores e presidentes da república.

3 A CATEDRAL BALEIA E A EDUCAÇÃO

Na área do ensino religioso e secular, a Igreja Assembleia de Deus atua em consonância com a Declaração dos Direitos Humanos, aprovada pela Organização dos Direitos Humanos, em 1948, da qual o Brasil é signatário, que em seu Artigo XVIII, assegura:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática pelo culto e pela observância, isolada ou coletiva, em público ou em particular (DECLARAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS, ARTIGO XVIII).

Ao tecer comentários sobre as atividades educacionais desenvolvidas pela Igreja Assembleia de Deus, no início de sua fundação no Brasil, Araújo (2015, p. 282) afirma “A igreja tem ajudado o povo ensinando-o a ler, espalhando literatura, construindo bibliotecas comunitárias, jardins de infância e dando curso de língua portuguesa”. A bem da verdade, muitos membros das Igrejas Assembleia de Deus, aprenderam a ler, lendo a Bíblia.

Nesta mesma perspectiva, a Catedral Baleia mantém em suas instalações e sob sua adminis-

tração uma faculdade denominada ISCON – Instituto Superior Conamad. Nessa faculdade são oferecidos os cursos de biomedicina, direito, enfermagem, fisioterapia, gestão hospitalar, gestão de recursos humanos, psicologia, psicopedagogia, radiologia, teologia e estética e cosmética. Nessa instituição religiosa funciona também o Seminário Teológico Paulo Leivas Macalão. Este Seminário oferece cursos básicos de teologia aos membros das Igrejas Assembleia de Deus em Brasília. Essa atividade educacional desempenhada pela Catedral Baleia alcança seus próprios membros e uma parcela significativa da sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao pesquisar sobre a Igreja Assembleia de Deus no processo de construção de Brasília e como se deu a fundação da Catedral Baleia constata-se que essa instituição religiosa iniciou suas atividades na periferia de Brasília, precisamente na cidade satélite do Núcleo Bandeirante. Após se estabelecer na periferia, essa instituição religiosa inaugurou seu templo no centro de Brasília. Esse templo passou a ser a Catedral das Assembleias de Deus em Brasília. Devido ao seu formato arquitetônico, parecido com uma baleia, este templo recebeu o nome de Catedral Baleia.

No início da construção da nova capital brasileira, as áreas para construção de templos religiosos eram doadas pela Novacap, empresa responsável pela construção de Brasília. Isso levou as lideranças religiosas a se relacionar politicamente com o poder público para obter essas áreas.

A Catedral Baleia foi construída no centro de Brasília, próximo às sedes do governo local e dos poderes executivo, legislativo e judiciário nacionais. Essa proximidade física contribuiu para que, em época de eleições, candidatos a cargos eletivos procurem estar presente nas reuniões convencionais realizadas na Catedral Baleia em busca de apoio político.

Estando a Igreja Assembleia de Deus estabelecida no centro de Brasília e nas cidades satélite, tendo, portanto, grande número de membros, essa instituição religiosa percebeu que tem capacidade para eleger seus próprios candidatos aos cargos eletivos. Essa percepção levou a Assembleia de Deus a eleger seus candidatos aos cargos de vice-governador, deputado distrital e federal.

A Catedral Baleia se destaca no cenário local e nacional por ser o lugar onde se reúnem todos os pastores e obreiros do Brasil, da Igreja Assembleia de Deus do Ministério de Madureira, para realizar as convenções nacionais. Nesse espaço são realizados também grandes eventos, como os congressos de senhoras e juventude. A Catedral Baleia se destaca ainda na área educacional, contando com uma faculdade que oferece diversos cursos superiores, seculares e teológicos.

Esta pesquisa mostra que, ao se estabelecer na nova capital federal, a Igreja Assembleia de Deus atuou na evangelização da população brasiliense, na política e na educação. Pôde-se constatar ainda que, a Catedral Baleia é um espaço onde se busca o espiritual, mas é também um lugar onde são feitas alianças políticas.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, Isael de. **Dicionário do movimento pentecostal**. 4. impr. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2015.

ARAUJO, Isael de. **100 acontecimentos que marcaram a história das Assembleias de Deus no Brasil**. 2. impr. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2014.

CUNHA, Inezilo do Nascimento. **O apóstolo do centro oeste brasileiro**. 1. ed. Goiânia: Nova Página Gráfica e Editora, 2001.

DANIEL, Silas. **História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil**. *Os principais líderes, debates e resoluções do órgão que moldou a face do Movimento Pentecostal Brasileiro*. 1. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2004.

FERREIRA, Manoel. **Bispo Manoel Ferreira: Vida, ministério, legado**. 1. reimp. Rio de Janeiro: Editora Betel, 2020.

REVISTA DA COMPANHIA URBANIZADORA DA NOVA CAPITAL DO BRASIL. Ano 1, n. 10, Brasília: 1957.

A PRÁTICA PASTORAL À LUZ DA GAUDIUM ET SPES NUM MUNDO EM TRANSFORMAÇÃO DIGITAL

Andréia Durval Gripp Souza¹

RESUMO

A transformação que o mundo vive hoje, com o desenvolvimento das tecnologias digitais, desafia a Igreja a uma mudança em sua ação pastoral, com a utilização de novos meios e métodos de comunicação. Este cenário ficou evidenciado na pandemia de Covid-19, que exigiu que paróquias, pastorais e movimentos migrassem suas atividades para o ambiente digital de forma emergencial. O presente trabalho, a partir da pesquisa bibliográfica, tem por objetivo apresentar uma reflexão acerca da ação pastoral na cultura da comunicação, que nestes tempos oferece potentes ferramentas para prática pastoral. Desse modo, permite que a Igreja alcance os confins da terra, mas, ao mesmo tempo, faz emergir novos e complexos problemas humanos e sociais. A questão que norteia essa pesquisa são as transformações que as tecnologias digitais provocam no ser humano, criando sociabilidades, sensibilidades e insensibilidades, fazendo surgir uma nova modalidade de exclusão: os “sem internet”, pessoas que vivem à margem da sociedade em rede, neste *bios* criado pela cultura digital. Como realizar uma ação pastoral que promova a integração do Evangelho neste contexto, com a inclusão de todos, sem distinção? Conclui-se, à luz da *Gaudium et Spes*, que essa realidade, cada vez mais crescente, gera a necessidade de se pensar uma ética que direcione a atitude dos fiéis no diálogo com o mundo e com a tecnociência, tendo como horizonte o ser humano integral em sua dignidade.

PALAVRAS-CHAVE: Pastoral; Cultura Digital; Evangelização; Comunicação; Igreja.

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento das tecnologias digitais de comunicação e informação marcam o tempo de mudanças sociais que estamos vivendo na atualidade. Elas são fruto da Revolução Técnico-Científica-Informacional. Desde então, vimos o desenvolvimento da robótica, da informática, das telecomunicações, da eletrônica e da internet. Essas inovações indicam o nascimento de uma sociedade mais global, mais tecnológica, com a digitalização de processos produtivos e sociais. Emerge desse contexto a cultura digital, possibilitada pela expansão da internet e a criação dos dispositivos móveis.

A cultura digital molda o ser humano, porque interfere em suas relações com o mundo, com as coisas, com as pessoas e com a natureza. Ela estende a sua configuração a todos os âmbitos da

¹ Doutoranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Bolsista CNPQ. E-mail: andreiagri-
ppteo@gmail.com.

vida em sociedade: família, educação, economia, trabalho e meio ambiente. Sabe-se que a revolução tecnológica não se restringe à comunicação, mas é a partir dessa perspectiva que é possível constatar muitas das mudanças no tecido social que acontecem na conjuntura atual. Estas transformações constituem um desafio ao ser e ao agir da Igreja, exigindo uma conversão pastoral, com a utilização de novos métodos e novos meios de evangelização.

A questão norteadora da presente comunicação é como desenvolver uma pastoral no ambiente digital que supere a visão tecnicista e inclua a todos na comunidade eclesial. Essa reflexão dialoga à luz da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, do Concílio Ecumênico Vaticano II, buscando responder ao imperativo missionário de anunciar o Evangelho a toda criatura (Mc 16,15).

Esse estudo perpassa três partes: inicialmente, será feita uma contextualização sobre a realidade das tecnologias digitais da comunicação que desafiam a prática pastoral da Igreja. Devido à brevidade e à natureza deste texto, não será plausível aprofundar esses pontos. A seguir, serão listadas luzes que a *Gaudium et Spes* (GS) traz para o desenvolvimento do diálogo entre a cultura digital e a evangelização que são importantes para a fundamentação desta reflexão. Por fim, serão propostos caminhos para uma ação pastoral no ambiente digital, que não esteja centrada na técnica, mas no ser humano integral.

1. UMA SOCIEDADE HIPERCOMPLEXA NUMA “HIPER-HISTÓRIA”

Desde a criação da World Wide Web (www), em 1991, foi possível a comunicação de muitos para muitos, rompendo com a cultura de massa, na qual a comunicação acontecia de um para muitos, sem interação. A partir disso, o desenvolvimento da informática foi transformando todas as coisas em informação, em dados inseridos em plataformas. Passa-se a viver o fenômeno da “datificação”, em que tudo o que existe no mundo pode ser incorporado ao espaço virtual e acessado em qualquer lugar do mundo, desde que se tenha posse de aparelhos capazes de decodificá-los: os computadores e, mais recentemente, os dispositivos móveis. Tudo se transformou em informação. Todos estão circundados em um “infomundo”, formado por uma “rede de redes”. Um mundo que não é mais apenas físico e visível. É “um conjunto complexo e inseparável de mundos e combinações informativas e materiais ao mesmo tempo” (DI FELICE, 2020, p. 27).

Para Floridi, a revolução tecnológica que teve início em 1950 e está em franca evolução na atualidade, gerou uma “hiper-história”. Em seu livro *The Fourth Revolution* (A Quarta Revolução), o autor apresenta a história como sinônimo de era da informação, tendo atravessado diversas etapas, desde a Idade do Bronze.² A hiper-história identifica o tempo em que sociedades e ambientes, e suas capacidades de processamento de dados não são somente importantes, mas são essenciais para a manutenção da economia e das relações e do bem-estar social, porque a economia, os bens e serviços (comunicações, finanças, seguros, entretenimento) são produtos da informação (FLORIDI-

² “Época que marca a invenção da escrita na Mesopotâmia e em outras regiões do mundo” (FLORIDI, 2014, posição 3).

DI, 2014, posição 3-4). Porém, esse desenvolvimento não é homogêneo em todo o mundo e, segundo ele, a humanidade vive em vários tipos de sociedades da informação, estando plenamente na hiper-história apenas as nações mais ricas do planeta.

Outro ponto destacado por Floridi é que a dinâmica de vida na contemporaneidade não é mais dividida em *on-line* ou *off-line*. Pelos dispositivos móveis, o indivíduo pode estar ligado à internet 24 horas por dia, intensificando sua relação com as tecnologias digitais, a ponto de não mais se entender sem a posse e o uso deles. Passa a viver uma vida *on-life*; ou seja, conectada 24h, onde as relações pessoais se desenvolvem tanto no ambiente físico como no ambiente digital, sem quebra de continuidade (FLORIDI, 2014, posição vii). Essa prática é assinalada pelo rompimento das dimensões do tempo (destemporalização) e do espaço/território (desterritorialização), compondo uma nova esfera de existência: a *infosfera*.

A quantidade de informação gerada contemporaneamente pelas redes sociais e pela rede de coisas informatizadas criou uma multiplicidade infinita de dados, produzidos pelas diversas entidades conectadas à rede. A amplitude de tais informações deu origem a um novo tipo de quantidade, um novo tipo de medida, não formulada em termos matemáticos, nem calculável ou diretamente acessível às possibilidades de cálculo das mentes humanas (DI FELICE, 2020, p. 25).

Muniz Sodré explica essas transformações sociais geradas pelas novas tecnologias da comunicação e da informação com a afirmação de que elas geram um novo *bios* e um novo *ethos*: o midiático digital (SODRÉ, 2012, p. 21-27). “O ambiente digital faz parte hoje do dia-a-dia da maioria das pessoas (senão de todas). Isto não pode ser ignorado pela Igreja.” O indivíduo habitante do *bios* digital “não vê as mídias como um ‘meio’ de comunicação apenas, mas como uma extensão de sua humanidade, essencial à sua vida social e à sua existência” (SOUZA, 2017, p. 11).

Essa dinâmica de mutação social motivada pela cultura digital criou um tipo de pobre: “os sem internet”. Se a esfera de trocas sociais e produção de renda são sublinhadas pelas novas tecnologias, estar fora da rede é estar excluído da sociedade. Embora a internet seja aberta a todos, porque facilita a comunicação dialógica e não hierarquizada, ela não inclui a todos: ficam à margem os que não possuem um computador ou dispositivo móvel conectado à internet; e aqueles que, embora disponham do acesso, não conseguem usufruir de seus benefícios, por falta de conhecimento técnico ou por não terem um discernimento adequado sobre o seu uso, sendo manipulados por grupos ideológicos e de desinformação.

Diante desse cenário, a GS oferece à Igreja luzes para o exercício de seu mandato missionário. A próxima seção suscita reflexão dessas questões.

2. O SER HUMANO INTEGRAL COMO DESTINATÁRIO DA AÇÃO EVANGELIZADORA

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* afirma que

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história (GS 1).

Os padres conciliares propõem à Igreja uma mudança de atitude diante das realidades temporais: de uma postura condenatória das culturas e da tecnociência para o diálogo, em vista do cumprimento de sua missão de anunciar o Evangelho a todas as criaturas.

O documento pontua que a reflexão teológica está situada na história, por isso cabe à Teologia dedicar-se a estudar com seriedade os sinais dos tempos (GS 4) e sugere caminhos e respostas para uma prática pastoral contextualizada, que propicie a evangelização e abarque todos. Faz parte da missão da Igreja a integração do Evangelho na cultura midiática digital, porém não a partir de uma visão e preocupação meramente tecnicista e instrumentalista.

Afirma-se a necessidade de a Igreja dialogar com a cultura da comunicação e da tecnociência, sugerindo-se uma “teologia dos sinais dos tempos”: a Igreja deve “interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo adaptado em cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas” (GS 4).

A GS entende ser preciso reconhecer as vicissitudes da história para exercer o mandato missionário e apresenta o fundamento desse diálogo: a pessoa humana, destinatária do anúncio da salvação. No processo de construção da história, há para a Igreja uma preocupação ética e social, que tem como horizonte a dignidade do homem integral (em sua dimensão espiritual e corporal) e o serviço à vida. Nos tempos hodiernos, no qual as tecnologias da comunicação e informação configuram o tecido social, exige-se uma nova ética e a valorização e incentivo da solidariedade. A ação pastoral, portanto, deve centrar-se no ser humano (GS 12). Sem diminuir a importância da profissionalização e do aprendizado das novas linguagens tecnológicas, isso significa, na prática, que elas não são a finalidade da pastoral. A finalidade é a pessoa integral, a promoção e proteção da vida humana e a garantia de sua dignidade.

3. A PASTORAL EM AMBIENTE DIGITAL

Apresenta-se como caminho para uma pastoral digital a centralidade do ser humano e a inclusão de todos na comunidade paroquial a partir da promoção da solidariedade e do diálogo. Muda-se o foco dos investimentos pastorais: a preocupação não são os conteúdos, apesar de que eles sejam importantes; nem as técnicas, como referido anteriormente. Afinal, de que adianta possuir os mais modernos meios de comunicação, dominar todas as técnicas das redes sociais e do marketing, se o Evangelho não for comunicado ao ser humano, se não for favorecido o encontro pessoal com Jesus Cristo e se não for dado testemunho da fé? Será apenas uma ação proselitista, que em nada edifica o indivíduo e a sociedade. Faz-se necessário, no planejamento da pastoral digital, ponderar sobre o que diz a GS:

Que pensa a Igreja acerca do homem? Que recomendações parecem dever fazer-se, em ordem à construção da sociedade atual? Qual é o significado último da atividade humana no universo? Espera-se uma resposta para estas perguntas. Aparecerá então mais claramente que o Povo de Deus e o gênero humano, no qual aquele está inserido, se prestam mútuo serviço; manifestar-se-á assim o caráter religioso e, por isso mesmo, profundamente humano da missão da Igreja (GS 11).

Delineia-se como itinerário de evangelização a promoção do bem comum. Neste cenário, deve-se valorizar o indivíduo como protagonista da ação da Igreja em prol da construção do Reino de Deus no mundo. Os indivíduos, “imersos na cultura digital, acostumados com a interatividade, interiorizam a experiência eclesial somente se forem capazes de tecer um relacionamento interativo e não puramente passivo, receptivo”. Para tanto, exige-se “uma pastoral que passe da interioridade à interatividade, da noção de ‘assistido pela Igreja’ para a noção de sujeito eclesial” (MORAES; GRIPP, 2020, p. 157).

3.1. PANDEMIA E EXCLUSÃO

O mundo vive desde 2020 uma pandemia de coronavírus, que exigiu o distanciamento social, com fechamento de empresas, escolas e templos religiosos. Esta realidade fez com que a Igreja migrasse para o ambiente digital a sua programação litúrgica e pastoral. Fora questionamentos doutrinários, que não são objeto de análise desta comunicação e por isso não serão aqui abordados, houve experiências muito positivas nas comunidades paroquiais: o vínculo dos fiéis com a comunidade não foi quebrado, a educação para a fé e o processo catequético podem ser continuados – com alguns ajustes –, e as reuniões de conselhos pastorais e financeiros puderam ser realizadas de forma remota, possibilitando a continuidade da administração paroquial.

Um problema de cunho pastoral evidenciado pela pandemia, que demanda uma especial atenção, é a exclusão digital, que impediu o acesso de muitas pessoas à programação paroquial no distanciamento social. Este é um “sinal dos tempos” que não pode ser ignorado. Não é possível fechar os olhos a essa realidade, especialmente sabendo que ela não se limita ao âmbito religioso. Desse modo, no processo de “internetização” que vive a sociedade na atualidade, não ter acesso à rede digital é experimentar um novo tipo de pobreza, que a longo prazo se tornará tão grave quanto à falta de bens materiais: significará menor probabilidade de acesso à educação, à saúde, ao lazer e ao emprego.

Compete à Igreja, neste contexto, ser a voz dos excluídos e profeticamente engendrar um movimento de atenção às necessidades de todos. É um escândalo que somente parte da humanidade usufrua dos benefícios das tecnologias. Também será uma vergonha se dentro das comunidades paroquiais houver uma massa de excluídos digitais, impossibilitados de participar das atividades pastorais de forma plena.

Faz-se oportuno, ainda, uma efetiva ação educativa, formando indivíduos capazes de desfazer a lógica individualista e narcisista da pós-modernidade. Importante desafio é o de apontar ações evangelizadoras e de autênticas comunicações, que sejam aptas de se opor à avidez econômica, ao individualismo, à exclusão de pessoas, à divisão ideológica; que não se percam diante do poder da fama, que não pactuem com a exploração e o abuso das pessoas, que não se corrompam em favor de concessões políticas e que denunciem a corrupção e a idolatria quando for necessário (MORAES E GRIPP, 2020, p. 164).

O Evangelho de Cristo renova continuamente a vida e cultura do homem decaído, e combate e elimina os erros e males nascidos da permanente sedução e ameaça do pecado. Purifica sem cessar e eleva os costumes dos povos. Fecunda como que por dentro, com os tesouros do alto, as qualidades de espírito e os dotes de todos os povos e tempos; fortifica-os, aperfeiçoa-os e restaura-os em Cristo. Deste modo, a Igreja, só com realizar a própria missão, já com isso mesmo estimula e ajuda a civilização, e com a sua atividade, incluindo a litúrgica, educa a interior liberdade do homem (GS 58).

CONCLUSÃO

Ao final dessa comunicação, depreende-se que, para inculturar o Evangelho na cultura digital, a Igreja precisa estar atenta aos sinais dos tempos, conforme ensina os padres conciliares no texto da *Gaudium et Spes*. Ao reconhecer que a sua ação pastoral é realizada num contexto histórico, é aconselhável compreender que a sociedade vive um crescente processo de internetização e dadificação.

O mundo contemporâneo possui um sistema social organizado a partir da lógica das novas mídias. “As pessoas no mundo já não se entendem em outra cultura senão a midiaticizada. A verda-

de, a utilidade, o significado de tudo é definido a partir das novas tecnologias, que imprimem no tecido social seus valores” (SOUZA, 2017, p. 41).

É imprescindível identificar as potencialidades e limites das novas tecnologias da comunicação e da informação, de forma que as atividades da Igreja no *bios* midiático digital não seja excludente e ela possa se manter fiel ao mandato missionário de Cristo.

O evento comunicativo por excelência é Jesus Cristo. Por esse motivo, como continuadora da obra de Cristo no mundo, com a missão de anunciar o Evangelho a toda a criatura (cf. Mc 16,15), a Igreja não pode negligenciar a comunicação como fator determinante da sua identidade (seu ser), e conseqüentemente, na sua pastoral (seu agir). Por isso estamos diante de uma realidade que constitui a Igreja, não permitindo que ela se contente em “usar a mídia” apenas para comunicar a si mesma: as suas reflexões teológicas, as suas tarefas, a sua posição política, a sua hierarquia e as suas funções. Como parte integrante do processo de autocomunicação de Deus, devemos afirmar que a Igreja é mistério de comunicação da graça divina e de comunhão visível entre Deus e a humanidade (BOMBONATTO, 2009, p. 16). (SOUZA, 2017, p. 10).

Será preciso empenho para a construção de uma pastoral digital que não seja somente pastoral “dos” e “nos” meios, centrada em técnicas e conteúdo, mas que seja orientada nas pessoas humanas, destinatárias do anúncio da Boa Nova, que sofrem as vicissitudes deste tempo.

REFERÊNCIAS

BOMBONATTO, Vera Ivanise. *Evangelizar é comunicar. Fundamentação bíblico-teológica da Pastoral da Comunicação*. São Paulo: Paulinas, 2009.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. Vaticano, 1965. Disponível em: <https://bityli.com/2MvCd>

DI FELICE, Massimo. *A cidadania digital. A crise da ideia ocidental de democracia e a participação nas redes digitais*. São Paulo: Paulus, 2020. Coleção Cidadania Digital.

FLORIDI, Luciano. *The Fourth Revolution*. OUP Oxford, 2014. Edição do Kindle.

MORAES, Abimar; GRIPP, Andréia. Ações evangelizadoras numa cultura urbana marcada pelo digital. *Fronteiras*, Revista de Teologia da Unicap, [SI], v. 3, n. 1, jun. 2020, p. 145-167. Disponível em: <http://www.unicap.br/ojs/index.php/fronteiras/article/view/1640>. Acesso em: 28 jun. 2021.

SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SOUZA, Andréia Durval Gripp. *A Igreja diante da cultura midiática digital: desafios, caminhos e perspectivas*. [Dissertação de mestrado]. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2017.

DESAFIOS MORAIS DO ANÚNCIO DO EVANGELHO NA FORMAÇÃO PRESBITERAL

Aloisio de Melo Sousa¹

RESUMO

O processo de formação dos presbíteros, historicamente se apresenta como um dos maiores desafios para o contexto eclesial em todo o mundo. Sobretudo nos últimos tempos, onde cada vez mais percebe-se a necessidade de uma boa integração entre as diversas culturas presentes na conjuntura atual, e principalmente, pelos contextos variados dos quais os candidatos ao processo formativo chegam aos seminários. Esse artigo tem a pretensão de desenvolver uma reflexão que demonstre os desafios presentes no cenário formativo, apresentando as formas como esse tema é trabalhado no ambiente eclesial, e abrindo alternativas no tratamento deste contexto nas casas de formação atuais. O anúncio do Evangelho no ambiente formativo, parece ter perdido a centralidade no caminho de configuração a Cristo que os candidatos são submetidos. Decorrente deste fato, surge a crise sacerdotal, como grande desafio eclesial do mundo contemporâneo. A grande questão é compreender até que ponto o magistério está atuando nessa dimensão formativa de modo real ou ideal? Para vislumbrar essa grande questão, pretende-se desenvolver um breve histórico apresentando o universo formativo atual e seus principais desafios, com base na nova *Ratio Fundamental* e nas Diretrizes para formação de presbíteros no Brasil. Em seguida, desenvolver a conceituação da presença da religião na sociedade urbana e pluralista, com base na obra de Manoel Araújo de Oliveira. Por fim, ao avaliar a atuação magisterial nesta realidade, indicar as luzes e perspectivas para possíveis soluções dos pontos a serem melhorados, em relação ao processo formativo na cultura pluricultural, expostos na obra “Formação e desafios morais 2” organizado por Ronaldo Zacarias, José Antonio Transferetti e Maria Inês de Castro. Assim, o artigo visa lançar sugestões propositivas para o cenário formativo atual e seus desafios morais.

PALAVRA-CHAVE: Formação; desafios morais; pluricultural; presbíteros; seminário.

INTRODUÇÃO

A formação dos novos presbíteros, apresenta-se com um contínuo desafio, por reflexo do tempo presente, de uma variedade de culturas e costumes, além da polarização nos âmbitos da realidade política, social e do grande contexto de crise eclesial. A renovação proposta pelo Concílio Vaticano II na Igreja, procura espaços para adentrar na dimensão formativa, sobretudo no que tange uma visão mais ampla da nova evangelização, que deve ser assumida pelos que se colocam no

1 Mestrando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo). Graduado em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo, 2020). Graduado em Filosofia (Centro Universitário Assunção, UNIFAI, São Paulo, 2017).

E-mail: aloisio.sousa95@yahoo.com.br

caminho de discernimento vocacional.

Os desafios são apontados na *Optatam Totium*, reconhecendo o papel do ministério sacerdotal na vida da Igreja, conseqüentemente sua formação. As mudanças propostas levam a compreender o lugar do vocacionado como protagonista do seu percurso de discernimento, exige uma humanidade íntegra e adulta, esperada de um ministro ordenado. O candidato aparece como o primeiro responsável por sua caminhada e a instituição faz a mediação indispensável e criteriosa para garantir que o processo vivido pelo formando seja válido, sistemático e idôneo.

Dentro de uma cultura do descartável, como cultivar vocações enraizadas na vivência do Evangelho, sem deixar-se corromper pelas fortes entranhas das redes sociais? A comunidade estaria exigindo demais dos vocacionados? Ou o processo formativo ainda não compreendeu a urgência de uma mudança estrutural para sintonizar-se com o jovem vocacionado atual?

Pretende-se nessa reflexão analisar essa complexa realidade eclesial, para isso seguir-se-á um tríptico itinerário: primeiro será contextualizado a realidade do jovem atual que ingressa nos seminários com seus desafios; em seguida observar-se-á os indicativos dados pelo magistério da Igreja para o percurso formativo; e por fim, os apontamentos para possíveis alternativas que ajudem atingir eficazmente a teoria do magistério com a prática nas casas de formação.

1 A REALIDADE DO JOVEM VOCACIONADO

O jovem vocacionado que bate as portas de nossas comunidades, traz consigo experiências, conflitos, e principalmente as marcas de sua cultura, corriqueiramente desprezadas ou pouco exploradas para um melhor convívio na relação comunitária. Além daquela visão espiritualizada, comumente encontrado nesse ambiente de formação inicial, existe a necessidade de acentuar o valor das culturas no espaço formativo.

Surgem os primeiros desafios no contexto formativo, quando precisa-se averiguar minuciosamente como o processo de preparação dos novos presbíteros tem trabalhado as questões culturais e pluriculturais. As diretrizes para a formação de presbíteros do Brasil, falam da supressão dos valores éticos e religiosos, causadores de uma ausência de valores comuns, como havia nas sociedades “tradicionais”, difundindo-se assim, um acentuado pluralismo cultural e, com ele, um forte relativismo e subjetivismo (CNBB, 2019, n. 5).

O anúncio do Evangelho aparece como principal aspecto a ser trabalhado no contexto formativo, em meio ao contexto da perda de valores, torna-se essencial apresentar aos candidatos do ministério presbiteral, que anunciar o reino de Deus é anunciar um outro mundo, dizer que não queremos viver segundo o governo de César, mas segundo o governo de Jesus (Mt 21, 22). Isso significa deixar um governo de autoridade para assumir o do serviço, de “lavar os pés uns dos outros” (Jo 13, 14).

A compreensão do ministério de Jesus corrobora diretamente para a superação de muitos preconceitos inculcados no coração dos jovens que se dispõe a entrar no processo de discernimento vocacional, pois assumir o ministério do serviço implica uma abertura para servir aquele que mais necessita, independente da raça, cultura, valores e crenças. O desafio da superação da supremacia da cultura dominante (consequentemente da religião dominante) aparece como um dos pontos a serem renovados no processo formativo (CNBB, 2019, n. 11).

O Concílio Vaticano II, aponta o caminho oportuno para superar essas dificuldades no âmbito do anúncio do Evangelho no contexto formativo, sobretudo ao acentuar a necessidade de voltar o olhar para uma profunda preparação com particular empenho no estudo da Sagrada Escritura, que deve ser como a alma de toda teologia (*OPTATAM TOTIUM*, n. 16).

Este aspecto na prática surge como uma das maiores lacunas encontradas no âmbito da formação. Como consequência, uma cultura que deixa de buscar o conhecimento por meio das leituras, para viver o entretenimento da primazia das relações virtuais, correndo-se o risco de muito sentir e pouco dizer, e deixar-se tocar e seduzir na base do estímulo-resposta, provocando o consumo, a mera aparência, o exibicionismo, a obtenção de aplausos e da religião como espetáculo e emocionalismo (CNBB, 2019, n. 12). Em contrapartida, os textos bíblicos têm sido deixados de lado pelos que são os principais sujeitos da formação, os seminaristas.

Surge o centro desta reflexão a partir dos dados apresentados, se a base do anúncio, que são os textos da Sagrada Escritura, principalmente o Evangelho de Jesus, entendido como a boa-nova apresentada por Ele, em cumprimento aos desígnios do Pai, que se revela ao longo da história, e com a encarnação de seu Filho nos apresenta o ápice da revelação, como ensina a *Dei Verbum* (n. 16), estão sendo deixados de lado, de que forma o processo formativo tem trabalhado para suprir essa carência do contato com a Sagrada Escritura?

A crítica que aparece na obra organizada por Ronaldo Zacarias, José Antonio Transferetti e Maria Inês de Castro, evidenciam a urgência do retorno ao anúncio do Evangelho dentro do processo formativo, de modo que seja transmitido de forma clara e objetiva o compromisso de viver pautado no ensinamento de Jesus de Nazaré. O ministério sacerdotal e a vida consagrada não são um self-service no qual se escolhe como viver ou a forma de fazer (TRANSFERETTI; MILEN; ZACARIAS, 2020, p.51), mas um caminho de configuração como servo.

2 O ANÚNCIO NO PROCESSO FORMATIVO

A Igreja é sinal e promotora dos valores evangélicos entre os homens, nesse itinerário de conversão ao projeto de Deus, ela contribui com seu testemunho e atividade expressa no diálogo, na promoção humana, no compromisso pela paz e pela justiça, na educação, no cuidado dos doentes, na assistência aos pobres e mais necessitados (OLIVEIRA, 2013, p.347). Esses valores tornam-se cada vez mais fundamentais na realidade formativa, pois aqueles que são preparados para serem

ministros de Jesus, precisam ter claro sua missão.

Na missão da Igreja, os presbíteros existem e agem para o anúncio do Evangelho ao mundo e para a edificação da Igreja em nome e na pessoa de Cristo Cabeça e pastor (*PASTORES DABO VOBIS*, n.15), porém, esse anúncio passa antes por uma experiência que se espera viver na fase de preparação, onde a formação humana constitui um elemento necessário para a evangelização, na medida em que o anúncio do Evangelho passa pela pessoa mediado por sua humanidade.

O caminho apontado pelo Vaticano II, indica um percurso de humanização de seus ministros ordenados (bispos, sacerdotes e diáconos), para fazer com que a vida consagrada retorne a fonte dos carismas fundacionais. Hoje, mais de cinquenta anos após o Concílio, nota-se que é necessário que essa renovação aconteça nas bases, no período da formação, o anúncio que retorne ao Evangelho e às raízes cristãs são essenciais para esse *aggiornamento* (TRANSFERETTI; MILEN; ZACARIAS, 2020, p.61).

A eficácia do anúncio na realidade formativa, é fundamental para transformar a vida de muitos dos jovens e adultos que chegam como candidatos e vocacionados, com mecanismos psicoafetivos que reforçam personalidades narcísicas (infantis), arrogantes e autorreferenciais. Somente pelo reconhecimento de suas feridas e lacunas psicoafetivas, terão as condições humanas básicas para pastorear segundo o coração de Cristo (FREZZATO, 2018, p.17).

O papel dos formadores aparece como o grande detalhe a ser observado nessa dimensão do anúncio no processo formativo, pois, exige-se que os formadores sejam preparados não só técnica, pedagógica, espiritual, humana e teologicamente, mas também em espírito de comunhão e colaboração na unidade para desenvolver o programa de formação. Além de manifestarem pelo testemunho uma vida verdadeiramente evangélica (MASSIH, 2006, p. 160). Muito mais do que anunciar o Evangelho, a equipe responsável pela formação dos seminaristas tem o papel de transparecer a essência do seguimento de Jesus. Os aspectos que são apontados pelo magistério, só encontram sentido a partir das bases evangélicas que muito cedo no processo formativo, devem deixar claro aos candidatos “para que” estão se preparando, e qual o verdadeiro papel que se colocam a disposição.

A realidade presente nas casas de formação, apontam, portanto, para essa escassez de agentes que sejam capazes de anunciar o Evangelho para aqueles que se dispõem a serem também anunciadores. O magistério da Igreja, com sua profunda experiência e conhecimento, apresenta ao longo da história as devidas orientações e diretrizes para o percurso formativo, mas até que ponto o real e o ideal se encontram?

3 O MAGISTÉRIO ENTRE O REAL E O IDEAL

O magistério da Igreja, de forma indiscutível, apresenta um aparato teórico para diversas circunstâncias da vida humana, e não é diferente no âmbito da formação presbiteral. Diversos são

os documentos apresentados dentro desta temática, com o intuito de ajudar na orientação dos caminhos a serem percorridos rumo a uma capacitação mínima e necessária daqueles que correspondem o chamado de Deus para esse serviço. Dentre eles aparecem sobre o processo formativo, a *Ratio Fundamentalibus Institutionis sacerdotales*, da congregação para o clero; as diretrizes para a formação de Presbíteros da Igreja do Brasil, da CNBB; e os ensinamentos constantes do magistério pontifício, são fundamentais para o andamento da formação.

Um dos grandes desafios para aproximar o ideal do magistério, para o real do cotidiano das casas de formação, é deixar alguns rótulos que maculam o seminário em muitos lugares. A começar daqueles que são os primeiros responsáveis a colocar em prática esse ideal, bispos e formadores. A formação sacerdotal precisa voltar a ser “um caminho de transformação, que renova o coração e a mente da pessoa, a fim de que ela possa discernir qual é a vontade de Deus, aquilo que é bom, aquilo que é agradável, aquilo que é perfeito” (CNBB, 2017, n. 43).

O longo período de formação deve ser capaz de identificar as urgências de transformação nos candidatos, e ao mesmo tempo colocá-los em condições que não se sintam oprimidos pela autoridade eclesial, mas que vivam com uma liberdade capaz de fazer o discernimento necessário em sua trajetória de preparação. Geralmente, uma das dificuldades encontradas, se dá no fato de que os candidatos não enfrentam nenhuma situação polêmica ou que exija manifestação da própria vontade (TRANSFERETTI; MILEN; ZACARIAS, 2020, p. 143), por medo de retaliações e até mesmo perseguições por parte de seus formadores.

Assim, observa-se que ao longo dos anos, surgem duas realidades que o tempo todo se conflitam, o real e o ideal na formação. O ideal sendo esse caminho orientado pelo magistério, com “receitas” a serem cumpridas e com um resultado ilusoriamente muito próximo do que seria um plano ideal. O real aparece como o cotidiano prático das casas de formações, com pessoas que nem sempre querem se conhecer e deixar-se conhecer (CNBB, 2017, n. 45), mas que encaram simplesmente como um período protocolar, onde carregam seus objetivos prontos e direta ou indiretamente se introduzem numa cultura clericalista.

O papa Francisco, contribui nessa reflexão com sua exortação apostólica quando diz: “não se podem encher os seminários com qualquer tipo de motivações, e menos ainda se estas estão relacionadas com insegurança afetiva, busca de formas de poder, glória humana ou bem estar econômico” (FRANCISCO, 2013, n. 107). Nesse sentido, torna-se essencial aos responsáveis da formação identificar essas motivações que desfavorecem o ambiente formativo.

Seguindo os trilhos do papa Francisco, a CNBB em suas diretrizes para a formação aponta a necessidade de que os candidatos e os presbíteros disponham das qualidades essenciais para o cuidado do povo de Deus, como homem de discernimento e de relações maduras (CNBB, 2019, n. 73). Ajudar os candidatos a tornarem-se homens do discernimento é o caminho mais eficaz para sair do ideal para o real, e atingir de modo concreto a realidade formativa. A maturidade tanto do formador, quanto do formando, são fundamentais para que o caminho formativo seja percorrido da melhor maneira possível. Deve alcançar tal ponto de maturidade, capaz de que o formador te-

nha claro que ele também está em processo de aprendizagem, assim, encontrando um caminho de diálogo e crescimento (TRANSFERETTI; MILEN; ZACARIAS, 2020, p. 98).

A mudança nesse cenário, portanto, surgirá a partir das bases, daqueles que são os responsáveis pela formação dos futuros presbíteros. O exercício do pontificado de Francisco muito contribuiu para identificar a possibilidade dessa transformação, pois ao encontrarmos no líder principal dos cristãos, atitudes que tanto nos remetem as atitudes evangélicas, faz com que se enxerguemos sinais da mesma esperança encarnada contida na centralidade do anúncio do Evangelho.

CONCLUSÃO

O tema dos desafios encontrados na formação sacerdotal, embora seja pouco debatido no ambiente teológico, aparece como central para o futuro das lideranças eclesiais. A época de rápidas mudanças que vivemos, chegam as casas de formação por meio dos jovens vocacionados que carregam consigo, todas as marcas de um mundo pluricultural.

A urgência de um retorno as fontes do Evangelho, fazem com que o anúncio apareça como ponto fundamental para um bom processo de discernimento, capaz de diferenciar os valores propostos pelo tempo presente, dos valores que são indicados para aqueles que desejam consagrar a Jesus a sua vida em favor dos que mais necessitam. Anúncio este, capaz de mergulhar na dimensão pluricultural sem perder suas raízes, mas respeitando as diversidades culturais e religiosas encontradas pelo caminho.

O resultado deste itinerário, deve ser, à luz da graça de Deus, conseguir um profundo discernimento entre formador e formando, capaz de traduzir as orientações magisteriais de uma realidade ideal para o ambiente formativo, ao ponto de levá-lo a prática do jovem que com o coração aberto, abraça e assume esse processo de crescimento e de maturação da fé e da vocação.

REFERÊNCIAS

BIBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2012

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum*. In: Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1997. (col. Documentos da Igreja).

CONCÍLIO VATICANO II. *Optatam Totius*. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 1997. (col. Documentos da Igreja).

CNBB. *Diretrizes para a formação dos Presbíteros da Igreja no Brasil*. Doc. 110. Brasília: Edições CNBB, 2019.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*. Brasília, DF: Edições CNBB, 2016.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium*. Exortação apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus/Loyola, 2013.

FREZZATO, Anderson. “*Formação presbiteral: um diálogo interdisciplinar com a psicologia*”. In: Revista contemplação 17, 2018, p. 17.

JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica pós-sinodal Pastores Dabo Vobis*. Vaticano, 25 de março de 1992. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.pdf>. Acesso em 04 jun. 2021.

MASSIH, Eliana. *O trabalho conjunto de psicólogos e formadores à Vida Religiosa*. Mimeo, 2006, p. 160.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013.

TRASFERETTI, J. A.; MILLEN, M. I. C.; ZACHARIAS, R. (Org.). *Formação: desafios morais*. São Paulo: Paulus, 2018.

TRASFERETTI, J. A.; MILLEN, M. I. C.; ZACHARIAS, R. (Org.). *Formação: desafios morais 2*. São Paulo: Paulus, 2020.

VEIGA, Alfredo César da; ZACHARIAS, Ronaldo (orgs.). *Igreja e escândalos sexuais: por uma nova cultura formativa*. São Paulo: Paulus, 2019.

O TEMPO CRISTÃO E O PROPÓSITO DA REVELAÇÃO DE DEUS

André Phillippe Pereira¹

RESUMO

A revelação de Deus se concretiza através de acontecimentos e palavras intimamente conexos entre si, de forma que as obras realizadas por Deus na história da salvação manifestam e corroboram os ensinamentos e as realidades significadas pelas palavras. Estas, por sua vez, proclamam as obras e elucidam o mistério nelas contido. A revelação é completada por Cristo, assim, o cristianismo está essencialmente ligado ao tempo e à história, pois, Cristo veio na plenitude dos tempos (Ef 1,9s; Gl 4,4) para recapitular os marcos da história anterior. Ele é o segundo Adão (cf. Rm 5,14; 1 Cor 15,45s), o Sim ou o Amém dito às promessas que Deus fez a Abraão (2Cor 1,20), o fim da Lei de Moisés (Rm 10,4): A estima do tempo transparece a qualquer leitor atento a Bíblia. Os judeus fizeram das suas festas agrícolas a celebração das grandes intervenções de Deus na história; a Festa dos Ázimos ficou sendo a Festa da Páscoa ou da saída do Egito; a da colheita da primavera, a Festa de Pentecostes ou da entrega da Lei; a festa da colheita do outono, a Festa dos Tabernáculos ou da travessia do deserto. Em relação ao tema do tema torna-se importante o cristão compreender a concepção do tempo na religião judaico-cristã é nisto que aparece nosso objetivo, que é apresentar a noção de tempo na fé cristã relacionada à revelação divina, por meio de uma pesquisa bibliográfica.

PALAVRAS-CHAVE: Tempo. Revelação. Cristo. Igreja. Liturgia.

INTRODUÇÃO

O primeiro fundamento da doutrina cristã é encontrado nesta linha bíblica: Deus se revelou a nós. Deus se mostrou às Suas criaturas. Ele não revelou Seu ser mais íntimo, pois essa essência mais íntima de Deus não pode ser apreendida pelas criaturas. Mas Deus realmente mostrou o que os homens podem ver e entender de Sua natureza e vontade divinas.

Jesus ensinou os homens não apenas por suas palavras, mas também por suas ações; e de fato por sua própria pessoa. Ele se referiu a si mesmo como a Verdade (Jo 14,6) e como a Luz (Jo 8,12). Ele se mostrou não apenas falando as palavras de Deus, mas sendo ele mesmo a Palavra Viva de Deus em carne humana, o Logos que é eterno e incriado, mas que se tornou homem como Jesus de Nazaré para tornar Deus conhecido no mundo.

Veio no tempo para que assumindo a total condição humana nos salvasse por completo e definitivo e ainda n'Ele mesmo nos desse a vida divina tão aguardada por todos nós.

¹ André Phillippe Pereira, associado a SOTER, Doutor em Teologia pela PUC-RJ - Rio de Janeiro - Brasil. (2018). Coordenador do Curso Lato Sensu do Centro Universitário Católica de Santa Catarina e professor no Bacharelado em Teologia da mesma instituição. E-mail: andrephil.pereira@gmail.com

1 CONCEITUANDO REVELAÇÃO

Pode-se afirmar que o ser humano é um ser religioso em si, faz parte de sua natureza a religião, bem como outras dimensões como: intelectual, social e afetiva. Não podemos separar isso do ser humano, não podemos pensar o ser humano sem a religião. Pois, sempre, este reconheceu a existência de um Ser Supremo, ou seres no caso das religiões politeístas.

Ao longo da história da humanidade podemos distinguir dois modos de viver a religião, o primeiro é o modo de religião natural e o segundo de religião revelada.

Por religião natural podemos compreender o conhecimento de Deus mediante a revelação natural, pois, se dá a conhecer ao ser humano, seja ele cristão ou não de dois modos, o primeiro que elencamos é o da harmonia do mundo. Se existe um algo se raciocínio que está ordenado, supõem-se que alguém tenha organizado ou predisposto as coisas em harmonia perfeita para que seguindo sua ordem desempenhem sua função para o qual foram criados. Assim na carta aos Romanos, São Paulo afirmava: “Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou” (Rm 1,19)

Somos motivados a pensar que Deus, criador de todas as coisas está ao alcance da razão humana, e que testemunham essa existência o macro e o microcosmo. Vamos aos exemplos: se prestarmos atenção no microcosmo, uma rosa que está desabrochando, podemos pensar quem organizou tal complexo de pétalas perfeitamente harmonizadas, não poderia ser o simples acaso provedor de tanta beleza. Podemos ainda pensar o Macrocosmo, do qual sabemos que o planeta Terra gira em torno do sol, esse movimento chama-se translação e demora 365 dias (mais 5 horas, 45 minutos e 46 segundos) para ser completo.

Outro movimento é o de rotação: a Terra gira em torno de seu próprio eixo. Em torno de si mesma demora aproximadamente um dia (23 horas, 56 minutos e 4,1 segundos, para ser exato). Existem outros três movimentos do nosso planeta que apenas a título de curiosidade apresentamos: de precessão dos equinócios, Movimento de nutação e Oscilação de Chandler. Não podemos pensar que toda essa organização se dá igualmente ao acaso, uma engenhosidade gigantesca e ainda perfeita que mantém e protege a vida em nosso planeta, logo somos remetidos a um ser superior que organizou tudo isso e dispôs.

Seguindo por esse pensamento que a revelação de um modo natural está implícito ao ser humano, não podemos esquecer de que em todo ser humano existe ainda a consciência moral que nos impulsiona a praticarmos o bem e a evitarmos o mal, podemos nos perguntar, Deus quem plantou algo d’Ele em nós, e Ele mesmo seria essa voz que nos chama ao bem? Seria dessa maneira a marca do Criador em nós.

Chegamos ao segundo ponto deste item, a Religião revelada. E aqui já nos remetemos a Deus que vem ao ser humano e se apresenta. A revelação é uma ação de Deus propriamente dita que ao ser humano cabe aceita-la somente. Um fato que não pode ser deixado de lado neste caso, seria a liberdade, um grande atributo do ser humano dado pelo criador desde o primeiro instante

de nossa existência. Somos de fato livres para crer ou rejeitar a revelação de Deus, este seria um caso muito triste. Mas não esqueçamos que Deus se manifesta a todas as pessoas e de muitos modos. No entanto, em nossa história Ele muitas vezes falou pelos profetas e patriarcas. Deus nos convida em sua revelação a nos voltarmos a Ele, desde a Abraão (séc XIX a.C.) e a seus descendentes até Jesus Cristo, o Verbo que se faz homem, dando-nos a conhecer, e realizando de fato, o seu plano de salvação. Através da Salvação efetuada por Jesus Cristo, somos levados à visão de Deus, mesmo que isso ultrapasse as exigências de nossa natureza, é puramente bondade e amor de Deus por nós, e assim, configura-se em ordem sobrenatural.

O Concílio Vaticano II se refere a essa revelação especial de Deus, que ocorreu mediante palavras e feitos na história do Antigo Testamento e atinge a sua plenitude em Jesus Cristo.

Aprove a Deus, em sua bondade e sabedoria, revelar-Se a Si mesmo e tornar conhecido o mistério de Sua vontade, pelo qual os homens, por intermédio do Cristo, Verbo feito carne, e no Espírito Santo, têm acesso ao Pai e se tornam participantes da natureza divina. Mediante esta revelação, portanto, o Deus invisível, levado por Seu grande amor, fala aos homens como a amigos, e com eles se entretém para os convidar à comunhão consigo e nela os receber. Este plano de revelação se concretiza através de acontecimentos e palavras intimamente conexos entre si, de forma que as obras realizadas por Deus na História da Salvação manifestam e corroboram os ensinamentos e as realidades significadas pelas palavras. Estas, por sua vez, proclamam as obras e elucidam o mistério nelas contido” (DV, 2)

Entendemos enquanto cristãos que a religião judaica seria como uma indicação ou ainda introdução ao Cristianismo, o qual, é a mensagem especial de Deus e a esta os seres humanos buscam responder com a profissão de fé, a celebração da sagrada liturgia e vivência adequada, ou seja, a busca da verdade, da justiça e a prática da caridade.

Desta maneira o Cristianismo, religião revelada, não é puramente um movimento do homem que, por seus próprios méritos, se quer elevar a Deus, mas é uma iniciativa de Deus, que se digna constantemente a amar o ser humano, e revelar-lhe o mistério de sua vida e convidá-lo para participar do consórcio da mesma. Tal iniciativa é absolutamente livre e gratuita da parte de Deus. Consciente disto, dizia São Paulo: “O Espírito dá testemunho de que somos filhos de Deus e, se filhos, também herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo” (Rm 8,16) e ainda, São João: “Considerai com que amor nos amou o Pai, para que sejamos chamados filhos de Deus, e de fato o somos” (1Jo 3,1).

2. A REVELAÇÃO NO TEMPO

Partindo do olhar da Revelação de Deus, podemos dividir a história da humanidade em três fases: antes da revelação de Abraão, a partir de Abraão até Cristo e por último Cristo, a encarnação do Verbo Eterno.

Na primeira fase sabemos que a religião era natural e não revelada, marcava esse período o politeísmo, bem como o animismo e panteísmo. Podemos até nos perguntar Deus Criador não agia na vida desse povo? Ou ainda não queria se revelar? Como vimos anteriormente, a própria criação é de certa maneira uma revelação de Deus. Gosto de pensar que Deus estava preparando seus futuros filhos, seu futuro povo a contemplação de sua revelação que iniciaria em Abraão. Podemos relacionar o modo de Deus agir, a pedagogia, ou seja, vais aos poucos inserindo no coração dos seres humanos a sua existência, porém nesta primeira fase, de uma maneira muito discreta e lenta, pois, não é próprio e de Deus agir com violência, Ele sempre buscou uma resposta do ser humano, e quando sim estávamos prontos para Ele iniciar sua revelação então ele se apresenta a Abraão e enfim, se mostra como único e verdadeiro Deus. “Assim diz o Senhor, Rei de Israel e seu Redentor, o Senhor dos exércitos: Eu sou o primeiro e sou o último; além de mim não há deus”. (Is 44,6)

Já iniciamos a segunda fase da história da humanidade, em Abraão temos a continuidade da revelação, agora, Deus se apresentou e está preparando a sua maior obra, a da salvação de toda a humanidade.

A revelação do Antigo Testamento, possui como centro de toda sua narrativa a vida do Messias Salvador, e dessa maneira aponta para Jesus Cristo, é neste sentido que no item anterior nos referimos a religião judaica como uma indicação do cristianismo, pois é nesta fase que Deus de uma vez por todas livra o ser humano da morte e do pecado.

Olhamos atualmente para o Antigo Testamento, não puramente para a escritura, mas entendemos esta a partir de lente que é Cristo o centro de toda a revelação de Deus. Este pensamento nos introduz a terceira fase, a plenificação da revelação em Cristo. Jesus Cristo o único Filho de Deus, o Verbo eterno, segunda pessoa da Santíssima Trindade, se faz Homem para nos salvar e ao nos salvar nos revela Deus, o mesmo e único Deus que se revelou a Abraão, como nosso Pai. Ele mesmo nos ensinou a chamar Deus de paizinho. A obra de Deus, que se inicia na criação alcança seu cume em Cristo e de forma mais objetiva na Cruz de Cristo, pois, neste momento nós fomos salvos. Seria o objetivo de toda revelação, a salvação do gênero humano? Não sabemos se desde todo o sempre Deus havia pensado na salvação desta forma, mas é certo que seu Filho de algum modo se faria Homem para tornar Deus mais próximo do gênero humano e fazê-lo conhecido. Sabemos também que Deus sempre faz mais do que promete, e que ao perceber o ser humano decaído pelo seu próprio pecado logo pensou a forma de salvá-lo e ainda, ao nos salvar, no seu único Filho Jesus Cristo nos fez seus filhos também dando a todos a participação na vida divina.

A Revelação da Trindade está incluída na Revelação de Jesus Cristo. Deus publicou ambos ao mesmo tempo, da mesma maneira: mais obscuramente e por antecipação sob a velha aliança, mais luminosamente e por meio de cumprimento sob a nova. Trindade e Jesus Cristo, devemos levar em conta dois fatores: a consistência de toda a obra de salvação de Deus, e pela novidade na revelação do mistério que foi mantido em segredo desde o início do mundo, e que em outras épocas ele não foi dado a conhecer aos filhos dos homens, mas agora é.

A Revelação da Trindade Acompanha a Salvação. Embora possa ser declarado proposicionalmente e na forma de informação, não foi dado principalmente como informação. Em vez disso, esse conhecimento veio junto com a realização da obra de salvação de Deus. Deus salva e, além

disso, deseja que os salvos entendam as coisas que Deus nos deu gratuitamente. Deus não proferiu declarações a respeito da Trindade, mas estendeu seu braço para salvar, uma ação que por desígnio trouxe consigo o conhecimento de, e sobre, aquele que está salvando.

CONCLUSÃO

No Antigo Testamento, o povo de Israel de Deus conhecia Deus como pai, mas apenas em um sentido geral. Por exemplo, visto que Deus é o criador de todas as coisas, ele pode ser chamado de “pai”. Jesus Cristo, no entanto, revela uma paternidade de Deus inteiramente distinta: ele revela, como São Paulo escreve, “Abba” (ver Romanos 8,15), sendo Abba uma palavra siríaca que significa “meu pai”.

Abba é uma palavra que relaciona intencionalmente imagens familiares, uma palavra de intimidade. Em outras palavras, Deus não é apenas pai no sentido abstrato como criador, mas de maneira familiar e íntima com sua criação. Além disso, este Abbá não está apenas invocando Deus como pai de uma maneira familiar e íntima, mas invocando a Pessoa de Deus Pai, Primeira Pessoa da Santíssima Trindade. Pois em Cristo, não só podemos chamar Deus Abba, mas também recebemos a revelação da paternidade de Deus Pai de Jesus o Filho, a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade, que é eternamente gerado pelo Pai.

Lemos em João 1,18, por exemplo, que “Ninguém jamais viu a Deus; o Filho unigênito, que está no seio do Pai, ele o deu a conhecer.” Ou como lemos em Mateus 11,27 e Lucas 10,22: “Todas as coisas me foram entregues por meu Pai; e ninguém conhece o Filho, exceto o Pai, e ninguém conhece o Pai, exceto o Filho e qualquer um a quem o Filho escolha revelá-lo.”

REFERENCIAS

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 6. Ed. Petrópolis, Rj : Vozes, 2015.

BAUER, Johannes Baptist. **Dicionário bíblico-teológico**. 2. Ed – São Paulo: Edições Loyola, 1979.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. 4. Ed. – Petrópolis, Rj: Vozes 2009.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo. Brasil: Edições Loyola, 2017.

TOMAS DE AQUINO. **Suma teológica V**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LABURU, José A. **Jesus Cristo é Deus?**. 4. Ed. – São Paulo: Loyola, 2013.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao cristianismo**. 4. Ed - São Paulo: Loyola, 2009.

RUBIO, Alfonso García. **O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para nossos dias**. 4. Ed. – São Paulo: Editora Paulinas, 2012.

SESBOÛÉ, Bernard; THEOBALD, Christoph. **História dos dogmas: a palavra da salvação**. São Paulo: Loyola, v. 4, 2006.

REFLEXÕES E DIÁLOGOS MULTIDISCIPLINARES NO ACOLHIMENTO E CUIDADO DOS REFUGIADOS FORÇADOS

*Vera Lúcia Wunsch¹
Eva Gislane Barbosa²
Waldir Souza³*

RESUMO

Com a atual crise migratória, o mundo totalizou 82,4 milhões de seres humanos deslocados (ACNUR, 2021) e que buscam segurança, trabalho, conforto e principalmente paz e dignidade em outros países. A forma degradante que vivem, a violência da guerra, da fome, perseguições religiosas e problemas sanitários levam a saírem de seu país forçadamente, com urgência, temendo a sua morte. Nesse retrato do sofrimento humano como resultado de perseguição, conflito e violação de direitos humanos, surgem questionamentos: Será que a sociedade está realmente preparada para acolher a pessoa refugiada? Os diversos preconceitos existentes no Brasil contribuem para a xenofobia, sendo esta uma das maiores dificuldades de acolhimento em decorrência da suposição de que estão “roubando” empregos, benefícios, direitos e sobrecarregando os serviços de saúde. Como criar mecanismos de proteção e cuidado diante da situação de vulnerabilidade humana dos refugiados forçados? O presente estudo tem como objetivo identificar ações e contribuições sociopolíticas, pastorais e éticas dispostas neste tempo da pandemia da COVID-19 para a mitigação do preconceito e cuidado dos refugiados forçados. No viés da Teologia e modelos da Bioética, considerações sobre cuidado, intervenção e proteção da vida humana e de sua dignidade frente à crise migratória dos refugiados forçados. O trabalho utiliza-se da metodologia qualitativa, descritiva e de revisão bibliográfica. Os resultados apontam para a necessidade de aprofundar e conscientizar a compreensão universal de igualdade, de seres humanos pertencentes a uma coletividade humana enriquecida pela diversidade e relações interculturais. As políticas públicas, ainda incipientes, não realizam uma integração local com condições básicas ao povo em situação de refúgio. Há de se repensar direcionamentos de acolhimento dos diversos povos, de culturas múltiplas e que partilham de um mesmo planeta. Entre as ações coletivas reverbera o desempenho da Associação Brasileira de Estudos Populacionais e a extensão das plenárias nas cinco regiões do país para futuras políticas públicas; as intervenções comunitárias da ACNUR no Brasil pela mediação de abrigo, trabalho, estudo e interiorização numa proteção baseada na comunidade; e repercute na interculturalidade, espiritualidade, acolhimento, promoção da cidadania ativa e principalmente, no caminho do diálogo.

PALAVRAS-CHAVES: Refugiado. Dignidade. Cuidado. Teologia. Bioética.

1 Doutoranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Mestre em Bioética (PUC-PR). e-mail: veraluciawunsch@gmail.com

2 Mestranda em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Bacharel em Teologia (PUC-PR). e-mail: evagislane@hotmail.com

3 Pós-doutorado em Bioética pelo Centro Universitário São Camilo. Doutor em Teologia (PUC-Rio). Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia e em Bioética - Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). e-mail: waldir.souza@pucpr.br

INTRODUÇÃO

Na historiografia mundial, as migrações sempre existiram com precedentes deslocamentos de pessoas ou grupos sociais para determinadas regiões geográficas, seja pelo instinto de sobrevivência humana ou pela necessidade intrínseca de encontrar um lugar seguro e de proteção para si ou para seu grupo social. No decurso temporal do século XX houveram intensos fluxos migratórios mundiais no pós-guerra; populações migrantes e refugiadas em busca de melhores condições de vida em novos espaços geográficos. O movimento é contínuo até hoje e, para proteger os direitos humanos básicos de pessoas em situação de refúgio, foi fundado em 1950, pela ONU, o Alto-Comissariado das Nações Unidas para Refugiados – ACNUR.

Segundo o Relatório de Tendências Globais 2020, há no mundo cerca de 250 milhões de migrantes internacionais (vivem em países distintos dos que nasceram). Deste total, 82,4 milhões encontram-se em situação de deslocamento forçado representando 1% da humanidade. Homens, mulheres e crianças obrigados a fugir para regiões dentro de seu próprio país ou para outros países, com medo de perderem a própria vida e a liberdade em razão de guerras, conflitos, perseguições, discriminações e intolerância. Se submetem a arriscadas travessias, embarcações superlotadas, mar agitado e que afundam, causando inúmeras mortes. De 2014 a 2018, morreram 30.510 pessoas no mundo em rotas migratórias e em 2021, 1.146 pessoas, em travessias irregulares (ACNUR, 2021).

Estas pessoas, vítimas de violação, são os refugiados forçados da contemporaneidade que buscam acolhimento e vida digna em um novo lugar desconhecido. E, ao mesmo tempo, os países que acolhem a população de refugiados lidam com os desafios provocados pelas migrações imbuídos de preconceito e intolerância. A xenofobia torna-se argumento, por parte da população local, contra hábitos e manifestações culturais distintas dos estrangeiros, atribuindo-lhes o peso do aumento dos problemas sociais do país. O sociólogo Bauman (2003, p. 94) expõe seu pensamento crítico a respeito da comunidade migratória que acolhe e que é acolhida:

os imigrantes não têm escolha a não ser tornar-se outra minoria étnica, no país de adoção. E os locais não têm escolha a não ser preparar-se para uma longa vida em meios às diásporas. Espera-se que ambos encontrem seus caminhos para enfrentar as realidades fundadas no poder.

Nesse retrato do sofrimento humano como resultado de perseguição, conflito e violação de direitos humanos é que surgem os seguintes questionamentos: Será que a sociedade está realmente preparada para acolher a pessoa refugiada? Os diversos preconceitos existentes no Brasil contribuem para a xenofobia, sendo esta uma das maiores dificuldades de acolhimento em decorrência da suposição de “roubar” empregos, benefícios, direitos e de sobrecarregar os serviços de saúde. Como criar mecanismos de proteção e cuidado diante da situação de vulnerabilidade humana dos refugiados forçados? O presente estudo tem como objetivo identificar ações e contribuições sociopolíticas, pastorais e éticas dispostas mediante a crise migratória e neste tempo

da pandemia da COVID-19 para a mitigação do preconceito em favor da proteção e do cuidado dos refugiados forçados. No viés Bioético, uma análise sobre o cuidado e a dignidade da vida humana frente à crise migratória dos refugiados forçados.

1. REFUGIADOS NO BRASIL NO CONTEXTO DA CRISE MIGRATÓRIA

Em decorrência do intenso fluxo de migração no Pós-Guerra Mundial, a Convenção de 1951 das Nações Unidas regulamentou a normativa Estatuto dos Refugiados. Este Estatuto define que existem 05 (cinco) razões para que a pessoa seja considerada refugiada: perseguição por raça, religião, opinião política, nacionalidade ou grupos sociais. O Estatuto dos Refugiados, em seu Protocolo de 1967, regula “os fundamentos de proteção das pessoas refugiadas” e passa a estabelecer “princípios legais sobre os quais se baseiam inúmeras legislações e práticas internacionais, regionais e nacionais”. Hoje, 197 países signatários são partícipes da Convenção de 1951 e Protocolo de 1967, incluindo o Brasil (ACNUR, 2020).

Os movimentos migratórios mundiais sempre existiram, mas na pós-modernidade tem se agravado o fluxo de pessoas que se deslocam de seus países fugindo de perseguições políticas e guerras, sendo considerada pela ONU a pior crise humanitária do século, desde a II Guerra Mundial. Os sírios representam metade do fluxo anual de refugiados da África ou do Oriente Médio e, a maior parte dirigem-se à Turquia, Líbano, Jordânia, Iraque e Egito. As pessoas que arriscam a vida tentando fugir para a Europa, têm como porta de entrada pelo Mar Egeu e Mediterrâneo, a Grécia e a Itália, respectivamente (ACNUR, 2020).

E, a atual crise econômica da Europa com o desemprego local, aumento dos problemas sociais e a situação de alerta em relação ao terrorismo, torna os países europeus mais resistentes ao acolhimento, a aceitação, ao fomento à expulsão e a revelada intolerância cultural e xenofóbica. Quando se fala em acolhimento dos refugiados, o Brasil é Estado-signatário ao compromisso internacional de proteção desde a Convenção da ONU, de 1951 e do Estatuto dos Refugiados, pelo Protocolo de 1967. Além da adesão a todos os instrumentos internacionais já referendados para a proteção dos refugiados, assegura aos apátridas (sem nacionalidade reconhecida em nenhum país) o processo de qualificação para naturalização e direitos como brasileiro, por meio da Lei de Migração nº 13.445/2017, regida pelo Decreto nº 9.199/2017 (BRASIL, 2017), após 02 (dois) anos de residência. Para refugiados reconhecidos no Brasil, a residência permanente pode ser requerida após quatro anos da condição de refugiado.

O ACNUR no Brasil se relaciona com instâncias do Governo Federal contribuindo na formulação de políticas públicas e normas que elucidam a legislação nacional, porém, somente possui voz, não voto. Como o ACNUR no Brasil, o CONARE está vinculado ao Ministério da Justiça e junto aos demais ministérios: Relações Exteriores, Trabalho, Saúde e Educação, Polícia Federal, ONGs e Sociedade Civil representadas pelas Cáritas Arquidiocesanais de São Paulo e do Rio de

Janeiro e demais organismos Não Governamentais.

A Operação Acolhida do governo brasileiro foi criada em virtude do intenso fluxo migratório de venezuelanos entrando pelo Estado de Roraima, devido à crise político-econômica do país. Possui três (03) eixos assim distribuídos: Ordenamento da Fronteira (documentação, vacinação e controle pelo Exército Brasileiro); Acolhimento (abrigo, alimentação e atenção à saúde); e Interiorização (inclusão socioeconômica). O migrante, na fronteira do Brasil se declara na condição de refugiado à Polícia Federal. Durante o processo migratório, interessados na repatriação voluntária são precedidos de avaliação segura para retorno ao país (ACNUR, 2021).

O acolhimento humanitário implementado na Operação Acolhida e veiculado como exemplo mundial, recebe críticas quanto ao controle migratório adotado, políticas seletivas, portarias discriminatórias e decreto jurídico de deportação sumária (CONNECTAS, 2021). Mediante a convergência jurídica de deportação sumária, considera-se que, as normas imperativas de Proteção Migratória Internacional da Convenção de 1951, com destaque para a premente aplicação do princípio da não-devolução (*princípio de non-refoulement*) dos migrantes e refugiados. Este princípio referenda que os países signatários, como o Brasil estão proibidos de expulsar ou devolver um refugiado para um território onde possa estar exposto à perseguição, de ameaça à vida e à sua liberdade (ACNUR, 2021).

2. MIGRANTES E REFUGIADOS NO BRASIL NO CONTEXTO DA PANDEMIA DA COVID-19

O Brasil cumpre os compromissos atuais da agenda normativa, com boas iniciativas e propostas, porém algumas decisões governamentais envolvem questões políticas. Com a finalidade de controlar a pandemia em curso da COVID-19, o Governo Federal deliberou em março de 2020, o fechamento de fronteira Brasil-Venezuela por motivos sanitários, em razão de 33 casos importados. Ao mesmo tempo, as fronteiras aéreas na linha Brasil-Europa estavam liberadas mesmo diante de milhares de casos confirmados no continente europeu. Ao restringir a fronteira terrestre, instalou-se uma situação de desamparo de migrantes e refugiados venezuelanos que buscam acolhimento em terra brasileira. O fechamento por quinze (15) meses fragilizou a condição de vida digna a começar pela saúde dos refugiados e contrapõe o Direito Internacional, em que pese o acordo de cooperação na fronteira Brasil e Venezuela, ora desdobrada em crise migratória, sanitária e humanitária (RODRIGUES et al, 2020).

Uma vez que as restrições de migração passaram a ser somente na entrada de Pacaraima, em Roraima, muitos venezuelanos buscaram rotas clandestinas de entrada no país, e se sujeitaram a extensos caminhos, a pé e sem alimentação, por regiões circundantes de tráfico de drogas e armas. Com a reabertura parcial da fronteira com a Venezuela, em junho de 2021, a Operação Acolhida que coordena, em parceria com ONGs e a Cáritas Brasileira, delimita a entrada de 50 venezuelanos por dia para grupos mais vulneráveis (MELLO, 2021).

Migrantes e refugiados no Brasil recebem suporte por meio da Política Nacional de Assistência Social e abrange moradia (13 albergues e abrigos públicos, em Roraima), alimentação, proteção e orientação jurídica, oferta de serviços e benefícios sociais; emissão de documentos, direito a reunião; aulas de português, ingresso em instituição de ensino; acesso aos serviços de saúde; oferta de trabalho, bem como suporte à mulher vítima de violência doméstica. A nível global, jovens migrantes e refugiados consideram a educação e treinamentos como maiores prioridades para o desenvolvimento de talentos e potencialidades, porém o desemprego e a falta de recursos e de informações são os grandes obstáculos (ACNUR, 2021).

Na pauta da saúde merece destaque a 1ª Plenária Nacional sobre Saúde e Migração com o tema Saúde e Migração em Tempos de pandemia da COVID-19. Organizada pela Associação Brasileira de Estudos Populacionais, a plenária é local de escuta e debate entre populações migrantes, profissionais de saúde, pesquisadores e interessados, a fim de produzir insumos para subsidiar a construção de políticas públicas fundamentadas nas suas principais demandas.

O processo da Plenária aconteceu em nível Regional, em junho e julho/2021, nas cinco regiões do país (Norte, Nordeste, Sudeste, Centro-Oeste e Sul), e tem como objetivo pautar os debates para o nível Nacional, realizada em agosto/2021. A Plenária propôs debates em oito (08) eixos temáticos assim propostos: Gênero e raça; Trabalho e renda; Inserção, cultura e regularização migratória; SUS, seguridade social, acesso à saúde e interculturalidade; Saúde mental; Educação; Gestão biopolítica da pandemia; e, Moradia. O engajamento de pessoas e organizações contribuiu na construção do documento com demandas de migrantes, ativistas, profissionais de saúde e pesquisadores, a fim de promover saúde e direitos.

3. CUIDADO E PROTEÇÃO DA DIGNIDADE HUMANA DE MIGRANTES E REFUGIADOS NO BRASIL

No Brasil o fluxo migratório intensificou pelo agravamento da crise política, social e econômica da Venezuela somado aos desastres naturais, sendo o Estado de Roraima a porta de entrada dos migrantes e refugiados. A acentuada entrada de venezuelanos no Brasil gerou crise no próprio Estado de Roraima, uma vez que migrantes e refugiados representam 10% da população de Boa Vista (32.000 pessoas). Há cerca de 2.850 imigrantes vivendo em prédios públicos abandonados e outros, morando nas ruas da capital (CONJUR, 2020).

Segundo Garrafa (2005), o exercício de uma bioética prática comprometida com os mais vulneráveis e com o *ethos* planetário e ambiental do século XXI, é indispensável e urgente as para enfrentamentos nas categorias: de responsabilidade, cuidado, alteridade, comprometimento, solidariedade e tolerância. Garrafa (2005) acentua sua máxima dos quatro “pês”: prevenção (de possíveis danos); precaução (frente ao desconhecido), prudência (com relação aos avanços e “novidades”) e proteção (dos excluídos sociais, dos mais frágeis e desassistidos). E ressalta que o enfrentamento ajustado ocorre por meio da Bioética de Intervenção, com base nos referenciais

inclusivos a partir da responsabilidade do Estado em relação aos cidadãos, nacionais ou estrangeiros; do princípio da justiça/ equidade; no campo público e coletivo, a priorização de política e, nos benefícios individuais e coletivos, a solidariedade abarcam a realidade da crise migratória do contexto brasileiro e latino-americano (GARRAFA, 2005).

Em face a uma análise bioética correlata a teoria intervencionista, os pressupostos da corrente Bioética de Proteção de Schramm (2008), em contexto de globalização, visa descrever e resolver conflitos a partir da problemática da sobrevivência e os impactos no bem-estar e na qualidade de vida dos refugiados, visando o sentido de proteger. Diante dos problemas morais referente à humanidade e exclusão social de vulnerados e com menor grau de informação, se apresenta a Bioética de Proteção como ferramenta contra as ameaças que afetam a existência humana, sua dignidade e autonomia. As categorias de cuidado e de proteção promovem uma melhor qualidade de vida e preservam a sacralidade da vida do refugiado. A corrente Bioética de Proteção aplicada mediante conflitos individuais e coletivos de pobreza extrema, violência e exclusão social advindas do processo de globalização, colabora para o desenvolvimento de competências do ser humano e assim, lhe propicia o resgate da autonomia pessoal, tornando-o responsável por seus atos como cidadão do mundo (SCHRAMM, 2008).

No contexto teológico, Papa Francisco, por ocasião da *107ª Dia Mundial do Migrante e do Refugiado*, em setembro de 2020, suscita a humanidade a viver um mundo cada vez mais inclusivo, enriquecido pela diversidade e pelas relações interculturais.

Papa Francisco (2020) enfatiza o encontro com migrantes e refugiados de outras confissões e religiões como terreno fecundo para o diálogo ecumênico e inter-religioso e instiga a derrubar muros e construir pontes que favoreçam a cultura do encontro, por assim dizer:

nesta perspectiva, as migrações contemporâneas oferecem-nos a oportunidade de superar os nossos medos para nos deixarmos enriquecer pela diversidade do dom de cada um. Então, se quisermos, poderemos transformar as fronteiras em lugares privilegiados de encontro, onde possa florescer o milagre de um “nós” cada vez maior.

Bauman (2017) retrata no livro *Estranhos à nossa porta*, a questão da crise migratória e contextualiza mesmos elementos que Papa Francisco, como muros e pontes, de países que se fecham à relação de acolhimento e constroem perfil desumanizado das populações migrantes. E enfatiza o “nós” como alternativa única de ruptura e solidariedade entre os seres humanos. Em paráfrase, chamados a remover os muros da divisão e construir pontes de fraternidade.

CONCLUSÃO

Em tempos de crescente migração global, os refugiados, migrantes forçados, refugiados,

apátridas, deslocados internos, enfim todos os seres humanos que buscam acolhimento num mundo cada vez mais inclusivo, enriquecido pela diversidade e pelas relações interculturais. O estudo aponta a necessidade de aprofundar e conscientizar a compreensão universal de inclusão, de seres humanos únicos, singulares e pertencentes a coletividade humana, enriquecida do pluralismo cultural e postulado de tolerância e respeito, pois todos partilham do mesmo planeta.

As políticas públicas ainda incipientes, não realizam uma integração local com condições básicas de moradia, trabalho, educação ao povo em situação de refúgio. Entre as ações coletivas, reverbera o desempenho da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, na 1ª Plenária Nacional sobre Saúde e Migração em Tempos de pandemia da COVID-19.

O resultado Regional e Nacional fundamenta conteúdos para a construção de futuras políticas públicas oriundas das principais demandas dos migrantes. As intervenções comunitárias da ACNUR no Brasil, junto à CONARE a qual prioriza a promoção da cidadania por meio do acolhimento, conforto, abrigo, alimentação, atenção à saúde e pela inclusão socioeconômica no mundo do trabalho. A forma degradante que vivem, a violência da guerra, da fome, perseguições religiosas e problemas sanitários motivam-nos a saírem de seu país forçadamente, com urgência, temendo a sua morte.

A transversalidade da temática migratória no viés Bioético e Teológico, por meio dos referenciais de cuidado, proteção e intervenção visa resgatar a dignidade da pessoa humana. Não mais refugiado, migrante que vive à margem, mas o próprio ser humano, na centralidade da vida, convidado ao encontro, ao diálogo, aos “nós” reunidos. Convidado à comunhão que emana e torna capaz cada ser humano de perceber Deus, o Outro na humanidade.

REFERÊNCIAS

ACNUR. Agência da ONU para Refugiados no Brasil. **Relatório global do ACNUR revela deslocamento forçado de 1% da humanidade.** 2021. Disponível em < <https://www.acnur.org/portugues/2020/06/18/relatorio-global-do-acnur-revela-deslocamento-forcado-de-1-da-humanidade/> > Acesso em: 21 junho 2021.

ACNUR. Agência da ONU para Refugiados no Brasil. **ACNUR lança relatório Tendências Globais 2020 sobre deslocamento forçado no mundo.** 2021 Disponível em < <https://www.acnur.org/portugues/acnur-no-brasil/organizacoes-parceiras/> > Acesso 30 junho 2021.

ACNUR. Agência da ONU para Refugiados no Brasil. **Tendências globais em deslocamento forçado 2020** (pdf). 2021

BAUMAN, Z. **Comunidade:** busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BAUMAN, Z. **Estranhos à nossa porta.** 1ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

BRASIL. **Decreto nº 9.199/2017, de 20 de novembro de 2017.** Institui a Lei de Migração nº 13.445/2017. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/

Decreto/D9199.htm > Acesso em 26 maio 2021.

CONNECTAS. **As dificuldades dos migrantes venezuelanos no Brasil durante a pandemia.** 23 abr. 2021. Disponível em < <https://www.conectas.org/noticias/as-dificuldades-dos-migrantes-venezuelanos-no-brasil-durante-a-pandemia/>> Acesso em 30 junho 2021.

CONJUR. **A imigração venezuelana em Roraima:** situação e perspectivas. 02 mai. 2020. Disponível em < <https://www.conjur.com.br/2020-jan-06/mp-debate-imigracao-venezuelana-roraima-situacao-perspectivas>> Acesso em 30 junho 2021

FRANCISCO. **Mensagem do Papa Francisco para o 107º dia mundial do migrante e do refugiado.** Vaticano. 26 set. 2020. Disponível em < https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20210503_world-migrants-day-2021.html> Acesso em 21 maio 2021.

GARRAFA, V. **Da bioética de princípios a uma bioética interventiva.** Revista Bioética. 2005; ed.13(1), p.125-134.

MELLO, Michele. **Brasil reabre parcialmente fronteira com a Venezuela:** o que isso significa. Jornal Brasil de Fato. 29 jun. 2021 Disponível em < <https://www.brasildefato.com.br/2021/06/29/brasil-reabre-parcialmente-fronteira-com-a-venezuela-o-que-isso-significa>> Acesso em 30 junho 2021

RODRIGUES, I. et al. **Pandemia de Covid-19 e a saúde dos refugiados no Brasil.** Physis: Revista de Saúde Coletiva. ed 30 (03), 2020. Disponível em < <https://www.scielo.br/j/physis/a/KJshrr5QR8hXFFRqhy6Qv3g/?lang=pt>> Acesso em 30 maio 2021.

SCHRAMM, F.R. **Bioética da Proteção:** ferramenta válida para enfrentar problemas morais na era da globalização. Revista Bioética: 2008; ed.16(1), p.11–23.

TEOLOGIA A PARTIR DE PRÁXIS DE LIBERTAÇÃO: UMA RELEITURA DE JOSÉ COMBLIN E HUGO ASSMANN

Antonio de Lisboa Lustosa Lopes¹

Karolayne Maria V. C. de Moraes²

RESUMO

O contexto latino-americano é marcado há séculos pela realidade de dominação e exploração dos povos mais vulneráveis. Hoje, apesar de contornos diferentes, essa problemática permanece ferindo a dignidade de muitos povos. Nesse sentido, a pergunta fundamental que devemos fazer é: como a Teologia pode ajudar a pensar criticamente essa conjuntura e desencadear um processo de emancipação dela? Um dos caminhos avistados trata-se da necessidade eminente de recuperar o sentido e o significado da *ação* e da *prática* como mediação fundamental do teologizar latino-americano, essencial para entender o que se desenhou no universo teológico como *teologia da libertação* e que pode contribuir muito para a vivência da fé cristã na realidade hodierna. Pensar a *ação* e a *prática*, defendidas respectivamente por José Comblin e Hugo Assmann, corresponde a um processo de formação da consciência que permite olhar criticamente para a realidade e compreender a situação concreta de povos dominados como o lugar referencial donde parte e para onde deve retornar à tematização crítica daquilo que se encontra muitas vezes num nível de semi-expressão, ou de teorização acadêmica, sem incidência na vida real e concreta dos indivíduos. Objetiva-se, portanto, com essa proposta, uma apresentação expositiva do significado teológico-existencial dos termos *ação* e *prática* segundo os respectivos autores José Comblin e Hugo Assmann, a partir de uma análise bibliográfica. Pode-se dizer, desde já, que viver a *ação* e a *prática* significa assumir a história como lugar da ação de Deus por meio do Espírito, que age em cada um de nós e nos impele a viver uma vida de conversão e testemunho.

PALAVRAS-CHAVES: Prática; Ação; Libertação; Práxis

INTRODUÇÃO

Na perspectiva de José Comblin (1923-2011) e de Hugo Assmann (1933-2008), se a teologia pode, de alguma forma, contribuir para a vivência dos cristãos no contexto latino-americano

1 Doutor em Ciências da Religião pela UMESP e Mestre em Teologia Prática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, PUCSP. Professor de Teologia Prática na PUC e no UNISAL, membro do Grupo de Pesquisa José Comblin. alopes@pucsp.br ou padre.lisboa@gmail.com

2 Mestranda em Teologia Prática pela Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção PUCSP. Membro dos Grupos de Pesquisa José Comblin e PHAES (Pessoa Humana Antropologia Ética e Sexualidade). E-mail: karolaynecamar-go18@gmail.com.

e responder aos seus desafios hodiernos, isso se dá por meio da promoção efetiva da *ação* e da *prática*. Segundo esses teólogos, mais do que discursos teóricos, a teologia deve inspirar uma ação concreta dos fiéis a partir da realidade em que vivem e como resposta a ela.

Nessa perspectiva, o presente artigo tem como finalidade apresentar o significado das expressões *ação* e *prática* segundo a teologia de Comblin e Assmann, além de salientar como ambas as concepções podem ser uma ferramenta importante para a efetivação de uma Teologia prática hoje. Num primeiro momento, a reflexão se voltará para a pessoa de José Comblin, cuja vida e pensamento testemunham que a ação humana tem um fundamento teológico, ou seja, corresponde a manifestações da própria ação de Deus na história, pois Deus é ação e continua agindo através de nós. Em seguida, o artigo abordará a figura de Hugo Assmann e como seu pensamento caminha na mesma perspectiva de Comblin, porém defendendo a *prática* cristã como caminho de resposta teológica às situações de opressão vigentes na realidade latino-americana, concebendo tais situações como lugar referencial donde parte e para onde deve retornar à tematização crítica dos discursos teológicos.

Dessa forma, a presente proposta reflexiva tem a intenção de analisar criticamente, refletir e compreender como os pensamentos de José Comblin e Hugo Assmann podem contribuir para uma *vivência* da fé cristã em tempos de crise humanitária e de fé, no atual contexto latino-americano.

1. JOSÉ COMBLIN E O CONCEITO DE AÇÃO

Sacerdote, Filósofo e Doutor em Teologia pela Universidade de Louvain, José Comblin (1923-2011) foi um dos grandes teólogos do século XX e início do XXI. Diz-se isso não tanto pelas suas *elucubrações teológicas*, mas por concebê-las e escrever a partir da realidade e como resposta concreta às necessidades da mesma. Foi com base nas suas experiências, no chão das periferias históricas e existenciais, tanto da Bélgica quanto da América-Latina, que Comblin concebeu a sua proposta de uma Teologia da ação, ou melhor, do Espírito, que está na origem da história e age nela, através dos seres humanos e neles.

A ação humana como práxis de libertação

Ao longo de suas experiências missionárias Comblin observa que o século XX é marcado pela *ação humana transformadora da realidade*, buscando desfrutar de seus recursos, o que ele denominará de *operações*, que se utilizam de recursos técnicos. São novos ares, que o teólogo belga interpreta como um novo tempo permeado de transformações, tempo este dito moderno, frente ao qual a Igreja e a teologia devem responder de alguma forma. Para Comblin, no que diz respeito à Igreja, trata-se dela efetuar uma mudança de postura, uma descentralização eclesial para colocar-se a serviço da humanidade e de sua libertação, como ressaltou, segundo ele, o Concílio Vaticano II (1962-1965), ainda que de modo tímido.

No que diz respeito à teologia, Comblin é da mesma forma crítico. Ele se preocupa, de modo particular, com o fazer teológico em ambiente latino-americano, onde começou a fazer missão em 1958, a fim de que ela responda às necessidades desse território, *tão explorado e dominado*. Seu pensamento se distancia da criação de uma teologia da história, que era tendência entre os teólogos na Europa nesse período³. Ele se concentra na necessidade de a teologia afirmar o primado da ação do Espírito, pois é justamente o Espírito a origem da história e o mesmo que se faz presente em seus acontecimentos (COMBLIN, 1982, p. 27). Em suas palavras, apenas ao falar da ação é que “a teologia entra em seu verdadeiro assunto” (COMBLIN, J. 1982, p. 11).

Para Comblin recuperar a Teologia do Espírito é voltar-se para aquilo que corresponde à verdadeira identidade de Deus, ou seja, a ação. Deus sempre age, liberta e interfere na história tomando o partido dos pobres. Entretanto, para Comblin, a ação de Deus na história se dá por meio das suas “duas mãos”, conforme a teologia de Irineu de Lion, ou seja, a partir de Jesus e do Espírito, por meio de nós (Cf. COMBLIN, J. 1982, pp. 21-22). Comblin salienta que ambas as missões, a do Filho e a do Espírito, são importantes e se complementam, salvaguardando a unidade e a diversidade da Igreja e a continuação do anúncio do reino pelos cristãos ao longo da história.

Isso porque, segundo o padre belga, se a missão do Filho foi ter manifestado Deus em uma existência humana, de modo que não podemos imitá-lo, isso não impede que ele seja nossa fonte inspiradora, de modo que “nós nos tornamos capazes de criar atos totalmente nossos [...] e que, ao mesmo tempo manifestam alguma coisa da plenitude de Cristo” (COMBLIN, J. 1982, p. 29), por meio do Espírito. Sim, porque Cristo só penetra em nós pelo Espírito, e a verdadeira obediência ao Filho de Deus passa pelo Espírito como

uma força que se manifesta pelo despertar de nossa própria personalidade e vontade. [...]. Obedecer ao Cristo é refazer em um lugar único um ato novo e único que entra no mesmo movimento que é o seu e isso pela fidelidade ao movimento interior do Espírito (COMBLIN, 1986, p. 30).

É com base nessa obediência ao Cristo pelo Espírito que Comblin afirma que a ação do homem será de *per si* libertadora e fundante de uma teologia de práxis de libertação. “O Espírito age fazendo agir os homens, movimentando o que é humano, o que existe de mais pessoal, original e único [...]. O modo de agir do Espírito é a ação humana, a ação para ser homem” (COMBLIN, 1986, p. 33). Trata-se assim, de compreender a ação humana como que ligada à “ação do próprio Deus” em diferente contexto, pois o humano do pensamento combliniano não age de maneira improvisada, mas sim pelo Espírito Santo, segundo os parâmetros do Filho (SOUZA, A. 2014, p. 13). Isso, porém, sem que o ser humano seja aniquilado, mas tornando-se livre para servir e anunciar com a própria vida.

Em outras palavras, o que Comblin afirma corresponde ao movimento de conversão que possibilita ao homem agir segundo os critérios de Cristo, porém em outra realidade e de modo criativo,

³ Uma boa abordagem do que foram as propostas de uma teologia da história pode ser encontrada na obra GIBELLINI, R. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2013.

inspirado pelo Espírito. Justamente por isso, a ação, segundo o pensamento de Comblin, vale em si mesma, independente da eficácia que possa ter.

A ação já é a libertação. O homem se liberta, lutando para se libertar. O essencial da libertação é a própria ação. Pois a libertação total é [...] feita de uma multidão de mudanças elementares. Só existe nos homens. A liberdade [...] está nos homens concretos. Portanto, está sempre por se fazer e já começa a partir do momento em que um homem enfrenta a escravidão (COMBLIN, 1986, p. 60).

A partir do que foi exposto do pensamento de Comblin, percebe-se a necessidade da ação como fundamento de uma Teologia Prática, em tempos hodiernos na América-Latina. Dessa ação que muda o mundo, faz o homem mudar-se a si mesmo e mudar os outros. Ação esta que só pode, portanto, provir do Espírito, e que nos torna testemunhas de um Deus que continua vivo, atuante e libertador, diante dos novos contornos de opressão que afligem seu povo.

2. HUGO ASSMANN E O CONCEITO DE PRÁTICA

Contemporâneo de José Comblin e igualmente Filósofo e Doutor em Teologia, Hugo Assmann (1933-2008) contribuiu de modo elementar para o desenvolvimento da reflexão teológica em ambiente latino-americano, sobretudo ao longo do *séc. XX*. Foi um dos pioneiros na produção da Teologia da Libertação, como novo paradigma teológico, juntamente com Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, entre outros; bem como um dos críticos desse pensamento quanto à relação entre discurso e prática efetiva. Além de ser considerado um dos primeiros a utilizar categorias sociais dentro da reflexão teológica e conceber a relação entre teologia e economia, escrevendo importantes obras contra a idolatria do mercado.

A realidade como locus e direção da prática

O irrompimento da prática como mediação fundante do teologizar latino-americano é uma variável essencial para compreender o que se desenhou no universo teológico como teologia da libertação. O mais comum, deste os tempos primevos do discurso teológico, sobretudo com a escolástica, era a construção de arcabouços teóricos enunciadores de conceitos densos de significados, que às vezes apontavam para a prática em termos orientativos e, outras vezes, se constituía em discurso sobre Deus e a realidade, prescindindo dos meandros concretos da mesma realidade. Assim, é bem relevante a linha de reflexão desenvolvida por Hugo Assmann, nos idos 1976, na qual é preciso apreender a prática que, teorizada, constitui-se em práxis e, no contexto de opressão e exploração, efetiva-se como mediação hermenêutica fundamental para uma teologia da libertação. Sua reflexão entabula um diálogo com o dinamismo do teologizar latino-americano, enquanto produz uma teologia que emerge desde a concreticidade das práxis de libertação. Na leitura de Assmann, a situação concreta de povos dominados é o lugar referencial donde parte e para onde

retorna a tematização crítica do que se encontra muitas vezes num nível de semi-expressão, latente e até difuso na prática (ASSMANN, 1976, p. 29).

O aparecimento do tema práxis de libertação, o qual formulou os postulados que foram configurando a teologia da libertação, é visto por Assmann em três fases distintas, mas profundamente interligadas. A primeira, a partir do Concílio Vaticano II, emerge uma reflexão mais crítica sobre a realidade, porém muito marcada pela ideologia do desenvolvimentismo, elaborando uma teologia do desenvolvimento, bem presente nos documentos da CELAM, que precederam a Conferência de Medellín, em 1968. Esta perspectiva tinha como pressuposto a teoria da dependência, a qual surgiu na década de 60, esclarecendo que a condição de subdesenvolvimento de muitas nações frente às poucas outras desenvolvidas, não representava um estágio inferior que carregava em si a necessidade de superação dos limites para alcançar o estágio de desenvolvimento, mas correspondia a um processo de implicação recíproca. Assim, o crescimento econômico e social das nações desenvolvidas era acompanhado, necessariamente, pela dependência dos subdesenvolvidos, resultado da exploração e dominação sofrida pelo “progresso econômico”.

A segunda fase se inicia com o aparecimento do tema libertação, enunciando a situação de dependência agudizada pelo movimento de conservação desta condição, ou seja, como componente natural do desenvolvimento, a polaridade do subdesenvolvimento e a sua manutenção. Neste sentido, a elaboração da teoria da dependência, embora criticasse o mito do desenvolvimento, não parece ter oferecido suficientes subsídios de análise que apresentassem uma perspectiva que não fosse propriamente a do desenvolvimentismo. Por isso, a categoria de libertação é fundamental na proposição de uma análise que possibilite a percepção da relação dialética dos pólos desenvolvimento-subdesenvolvimento, caracterizando a efetiva relevância do lugar dos povos dominados e de suas práxis de libertação, desde onde foi sendo formulada uma reflexão analítica referente aos aspectos do fenômeno do subdesenvolvimento e dos mecanismos de sustentação dessas condições, enunciando propostas de superação com a construção de novas modalidades de vida.

A teoria da dependência subjacente à teologia do desenvolvimento, proporcionou, numa terceira fase, uma sofisticação da análise da realidade; daí, então, o irrompimento da categoria de libertação que deslançou uma prática de conscientização, proporcionando um deslocamento do eixo de significado da linguagem (ASSMANN, 1976, p. 31). No entanto, a noção de libertação representa a formulação do juízo sobre a realidade de liberdade ausente. E isto não foi um processo sem conflitos, pois justamente pelo fato de se tratar do âmbito do discurso, foi patente a enunciação de uma palavra enfática que, em muitas situações concretas, foi parceira de uma ação fraca, explicitando uma tensão entre o discurso e as condições históricas. De tal modo, que o conteúdo sócio-analítico e semântico da teologia da libertação esclarece que a liberdade é ausente da realidade dos povos dominados e explorados e, por isso, a libertação é uma práxis que visa tanto “recuperar” como “adquirir” liberdade. E isto tem sido sempre marcado por um “enfrentamento conflitivo” (ASSMANN, 1976, p. 31).

Partindo desta constatação, Assmann aduz que o deslocamento semântico proporcionado

pela práxis de libertação, enuncia a libertação como uma categoria correlativa do conceito de dependência, pois o conteúdo que subjaz uma terminologia, define o seu caráter. A apreensão dos mecanismos mantenedores da dominação e exploração marcou a emergência da consciência histórica que, para este autor, é a elevação de uma experiência concreta ao nível da consciência. Este é um fato fundante: os povos dominados, apoiados pelos movimentos sociais e eclesiais e pelos intelectuais inseridos e/ou ligados a estas experiências, tomam consciência de sua própria condição, passam a conhecer a sociedade que fazem parte e, assim, vislumbrar modalidades diversas de sociedade, onde possam superar a situação de dominação e exploração (ASSMANN, 1976, p. 33).

Não obstante os elementos formais expressos neste estado de consciência destes povos, enquanto engendram uma práxis de libertação, parece incompatível não reconhecer as frustrações que foram aparecendo no desdobramento dos fatos históricos, principalmente no que concerne aos processos de militarização, a configuração de um colonialismo imperial cada vez mais dominador e a estruturação de um sistema econômico de âmbito global. Neste sentido, o que Assmann diz é que as experiências de frustrações foram propiciadoras do surgimento das críticas de oposição e isso tornou eminentemente relevante o “critério de distinção”, que exigiu da teologia da libertação uma maior precisão da linguagem, principalmente, uma maior auto-criticidade e uma melhor definição do conceito de libertação. Aquilo que é, para ele, efetivamente inovador na teologia latino-americana, é a concepção de um novo contexto e de uma nova metodologia da práxis cristã, onde a fé emerge como práxis histórica bem localizada (ASSMANN, 1976, p. 34). Segundo Assmann, os cristãos deste sub-continente evoluíram na consciência da originalidade de sua própria experiência de povos dominados, inclusive, pelos discursos teológicos do universo colonial dominador (ASSMANN, 1976, p. 36).

O eixo de articulação da Teologia da Libertação é, portanto, a experiência de subjetivação de dominação, que emerge no bojo da própria experiência de fé (ASSMANN, 1976, p. 37). Portanto, é imperativo a superação do cinismo dos discursos des-localizados que, no nível deste estudo, implica em ajudar a libertar a teologia de seu próprio cinismo (ASSMANN, 1976, p. 40). Assmann destaca que os conceitos possuem uma carga ideológica, a qual não pode ser ignorada. Por isso, as formas do fazer teológico latino-americano são marcantes na função política de seus discursos e práxis (ASSMANN, 1976, p. 50).

Conforme o estudo de Assmann, trata-se de uma teologia que assume o amor como práxis histórica de libertação do ser humano e como variante animadora da experiência de fé (ASSMANN, 1976, p. 91), numa atitude concreta de escutar mais e falar menos. No entanto, enunciando com relevância o que possa alcançar as consciências dos que têm e dos que não têm fé (ASSMANN, 1976, p. 74) caminhando para um empreendimento teológico cada vez mais autônomo (ASSMANN, 1976, p. 76). Todas as mediações institucionalizadas da fé são relevantes na medida em que estão conectadas com o momento atual das práxis históricas dos povos subalternos. Os esforços de libertação emergem no interior das práxis, mas não podem prescindir dos critérios de análises e dos discursos concernentes a estas práxis (ASSMANN, 1976, p. 102).

CONCLUSÃO

Certamente muitos elementos a respeito do pensamento de José Comblin e Hugo Assmann ficaram de fora, pois ambos os autores elaboraram suas reflexões sobre a *ação* e a *prática* a partir de uma observação apurada da necessidade dessas categorias nas situações concretas que os circundavam. A crítica desses teóricos refere-se à falta de incidência do discurso teológico na prática, pois, para eles, *é esse o locus teologicus* a partir do qual a discussão teológica deve ser elaborada e com base na qual se deve avaliá-la.

Na perspectiva combliniana, a *ação* corresponde à definição por excelência de Deus. Deus é ação, e continua agindo, libertando e conduzindo seu povo a partir de Jesus e do Espírito, por meio dos cristãos. Jesus e o Espírito, para Comblin, correspondem às duas mãos pelas quais Deus age na história. A missão de cada um é igualmente importante. Contudo, como Jesus manifestou a face de Deus em uma existência humana concreta, não é possível imitá-lo, nem deve ser essa a finalidade da vida cristã para quem a assume. Mas, segundo o teólogo belga, o cristão deve agir com base nos princípios seguidos por Jesus, nos seus parâmetros e, somente o faz, quando se deixa guiar pelo Espírito.

Desse modo, segundo Comblin, cada cristão manifestará *a própria e contínua ação* libertadora de Deus na história e testemunhará a vivacidade e a pertinência do Deus bíblico nos tempos atuais. Afinal, a *ação* dos cristãos, dirá Comblin, corresponde a uma mudança de si mesmo por parte do indivíduo, da realidade e dos demais que o circundam. Em última instância, trata-se do movimento de conversão, de uma mudança de mentalidade, o qual é válido, não pelos seus resultados obtidos, mas em si mesmo, ao passo que a própria ação já é libertação e sua plenitude corresponde a uma vida inteira rumo à humanização.

Com outra performance analítica, mas na mesma direção, Hugo Assmann defende a necessidade de apreender a *prática* que, tornando-se teoria, constitui-se em práxis e, no contexto de opressão e exploração, efetiva-se como mediação hermenêutica fundamental para uma teologia da libertação. Afinal, segundo ele, como já expresso aqui, a situação concreta de povos dominados é o lugar referencial donde parte e para onde retorna a tematização crítica do que se encontra muitas vezes num nível de semi-expressão, latente e pouco incidente na prática. Então, para que uma teologia seja edificada a partir de práxis de libertação, o que ela nunca poderá perder será a base da experiência como referência, seres humanos subjugados empenhados em sair do subjuço, como desdobramentos de práticas emancipatórias.

Nossos autores desenvolveram seus pensamentos teológicos assumindo posturas permanentes de críticas e autocríticas. A vida de fé, para eles, é uma prática que não deveria ser assumida tacitamente, mas sempre numa perspectiva dialética de percepção, desconstrução e reconstrução. É possível que esta performance compartilhada por ambos se constitua num recurso metodológico de abordagem teológica das práxis eclesiais, profundamente relevante para o fazer teológico latino-americano hodierno.

REFERÊNCIAS

Livro

ASSMANN, Hugo. *Teologia desde la praxis de la liberación*. 2ad., Salamanca: Sígueme, 1976

COMBLIN, José. *O tempo da ação*. Ensaio sobre o Espírito e a história São Paulo: Vozes, 1986.

GIBELLINI, Rossi. *A Teologia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2013.

Artigo

SOUZA, Alzirinha. *Análise da ação humana a partir do pensamento de Comblin*. Paralellus, Recife, v. 6, n. 11, Especial José Comblin, pp. 9-18, 2015.

UMA ANÁLISE SOBRE O PAPEL DA IGREJA COMO ATIVIDADE ESSENCIAL NO CONTEXTO DE ESTADO DE CALAMIDADE PÚBLICA: A PANDEMIA DA COVID-19

Emanoel Querino Domingues¹

Gleyds Silva Domingues²

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar o papel da Igreja, enquanto atividade essencial, no contexto de calamidade pública, provocada pela Covid-19. Para tal, parte da seguinte problemática: de que maneira o papel realizado pelas comunidades eclesiais pode ser considerado uma atividade essencial, diante de um contexto marcado pela calamidade pública. Para responder tal inquietação elege-se os seguintes objetivos específicos: analisar e interpretar o papel da Igreja à luz da cosmovisão cristã bíblica; e descrever a natureza essencial da atividade da Igreja, de acordo com o conceito desenvolvido no ordenamento jurídico pátrio, direcionada à sua ação no contexto da pandemia. O artigo elege a pesquisa bibliográfica e descritiva, visto que elas se apoiam tanto em aportes teóricos, como na descrição do objeto eleito. Não se tem a pretensão de esgotar a discussão, mas apontar possibilidades de atuação da Igreja e que podem ser consideradas como ponto de apoio às questões sociais e humanitárias. Afinal, a Igreja é convocada para exercer sua missão no contexto social, demarcado por conflitos, desigualdades, pluralidade de ideias e posicionamentos, porém, isso não pode ser impeditivo para que ela exerça o seu papel associado ao exercício da compaixão e da justiça social, visto que esse é um dos propósitos para os quais ela foi criada.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja; Calamidade Pública; Atividade Essencial.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho de pesquisa busca analisar até que ponto o papel realizado pela Igreja Cristã pode ser considerado uma atividade essencial, ao efetivar sua ação social no contexto de calamidade pública, devido à pandemia da Covid-19, principalmente porque a práxis a ser exercida tem como base a perspectiva de atuação da Teologia Prática.

Para se atingir tal objetivo, aborda-se o papel da Igreja a ser desenvolvido à luz da Teologia Prática, da cosmovisão cristã bíblica e do ordenamento jurídico pátrio, no sentido de situar as

1 Mestrando em Ministérios pela Carolina University. Especialista em Direito Administrativo, Controladoria e na área Contábil-Financeira. Bacharel em Ciências Contábeis, Direito e Teologia (Curso Livre). Participante do Grupo de Pesquisa do Ensino Bíblico e Ministério. Auditor do Ministério Público do Paraná-MPPR.

2 Pós-Doutora em Educação e Religião. Doutora em Teologia. Mestre em Educação. Professora do Programa de Mestrado Profissional em Teologia das Faculdades Batista do Paraná e do Programa de Mestrado em Ministérios da Carolina University. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Práxis Educativa na Formação e no Ensino Bíblico e Ensino Bíblico e Ministério. Pesquisadora do Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa em Laboratório Currículo e Formação de Professores - LAPPUC. Orcid [0000-0002-4254-321X](https://orcid.org/0000-0002-4254-321X)

atividades essenciais realizadas pela Igreja no contexto de Estado de calamidade pública provocada pela pandemia da Covid-19. Isso porque, nestes dias de águas turbulentas, diante da pandemia que aflige à humanidade, a maioria dos países decidiram, como medida de combate à doença, manter o isolamento social, o que determina o afastamento e o não convívio das pessoas.

Tal situação de isolamento social provocou a restrição das atividades eclesiais e até o fechamento das Igrejas. Entretanto, a maioria das igrejas cristãs, mesmo antes de qualquer determinação governamental decidiram adotar as medidas de isolamento e transmitir os seus cultos pela internet, demonstrando grande responsabilidade, sabedoria dos seus líderes e cuidado para evitar a contaminação, principalmente, dos membros mais idosos e pessoas com comorbidade, por serem os grupos de maior risco de mortalidade pela contaminação do Covid-19.

A crise na saúde pública provocada pelo Corona vírus, tem colapsado o sistema de saúde de vários países, provocando a morte de milhares de pessoas em curto espaço de tempo. Além do mais, os países também têm adotado o fechamento da maioria das empresas e proibido muitas atividades econômicas, com exceção das atividades consideradas essenciais, o que potencialmente vem provocando o que se tem chamado de uma segunda onda, que impactará negativamente e tremendamente a economia local e mundial, trazendo elevado índice de desemprego, fôlência e fome.

Dito isso, é possível dizer que aumenta a relevância do trabalho da Igreja, nesse cenário de ameaça da contaminação pelo vírus e pelo caos econômico, surgindo a cada dia a necessidade extrema da propagação do conforto espiritual às pessoas aflitas, que em muitos casos, estão em estado de pânico, causado, em certa medida, pela mídia sensacionalista.

Desta forma, o presente trabalho de pesquisa mostra-se de suma relevância social e eclesial, na medida em que permite pacificar o entendimento jurídico e até político sobre a questão, permitindo aos líderes eclesiais se planejarem estratégica e antecipadamente, no sentido de se adequarem a situação de maior ou menor restrição de suas atividades, como porta-voz da paz e esperança às pessoas, que diante desses cenários se mostram muito aflitas, necessitando além de momentos de oração e adoração, de aconselhamento pastoral, psicológico e apoio assistencial.

Este artigo se desenvolve na perspectiva de uma metodologia qualitativa, descritiva, utilizando fontes de natureza bibliográfica e demais materiais escritos e publicados por meio físico ou eletrônico. Espera-se contribuir com a discussão sobre o papel da Igreja e sua inserção no contexto social, na medida em que se apresenta sua finalidade e funcionalidade, enquanto atividade e prática essencial de atendimento ao ser humano.

1. O OLHAR DA TEOLOGIA PRÁTICA, A COSMOVISÃO CRISTÃ E A FINALIDADE DA IGREJA

A relevância a ser atribuída à Teologia Prática guarda referência à sua missão, que diz respeito ao trabalho a ser efetivado no campo eclesial. Isso indica que não se pode perceber a sua

ação distanciada da práxis que se configura no contexto da Igreja. Afinal, é preciso ressaltar que uma das suas tarefas é atuar como interlocutora entre a mensagem proferida e a prática que se materializa no contexto social.

A partir da atuação da Teologia Prática é que se pode fazer reflexões sobre o trabalho desenvolvido no campo eclesial e se ele contempla a missão desenhada, a qual pode ser definida como aquela que se destina a ser porta-voz da mensagem que transforma realidades e vidas. Por tal razão, que a “Teologia Prática julga se a prática da igreja é coerente com os postulados e com o discurso teológico que ela emite” (HOCH, 2011, p. 32).

É preciso ressaltar que a Teologia Prática ajuda o processo de reflexão sobre as ações e a práxis efetivada e que são desenvolvidas tanto no contexto da igreja como da sociedade. Então, ao se falar em Teologia Prática é preciso ter em mente que ela atuará como interlocutora entre esses espaços. Afinal, ela “está a serviço da igreja na medida em que reflete teórica e sistematicamente sobre a forma e os meios dessa igreja ser fiel a essa sua incumbência” (VOLKMANN, 2011, p. 73), que se volta para a sociedade em forma de práxis refletida.

A práxis refletida da Igreja tem como base de sua missão o exemplo de Cristo que se concretiza em palavras, sentimentos e atos. Por esse motivo é que a igreja oferece à comunidade interna e externa, princípios bíblicos que valorizam os relacionamentos e que possam impactar e ao mesmo tempo transformar as cosmovisões defendidas (GIANASTACIO, 2006). O chamado da Igreja é o do amor, a Deus e ao próximo, sendo essa, também, a premissa da Teologia Prática.

Cabe agora refletir sobre o conceito, a natureza e o papel/missão da Igreja no contexto da cosmovisão cristã bíblica. Isso porque, a cosmovisão cristã bíblica apresenta os pressupostos que fundamentam a forma como homens e mulheres tecem leituras e fazem interpretações sobre a realidade, a partir da perspectiva da revelação.

A cosmovisão cristã bíblica, portanto, indica uma forma peculiar de viver e existir no cosmos, tendo como referência o ato revelacional de Deus contido nas Escrituras. Na cosmovisão cristã bíblica não deve existir dicotomia entre o espiritual e o secular, antes a vida é concebida de uma forma plena, pois tudo o que o ser humano faz deve refletir a glória de Deus (DOMINGUES, 2019, p. 127).

Na sociedade atual é com tristeza que se observa que as pessoas estão muito solitárias e isso pode ser visto como resultado do individualismo e da defesa de uma prática centrada no eu, o que se distancia da perspectiva revelacional. É nesse sentido que se a Igreja pode fazer a diferença, no momento que ela aborda sobre o sentido da vida e da esperança contida nas escrituras, a partir de uma ação amorosa de um Deus que se revela em Cristo Jesus.

Não há como pensar na Igreja distanciada de sua missão, isso porque ela foi convocada para exercer influência em seu meio. Essa influência pode ser encontrada na própria origem da palavra *ekklesia*, do verbo *kalein* que significa chamar. “*Ekklesia*, também significa assembleia, convocação, mas os gregos não reconheciam seu significado com cunho

religioso. Embora os autores do Novo Testamento utilizavam *ekklesia*, pela semelhança da definição com o propósito de Jesus Cristo” (MARTINS, 2002, p. 13).

A Enciclopédia Histórico-Teológica, citada por Pimentel (2014, p.1) afirma que “No NT, “igreja” traduz a palavra grega *ekklēsia*. No grego secular designava uma assembleia pública, e este significado ainda foi mantido no NT (At. 19.32, 39, 41)”, na qual pode-se entender de forma mais contextualizada como uma reunião de cristãos em local aberto ou fechado no intuito de cultuar a Deus.

Ademais, o termo igreja também pode ter um sentido teológico, místico ou transcendente, na qual está ligada a atuação espiritual de uma comunidade de fé, representando o corpo de Cristo; um sentido denominacional que representa comunidades de fé que possuem e seguem o mesmo corpo de doutrinas, como as Igrejas Batista, Presbiteriana etc., bem como um sentido de organização jurídica ou institucional, mais afeta a sua atuação de administração ou de governo. Para Martins (2002, p. 14), a Igreja ainda pode ter duas conotações, uma local e outra mais geral, ou seja:

Um grupo de fiéis reunidos em alguma localidade definida (At. 11.26; 1 Co 11.18; Rm 16.1; Gl 1.2). É a igreja local que em alguns lugares se reuniam nas casas. O número total daqueles eu no mundo todo professam a Cristo Jesus e se organizam com o fim de cultuar a Deus sob a direção de bispos e diáconos, oficiais designados para tal função (1 Co 10.32; Ef 4.11-16). É a igreja universal. Todo o corpo de fiéis, tanto na terra quanto no céu, que se unem ou se unirão a Cristo como Salvador (Ef 1.22,23; 3.10-12; Cl 1.18). É a igreja universal, no sentido amplo.

A Igreja enquanto localidade tem a ver com o espaço em que as pessoas se reúnem para os atos de adoração. Isso pressupõe uma dimensão material da Igreja. Já a Igreja universal tem relação com o corpo de fiéis, o qual tem uma diversidade de membros, mas que é regida por um orquestrador e senhor da Igreja, Jesus Cristo.

Nesse sentido, a Igreja enquanto corpo de Cristo atua no plano espiritual, e como instituição juridicamente organizada, representada no templo físico com uma comunidade de fé atua no plano material, ou seja, social, cultural, econômico, político, como bem observado por Souza (2019, p.48), ao dizer que “Desta forma, a palavra Igreja pode assumir diferentes significados, lembrando a sua aplicação nas mais variadas situações, revelando as múltiplas interpretações bíblicas”.

No contexto da cosmovisão bíblica, a Igreja tem por missão desenvolver e expandir a obra do evangelho. Para tal, ela precisa zelar pelos princípios bíblicos que fazem dela uma agência que proclama a verdade revelada. Se ela perde isso de vista, há um desvirtuamento da sua missão e um desvio de sua finalidade quer seja missional, social, educadora.

Para Erickson (2015), a Igreja exerce quatro funções distintas, a saber: evangelística; edificadora; adoração; e ação social. Na função evangelística, ela deve anunciar a boa nova e dar

continuidade ao ministério de Cristo. Afinal, a função evangelizadora parte de uma ordem dada pelo Senhor Jesus, na passagem bíblica do Evangelho de Mateus 27:18-19, denominada a Grande Comissão. Nesse sentido:

[...] se a igreja quiser ser fiel a seu Senhor e alegrar o coração dele, precisa estar engajada em levar o evangelho a todas as pessoas. Isso inclui pessoas de quem por natureza, tendemos a não gostar. Estende-se àqueles que são diferentes de nós. E vai além de nossa esfera imediata de contato e influência (ERICKSON, 2015, p. 1016).

Isso revela que a missão da Igreja não está limitada a um grupo de fiéis, mas é abrangente e plural, na medida em que tem que atuar como testemunha da boa nova que transforma e traz novidade de vida. Se ela ficar indiferente a sua função evangelizadora, ela deixa de cumprir um mandato, o que invalida sua relevância no contexto social.

A segunda função está associada à ação da edificação, o que implica em uma atitude positiva da sua missão. Afinal, edificar é construir, é possibilitar que se fundamente os alicerces. Esses alicerces são oriundos da palavra de Deus e por isso precisam nortear o sentido de existir, pensar, fazer, ser e agir das pessoas.

Uma das ferramentas utilizadas para a edificação é o ensino, isso porque, ele se configura como um ato relacional, ou seja, envolve pessoas e o objeto do conhecimento. Quando se pensa na edificação está envolvido o processo de crescimento e desenvolvimento das pessoas, o que requer cumplicidade, envolvimento e comprometimento mútuos. É preciso envolver-se e não apenas ajuntar-se. Afinal, quando há edificação, há encorajamento, empatia e comunhão. Nesse sentido,

A igreja que cumpre sua missão é, portanto, discipuladora, ou seja, busca a formação de discípulos; e isso significa que ela não apenas ensina e prima pelos princípios, mas os vivencia em seus relacionamentos, porque aprendeu sobre seu valor eterno. Afinal, o maior testemunho a ser dado é o exemplo de vida (DOMINGUES, 2016, p. 73).

O exemplo de vida reflete o sistema de crenças adotado e se ele guarda relação com a cosmovisão cristã bíblica, ou seja, se ele está pautado nos ensinamentos e exemplos deixados pelo próprio Senhor Jesus, os quais deveriam e devem ser observados por aqueles que o seguem, ou seja, seus discípulos.

A terceira função da Igreja é a adoração. Ela se distancia da mera entoação de cânticos espirituais, antes ela parte da compreensão sobre o que ocupa o centro e o sentido da vida. Assim, na cosmovisão cristã bíblica, adorar é expressar gratidão e reconhecimento ao Senhor. Ele é a única fonte da adoração, visto que é nele que se encontra razões e motivos para viver. Adorar é um ato

de glorificação.

É preciso ressaltar que a adoração é manifesta em Jesus. Nele, temos a síntese do ato de adoração, visto que “ele veio a este mundo por causa do amor de Deus - para certificar a integridade de Deus, sustentar a Palavra de Deus e exaltar a glória de Deus” (PIPER, 2012, p. 50).

A quarta função da igreja é exercer a ação social, isso indica que ela deve interagir na sociedade, atuando de maneira eficiente e solidária, o que demonstra o exercício da compaixão. A ação social da Igreja sem compaixão esvazia a sua finalidade. É preciso que a Igreja tenha consciência do seu papel transformador. Sobre isso Erickson (2015, p. 1021) assevera que:

A igreja deve demonstrar e tomar a iniciativa sempre que vir a necessidade, sofrimento ou injustiça. Haverá diferenças de opinião quanto às estratégias e táticas a serem adotadas. Em alguns casos, a igreja simplesmente atuará para aliviar a dor, isto é tratar as consequências do problema. Em outros, agirá para mudar as circunstâncias que originaram o problema.

O alerta de Erickson (2015) apresentado acima reflete a posição da Igreja, a qual não pode ser neutra e nem mesmo indiferente aos problemas advindos da sociedade. Ele precisa olhar atentamente e perceber como pode atuar em prol do bem comum. A igreja se importa com o outro. Ela não se faz na passividade, mas na atividade de servir em amor a Deus e ao próximo.

A partir das funções da Igreja, é possível dizer que se está diante de uma igreja viva, que se solidariza com o próximo, preocupando-se com os rumos da sociedade e com o processo da formação dos indivíduos. Isso porque, ela exerce um papel específico o de ser sal e luz do mundo. Ela precisa manter viva a chama da esperança e da verdade contida no evangelho de Cristo.

No contexto da pandemia causada pela COVID-19, Piper trabalha com o sentido de ser da Igreja, o qual está destinado a abençoar vidas. Ele alerta que: “as boas obras do povo de Deus incluirão orações pela cura dos enfermos e para que Deus retenha sua mão e reverta a pandemia, providenciando a cura” (PIPER, 2020, p.87). Então, há uma atividade específica, que é interceder pela providência e ação de Deus, a fim de que ocorra a cura, isto é, a libertação.

Driscoll, refletindo sobre a Igreja e a supremacia de Cristo em um mundo pós-moderno, aponta a defesa dos princípios bíblicos eternos e a contextualização consciente do evangelho, como um dos papéis a ser desempenhados pela Igreja em um mundo pós-moderno em qualquer circunstância. Ele frisa que: “[...] estaremos preparados suficientes para lutar pela verdade do evangelho e contextualizá-la de forma correta para várias culturas e subculturas de povos, como Jesus fez e nos ordena que façamos” (DRISCOLL, 2007, p. 143). Espera-se assim, que a Igreja no contexto da pandemia possa irradiar a luz de Cristo, por intermédio de uma ação efetiva de cuidado, compaixão e prática de justiça.

2. A ATIVIDADE ESSENCIAL DA IGREJA FRENTE À PANDEMIA E À LUZ DO ORDENAMENTO JURÍDICO PÁTRIO

Neste tópico são abordados à luz do ordenamento jurídico pátrio, a Instituição Igreja, enquanto detentora de direitos fundamentais e o exercício pleno de suas atividades essenciais frente às restrições a esses direitos, impostas pelo Estado como estratégia governamental no combate à pandemia.

Piper refletindo sobre o atual momento da Igreja frente à pandemia da Covid-19, apresenta vários questionamentos sobre o que Deus está fazendo. E num desses, apresenta a figura do Cristo magnífico por intermédio da bondade arriscada. “Portanto, um dos propósitos de Deus no coronavírus é que seu povo mate a autopiedade e o medo e se dedique a boas obras na presença do perigo” (PIPER, 2020, p.84).

A partir da afirmativa apresentada por Piper (2020) é que se pode pensar no papel da Igreja, enquanto atividade essencial, visto que há um chamado, um comissionamento para ação e serviço, o que revela a sua razão de ser: agir e fazer em prol de um objetivo. Assim, concorda-se com Driscoll (2007, p.145), quando afirma que “as verdades das Escrituras não se separam de um contexto e de uma cultura, devemos afirmar que essas verdades ainda têm aplicação hoje em dia”, o que indica que a Igreja não é uma instituição obsoleta, mas fundamental para o desenvolvimento da sociedade.

A igreja Cristã enquanto instituição juridicamente organizada, tem geralmente no seu templo, o local físico onde a comunidade de fé se reúne para: celebrar a Deus, estudar as Escrituras e exercer as diversas atividades eclesiais como o aconselhamento pastoral e psicológico, batismos, orações aos enfermos, compaixão e justiça aos mais necessitados e, em última análise, promover o Reino de Deus aqui na terra.

As atividades exercidas pela Igreja estão tuteladas no ordenamento jurídico pátrio, bem como em convenções e tratados internacionais, em que o Brasil é signatário, os quais garantem o livre exercício de culto. Nesse sentido, o parecer do Instituto Brasileiro de Direito e Religião – IBDR, acerca do funcionamento de templos religiosos durante o período de quarentena, por conta da Covid-19, assiná-la o seguinte:

A liberdade de pensamento, de consciência e de religião é um direito tutelado pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, pelo Pacto Internacional Direitos civis Políticos, pela Convenção Americana de Direitos Humanos e pela Constituição da República Federativa do Brasil. Trata-se de um princípio que está intrinsecamente vinculado à inviolabilidade da dignidade da pessoa humana.

Destarte, atual Carta Magna do Brasil em seu 5º, inciso VI, alicerçada no princípio da invio-

liberdade da liberdade de consciência e de crença, assegura o livre exercício dos cultos religiosos e a garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. Portanto, observa-se que a Constituição garante a liberdade de crença, a liberdade de culto e a liberdade de organização religiosa.

Frisa-se, ainda, que a Constituição Federal, no artigo 19, *caput*, inciso I, imbuída da laicidade que lhe é inerente, proíbe as entidades federativas do país de embaraçar o funcionamento de cultos e igrejas, e, principalmente, o fechamento de templos.

Ademais, o governo federal estabeleceu no Decreto nº 10.292/2020, que alterou o Decreto nº 10.282/2020, os quais regulamentam a Lei nº 13.979/2020, que dispõem sobre as medidas que poderão ser adotadas para enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional, decorrente do corona vírus responsável pelo surto iniciado no ano de 2019, bem como estabeleceu o rol de atividades consideradas essenciais durante a pandemia, incluindo, as atividades religiosas de qualquer natureza, obedecidas as determinações do Ministério da Saúde, as quais estão alinhadas às orientações da Organização Mundial da Saúde.

Entretanto, dentre as medidas apontadas para o combate a pandemia destaca-se: a proibição de grandes aglomerações; fechamento de escolas e universidades, entre outras instituições; restrições de transporte público e/ou de locais de trabalho, restrições de contato social (viagens, cinema, shoppings, shows e locais com aglomerações, adiamento ou cancelamento de eventos com aglomerações, sejam eles artísticos, governamentais ou religiosos. Todavia, como afirma o Parecer do IBDR:

No tocante à liberdade religiosa, o direito de praticar atos de culto, de receber e partilhar ensino e prestação religiosa, bem como de ser atendido por sacerdotes, ou ter acesso a eles, está dentro desse núcleo inviolável. Medidas restritivas que adentrem esse núcleo são abusivas e inconstitucionais, uma vez que se tornam excessivas e desconfiguram o direito em si, tornando-o impraticável

Diante disso, tendo em vista o momento de urgência e grande perigo de contágio, faz-se necessário que as autoridades públicas dos três poderes, tenham bom senso, buscando-se respeitar o sagrado direito fundamental de liberdade religiosa e de culto, por meio da observância da aplicação de meios menos restritivos e que também alcancem da mesma forma os objetivos de combate à contaminação desenfreada da Covid-19.

Para se atingir tal objetivo, faz-se necessário além do bom senso por parte de líderes eclesiais e autoridades, a observância dos princípios da adequação, razoabilidade e proporcionalidade, no intuito de melhor se adequar os meios aos fins, trazendo razoabilidade as medidas adotadas, a fim de se utilizar outros meios menos restritivos do direito fundamental afetado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a crescente intensificação do uso das mídias sociais no contexto social, observa-se que muitas vezes ela faz um desserviço à sociedade, principalmente, quando ao invés de minorar os efeitos de uma crise ou doença, ela os potencializa, o que, especificamente, na situação de pandemia, foi constatado, pois ao contrário da esperança, ela produziu o medo.

Aliado ao medo, a pandemia, ainda, acarretou a instalação da crise de saúde pública e econômica, intensificando-se as doenças psicossomáticas e tornando a atividade da Igreja Cristã ainda mais essencial, o que não significa dizer que sua ação pode ser exercida de forma irresponsável no desempenho do seu papel estabelecido pelo próprio Deus em sua Palavra, na medida em que coloca em risco a vida dos seus ministros eclesiais, membros e demais pessoas.

O fato é que a crise instalada possibilitou que a Igreja pudesse ir além das suas fronteiras. Se se pensou que ela ficaria acuada diante do problema, isso não se concretizou. A Igreja surge como uma agência que não apenas cuida do ser na dimensão espiritual, mas emocional e física, por intermédio de ações restaurativas e de uma proposta de fortalecimento dos vínculos com Deus e com o próximo

A crise não pode ser um impeditivo para o agir missional da Igreja, antes, precisa ser pensada como um motivo para expandir o amor de Cristo, a partir de práticas e expressões de amor. Afinal, quando se serve ao próximo e vai ao seu encontro, está se cumprindo a missão, por esse motivo é que se pode defender que sua atividade é essencial à estabilidade social.

Enquanto atividade essencial, a Igreja proclama o evangelho na prática. Afinal, ela torna os princípios bíblicos em vivências reais, o que possibilita ver a junção da teoria com a prática, ou seja, não apenas fala-se do amor, mas o pratica, não apenas pensa na justiça, mas a demonstra em suas atitudes para com o próximo.

A COVID-19 irá passar, mas a missão atribuída à Igreja permanecerá, porque ela não está firmada na efemeridade da vida, mas no mandato instituído pelo próprio Senhor Jesus, ao dizer: “Vão e façam discípulos de todas as nações, assim virá o fim”. Essa é a sua chama de esperança.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA sagrada. Revista e Atualizada no Brasil. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

DA SILVA. José Afonso. **Comentário contextual à Constituição**. São Paulo: Malheiros Editores Ltda, 2006.

DOMINGUES, Gleyds Silva. **A arte da pesquisa na construção de ideias e argumentos**. Piedmont

International University, 2019.

DOMINGUES, Gleyds Silva (Org.). **Descubra seu lugar no plano de Deus**. Curitiba: Missões – IBB, 2016.

DRISCOLL, MARK. **A igreja e a supremacia de Cristo em um mundo pós-moderno**. In: PIPER, John. TAYLOS, Justin. *A supremacia de Cristo em um mundo pós-moderno*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007. p.135-159

ERICKSON, Millard J. **Teologia sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

GIANASTÁCIO, Vanderlei. **Responsabilidade Social, Serviço e Cidadania: à luz da Igreja Primitiva**. São Paulo: Vida Nova, 2006.

HOCH, Lothar Carlos. O lugar da Teologia Prática como disciplina teológica. In: Scheineider-Harppretch, Christoph; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs). **Teologia Prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 23-35.

IBDR - Instituto Brasileiro de Direito e Religião. Parecer Acerca do Funcionamento de Templos Religiosos Durante o Período de Quarentena por conta do corona vírus (Covid 19). Disponível em:<<https://jus.com.br/artigos/80396/parecer-acerca-do-funcionamento-de-templos-religiosos-durante-o-periodo-de-quarentena-por-conta-do-coronavirus-covid-19>> Acesso em: 20 de abril de 2020.

LENZA, Pedro. **Direito constitucional esquematizado**. 16. ed. - São Paulo: Saraiva, 2012.

MARTINS, Jaziel Guerreiro. **Manual do Pastor e da Igreja**. Curitiba: A.D. Santos Editora, 2002

MERRILL, C. Tenney. **O novo testamento sua origem e análise**. São Paulo: Sheed Publicações, 2008.

OLSON, Roger E. **História da Teologia Cristã: 2000 de tradição e reformas**. São Paulo: Editora Vida, 2001.

PADILHA, C. René. COUTO, Péricles. **Igreja: agente de transformação**. Curitiba: Missão Aliança, 2011.

PADILHA, C. René. **Missão integral: o reino de Deus e a igreja**. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2014.

PIMENTEL, Vinícius Musselman. **Voltemos ao evangelho**. Disponível em: <<https://voltemosaoevangelho.com/blog/2014/08/igrejaeclesia-significa-chamados-para-fora-no-novo-testamento/>> Acesso em: 20 de abril de 2020.

PIPER, John. **Coronavírus e Cristo**. São José dos Campos, SP: Fiel, 2020.

PIPER, John. **Alegrem-se ó povos: a supremacia de Deus nas Missões**. São Paulo: Cultura Cristã, 2012.

SOTT, John. **O cristão em uma sociedade não cristã: como posicionar-se bíblicamente diante dos desafios contemporâneos**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

VOLKMANN, Martin. Teologia Prática e o ministério da Igreja. In: Scheineider-Harppretch, Christoph; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs). **Teologia Prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2011, p. 73-89.

A VIOLÊNCIA EM CAIM E ABEL, SACRIFÍCIO DE ISAAC E JOSÉ DO EGITO, SEGUNDO RENÉ GIRARD

Elton Luis Sbardella¹

RESUMO

O objetivo desta reflexão é apresentar a leitura girardiana dos três textos bíblicos do livro de Gênesis: Caim e Abel, Sacrifício de Isaac e José do Egito (4, 1-17; 22, 1-19; 37-50), que mostram o registro do assassinato fundador (Caim e Abel); os vestígios dos sacrifícios humanos (Sacrifício de Isaac) e as etapas do ciclo mimético da violência: perseguição e morte-expulsão da vítima (José do Egito). A metodologia adotada é a pesquisa bibliográfica a partir das obras do autor que tratam sobre o tema violência e sua interpretação bíblico teológica, concernente aos textos citados do livro de Gênesis; com o auxílio de um comentador das obras de René Girard, dos verbetes de um dicionário bíblico e diretamente dos textos bíblicos. Concluimos que é fundamental aprofundar o conhecimento de como a Sagrada Escritura trata o tema da violência, determinante para a práxis cristã na atualidade.

PALAVRAS-CHAVE: Violência. Sagrada Escritura. Gênesis. Girard.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem por objetivo mostrar no livro de Gênesis, em Caim e Abel (Gn 4, 1-17), no Sacrifício de Isaac (Gn 22, 1-19) e em José do Egito (Gn 37-50) o Ciclo Mimético da violência na ótica de René Girard (1923-2015). O Ciclo Mimético da Violência está presente desde os grupos sociais primitivos, os quais dissimulavam a violência sacrificando uma vítima. Para Girard, essa violência não é justificada, nem dissimulada nos autores bíblicos, pois eles defendem as vítimas, e rejeitam os sacrifícios humanos.

1. O CICLO MIMÉTICO DA VIOLÊNCIA

René Girard (1923-2015)² na obra *A Violência e o Sagrado* (1972) mostra que o sagrado e a violência estão na base das sociedades. Isto, o autor infere a partir do estudo comparativo³ sobre

1 Mestre em Teologia (PUCPR). Bolsista CAPES. elltonsbardella@gmail.com

2 Autor de muitas obras acadêmicas partindo da crítica literária, antropologia, filosofia, história, sociologia, estudo bíblico e teologia.

3 Pesquisa sobre as semelhanças de estrutura entre textos literários, no caso de Girard, entre textos de diferentes mitologias, comparadas entre si, e com os textos bíblicos, ressaltando como cada narrativa trata da violência e das vítimas da violência.

como os grupos primitivos controlavam a violência, a qual era o sinal de uma *crise mimética*, a saber: “violência de *todos contra todos*, que acabaria por aniquilar a comunidade, caso, [...], não se transformasse [...], em um *todos contra um*, graças ao qual é refeita a unidade da comunidade” (GIRARD, 2012, p.48).

A violência de *todos contra um*, era quando os grupos primitivos solucionavam suas disputas com o sacrifício de uma vítima, pela qual acreditavam alcançar a pacificação de seus conflitos. Sobre a vítima imolada eram lançadas a culpas das tensões que o grupo enfrentava; as vítimas eram normalmente: estrangeiros, prisioneiros, deficientes etc. Para Girard os sacrifícios rituais são a memória das origens da cultura. E, os textos da mitologia são o testemunho daquilo aconteceu uma *primeira vez*, que é **o assassinato fundador**. Os ritos sacrificiais encenam esse ato primeiro de imolação, e estes geram os sistemas culturais, marcados pelos mecanismos de vitimização, cuja figura central é a vítima expiatória, ou os *bodes expiatórios*.⁴

Os mecanismos vitimários, as vítimas e os ciclos miméticos de violência, diferente da mitologia em geral, para Girard, são tratados de outra maneira pelas Escrituras Judaico-cristãs. A Bíblia é peculiar no tratamento da violência, nela as vítimas são inocentadas e a violência não é dissimulada, mas denunciada.

2. RENÉ GIRARD E A SAGRADA ESCRITURA

Girard no livro *Coisas Ocultas desde a fundação do mundo* (1978)⁵, reflete na segunda parte da obra sobre a *Escritura Judaico-Cristã*. E a chave de leitura da bíblia, para o autor, é a **vítima**. Entende Girard, que a literatura bíblica é diferente das narrativas mitológicas, a bíblia faz oposição à violência, ilumina os ciclos de violência, e não obscurece a violência, como fazem os mitos⁶.

Deus, na bíblia é defensor das vítimas, ele não exige vítimas para sua satisfação, e por isso não é uma divindade violenta; revela-se como Deus único, que não é adorado por meio da violência coletiva⁷. As Escrituras Sagradas rejeitam a divinização dos sacrifícios rituais, exemplificado no texto sobre o sacrifício de Isaac (Gn 22,1-19). Para a tradição judaica, sacrificar uma vítima não é parte integrante da compreensão de Deus, visto que Ele próprio rejeita sacrifícios (Is 1, 10-20). Desse modo, as vítimas deixam de ser sacras, e aparecem como injustamente *acusadas, perseguidas e condenadas* (ciclo mimético de violência).

4 René Girard publicou em 1982 o livro *Le Bouc émissarie* (O Bode Expiatório).

5 O livro aparece como a culminação de um sistema coerente que integra uma teoria psicológica do desejo, uma teoria antropológica sobre as origens culturais e uma filosofia cristã apologética (ANDRADE, 2011, p.306).

6 No mito, as expulsões do herói são sempre justificadas. No relato bíblico elas nunca são. A violência coletiva é injustificável (GIRARD, 2012, p.162)

7 O Deus único é aquele que censura aos homens sua violência e que se apieda de suas vítimas, aquele que substitui o sacrifício dos primogênitos pela imolação dos animais, e mais tarde critica até mesmo os sacrifícios animais (GIRARD, 2012, p.176).

Os redatores bíblicos⁸, estão além do desconhecimento (*méconnaissance*) que faz crer na culpa de uma vítima. Eles colocam a vítima em outra perspectiva: a da *inocência*, e não da culpa. Aquilo que os mitos escondem, a bíblia mostra, e assim ela permite ir além das ilusões persecutórias. As Sagradas Escrituras não dissimulam os ciclos de violência, mas sim desvalorizam a sacralidade do mecanismo vitimário e desautorizam a mitologia. Isto, dessacraliza a violência, pois ela é denunciada. Essa denúncia acontece pelo desnudamento do ciclo mimético da violência, que ocorre quando é identificada a culpa da coletividade na perseguição da vítima, ou seja, é o grupo persecutório que tem culpa pela violência sobre a vítima, e não ela.

Para Girard as narrativas mitológicas servem como dissimulação do assassinato fundador, permitindo que os ciclos de violência existam, e mantenham os mecanismos de vitimização, e que eles não sejam vistos. E neste caso as Sagradas Escrituras, começando pelo Antigo Testamento são a primeira chamada de atenção para a violência, e o Novo Testamento, em Jesus é o enfrentamento as claras dos efeitos da violência cíclica.

3. GÊNESIS E O CICLO MIMÉTICO DA VIOLÊNCIA

O primeiro livro da bíblia é Gênesis, nele temos a história do povo de Israel, a criação do mundo, a alienação do homem e sua degeneração. A Promessa de Deus, a história de Abraão, e a relação de Deus com os patriarcas (McKENZIE, 1983, p.349). Gênesis, do grego, significa “princípio” ou “origem”, é o primeiro dos cinco livros do pentateuco⁹.

No Gênesis, já podemos identificar como as relações humanas conflituosas surgem em Caim e Abel: Caim é o assassino de Abel (Gn 4, 8). Deus condena o que Caim fez, e coloca uma marca sobre ele, e Caim torna-se um construtor de cidades, e por ele funda-se a cultura cainita (Gn 4, 15b-17). Neste sentido a figura bíblica de Caim, e a cultura Cainita, mostram a formação de uma sociedade sobre o assassinato fundador¹⁰.

Mas, em Caim e Abel temos a separação entre Deus e a violência, pois Ele, Deus, a condena. O assassinato de Abel (Gn 4,8) é para Girard demonstração da raiz da violência: o assassinato fundador (v.8). E sobre esse assassinato, uma sociedade (a cainita) é fundada. Mas, o relato destaca que a violência não é aprovada por Deus; Ele repreende Caim (v.9-10) e coloca-se ao lado da vítima, Abel (v.10), e não deixa de punir Caim (v.11-12). E não permite que a escalada da violência continue, e que o assassinato fundador seja repetido, ao contrário, faz uma marca sobre Caim (v.15b) para que ele não seja morto. Esse é o sinal, da parte da divindade, do fim da sacralização

8 Eles fornecem, para fenômenos de massa bastante análogos aos dos mitos, tanto na Bíblia hebraica quanto na Paixão, representações exatas quanto ao essencial (GIRARD, 2012, p.19).

9 O texto de Gênesis está organizado nos seguintes temas: História primitiva (1, 1-11, 26) que descreve a Criação; Paraíso; Queda; Caim e Abel; Personagens pré-dilúvio; Gigantes; Dilúvio; Noé; Lista das nações; Torre de Babel e a Genealogia semita. E depois temos a História Patriarcal (12-50): Abraão e a chegada a Canaã; Isaac; Jacó e José do Egito.

10 Pois há muitos assassinos potenciais e é preciso impedi-los de matar. [...] A fundação da cultura cainita é essa primeira lei contra o assassinato (GIRARD, 2012, p.129).0

de qualquer ciclo de violência.

Ciclo mimético, que tem seu registro nos sacrifícios humanos, ainda presente na Sagrada Escritura quando vemos Deus, por exemplo, pedir que Abraão sacrifique Isaac (Gn 22, 1-19). Todavia, isso representa mais uma distinção entre Deus e a violência: Abraão leva Isaac, o seu filho, para ser sacrificado, mas o sacrifício não acontece (v.12), e um cordeiro é sacrificado no lugar dele (v.13). Há, portanto, uma substituição vitimária. A mensagem da narrativa é o “não sacrifício de Isaac”, pois a ação sacrificial é interrompida na iminência de sua realização (v.12), e quem o interrompe é Deus, porque Ele não exige o sacrifício de pessoas.

No Gênesis temos, ainda, a narrativa sobre José do Egito (37-50), nela não há o sacrifício de uma vítima, mas a *perseguição, condenação, expulsão*, e a defesa da vítima por parte de Deus, e não sua imolação. José é vendido pelos irmãos para os mercadores ismaelitas (Gn 37, 28b), José passa a viver no Egito (Gn 39-44), reencontra os irmãos no Egito (Gn 42,8) e depois se dá a conhecer a eles (Gn 45) e leva seu pai Jacó para o Egito (Gn 46)¹¹.

A narrativa de José do Egito (Gn 37-50) mostra a dinâmica da violência coletiva sobre a vítima. Ele, José, era filho de Jacó e de Raquel (Gn 30,22-24; 35,24) e com Benjamim eram os dois filhos da velhice de Jacó, o qual amava mais a José do que os demais irmãos dele (Gn 37,3). Esses por esta preferência, odiavam a José (Gn 37,4), a ponto de quererem matá-lo, mas antes disso o prenderam em uma cisterna, por insistência de Rubén (Gn 37,22). Depois o venderam aos mercadores ismaelitas, sem o conhecimento de Rubén (Gn 37, 27-30). E argumentaram a Jacó que José havia sido devorado por uma fera, e mostraram a túnica dele que havia sido mergulhada no sangue de um bode (Gn 37,31-33).

José é levado para o Egito (Gn 37, 28), e lá é comprado por Putifar, um oficial do faraó (Gn 37,36). Pela dedicação no serviço da casa do oficial egípcio, José ganha a confiança do seu dono (Gn 39, 4) e cresce em consideração diante de Putifar, que para Girard, essa consideração tem características de um tratamento paterno (2008, p.194). Por isso, quando José é acusado pela esposa de Putifar de ter tentado deitar-se com ela (Gn 39,14-14), o peso da acusação é a de um incesto, a mesma acusação que está presente nos mitos, como o de *Édipo Rei*. Mas, o texto de Gênesis destaca a falsidade da acusação contra José, detalhando a ofensiva da mulher para com ele, antes de acusá-lo (Gn 39, 7-12). Todavia, José é expulso da casa de Putifar e colocado na prisão (Gn 39, 19-20).

Novamente, a Sagrada Escritura mostra que Deus não abandona a José (Gn 39, 21)¹² e coloca-se ao lado da vítima, e daquele que é acusado. Na prisão, José além de prestativo e cuidadoso com todos, interpretava os sonhos dos soldados (Gn 39,22-40,13). O faraó do Egito, uma noite sonhou com sete vacas gordas, que eram devoradas por sete vacas magras, também com sete espigas de trigos grandes e cheias, devoradas por sete espigas pequenas e ralas; este sonho deixou

11 Para Girard, “A história de José do Egito é uma recusa das ilusões religiosas do paganismo” (GIRARD, 2012, p.169).

12 Mas lahweh assistiu José, estendeu sobre ele sua bondade e lhe fez encontrar graça aos olhos do carcereiro-chefe (Gn 39, 21).

o soberano egípcio muito preocupado (Gn 41, 1-8). Por meio dos servos do faraó, chegou a ele a informação da existência de um prisioneiro hebreu, José, que interpretava sonhos, e ele é levado à presença do faraó, interpreta o sonho deste, alertando para os sete anos de fartura de alimentos, seguido por outros sete de fome sobre o Egito (Gn 41,25-36). Isto agradou o faraó, que nomeou José como administrador do reino (Gn 41, 37-49).

Enquanto José administrava o reino do Egito, em Canaã houve fome e Jacó mandou seus filhos, menos Benjamin, ao Egito para comprarem trigo (Gn 42,1-4). Os irmãos de José ao chegarem, foram levados à presença de José, ao qual não reconheceram, e por ele foram acusados de espionagem (Gn 42, 5-14). Simeão, um dos irmãos, foi mantido como refém, e José ordenou aos irmãos que voltassem a Canaã e na próxima vinda ao Egito, trouxessem junto Benjamim (Gn 42, 18-24). Os irmãos de José retornaram à sua casa, relataram todo o ocorrido a Jacó (Gn 42, 29-38) e depois foram uma segunda vez ao Egito, levando Benjamim (Gn 43, 1-14). Eles são colocados à prova novamente, por ordem de José, com a acusação de terem roubado uma taça, a qual foi encontrada nas coisas de Benjamim (Gn 44, 1-17). Para salvá-lo, Judá ofereceu-se para ser punido no lugar dele (Gn 44, 18-34), e a partir disso, José revela quem é (Gn 45,3) e pede que os irmãos tragam ao Egito toda sua família (Gn 45, 19-20).

Para Girard, José do Egito desde que foi vendido pelos irmãos e até o reencontro com eles, mostra-se dentro do mecanismo vitimário: José é expulso pelos irmãos, que o odeiam, e torna-se uma vítima, pois a intenção primeira era matá-lo. José é demonizado, considerado um mau elemento para o grupo dos seus irmãos. E quando reencontram José, ele é alguém próximo do Faraó, uma figura divina.

Na expulsão de José, do meio de seus irmãos, mostra-se o ciclo de violência, mas não os efeitos da imolação, onde a vítima primeiro é demonizada e depois divinizada. Observe-se que José, é sim é odiado pelos irmãos, mas no reencontro com eles, mostra sua humanidade, e não há vingança efetiva, mas sim reconciliação. José não se torna uma vítima divinizada, mas sim, uma vítima defendida por Deus, e ao final manifesta misericórdia, e ninguém passa a adorá-lo, no sentido das narrativas míticas. Essa é a diferença dos textos bíblicos em relação aos mitos para Girard: “a genialidade do texto está em sua renúncia à idolatria” e na “recusa de divinizar as vítimas” (GIRARD, 2012, p.175).

CONCLUSÃO

Para Girard, a história de José do Egito é uma construção literária, e a despeito de questões exegéticas, é importante no aspecto edificante dos capítulos 37 a 50 de Gênesis. Pois, “José é apresentado como um ideal, um homem que, com sua generosidade e disposição para o perdão, mantém a unidade familiar e impede que a família se destrua em disputas” (McKENZIE, 1983, p.463). Na reflexão girardiana isso constitui uma referência para o fim dos fratricídios e vinganças,

e um exemplar de não divinização das vítimas da violência. José do Egito e seus irmãos são o sinal contrário de Caim e Abel. O assassinato de José não ocorreu, e o relato termina com reconciliação.

Para Girard, o texto sobre José do Egito é uma releitura sobre rivalidades entre irmãos, pois em dois momentos aparece a mediação dos irmãos de José para evitar a violência: o primeiro quando os irmãos querem matar José (Gn 37,20) e um deles Rúben, sugere colocá-lo na cisterna, e, assim, José não é morto (Gn 37, 22). O segundo é quando José como administrador do Egito, ordena que Benjamin, acusado de roubo, seja seu servo (Gn 44, 14-34) e Judá oferece-se para ficar no lugar dele (Gn 44, 32-34).

Conforme afirmamos, na ótica de Girard, o texto bíblico está construído de forma que evidencia a defesa da vítima. José não é culpabilizado pelo ódio dos irmãos a ele e pelo suposto assédio à mulher de Putifar. Os textos insistem que os irmãos tinham ódio de José, por ciúmes; e que a mulher de Putifar era quem o assediava; e na prisão José foi reconhecido pela sua dedicação as tarefas e aos companheiros, mostrando que não merecia ser preso, nem sofrer.

Nisto temos um processo inverso à literatura mítica sobre *Édipo Rei*, por exemplo, onde toda a descrição do mito reforça a culpa do personagem, por ele ter matado o pai (parricídio) e casado com a mãe (incesto) e assim ter atraído a peste para Tebas (GIRARD, 2008).

Contudo, apesar de a literatura bíblica ser diferente dos mitos e ser favorável a vítima, Girard lembra que nem sempre elas têm o mesmo tratamento de José, e não são salvas de seus algozes, por isso muitas perecem. Mas permanece o princípio interpretativo girardiano para o sentido geral das Escrituras Sagradas: a defesa da vítima e a denúncia do ciclo mimético de violência.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Gabriel. **René Girard: um retrato intelectual**. São Paulo: Érealizações, 2011.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1973/1985.

McKENZIE, John Lawrence. **Dicionário Bíblico**. Trad. Álvaro Cunha...et al. São Paulo: Paulus, 1983.

GIRARD, René. **A Violência e o sagrado**. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Editora Universidade Estadual de São Paulo, 1972/1990.

GIRARD, René. **Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo**. Trad. Martha Gambini. Paz e Terra: São Paulo, 2008.-

GIRARD, René. **Eu Via Satanás Cair como um Relâmpago**. Trad. Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra, 2012.-



FT 13

**Leituras emancipatórias
da Bíblia: leitura
popular, questão
de gênero e outras
abordagens**

Ementa

Profa. Dra. Solange Maria do Carmo
Prof. Me. Francisco Cornelio Freire Rodrigues

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.

A CIRANDA DA SABEDORIA: HERMENÊUTICAS BÍBLICAS FEMINISTAS PARA UMA EDUCAÇÃO LIBERTADORA

Fabiane Behling Luckow¹

RESUMO

Segundo bell hooks (2019), uma educação feminista, que chega às bases, ao chão da vida, empodera mulheres para “descrer” das definições que lhes são imputadas pelos detentores das narrativas. Desconstruir o “conceito de feminilidade formulado pelos poderosos”, no atual contexto cristão evangélico brasileiro, significa também desconstruir discursos sobre “feminilidade bíblica”, determinismos biológicos e narrativas sobre complementariedade, que seguem afirmando a mulher como o não-homem. A partir da experiência de criar e coordenar um grupo de estudos feministas, que reúne mulheres de diversas denominações e tradições religiosas cristãs, apresento nessa comunicação algumas elaborações iniciais sobre essa experiência. Tendo essa proposta como ponto de partida da reflexão, a pergunta principal é: de que forma a teologia feminista, a partir de hermenêuticas bíblicas feministas, pode contribuir, de maneira prática, para a libertação da mulher, em contextos de uma teologia majoritariamente androcêntrica e patriarcal, auxiliando-a a articular suas vivências de fé e espiritualidade frente aos desafios da vida cotidiana? O referido grupo, que passou a se reunir, virtualmente, em dezembro de 2020, tem como premissas: ser um espaço de acolhimento e não julgamento, no qual todas tem voz e vez, desafiando as estruturas de silenciamento impostas pelo patriarcado; valorizar as trajetórias individuais e acolhe-las para que possam dialogar com contextos mais amplos; propor uma leitura decolonizada e despatriarcalizada (TRIBLE, 1973) dos textos bíblicos, a partir de hermenêuticas feministas (SCHÜSSLER-FIORENZA, 2009) e debater temas do cotidiano e das experiências das mulheres no mundo contemporâneo, tais como sexualidade, violência física, sexual e simbólica contra a mulher, maternidade, família, trabalho e carreira, religião e espiritualidade, entre outros. Essa tomada de consciência dos discursos machistas e patriarcais, presentes nos discursos da fé e nas hermenêuticas bíblicas, que se apresentam como neutras, permite que questionemos essas narrativas e nos posicionemos de forma propositiva. Como um movimento, que passa por cada mulher e alcança seu cotidiano, transformando suas percepções sobre ela mesma, mas principalmente sobre o que significa ser mulher, e mulher cristã, na sociedade contemporânea. Além disso, uma educação feminista é catalisadora de mudanças. Cada uma, ao interagir com sua realidade imediata, com outras pessoas, mas especialmente com outras mulheres, carrega em si a potência para propor transformações, convocar e libertar outras, obedecendo assim o envio de Jesus Cristo, de proclamar o reino de justiça, paz e alegria. Sororidade, empatia, apoio mútuo, acolhimento, não são apenas sentimentos compartilhados, mas chamados à ação forjados no confronto com as estruturas da sociedade que seguem oprimindo as mulheres. A partir dos encontros do grupo, temos percebido a relevância de uma educação feminista, conscientizadora e libertadora no contexto da fé cristã, especialmente frente às diversas crises presentes no atual contexto religioso, político, econômico, cultural e social brasileiro, potencializadas pela pandemia da COVID-19.

PALAVRAS-CHAVE: teologia feminista; hermenêuticas bíblicas feministas; teologia prática; educação feminista.

¹ Doutoranda em Teologia pelas Faculdades EST, na área de Teologia Prática. Bolsista CNPq. Contato: fabianebl@gmail.com

INTRODUÇÃO

No final do ano 2020, fomos assoberbadas pelas estatísticas sobre a violência contra as mulheres (que não era um novidade, mas uma realidade que a pandemia tornou mais premente). Além disso, o contexto brasileiro passou a presenciar o crescimento do fundamentalismo e conservadorismo religiosos, fomentados pelas redes sociais e fake news, bem como as fortes reações a propostas progressistas. Estes, entre outros fatores, foram alguns dos catalisadores para a formação do grupo de estudos de gênero, formado por mulheres cristãs ou abertas ao cristianismo.

Em conversas com outras mulheres, com as quais compartilho a vivência de espiritualidade, compreendemos juntas a necessidade de reunir um grupo para discussões que nos ajudasse a articular nossas experiências e a desconstruir os paradigmas patriarcais com os quais somos, paulatinamente, oprimidas, e nos fortalecermos mutuamente, para navegar nesse mar revolto de intolerância não apenas religiosa, mas com todos e todas que ousam desafiar normas e paradigmas conservadores.

As premissas que foram estabelecidas, a medida que o grupo de estudos passou a acontecer, foram: ser um **espaço de acolhimento** e não julgamento, no qual todas tem voz e vez, desafiando as estruturas de silenciamento impostas pelo patriarcado; **valorizar as trajetórias** individuais e acolhe-las para que possam dialogar com contextos mais amplos; propor uma **leitura decolonizada e despatriarcalizada** (TRIBLE, 1973) dos textos bíblicos, a partir de hermenêuticas feministas (Schüssler-Fiorenza, 2009) e **debater temas do cotidiano e da experiências das mulheres no mundo contemporâneo**, tais como sexualidade, violência física, sexual e simbólica contra a mulher, maternidade, família, trabalho e carreira, religião e espiritualidade, entre outros.

Neste texto, abordarei a formação e as dinâmicas desse grupo, uma rápida conceitualização das hermenêuticas bíblicas/teológicas feministas e seu papel para uma educação cristã libertadora.

1. SOBRE A FORMAÇÃO E A ORGANIZAÇÃO DO GRUPO E DOS ENCONTROS

O contexto da pandemia do Covid-19 jogou nossas interações pessoais para o espaço virtual. Não apenas nossa vida profissional, mas grande parte de nossas relações pessoais passaram a utilizar aplicativos de troca de mensagens e de vídeo-chamadas para possibilitar que continuássemos em contato com as pessoas. Ainda que o distanciamento social esteja sendo penoso para todos e todas, em diferentes níveis, a tecnologia, de certa forma, nos auxiliou para que esse desafio fosse menos penoso. Nesse contexto de restrições, entretanto, possibilitou que o grupo de estudos de mulheres começasse a se reunir virtualmente.

O grupo de mulheres a partir do qual parte a presente reflexão começou como um encontro de mulheres que, de alguma forma, se conheciam, não apenas presencialmente, mas que haviam tido algum contato anterior. Depois de marcado o primeiro encontro on-line, via Zoom, criamos um grupo de WhatsApp, para agilizar a comunicação. Lá, além do link da reunião on-line, troca-

mos também texto, vídeos e impressões sobre assuntos que envolvem o cotidiano e a vida das mulheres, dentro de um contexto social complexo e tenso. Aos poucos, outras mulheres, amigas das participantes foram se achegando, bem como algumas mulheres com as quais fomos travando contato via redes sociais (principalmente, Instagram e Twitter), foram se juntando ao grupo inicial e assim segue. Atualmente, somos 50 mulheres no grupo do WhatsApp, das quais, entre 15 e 20 comparecem, de forma alternada, aos encontros on-line.

Nos encontros on-line, que acontecem uma vez por mês, temos por proposta a leitura de um texto bíblico, que geralmente envolve alguma personagem feminina. Após a leitura do texto em si, a pessoa que propôs o texto e está conduzindo faz algumas observações pertinentes sobre o contexto do trecho e abre-se o espaço para a troca de impressões. Dessa forma, todas que quiserem, podem compartilhar suas experiências com o referido trecho ou mesmo trazer alguma ressonância pessoal ao texto. A conversa, de forma geral, evolui naturalmente a partir das questões levantadas pelo texto bíblico para temas da atualidade.

As conversas e reverberações dos encontros acontecem no aplicativo de troca de mensagens, que serve também como rede de apoio, tanto profissional, quanto emocional e espiritual. Pontuei no início dessa sessão que o núcleo inicial do grupo se conhecia anteriormente e que foram estas mulheres que, posteriormente, convidaram outras de suas relações. Este “cuidado” no convite e para uma subsequente inclusão no grupo, seja no encontro mensal, seja no aplicativo de trocas de mensagem, está diretamente relacionado com questões de segurança. Para que todas possam se sentir em um ambiente seguro, foi pedido que cada uma se apresentasse, identificando-se como mulher. Além disso, as reuniões não são gravadas, para que não haja possibilidade de compartilhamento de vídeos com depoimentos pessoais, e no início do encontro, as regras são repassadas: queremos ser um espaço de acolhimento e encorajamento, e para isso, nos comprometemos a não compartilhar as histórias e depoimentos que são ali compartilhados. Popularmente falando, “o que se fala no grupo, fica no grupo”.

2. SOBRE AS HERMENÊUTICAS FEMINISTAS

A leitura bíblica é o elemento em torno do qual a conversa do grupo se forma. Um texto das Escrituras é escolhido anteriormente, por uma das participantes que ficou responsável pela tarefa, geralmente, com alguma personagem feminina. Essa pessoa, via de regra, traz alguns apontamentos sobre o texto e passamos então a uma debate sobre ele, na qual todas são convidadas a trazer sua experiência e suas leituras. A medida que a conversa vai se desenrolando, vamos percebendo o que o texto diz e o que ele não diz, quais são as interpretações que nos foram ensinadas, quais fazem sentido para nossa experiência enquanto mulheres e quais não fazem sentido.

Os textos bíblicos, ao longo da história, tem sido lidos e interpretados, tanto para libertar quanto para oprimir. As mulheres formam um grupo que, historicamente, tem sido oprimido por leituras fundamentalistas, que se amparam em paradigmas patriarcais e androcêntricos de inter-

pretação. As hermenêuticas feministas, nesse contexto, podem ser uma ferramenta fundamental na denúncia e na conscientização dessas leituras, que por se pretenderem “neutras”, arrogam a si mesmas o caráter de universais e de verdades inquestionáveis.

As hermenêuticas feministas apoiam-se em métodos de interpretação já consolidados, especialmente o método histórico-crítico, que busca compreender o texto na relação com o contexto no qual este foi escrito, para depois articula-lo na relação com o contexto de sua leitura e interpretação. Em seu artigo de revisão sobre o tema das hermenêuticas feministas, Candiotta (2021), aponta que, apesar das hermenêuticas feministas não pretenderem se constituir em um novo método teológico, elas adicionam dois novos importantes critérios à interpretação do texto das Escrituras: uma leitura sociológica, que busca compreender a sociedade da época em que o texto foi escrito e, a partir dessa compreensão, entender qual era a posição e o papel das mulheres nesse contexto; e o “critério feminista”, que parte de uma hermenêutica da suspeita, posto que os textos teriam sido escritos pelos “vencedores”, o que significa, em uma sociedade estruturada patriarcalmente, escrita por homens.

Além dessa suspeita ao que está escrito, outra pergunta que nos fazemos a respeito dos textos é: que leituras nos foram ensinadas sobre esses textos? O que o texto revela e o que ele esconde?

A identidade bíblico-religiosa moldada pela Escritura precisa ser desconstruída e reconstruída em leituras sempre novas, em termos de uma prática global em favor da libertação de todas as mulh*res. Também a identidade cultural configurada pelos discursos bíblicos precisa ser criticamente questionada e transformada. Por isso é necessário reconceitualizar a tradicional prática espiritual do discernimento dos espíritos como uma prática ético-política crítica. Na dança espiral crítica da interpretação, as mulh*res leitoras enquanto sujeitos intérpretes aprendem a reivindicar sua autoridade espiritual para avaliar tanto o imaginário opressor como o libertador de determinados textos bíblicos e de suas interpretações. Elas rejeitam os padrões epistemológicos e as regras metodológicas do “mestre”, que marginalizam e trivializam as mulh*res. (SCHÜSSLER-FIORENZA, 2009, p. 188).

Nesse sentido, despatriarcalizar a interpretação dos textos, ou seja, libertar o texto e libertar as mulheres passa também por desconstruir as interpretações que nos foram ensinadas. Muitas mulheres, que cresceram e permanecem em denominações e/ou comunidades cristãs com discursos conservadores, em maior ou menor grau, lutam para emancipar sua leitura bíblica das narrativas patriarcais que foram sobrepostas aos textos e ensinadas como “bíblicas”, como ortodoxas, como única abordagem possível. A desconstrução dessas lentes, portanto, faz parte desse processo.

A teologia feminista, nesse sentido, possibilita o uso da imaginação e das vivências dos nossos corpos na criação e captura dos significados que os textos nos oferecem.

3. PARA UMA EDUCAÇÃO FEMINISTA LIBERTADORA

A motivação inicial de criar este grupo foi discutir o papel da mulher cristã na sociedade e, de alguma forma, romper com as construções fundamentalistas e conservadoras do evangelicalismo brasileiro, amplamente difundido pelas editoras cristãs do país, bem como a partir do púlpito de instituições religiosas com discursos conservadores, do qual, geralmente, as mulheres não podem nem chegar perto.

Para muitas mulheres, que frequentam e/ou congregam nesses espaços religiosos institucionalizados, a via para uma educação cristã libertadora passa por outros espaços, por grupos como este a partir do qual refletimos aqui. A demonização da palavra “feminista” cria travas na assimilação ou no diálogo com qualquer abordagem que sugira uma aproximação entre teologia e feminismo, nesses ambientes. Para que essa proposta alcance relevância na vida cotidiana e empodere mulheres, é preciso que “aprendamos a descrever” das definições que lhes são imputadas pelos detentores das narrativas (HOOKS, 2019, p. 141), o que desafia o *status quo* de muitas dessas estruturas religiosas. Propor uma educação cristã feminista, irá portanto, desconstruir o “conceito de feminilidade formulado pelos poderosos”, o que, no atual contexto cristão evangélico brasileiro, significa também desconstruir discursos sobre “feminilidade bíblica”, determinismos biológicos e narrativas sobre complementariedade, que seguem afirmando a mulher como o não-homem.

Nesse sentido, surge a questão: de que forma a teologia feminista, a partir de hermenêuticas bíblicas feministas, pode contribuir, de maneira prática, para a libertação da mulher, em contextos de uma teologia majoritariamente androcêntrica e patriarcal, auxiliando-a a articular suas vivências de fé e espiritualidade frente aos desafios da vida cotidiana?

A leitura popular e emancipatória da Bíblia coloca o texto acessível às pessoas e, nesse caso, especialmente, às mulheres. Ainda que algumas denominações evangélicas no Brasil ordenem mulheres ao ministério pastoral, o púlpito dos cultos e reuniões continua sendo majoritariamente masculino, com aproximações hermenêuticas que, apesar de se nomearem como “bíblicas”, são também atravessadas por esses corpos masculinos e suas experiências. Na epígrafe de um dos capítulos do livro *Primavera das mulheres*, Pilar Rubio cita a frase da escritora Alessandra Bocchetti, que conclama: “Não temas pensar como mulher, o homem sempre pensa como homem, a diferença é que ele crê que pensa por todos” (RUBIO, 2020, p. 340). A provocação de Bocchetti causa uma rachadura na ideia cristalizada e aceita de que existam interpretações e afirmações que partam de uma experiência neutra de ser humano, negando que esta é atravessada, de alguma forma, pelas perspectivas de gênero, raça e classe.

Falar de e a partir da teologia feminista em espaços leigos de leitura bíblica aponta para a necessidade de popularizar esse saber. bell hooks aponta a importância de uma formação crítica a partir do pensamento feminista e, ao longo de sua obra, desafiou e trabalhou para que o feminismo alcançasse e transformasse vidas. Segundo a autora.

Não haverá movimento feminista de massa enquanto as ideias feministas ficarem confinadas aos círculos das elites cultas. As necessidades de formação das mulhe-

res com pouca instrução precisam ser levadas em consideração pelas ativistas feministas que se comunicam preferencialmente por meio da palavra escrita. (HOOKS, 2019, p. 169)

Também quando falamos de teologia, é necessário desaloja-la da academia, para que colabore com a formação de um pensamento crítico entre as pessoas não-acadêmicas. Dessa forma, poderemos fomentar uma leitura crítica e contextualizada, a partir da experiência das mulheres, tanto na cotidiana, quanto com sua trajetória espiritual/religiosa, possibilitando que elas se questionem e questionem as leituras hegemônicas a partir de suas próprias histórias.

CONCLUSÃO

Essa tomada de consciência dos discursos machistas e patriarcais, presentes nos discursos da fé e nas hermenêuticas bíblicas, que se apresentam como neutras, permite que questionemos essas narrativas e nos posicionemos de forma propositiva. Como um movimento, que passa por cada mulher e alcança seu cotidiano, transformando suas percepções sobre ela mesma, mas principalmente sobre o que significa ser mulher, e mulher cristã, na sociedade contemporânea. Além disso, uma educação feminista é catalisadora de mudanças. Cada uma, ao interagir com sua realidade imediata, com outras pessoas, mas especialmente com outras mulheres, carrega em si a potência para propor transformações, convocar e libertar outras, obedecendo assim o envio de Jesus Cristo, de proclamar o reino de justiça, paz e alegria. Sororidade, empatia, apoio mútuo, acolhimento, não são apenas sentimentos compartilhados, mas chamados à ação forjados no confronto com as estruturas da sociedade que seguem oprimindo as mulheres. A partir dos encontros do grupo, temos percebido a relevância de uma educação feminista, conscientizadora e libertadora no contexto da fé cristã, especialmente frente às diversas crises presentes no atual contexto religioso, político, econômico, cultural e social brasileiro, potencializadas pela pandemia da COVID-19.

A leitura despatriarcalizada da Bíblia, em grupos de mulheres, cria vínculos entre as participantes que, a partir dos textos, compartilham de suas vidas uma com as outras. Criam espaços de confiança, para que possam se apoiar e se ajudar mutuamente. Sobre a violência que machuca, agride e mata mulheres diariamente, Rubio (2020) aponta o papel preponderante que a formação de redes e parcerias, que tirem as mulheres de seu isolamento e as coloquem em contato com outras que possam compreendê-las, ampará-las e acolhê-las pode ser a diferença entre a vida e a morte. Para desenvolver esse tipo de parceria, a formação de “grupos de conscientização” mostrou-se com uma importante ferramenta de resistência, de forma que, antes de mudar as estruturas patriarcais da sociedade em si, as mulheres desconstruam a si mesmas, suas identidades socialmente construídas a partir do patriarcado (HOOKS, 2020, p. 25). Esses espaços, nos quais as mulheres podem se expor, sem medo de julgamentos e represálias, e ainda construir uma nova consciência de seu papel na sociedade, são, segundo hooks, verdadeiros rituais de cura.

Por fim, tão importante quanto ouvir e aprender sobre hermenêuticas feministas e suas aplicações, é possibilitar um espaço no qual ouvimos a voz de nossas irmãs e no qual nossa voz é igualmente acolhida. As mulheres, que foram e continuam sendo silenciadas ao longo da história. Falar e ser ouvida é um reconhecimento da condição de ser humano, enquanto “o silêncio é a condição universal da opressão” (SOLNIT, 2017, p. 35), especialmente no que diz respeito à história e à vida das mulheres.

Toda mulher que aparece luta contra as forças que desejam fazê-la desaparecer. Luta contra as forças que querem contar a história dela no lugar dela, ou omiti-la da história, da genealogia, dos direitos dos homens, do estado de direito. A capacidade de contar sua própria história, em palavras e imagens, já é uma vitória, já é uma revolta. (SOLNIT, 2017a, p. 96-97)

As estruturas patriarcais calaram e, dessa forma, invisibilizaram sistematicamente as mulheres. Contar as histórias das personagens bíblicas, bem como nossas histórias, é um gesto de resistência. Que, ao refletirmos sobre suas histórias, possamos contar também as nossas.

REFERÊNCIAS

- CANDIOTTO, Jacy de F. S. Hermenêutica Feminista da Suspeita como possibilidade de superação de epistemologias teológicas excludentes. **Revista Pistis Praxis: teologia e pastoral**, Curitiba, PUCPR, v. 13, ed. espec., p. 291-306, 2021.
- HOOKS, bell. **Teoria feminista: da margem ao centro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.
- RUBIO, Pilar Pardo. **Primavera das mulheres: 100 questões essenciais para entender o feminismo no mundo contemporâneo**. São Paulo: Cultrix, 2020.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, Elizabeth. **Caminhos da Sabedoria: Uma introdução à interpretação bíblica feminista**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.
- SOLNIT, Rebecca. **A mãe de todas as perguntas: reflexões sobre os novos feminismos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- SOLNIT, Rebecca. **Os homens explicam tudo para mim**. São Paulo: Cultrix, 2017. (a)
- TRIBLE, Phyllis. Depatriarchalizing in biblical Interpretation. **Journal of the American Academy of Religion**, Vol. 41, n. 1, mar. 1973.

A DEFESA DA FLOR:UM ESTUDO DO MÉTODO POPULAR DA BÍBLIA DE CARLOS MESTERS

Gisele Canário ¹

RESUMO

Flor sem defesa do autor Carlos Mesters, publicada pela primeira vez em 1983, sem dúvida, em se tratando de leitura popular da Bíblia é uma contribuição relevante que a Pastoral bíblica Popular já teve nos quatro rincões desse Brasil. O presente estudo busca fazer uma análise da nova edição de “Flor sem defesa”, a 6ª edição publicada em 2020, com o intuito de perceber as novas contribuições do autor para o estudo popular e comunitário da Bíblia. O estudo ainda se utilizará de outras obras do autor, como: *Seis dias nos porões da humanidade*, com o intuito de referenciar ainda mais as novas perspectivas dadas pelo autor ao leitor do século XXI. Nessa perspectiva buscar-se-á perceber na *Flor sem defesa* um itinerário de leitura popular da Bíblia democratizando-a e com isso possibilitando ferramentas de leituras acessíveis em todos os lugares e para todas as classes sociais, dentro e fora da igreja; aberta ao diálogo em todas as suas dimensões. Com esse estudo propomos uma análise às novas linguagens e exigências que o estudioso popular da Bíblia procura alcançar em meio a tantas interpretações que se tem da Bíblia no que concerne a hermenêuticas complexas e perigosas.

PALAVRA CHAVES: Flor sem defesa; Carlos Mesters; Bíblia; Estudo Popular

INTRODUÇÃO

Jacobus Gerardus Hubertus Mesters é o nome de Batismo do autor do livro “Flor sem defesa: reflexões para uma leitura popular da Bíblia”. Nasceu na Holanda em 1931. No ano de 1949 veio para o Brasil para dá continuidade aos seus estudos e discernimento para a Vida Religiosa Carmelita, e é no dia da consagração religiosa que recebe o nome de Carlos Mesters.

Carlos Mesters é autor de livros e assessor de cursos sobre a leitura popular da Bíblia. Mesters passou a maior parte da sua vida vivendo na Zona Rural e sempre levou esse espírito consigo, e até afirma em encontros e palestras Brasil afora que apesar de ter deixado a roça, a roça nunca o deixou. A sua paixão pela Bíblia sempre foi muito presente em sua existência, e dedicou boa parte de sua vida aos estudos, chegando a se doutorar em Sagrada Escritura defendendo: “O tema do Êxodo na composição do Apocalipse”. Como máxima da sua experiência acadêmica e pastoral esteve ancorada no que diz o documento Dei Verbum: “A palavra de Deus deve estar sempre ao dispor de todos e de todos os tempos”. Mesters segue à risca o que o Magistério da Igreja propõe, conforme descrito na Constituição Gaudium et Spes: “De resto, todos têm o direito de ter uma parte de bens suficientes para si e suas famílias. Assim pensaram os Padres e Doutores da Igreja, ensinando

que os homens têm obrigação de auxiliar os pobres e não apenas com os bens supérfluos” (10). Sem dúvidas, a educação bíblica entra como uma proposição que encaminha esse pedido do Magistério da Igreja, e que Mesters dedicará sua educação nesse propósito.

Mesters se dedicou integralmente a partir de 1969 a leitura popular da Bíblia, e se empenha por conhecer as comunidades mais distantes do Nordeste, Minas Gerais, São Paulo e outros estados do Brasil. Mesters acompanhou o nascimento das comunidades eclesiais de base e a forma como elas leem a Bíblia.

Em 1978, Mesters fundou o Centro de estudos Bíblico, o CEBI. No fundo Mesters articula um movimento que já está em vigor nas comunidades. A fé do povo, suas experiências é que vão nutrir a Bíblia a partir daquilo que realmente é, Palavra de Deus no meio das pessoas. Por isso é missão do CEBI promover encontros, formações, publicações, cursos e o de motivar em meios populares a sabedoria manifesta do Deus que mora junto às necessidades desse povo.

Nesse ensaio faremos alguns caminhos em busca de compreendermos o papel da leitura popular da Bíblia nos anos auge do século XX, desenvolvida e ampliada por Carlos Mesters. Nossa análise perpassa a obra de Mesters “Flor sem defesa” e não pretende aqui justificar e adentrar aos pormenores se sua teoria é ainda atual. Mas claro, traremos algumas perspectivas possíveis de serem analisadas a partir das novas exigências de uma sociedade altamente tecnológica.

1. ABORDAGEM INICIAL

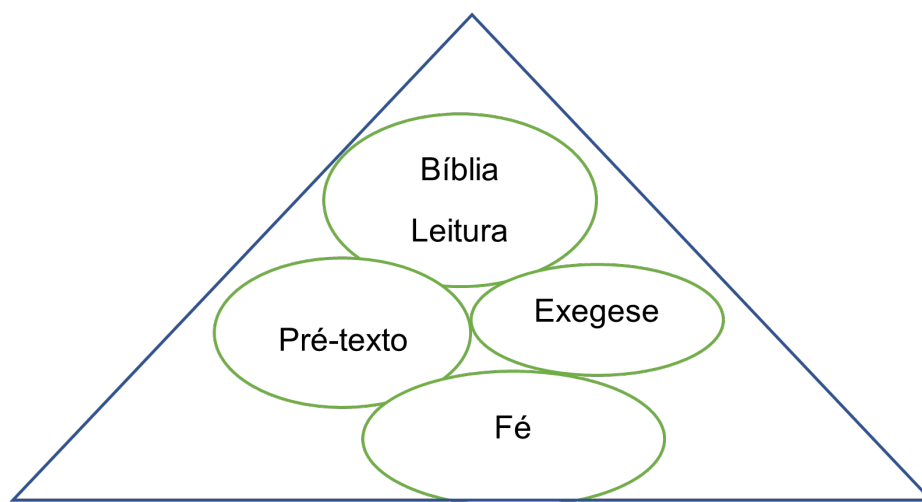
Foi o Concílio Vaticano II quem trouxe novas possibilidades de leitura da Bíblia, e isso foi iniciado pela autorização para traduzir a Bíblia para as línguas vernáculas. O próprio avanço dos estudos exegéticos fomentado pelo método histórico crítico, possibilitaram uma melhor compreensão do estudo bíblico. (MARCHINI, p.153).

Para as comunidades eclesiais de base, a leitura bíblica trouxe esperança, fomentou os trabalhos comunitários. Dessa forma a leitura da Bíblia passou a ser um forte instrumento da realidade de sociocultural latino-americana, trazendo à tona o método ver-julgar-agir (MARCHINI, p.153).

A partir dessa nova cultura que se formava a respeito da leitura da Bíblia, se percebia uma espécie de novo relevo, fazia-se nascer ali o que a experiência do êxodo provocara na vida desses leitores, a pregação de Jesus que priorizava os mais simples, os sofridos, assim como o episódio no sermão da Montanha (Mt 5,3-12: Lc 6,20-26). (MARCHINI, p.153).

Veja abaixo o sistema de triangulação proposto por Mesters para abordar o seu método, onde se situa a leitura popular da Bíblia e como está estruturada a partir das solicitudes e necessidades históricas:

Imagem 01:



Fonte: Organização nossa.

Foi nessa perspectiva que Mesters começou a ler a Bíblia e dessa forma sustentou e fomentou a leitura popular da Bíblia, aberta a todos, ecumênica. Criou o que chama de círculo hermenêutico, assumindo uma espécie de triangulação conforme a imagem supracitada. (cf. MESTERS, 2020, p. 75).

Aqui se percebe a construção dessa triangulação, o pré-texto compreendido como a situação religiosa, cultural, econômica-social e política que é vivida pelas pessoas. Já o contexto tem a ver com experiência e vivência comunitária, onde o cristão se identifica com o Projeto de Jesus. (cf. MESTERS, 2012, p. 27-29).

De acordo com Paul Ricoeur (2006, p.54) a ideia principal do arco interpretativo é enveredar pela referência do texto para o seu mundo, sua visão de realidade, para sua ontologia particular, através do jogo de suas estratégias narrativas, às vezes desconcertantes. Depois de ter deixado sua primeira inocência pré-crítica, depois de ter atravessado o deserto da explicação rigorosa dos elementos textuais e da hermenêutica da suspeita, o leitor se sente atraído para compreender e aprofundar ainda mais o texto em uma inocência segunda, pós-crítica. Traçando esse caminho o leitor desenvolve uma nova compreensão de si mesmo, capaz de habitar o tempo e o mundo bíblico num processo de construção.

Vimos que a experiência do texto de Mesters é toda interpretada por meio da exegese bíblica, seguindo-a criteriosamente. Mas aqui a leitura de Mesters é entendida como uma exegese popular, dando às pessoas comuns a liberdade de interpretar textos bíblicos que não é influenciada por lideranças pastorais ou exegetas. A Exegese popular de Mesters parte do princípio de compreender os textos bíblicos por si mesmo: suas provocações, ideias, a construção literária de um texto e a sua relação formal com outras narrativas. Toda essa estrutura está dentro do domínio das ciências bíblicas, fazendo parte de um conjunto de propostas de leitura, com metodologias, pressupostos e critérios bem elaborados (cf. SILVA, 2009. p.29).

2. A DESCOBERTA DA FLOR

É aqui nesse contexto que surge Flor sem defesa, obra de Mesters, escrita a partir do método da leitura popular da Bíblia, com o intuito de dá liberdade ao leitor, ante a interpretação do texto bíblico. Mesters compreende que o conteúdo e as chaves interpretativas oferecidos pelos teólogos são análogos à prisão da letra. (cf. LARA, 2009, p. 67-68).

A partir de agora faremos a análise do que Mesters acrescentou na 6ª edição do Flor sem defesa. Mester retirou dois capítulos que fazem parte das edições anteriores, sendo eles: Interpretação da Bíblia em algumas comunidades de base no Brasil e a Brisa leve, uma nova leitura da Bíblia. Foi acrescentado três capítulos novos: Desafios e luzes da leitura popular da Bíblia; A leitura fiel da Bíblia e Dez conselhos finais.

Iremos nos deter aqui mais nos conteúdos que foram acrescentados do que os que foram retirados da obra nessa nova edição, sem pretensão de esgotar todo o texto. Mesters começa o capítulo que permeia os desafios e luzes da leitura da Bíblia com uma amostra que demonstra esse cenário atual:

3. NOVA VISÃO DE MUNDO E DE UNIVERSO

Mesters traz à tona uma discursão interessante e que por mais que nos dias atuais os exegetas entendam a Bíblia como uma grande obra literária, nem sempre esse assunto é fácil de ser compreendido pelos leitores iniciantes da Bíblia. A ciência hoje consegue afirmar hoje que a terra é um planeta que gira em torno do sol, e que o sol é uma estrela de segunda categoria na periferia da nossa galáxia que tem em torno de 100 bilhões de estrelas. Marcelo Gleiser um físico renomado brasileiro escreveu um livro chamado “A criação imperfeita”, fomentando uma espécie de assimetria e não de simetria do universo. Toda essa visão entra em contraste com o que está escrito na Bíblia, apresentando a terra como sendo o centro de tudo e o sol e as estrelas sendo lâmpadas que Yaweh colocou para clarear o dia e a noite. Por outro lado, a Bíblia diz que o universo foi criado em seis dias, enquanto a ciência fala de mais de 14 bilhões de anos. (Cf. GLEISER, 2010).

Mesters quer clarificar ao seu leitor os dilemas que enfrentamos numa leitura simplista da Bíblia, aqui abrimos todas as portas para os fundamentalismos, por isso o recurso da exegese, se faz necessária, não para retirar a mensagem de Fé das narrativas, mas para deixá-la em destaque no lugar em que por si mesma deve ocupar. A leitura científica da Bíblia é um grande desafio para a sociedade atual e deve ocupar cada vez mais espaços para que não cresça uma leitura que tira a vida de uma experiência de Fé milenar e que não pode ocupar os espaços de um planeta de séculos e séculos adiante. (cf. FITZMYER, 2011, p18-19).

4. INFLUÊNCIAS DOS MEIOS DE COMUNICAÇÃO

Sobre o aspecto da comunicação a análise de Mesters é num campo bem específico, aquele no qual a mídia apresenta a Bíblia, o seu figurino, trazendo a reflexão em torno do que não poderia ser aceito, por exemplo: vestimentas atuais. Seria dispensável qualquer tipo de adaptação de linguagem ou figurino que prefigura um ideal bíblico.

Mesters permanece no campo comunitário, o seu diálogo é *ad intra* que considera uma perspectiva eclesial, um ambiente familiar e doméstico. Sem dúvidas, quando falamos nas influências dos meios de comunicação, são de alta complexidade. A sociedade neoliberal cada mais se utiliza da Bíblia como ferramenta de mercado, altamente rentável, sem escrúpulos para vender uma ideia pautada em ideologias que objetificam narrativas e personagens que em sua autoria milenar em nada são representados.

5. VISÃO PATRIARCAL DA VIDA

Sobre a visão patriarcal da vida Mesters menciona o machismo que transparece nas narrativas bíblicas e que certamente influenciaram o pensamento cristão ao longo da história. Aqui a sua análise parte da ideia de uma leitura que considera as narrativas apenas na sua literariedade, uma espécie de anacronismo. Mesters fala de pessoas que vivem em dois mundos opostos ao viverem e praticarem esses ideais. Desconsidera-se a ligação entre a Bíblia e a vida. Nessa dimensão da relação da Bíblia com a vida Mesters é especialista. Na sua obra *Os seis dias nos porões da humanidade*, uma experiência marcante na vida de Mesters pelo sertão do Ceará:

Muita coisa se passou na minha cabeça nestes seis dias. Não posso lembrar de tudo, mas quero escrever, para o meu uso e consumo, o que ficou gravado na minha memória daquilo que vi, senti e vivi por aí. Vou descrevendo os fatos, conforme as sequências dos dias, entremeando as reflexões e lembranças que eles suscitaram em mim e, sobretudo, as interrogações que colocaram em mim, desmantelando um bocado de coisas. (MESTERS, 1977, p. 9)

As intenções de Mesters são claras, ir aos porões da humanidade como um mestre aprendiz:

Um jovem desejoso de alcançar o máximo grau do saber humano, consultou um doutor não muito sabido, mas muito sábio e perguntou: “seu doutor, qual o grau máximo do saber humano?” O doutor respondeu: “é conhecer e experimentar os limites do saber”. O jovem insistiu e perguntou: “quem me ensina esta matéria estranha e onde encontro a sua escola? O doutor respondeu: “A escola é o povo, os alunos são as crianças, os professores são

os que não sabem nada!” O jovem foi, matriculou-se como criança na escola do povo e tornou-se aluno dos que não sabem nada. (MESTERS, 1977, p. 4).

O texto acima representa o coração de Mesters, a sua pedagogia e audácia, impregnado na realidade de seu tempo e no convívio em comunidade.

6. QUANTIDADE DE INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA

Aqui Mesters continua na proposta das influências dos meios de comunicação ao citar as redes de TVs com suas próprias interpretações da Bíblia e suas fortes influências na grande massa. A preocupação de Mesters é a relativização para com a leitura bíblica, a sua massificação. Como não se acomodar com a massificação?

Vale mencionar as divergências de interpretações na exegese bíblica. A sociedade como um todo vive uma dificuldade de interpretação em várias esferas e que vai de certa forma influenciar a hermenêutica bíblica.

7. A IMAGEM DE JESUS QUE O CRISTÃO CARREGA EM SI

Sobre a imagem de Jesus que as pessoas ou comunidades constroem, de acordo com Mesters tem a ver com o que desde criança vamos recebendo, seja na igreja, escola, família. O grande desafio é saber mais sobre a imagem de Jesus construída e o que ela representa. Essa imagem traz medo? Aqui nos deparamos com outro tema abordado por Mesters que é o fundamentalismo. Por mais que a etimologia da palavra busque pelo fundamento das coisas, as formas por se buscar esses fundamentos são as mais variadas e isso pode ser perigoso no campo da interpretação bíblica. Mesters complementa:

A política desumana do apartheid contra o povo negro na África do Sul era baseada numa leitura fundamentalista da Bíblia. A destruição de grande parte da religião e da cultura dos povos indígenas da América Latina no século XVI estava baseada numa leitura fundamentalista do livro de Josué. Anos atrás, o fundamentalismo levou um judeu, após a leitura do livro de Ester, a matar uma dezena de muçulmanos em Hebron, junto ao túmulo de Abraão e Sara. (MESTERS, 2020, p. 146-147).

Na reflexão do capítulo sobre os desafios e luzes para a leitura popular da Bíblia, acima analisado, Mesters deseja que se transpareça a importância da exegese na interpretação bíblica,

porque é ela que facilita a hermenêutica, a mensagem, as ferramentas de leituras. A Bíblia deixa de ser um livro enigmático, lido sem critérios e cegamente à luz de dogmas, para se tornar a motivação de Fé de todos os crentes que buscam ler a Bíblia com a razão. Deus fala por meio dos fatos da vida. (cf. GABEL, John B.; WBEELER, p.35, 2003).

FECHAMENTO DA REFLEXÃO

Nesse ensaio sobre o método da leitura popular de Mesters, propusemos um caminho de encontro entre os elementos que deram vida à sua leitura popular e como ainda hoje se motiva esse tipo de leitura. A sociedade de ontem não é menos complexa que a de hoje, os desafios surgem com nova força num vai e vem que não escapa às ações humanas históricas. Por isso objetivamos propor a essa pesquisa, novas vertentes que possam ser atadas ao método de leitura popular da Bíblia desenvolvida por Mesters e que agora ganha nova força no percurso da história. Não queremos em nenhum momento deslegitimar a leitura construída até aqui, mas sabemos das necessidades que vão surgindo, provocadas por uma sociedade da nanotecnologia, inteligência artificial, Big Data, internet das coisas e tantas outras ferramentas tecnológicas que têm alterado com velocidade a vida como um todo e tem ditado o que é necessidade ou não na vida das pessoas. Em meio a tudo isso a Bíblia não tem sido um livro menos interessante, ao contrário, tem-se utilizado cada vez mais de sua leitura para protagonizar ideologias que não condizem com a identidade e os porquês para quem foi escrita e protagonizada pelos grupos que as deram vida.

Os desafios desse ensaio não se encerram aqui, mas continuam em aberto para que os recursos atuais sejam usados a favor de uma leitura da Bíblia cada vez mais emancipada, descolonizada e a favor da vida. Foi isso que Mesters propôs e é esse caminho que queremos seguir.

REFERÊNCIA

Concílio Vaticano II. **Constituição Pastoral Gaudium Et Spes**. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html> Acesso em: 20/07/2021.

FITZMYER, Joseph A. **A interpretação da escritura: em defesa do método histórico crítico**. Loyola, São Paulo, 2011.

GABEL, John B.; WBEELER, Charles B. **A Bíblia como literatura**. Loyola, São Paulo, 2003.

GLEISER, Marcelo. **A Criação Imperfeita: Cosmos, vida e o código oculto da natureza**. Record, São Paulo, 2010.

LARA, Valter Luiz. **A Bíblia e o desafio da interpretação sociológica**. Paulus, São Paulo, 2009.

MARCHINI, Welder Lancieri. **Descolonizando um concílio europeu: a Revista Eclesiástica Brasileira e a recepção do Vaticano II**. (Doutorado em Ciências da Religião) 2018, 438 f. Pontifícia Univer-

cidade Católica de São Paulo. 2018.

MESTERS, Carlos. **Flor sem defesa: reflexões sobre a leitura popular da Bíblia.** Vozes, Petrópolis, 2020.

_____ **Por trás das palavras: um estudo sobre a porta de entrada no mundo da Bíblia.** Vozes, Petrópolis, 2012.

_____ **Seis dias nos porões da humanidade.** Vozes, Petrópolis, 1977.

RICOUER, PAUL. **A hermenêutica bíblica.** Loyola, São Paulo, 2006.

SILVA, Cássio Murilo Dias. **Leia a Bíblia como literatura.** Loyola, São Paulo, 2007.

_____ **Metodologia de exegese Bíblica.** Paulinas, São Paulo, 2009.

A DIMENSÃO SAGRADA NAS SAGRADAS ESCRITURAS

José Roberto da Silva¹

RESUMO

A sociedade ocidental regada por uma herança patriarcal reservou às mulheres um papel de submissão em relação ao homem, este considerado sempre pelo paradigma da força, líder da família e da estrutura social. Ao longo dos séculos, algumas mulheres se destacaram por um determinado protagonismo intelectual, social, e mais recentemente, político. Não obstante o solidificado domínio masculino, a presença do feminino sempre foi minimizada, quando não, externada como permissão dos homens. O discurso religioso foi e continua sendo um dos principais sustentáculos da posição submissa destinada a mulher que, em virtude disso, sofre inúmeras violências físicas, simbólicas, repressões ao seu lugar e impedimento de gozar de uma real igualdade social. A cultura judaico-cristã solidificou paradigmas androcêntricos que além de enrijecer as estruturas sociais, também interferem na realidade eclesial. Entretanto, as Sagradas Escrituras possuem importantes acenos à participação de mulheres, seja na história de Israel, seja na caminhada de Jesus e das primeiras comunidades cristãs. Neste sentido partindo desta constatação prévia, o presente artigo objetiva apresentar, na Bíblia, algumas passagens que sejam significativas para um repensar atual do lugar feminino na sociedade, evidenciando a relação das mulheres com o divino e seu protagonismo na ação redentora de Deus. Esta pesquisa de viés hermenêutico narrativo e com análise de recursos bibliográficos, discutirá em seu desenvolvimento as passagens apresentadas com outros autores, em especial Leonardo Boff que destaca a presença no feminino na própria realidade divina, como maneira de evidenciar o lugar da mulher frente a uma cultura de desvalorização social e religiosa.

PALAVRAS-CHAVE: Mulher; Sagradas Escrituras; Protagonismo feminino

INTRODUÇÃO

A religião cristã, na condição de descendente de valores sociais e religiosos do Judaísmo, herdou historicamente uma cultura patriarcal em que o homem sempre foi o centro de autoridade em todos âmbitos sociais, desde a dimensão familiar até a dimensão religiosa. O lugar da mulher nesse cenário estando a serviço ou submissão do homem, estando sempre em segundo plano, no que diz respeito a sua dimensão social e religiosa.

Na Sagrada Escritura, contudo, pode-se perceber que em diversos textos, que a mulher é bastante valorizada, e não só isso, ela exerce um papel de protagonista em algumas ocasiões de-

¹Doutorando em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

cisivas, em que demonstra ser exemplo de fé e de compromisso com Deus, tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento.

A pesquisa que se apresenta nesse momento, tem como objetivo fazer uma análise da temática de gênero no âmbito da literatura bíblica, em que, se faz uma abordagem de passagens bíblicas que demonstram a dimensão sagrada do feminino no Cristianismo, buscando demonstrar a valorização do feminino na literatura da Sagrada Escritura, como também de Deus que valoriza e confere dignidade a mulher na pessoa de seu filho Jesus Cristo.

1. A TEMÁTICA DE GÊNERO E RELIGIÃO

Os temas discutidos na disciplina Gênero e Religião nos ajudaram a ter um novo olhar sobre a questão de gênero, tema bastante complexo que não diz respeito apenas as mulheres, mas é algo para ser refletido por ambos os sexos. Os papéis que homens e mulheres desempenham na sociedade devem ser debatidos e discutidos para assim chegarmos à valorização da dignidade do ser humano, mas infelizmente o que vemos e assistimos são agressões ao sexo feminino, colocando-o como inferior e sendo marginalizado com atitudes excludentes em vários setores da sociedade.

A religião, mais especificamente, a igreja católica, presa à tradição secular, não conseguiu tratar de forma democrática a questão de gênero. De acordo com Ivone Gebara (2017, p. 34),

O governo da Igreja continua masculino, pois Deus e seu Cristo são ainda vividos como representação e referência à sexualidade masculina. Uma enorme carga cultural e religiosa desenhou a forma de dependência feminina. Hoje através de inúmeras dificuldades abrimos caminhos alternativos para enfrentá-la e afirmar nossa liberdade. A proposta de mudança provém sem dúvida de grupos minoritários e muitas vezes esta atemoriza ouvintes habituas/os a estruturarem suas emoções e crenças a partir de velhas atitudes aprendidas.

Um dos grupos minoritários que tivemos a oportunidade de acompanhar foi o pastoreio de um bispo do interior do nordeste brasileiro, na região do semi-árido. Esse trabalho serviu de base para a minha reflexão sobre essa dependência histórica da mulher no espaço eclesial e orientou os caminhos para a minha tese, visto que Dom José Freire de Oliveira Neto, bispo da Diocese de Santa Luzia, durante o período de 1984 a 2004, era um homem aberto para o trabalho feminino, valorizando a mulher como protagonista na igreja.

A fundamentação teórica de textos propiciada pela disciplina em questão propiciou-me uma nova visão teológica sobre a mulher na sociedade e na religião, estimulando-me a estudar muito mais sobre a questão de gênero e religião. Hoje, vejo que o sexismo é uma realidade que deve ser ultrapassada e que a religião tem muito a contribuir a partir de uma nova abordagem em

que valoriza a igualdade entre homem e mulher, pois assim diz o texto sagrado: “ Deus criou o ser humano (a humanidade) a sua imagem... criou-os homens e mulher”. (Gn 1,27).

O problema do sexismo isto é, a discriminação sexual, é algo sério e que deve ser combatido porque foi o preconceito que transformou a mulher no ser mais pobre entre os pobres. Desprezada, discriminada, mantida em condições de ignorância e inferioridade pelo simples fato de ser mulher. Tratada como objeto, inclusive de comércio, onde seu corpo é usado pelos capitalistas para venderem suas mercadorias, principalmente filmes e revistas. Além do fato da miséria e do desprezo da família (no caso de mãe solteira) terem forçado muitas mulheres a entrarem na prostituição.

No trabalho é mão de obra barata e discriminada. Aqui vale salientar a situação de dona de casa que trabalha fora sendo duplamente explorada: no trabalho pago, seu salário é injusto e, muitas vezes, inferior ao do homem e o trabalho de casa é gratuito, desvalorizado e escravista.

Escrita por homens e para homens a história ignorou a figura da mulher. Historiadoras tentam hoje recuperar a história oculta das mulheres, mostrando que houve discriminação, violência na família, incesto e violação.

O sexismo (como o racismo, a divisão em classes e o militarismo) estão enraizados nas tradições religiosas. Por isso mulheres e homens tentam redescobrir a visão original dos primeiros cristãos para testemunhar a mensagem de Jesus com justiça. De acordo com Muraro e Boff (2010, p. 10),

Cada fase humana traz uma relação masculino/feminino específica. E, pelo que vimos, foi na maior fase, aquela que durou um milhão e meio de anos, que foram vividas as relações de harmonia e equilíbrio com a natureza e que ainda estão presentes – e para sempre – no nosso inconsciente...Naquela fase, homens e mulheres viviam integradamente. As relações eram igualitárias e a mulher, considerada mais próxima dos deuses porque dela dependia a reprodução da espécie. Os princípios feminino e masculino então – e por um milhão e meio de anos – governam o mundo juntos.

Não se trata de assumir o modelo masculino ou vice-versa, mas de devolver a mulher o seu direito de participar e a sua dignidade de sujeito na história. A transformação será cultural, mental, real para que os seres humanos possam construir um mundo diferente. Para tanto, é fundamental conhecermos e analisarmos a história, onde muitas foram anuladas como seres humanos e tratadas como objeto. O objetivo é mudar as relações humanas, eliminando qualquer forma de opressão como sexismo, racismo, ante-judaísmo e outras. A luta é da raça humana em busca do seu próprio espírito. Devolver a mulher sua dignidade é devolver ao mundo o feminino, e assim integrar as duas dimensões de modo que sejamos verdadeiramente reflexos de Deus, como diz o texto sagrado: “Façamos o ser humano (a humanidade) à nossa imagem e semelhança...” (Gn 1,26).

Sempre que a mulher é marginalizada na igreja, altera-se nossa experiência de Deus. Per-

de-se o equilíbrio do ser humano e conseqüentemente da humanidade. Não que o feminino seja o privilégio da mulher, mas é sua característica marcante, como o masculino é do homem. Se o ser humano incorpora em si as duas dimensões (feminino e masculino) e a mulher é discriminada por ser do sexo feminino; marginalizando-a, perde-se esta dimensão e conseqüentemente a identidade com o nosso Deus que é em sua essência, feminino e masculino integrados numa perfeita harmonia. Libertar a mulher significa libertar a humanidade, restituir-lhes sua identidade divina e original.

A linguagem teológica não pode se limitar à versão masculina. Os conceitos do cristianismo não devem se resumir à visão masculina, dá somente ao homem o acesso aos cargos ministeriais ligados ao sacramento da ordem na Igreja Católica, continua sendo uma exclusão do universo feminino, o que empobrece não só a igreja, mas a representação do próprio Cristo.

1.1 O FEMININO EM DEUS

O feminino é uma face de Deus bastante oculta. A tradição bíblica cristã destacou apenas o lado masculino de Deus. Ora-se a um Deus que é o Pai todo poderoso, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, enquanto a face da mãe misericordiosa permanece ausente na teologia, embora claramente presente na bíblia. Justificando a afirmação de João Paulo I, “Deus é pai e, mais ainda, é Mãe”, temos:

“Quando Israel era menino eu o amei. Do Egito chamei o meu filho... E não há dúvida, fui eu que ensinei Efraim a andar segurando-o pela mão. Mas eles não perceberam que era eu quem cuidava deles. Eu os atraí com lações de bondade, com cordas de amor. Fazia com eles como quem levanta até seu rosto uma criança; para dar-lhes de comer, eu me abaixava até eles” (Os 11, 1-4).

“Pode a mãe esquecer-se do seu filhinho, pode ela deixar de ter amor pelo filho de suas entranhas? Ainda que ela se esqueça, eu não me esquecerei de ti” (Is 49,15).

“... seus filhinhos serão carregados ao colo e acariciados sobre os joelhos. Como uma criança que a mãe consola, sereis consolados em Jerusalém” (Is 66,12-13).

Temos aqui um Deus misericordioso e amoroso, que cuida, consola, acaricia, ensina a andar e alimenta seus filhos, como procede uma mãe. Daí concluímos que “Deus-Pai possui traços maternos... Deus é simultaneamente Pai e Mãe de infinita ternura, como diz Muraro e Boff (2010, p. 86):

Uma coisa é dizermos Deus-Pai. Nessa palavra ressoam arquétipos ancestrais ligados à ordem, ao poder, à justiça, a um plano divino. A moralidade se estrutura ao redor do bem e do mal, do prêmio e do castigo, do céu e do inferno. Outra coisa

é dizer Deus-Mãe. Nessa invocação emergem experiências originárias e desejos arcaicos de aconchego,, de útero acolhedor, de misericórdia e de amor incondicional.

Desprezar a face materna de Deus, é negar ao humano a rica experiência do acolhimento, do colo afetivo destinado a todos e a cada um dos seres humanos, independentes do desvio realizado por cada filho, pois a ternura materna será sempre maior que as faltas praticadas.

1.2 O FEMININO NO ESPÍRITO SANTO

Em hebraico a palavra espírito (Ruah) é do gênero feminino, mas, ao transferir-se para o Ocidente assume o gênero neutro, “pneuma”, e no latim “spiritus” é masculina. Na sagrada escritura o Espírito Santo está ligado ao ato de gerar e ao mistério da vida, assumindo em João, atitudes femininas e maternas como o ato de ensinar.

“Mas o Advogado, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, ensinar-vos-á todas as coisas, e vos recordará tudo o que eu lhes disse” (Jo 14,26).

1.3 O FEMININO EM JESUS CRISTO

Masculino e feminino estão perfeitamente incorporados em Jesus, cuja a vida sacramentaliza estas duas dimensões. Seu lado masculino já é bastante conhecido, faz-se necessário agora evidenciarmos sua face oculta: o feminino.

A atitude de Jesus para com as pessoas é amorosa e de serviço: lava os pés, chora a morte de Lázaro, multiplica e distribui pães, prepara a ceia, acolhe as crianças, os doentes, os aflitos, os pecadores, os marginalizados (principalmente as mulheres), enfim, é aquele que compreende, perdoa e cura. E assim revela a outra face do Pai, que mesmo presente na história esteve sempre oculta. É da vida de Jesus de Nazaré que se resgata o feminino.

“Jerusalém, Jerusalém, você que mata os profetas e apedreja os que lhes foram enviados! Quantas vezes eu quis reunir seus filhos, como a galinha reúne os pintinhos debaixo das asas, mas você não quis!” (Lc 13,34).

2. ALGUMAS DAS ATITUDES DE JESUS PARA COM AS MULHERES:

2.1 ROMPE COM TODAS AS REGRAS E FALA COM A SAMARITANA.

“Neste momento, os discípulos de Jesus chegaram. E ficaram admirados de ver Jesus falando com uma mulher ...” (Jo 4,27).

2.1.1 Deixa-se seguir por um grupo de mulheres, juntamente com os discípulos.

“ Jesus andava por cidades e povoados, pregando e anunciando a Boa-Nova do Reino de Deus. Os doze iam com ele, e também algumas mulheres ... Maria Madalena, da qual haviam saído sete demônios; Joana, mulher de Cuza, alto funcionário de Herodes; Susana e várias outras mulheres que ajudavam a Jesus e aos discípulos... (Lc 8,1-3).

2.1.2 Jesus trata com igualdade homens e mulheres:

“... e disseram a Jesus: Mestre, essa mulher foi pega em flagrante cometendo adultério. A lei de Moisés manda-nos apedrejar tais mulheres. E tu o que dizes? ... Então Jesus se levantou e disse: “Quem de vocês não tiver pecado, atire nela a primeira pedra” (Jo 8,4-7).

“O marido cumpra seu dever conjugal para com a mulher, e igualmente a mulher em relação ao marido” (1 Cor 7,4).

“O homem que se divorciar de sua mulher e se casar com outra, cometerá adultério contra primeira mulher. E se a mulher se divorciar do seu marido e se casar com outro, ela cometerá adultério” (Mc 10,11).

3.1.4 Convida as mulheres a romperem com os padrões preestabelecidos para elas, e participarem do Projeto de Deus.

Jesus entrou num povoado, e uma mulher de nome Marta, o recebeu em sua casa. Sua irmã, Maria, sentou-se aos pés do Senhor, e ficou escutando a sua palavra. Marta, estava ocupada com muitos afazeres. Aproximou-se e falou: ‘Senhor, não te importas que minha irmã me deixe sozinha com todo o serviço? Manda que ela venha ajudar-me!’ O Senhor, porém, respondeu: ‘Marta, Marta, você se preocupa e anda agitada com muitas coisas; porém, uma só coisa é necessária, Maria escolheu a melhor parte, e esta não lhe será tirada (Lc 10,38-42).

2. MARIA

“Ave, cheia de graça! O Senhor é convosco!” (Lc 1,28).

A partir desta saudação e do SIM de Maria, mulher de fé inabalável, nossa história mudou. Maria é origem e ponto referencial do Projeto de Deus. Por ela Deus se fez homem e habitou entre nós. Como simples mulher do povo, viveu a realidade do oprimido e marginalizado (no seu caso, duplamente, por ser mulher e pobre), manifestando-se em sua defesa: O Senhor “derrota os orgulhosos com todos os seus planos, derruba de seus tronos os poderosos e eleva os humildes, dá fartura aos que têm fome e manda os ricos embora de mãos vazias” (Lc 1,51-53). Maria foi uma mulher exemplar. Forte, consciente e decidida, jamais vacilou. Aceitou e assumiu o Plano de Deus, deixando-se trabalhar por ele, assim, constitui o centro da História da Salvação.

O Cristianismo tem em Maria, a grande reveladora do lado feminino de Deus, por meio de sua santa disposição, para que Deus realiza-se o seu plano. Sobre ele vai o Espírito Santo, tornando-a ao mesmo tempo, templo e sacrário em meio a humanidade, ficando grávida do Espírito Santo (Mt 1,18). É por meio dela que se tem início a vida do divino filho de Deus. Pois, Aquele que nasceria dela não pode ser outro a não ser o Filho de Deus (Lc 1,35).(LEONARDO BOFF,1990).

Aproxima-se o tempo em que a mulher ocupará seu devido lugar na história, que por sua vez, será contada de outra maneira, pois as mulheres foram as primeiras a testemunhar o fundamento de nossa fé, a Ressurreição. A partir daí elas não mais abandonaram a missão de evangelizadoras. É comum a tentativa de ocultar o fato de as mulheres terem sempre estado em segundo plano, sendo exploradas em seu ser, seu trabalho e sua vida, de um modo geral. Conscientes de sua dignidade de semelhantes de Deus, já não admitem este procedimento não coerente com o Evangelho. Nele Jesus Cristo trouxe às mulheres a liberdade e a consciência, característica das discípulas da Igreja Primitiva, e principalmente, da mãe de Jesus, sobre a qual os Evangelistas evitaram falar, negando-nos o conhecimento de seu trabalho nos primórdios do Cristianismo.

O ser humano possui em si, ambas as dimensões: a dimensão masculina e a dimensão feminina. Nessas dimensões possui as características tanto do vigor como da ternura. O grande problema aqui é fazer um processo de integração destas duas características, de forma que possa conferir um sentido plenamente humano, sendo desse modo, imagens de Deus. Jesus Cristo em sua vida humana assume, integra e valoriza ambos os gêneros, tanto o masculino como o feminino. Assim sendo o filho de Deus em sua condição humana, santifica e diviniza essas duas dimensões em sua pessoa. (LEONARDO BOFF,1990).

Acredito que esta disciplina de Gênero e Religião nos desafia a ter uma nova maneira de pensar na Igreja e na sociedade sobre os papéis da mulher e do homem, resgatando sobretudo a dignidade do feminino. É chegado o tempo de fazermos uma releitura da história e de corrigirmos a maneira de pensar do passado. Precisamos finalmente reconhecer que a compreensão dos papéis dos dois sexos faz parte das normas culturais, e de maneira nenhuma representa uma coisa estabelecida por Deus.

Espero que essa experiência de reflexão sobre Gênero e Religião nos ajudem a mergulhar em águas mais profundas, redescobrir a verdadeira importância da mulher na Sagrada Escritura e no Cristianismo primitivo. Que continuemos assim como as feministas cristãs buscar uma autêntica

espiritualidade, em que seja levada a sério sua condição humana como mulheres e sua condição de criaturas feitas “à imagem e semelhança de Deus”.

CONCLUSÃO

A mulher do ponto vista histórico e religioso sempre ocupou uma posição de submissão ao homem, de modo especial em sociedades que tinham uma cultura bastante patriarcal, em que, a posição dela era sempre ser inferior ao homem, pois esse era dada culturalmente, o exercício da liderança e do poder e a mulher cabia ser submissa e obedecer.

Um olhar mais apurado na Sagrada Escritura, contudo, mesmo com uma base cultural do Patriarcalismo presente no texto, percebe-se que a mulher ocupa um lugar de dignidade, liderança e evangelização, sendo desse modo, instrumento de Deus para a concretização de seu plano.

A dimensão sagrada da mulher na religião cristã, se faz presente em diversos momentos em que Deus se manifesta por meio de ações em que destaca a mulher como protagonista no antigo Testamento e de modo especial com Jesus Cristo que se encontra com várias mulheres, as quais, são valorizadas pelo filho de Deus que por sua vez, confere a elas vida e dignidade, demonstrando que Deus ama e também faz das mulheres, instrumento de sua ação, bondade e graça.

Conclui-se desse modo que, Deus na religião cristã se manifesta como um Deus presente na vida e nação da humanidade não somente por homens, mas principalmente, por meio das mulheres, personagens importantes que dentro da história da salvação, são exemplo de fidelidade, ao seu plano de salvação e valorização da humanidade.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2003.

BOFF, Leonardo. **A Ave-Maria: O Feminino e o Espírito Santo**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

FREI BETO. **Puebla para o povo**. 6ª ed. Vozes, 1985.

GEBARA, Ivone. **Mulheres, religião e poder: ensaios feministas**. São Paulo: Terceira Via Edições, 2017.

MURARO E BOFF, Rose Marie e Leonardo. **Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2010.

A MISERICÓRDIA INFINITA DE DEUS FRENTE À INFIDELIDADE DO SER HUMANO EM OS 11,8-9

Mércia da Silva Pereira¹

Philippe Villeneuve Oliveira Rego²

RESUMO

A literatura profética na Bíblia apresenta, não raras vezes, uma ação ambígua quando se refere ao comportamento de Deus frente à infidelidade humana, fruto das relações estabelecidas entre o projeto divino, a ação do profeta e os contextos social, político e religioso do povo que é destinatário da profecia. Neste sentido, Oséias ao se dirigir ao Reino do Norte, expressa-se sob uma chave autobiográfica o relacionamento de Deus com o seu povo, comparando este a uma mulher infiel. Contudo, no Capítulo 11, a relação sai de um plano de fundo esponsal para um vínculo paternal entre Israel, chamado Efraim, o povo de Deus, e o próprio YHWH. Também este filho infiel inflama a ira do Pai, e com sua desobediência provoca a ameaça de um castigo. Os versículos 8 e 9 surpreendem o leitor quando o comportamento divino parece enfrentar um conflito interno, e sua decisão é inusitada. Diante disto, a presente pesquisa busca discutir a reação amorosa de Deus diante da infidelidade do povo, através do método exegético e da revisão bibliográfica com autores que permitirão aprofundar a postura misericordiosa de YHWH. Neste direcionamento, o estudo inicia seu itinerário apresentando o contexto histórico em que se realiza a profecia de Oséias, depois analisando a relação paternal existente no capítulo 11; em seguida, procedendo com a exegese de Os 11,8-9 e concluindo com uma análise hermenêutica do texto sobre o agir divino frente ao agir do povo como forma de suscitar uma visão mais afetuosa, menos opressora, de Deus.

PALAVRAS-CHAVE: Profecia. Oseias. Infidelidade. Misericórdia. Amor. Paternidade.

INTRODUÇÃO

Oséias instiga a reflexão de todos os tempos ao contrastar a imagem de Deus com paradigmas humanos, como muitas vezes ao longo da história fora comparado. Ao falar por meio de sua própria história buscando manifestar o agir do Senhor para com o seu povo, Oséias parece encontrar no capítulo 11, versículos 8 e 9, sob um plano de relação filial, que a misericórdia é superabundante se comparada ao castigo e à ira divina.

Qual o contexto em que Oséias exerce sua atividade profética e quais as relações existentes entre sua profecia e sua vida? Qual a influência de Os 11,8-9 para pensar a postura divina frente à

1 Especialista em Estudos Bíblicos pela Faculdade Católica de Fortaleza/CE, graduada em Administração pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte e graduanda em Teologia pela Faculdade Católica do Rio Grande do Norte.

2 Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte e graduando em Teologia pela Faculdade Católica do Rio Grande do Norte.

infidelidade dos seres humanos e a relação das pessoas com Deus? É sobre estes questionamentos que a presente pesquisa busca se deter, destacando a relação paternal de Deus para com Israel, chamado Efraim³, filho infiel, como maneira de discutir a pedagogia divina diante do pecado humano.

Este trabalho é desenvolvido sob o método de análise exegética e hermenêutica de Os 11,8-9, a começar pelos pressupostos históricos, sociais e religiosos do profeta Oséias, seguido da análise da relação filial encontrada no capítulo 11. Em continuidade, a exegese dos versículos 8 e 9 subsidiará a hermenêutica posterior, discutindo a paradoxal misericórdia de Deus e a desobediência do povo, como demonstração de que o agir divino diverge da lógica humana de vingança.

1. SOBRE O LIVRO DO PROFETA OSÉIAS: CONTEXTO SOCIAL E RELIGIOSO

O contexto de infidelidade, apresentado por Oséias em relação a Israel, alude a realidade de um povo agrícola que submetia-se a cultos a Baal na busca pela fecundidade da terra, e neste sentido, viviam-se cultos de prostituição sagrada que feriam a aliança com YHWH. Assim, “o culto a Baal supõe a transgressão do primeiro mandamento, uma vez que Deus não admite rivais; supõe ao mesmo tempo a confissão implícita de que Javé não é Senhor da natureza, não pode ajudar e salvar em todos os âmbitos da vida.” (SICRE DIAZ; SCHÖKEL, 1991, p. 290)

Seu ambiente de atividade profética se dá no Reino do Norte, depois dos dias de Salomão em Israel. Neste tempo, a realidade rural era predominante e isto explica a razão do profeta insistir em uma relação sponsal para se referir à relação de Deus para com Israel. É na vida agrícola que a fertilidade, não apenas na terra, mas também familiar, assume um papel importante. O “deserto” torna-se, neste caso, além do lugar da aliança, também onde Deus, com seu compromisso, age com forte poder para conceder à terra estéril a vida e às relações humanas, mais amor e fecundidade.

Todas as vezes que, cedendo ao culto a Baal, convencidos pelos cananeus, os hebreus preferem a corrupção de sua religião e de suas relações colocando como paradigma de vida os seus interesses egoístas e não a aliança com Deus. Retornam à experiência de escravidão no Egito, e não da liberdade salvífica que YHWH havia concedido. “De fato, a saída do Egito é para o profeta uma verdadeira gestação na história, a criação de um laço de filiação. A partir desse momento, ficam estabelecidas as relações entre Javé, o pai, e Israel, o filho.” (LACY, 2006, p. 92). Conforme Rivas (2008, p. 304), a história de Israel com Deus e a vida de Oséias, se confundem propositalmente.

Transformou, assim, sua experiência na revelação de miséria e de grandeza. Por um lado, a miséria dos pecados culturais, sociais e políticos do povo, caracterizados como idolatria e infidelidade; por outro, como a grandeza do amor de Deus, mais

3 [...] a guerra civil produziu a divisão do Reino do Norte em dois territórios, os quais Oséias denomina “Israel” e “Efraim”. (SICRE DIAZ; SCHÖKEL, 1991, p. 887)

forte que a infidelidade. A relação de Deus com seu povo passa a fazer parte da “ilogicidade” do amor. Apesar de tudo, Deus ama; o povo voltará porque se sente amado. Se à imagem do Deus-esposo, amante e fiel, introduzida por Oséias, acrescentarmos o incremento que ele próprio oferece à imagem de Deus-Pai, encontraremos neste profeta uma surpreendente interiorização da relação Deus-povo.

Sua visão para com a relação Deus-povo destaca-se em uma amplitude cultural, social e política, intensificando sua denúncia mais na rebeldia e pecado. Concomitantemente, apresenta a reação de Deus diante da limitação humana, uma vez que, através de seu amor, desce à humanidade; se irrita, porém, seu sentimento de divindade e santidade, não o deixa se entregar e corresponder ao pecado do povo. Assim, suas atitudes permanecem sendo a de Deus, e não a dos homens.

No capítulo 11, sob a perspectiva de uma relação paternal, Deus escolheu o povo de Israel e fez com ele uma aliança, tirando-o da escravidão e educando-o, como a um filho, para uma vida nova, livre, pautada nos ensinamentos de seu pai (RIVAS, 2008, p. 314). Se do pai brota o amor gratuito que educa, acolhe e oferece vida, é dele que também se sente a inconstância do filho em todo o seu processo de crescimento. O pai que é Deus, é sempre o autor do amor e esta é a sua pedagogia. “No entanto Israel, o filho, ‘afasta-se’, ‘não o compreende’, não põe a confiança no pai, mas nos amigos. É ele o protótipo do filho rebelde, que, de acordo com a lei, deve morrer. (Dt 21, 18-21)”. (SICRE DIAZ; SCHÖKEL, 1991, p. 891). Diante deste afastamento, Deus pode responder com um eminente castigo.

Se existiu uma infidelidade e essa gerou um afastamento, o retorno, contudo, em nada é protagonizado pelo filho, que estava longe, mas sim pelo pai. Deste modo, “a volta procede, também, da iniciativa de Deus. Diante da perspectiva do castigo, estremecem as entranhas de Deus, e o coração lhe dá uma reviravolta, embora para fazê-lo voltar, tenha de rugir como um leão e a volta seja tenebrosa por causa da lembrança da infidelidade passada” RIVAS (2008, p. 314)

2. EXEGESE DO TEXTO OS 11,8-9

Na relação paternal expressa no cap. 11, como já abordado anteriormente, encontra-se a atitude inusitada de um pai frente à infidelidade de seu filho. A resposta para isso é: a lógica de Deus não é a lógica humana. Enquanto os v. 1-5a apresentam o contraste, segundo Schökel e Sicre (p. 891), entre o tríplice gesto de amor do Pai que ama, chama e cuida, enquanto o filho Israel se afasta, é incompreensível, e prefere confiar nos amigos que no próprio pai, fazendo menção aos cultos de idolatria a Baal e aos apoios políticos do Reino do Norte para vencer a Assíria.

Já nos v. 5b-7, a atitude inconsequente de Israel implicará um castigo direto. “O destino de Israel está totalmente voltado à destruição. O castigo aparece como a última palavra da decisão divina [...]” (LACY, 1998, p. 94). Sua infidelidade parece não gerar arrependimento, mesmo diante

da ameaça de um castigo: continuam clamando a Baal e não possuem qualquer retorno deste. Por lógica humana, diante de tal infantilidade e sem quaisquer tentativas de conversão, o pai deveria agir de maneira punitiva para castigar o filho e levá-lo a repensar suas atitudes. Oséias, no entanto, nos versículos que seguem, provocará o esquema do agir humano frente ao amor de Deus.

Os 11,8	<p>כַּתְּתָאָהּ הָיָא לְאַרְשֵׁי הַגְּמָא מִיִּרְפָּא הַתְּתָאָהּ הָיָא דְּתִי יִבֵּל יִלְעַר הַפְּהֵן מִיֵּאבְצָב הַמִּישָׁא הַמְדָּאָב :יְמוּחֵן וְרַמְכָּן</p>	<p>Como poderia eu abandonar-te, ó Efraim, entregar-te, ó Israel?</p> <p>Como poderia eu abandonar-te como a Adama, tratar-te como a Seboim?</p> <p>Meu coração se contorce dentro de mim, minhas entranhas comovem-se.</p>
Os 11,9	<p>פָּא תַחְשַׁל בּוּשָׁא אֵל יִפָּא וְנֹרַח הַשְּׂעָא אֵל אֵל שׁוֹדֵק הַבְּרִקָּב שִׂיא־אֵל יִכְנָא לֹא יֵב מִיִּר :רִיעֵב אוֹבָא</p>	<p>Não executarei o ardor de minha ira, não tornarei a destruir Efraim, porque eu sou Deus e não um homem, eu sou santo no meio de ti, não retornarei com furor.</p>

No v.8 as indagações acerca da possibilidade de um abandono a Efraim são comparadas com as catástrofes que caíram sobre Adama e Seboim⁴. Assim como Sodoma e Gomorra na tradição javista, Adamá e Seboim, tradição eloísta⁵, foram cidades tomadas pelo fogo. Por este motivo, o Senhor contrapõe sua ação, travando dentro de Si uma luta existencial e passional, entrando em questão a Sua compaixão frente à postura humana. Os dois “Como?” apresentam um monólogo de Deus e revelam que “um antropomorfismo surpreendente apresenta um lahweh tão comovido que ele se dirige ao povo nos termos emocionais do lamento. Ele não pode destruir seu povo amado”. (McCARTHY; MURPHY, 2017, p. 469).

Percebe-se, então, que advém em Seu próprio Coração, no mais íntimo do Seu Ser, uma luta entre a ira diante da infidelidade do povo e o amor incondicional de Deus. O verbo **רָפָה** (hpk - alterar) foi o mesmo verbo utilizado para expressar o castigo, no sentido de derrubar/tombar, para com as cidades de Adamá e Seboim, também Gomorra, Sodoma e Zoar. Nesta passagem, contudo, ele adquire um outro sentido para expressar o sentimento divino. “Com força extraordinária soa o verbo *hpk* = mudar, inverter, subverter, [...] O verbo que atingiu as cidades condenadas, não pode atingir a Efraim, porque ele age de maneira oposta no coração de Deus”. (SCHÖCKEL; DIAZ, 1991, pp. 940-941).

4 *Admá e Seboim* aparecem alhures no AT, mas sempre ao lado de Sodoma e Gomorra: Gn 10,19; 14,2.8; Dt 29,22. Os parece aproximar-se da tradição representada por Dt: a tradição hierosolimitana falava apenas de Sodoma e Gomorra. (TRADUÇÃO ECUMÊNICA DA BÍBLIA, 2015, 895)

5 Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2016, p. 1599. (Rodapé)

O verbo contorcer, que aparece equivalente na tradução, seria deste modo utilizado tanto antes para explicar o sentimento provindo da ira do Deus que destrói as cidades malignas⁶, como agora para fazê-lo perceber já o castigo que viria sobre o povo e converter o seu agir implacável de punição em uma postura de misericórdia. “Oseias parece entender que o castigo previsto é como que vivido previamente no coração de Deus” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2016, p. 1599). É como se o Senhor se fizesse homem para descer às atitudes de Efraim, sofrer a iminência do castigo e pelo amor que tem por ele, conseqüentemente, perdoá-lo.

Conseqüência da mudança de Deus é a preservação do povo diante do mal que lhe aplacaria. No v. 9 o próprio Senhor se dá conta fazendo vencer a misericórdia ilimitada por meio de Sua Santidade, e conseqüentemente, o desejo de que seu filho se reconstrua. O verbo **בִּיָּשָׁן** (retornar) apresenta uma conotação diferente, pois Deus conflitado consigo mesmo, em seu amor, desiste do seu juízo de destruição e devolve com gratuito amor diante da infidelidade do povo, para que este possa se converter.

Em meio às questões de julgamento, ainda que “o Filho pródigo” engaje em uma viagem sob sua vontade, e não a do Pai, YHWH luta Consigo Mesmo, pois é diferente dos esquemas humanos, é nutrido de esperança que o filho se recupere de sua enfermidade espiritual, uma vez que, buscando a Baal, não enxerga sua necessidade de YHWH. “Ao contrário do amor humano, o amor de Deus não tem aquele elemento inevitável de egoísmo que o faz mutável e destrutivo, fazendo a vingança do amor frustrado tão terrível.” (McCARTHY; MURPHY, 2017, p. 469).

YHWH não vinga o descaso de Efraim, busca fazê-lo um filho convertido em um futuro próximo, breve. Não existe amor maior que de um Pai ou uma mãe para com o seu filho, mesmo que este não seja recíproco. E no contexto em questão, muito provável o filho lembra do Pai quando precisa, muitas vezes buscando outras formas (Baal) para satisfazer suas necessidades e interesses. Há poucas chances do filho mudar, a transformação do juízo de castigo em amor não é mérito de Israel, mas fruto exclusivo de YHWH.

Deus, porém, não está condicionado pelo comportamento humano: a santidade de Deus pode manifestar-se convertendo e salvando. Não obstante o comportamento obstinado do povo, o Santo continuou no meio do seu povo, não atingido pela agressão do inimigo nem pelo afastamento dos seus; somente atingido e como que transtornado por amor mais forte que tudo o mais. (SCHÖCKEL; DIAZ, 1991, p. 941).

A santidade de Deus - **קָדוֹשׁ** (santo) - nesta passagem de Oséias não é equivalente a justiça dos homens, do soberano implacável que é destruidor, e o profeta faz questão de destacar isto. “Ela (a santidade Deus) é aqui despojada do seu aspecto aterrador, para exprimir a vontade de amar”

⁶ Para o javista, a falta de hospitalidade, tão grave em uma sociedade nômade, e a perversão social, contra a qual há forte preconceito veterotestamentário, são os pecados pelos quais a cidade de Sodoma é condenada. (VIVIANO, 2014, p. 74)

(TRADUÇÃO ECUMÊNICA DA BÍBLIA, 2015, p. 895). Seu esplendor transborda uma misericórdia que perdoa, seu voltar-se para o povo é o agir amoroso que surpreende a humanidade e a contrapõe à medida que não segue os esquemas de vingança e cólera.

3. A MISERICÓRDIA QUE PRECEDE A CONVERSÃO: O AMOR INFINITO DE DEUS

A passagem de Os 11,8-9 apresenta uma face de Deus cuja manifestação freia qualquer categorização humana, principalmente quando se proclama no divino as piores e mais medíocres posturas próprias dos homens e mulheres egoístas. O Senhor está sempre perdoadando o povo pelas suas infidelidades e desobediências, assim como um Pai perdoa um filho. Deus aqui ensina uma grande lição de amor e paixão de um Pai por um filho, um amor incondicional, uma misericórdia infinita, invertendo os costumes humanos da conversão como requisito para o perdão. Aqui o perdão é independente de se converter ou não, tornando-se um ato de amor materno, uma demonstração de Deus como Mãe, respondendo ao filho com amor, atitude divina, e não humana.

A nossa lógica religiosa segue os seguintes passos: pecado-conversão-perdão. A grande novidade de Oséias, o que o situa em um plano diferente e o converte em precursor do NT é o fato de ela inverter a ordem: o perdão antecede à conversão. Deus perdoa antes de o povo se converter, ainda que ele não se tenha convertido. [...] (SCHÖCKEL; DIAZ, 1991, p. 892).

Supera-se o paradigma de justiça divina, com sentimentos humanos, pelo amor e pelo perdão, ou melhor, é a verdadeira justiça de Deus que se revela, invertendo a lógica passada na qual, primeiro se deveria arrepender-se, converter-se, para ser perdoado. A conversão não é mais pré-requisito para receber o perdão, mas este supera a lei, torna-se a necessidade prerrogativa para a conversão futura. A conversão aqui, embora se concretize ou não, terá sempre a misericórdia a sua frente. “Isto não significa que a conversão seja desnecessária. Esta, porém, se produz como resposta ao amor de Deus, não como condição prévia para o perdão.” (SCHÖCKEL; DIAZ, 1991, p. 892).

Eis a tendência do amor paternal e maternal para com aquele filho, mesmo que este não reconheça os cuidados recebidos de um bom Pai. A diferença substancial não é o comportamento de Efraim, mas o amor de Deus. Efraim é um filho querido e por isto, apesar da infidelidade comparada a Adamá e Seboim, ou seja, ainda que suas ações sejam deletérias, Efraim consegue ser perdoado por Deus através do imenso amor de Pai. Como também, explora os extremos, saindo do furor, do castigo, para o perdão.

“A salvação de Israel consistirá numa atitude como a que se manifestou na época do deserto, no tempo do primeiro amor. Trata-se de refazer a história a partir do início.” (LACY, 1998, p. 94). Após se questionar e decidir não destruir Israel como assim o fez com Adamá e Seboim, Deus

manifesta sua santidade e salvação, não agindo humanamente, uma vez que é Pai e amigo, e não inimigo que destrói. E isso sim, é o que se chama entre os homens, testemunho educador do amor. “Esse ‘retorno’ das decisões divinas coincide, segundo Oséias, com um retorno do povo às disposições do primeiro amor, com o que a última etapa das relações entre Deus e Israel se descreve como um novo destino do povo.” (LACY, 1998, p. 94).

O amor tudo transforma, e a Esperança do Pai é a volta do filho para casa e juntos refazerem o caminho de filiação-paternidade, em comunhão mútua. Nova relação esta que deve se dá não apenas para com Deus, mas entre os próprios homens. O profeta sonha “uma reforma retributiva seguida de uma paz paradisíaca e uma nova e duradoura união (aliança) com Deus.” (McCARTHY; MURPHY, 2017, p. 54).

Sendo assim, a pedagogia divina revelada em Oséias apresenta um itinerário de ação no qual a maneira ideal de constranger as relações de ódio vivida entre os seres humanos, não seria também por meio de um ódio opressor e violento, mas pelo próprio amor. É a postura amorosa de Deus que busca dar fim à roda de violência humana e fazer a humanidade responder ao amor de Deus também repensando sua relação com Ele e com os outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Oséias é um profeta que apresenta fortemente mensagem de esperança, de misericórdia, de perdão e de amor. Se faz partícipe e instrumento de Deus, sendo uma das maiores revelações sobre a natureza de YHWH, precisamente em Os 11,8-9. O Senhor surpreende a humanidade com amor, dentro de uma relação paternal para com Israel, enquanto este corresponde sempre com ingratidão e desobediência. O amor de Deus é infinitamente misericordioso, Ele expressa suas emoções demonstrando que não pode destruir Israel, caso contrário, seria igual aos homens, mas é Santo e educador. Não se pode capacitar um filho ao amor, odiando e destruindo. Ensina-se com testemunho, e para isso, a prática da misericórdia e do perdão, denota a sua natureza amorosa. O homem precisa aprender com o que é divino, e assim, reconhecer o Santo diante dele e buscar imitá-lo.

O profeta expressa o próprio sentimento de um Deus paternal que de forma monóloga, reage matematicamente, comovendo-se de amor em suas entranhas. Ou seja, diante de um castigo que seria passageiro objetivando a educação, ganha o amor e a misericórdia de um Deus infinitamente apaixonado pelo seu filho infiel. Deus trava uma luta consigo mesmo entre o dever e o perdão, sendo este, uma nova oportunidade que Efraim tem de retornar para o seu Pai. Neste sentido, Oséias apresenta uma novidade: o perdão divino não mais depende da conversão do povo, uma vez que, na lógica da religião tradicional, o arrependimento e mudança seria pré-requisito para o amor de Deus. Agora, porém, a conversão passa a ser um fato conseqüente da vivência do perdão, isto é, a transformação do ser humano é uma reação frutífera diante do amor incondicional do Senhor.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA – **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2016.

BÍBLIA - **Bíblia do Peregrino**. Comentários de L. A. SCHÖCKEL. São Paulo: Paulus, 2011.

BIBLIA – **Tradução Ecumênica da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2015.

LACY, J. M. Abrego. **Os Livros Proféticos**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1998.

SCHÖCKEL, L. Alonso; DIAZ, J.L. Sicre. **Profetas II**. São Paulo: Paulus, 1991.

RIVAS, Pedro Jaramillo *in* RIVASOPORTO, Santiago Guijarro; GARCIA, Miguel Salvador. **Comentário ao Antigo Testamento II**. 2.ed. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2008.

MCCARTHY, Dennis J.; MURPHY, Roland E. Oséias. *in* MURPHY, Roland E.; BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Academia Cristã; Paulus, 2007.

VIVIANO, Pauline A. Gênesis *in* BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. **Comentário Bíblico**. 8.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

POR UMA HERMENÊUTICA AFRO: TEZ PRETA NA TÁBUA DE SALVAÇÃO

Orlando Caldeira de Farias Junior¹

RESUMO

Esse artigo estima trazer ao debate um tema pouco abordado: as pessoas de origem africana na sagrada escritura judaico-cristã. Esse incipiente debate nos muros das instituições tem uma importância imensurável para a população cristã afrodescendente. Na narrativa bíblica temos mulheres e homens que estão presentes em episódios cruciais que, em boa parte das narrativas, vemos personalidades sem nome, com descrição pobre de detalhes e apresentados em sua descrição física ou localização geográfica de seu natalício como rastros de sua existência. Fazendo um estudo interpretativo de natureza teórica e pesquisa bibliográfica tendo como base a História Religiosa para contextualizar os fatos, buscar exibir essas personalidades de tez preta. A leitura da bíblia por essa ótica é um importante método para que os afrodescendentes encontrem com mais detalhamento, pessoas que tem a mesma origem de seus antepassados e se indagar por que não são mencionados com tanta frequência nas homilias e pregações cristãs.

PALAVRAS-CHAVE: Negritude; Bíblia; Identidade; Afro; Debate.

INTRODUÇÃO

Nesse artigo pretendo usar a Teologia com “autodistanciamento reflexivo diante do acontecimento religioso” (DIERKEN, 2007, p.29), focando na historicidade e localização geográfica. Hock indagou sobre a compreensão funcional da religião, ou seja, não o que ela é, mas sim, “o que ela faz e respectivamente o que ela causa” (HOCK, 2010), corroborando a Teologia de distanciamento com a História Religiosa, que permeia nosso caminho tendo principal característica metodológica a interpretação descritiva (PIRES; MOREIRA, 2014, p.19).

O pilar do cristianismo está na figura de Jesus Cristo. Seu nascimento se deu em uma região que é uma ponte entre África e Ásia se exilando no Egito, fato narrado em Mt 2, 13-18, quando sua mãe Maria e pai José deram fuga do Massacre dos Inocentes. Importante refletir sobre o fato de Jesus ter sido imigrante e passado sua infância em solo africano.

A pergunta é: existem pessoas pretas na bíblia? Muitas vezes a cor da pele não é descrita propriamente na tradução literal e lida *ipsis litteris*, muitas vezes, passa despercebido a presença de personagens bíblicos de cútis preta. Para isso, temos que partir de um ponto medular que

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação da PUC-SP em Ciência da Religião.

é a etimologia de uma palavra descrita dezena de vezes: Cush, que em algumas traduções, pode ser encontrada como Cuxe, Kush, Cusi, Cuch ou Cuchi. Essa palavra, de origem grega faz alusão a etíopes (HOFBAUER, p.46) e todas as vezes que a encontramos, fazemos menção genericamente de pessoas africanas ou afrodescendentes. Um exemplo é Judi (Jr 36, 14): esse homem, escolhido pelos oficiais do rei Joaquim, foi destinado a pegar com Baruc o rolo da profecia de Jeremias ao povo e foi anteposto pelo próprio rei para fazer a leitura.

A profecia de Isaías descreve o povo etíope como temido, forte e de pele escura (Is 18, 2b). Outra maneira de descrever a Etiópia como um povo de exército numeroso e valente está no Segundo Livro das Crônicas, apresentando os reis Zara (2Cr 14, 8), Taraca (2 Rs 19, 9; Is 37, 9 e a rainha de Candace nos Atos dos Apóstolos (At 8, 28). Importante mencionar também a conexão de fé entre a África e religiosidade do povo hebreu: “a Etiópia estenderá a mão para Deus” (Sl 68, 32b) e que a África reconhecerá o nome do Deus de Israel (Sl 87, 4b). Também valiosa herança africana no modo de louvar o Deus israelita está no encômio com tambores (Sl 149, 3a; Sl 150, 4a).

Assim como o povo africano está intimamente ligado à ancestralidade, examinar a árvore genealógica é de grande auxílio. No livro do Gênesis, após o episódio conhecido como dilúvio, Nóe, sua esposa, filhos e noras estavam novamente reconstruindo o mundo. Nóe teve três filhos: Sem, Cam e Jafé (Gn 9, 18), sendo Cam, o filho mais novo e o pilar da raça negra (WILHELM, p.12). Este, cometeu o pecado contra seu pai (Gn 9,22) e foi amaldiçoado (Gn 9,25) tendo seus filhos escravizados pelos descendentes de Sem (Gn 9,26-27), o pilar da raça Branca (WILHELM, p.12). Fato usado a exaustão por muitos teólogos fundamentalistas como a causa da escravidão dos africanos². Mesraim, outro filho de Cam (Gn 10, 6), foi quem deu a descendência aos Lud, que a bíblia os descreve como ludianos, exímios atiradores de arco e flecha (Jr 46, 9) e temos como grande destaque Ninrode (Gn 10, 8), que segundo a narração bíblica, foi o primeiro homem valente da Terra e fundador de grandes cidades como Babel e Nínive. A partir deles vamos destacar outras personalidades bíblicas africanas e seus feitos.

1. MULHERES AFRICANAS

Vamos analisar o livro do Êxodo. Moisés foi o grande libertador do povo hebreu, que era escravizado pelo Império Egípcio e liderou o regresso dos cativos do Faraó à sua terra natal. Após a passagem do Mar Vermelho, Miriam, irmã de Aarão, a profetiza, pegou o tamborim e mulheres saíram atrás dela com tamborins e dançaram em círculos (Ex 15, 20). Não há outra dança de roda mencionada em toda a bíblia além essa. O tamborim é um instrumento musical de origem africana e a forma como as mulheres estão dançando nos remota a ancestralidade africana (TINHORÃO, 2008).

Outra maneira de exibir que havia africanos com Moisés se concretiza no livro dos Números

2 Nota de rodapé da Bíblia Pastoral da impressão realizada em maio de 2014.

com a esposa do profeta. Essa mulher, descrita apenas em um versículo (Nm 12, 1), sem nome e sem história, foi vítima de um ato discriminatório. Miriam e Aarão não aceitavam o fato de Moisés ter uma esposa cuchita e reclamaram diretamente a ele sobre o fato de ter uma companheira estrangeira (Nm 12, 2). O questionamento de Miriam e seu irmão foi porque seu Deus usava Moisés como profeta, deixando claro que ter uma esposa africana seria algo inadmissível e impensável, demonstrando nitidamente xenofobia e que por tê-la como cônjuge, Moisés não era digno do título que possuía. Esse ato xenofóbico dá margens de interpretação como a de um possível preconceito racial.

De acordo com sítios arqueológicos e estudiosos, Sabá estava localizado nos atuais territórios do lêmén ou Etiópia (LOPES, 2014) e contrariava a estrutura dos reinos europeus e asiáticos por ser matriarcal (FABATO; GASPARINI; MELO; MAGALHÃES; SIMAS, 2019). Essa terra de comerciantes, abundante de ouro e incenso, tinha como autoridade máxima uma mulher, mencionada na bíblia como a Rainha de Sabá. A narração exibe a visita de uma rainha de cor preta, sua comitiva e muitas riquezas ao Rei Salomão, filho do Rei Davi (1 Rs 10, 1-13; 2Cr 9, 1-12). Esse encontro é permeado de cordialidade de ambas as partes e uma narrativa que vai além do cristianismo, pois está também na Sura 27 do Alcorão, intitulada As Formigas, com a Rainha de Sabá sendo conhecida pelo nome de Balkis. Basicamente é a mesma narrativa judaico-cristã apenas com a troca de nome. Já os africanos descrevem a Rainha de Sabá com outro nome. Na tradição etíope, a Rainha de Sabá se chama Makeda (NASCIMENTO, 2008) e além da diplomacia e admiração, concedeu a Salomão também o seu amor, tendo como fruto dessa relação Menelik I, gerando uma linhagem imperial de mais de 3 milênios encerrada somente no século XX, com a morte de Haile Selassie no ano de 1975.

Nos Evangelhos sinóticos de Mateus (Mt 12, 42) e Lucas (Lc 11, 31), Jesus faz menção a Rainha do Sul, que veio de terra distante para ouvir a sabedoria de Salomão. Essa referência de realeza e por tudo que descrevemos, fica claro qual mulher é mencionada por Cristo. Nesses versículos, ambos evangelistas são cognoscíveis em afirmar que ela condenará os homens de sua geração. Analisar o fato de uma mulher preta, rainha, e que foi referenciada pelo próprio Jesus como exemplo salvífico tem grande importância na conjuntura atual, dando identificação e empoderamento para mulheres cristãs de baixa autoestima por questões raciais.

Em Ct 1, 5, a grande maioria das traduções, seja ela católica ou protestante, o livro Cântico dos Cânticos ou Cantares de Salomão descreve um encontro romântico e cheio de metáforas para descrever o êxtase do amor entre um homem e uma mulher, essa descrita como uma mulher de pele “morena”. Já em outras, como algumas versões da Bíblia Pastoral³ e outras referências sobre o referido livro (PAULUS, 2019, p.99) a descrevem como “negra”. De acordo com Daflon, indivíduos que se identificam como morenos tendem a minimizar o preconceito e a discriminação racial (DALFON, 2017, p.84), sendo aplicado a essas traduções e em trechos bíblicos que substitui preta ou preto por Cush.

Seu nome é Sulamita (Ct 7, 1), uma mulher de grande autoestima que se autodescreve

3 Para esse artigo foi a impressão realizada em maio de 2014.

como bela (Ct 1, 5), trabalhando arduamente embaixo do sol sem tempo para cuidar de sua vinha, ou seja, sua sexualidade e fertilidade (Ct 1, 6). Vemos claramente nesse versículo a condição social da mulher, e nos versículos seguintes (Ct 1, 7-8) a bela mulher encontra seu amado no momento de descanso dele, as escondidas, para não ser notada e punida de seu ato. O livro descreve os corpos dos apaixonados com o mais belo dos traçados, se declarando e entregando-se ao mais puro enlevo afetivo. Esse encontro é inter-racial, pois o livro descreve o amado como um homem branco de pele rosada (Ct 5, 10).

2. HOMENS AFRICANOS

A bíblia tem um relato de um inominável, que assim como a esposa de Moisés é conhecido somente por sua cor, o cuchita (2Sm 18, 21). O homem preto aparece logo após a batalha dos homens de Davi contra as tropas de seu filho Absalão no bosque de Efraim e a sua morte (2Sm 18, 6-18). Os homens de confiança de Davi quiseram omitir a morte de Absalão, pois ele (Davi) queria o filho vivo, mas o cuchita disse a verdade dos fatos (2Sm 18, 31-32).

Ao ler a bíblia e associar um homem a um eunuco etíope, a maioria o associará a um escravizado, mesmo que inconscientemente devido a dadas características. Mas, ao traduzir seu nome, chegamos ao seguinte significado: servo do rei (LITSURE, 2007, p.49), que nos faz refutar a ideia de um escravizado a grilhões ou trabalhos forçados. Aqui falamos de Ebed Melec, que surge no livro da profecia de Jeremias logo após a prisão do profeta (Jr 38, 7), intervindo junto ao rei para tirar o profeta do poço onde estava pois iria morrer de fome (Jr 38, 9). Não há nem necessidade de exegese para compreensão da importância dele no reinado, pois dificilmente o rei daria ouvidos a um escravizado e acatou o pedido de Ebed Melec sem pestanejar (Jr 38, 10). Com alguns homens e trapos, tirou o profeta Jeremias na cisterna (Jr 38, 11-12), mas seu plano não teve tanto êxito. Mesmo o rei prendendo Jeremias por sua profecia quanto a queda de seu reinado, Zedequias não deu ouvidos após soltar o profeta e os babilônicos, liderados por Nabucodonosor, cercaram Jerusalem, a sitiaram (Jr 39, 1) e o povo sobrevivente foi levado como cativo para a Babilônia (Jr 39, 9). Dentre os poupados pelo fio da espada, está Ebed Melec, que Deus deu a Jeremias o seguinte oráculo:

“Vai, e fala a Ebed-Melec, o etíope, dizendo: Assim diz o Senhor dos Exércitos, Deus de Israel: Eis que eu trarei as minhas palavras sobre esta cidade para mal e não para bem; e cumprir-se-ão diante de ti naquele dia. A ti, porém, eu livrarei naquele dia, diz o Senhor, e não serás entregue na mão dos homens, a quem temes. Porque certamente te livrarei, e não cairás à espada; mas a tua alma terá por despojo, porquanto confiaste em mim” (Jr 39, 16-18).

Sofonias tem grande relevância, pois era um homem preto profeta de Deus. Essa referência se dá no 1º versículo de seu livro, mencionando-o como filho de Cusi (Sf 1, 1). A leitura segue um estilo apocalíptico em apenas 3 capítulos, não trazendo detalhes de sua origem e história. Sofonias

talvez faça referência as suas origens quando diz que os adoradores do Senhor virão do outro lado dos rios da Etiópia (Sf 3, 10), e que esse povo, pobre e fraco será conhecido como resto de Israel e que as perseguições terão fim (Sf 3, 12-13), sendo reconhecidos por serem fiéis a Deus perante as humilhações sofridas por toda vida (Sf 3, 19-20).

O livro dos Atos dos Apóstolos narra a passagem de um etíope inominável sobre o deserto de Gaza, quando guiado por um anjo, Filipe (possivelmente o diácono, não um dos 12 Apóstolos) foi enviado a seu encontro (At 8, 26). Era administrador do tesouro da rainha de Candace (At 8, 27) e estava lendo a profecia de Isaías (At 8, 28-29). Após questionar sobre a passagem, pois não estava conseguindo a interpretar, convidou Filipe para subir a sua carruagem (At 8, 30-31). O homem da Etiópia leu a passagem e Filipe ajudou na interpretação, explicando que se tratava da Boa-Nova de Jesus Cristo (At 8, 32-36). Nesse momento, o etíope pede para ser batizado e Filipe o faz (At 8, 36-38). Essa passagem mostra barreiras que foram quebradas, pois Filipe antecedeu Paulo, quando no Concílio de Jerusalém, Pedro disse que não circuncidados não poderiam se salvar (At 15, 1), que acarretou caloroso debate com Paulo e Barnabé (At 15, 2), pois o etíope era eunuco, algo nem se quer questionado pelo diácono, passando inclusive sobre a lei de Moisés que impedia homens nessa condição de serem batizados (Dt 23, 1).

A Igreja de Antioquia é lembrada na bíblia por ser a Igreja fundada por Paulo e Barnabé, mas na verdade, haviam 5 homens na condição de profetas e doutores. Além dos dois já citados, havia Manaém, Simeão e Lucio. Esses dois últimos têm referências africanas: Simeão é descrito como negro (At 13, 1) e Lucio sendo de Cirene, colônia romana localizada no Norte da África, mesmo local da origem de Simão, homem que ajudou Cristo a cerregar a cruz durante a via sacra. A hermenêutica afro aqui faz toda diferença, pois Simão, um africano, esteve com Jesus em seus últimos passos antes de ser crucificado (Mt 27, 32; Mc 15, 21; Lc 23, 26) e que dois africanos impuseram as mãos, oraram e jejuaram antes da missão apostólica de Paulo (At 13, 3).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse artigo buscou por meio da História Religiosa dar visibilidade as pessoas africanas dentro dos escritos sagrados do judaísmo e cristianismo. A narrativa bíblica se faz necessária para dar ao povo afrodescendente identidade e uma nova perspectiva de leitura, lendo os versículos e refletindo em si mesmo uma personalidade importante na narrativa bíblica, como por exemplo, ler Ebed Melec e ver que o homem africano teve sua vida salva por confiar no Deus de Israel, Sofonias como um dos profetas ou encontrar na Rainha de Sabá referência de status social e salvação por meio do próprio Cristo.

Esquadrinhar essas personalidades é basilar no seio das igrejas cristãs e do próprio judaísmo como vereda de levar ao debate questões raciais obscurecidas com o passar dos séculos, mas que repercutem até hoje. Essa querela abre espaço para o diálogo inter-religioso, principalmente

com as religiões de matriz africana, trazendo para a mesa-redonda que a bíblia é um escrito afro-asiático e sem questões dogmáticas e doutrinas, criar um diálogo aberto usando referências africanas, distante da intolerância religiosa.

Abreviações

1Rs: Primeiro Livro dos Reis

2Cr: Segundo Livro das Crônicas

2Rs: Segundo Livro dos Reis

2Sm: Segundo Livro do Profeta Samuel

At: Atos dos Apóstolos

Ct: Cântico dos Cânticos

Ex: Êxodo

Ez: Ezequiel

Gn: Gênesis

Is: Isaías

Jr: Jeremias

Lc: Lucas

Lv: Levítico

Mc: Marcos

Mt: Mateus

Nm: Números

Sl: Salmos

Sf: Sofonias

REFERÊNCIAS

DALFON, Verônica Tostes. *Tão Longe, Tão Perto: Identidades, Discriminação e Estereótipos de Pretos e Pardos no Brasil*. Mauad, Rio de Janeiro, 2017.

DIERKEN, J. (2009). Teologia, ciência da religião e filosofia da religião: definindo suas relações. *Veritas* (Porto Alegre), 54(1).

FABATO, Fábio; GASPARINI, Gustavo; MELO, João Gustavo; MAGALHÃES, Luis Carlos; SIMAS, Luiz Antonio. *As matriarcas da avenida: quatro grandes escolas que revolucionaram o maior show da*

Terra. Novaterra, Rio de Janeiro, RJ, 2016.

HOCK, Klaus. Introdução à Ciência da Religião. São Paulo: Ed. Loyola, 2010.

HOFBAUER, Andreas; MUNANGA, Kabengele. Uma história de branqueamento ou o negro em questão. 1999. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

Homilias e Comentários ao Cântico dos Cânticos. Patrística. Orígenes. Paulus, São Paulo, 2019.

LITSURE, Arão. Há negros na Bíblia: referências Bíblicas a Kush - pesquisa sobre o pano de Fundo Africano no Estudo da Bíblia Hebraica. Ndjira, Maputo, 2007.

ASCIMENTO, Eliza Larkin. A Matriz Africana do Mundo. Selo Negro, São Paulo, 2008.

PIRES do Prado A.; MOREIRA da Silva Júnior, A. História das Religiões, História Religiosa e Ciência da Religião em Perspectiva: Trajetórias, Métodos e Distinções. *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB*, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 04–31, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/22191>. Acesso em: 1 jul. 2021.

TINHORÃO, José Ramos. Os sons dos negros no Brasil: cantos, danças, folguedos: origens. Art Editora, São Paulo, 2008.

WILHELM, R. Tao Te King. Trad. LIMA, Norberto de Paula. Hemus, Curitiba, 2000.

CONSULTA

Bíblia Pastoral – 1ª Impressão: maio de 2014

RESPLANDEÇA! UMA ANÁLISE MISSIOLOGICA DE ISAÍAS 58-60

Missão é a essência da identidade da igreja na medida em que ela se submete ao senhorio de Cristo. Segundo Ellen G. White, a igreja “foi organizada para servir e sua missão é levar o evangelho ao mundo[...] Aos membros da igreja, a quem Ele chamou das trevas para Sua maravilhosa luz, compete *manifestar* Sua glória” (WHITE, 2006, p. 9). Assim, a igreja precisa sempre ser lembrada que sua orientação é para o mundo, ela existe em favor dos outros (GOHEEN, 2014).

É necessário apresentar dois pressupostos do autor neste artigo. Primeiramente, a Bíblia é encarada como Palavra de Deus normativa para todas as épocas, povos e culturas. Além disso, é entendido que teologia e missão estão intimamente relacionados (KUHN, 2016, p. 25). Assim, este artigo analisa Isaías 58-60 através das lentes da missiologia, isto é, o texto será analisado usando a missão como chave hermenêutica a fim compreender a grande narrativa da missão de Deus (DOSS, 2018, p. 22). Faz-se também necessário dizer que outros textos do livro de Isaías e outras porções bíblicas serão utilizadas para auxiliar na interpretação do texto.

O presente estudo está dividido em quatro partes. Na primeira, se apresentará a condição do povo de Deus no período do profeta Isaías, e como ela não mudou mesmo após o exílio. Na segunda, se destacará como Deus insiste em fazer de Israel um instrumento em Suas mãos. Depois, Isaías 60 e o imperativo divino para a missão de Seu povo será o tema. Finalmente, se mostrará como esse imperativo deveria ser realizado.

1. A CONDIÇÃO DO POVO QUE DEVE CUMPRIR A MISSÃO

O PROFETA

O profeta Isaías¹ iniciou seu ministério no ano da morte do rei Uzias (Is 6:1), 740 a.C. (SCHULTZ, 2009). Seu ministério durou cerca de cinquenta anos. Desta forma, ele profetizou no período de pelo menos quatro reis em Judá: Uzias, Jotão, Acáz e Ezequias (WIERSBE, 2009). Contudo, “é razoável concordar com as sugestões que indicam que Isaías deu prosseguimento ao seu ministério durante o reinado de Manassés” (SCHULTZ, 2009, p. 349).

Após a morte de Uzias, rei que recebeu grande influência do profeta Zacarias, os dias de prosperidade se transformaram em instabilidade. No período do rei Acáz, Deus comissionou Isaías

1 Seu nome significa “Salvação do Senhor” ou “O Senhor é salvação”. Existe um grande debate a cerca da unidade autoral do livro. Hipóteses de um deutero-Isaías e até mesmo um trito-Isaías são levantadas (cap. 1-39; 40-55; 56-66). É necessário saber que essas hipóteses surgem no contexto Iluminista que questiona completamente a natureza sobrenatural do profeta. Assim, desconsiderando o sobrenatural, é impossível conceber a previsão de eventos que aconteceram além do período do profeta. O presente estudo segue a visão de uma unidade literária no texto de Isaías. Para um aprofundamento nessa discussão, ver ARCHER (2008).

para acalmar o coração do temeroso rei diante das ameaças dos inimigos (Is 7). Nesse contexto, a mensagem de Deus é: “Acautela-te e aquieta-te; não temas, nem se desanime o teu coração por causa destes dois tocos de tijões fumegantes” (Is 7:4).²

Ignorando o conselho do profeta, Acaz firmou um tratado com Tiglate-Pileser III. [...] Acaz se encontrou com Tiglate-Pileser em Damasco, selando sua aliança mediante a introdução de um culto assírio na adoração que havia no templo de Jerusalém[...] Durante o resto do reinado de Acaz, as atividades de Isaías são obscuras [...] Aparentemente Acaz foi capaz de manter relações diplomáticas favoráveis com a Assíria, o que impediu a invasão de Judá nesse tempo. Não há qualquer indicação de que Acaz tenha reconhecido Isaías como profeta autêntico (SCHULTZ, 2009, p. 348)

Nesse período, a confiança nas alianças políticas substituíram a confiança em Deus. Apenas no reinado de Ezequias, a voz de Deus por meio do profeta parece ter sido ouvida.

2. O POVO

Poucos foram os momentos de fidelidade de Israel ao longo de sua história.³ Por causa disso, a conquista do reino do norte, em 722 a.C., pelos Assírios e o exílio de Judá para a Babilônia, em 605 a.C., aconteceram. Isaías vivenciou, à distância, o primeiro e predisse o segundo evento.

Mesmo em vista do desastroso episódio ocorrido ao reino do norte, as tribos do sul caminharam na mesma direção e experimentaram a invasão de Babilônia a Jerusalém. Apesar das consequências do exílio, a condição do povo permaneceu de rebelião à vontade de Deus. Como afirma o profeta, “mas as vossas iniquidades fazem separação entre vós e o vosso Deus; e os vossos pecados encobrem o seu rosto de vós, para que vos não ouça” (59:2).

O capítulo 59 de Isaías está dividido em três partes. Primeiramente, os versos 1-8 apresentam uma descrição da condição rebelde do povo. Depois, os versos 9-15 relatam uma oração penitente. O profeta, identificando-se com o povo (v. 12), descreveu os pecados do povo enfatizando mais uma vez a situação da nação. Finalmente, o capítulo se encerra com a intervenção divina para promover salvação do Seu povo (v. 16-21) (RIDDERBOS, 1995).

Tanto na primeira como segunda parte do capítulo, alguns dos pecados da nação são

2 As versões citadas pertencem a versão *Almeida Revista e Atualizada*. (1993). Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil.

3 Ainda em sua formação como nação os israelitas apresentaram indícios de idolatria (Êx 32; Dt 9:7-21). Essa prática foi recorrente no decorrer da história. No período dos juízes, o povo oscilava em momentos de reavivamento espiritual e períodos de apostasia (Jz 2:10-13, 16-19). Durante o período dos reis, Salomão introduziu de maneira oficial a adoração aos ídolos (1Rs 11). Após a divisão do império, todos os reis do norte são descritos como “maus perante o Senhor” (1Rs 12:25-30; 14:7-9; 15:25-26, 30, 34; 16:2, 13, 19, 25-26, 30). Isso culminou na destruição Assíria em 722 a.C.. Já no reino do sul, alguns reis procuraram cumprir a aliança, mas isso foi insuficiente e culminou na invasão babilônica em 605 a.C..

especificados. Iniquidade, mentira, maldade, sangue, opressão, são apenas alguns deles (v. 3, 4, 13). De acordo com Isaías, eles tinham pressa em fazer o mal e seus pensamentos eram apenas para a desobediência (v. 7). Utilizando a imagem de várias partes do corpo, o profeta afirma que a depravação atingiu tanto as atitudes exteriores quanto interiores (MOTYER, 2016). Enfim, “a verdade sumiu, e quem se desvia do mal é tratado como presa. O SENHOR viu isso e desaprovou o não haver justiça” (v. 15). Como o autor lembra,

as obras desse povo ímpio propiciam morte e destruição para todos os que entram em contato com ele[...] O quadro é completado com a menção dos seus “pensamentos”; esses objetivam apenas o mal[...] os pecados de Israel que causaram a miséria do povo (RIDDERBOS, 1995, p. 477, 478).

Desta forma, o profeta Isaías descreve o povo de Deus “como cegos, sim, como os que não têm olhos, andamos apalmando; tropeçamos ao meio-dia como nas trevas” (v. 10). Ou seja, Isaías retoma uma analogia já empregada anteriormente, a imagem do cego.

Através de Isaías, Deus já havia insultado os deuses de outros povos (41:21-24) e, repetidamente, reiterado que Ele é o único Deus (45:6, 22). Segundo a Bíblia, essa prática idólatra é loucura (44:9-12) e conduz à cegueira. Essa era a realidade de todas as nações ao redor de Israel. Como afirma o profeta, os adoradores de imagens “nada sabem, nem entendem; *porque se lhes grudaram os olhos*, para que não vejam, e o seu coração já não pode entender” (44:18). Ou seja, “os deuses precisam ser radicalmente desmascarados e destronados[...] as nações precisam ver e ouvir a verdade” (WRIGHT, 2012, p. 197).

Quem deve fazer conhecido o verdadeiro Deus às nações idólatras? Isaías responde que “o meu servo, a quem sustenho; o meu escolhido, em quem minha alma se compraz; pus sobre ele o meu Espírito, e ele promulgará o direito para os gentios” (42:1). Em outras palavras, ele será “luz para os gentios” (42:6). Desta forma, Deus esperava contar com os descendentes de Abraão, os escolhidos (41:8-10) para cumprir seu propósito de salvação a todos (40:5). Entretanto, havia um problema, Israel estava na mesma condição das nações. A cegueira havia chegado também ao “servo do Senhor” (42:18-20).

Como apontado por Goheen (2014), o relacionamento de Israel com a idolatria e as demais nações precisa ser entendido em um contexto missional. Israel deveria vindicar o Deus único confrontando a idolatria ao seu redor. Ou seja,

[...]missão é o povo de Deus vivendo à maneira de Deus publicamente, diante dos olhos das nações. [...] A vida de Israel moldada pela Torá divina deve servir de contraste para as nações, uma luz brilhando em meio às trevas pagãs. Infelizmente, a história de Israel muitas vezes revela seu fracasso por não ser a luz de Deus: ao sucumbir diante de outros espíritos religiosos, torna-se parte da escuridão que deveria dissipar (GOHEEN, 2014, p. 75).

Mesmo diante da infidelidade de seu povo, Deus não alterou seus planos e misericordiosamente insistiu em fazer deles um instrumento de testemunho aos ignorantes (43:10). Isto é, “apesar de todas as realidades negativas descritas no capítulo 42:18-25, a comissão original de Deus permanece” (WRIGHT, 2012, p. 200). Essa insistência divina também era o meio de fazer o servo cego passar a “ver”, “para que o saibais, e me creiais, e *entendais*” (43:10 – grifo nosso). A raiz hebraica *bin*, traduzida por “entender”, também significa “discernimento, enxergar o cerne de um assunto”. Neste caso, o fato de que o Senhor é único (MOTYER, 2016). Isso fica ainda mais claro com o paralelo das expressões “cego/fechar os olhos” e “falta de entendimento” em Isaías 44:18. Assim, em Isaías 43:10, Deus novamente convoca seu povo para testemunhar a fim de reverter também a sua própria cegueira. Como destaca Wright,

Deus os chama de volta à sua tarefa como uma forma de chamá-los de volta para si mesmo. A ideia desse versículo é que o poder do testemunho não está apenas naquilo que ele produz no coração de quem ouve, mas também no que ele faz pela fé daquele que testemunha. A tarefa de convencer os outros reforça as convicções da testemunha (WRIGHT, 2012, p. 202).

É possível, já neste ponto, pontuar questões práticas para a missão. Primeiramente, a missão não se origina na dignidade do mensageiro. A missão é fruto da misericórdia de Deus para com todos, mensageiros e ouvintes. Isaías parece afirmar em outras palavras aquilo que o apóstolo conclui posteriormente: “todos pecaram e carecem da glória de Deus” (Rm 3:23).

Em segundo lugar, o povo de Deus está sempre em perigo ou de ser assimilado pelas culturas ao redor, como aconteceu com Israel, ou de, por medo da assimilação, se recolher “escapando da assimilação por meio do isolamento” (GOHEEN, 2014, p. 88). De um jeito ou de outro, não são fieis ao chamado divino de ser luz para os que não o conhecem (Is 42:6). Para evitar esses erros, nessa interação com os não crentes, a igreja necessita ser uma comunidade “bilíngue”. Isto é, ser relevante e íntegra ao mesmo tempo.

Além disso, pode-se inferir que a missão não está separada do modo de viver. Como afirmado por Goheen (2014) o povo é chamado a viver publicamente à maneira de Deus diante dos outros. Assim, ser e proclamar estão intimamente associados. A fim de desenvolver um povo como retratado em Isaías 59, o envolvimento na missão é a forma que Deus deseja utilizar para trabalhar com seu povo e através dele com os demais filhos.

3. O CHAMADO DO POVO PARA CUMPRIR A MISSÃO

Isaías 60 é um poema que tem como pano de fundo “o tema abraâmico de que aqueles que o abençoam serão abençoados e aqueles que o amaldiçoam serão amaldiçoados” (MOTYER, 2016, p. 659). Assim, está conectado com a ideia de um povo escolhido para abençoar outras nações que

respondam positivamente ao convite.

Para entender esse chamado de Isaías 60, é necessário retornar ao capítulo anterior (Is. 59). Após descrever a condição do povo de Israel nas duas primeiras partes do capítulo (59:1-8; 9-15), o profeta bíblico conclui com a maneira escolhida por Deus para mudar essa situação. Isaías afirma que “virá o Redentor a Sião e aos de Jacó que se converterem, diz o SENHOR” (59:20). Assim, o poderoso ato de redenção seria realizado pelo “Redentor”, em hebraico *goel*.⁴ Desta forma, “Deus trará a redenção a um povo que certamente não a merece, mas que está disposto a arrepender-se e recebê-la” (WRIGHT, 2012, p. 168). Em outras palavras, Deus traria a luz.

O capítulo 60 inicia com um imperativo claro “*Dispõe-te, resplandece, porque vem a tua luz, e a glória do SENHOR nasce sobre*” (60:1). A raiz hebraica da palavra traduzida por “dispõe-te” aqui é *qwm*. Essa mesma raiz aparece duas vezes no livro de Jonas quando Deus envia o profeta pródigo à cidade de Nínive (Jonas 1:2; 3:2). Assim, Isaías parece descrever a obra que Israel deveria realizar enquanto vivem em harmonia com a vontade de Deus (NICHOL, 2013). “É uma espécie de imperativo divino” (RIDDERBOS, 1995, p. 483).

[...] os últimos capítulos de Isaías oferecem uma esperança [...] a história está se dirigindo ao alvo do estabelecimento final do governo de Deus sobre todos os povos da terra e sobre toda a terra, e Deus usará Israel nesse seu propósito para esse fim. *Isaías[...] intimou Israel mais uma vez para seu destino como povo de Deus* (GOHEEN, 2014, p. 87 – grifo nosso).

Contudo, é importante lembrar que esse “era o plano divino para o antigo Israel. Mas, como nação, os israelitas falharam [...] Por isso, os privilégios e as responsabilidades da aliança foram transferidas ao Israel espiritual” (NICHOL, 2013, p. 333-334), ou seja, Deus não tem mais um povo étnico.

Os versos 6 e 7 de Isaías 60 citam ao menos quatro nomes importantes para entender o olhar missiológico do capítulo. O primeiro nome é Midiã, filho de Abraão com Quetura (Gn 25:2, 4); Efa, filho de Midiã, neto de Abraão (1 Cr 1:32,33); Quedar, filho de Ismael, neto de Abraão (Gn 25:12); e Nebaiote, primogênito de Ismael, também neto do “pai da fé” (Gn 25:13). O texto ainda sugere que os outros descendentes, “os filhos de longe” (Is 60:9) de Abraão se uniriam ao povo escolhido a fim de santificarem o “nome do SENHOR”. Assim como sugere o Salmo 87, pessoas de outras nações são registradas como cidadãs nativas de Sião.

Segundo Motyer (2016) talvez o episódio de Israel com os midianitas (Jz 6:1) estivesse na mente de Isaías ao mencionar esse personagem em Isaías 60:6. Assim, o antigo saqueador se tornara um adorador. E essa adoração tem um aspecto missionário. Segundo o texto bíblico, Midiã publicou os louvores do SENHOR (v. 6). A palavra hebraica traduzida por publicar é *bsr* -- mesma raiz

4 A palavra *goel* aparece repetidamente no livro de Rute para descrever a posição de Boaz em relação à moabita. Nessa narrativa, Boaz é um tipo da obra de Cristo.

usada para se referir a Sião (40:9), que anunciou boas-novas. Midiã anunciou, proclamou o nome de Deus. Desta forma, as “nações não vem como meras recepcionistas dos filhos de Sião, mas como convertidos ao Senhor e como evangelistas dele” (MOTYER, 2016, p. 662).

Portanto, Isaías 60 descreve o povo de Deus, os filhos de perto e os de longe, transformados pela ação de Deus através de seu *goel* -- eles são “obra das minhas mãos, para que eu seja glorificado” (Is 60:21). Esses recebem um chamado,

[...] uma convocação – Levanta-te, resplandece! O povo de Deus deve brilhar com a luz de Deus, viver o magnetismo da luz salvadora de Deus, em vidas sendo transformadas no presente. Deus trouxe a luz; nós devemos fazê-la brilhar. [...] A luz com a qual devemos brilhar não é apenas a luz de uma proclamação verbal do evangelho (embora inclua isso também, [...]), mas também a luz da justiça e compaixão comprovadas [...] (WRIGHT, 2012, p. 171).

Novas implicações práticas devem ser feitas aqui. Primeiramente, a missão dada ao povo de Deus não muda quando as circunstâncias mudam. A mensagem do profeta “Dispõe-te, resplandece” (Is 60:1) é um imperativo a todos que abraçam a aliança. Não importa se em Jerusalém, Babilônia, Roma, Brasil ou China, mesmo que a vida social assuma formas diferentes em cada contexto. O povo de Deus continua sendo um povo com a finalidade de abençoar outros a fim de que esses também se unam na missão de Deus (GOHEEN, 2014).

Além disso, como já afirmado anteriormente, a missão está relacionada ao viver público. A presença em harmonia com a vontade de Deus precede o discurso. Assim, como exortado por Moisés (Dt 4:5-7), o viver de maneira sábia estaria diante dos *olhos* e *ouvidos* de todos com os quais se entra em relacionamento. O Deus invisível necessita ser mostrado de forma visível na vida dos filhos de Deus. A missão certamente tem uma mensagem, mas aqueles que proclamam precisam anteriormente ser transformados por ela (WRIGHT, 2012). Isso parece estar em harmonia com as palavras de Jesus aos discípulos: “Vós sois a luz do mundo. Não se pode esconder a cidade edificada sobre um monte; [...] Assim brilhe também a vossa luz diante dos homens, para que *vejam* as vossas boas obras e *glorifiquem* a vosso Pai que está nos céus” (Mt 5:14-16). Essa forma, não verbal, de anunciar o evangelho pode ser visto na mensagem de Isaías ao povo de Israel no capítulo 58 de seu livro.

4. A MANEIRA DO POVO CUMPRIR A MISSÃO

Isaías 58 se refere a um momento posterior aos dias do próprio profeta. Uma referência às “antigas ruínas” e aos “fundamentos de muitas gerações” (v. 12) parece situar sua mensagem em relação a uma predição do período do cativo ou pós-cativo “quando o povo não tinha como oferecer sacrifícios, mas podia jejuar” (RIDDERBOS, 1995, p. 471).

Nesse capítulo, o profeta Isaías procura contrastar a religião verdadeira com o formalismo religioso (RIDDERBOS, 1995). Havia interesse em conhecer a vontade de Deus (58:2), havia práticas religiosas exteriores (58:3), mas as pessoas “não compreendiam o significado espiritual do jejum e da observância do sábado, e criam que cumprir as formas da religião lhes permitia satisfazer as próprias paixões e oprimir o pobre [...]” (NICHOL, 2013, p. 325).

Segundo o relato bíblico, o único jejum ordenado pela lei era no Dia da Expição (Lv 23:26-32). A “multiplicação” do jejum era uma forma de reivindicar o favor do Senhor (MOTYER, 2016). Assim, Deus era apenas um meio para seus fins, explicando a menção de que cuidavam apenas dos próprios interesses. Além disso, afirma o texto, “no dia em que jejuais, [...] *exigis* que se faça todo o vosso trabalho” (58:3). A raiz da palavra hebraica traduzida por “*exigis*, *ngs*, também aparece em Êxodo 3:7 para se referir ao exatores de Israel no Egito. Ou seja, havia religiosidade sem cuidado dos aflitos.

Ellen G. White faz várias referências ao capítulo 58 de Isaías. Ela afirma que esse capítulo é “da mais alta importância”. Também destaca que “deve ser considerado como uma mensagem para este tempo, mensagem a ser dada sempre e sempre” (WHITE, 2017, p. 29).

Tenho sido instruída a chamar a atenção de nosso povo para o capítulo cinquenta e oito de Isaías. *Lede cuidadosamente este capítulo e compreendei a espécie de ministério que levará vida às igrejas.* A obra do evangelho deve ser promovida por meio de nossa liberalidade bem assim de nossos labores. Quando encontrardes almas sofredoras necessitando auxílio, dai-lho. Quando achardes os que estão famintos, alimentai-os. Assim fazendo estareis trabalhando nas linhas do ministério de Cristo. O santo trabalho do Mestre era um trabalho de benevolência. Que nosso povo em todos os lugares seja encorajado a tomar parte nele (WHITE, 2017, p. 29 – Grifo nosso).

Pesquisas, especificamente norte-americanas, mostram números preocupantes em relação à descrença das novas gerações com o cristianismo (KINNAMAN; LYONS, 2012). Uma aparente prosperidade econômica associada à mentalidade de consumo, também parecem contribuir para essa situação. Como afirma Goheen (2014, p. 32), “o consumismo [...] é talvez o mais poderoso movimento religioso atuante no Ocidente hoje”. Essa narrativa tem influenciado todas as relações sociais incluindo a maneira como as pessoas se relacionam com a igreja e o evangelho. Dessa forma, a igreja se torna um local onde se recebem serviços pagos através de doações. Consequentemente, ser cristão é reduzido a participar de cerimônias religiosas. Assim, hoje, a história de Israel é repetida. Perde-se de vista o chamado para resplandecer em prol dos próprios interesses (58:3).

Outro aspecto debatido é se o papel do cristão é proclamar ou promover justiça social (DOSS, 2018; KELLER, 2013; STOTT, 2010). De um lado, é afirmado que os cristãos são chamados para restaurar verdades. De outro lado afirma-se que devem apenas cuidar dos necessitados. De forma equilibrada Ellen G. White articula que

A obra especificada nestas palavras [Isaías 58] é a obra que Deus pede que Seu povo faça. É uma obra indicada pelo próprio Deus. À *tarefa de reivindicar os mandamentos de Deus e reparar a brecha que foi feita na lei de Deus, devemos acrescentar compaixão à humanidade sofredora*. Devemos mostrar supremo amor a Deus, exaltar o Seu memorial, que foi calcado por pés ímpios; e com isso devemos manifestar misericórdia, benevolência e a mais terna piedade pela humanidade caída. [...] *O amor revelado pela humanidade sofredora dá sentido e poder à verdade* (WHITE, 2017, p. 32).

Não se deve dicotomizar a missão entre viver e anunciar a mensagem, falar de Cristo e demonstrar amor as pessoas. “Não tem que equilibrar boas ações com a proclamação do evangelho – porque as duas dimensões são partes indivisíveis da mesma moeda” (RAMIREZ-JOHNSON; DIAS; 2020, p. 84). Na verdade, mesmo em contextos resistentes à religião institucional, valores como empatia e solidariedade – implícitos ao evangelho – são caminhos para o cumprimento da missão. Segundo White (2017), o capítulo 58 de Isaías, além de ser um modelo do ministério de Cristo, é a chave para devolver vida às igrejas.

Ao analisar Isaías 58, percebe-se que Israel pretendia ser genuinamente religioso e socialmente indiferente. Entretanto, “não há relação genuína com Deus que não seja ao mesmo tempo uma relação com o próximo” (MOTYER, 2016, p. 640).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A missão é um imperativo a todos que experimentam a ação redentora de Deus por meio do Redentor, o *goel*, do seu povo. Uma vez que a missão é espiritual, o Espírito (Is 59:21) precisa atuar no povo redimido a fim de que *sejam* a face visível do Deus invisível.

Desta forma, trabalhando na vida de seus filhos, Deus está revelando misericórdia ao mensageiro e aos ouvintes. O viver transformado abrirá corações para ouvir. Assim, eles *verão* e *ouvirão*. Portanto, “Dispõe-te, resplandece, porque vem a tua luz, e a glória do SENHOR nasce sobre ti” (Is 60:1).

Que é luz? É piedade, bondade, verdade, misericórdia, amor; é a revelação da verdade no caráter e na vida. O evangelho, para o seu agressivo poder, depende da piedade pessoal de seus crentes, e Deus proveu, pela morte de Seu amado Filho, os meios para que cada alma esteja perfeitamente preparada para toda boa obra (WHITE, 2017, p. 36).

REFERÊNCIAS

DOSS, G. R. **Introduction to Adventist mission**. Institute of World Mission: Silver Spring, Maryland, 2018.

- GOHEEN, M. W. **A igreja missional na Bíblia**: luz para as nações. 1 Ed. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- KELLER, T. **Justiça generosa**: a graça de Deus e a justiça social. 1 Ed. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- KUHN, W. **Transformação radical**: em busca do evangelho integral. 1 Ed. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2016.
- KINNAMAN, D.; LYONS, G. **Descrentes**: o que a nova geração realmente pensa sobre o cristianismo e por que isso realmente importa. 1 Ed. Pompeia, SP: Universidade da Família, 2012.
- MOTYER, J. A. **O comentário de Isaías**. 1 Ed. São Paulo: Shedd Publicações, 2016.
- NICHOL, F. D. **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**: Isaías a Malaquias. Casa Publicadora Brasileira: Tatuí, SP, v. 4, 2013.
- RAMIREZ-JOHNSON, J.; DIAS, M. Uma compreensão missiológica da covid-19. **Kerigma**, Engenheiro Coelho, SP, volume 15, número 1, p. 73-85, 1º Semestre 2020.
- RIDDERBOS, J. **Isaías: introdução e comentário**. 2 Ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- SCHULTZ, S. J. **A história de Israel no Antigo Testamento**. 2 Ed. Vida Nova: São Paulo, 2009.
- STOTT, J. R. W. **A missão cristã no mundo**. 2 Ed. Ultimato: Viçosa, MG, 2010.
- WRIGHT, C. J. H. **A missão do povo de Deus**: Uma teologia bíblica da missão da igreja. 1 Ed. São Paulo: Vida Nova, 2012.
- WHITE, E. G. **Atos dos Apóstolos**. Casa Publicadora Brasileira: Tatuí, SP, 2006.
- _____ **Beneficência Social**. Casa Publicadora Brasileira: Tatuí, SP, 2017.
- WIERSBE, W. W. **Comentário bíblico expositivo: Antigo Testamento**. Santo André: Geográfica, 2009. v. 4.

VOZES SENTENCIADAS E CALADAS – O PROCESSO DA NEGAÇÃO DO ÚTERO SAGRADO GESTANDO O PODER

Gonzaga, Adriana Motta¹

Oliveira, José Maria Ferreira de²

RESUMO

Desde os tempos mais remotos, os arquétipos do masculino que se referem ao guerreiro, forte e vingativo, são usados por aqueles que detêm o poder, na figura de um deus, para provocar temor e exercer a dominação e controle sobre as massas. Em muitas culturas ancestrais, esses arquétipos conviviam com os arquétipos femininos da beleza, da multiplicação, da fecundidade e da vida. Num determinado momento da história humana, essa multiplicidade de deuses foi perdendo espaço para um deus único, mais poderoso, guerreiro e muitas vezes cruel, capaz de derrotar todos os outros e que representava a figura masculina do patriarcado. Com um olhar mais atento, é possível perceber que a construção de um ideário da divindade se deu a partir de um grande projeto de poder, que poderia ser resumido na seguinte expressão: um deus, um templo, um culto, um rei e um tributo. A conquista das Américas pelo povo europeu se deu a partir desse ideário, e, nesse sentido, grande parte da cultura e deuses dos povos originários precisaram ser dizimados, para que o projeto fosse implantado. Encontra-se no livro do profeta Jeremias um texto bastante peculiar e contundente; nele é relatado o antagonismo da ação da divindade “oficial” em relação à “divindade” que resistia na memória das aldeias. O texto sugere o conflito enfrentado pelo profeta ao se dirigir à estas aldeias em nome da divindade oficial - Jr 44,15-19. O presente trabalho tem o objetivo de argumentar sobre o projeto de poder centrado no monoteísmo e no patriarcado que resultou na construção da “imagem” de Deus Homem e Todo Poderoso. Este trabalho apresenta um caráter transdisciplinar em sua metodologia, perpassando diversas áreas do conhecimento para embasar a discussão em questão. Mas, de uma forma mais concreta, faz-se necessária uma leitura atenta do texto bíblico para que seja possível identificar as memórias das tribos, que foram consideradas ilícitas e que, apesar da grande perseguição, mantiveram suas deusas libertas da “religião opressora”, para que se possa trazer à luz as divindades femininas presentes na vida e nas memórias dos povos originários, e assim, promover o equilíbrio entre o feminino e o masculino para que Javé, também seja liberto das amarras opressoras daqueles que, em nome de Deus, justificam mortes e exclusões, e perpetuam o discurso hegemônico do patriarcado.

PALAVRAS CHAVE: Profecia; Povos originários, Monoteísmo; Patriarcado; Deusas.

INTRODUÇÃO

____ Há mais de 10.000 anos, possivelmente, não se discutia quem ou o que podia ser, ou não, “deus”.

1Mestre em Engenharia de Produção, pela Universidade Federal Fluminense. E-mail: gonzaga.dri@gmail.com;

2 Graduado em Administração pela UNIBENNETT, Graduado em Ciências Contábeis pela UniLassale, E-mail: barrocobp@gmail.com

Nossos ancestrais pré-históricos cultuavam aspectos da natureza como o sol, a lua, a chuva, o rio, o trovão, a abundância, a vida, entre outros, como revelam os inúmeros achados arqueológicos, em diversas partes do globo. As escavações em terras antigas nos mostram – através de esculturas, estatuetas, jóias, vestimentas, construções e diversos objetos de arte-, como homens e mulheres cultuavam a vida e a morte.

Num determinado momento da história humana inicia-se um projeto de poder baseado em um único e exclusivo Deus, macho, guerreiro, vingativo mas, benevolente e salvador que deveria não mais ser adorado junto à natureza, mas num templo, com a formalidade de um culto e com a presença de um sacerdote; nesse lugar, um rei também deveria ser adorado e um tributo pago para manter a organização e manutenção desse projeto, que deu início a uma construção cultural-religiosa baseada no patriarcado e monoteísmo. O controle de corpos e mentes seria feito tendo por base a Bíblia Hebraica.

Encontra-se no livro do profeta Jeremias um texto bastante peculiar e contundente; nele é relatado o antagonismo da ação da divindade “oficial” em relação à “divindade” que resistia na memória das aldeias. O texto sugere o conflito enfrentado pelo profeta ao se dirigir a estas aldeias em nome da divindade oficial - Jr 44,15-19.

O conflito entre aqueles que apregoam a palavra da divindade como única e os povos que professam sua crença a outras divindades, também, se estendeu por todas as terras, chegando ao Brasil pelos idos de 1500 d.C, e encontrando, também aqui, a resistência dos povos originários que adoravam suas deusas e deuses. Calar a Deusa, sentenciada como serpente diabólica não foi tarefa tão simples, como mostrado a seguir.

1. PISANDO NO CHÃO DE JEREMIAS Jr 44,15-19: RELIGIÃO OFICIAL X RELIGIÃO POPULAR

É imprescindível distinguir a narrativa do profeta como parte de uma realidade que permeia o consciente das aldeias na resistência à adesão à religião oficial propagandeada pelo palácio e pelo templo de Jerusalém. T. Römer (2018), ao analisar o tema relacionado à construção do monoteísmo, alerta sobre a necessidade de distinguir “religião oficial” e “religião popular”, pois tal distinção já foi estabelecida há muito tempo pela sociologia da religião. Apoiando-se nesse princípio ressalta-se que o trabalho não tem o objetivo de problematizar questões a respeito “do rosto materno ou feminino de Deus” na Bíblia Hebraica, tampouco, perscrutar a “origem dessa divindade” feminina.

A argumentação a ser construída terá como base a abordagem da religião popular judaica na Bíblia Hebraica, sabendo que para isso é necessário um esforço de aproximar-se do contexto presente nas entrelinhas do texto do profeta Jeremias, bem como considerar as fontes extrabíblicas. Ademais a presença do feminino nas religiões monoteístas sempre constituiu um problema destacado pela leitura feminista isso é anotado porque o “Deus único” assume atributos essencialmente, se não exclusivamente, masculino, indicando um fenômeno gradual de consolidação do poder e de

dominação masculina na sociedade.

A construção do monoteísmo na Bíblia Hebraica é fruto de um discurso construído e registrado através de um longo tempo, sua consolidação não se deu do dia para noite ou num curto espaço de tempo. Suas marcas primárias encontram-se nos círculos dos profetas do reino do Norte, por volta do séc. VIII a.C, exigindo a adoração exclusiva de YHWH. É importante, também, salientar que a história que a bíblia nos conta teve seu nascimento na época de Ezequias e Josias (717–609 a.C.) período que inaugurou as reformas cúlticas determinantes para o processo de consolidação do monoteísmo na história contada pela bíblia hebraica. “Com base nesse pensamento, os estudos críticos da Bíblia, cada vez mais, apontam os reinados de Ezequias (716 – 687 a.C) e de Josias (640 – 609 a.C.) como contextos cruciais para o início da elaboração do arcabouço básico da história de Israel”. (DIETRICH, 2020, p. 63)

A reforma patrocinada por Josias foi marcada por uma coalização de escribas, profetas e sacerdotes de sua corte conhecidos como os ‘Deuteronomistas’. São eles os responsáveis pela primeira edição do livro do Deuterônimo (+/- 622 a.C) que foi determinante para a consolidação do único deus bíblico; esse trajeto inicia-se com a tentativa de tornar o templo de Jerusalém o único santuário legítimo de adoração a YHWH. T. Römer esclarece que esse movimento inicial está profundamente marcado pela influência dos ‘modelos assírios’ que admoestam a obediência absoluta e exclusiva ao grande rei assírio. Essa modelagem pode ser atestada em Dt 6,4 contexto que fixa a exclusividade de vínculo entre Israel e IHWH. O desafio é ler o texto a partir das lacunas que aparentemente não estão presentes. É com a desconfiança e acuidade que o leitor consegue aproximar-se ‘do que não foi dito’ nas diversas edições pelas quais o texto passou. Por essa razão é necessário impor a suspeição em relação à intencionalidade das reformas ‘patrocinadas’ por Ezequias e Josias. A intenção é basicamente marcada por dois eventos: o primeiro a destruição da Samaria em 722 a.C que significou a queda do Reino do Norte (Israel) e, posteriormente, as crises que afetaram o reino Assírio. É nesse contexto que Josias enxerga a oportunidade de reunificar Norte e Sul da antiga Palestina, constituindo um só país e para isso era necessário estabelecer uma Aliança exclusiva com IHWH, única divindade a ser cultuada; Israel se tornaria um povo exclusivo de IHWH (Dt 7,6; 10,14-21; 26,16-19; 29,9-14) que teria em seu governo um rei da linhagem de Davi e descendente de Abraão devidamente instalado em Jerusalém.

Esse projeto reformista, expansionista e de poder liderado por Josias foi edificado através de grande violência exercida na esfera socioeconômica, política e religiosa, pois ele representava, antes de qualquer coisa, a Centralização do Culto no Templo de Jerusalém (Dt 12,47-7.13-19), essa mudança tinha, também, o objetivo de beneficiar as elites de Jerusalém. É no contexto desse fluxo que foi imposto o culto exclusivo a IHWH e ao mesmo tempo a proibição de culto a outras divindades (2Rs 18,1-6; 23, 4-25; Dt 5,6-10; 7,1-4; 18,9-12) que, também, tinha a intenção de beneficiar os sacerdotes da família de Sadoc. Junto com a centralização do culto foi imposta uma perseguição às outras divindades e a destruição das imagens que as representavam. Os locais de culto fora de Jerusalém foram destruídos e profanados; não importava a qual divindade era cultuada, até mesmo os dedicados a IHWH (Dt 12,2-3; Ex 23,23-24.32-33); toda essa perseguição tinha a intenção de

enfraquecer as tribos, as aldeias, o campo e suas lideranças. A reforma de Josias em nome de IHWH foi responsável pela matança de sacerdotes e de todos aqueles que insistiam nos cultos originários das famílias, dos clãs e das aldeias (2Rs 23,20; Dt 13,1-19; Ex 32,26-29; Nm 25,1-13). E por fim a reforma de Josias tinha como objetivo legitimar a invasão do 'Reino do Norte'; era pela vontade de IHWH que Josias deveria estabelecer o domínio imperialista de Judá sobre as terras e sobre o povo do antigo Reino, agora completamente destruído pela invasão Assíria (2Rs 23,15-20). Sua ambição é interrompida pela batalha travada com o rei do Egito pela disputa de controle dessa região. (2Rs 23,29-30). Esse período é de suma relevância para compreensão do processo de consolidação e sedimentação do monoteísmo na Bíblia Hebraica.

As reformas de Ezequias e Josias inauguraram um movimento que terá seu desdobramento definitivo após o período pós-exílico Persa adentrando no período helenístico. Esse olhar para o contexto Bíblico e extrabíblico ajuda na aproximação da reflexão do enfrentamento dos povos originários no período 'colonialista' e, também, na perpetuação desse estado colonial.

2. NOVOS TERRITÓRIOS, ANTIGOS PROCESSOS – A SENTENÇA E O SILÊNCIO DAS DEUSAS BRASILEIRAS

Antes da chegada dos europeus, habitavam o continente americano os povos originários, dispostos por civilizações organizadas, sendo algumas delas configuradas em imponentes impérios, como os Maias, Astecas e Incas. Cada povo tinha seus próprios costumes, deuses, ritos e sacrifícios. Em comum com os povos celtas, africanos, egípcios e árabes, havia o politeísmo e uma cosmovisão que realçava a natureza com toda sua imprecisão e transformação contínua. Grande parte dos povos indígenas enaltecia o deus Sol e a deusa Lua (como irmãos e simultaneamente esposos um do outro), o deus trovão, a deusa das águas, entre outros. Não necessariamente existia um deus maior, ou mais poderoso. Deuses e Deusas representavam esse equilíbrio dinâmico que promoveu abundância e prosperidade durante milênios para as ditas civilizações.

A arqueologia tradicional situa a chegada do homem ao continente americano, há pelo menos 13 mil anos. Já a arqueóloga e pesquisadora brasileira Niéde Guidon acredita que o Homo sapiens chegou ao Brasil, há cerca de 100 mil anos, através de levas migratórias oriundas da Ásia. Ela explica que durante o período denominado Formativo do continente sul-americano– termo que corresponde ao período Neolítico do povo europeu -, havia uma organização voltada para a agricultura, produção de cerâmica e dezenas de povos, com diferentes línguas se formaram – Tamoios, Aimorés, Tupiniquins, Guaranis, entre outros, num total de cerca de 4 milhões de habitantes, antes da colonização. Em cada um desses povos reverberou a liberdade de criar seus próprios mitos, lendas, deusas e deuses.

Na Europa, bem antes da expedição de Pedro Álvares Cabral, a igreja católica passou por reformas – o Renascimento Católico ou Contrarreforma. No século XVI, chegando as caravelas ao

continente americano, se inicia o contato entre grupos indígenas e colonizadores europeus havendo uma mudança na forma de viver e ver o mundo. A introdução do vidro, armas de fogo, metais, doenças e, principalmente, um novo deus, provocou uma drástica mudança no estilo de vida dos povos originários, que acabaram por sucumbir à cosmovisão eurocêntrica, baseada na narrativa da Bíblia trazida pelos conquistadores, cuja principal missão político-religiosa era de expandir a fé e o reino de Deus. Dessa forma, aconteceu um violento choque cultural entre o mundo europeu e as sociedades originárias.

Para os primeiros missionários, a ordem foi expandir, extirpando a idolatria nativa e convertendo-os à fé cristã. O 'cristianismo' ibérico tinha um perfil nacionalista e até certo ponto cruel e intolerante, na medida em que, aqueles que se recusassem a se render, tanto em relação à política quanto à fé cristã seriam reprimidos pela força, num movimento de guerra 'santa' contra o xamanismo – prática de vários povos, inclusive dos tupis-guaranis no Brasil -, o antropofagismo e o culto às divindades antigas como a deusa da terra, chamada pela cultura andina de *Pachamama*, a deusa da água, conhecida na mesoamérica, como *Chalchiuhtlicue* e *Cy*, a Grande Mãe em Tupi-Guarani, a Mãe de Todos, e suas faces: Jaci (deusa Lua e guardiã da Noite filha de Tupã, deus dos Trovões), Coracy (deusa dos primeiros raios de Sol a cada manhã), Ceucy (deusa da moradia e guardiã da lavoura) e Amancy (a senhora da Chuva). Além dessas, existia a Cobra Grande, ou a Senhora da Ordem, capaz de recriar o mundo e reordenar a realidade. Uma variação da Cobra Grande é a deusa protetora Boitatá, a cobra de fogo protetora das florestas. Yebá Bêlô é a deusa que criou o Universo. Todas elas foram sentenciadas ao esquecimento, da mesma forma que algumas índias, precisaram ser silenciadas a força, para que o projeto monoteísta tivesse sucesso. (CERIDWEN, 2003)

Aqueles que se rebelaram, foram esmagados pela superioridade militar europeia. Os nativos desafiaram o poder colonial principalmente no que tange à religião, “apropriando-se de elementos do catolicismo e os resignificando dentro de seus tradicionais cultos. Era um sincretismo de resistência contra a colonização e escravidão” (DOMESI, 2015, p.25). As práticas xamãs e os deuses americanos foram duramente combatidos durante os séculos XVI e XVII. Nesse processo, o silenciamento das mulheres indígenas e suas deusas foram fundamentais para se levar adiante o projeto de colonização, que incluía o projeto de implantação de um sistema político religioso baseado no patriarcado, monoteísmo e principalmente no controle e exclusão das mulheres e de sua sexualidade, introduzindo a ideia de inferioridade, culpa e o pecado original como forma de contenção. Entretanto, a exclusão das mulheres indígenas nunca foi totalmente realizada, pelo fato de elas representarem um papel fundamental nas sociedades nativas, como mostram as documentações históricas deixadas pelos jesuítas. Nos Manuscritos da Coleção De Angelis é possível identificar o papel das mulheres indígenas como “horticultoras, coletoras, ceramistas, educadoras, integrantes dos espaços de decisão, combatentes bélicas, lideranças de aldeias, lideranças espirituais e figuras centrais em rituais (antropofágicos, iniciantes etc.), entre outras possibilidades” (BATISTA, 2019, p.3).

Em meio ao extermínio dos nativos rebeldes e do convencimento de que o deus cristão era

mais forte, guerreiro e poderoso, muitas mulheres morreram ou foram abusadas por não aceitarem o novo deus. Entretanto, muitas indígenas procuravam as Missões para se protegerem de serem mortas, assediadas ou estupradas pelos ‘homens brancos’ dos povoados. Por essa contrapartida, assumiam como seus, o novo deus trazido pelos jesuítas, silenciando, em grande parte seus ritos e sacrifícios.

CONCLUSÃO

Para vislumbrar a afirmação do monoteísmo no tempo e no espaço bíblico é preciso considerar que, mesmo sendo a Bíblia Hebraica um documento monoteísta, seus autores e editores guardaram memórias politeístas e, finalmente, IHHW aparece junto com outras divindades. Há uma herança, mesmo que seja parcial, do discurso monoteísta integrado a tantas inspirações politeístas. Por mais que os redatores e editores procurassem determinar o limite abissal entre ‘um’ e ‘outros’ a inspiração resistiu ao enfrentamento de ser encarcerada.

O trabalho integra ao desafio de trazer à luz a inspiração profética a fim de dialogar com as realidades do continente Latino-americano invadido pela fúria evangelizadora da grande cristandade colonizadora que silenciou boa parte dos deuses e das deusas dos povos originários para dar prosseguimento ao projeto de poder europeu. A discrepância de crenças comprometia o projeto de poder a ser instalado pelo senhor e pela senhora feudal.

Na atualidade, um novo processo de instalação de poder socioeconômico e político fundado na ‘religião oficial’ que produziu os textos bíblicos está em curso. Esse arquetípico se estabelece na intolerância monoteísta que se movimenta para calar e sentenciar as vozes e vidas descartadas.

Não basta somente falar do assunto porque a problemática perpassa a convergência vital da existência humana: a relação com o sagrado. É nessa perspectiva que se impões a necessidade de repensar o sagrado feminino diante da religião conformista, pois na sua coabitação o feminino sagrado sempre representou a transgressão e a subversão do sistema patriarcal e monoteísta.

REFERÊNCIA

BAPTISTA, Jean Tiago; WICHERS, Camila Azevedo de Moraes; BOITA, Tony Willian. “**Mulheres Indígenas nas Missões: patrimônio silenciado**”. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 27, n. 3, e56150, 2019.

CERIDWEN, Mavesper Cy. **Wicca Brasil. Guia De Rituais Das Deusas Brasileiras**. Gaia; 1ª edição, 2003

DIETRICH, Luiz José; SILVA, Rafael Rodrigues. **Em busca da palavra de Deus**. Paulus: São Paulo, 2020

DOMESI, Maria Cecília. **Deuses em guerra e pacto na América Latina colonial**. São Paulo, 2015

FINKELSTEIN, Israel; SIBERMAN, Neil Asher. **A Bíblia desenterrada** – A nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018

MENDONÇA, Élcio V. S. de. **Khirbet Ataruz: Fortaleza Omrida do planalto transjordaniano**.

Revista de Arqueologia, [S. l.], v. 32, n. 1, p. 160–174, 2019. DOI: 10.24885/sab.v32i1.646. Acesso em: 8 jul. 2021.

RÖMER, Thomas. **Monoteísmo y poder La construcción de Dios em la Biblia Hebraea**. Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, 2018



FT 14

**Hermenêutica da
Bíblia para tempos
de pandemia**

Ementa

Dr. João Luiz Correia Júnior
Dr. Valmor da Silva
Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi
Doutoranda Gláucia Loureiro de Paula
Doutoranda Zélia Cristina Pedrosa do Nascimento

A pesquisa bíblica na América Latina tem dado oportunidade para excelentes hermenêuticas contextualizadas, enfrentando temas desafiadores no tempo que se chama “hoje”. Desde o surgimento da pandemia, em 2020, muitos questionamentos têm surgido do ponto de vista teológico, escatológico e pastoral. Este FT tem como objetivo enfrentar esses questionamentos à luz da Bíblia, reunindo propostas de pesquisa em torno à Bíblia, Antigo e Novo Testamentos, a partir da temática geral do Congresso, “Religião, Laicidade e Democracia: cenários e perspectivas”. Nessa perspectiva ampla, podem ser apresentadas comunicações sobre livros ou perícopes da Bíblia, temas ou terminologias próprias, personagens ou perspectivas religiosas. A metodologia pode desenvolver pesquisas de tradução, exegese ou hermenêutica. O objetivo é reunir pessoas que se ocupam da pesquisa bíblica, para partilhar os resultados de seus estudos, em torno à temática do Congresso. Dada a relevância e atualidade do tema, a hipótese é de partilha e discussão em alto nível, em vista do aprofundamento e de possíveis publicações individuais ou conjuntas.

A COMPAIXÃO DE JESUS EM LC 7,11-17 E O LUTO EM TEMPOS DE PANDEMIA

Manoel Gomes da Silva Filho¹

INTRODUÇÃO

No momento da escrita desse texto o Brasil já conta mais de 535 mil mortos em decorrência da pandemia do coronavírus. Um número assustador e inimaginável quando essa situação começou, no início de 2020. O descaso por parte dos governantes, assim como a desobediência de muitos cidadãos, fez o país experimentar uma verdadeira tragédia que, infelizmente, ainda não parece estar próxima do fim.

Diante de tal realidade, uma das situações mais dolorosas e desafiadoras é a impossibilidade de celebrar os funerais e, conseqüentemente, viver o luto das pessoas amadas que partiram, vítimas desse vírus. Milhares de pessoas perderam seus parentes e amigos e não puderam sequer ver os corpos pela última vez antes do sepultamento. Muitos saíram de casa andando e falando e não voltaram mais, deixando um vazio com aparência de imaginário.

As religiões têm um papel muito importante ante essa situação. No caso do cristianismo, o paradigma a ser seguido é sempre Jesus Cristo, seu modo de agir e de lidar com as pessoas. Por isso, nesse texto, partiremos de uma perícopes bíblica bastante conhecida, a ressurreição do filho da viúva de Naim, para refletirmos sobre a dura realidade de morte e não vivência do luto. Observar os gestos e as palavras do Mestre pode oferecer-nos luzes nesse momento de densa escuridão.

1 A RESSURREIÇÃO DO FILHO DA VIÚVA DE NAIM

A perícopes que trata da ressurreição do jovem filho de uma viúva no vilarejo de Naim (Lc 7,11-17) é um texto exclusivo do evangelista Lucas. Segundo muitos estudiosos, o seu objetivo é preparar o versículo 22 do mesmo capítulo, no qual Jesus manda dizer a João as obras que realiza, dentre as quais figura a ressurreição dos mortos.

Lucas reelabora uma história que já circulava no âmbito das comunidades judaico-cristãs, acrescentando uma forte carga emotiva (ROSSÉ, 2001, p. 254). O texto, embora seja uma clara interrupção na narrativa da fonte Q, aparece diretamente ligado à perícopes da cura do filho do

¹ Bacharel em teologia pela Faculdade de São Bento, mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), manoelgomes1985@gmail.com, bolsista do programa de pós-graduação da CAPES, membro do grupo de pesquisa A bíblia em leitura cristã.

centurião que o antecede: se antes Jesus curou um doente, agora ressuscita um morto; nas duas cenas, Jesus age por causa de um terceiro envolvido (o centurião e a viúva); nos dois textos aparece o binômio homem-mulher, muito caro ao terceiro evangelista.

Outro traço do texto amplamente reconhecido é a sua semelhança com a tradição profética de Elias e Eliseu, que também ressuscitaram um filho único de uma viúva. O desenvolvimento da cena, assim como a declaração da multidão depois do milagre, levam a leitor a naturalmente interpretar o acontecimento em estreita relação com aqueles do Primeiro Testamento.

No entanto o texto lucano vai além da semelhança com o profeta Elias e da demonstração de poder. “O milagre manifesta a vinda de Deus entre os homens, o seu amor misericordioso tornado visível na compaixão do Salvador que o move em particular rumo aos mais fracos, infelizes e necessitados” (ROSSÉ, 2001, p. 255).

1.1 ANÁLISE DO TEXTO

O início do texto (11) é marcado pela mudança de cenário e de personagens. Se no versículo anterior, a cena se desenvolve ainda na casa do centurião, tendo como personagens os seus enviados e o servo curado, no versículo 11 é Jesus que, acompanhado por seus discípulos e pela multidão, se dirige ao vilarejo de Naim (que Lucas chama, como é habitual na sua obra, de cidade).

O versículo 17 é geralmente aceito como conclusão do relato, embora o seguinte também possa ser compreendido como tendo a mesma finalidade. Porém, mencionando os discípulos de João Batista, o versículo parece relacionar-se mais diretamente com a períclope sucessiva na qual estes serão enviados a Jesus a fim de questioná-lo sobre a sua messianidade.

No texto, aparecem diversos personagens embora somente Jesus e, no final, a multidão tomem a palavra. Ao centro da narrativa estão, evidentemente, Jesus e a viúva com o seu filho único sendo levado para ser sepultado. Os discípulos e a multidão, propositalmente diferenciados pelo evangelista são as testemunhas de tudo o que se passa diante de seus olhos.

As duas falas de Jesus, à viúva e ao jovem, estão no imperativo: “não chores” e “levanta-te”. Isso demonstra o poder de Jesus que é, pela primeira vez no Evangelho de Lucas, chamado de Senhor (anteriormente, esse título aparece somente como vocativo). Ele tem poder sobre a vida e sobre a morte. A multidão, por sua vez, declara Jesus como um “grande profeta” e reconhece que “Deus visitou o seu povo”. Nos lábios da multidão, portanto, encontramos realizado o objetivo da períclope: Jesus é reconhecido como o Profeta por meio do qual Deus visita o seu povo.

Dos verbos utilizados no texto para expressar as ações realizadas por Jesus, dois se destacam: aproximar-se (ἤγγισεν, προσελθών) e dizer (εἶπεν, λέγω). Como pode-se notar, são verbos que falam do modo de agir de Deus para com a humanidade. A história da salvação está repleta de

momentos nos quais Deus se aproxima do seu povo e transmite sua palavra por meio dos profetas e, por fim, através de seu próprio Filho. A ação de Jesus, portanto, representa o modo de Deus se relacionar com a humanidade.

Trata-se, dentro da história das formas, de um relato de milagre. Bultmann o classificou como “milagre de cura”; porém, segundo Fitzmyer:

Talvez seja mais adequado classificá-lo como “ressurreição”, uma categoria admitida pelo próprio Bultmann no curso de sua análise (HST, 233-234). Este é o primeiro dos três relatos de ressurreição que Lucas introduziu em sua obra: Lc 7,11-17; 8,40-42.49-56; At 9,36-43 (certos comentaristas acrescentam um quarto episódio: At 20,7-12) (FITZMYER, 1981, p. 642).

Nos evangelhos, além desse texto específico de Lucas, existem outros dois relatos de ressurreição: a ressurreição da filha de Jairo (Mt 9,18-26; Mc 5,21-43; Lc 8,40-42.49-56) e de Lázaro (Jo 11,1-44). Em todos os relatos, aparece o imperativo de Jesus para que os seus beneficiários retornem à vida, ou seja, pela força de sua própria palavra, Jesus é capaz de devolver a vida, característica abundantemente usada para definir Deus, tanto no Primeiro quanto no Novo Testamento.

1.2 ELEMENTOS PARA COMPREENDER O TEXTO

Jesus e sua comitiva, chegando a Naim, encontram-se com um cortejo fúnebre. O encontro se dá junto à porta da cidade que, como já foi dito, corresponde literalmente ao descrito em 1Rs 17,10. Um jovem, filho único de uma viúva, é levado para ser sepultado fora da cidade. A situação da mãe viúva que enterra seu único filho é enfatizada pelo narrador. “No contexto de uma sociedade patriarcal, uma viúva perder seu único filho significava ficar sem qualquer auxílio masculino. Seu destino seria horrível” (KARRIS, 2018, p. 258). O filho era sua única garantia de subsistência naquela sociedade.

O versículo 13 traz ao menos três elementos muito significativos. Primeiro, como já foi dito anteriormente, aparece pela primeira vez a fórmula *ho kyrios* (ὁ κύριος), Senhor, em sentido absoluto. Trata-se de um encontro entre o Senhor da vida e as potências da morte. Outro elemento muito importante é o sentimento experimentado por Jesus ante a dor daquela viúva condenada a terminar sua vida em condição deplorável. Pela única vez no seu evangelho, Lucas diz que Jesus ficou profundamente comovido. O termo grego é *esplanchnisthe* (ἐσπλαγχνίσθη) e é usado unicamente para descrever o sentimento do bom samaritano (Lc 10,33) e do pai na parábola do pai misericordioso (Lc 15,20). O evangelista evita usar sentimentos muito humanos para se referir a Jesus

e, nesse caso, provavelmente quer expressar a compaixão que Deus sente por seu povo. Por fim, a ordem dada por Jesus à mulher que chorava aflita pela morte de seu filho: “não chores”. Não se trata de menosprezar a dor daquela mãe ou proibi-la de expressar a sua dor. Pelo contrário, é uma palavra de consolo tendo em vista a sua futura intervenção em favor daquela pobre coitada.

Movido por compaixão, Jesus se aproxima do cortejo e toca no caixão, contrariando a lei de pureza ritual que o proibia (Nm 19,11.16). A sua decisão de socorrer aquela pobre mulher estava acima de qualquer regra humana. É interessante notar que a fé não é jamais citada nesse episódio, diferentemente do sucedido no precedente, no qual recebe grande importância. Jesus, aqui, age movido unicamente por sua grande compaixão, sem pedir nada àquela que já perdera tudo.

Depois, Jesus dirige sua palavra ao morto com um forte “levanta-te”. É o mesmo verbo usado para falar da ressurreição. O poder das palavras de Jesus que devolvem a vida ao defunto mostra a sua superioridade em relação aos profetas Elias e Eliseu que precisaram se estender três vezes sobre o morto e rezar insistentemente. Jesus simplesmente ordena. O jovem senta-se e começa a falar: torna-se visível e audível o grande poder do profeta Jesus.

Depois de realizado o milagre, Jesus entrega o jovem à sua mãe, frase que repete literalmente o texto de 1 Rs 17,23 na versão da LXX. Mais uma vez a atenção de Jesus volta-se para aquela mulher e sua atitude transborda misericórdia. Ele não devolve somente o seu filho, mas a certeza de poder viver dignamente e, agora, ela pode deixar de chorar.

O último versículo, provavelmente lucano, fala da expansão da fama de Jesus para além da Galileia. A notícia do milagre chega até mesmo aos ouvidos dos discípulos de João Batista que vão contar o acontecido a seu mestre, dando início, assim, à cena seguinte.

2 O LUTO EM TEMPOS DE PANDEMIA

O luto é um processo necessário para que a separação da pessoa falecida seja assimilada por seus parentes e amigos. Toda a dor, tristeza e ansiedade que a morte causa vão sendo incorporadas na vida dos sobreviventes que não superam jamais o luto, mas o integram na sua existência. Na realidade de pandemia, tudo isso é modificado:

Além das inúmeras mortes em um curto espaço de tempo, as dificuldades para realização de rituais de despedida daqueles em situações como a iminência da morte, bem como da realização de rituais funerários, dificultam a vivência e construção do luto no cenário da COVID-19 (OLIVEIRA *et al.*, 2020, p. 56).

Diante dessa realidade tão desafiadora, surge a pergunta: o que fazer para ajudar a essas pessoas? Essas pessoas que perdem os seus entes precisam de suporte e, se não pode ser feito como deveria, quais os meios alternativos de suporte para auxiliar essas pessoas? São perguntas que vêm sendo colocada desde o início da pandemia por diversas classes de profissionais e também pelas instituições religiosas.

Os rituais de despedida e a cultura comunitária ajudam aos sobreviventes no processo de vivência do luto. Por outro lado, “o não cumprimento das prescrições de cada cultura pode ocasionar situações não desejadas e prejudiciais ao equilíbrio do grupo, sobretudo relacionados aos aspectos psicoemocionais” (OLIVEIRA *et al.*, 2020, p. 56).

Cada cultura vivencia o luto de maneira específica com rituais que às vezes dura meses, com diversas manifestações como o isolamento da pessoa enlutada, roupas específicas, impedimento de tomar banho etc. Tudo isso é inviabilizado pela realidade pandêmica e, diferentemente do que se pode imaginar, não só uma questão de cultura, mas de saúde mental. De fato,

a limitação em cumprir os rituais historicamente dotados na cultura brasileira, como a impossibilidade da despedida, ausência do velório e o caixão lacrado podem ocasionar sentimentos negativos e complicações no processo de luto, os quais também interferem diretamente na saúde mental dos enlutados (OLIVEIRA *et al.*, 2020, p. 58).

Embora ainda seja difícil de fazer uma avaliação, é consenso que o impacto emocional provocado pela pandemia tem e terá proporções inimagináveis. Além da dor da perda, é necessário lidar com o isolamento, culpa pela infecção e a impossibilidade de realizar os funerais, como socialmente estabelecido. Diante disso, é impossível não se perguntar sobre formas de ajudar a essa multidão de pessoas que sofrem com essa situação inusitada e tão complexa. Afinal, “a perda de um ente é muito mais que um dado estatístico, era um ser em sua indissociabilidade, que representava simbólica subjetivamente as relações, os afetos, as paixões, os amores, a historicidade e a identidade genealógica de uma família e uma comunidade” (OLIVEIRA *et al.*, 2020, p. 60).

3 UMA IGREJA QUE SE COMPADECE DA DOR HUMANA

Na última parte deste trabalho, queremos refletir sobre aquilo que a Igreja pode fazer diante da difícil situação que muitos vivem pela perda de seus entes queridos e pela impossibilidade de ao menos celebrar o funeral e viver o momento tão necessário da despedida e do luto. Inspirando-se no modo de agir de Jesus, o que pode ser feito?

Já de início, é impossível não recordar o parágrafo de abertura da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao género humano e à sua história (GS 1).

No relato de Lucas, é enfatizado o verbo aproximar-se. É Jesus que se aproxima da cidade e depois da mãe com o seu filho morto. Aproximar-se significa sair de si, deixar o seu lugar de conforto para ir até o outro. Muitas vezes inclui esforço, cansaço, criatividade etc. Esse é o mesmo movimento de Deus em favor da humanidade por meio de Jesus: ele se aproxima do homem, chamando-o a viver em comunhão com ele.

Esse deve ser também o esforço das comunidades cristãs. Não podem permanecer imóveis e sem ação. Suas forças de evangelização devem estar empenhadas neste momento em procurar, do modo que for possível, se aproximar das pessoas que sentem a dor da perda de uma ou mais pessoas amadas e estar com elas. Não se trata de esperar que alguém venha pedir ajuda ou oração. Toda a comunidade, a começar por seus ministros, deve ir até essas pessoas, manifestar-lhe o pesar pelo ocorrido, colocar-se à disposição e apresentar cada realidade encontrada a Deus através da oração.

Talvez com uma chamada de vídeo, um áudio, um bilhete ou um momento comunitário virtual de oração no qual sejam apresentados a Deus os nomes de todas aquelas pessoas que partiram. Às vezes o simples fato de acender uma vela, olhar uma foto e fazer uma oração pode ajudar muito como uma maneira alternativa de viver o luto. O simples pronunciar o nome da pessoa amada que se foi pode ser terapêutico. É o que nos mostra a jornalista italiana Concita di Gregorio:

Alguns anos atrás, em Stromboli, durante uma magnífica festa de teatro, vi um ator dizer à plateia: venham dizer o nome de seus mortos no meu ouvido, eu os guardarei para vocês. Era no cemitério nas encostas do vulcão, cheio de crianças e idosos mortos pela peste do outro século, aquele em que As Glicinas não existiam. Eu o vi chorar, e todos aqueles que na fila iam sussurrar um nome em seu ouvido (DI GREGORIO, 2020).

É importante, portanto, ser criativos e exercitar a proatividade. Assim como Jesus foi até Naim, acompanhado de seus discípulos e da multidão, também a Igreja deve se aproximar de todos os lugares onde há pessoas necessitando de um suporte para viver com um pouco mais de humanidade o difícil momento da separação.

A compaixão de Jesus deve ser a compaixão dos seus seguidores. Deve-se evitar a indiferença, como sempre nos recorda o papa Francisco:

“Não me diz respeito”, “não me importa”, “não me interessa”: estes são os sintomas da indiferença. Quem tem compaixão passa do “não me importo com você” ao “você é importante para mim”. A compaixão não é um sentimento bonito, não é pietismo, é criar um novo vínculo com o outro. É assumir, como fez o bom Samaritano que, movido pela compaixão, cuida daquela vítima que nem mesmo conhece (FRANCISCO, 12/09/2020).

Como foi dito quando se examinou o texto da ressurreição do filho da viúva de Naim, o verbo usado para descrever a compaixão de Jesus ante a dor daquela mulher é o mesmo que descreve o que sentiu o bom samaritano; e também Jesus cuida daquela mulher que era, para ele, desconhecida. Quando se age movido pela compaixão, não importa o conhecimento que se tem da pessoa que sofre, simplesmente busca-se um modo de ajudá-la.

Os exegetas sublinham também que na cena apresentada por Lucas não aparece a palavra fé. Não há um pedido da parte de Jesus ou uma pergunta sobre a fé daquela mulher. E ao final, depois de realizado o milagre, também é declarado sobre a importância de sua fé para a realização do prodígio por parte de Jesus.

O ato realizado por Jesus leva as pessoas a reconhecer que “Deus visitou o seu povo”. Essa visita, essa aproximação, essa compaixão é, como diz o papa Francisco, a linguagem de Deus. É assim que ele se comunica e é assim que todos os que buscam seguir os seus passos devem se comunicar. Permanecer a distância, sem se envolver com o sofrimento alheio, não faz parte do modo de agir divino. Se quisermos viver e agir inspirados por Deus, devemos sair do comodismo e envolver-se com as dores do próximo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A narrativa de Lc 7,11-17 é um texto escrito para mostrar Jesus reconhecido como o profeta enviado por Deus, por meio do qual Deus visita o seu povo. A figura dos grandes profetas de Israel,

Elias e Eliseu, subjazem em toda a descrição do episódio, embora claramente superados pelo poder manifestado por Cristo. Sobressai a grande compaixão que Jesus sente ao deparar-se com a situação de dor e miséria daquela mulher, viúva que perdera seu único filho, e que o leva a agir em favor dela, sem que lhe fosse pedido e sem exigir nada por parte daquela pobre mulher.

O luto é uma experiência difícil, porém natural; e a grande maioria das pessoas, depois da perda de alguém importante, consegue incorporá-lo a sua existência. Com a situação causada pela pandemia do novo coronavírus, o elemento indispensável do funeral e das despedidas não é viável e afeta milhões de pessoas no mundo. Para que o enlutado consiga ressignificar a sua vida e elaborar a perda de alguém importante é necessário viver o luto em todas as suas fases; isso, infelizmente, não tem sido possível.

As comunidades cristãs têm a missão de olhar para essas pessoas com um olhar de compaixão, semelhante àquele com o qual Jesus olhou para a viúva de Naim e criar formas para aproximar-se das pessoas que sofrem por perder seus entes queridos e não poder nem mesmo se despedir deles. Cada comunidade deve estar consciente dos meios que dispõe e tentar levar uma palavra de conforto e de esperança para estes irmãos que sofrem.

A Igreja não poderá também dispensar-se no enfrentamento dos diversos problemas sociais que já surgem e surgirão depois que tudo isso passar. São milhares de órfãos, viúvos (as), e pessoas em situação de miséria porque quem sustentava a família foi levado por esse inimigo invisível e poderoso. A caridade cristã, assim como a cobrança junto às autoridades, será muito necessária para socorrer os sobreviventes da pandemia.

REFERÊNCIAS

DE GREGORIO, Concita. **Morrer sozinhos**. A epidemia também nos desapropria do luto, o rito que nos torna humanos. In <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597543-morrer-sozinhos-a-epidemia-tambem-nos-desapropria-do-luto-o-rito-que-nos-torna-humanos>, acesso em 02/05/2021.

FITZMYER, Joseph A. **El evangelio según Lucas**: traducción e comentario. Tomo II: Comentario de los capítulos 1 al 8,21. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

FRANCISCO, Papa. **Discurso do papa Francisco aos participantes no encontro das comunidades "laudato si"**, 12/09/2020. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2020/september/documents/papa-francesco_20200912_comunita-laudatosi.html, acesso em 02/05/2021.

KARRIS, Robert J. **O Evangelho segundo Lucas** in BROWN, Raymond; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. **Novo comentário bíblico são Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2018.

ROSSÉ, Gerard. **Il vangelo di Luca**: commento esegetico e teologico. 3ª Ed. Roma: Città Nuova, 2001.

OLIVEIRA, Eliany Nazaré *et al.* "Aquele adeus não pude dar": luto e sofrimento em tempos de COVID19. **Enfermagem em foco**, Sobral, v. 11, p. 55-61, 2020.

A COMPREENSÃO DO MAL NO CAPÍTULO 12 DO LIVRO DO APOCALIPSE EM TEMPOS DE PANDEMIA

Luiz Henrique Gregório de Lima¹

RESUMO

Diante de situações desafiadoras, como as que o mundo atualmente está vivenciando, frente a uma pandemia, muitas vezes, o imaginário popular inclina-se a fazer uma leitura fundamentalista e superficial da literatura apocalíptica. O presente artigo se propõe a tentar desmistificar a visão superficial do mal no capítulo 12 do Apocalipse, da sua compreensão numa perspectiva puramente fundamentalista; mas além disso, o mal como todo tipo de opressão e de oposição ao evangelho de Jesus Cristo e ao desenvolvimento da fé cristã. Toda a simbologia apocalíptica traz essa chave de leitura. A rica simbologia de Apocalipse 12, por meio de suas personagens, revela um mal que não está distante, mas que está bem personificado nas estruturas dominantes e é bem concreto, mostrando-se nas dificuldades internas e externas pelas quais as primeiras comunidades cristãs estavam passando, e que era preciso utilizar de muita criatividade para superar essas dificuldades, apresentando uma resposta de esperança. E nessa narrativa as comunidades encontraram essa força para resistir.

PALAVRAS-CHAVE: Apocalipse; Mulher; Dragão; Mal; Pandemia.

INTRODUÇÃO

O livro do Apocalipse, cujo gênero literário é a literatura apocalíptica (CUVILLIER, 2015, p. 497), é tema que causa polêmica em relação à vida pastoral. O objetivo da literatura apocalíptica é a revelação. Entretanto, por vezes, essa literatura é interpretada de forma equivocada.

Diante de situações desafiadoras, como as que o mundo atualmente está vivenciando, frente a uma pandemia, muitas vezes o imaginário popular inclina-se a fazer uma leitura fundamentalista e superficial da literatura apocalíptica. Uma justificativa para este fato pode ser a linguagem simbólica utilizada. Para Arens e Mateos (2004, p.16), “saber ler o Apocalipse implica saber ler uma obra literária e poética”. Também de acordo com esses autores,

(...) Infelizmente, muitos leem o Ap com preconceito, o preconceito da razão e da lógica, que busca nesse livro previsões precisas sobre eventos ou pessoas, ou busca equivalência de cada signo com cada realidade específica. Para compreender o Ap devemos despir-nos desses preconceitos e deixar-nos invadir pela lógica da poesia, do símbolo e das metáforas. De fato, o Ap é uma obra na qual predomina o mundo das imagens, dos símbolos e das metáforas. (ARENS e MATEOS, 2004, p. 35)

1 Mestrando. Universidade Católica de Pernambuco. luiz.2020606069@unicap.br

A linguagem simbólica está fortemente presente em Apocalipse 12 (Ap 12), que nas palavras de Boff (2006, p. 381) “é uma das páginas mais cheias de sentido e, ao mesmo tempo, mais problemáticas do Novo Testamento.” Ainda segundo Boff (op.cit., p. 382), “efetivamente, o tema central do Livro da Revelação é o grande embate entre Deus e o Mal – embate esse que encontra em Ap 12 seu ponto culminante.”

Esta pesquisa pretende desenvolver uma compreensão em relação à problemática que gira em torno do embate entre as forças mal - thanatos – e a mulher e sua descendência - defensores da vida, por meio da análise do confronto das personagens do relato de Ap 12 na perspectiva bíblico-teológica, bem como do contexto sócio-histórico, desmistificando a compreensão superficial do texto em relação à pandemia da Covid-19.

1. PERSPECTIVA BÍBLICO-TEOLÓGICA DAS PERSONAGENS DE AP 12

O livro do apocalipse, como já mencionado, tem como tema central o conflito entre Deus e as forças do Mal. No capítulo 12 encontra-se o ápice desse conflito. Os vários recursos literários empregados e seu rico simbolismo desvelam ao leitor a realidade vivida pela comunidade cristã primitiva, por meio da descrição da luta do Dragão contra a Mulher e seu Filho. Arens e Mateos (2004, p. 214) afirmam que “este capítulo e o seguinte revelam, mediante uma grande visão, a origem das agressões por parte do império vividas pela comunidade e das perseguições das quais é vítima”. Ainda de acordo com esses autores,

João apresenta três momentos de uma mesma visão: a mulher e o dragão (12, 1-6), o combate no céu (12, 7-12) e, de novo, a mulher e o dragão (12, 13-17). A visão do capítulo 12 mostra a razão da guerra contra “aqueles que observam os mandamentos de Deus e guardam o testemunho de Jesus” (v.17) e incita à perseverança pela certeza da vitória. (ARENS e MATEOS, 2004, p. 214)

Em uma análise literária de Apocalipse 12, e partindo do pressuposto que o texto é resultante da justaposição de unidades textuais, Lima (2010, p. 206) considera que Ap 12 demonstra várias cenas narrativas dispostas de maneira estratégica que se complementam, com uso de simbolismo abrangente, sendo essas unidades textuais: A Mulher e o Dragão (vv. 1-6); Guerra no céu (vv. 7-9); Hino de vitória (vv. 10-12); e Perseguição à mulher (vv. 13-17).

Sobre a intenção do autor do Apocalipse, ao utilizar essa técnica de intertextualidade entre as unidades textuais, Lima (2010, p.206) afirma que “é objetivo do autor fazer com que usemos as imagens e símbolos de uma para interpretar outra”.

Em Ap 12, 1-6, encontramos a descrição das personagens envolvidas neste combate entre

Deus e as forças do Mal.

1.1 A MULHER

A Mulher, figura mais importante da cena, é descrita como um grande sinal: “Um grande sinal foi visto no céu: uma mulher vestida de sol, com a lua debaixo de seus pés, e, sobre sua cabeça, uma coroa com doze estrelas. Está grávida e grita tendo dores de parto e sofre tormentos para dar à luz.” (Ap. 12,1-2)

Na primeira parte da apresentação da Mulher (v.1) verificamos a riqueza da simbologia empregada para apresentar a personagem. Em um único versículo, três símbolos que dão a dimensão de sua grandeza.

O sol que a envolve destaca sua relação particular com Deus, de acordo com a simbologia bíblica. Também o rosto de Jesus, na visão inaugural do Apocalipse, é resplandecente como o sol “quando brilha com toda a sua força” (Ap 1,16). O pormenor do sol que transfigura a Mulher afirma que ela participa, desde já da transcendência divina, gozando de uma particular proximidade com Deus. (...) O fato de a Mulher ter a lua debaixo de seus pés indica que ela já vive em uma dimensão superior à do tempo que passa, pois na Antiguidade a lua servia para determinar as estações, estabelecer as festas litúrgicas e o calendário. A Mulher está, pois acima dos acontecimentos humanos, olhando para as realidades eternas. A coroa de doze estrelas sobre sua cabeça é sinal da vitória final, apesar das dificuldades que deve enfrentar na história. (CASALEGNO, 2017, p. 138)

De acordo com Vanni (1984, p.66), a mulher simboliza o povo único de Deus, o do Antigo Testamento que agora é conhecido no Novo. Para Andrade (2012, p.106) representa Israel e a Igreja, visto que receberam por missão dar o messias ao mundo. Já no entendimento de Casalegno (2017, p.137), é a imagem do povo de Deus e, particularmente, da comunidade cristã.

A segunda parte da apresentação da Mulher (v. 2), de acordo com Casalegno (2017, p. 139) a especificação de que a personagem, grávida, estando nas dores e tormentos, tendo em vista a dar à luz, não indica uma situação passageira de gravidez, mas uma situação permanente. Vanni (p. 159-160) afirma que para entender o sentido do parto e os tormentos que o acompanham, apresentados no versículo 2, são necessárias outras considerações, encontradas no relato do segundo sinal, onde é apresentado outro personagem – o dragão, que veremos a seguir.

1.2 O DRAGÃO

Em contraste à grandiosidade do sinal da mulher, surge no céu um outro sinal o Dragão. A simbologia empregada – indicativa de poder – para apresentar o Dragão e a pormenorização na descrição das características da personagem revelam a identidade do mal. Casalegno (2017, p. 137), enumerando essas características, afirma que:

A cor vermelha, como fogo, faz referência à sua violência e ao sangue de suas vítimas (Ap 6,4). As sete cabeças realçam seu imenso poder destrutivo, porque “sete” é o número da perfeição. A assimetria com o número “dez” dos chifres, que simbolizam sua força desmesurada (Dn 7,7c), indica que nas suas feições há algo de repugnante. Os sete diademas, ornamento dos reis, são símbolos de suas vitórias. O fato de aparecer no céu indica a dimensão ultra terrena do mal, diante do qual o ser humano se sente impotente. Seu poder é tão grande que apenas um golpe da calda pode arrancar do céu um terço das estrelas, profanando a esfera divina e destruindo a ordem estabelecida por Deus na criação.

Identificado no versículo 9, o dragão – a antiga serpente, o chamado Diabo e também Satanás – é a personificação do mal, o requinte da malignidade. Para Boff (p. 395), na personagem do dragão há uma sobreposição simbólica em que o Dragão tem uma tríplice representação: é, em primeiro plano, o Maligno, conforme o próprio versículo 9 explica; é também a potência do Mal, a força de Thánatos, operando no mundo, lutando contra o poder do Amor, não se tratando mais do ‘Príncipe deste mundo, mas do princípio do mal; representa, por fim, os sistemas injustos, como foi o Império Romano.

A cerca da apresentação do dragão nos vv 3-4, Vanni (1984, p.66) afirma que é apresentado como uma força pavorosa, de natureza hostil e sanguinária, e tende a introduzir-se na história humana, especialmente nos centros de poder [a simbologia do poder, conforme destacado acima], possuindo caráter dessacralizador (estrelas lançadas na terra). “Essa força monstruosa arma ciladas ao povo de Deus”. (VANNI, 1984, p. 67)

Na segunda parte da apresentação (v. 4), o Dragão, que quer devorar o filho da Mulher tão logo ela dê à luz, posta-se diante dela de maneira atemorizante, “um detalhe que indica que as perseguições contra a Igreja caracterizam todas as épocas”, visto que a Mulher sofre as dores de parto de forma permanente. O desenlace dessa cena se dá com o nascimento da criança.

1.3 A CRIANÇA

Com a revelação da terceira personagem – a Criança, a unidade textual é concluída:

Ela deu à luz um filho, um varão, que regerá todas as nações com cetro de ferro. Seu filho, porém, foi arrebatado para junto de Deus e de seu trono, e a Mulher fugiu para o deserto, onde Deus que havia preparado um lugar em que fosse alimentada por mil, duzentos e sessenta dias. (Ap 12, 5-6)

A Criança é o Messias. Os símbolos empregados para apresentá-lo também são indicativos de poder, embora ainda não o exerça. Boff (2015, p. 398) analisa esses símbolos: é um “*filho homem*”, (o que representa a virilidade, a força), que *governará* todas as nações (como chefe escatológico), com *cetro* de ferro (expressão forte, sugestiva de uma ditadura messiânica, porém finalizada na salvação).

Entretanto, a despeito do poder que se infere a partir do simbolismo empregado, “o poder do Messias, em confronto com o do Dragão, será de outra ordem. Trata-se de um poder que nasce do sacrifício de si, do sofrimento por amor, do testemunho selado com o próprio sangue.” (BOFF, op.cit., p. 398). O nascimento descrito no versículo 5 “não é o de Belém, mas o da madrugada da Páscoa: tão logo nasceu foi arrebatado para junto de Deus e seu trono. O nascimento é simultaneamente sua vitória.” (ARENS e MATEOS, 2004, p.216). É a culminância do Mistério Pascal.

Na perspectiva de que a situação de gravidez da Mulher é permanente e que sofre continuamente as dores do parto,

O filho gerado pela Mulher não é somente o Messias histórico, mas são também os cristãos que fazem parte da Igreja e vivem de acordo com os mandamentos de Deus (12, 17). O filho arrebatado para junto de Deus se identifica, assim, com o Cristo total, com o povo de Deus no seu conjunto, gerado constantemente na história (Gl 4,19; Cl 1, 24)(...) Se a Mulher gera frutos que permanecem para a vida eterna, ela continua lutando na terra, sendo objeto contínuo da perseguição do Dragão. O deserto, para o qual fogem os perseguidos como Moisés e Elias, é o lugar preparado por Deus para ela, chamada a viver, de forma nova, a experiência de Israel depois da saída do Egito. (CASALEGNO, 2017,p. 140)

A narrativa do nascimento e arrebatamento da Criança fundamenta o motivo pelo qual o Dragão persegue a Mulher, que “continua exposta à fúria do dragão, que se volta contra ela.” (WEILER, 2003, p. 75).

Com a narrativa dos vv. 5 e 6 dá-se o fechamento dessa unidade textual do Apocalipse 12. Conforme verifica-se no início da presente seção, são apresentadas formas diversas de analisar a estrutura desse capítulo. Adotando-se a perspectiva de Arens e Mateos (2004, p. 214), restar-se-ia analisar os momentos do combate no céu (7 - 12) e novamente a mulher e o dragão (13-17).

Entretanto, visto que a seção objetiva apresentar a análise bíblico-teológica das personagens do Apocalipse 12, conforme visto na introdução, pode-se dar por concluída essa tarefa, tendo em vista que no momento relativo ao combate no céu (7-12), a outra personagem, Miguel, “entra em cena sem necessidade de que seja feita sua apresentação. Já era conhecido na tradição apocalíptica; e que no outro momento da mulher e o dragão (13-17) não são apresentadas novas personagens.

Dessa forma, passa-se agora para a análise do contexto sócio-histórico do capítulo 12.

2. CONTEXTO SÓCIO-HISTÓRICO DE AP 12

O autor do Apocalipse utiliza-se de algum conto popular de origem mitológica e de um simbolismo abrangente, representando uma grande luta histórica – o capítulo 12 tem um fundo mitológico. As figuras da mulher, do dragão e da criança estão presentes em muitas culturas. Porém, no capítulo em questão, “a linguagem mitológica é usada em função de uma mensagem absolutamente cristã, de modo que aqueles mitos aparecem apenas como profecias pagãs cujo

cumprimento real se encontra em Cristo”. (BOFF, op.cit, p. 382).

Além da questão mitológica, Vanni (1984, p. 66-67) destaca o vasto simbolismo referenciado no antigo testamento utilizado pelo autor do Apocalipse, representando na imagem da mulher o povo de Deus e na do dragão as forças antitéticas contrárias à história da salvação.

Mesters e Orofino (2003, p. 252), destacam que o capítulo 12 apresenta um resumo da história da humanidade, da criação até o momento em que o livro foi escrito, período no qual as comunidades cristãs estão sendo hostilizadas pelo poderio do mal - a política do império romano. Nesse mesmo sentido, segundo Ladd (1980, p. 124), vemos nas figuras do dragão (v.3-4) e da mulher (v.1-2) a representação histórica do povo de Deus – a Igreja, em confronto contra as forças do mal, isto é, forças contrárias à comunidade.

O combate travado entre Deus e o mal tem sido travado há muito tempo, não sendo uma luta recente, tendo sua origem no Antigo Testamento. Mas também fazem parte dessa luta a crucificação de Cristo e o martírio dos cristãos do final do primeiro século. “Isso é representado no grande sinal da mulher em dores de parto, a qual representa Israel e a Igreja, pois ambos receberam a missão de dar o messias ao mundo” (ANDRADE, 2012, p. 106), conforme visto na sessão anterior.

Essa narrativa da mulher e do dragão elucida tanto os acontecimentos da vida de Jesus como os que estavam transcorrendo no final do século I E.C. As potências políticas divinizadas sabem que seus poderes são ilegítimos e que deverão submeter-se ao verdadeiro Reino de Deus. (ANDRADE, 2012, p. 107)

A partir dessas afirmações, podemos associar a simbologia utilizada no Apocalipse a um arquétipo do mal que está relacionado à questão da opressão do poderio romano e das dificuldades internas e externas que o cristianismo inicialmente passou.

O gênero apocalíptico é situado, geralmente, como forma própria de anunciar a Boa-Nova em tempos de crise e perseguição. Perseguição, como causa externa, e crise, como causa interna, de desagregamento da comunidade. WEILER (2003, p. 70)

Diante de todos esses desafios, era muito difícil sustentar a fé, necessitando de uma palavra de esclarecimento, de conforto e de coragem. Entretanto, por trás de todas essas dificuldades “trava-se a grande batalha entre o bem e o mal, entre a justiça e a injustiça, entre a liberdade e a opressão (...)Se Deus era o dono do mundo, como é que Ele permitia essa perseguição tão demorada?” (MESTERS e OROFINO,2003, p.106)

Existem diferentes concepções do mal na história da tradição bíblica. De acordo com Andrade (2012, p. 108), definitivamente o mal não é prerrogativa divina, tão pouco um deus, os escritos bíblicos encorajam a enfrentá-lo e a resistência, bem como a sua superação:

A Bíblia enfrenta o problema do mal discernindo, à luz de uma profunda experiência de fé, a atuação dele na história, ou seja, no âmbito da criação. A Escritura descreve o que o mal está fazendo; encoraja a humanidade a enfrenta-lo; assegura que ele não é uma divindade e que pode e deve ser destruído; elucida a ação de Deus no combate ao mal; garante que no final haverá um mundo sem o mal e que este deve ser o horizonte a partir do qual nossas ações no tempo presente devem ser geradas. (ANDRADE, 2012, p. 108)

A resposta aos questionamentos das comunidades, diante de toda a situação vivida, já anunciava a vitória sobre o mal. O livro do Apocalipse é a resposta de Deus ao povo aflito e perseguido das comunidades (MESTERS E OROFINO, 2003).

Esse tipo de resposta ao problema do mal frustra a mentalidade moderna ocidental. Pensamos que merecíamos ter algo mais racional do que serpentes e dragões como resposta ao terrorismo, à violência urbana e à propagação de doenças. Mas a Bíblia não pretende dar nenhuma explicação metafísica sobre o surgimento do mal, ela apenas discerne sua atuação contra a criação de Deus, ou seja, contra o mundo e o ser humano. (ANDRADE, 2012, 108)

Diante dessa afirmação, verifica-se a importância de não restringir a compreensão do texto do Apocalipse apenas a desastres e calamidades, como a atual pandemia, porém, vemos como uma literatura de esperança, superação e otimismo frente aos desafios enfrentados pelo povo de Deus. O Apocalipse tem essencialmente como fonte de inspiração o Antigo Testamento, “ao qual se faz alusão, direta ou indiretamente, mais de quinhentas vezes.” (CUVILLIER, 2015, p. 497). Contudo, de maneira distinta de outros autores do Novo Testamento,

(...) “o autor desse livro” não introduz suas citações com referência explícita (...), mas as integra no corpo de seu próprio discurso, como se fossem palavras suas. Variantes significativas com relação ao original veterotestamentário indicam às vezes uma interpretação própria do autor e, geralmente, o enredo abrangente de alusões e de referências põe o Antigo Testamento em conato contínuo com o Novo.” (VANNI, 1984, p. 31)

Assim, sem um entendimento adequado do Antigo Testamento a compreensão do livro do Apocalipse fica prejudicada. Nas palavras de Vanni (1984, p. 31), “o Novo Testamento constitui seu ponto de chegada, mas sem uma compreensão adequada do Antigo, tornar-se-ia ininteligível”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Verifica-se a importância de se dirimir os preconceitos, os fundamentalismos e as fantasias em relação à literatura do Apocalipse, especialmente entre estas imagens presentes no relato do capítulo 12 em relação à compreensão do mal. Especialmente frente a estes tempos difíceis de

grandes tribulações trazidos pela pandemia, fazendo lembrar que Deus está no controle de tudo, fomentando à fé e a esperança; e ainda convidando à resistência e à superação do mal, que é fruto deste mundo e não de origem divina. Ademais, verificamos que o mal descrito no capítulo 12 se relaciona com políticas que fomentam estruturas injustas de poder que depreciam e exploram a vida humana, como o sistema neoliberal. Sempre que o poder econômico-político figurar em primeiro plano em relação à vida, eis a identidade do mal.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro de. **Eis que faço novas todas as coisas: teologia apocalíptica**. São Paulo: Paulinas, 2012.

ARENS, Eduardo., MATEOS, Manuel Diaz. **O apocalipse: a força da esperança**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Clodovis M. **Mariologia Social: o significado da virgem para a sociedade**. São Paulo: Paulus, 2006.

CASALEGNO, Alberto. **E o cordeiro os vencerá: leitura exegético-teológica do livro do apocalipse**. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

CUVILLIER, Élian. **O apocalipse de João**. In: Marguerat, Daniel. **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

LADD, George. **Apocalipse: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

LIMA, Anderson de Oliveira. **Apocalipse 12: um conjunto literário**. *Perspectiva Teológica*, 01 de janeiro de 2010, Vol.42(117). Disponível em: < <https://doaj.org/article/6eb2731a01874de382047bd125c4bffb?gathStatIcon=true> > Acesso em 20 de abril de 2020.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. **Apocalipse de São João: esperança, coragem e alegria**. São Paulo: Paulus, 2003.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. **Apocalipse de São João: a teimosia da fé dos pequenos**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

VANNI, Hugo. **Apocalipse: uma assembleia litúrgica interpreta a história**. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

WEILER, Lúcia. **Mulher-Maria-Comuniade-Povo: A mulher no apocalipse 12**. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*. nº 46 – 2003/3. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

A ESCRITURA E A SABEDORIA: UMA VISÃO DA EXPERIÊNCIA E O RESPEITO ÀS PESSOAS IDOSAS.

Selomite Dias Dos Santos¹

RESUMO

Ao dialogar sobre esta temática queremos trazer a reflexão como a Escritura Judaico-Cristã aborda o papel da sabedoria associada a experiência de vida de um indivíduo. Em uma sociedade capitalista onde o idoso é visto como um elemento não produtivo, se faz necessário um debate social onde se possa evidenciar a real importância dessa parcela, bastante significativa, no todo de uma comunidade. No livro de Provérbio 16.31, o autor descreve que “Coroa de honra são os cabelos brancos, quando elas estão no caminho da justiça”; também podemos destacar o salmista no capítulo 90 e versículo 12 a dizer – “Ensina-me a contar os nossos dias, de tal maneira que alcancemos corações sábios”. Diante desta crise pandêmica que se instalou no mundo, pudemos assistir como a um filme de horror, boa parte da população idosa italiana se esvair diante dos nossos olhos sem ao menos termos a chance de oferecer algum tipo de ajuda ou socorro. Também pudemos presenciar a preferência e cuidado que a maioria dos países tiveram em imunizar os idosos, com exceção apenas da Indonésia que optou por dar preferência a população “ativa” de sua sociedade (maiores de 18 a 59 anos).

PALAVRAS-CHAVE: Experiência – Idoso – Pandemia – Sabedoria.

INTRODUÇÃO

A cultura Judaico-cristã apresenta dois tipos de Sabedoria, uma no qual podemos chamar de Sabedoria divina, como podemos ver na passagem do jovem Rei Salomão, e ainda poderíamos ilustrar o menino Jesus, que ainda mesmo sendo uma criança, aos doze anos de idade estava na sinagoga a ensinar e dar sábias respostas aos principais da sinagoga; um outro tipo de sabedoria, no qual nosso estudo está vinculado, é a que pode ser adquirida com os anos, como podemos ver na passagem sobre Sansão, que insistentemente desobedecia aos seus pais, e uma das passagens que podemos considerar como exemplo típico de abandono dos conselhos dos mais velhos, é a passagem do jovem Rei Roboão, que preferiu seguir os conselhos dos amigos que cresceram com ele, do que seguir as palavras de sabedoria ouvidas pelos conselheiros de seu pai Salomão – resultando assim como o único cisma religioso e político experimentado pelo povo de Israel.

Porém com o passar dos anos a Humanidade passou por várias transformações, sobretudo a Ocidental, e diante de um mundo globalizado e capitalizado, o Idoso perdeu o lugar de destaque em uma sociedade, no qual era visto como alguém que trazia consigo, em seus anos vivenciados, a Sabedoria da experiência, a Sabedoria dos anos, tornando-se em ‘apenas’ uma parcela não-produ-

1 Graduada em Letras português/inglês pela Faculdade Frassinetti do Recife, Mestranda em Ciências da Religião pela UNICAP. E-mail selomite.2021601049@unicap.br

tiva em uma sociedade capitalista. No contexto da sociedade do século XXI não se é possível pensar na importância que o Idoso pode ter para a construção desta sociedade; e é esta uma das reflexões que queremos trazer – Que tipo de valores estamos passando para as gerações futuras? Qual a importância do Idoso na construção da identidade de um povo? De acordo com Marcos Ferreira de Paula (2016), em seu artigo – Os idosos do nosso tempo e a impossibilidade da sabedoria no capitalismo atual, o autor afirma que: ‘A partir da modernidade, os laços que uniam conhecimento, sabedoria e velhice foram se perdendo com o tempo, à medida que o capitalismo avançava’. Na sociedade atual o Idoso é visto como um fardo, e destacamos aqui como uma peça ‘cansativa’ dentro de uma casa, onde dependendo da ocasião ‘alguém’ tem quer ficar com o ‘velhinho’ pois na programação da família não o cabe muito bem – ele (a) será muito enfadonho de se aturar. Neste contexto Chauí (1979) traduz a velhice como categoria oprimida, despojada e banida da sociedade capitalista, que desarma o idoso, mobilizando mecanismos de opressão. O idoso não é visto pelas famílias como um integrante ativo e importante dentro do seio familiar.

E neste contexto trazemos a questão vivenciada mundialmente que teve início no fim de 2019, e que se perpetua até os dias atuais – a propagação do novo coronavírus SARS-CoV2. Com pesar pudemos acompanhar o esvair de boa parte da população idosa italiana; sob várias acusações, o governo italiano, foi acusado de ‘forçar’ a população médica a negligenciar o devido tratamento para maiores de 80 anos – de acordo com o jornal britânico The Telegraph, no qual afirma ter tido acesso a tais documentos que ratifique essa acusação. Com a chegada das vacinas aos países, foi necessário traçar um plano de vacinação, e a maioria dos mesmos optaram em colocar as pessoas com mais de 60 anos como grupo prioritário, depois do grupo de saúde em geral; porém a Indonésia resolveu tomar um outro caminho priorizando a parte ‘produtiva’ da população. E aqui colocamos mais uma reflexão – Que tipo de ‘produção’ estamos esperando dos nossos Idosos? Será que em uma sociedade do século XXI o Idoso não tem nada de ‘produtivo’ para oferecer? De acordo com o professor Amin Soebandrio, que faz parte do conselho que assessoria o governo indonésio, a estratégia em se vacinar primeiro a juventude, se explica por ser as pessoas que mais saem de casa e se espalham por todo lugar, e depois, à noite voltam para casa, para seus familiares. O mesmo ainda afirmou a BBC Indonésia – Nosso alvo é aqueles que espalharão o vírus. Diante da negativa repercussão sofrida pelo governo, houve uma tentativa, digamos que fracassada, em se justificar tal escolha, dentre elas

- A maioria dos idosos na Indonésia vive em lares com pessoas de outra geração, e isolá-los do resto da família costuma ser impossível. (Siti Nadia Tarmizi, porta-voz do ministério da saúde)
- A Indonésia adotou sua abordagem única em parte porque a principal vacina que está usando não foi testada em idosos. (BBC News Brasil)

Enfim, este artigo não busca analisar e julgar se a atitude tomada pelo governo da Indonésia foi eficaz ou não, o que estamos refletindo aqui é a real importância destinada a esta etapa da vida

humana pela sociedade do século XXI. Estamos de fato preparados para darmos a devida atenção e cuidados aos nossos Idosos, já que a tendência dos países em desenvolvimento é aumentar a expectativa de vida.

1. A CULTURA JUDAICO-CRISTÃ E A VALORIZAÇÃO DA VELHICE

Os judeus dos tempos bíblicos viam na velhice uma continuidade de sua vida terrena. A velhice era tida como um status de orgulho e privilégio dentro do seio familiar. O significado de longevidade era interpretado como uma recompensa divina para os homens; o sábio em provérbios afirma que

Coroa de honra são os cabelos brancos, quando elas estão no caminho da justiça. (Bíblia, Provérbios 16.31)

A Bíblia sempre faz essa relação entre a sabedoria alcançada pelos anos vividos através da vida do homem, e quando tais conselhos não são reverenciados, sempre há uma penalidade para os que os negligenciam. Como podemos perceber na passagem descrita abaixo do Rei Roboão

III. O cisma político e religioso

12 A assembleia de Siquém – ¹Roboão foi para Siquém, pois foi lá que todo o Israel se tinha congregado para proclamá-lo rei. (²Sabendo disso, Jeroboão, filho de Nabat, que se encontrava no Egito, para onde fugira do rei Salomão, regressou do Egito. ³Mandaram-no chamar e ele veio com toda a assembleia de Israel.) Disseram assim a Roboão: ⁴“Teu pai tornou pesado o nosso jugo; agora, alivia a dura servidão de teu pai e o jugo que ele nos impôs e nós te serviremos.” ⁵Ele respondeu-lhes: “Esperai três dias e depois voltai a mim.” E o povo foi-se embora.

⁶O rei Roboão consultou os anciãos que haviam auxiliado seu pai Salomão durante sua vida, e perguntou: Que me aconselhai a responder a este povo?” ⁷Eles lhe responderam: “Se hoje te sujeitares à vontade deste povo, se te submeteres e lhes dirigires boas palavras, então eles serão para sempre teus servidores.” ⁸Mas ele rejeitou o conselho que os anciãos lhe deram e consultou os jovens que foram seus companheiros de infância e o assistiam. ⁹Perguntou-lhes: “Que me aconselhai que se responda a este povo que me falou assim: ‘Alivia o jugo que teu pai nos impôs?’” ¹⁰Os jovens, seus companheiros de infância, responderam-lhe: “Eis o que dirás a este povo que te disse: ‘Teu pai tornou pesado o nosso jugo, mas tu alivia o nosso fardo; eis o que lhes responderás: ‘Meu dedo mínimo é mais grosso que os rins do meu pai! ¹¹Meu pai vos sobrecarregou com um jugo pesado, mas eu aumentarei ainda o vosso jugo; meu pai vos açoitou com açoites, e eu vos açoitarei com escorpiões!’”

¹²Jeroboão e todo o povo vieram para junto de Roboão, no terceiro dia, de acordo com a ordem que ele dera: ‘Voltai a mim daqui a três dias.’ ¹³O

rei respondeu duramente ao povo, rejeitou o conselho dos anciãos ¹⁴e, seguindo o conselho dos jovens, falou-lhes assim: “Meu pai tornou vosso jugo pesado, eu o aumentarei ainda: meu pai vos castigou com açoites, e eu vos castigarei com escorpiões.” ¹⁵Assim, o rei não ouviu o povo; era uma disposição de lahweh, para cumprir a palavra que ele dissera a Jeroboão, filho de Nabat, por intermédio de Afas de Silo. ¹⁶Quando todo o Israel viu que o rei não os ouvia, responderam-lhe: “Que parte temos com Davi? Não temos herança com o filho de Jessé. Às tuas tendas, ó Israel! E agora, cuida da tua casa, Davi!” E Israel voltou para suas tendas. ¹⁷Quanto aos filhos de Israel que moravam nas cidades de Judá, Roboão reinou sobre eles. ¹⁸O rei Roboão enviou Aduram, chefe da corveia, mas todo o Israel o apedrejou e ele morreu; então o rei Roboão subiu depressa a seu carro, a fim de fugir para Jerusalém. ¹⁹E Israel se separou da casa de Davi, até o dia de hoje.

O cisma político – ²⁰Quando todo o Israel soube que Jeroboão tinha voltado, convidaram-no para a assembleia e proclamaram-no rei sobre todo o Israel; só a tribo de Judá ficou fiel à casa de Davi. (Bíblia, I Reis capítulo 12)

Diferentemente de seu pai Salomão, Roboão além de não possuir a sabedoria divina, adquirida pelo seu pai, também não tinha o senso da experiência, nem a humildade de se aconselhar e seguir os conselhos com quem de fato poderia oferecê-lo.

1.1 A SOCIEDADE CAPITALISTA E O CUIDADO COM O IDOSO NA PANDEMIA

Porém com o avançar dos tempos, a questão da velhice passou por diversas transformações, de acordo com o surgimento das tecnologias e concepções do que, de acordo com cada sociedade, considera ser prioritário; Georges Minois, em sua obra História da Velhice no Ocidente, destaca que

Cada sociedade tem os velhos que merece, como a história antiga e medieval amplamente demonstra. Cada tipo de organização socioeconômica e cultural é responsável pelo papel e imagem dos seus velhos. Cada sociedade segrega um modelo de homem ideal e é deste modelo que depende a imagem da velhice, a sua desvalorização ou valorização. (1987, p.18)

Na cultura atual, a velhice representa o indivíduo como alguém inativo dentro da sociedade, ele passa a ser improdutivo, uma mão de obra que não mais interessa para a mesma. É tido como desconforto, inconveniente e desagradável, sempre sendo um fardo ou estorvo para os que convivem com tal pessoa – bem diferente da comunidade hebreia dos tempos bíblicos.

Com o avanço da propagação do novo Coronavírus SARS-CoV-2, por unanimidade, os países seguiram o protocolo de vacinação valorizando sempre os idosos, com exceção da Indonésia que

na contramão, priorizou a população 'produtiva' da sociedade. Vale destacar que esta tática não obteve muito sucesso e não foi muito bem louvável, pois além do número de mortalidade entre os idosos deste país ter sido bem acentuado, não blindou a sociedade 'produtiva' como seus governantes premeditaram.

Para o governo Indonésio, a imunização da população mais jovem de certa forma protegeria seus idosos, que em sua maior parte permanecem dentro de suas casas. Contudo como é um panorama no qual não se tem nada de concreto, não se tinha conhecimento ao certo se a vacina imunizava o cidadão da doença, ou se apenas impedia o desenvolvimento de sintomas graves da mesma. Outra situação que o governo também não levou em consideração foi o sistema imunológico natural dos idosos; ao contrair determinadas doenças, muitos órgãos vitais do idoso não se recuperam com tanta rapidez que o corpo precisa para obter a devida recuperação.

CONCLUSÃO

Como destacamos no início do nosso artigo, não é de nossa preocupação levantar questões se o governo Indonésio agiu corretamente ou não; o que estamos trazendo para nossa reflexão é a importância que o Idoso tem na sociedade como um todo.

A expectativa de vida em muitos países estar aumentando, e assim como em alguns países Europeus, e em especial a Itália, mencionada no início deste artigo, a população, em muitos lugares, estar envelhecendo. A longevidade, estar aumentando e ainda se faz necessário ter mudanças no modo de como a população no geral lida com a velhice.

Como já foi citado, a sociedade atual apresenta um modelo ideal de vida, de homem, e este tipo de homem perpassa por todas as fases de um indivíduo, impulsionando-o a sempre ter uma aparência de jovialidade no qual entra em contraste com sua condição física natural. Desta forma, esses idosos ficam às margens da sociedade por não conseguirem se adaptar ao estilo de vida exigido pela sociedade do século XXI. Em alguns casos os levam a ter uma vida reclusa no seu convívio familiar, dependendo em algumas situações, os conduzir até o suicídio.

Finalizamos este artigo com uma simples pergunta – Será que não valeria a pena tornarmos a história cíclica de nossa sociedade, e retornarmos aos primórdios da sociedade hebreia, onde o idoso dentro do seio familiar era visto com orgulho e prestígio?

REFERÊNCIAS

BÍBLIA, A.T. I Reis 12. In Bíblia. A Bíblia de Jerusalém. Tradução de Tradução das introduções e notas de La Sainte Bible, São Paulo, Edições Paulinas, 1973, p. 529 e 530;

BÍBLIA, A.T. Provérbios. In Bíblia. Bíblia sagrada. Tradução João Ferreira de Almeida, São Caetano do Sul – Grupo Scripturae de Publicação, 2014, p. 742;

BÍBLIA, A.T. Salmos. In Bíblia. A Bíblia Sagrada. Tradução em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida no Brasil. São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2005, p. 616;

CHAUÍ, Marilena. Os trabalhos da memória. In: Bosi, Ecléa. Memória e Sociedade: Lembrança de Velhos. São Paulo: Companhia da Letras, 1979. p.17-34;

HENSCHKE, Rebecca; ANUGRAH, Pijar. Vacina contra covid-19: a estratégia do país que decidiu vacinar os jovens antes dos idosos. Serviço Mundial da BBC, 15 de janeiro de 2021. <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-55664307>, 04 de jun. 2021;

MINOIS, Georges. História da Velhice no Ocidente. Lisboa: Editorial Teorema, 1987;

PAULA, Marcos Ferreira de. Os idosos do nosso tempo e a impossibilidade da sabedoria no capitalismo atual. Serv. Soc. Soc., São Paulo, n. 126, p. 262-280, maio/ago. 2016;

RODRIGUES, Fernando. Poder 360^o. Indonésia inicia vacinação com CoronaVac; campanha deixa idosos por último. 13 de janeiro de 2021. <https://www.poder360.com.br/coronavirus/indonesia-inicia-vacinacao-com-coronavaccampanha-deixa-idosos-por-ultimo>. 10 de jun. 2021.

A LEITURA BÍBLICA COMO CAMINHO DE CRESCIMENTO E LIBERTAÇÃO.

Zélia Cristina Pedrosa do Nascimento¹

RESUMO

Nesta comunicação partilho um pouco da minha pesquisa sobre a leitura popular da BÍBLIA como prática de educação para a consciência crítica, feita a partir da experiência do Centro de Estudos Bíblicos (Cebi), na Diocese de Mossoró. Esta leitura se dá em comunidade, a partir da realidade em que as pessoas estão inseridas e com fidelidade a sua mensagem original. Também é chamada de hermenêutica bíblica da libertação. O objetivo é ajudar os participantes a se aproximarem e se apropriarem da Bíblia sem necessariamente passar pela mediação das instituições religiosas oficiais, que muitas vezes monopolizam o saber. Biblistas populares participam de um processo de formação permanente para se tornarem aptos e aptas à ajudar os grupos de reflexão, estimulando os debates, esclarecendo dúvidas e levantando questionamentos diante dos textos bíblicos estudados. O conhecimento bíblico é uma ferramenta que fortalece a fé e os laços de união dos grupos de estudo e círculos bíblicos que buscam na escritura inspiração e caminhos para continuar o processo de transformação pessoal, comunitária, eclesial e social. Em tempos de isolamento social, decorrente da pandemia do novo coronavírus, a prática da leitura popular da Bíblia também teve de se reinventar.

PALAVRAS-CHAVES: Biblistas populares; hermenêutica libertadora.

INTRODUÇÃO

Na leitura popular da Bíblia a forma como nos aproximamos do texto, o lugar social do leitor e o grupo no qual está inserido, muitas vezes são tão ou mais importantes do que o conteúdo da escritura. A Bíblia pode ser lida por várias perspectivas e interesses, tais como literários, históricos, arqueológicos e mitológicos. Mas nas comunidades de fé, o objetivo da aproximação é uma orientação e um sentido para a vida.

A América Latina deu a luz a essa leitura militante vivida nas comunidades eclesiais de base que visa se apropriar da Bíblia, como livro que ilumina a vida e a caminhada da comunidade, realizando uma ligação de fé com a vida, da Bíblia como luz para a caminhada pessoal e comunitária e fortaleza para as lutas sociais. Tradicionalmente é chamada de Leitura Popular da Bíblia.

No Brasil, dentre os maiores pioneiros e divulgadores dessa prática temos Carlos Mesters, um dos fundadores e primeiro presidente do Centro de estudos Bíblicos – CEBI, que acompanha diversos grupos, forma animadores e elabora material de apoio para os encontros.

¹ Mestre em Educação pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco - Unicap. E-mail: zelia.2020801116@unicap.br

Na Diocese Católica da cidade de Mossoró essa experiência floresceu nas décadas de 80 e 90 do século passado por meio de escolas bíblicas, círculos bíblicos e investimento na formação de biblistas populares. Foram muitas as transformações pessoais e comunitárias geradas por esse processo. Ainda hoje existem grupos que resistem, mesmo em uma conjuntura eclesial adversa, e que precisaram se reinventar nessa pandemia para seguir existindo e buscando sentidos e frutos para suas ações.

1. A LEITURA POPULAR DA BÍBIA PROMOVIDA PELO CEBI

O método de Leitura Popular da Bíblia proposto por Carlos Mesters e aplicado pelo Cebi pode ser resumido no chamado triângulo hermenêutico, representado na figura seguinte.



Fonte: www.cebi.org.br – Figura 1

Nos três ângulos, temos: realidade, texto/Bíblia e comunidade. A figura é um triângulo, mas também poderia ser representada por um círculo ou uma espiral, pois inexistente uma definição rígida por onde se deve começar. Pode ser pelo texto, pela vida da comunidade que lê ou pelos apelos da realidade na qual o grupo está inserido. A leitura nunca é feita individualmente e nem de forma alienada. A atenção ao texto exige que se evitem leituras descontextualizadas ou fundamentalistas, respeitando a época em que foi escrito, o gênero literário e o lugar social de sua elaboração. Não se trata de um processo encerrado em si, mas aberto a novas perspectivas e enfoques.

Em nível nacional, os processos de educação no CEBI se desenvolvem em grande diversidade de locais, temas e níveis, como uma grande “universidade popular”², como chama Sebastião

2 Expressão cunhada por Sebastião Armando ao refletir em seu blog sobre a experiência do Cebi. Sebastião é de Recife, atualmente Bispo Anglicano emérito. Foi também diretor nacional e coordenador do Programa de Formação. Disponível em: <http://domsebastiaoarmandogameleira.com/uma-experiencia-popular-de-educacao-teologica-o-centro-de-estudos-biblicos-cebi/>. Acesso em: 16 jun. 2018.

Armando em muitos níveis: círculo bíblico em comunidades; escolas bíblicas para a formação de animadores e animadoras de base; encontros de formação; escolas bíblicas de obreiros e obreiras; cursos de aprofundamento variados; cursos de nível universitário; especialização em nível de pós-graduação. Níveis de formação que se comunicam: exegetas leem a Bíblia junto com pessoas do povo; “agentes de pastoral” participam de equipes de trabalho e de estudo com gente da base; poetas populares, homens e mulheres sem formação acadêmica chegam até a publicar livros e, assim, partilhar suas experiências de encontro com a Palavra de Deus na vida de cada um e da comunidade.

2. A EXPERIÊNCIA DO CEBI NA DIOCESE DE MOSSORÓ

Nas terras potiguares os primeiros grupos do Cebi começaram a aparecer na década de oitenta, formados pelas irmãs Missionárias de Jesus Crucificado, que na época atuavam na diocese de Mossoró: Iraci Lino e Danieta Machado. Trouxeram do Recife a nova metodologia e reuniram pessoas que se dispunham a estudar a Bíblia dentro da metodologia do Cebi. Os grupos de Estudo permanente reuniam padres, religiosas e leigos.

Um grande impulso foi dado com a vinda a Mossoró de alguns dos fundadores do CEBI para realizar cursos de aprofundamento. Inicialmente Ir. Agostinha em 1987 que trabalhou história de Israel com os catequistas. Depois Carlos Mesters que veio aprofundar o tema exílio e pós-exílio em 1988. No ano de 1983 tivemos a presença de Luiz Carlos, criador das escolas bíblicas que veio repassar sua experiência e ajudar os agentes a estudar a Bíblia numa perspectiva libertadora, num curso que durou uma semana inteira e reuniu agentes de pastoral da diocese e também pessoas de outras Igrejas. Eram os primeiros passos que serviram para acordar o oeste potiguar para o novo que acontecia.

Um trabalho mais articulado levando a proposta do Cebi para as bases só ocorreu com a criação do Centro de Formação São José, pelas irmãs Clara e Janine, americanas da Congregação das Irmãs de São José, que residiram quase trinta anos no sertão potiguar acompanhando as comunidades eclesiais de base católicas, e chegando a assumir a administração da paróquia onde residiam. No tocante a formação bíblica, elas inicialmente investiram na formação pessoal frequentando cursos de nível nacional, e depois criaram em Governador Dix-Sept Rosado as Escolas Bíblicas Populares e de Agentes, formando multiplicadores. Nesta dinâmica, o Cebi se espalhou por todo o Estado com realização de escolas bíblicas em Parnamirim e o fortalecimento de grupos de estudo permanente, escolas populares e círculos bíblicos em diversas cidades.

No final do século XX e início do século XXI o Cebi do estado do Rio Grande do Norte sentiu fortemente a crise que atingiu os grupos progressistas ligados às Igrejas. A onda conservadora e o fortalecimento dos movimentos levaram a uma leitura mais fundamentalista da Bíblia. Além disto, na diocese de Mossoró o Cebi era abraçado mais fortemente pelas religiosas. Como muitas

delas foram transferidas, as lideranças não foram substituídas à contento.

Colocar a Bíblia nas mãos e no coração do povo a partir de uma perspectiva libertadora é perigoso para as autoridades civis ou eclesiástica, pois desperta na pessoa uma visão mais abrangente e questionadora do mundo e do sagrado. Pois, as turbulências sociais não estão fora da Igreja, pois a Igreja (as Igrejas) não está no céu, mas na terra. Então é impossível manter a neutralidade. Carlos Mesters entende que a Leitura Bíblica nunca é neutra.

A Bíblia ou ajuda ou atrapalha; ou liberta ou oprime. Não é neutra. É como uma faca de dois gumes; corta sempre, para o bem ou para o mal. Ela exerce uma forma de julgamento, “penetra até a divisão da alma e do espírito, revela as articulações dos pensamentos e desejos mais íntimos” (cf Hb 4,12). Ela revela a qualidade de luz que está dentro de nós (MESTERS, 1984, p. 88).

Quem coordena uma escola bíblica, curso bíblico ou círculo bíblico popular, normalmente é chamado de assessor e assume o papel de facilitar o diálogo e o crescimento do grupo. O assessor ou grupo de assessoria não pode chegar de fora da comunidade como uma elite espiritual que vem para ensinar. É preciso que exista uma real presença e convivência nas comunidades, expressão do compromisso com as suas lutas. Pois o projeto não é uma estratégia proselitista. Também não é uma missão ligada a uma Igreja ou religião específica, mas deve estar aberto ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso, dando destaque aos pontos de unidade.

A convivência gera a escuta e o diálogo, que possibilita a pessoa deixar de ser um número na estatística e passar a ser gente plenamente identificada, com nome, relações, anseio e sonhos que ultrapassam a necessidade de existir. Deve ser respeitada na sua alteridade e individualidade.

Ler a Bíblia junto com o povo não é simplesmente um exercício espiritual ou pastoral, mas uma opção de vida. Na Diocese de Mossoró a participação em grupos de leitura popular da Bíblia fez nascer várias vocações para envolvimento em movimentos sociais, sindicatos e partidos políticos. O compromisso é uma resposta ao que foi partilhado na comunidade. Na nossa pesquisa vamos aprofundar até que ponto a prática da leitura popular da Bíblia influenciou nas escolhas de vida e na militância. No estreito espaço dessa comunicação queremos destacar as resistências e os frutos.

3. RESISTÊNCIAS E REIVENÇÕES

O tempo e a conjuntura exigem que os grupos se adaptem e mudem, ou evoluam para poder sobreviver e dar sentido a suas ações. Isto ocorre no Cebi da Diocese de Mosoró, sem o empenho das religiosas e com parco apoio da hierarquia, a formação bíblica libertadora continua e abrange novos espaços, temas e parcerias.

Os grupos da Igreja na Base que têm na sua gênese um forte contributo da leitura popular da Bíblia, existem antes mesmo da fundação do Cebi, ou do surgimento da teologia da libertação, pois a reflexão bíblico teológica é posterior à prática e nasce dela. Michael Lowy, destaca a dimensão política do movimento vivido por essa mística que ainda persiste nas Igrejas da América Latina, mesmo tendo sido duramente combatida pela hierarquia católica. Mais do que a liberdade individual, a busca e a utopia são a Libertação estrutural. Segundo o autor:

O Cristianismo da Libertação deu forma à cultura religiosa e política de várias gerações de militantes cristãos no continente, a maioria dos quais muito provavelmente não abandonarão suas convicções éticas e sociais, profundamente arraigadas. Além disso, ele contribuiu para o surgimento de uma multiplicidade de movimentos sociais e políticos não religiosos, desde associações de moradores em favelas até partidos trabalhistas ou frentes de libertação que, autônomos da Igreja, hoje têm sua dinâmica própria. Foi lançada uma semente pelo Cristianismo da Libertação no terreno aquecido da cultura política e religiosa latino-americana que continuará a crescer e florescer nas próximas décadas e que ainda guarda muitas surpresas em seu seio (LOWY, 2016, pág. 219)

Em Mossoró, a experiência está presente em novos espaços de diálogo, no campo eclesial e na sociedade. Atua em comunidades de periferia, junto com o Grito dos Excluídos³ e também presta assessoria bíblica onde houver um grupo interessado, seja de juventude, mulheres, animadores de comunidade, movimentos sociais e pastorais.

Além dos conteúdos clássicos da Leitura Popular da Bíblia nos quais são destacados as ações libertadoras de Deus em favor do seu povo, a crítica profética e a atuação solidária de Jesus e das comunidades cristãs, novos temas surgiram para dar resposta aos sinais dos tempos. Temos por exemplo a leitura de gênero, a leitura na ótica da negritude, a perspectiva ecumênica e a discussão sobre novas masculinidades possíveis e necessárias.

Para assumir esses desafios, a equipe do Cebi Mossoró vive em permanente processo de formação, participando de cursos promovidos a nível local, estadual, regional e nacional.

Realiza ainda estudos mensais a partir de temas previamente escolhidos, levando em conta a necessidade da equipe. Ocorrem desde as origens do Cebi local. Nos anos de 2020 e 2021 foi trabalhado o tema das origens do cristianismo. A partir de uma bibliografia básica os membros do grupo pesquisam e partilham os aprendizados entre eles e buscam subsídios para responder aos questionamentos surgidos no debate. Esses estudos são abertos a pessoas interessadas desde que

3 O Grito dos Excluídos é um movimento popular que iniciou no ano de 1995 por iniciativa das pastorais ligadas a Igreja Católica em parceria com os movimentos sociais e sindicatos. Foi proposto como fruto da Segunda Semana Social Brasileira e para marcar a campanha da Fraternidade que tinha o mesmo lema. Em vários locais do Brasil toma as ruas no dia 07 de setembro reivindicando direitos e sendo um canal para expressar os anseios daqueles e daquelas que não tem vez na sociedade brasileira. Em Mossoró não se resume a gritar no dia 07 de setembro, mas realiza encontros preparatórios e rodas de conversa nas ruas para levantar os problemas e construir estratégias de pressão por mudanças ou gestos concretos de transformação.

tenham uma formação bíblica básica que possibilite entender a discussão. Congregam cerca de 15 pessoas que se consideram eternos aprendizes.

Podemos elencar alguns frutos desses estudos de formação permanente:

- Fortalecer e desmistificar a fé;
- Reforçar os laços de união dos grupos de estudo e círculos bíblicos;
- Inspiração e caminhos para continuar o processo de transformação pessoal, comunitária, eclesial e social;
- Crescimento da consciência crítica;
- Gerar ações concretas.

Nesse período da pandemia, onde prevaleceu o distanciamento social, o estudo não parou, porém migrou e se apropriou dos recursos tecnológicos e das redes sociais. Muitos estudos foram realizados pela plataforma google meet, instagram, facebook ou you tube. Essas reuniões ocorreram principalmente entre os participantes da equipe de assessoria que viram-se obrigados a aprender a lidar com novas tecnologias e adquirir os equipamentos necessários para acessá-las e acostumar-se à convivência virtual.

Por outro lado, foram criadas diversas oportunidades de formação por meio de cursos e lives com estudiosos de renome na área, sejam promovidos pelo próprio Cebi ou por faculdades e associações bíblicas. Celebrações, vigílias e exercícios de leitura orante também ocorreram em ambiente virtual.

A mesma forma se procedeu com o contato com as comunidades. No mundo virtual o diálogo é dificultado. Nas lives a palavra é monopolizada. Adotou-se, portanto, o recurso de criar grupos de WhatsApp. Como as pessoas da comunidade já têm o hábito de se comunicarem através desse recurso tecnológico, esse aplicativo pode ser utilizado para impulsionar e instigar o grupo a partilhar ideias, orações e dúvidas que surgem no intervalo entre os encontros. Também podem ser partilhadas músicas, pequenos vídeos e relatos. Deve-se ter cuidado para não fugir do tema, evitar as polarizações e combater as Fake News.

Conhecer a Bíblia não é o objetivo final das conversas, mas reforçar os laços de pertença e de amizade, para se fortalecer na luta pela vida. A mística bíblica nos identifica como continuadores da história do povo de Deus e igualmente guardados e amados pela divindade.

Cada um é querido na sua inteireza e integra a caminhada dos que não se conformam com a vida pela metade e se engajam na busca da plenitude. A plenitude não é a prosperidade individual, mas a solidariedade com o próximo e a construção da justiça social.

CONCLUSÕES

Chegamos ao desafio de fazer uma síntese parcial do que foi apresentado nessa comunicação. É como olhar no retrovisor de um carro: enxergar o caminho por onde caminhamos e as etapas vencidas. Este olhar e a análise que dele brota não são neutros, pois percebemos o mundo a partir do lugar que estamos e das nossas vivências.

Quem abre os olhos se torna responsável por aquele que não vê. Como a Leitura Popular da Bíblia é uma experiência religiosa, embora não esteja ligada a uma confissão específica, pode querer abrir mão do diálogo, da escuta e da paciência histórica para apelar para o proselitismo e o argumento da autoridade ou a propaganda proselitista que quer “ganhar” as pessoas e defender suas verdades.

A prática da Leitura Popular da Bíblia é um verdadeiro processo de educação popular que parte de uma pedagogia libertadora e transformadora. Uma leitura bíblica a partir do popular seria o caminho para fazer de nossas comunidades espaços de crescimento em que o grupo deve realizar a tarefa de desvelamento da sua realidade e dos textos bíblicos.

O ser humano existe no mundo e sofre influência dele, mas não é subjugado por ele. Pelo contrário, pode mudá-lo. Isso é verdade tanto em relação aos fenômenos naturais como também aos sociais. A capacidade de mudança é acordada na pessoa pelos processos educativos, compreendidos em sentido amplo como experiências que levem o indivíduo a se defrontar com a realidade de forma crítica e a questioná-la. Pensar com sua própria cabeça, dizer a sua palavra e agir conforme a sua decisão.

Podemos perceber sementes desse processo transformador brotando com teimosia nas terras de Mossoró.

REFERÊNCIAS

LÖWY, Michael. **O que é cristianismo da libertação**: religião de política na América Latina. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

MESTERS, Carlos. **Por trás das palavras**: Um estudo sobre a porta de entrada no mundo da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1984.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. O Caminho por onde caminhamos: reflexões sobre o método de interpretação da Bíblia. São Leopoldo: CEBI, 2006.

NASCIMENTO, Zélia Cristina Pedrosa do. **Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) em Severiano Melo: Uma Experiência de Educação Popular**. (Dissertação Mestrado em Programa de Pós-graduação em Educação). Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, 100p. 2018

PEREIRA, Nancy Cardoso; MESTERS, Carlos. A Leitura Popular da Bíblia: à procura da moeda perdida. São Leopoldo: CEBI, 2011.

TOLEDO, Joilson de Souza. **Textos que Abrem Portas**. INTERAÇÕES, Belo Horizonte, Brasil, v. 15, n. 01, p. 178-196, jan./jun. 2020 - ISSN 1983-2478. Disponível em : <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/index>

A VOCAÇÃO PARA O DIREITO E A JUSTIÇA NO PRIMEIRO CANTO DO SERVO (IS 42,1-9)

Márcio José Pelinski¹

R

ESUMO

O texto de Is 42,1-9 foi composto em forma de hino e possivelmente surgiu de um uso litúrgico no século VI. a.C. nas comunidades israelitas exiladas. Narrada por YHWH, esta profecia destaca em um primeiro momento a eleição do servo para uma missão, seguida da forma como ele realizará esta missão. Esta pesquisa estuda esta profecia, buscando compreender a vocação para o direito e a justiça contida nela. No contexto do Exílio da Babilônia (século VI a.C.) a comunidade de exilados judaítas conta com a profecia de um profeta anônimo, chamado posteriormente de Dêutero-Isaías, que apresenta a vocação do servo de YHWH relacionada à expressão “fazer sair” o direito (hebraico: mishpat) e a justiça (hebraico: tsedeq) em vários âmbitos: junto aos exilados na Babilônia, aos exilados de outras regiões e também para as nações não israelitas. Este servo é um personagem central na obra de Is 40-55 e, nesta perícopes que abre o conjunto dos cantos, possui vocação divina para o direito e justiça, haja vista a insistência e repetição dos temas na perícopes (vv. 1.3-4.6). Realizou-se pesquisa bibliográfica e análise-teológica a partir dos principais teóricos, especialistas e comentadores do tema. A pesquisa foi organizada em etapas que constam de contextos fundamentais, análise literária, status quaestionis, comparação entre traduções em Língua Portuguesa, análise bíblico-teológica, a vocação do servo de YHWH e sua relação com os conceitos de justiça e direito. A expressão “fazer sair” o direito e a justiça passa pela ressignificação do sentido da Aliança para a comunidade de exilados, que precisam compreender sua vocação enquanto povo de Deus e que tem como contrapartida o cuidado para com os desfavorecidos (órfãos, viúvas e estrangeiros). Se o exílio do século VI a.C. foi visto como uma espécie de punição pelo abandono da Aliança, por parte do povo, YHWH se faz presente em um novo momento difícil da história de Israel; junto dos exilados, preparando-os para um “novo êxodo” através de um novo libertador. YHWH através de seu servo ajudará os exilados na volta para a vocação da promoção da justiça; vocação esta que deve ser vivida pelos servos e servas de todos os tempos, no cuidado para com os mais necessitados, colaborando para a promoção dos valores que geram a transformação da sociedade e contribuam para a realização plena e definitiva do Reinado de Deus.

PALAVRAS-CHAVE: Isaías; direito; justiça; vocação; servo; exílio.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa investiga a vocação do *servo* no contexto do primeiro canto (Is 42,1-9) e sua relação com o direito (mishpat) e com a justiça (tsedeq), partindo da hipótese de que esta vocação é prática para a promoção do direito e da justiça, em um contexto de injustiça, para com os sofredores exilados na Babilônia.

O principal objetivo desta pesquisa é a compreensão conceitual dos termos direito e justiça e sua direta relação com a vocação do *servo* de YHWH, por meio da análise da perícopes de Is 42,1-9.

¹ Mestre em Teologia (Análise e Interpretação da Sagrada Escritura) pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR); Professor/tutor no Centro Universitário Internacional (UNINTER). E-mail: marciopelinski@hotmail.com

Os objetivos específicos potencializaram o aprofundamento nas pesquisas de autores nacionais e internacionais a respeito do tema, analisando os contextos históricos de Israel no século VI a.C., e, finalmente, compreendendo os significados e usos de direito e justiça na Escritura, suas implicações práticas de direito e justiça na vocação do *servo* de YHWH e nos servos da contemporaneidade.

Em uma analogia com o período do Dêutero-Isaías: o mundo atual tenta ampliar suas fronteiras por meio da globalização, vive-se em novos cativeiros, inclusive cativeiros globais gerados pelo vírus da COVID-19, e surgem novos deuses, que como os do panteão babilônico, fazem com que as pessoas sejam atraídas pelo espetáculo e pela desvinculação com um projeto de fraternidade, promovendo a dicotomia entre fé e vida

Faz-se urgente o surgimento de novos servos e servas do direito e justiça: pessoas ou grupos, que em nome da fé ou da benevolência humana, atuem como lideranças no modelo do poder-serviço, com a liderança compartilhada, gerando vida junto aos enfraquecidos de nosso tempo. Este modelo de liderança que atua junto às suas bases, inspirado no período tribal de Israel, poderá ser um sinal de esperança em meio a tantas incertezas e tantas crises desta época. A terra anseia que estes novos servos e servas “façam sair” o *mishpat* e a *tsedaqah*, promovendo a vontade de Deus, como reino sonhado por Ele e realizado pelos seus.

1 A VOCAÇÃO PARA O DIREITO E A JUSTIÇA

O direito e a justiça aparecem como temas recorrentes no Antigo Testamento, portanto, pertinentes para a compreensão dos relatos bíblicos e sua inserção e compreensão no contexto social dos textos sagrados. Direito e justiça perpassam a causa social pois a Lei de Deus concretiza-se na assistência dos grupos mais vulneráveis do povo. A compreensão dos usos destas expressões na Escritura contribui para a interpretação do sentido destes termos no contexto de Dt-Is e do Primeiro Canto do Servo.

A expressão *sdq* (raiz para as expressões relativas à “justiça”) possui um uso bastante dinâmico na literatura do Antigo Testamento. No feminino, *tsedaqah* aparece 156 vezes no AT e no masculino *tsedeq* 118 vezes. As palavras *tsedeq*, *tsedaqah* e também *mishpat* quando traduzidas para a Língua Portuguesa apresentam limites ao significado hebraico. As traduções para aproximarem-se do hebraico precisam supor que o conceito é relacional e deve considerar justiça entre Deus e a comunidade e entre os seres humano (NOETSCHER & BLAESER, in: BAUER, 1988, p. 595; HARRIS, 1998, p. 1879), concordando neste ponto com os estudos de Scherer, que destacam os conceitos de justo e justiça não têm um valor simplesmente normativo, mas também incluem uma dimensão relacional, isto é, qualificam as relações recíprocas entre sujeitos, ou entre sujeitos e objetos. (1994, p. 33).

Para a interpretação da aplicação de *sdq*, não é possível desvincular a compreensão de “justiça” de suas relações com a vida social do povo, através de suas experiências religiosas, políticas, morais e/ou jurídicas (cf. NOETSCHER & BLAESER, in: BAUER, 1988, p. 595). Experiências que apontam caminhos para compreender “direito” e “justiça” e que sistematizamos a seguir partindo das contribuições da pesquisa de Marques & Silva (2018, p. 579) – **negrito nosso**:

Relação com a religião (sentido teocrático) - a experiência israelita da ideia de justiça está fundamentada na retidão de um comportamento no interior de uma relação bilateral (2018, p. 579), ou seja, como resposta ou contrapartida do fiel, ou do povo, a uma aliança com Deus. Já a justiça de Deus se revela na sua ação redentora e salvífica. Na compreensão política (sentido forense), a justiça para Israel está relacionada com a promoção do bem-comum, experimentada no conceito do *shalom* bíblico, como uma paz abundante e harmoniosa, que é produzida através da garantia de direitos básicos dos indivíduos e da justiça social de forma geral. Na perspectiva moral (sentido ético) - a justiça é compreendida como retidão integral ou santidade e se expressa nas relações sociais, sobretudo nas ocasiões onde, de um lado existe a titularidade de um direito básico (liberdade, vida, etc.) e de outro o rígido dever de comportar-se de maneira que o titular do direito possa desfrutar de forma efetiva do que lhe pertence de direito.

Sobre os usos de *mishpat*, Harris (1998) em seu Dicionário do Antigo Testamento, sistematizou a pesquisa de Donald MacKenzie (1967). Como fruto destas pesquisas, no verbete *mishpat* deste dicionário, esta palavra possui basicamente os significados de: justiça, ordenança, costume e maneira. *Mishpat* sintetiza a “ideia mais importante para uma correta compreensão do governo – seja governo do homem pelo homem, seja o governo da criação por Deus”. Para Harris, apesar da expressão ser comumente traduzida por “justiça” (cerca de 400 ocorrências de *mishpat* na Bíblia hebraica), ele aponta essa tradução como deficitária, pois na atualidade há uma clara distinção entre os poderes legislativo, executivo e judiciário no que diz respeito a cargos e funcionários (compreensão ausente na época dos escritos). Destaca também que *shápat*, o verbo do qual deriva o substantivo *mishpat* significa “dominar”, “governar”, e que se refere a todas as funções de governo. Para Harris, a tradução fica erroneamente restrita apenas a questões judiciais porque tanto o verbo quanto o substantivo abarcam todas essas funções (1998, pp. 1606-1608). A análise deste estudo sistematizado por Harris (1998, pp. 1604-1606), traz à tona pelo menos 13 aspectos correlatos e distintos de *mishpat*, indicando que “caso se queira traduzir essa ideia central por uma única palavra em português com campo semântico semelhante, obrigatoriamente ter-se-á de fazê-lo pela palavra ‘justiça’” (1998, p. 1604). Neste ponto o autor concorda com Simon (in: BAUER, 1988, p. 595) que também optou pela tradução de *mishpat* como justiça. Discordam desta tradução vários autores, dentre estes Silva, Pires e as versões bíblicas Almeida Revista e Atualizada, Bíblia de Jerusalém, Bíblia do Peregrino e Bíblia Pastoral) que optaram por traduzir como “direito” no que se refere a Is 42,1.3.4. A opção da tradução de *mishpat* como “direito” é a melhor também para esta pesquisa, pois direito é um termo de caráter teológico que vai ampliando-se dentro da perícopes no conjunto dos versos.

A pesquisa de Croatto a respeito dos termos *mishpat* e *tsedaqah* são importantes para a compreensão e para a unidade do livro de Isaías, considerando a obra em seus 66 capítulos. No que se refere explicitamente ao Dt-Is, objeto desta pesquisa, conclui-se que em Is 40-55: 1) YHWH é a fonte e o realizador de *mishpat* e *tsedaqah*; 2) Os termos dão uma nova identidade para o Deus de Israel; 3) São compreendidos como “salvação” de YHWH realizada através de seu instrumento que é o servo (2000, p. 59).

A maior parte dos usos de *tsedeq* e *tsedaqah* ocorre nos livros proféticos (sobretudo no Dt-Is), seguidos dos Salmos e da Literatura Sapiencial e sendo raro nos Livros Históricos. Conforme Marques & Silva, esta raiz [sdq], de forma geral na Escritura a palavra, “não tem uma conotação originária de caráter jurídico, mas denota muito mais uma conformidade a uma norma ética ou moral, que no AT é a natureza e a vontade de Deus” (2018, p. 580).

Outra relação que deve ser feita e considerada sobre justiça é a compreensão deste conceito como salvação. Já no século VIII a.C., os profetas relacionavam a justiça, enquanto julgamento por parte de Deus com a salvação (Am 5,15; Is 6,13) compreendendo um processo de purificação de Israel (assim como são purificados os metais Is 1,25; Jr 9,6; Is 22,18-25; 48,10) para o alinhamento com a vontade de Deus (Am 9,11-15; Is 10,20-23; Mq 4,6-8). A contribuição de Frizzo sobre o Dt-Is (2006, p. 129) é essencial para esclarecer a questão:

Os profetas do século VIII haviam denunciado as injustiças sociais e a degeneração do culto nos Estados de Israel e Judá. A ação de Deus está próxima. A destruição do Reino do Norte (722 a.C.) e, mais tarde, a trágica destruição do Templo, somada ao exílio imposto (597-582 a.C.) soaram como confirmação dos antigos oráculos proféticos.

A relação de justiça com salvação fica mais clara no período do cativo do séc. VI a.C. com Ezequiel, Dt-Is e Jeremias. Wiéner (1980, p. 53) correlaciona os conceitos de justiça e salvação pelo fato de no Dt-Is as duas palavras serem colocadas em paralelo em Is 45,8; 45,21; 51,5.6.8; 56,1. Croatto (2000, p. 59) e Noetscher & Blaeser (in: BAUER, 1988, p. 597) seguem a mesma tendência e concordam com o uso sinônimo das palavras. A pesquisa de Scherer também compreende justiça como salvação, tanto como relação social e como intervenção salvífica:

Os conceitos de “justo” – (“sadiq”) e “justiça” – (“sedaqâh”), quando atribuídos a Deus, aparecem frequentemente relacionados com a intervenção salvífica de Deus em relação ao homem. Por isso, os conceitos de justo e justiça não têm um valor simplesmente normativo, mas também incluem uma dimensão relacional, isto é, qualificam as relações recíprocas entre sujeitos, ou entre sujeitos e objetos. (1994, p. 33).

Para esta salvação, Deus fará um julgamento servindo-se de instrumentos como a natureza e outros povos (Is 10,5; Jr 25,9) e da promessa de um *semash saddiq*, isto é, um renovo justo (Jr

23,5) que reinará com sabedoria e fará mishpat (direito) e tsedaqah (justiça); (PESCH, in: BAUER, 1988, pp. 587-588; MARQUES & SILVA, 2018, p. 581). Por fim, no Dt-Is a justiça é sinônimo de salvação que YHWH realiza pessoalmente ou através de seu mediador, o servo vocacionado para a justiça (cf. Is 42,1.3-4.6).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A mensagem profética bíblica sempre é fruto de seu contexto, e com este texto de Isaías não é diferente. Diante das crises social, religiosa e cultural, geradas pela deportação dos israelitas para a Babilônia no século VI a.C., a profecia deste anônimo discípulo da escola do profeta Isaías surge como sinal de consolo, de confrontação (para a própria comunidade) e como mensagem de esperança de salvação.

Sobre o objeto da vocação do servo que é o direito e a justiça, após ampla análise dos comentadores da perícopes e das expressões relativas mishpat e tsedeq, verificou-se que existe grande gama de significados destas palavras em seus usos nos textos bíblicos do Antigo Testamento. Esta variedade de significados dificulta a compreensão precisa destes, em qualquer período de composição dos textos bíblicos. As expressões mishpat e tsedeq são registros gráficos repetidos nas Escrituras, revelando sua extrema importância. Este uso corriqueiro das expressões pelos hagiógrafos indica que são expressões de grandiosidade teológica. Presentes no Pentateuco, mishpat e tsedeq apontam como vontade divina e em contrapartida na Aliança com Deus que deve partir de Israel. A prática destes conceitos mostrará o quanto Israel cumprirá sua parte no projeto de YHWH, sobretudo, assistindo aos necessitados do povo, aos quais destinatários da justiça, identificados na tríade: órfãos, viúvas e estrangeiros.

Em perspectiva teológica, a fonte e origem do direito e justiça para Israel é o próprio Deus-YHWH. Suas atribuições iniciais, juntamente à religião de Israel, são: a função da promoção e da garantia do cuidado para estes órfãos e viúvas. As legislações do Pentateuco inserem de forma insistente as cláusulas da Aliança com Deus e da qual a promoção do cuidado com esta tríade social é condição essencial na parte dos deveres de Israel. Por parte do povo, a realização de mishpat e tsedeq, além de expressão de fidelidade da Aliança com Deus era uma forma de promoção de equidade e de realização do projeto divino.

O sistema tribal, que de alguma forma já promovia uma forma de governo compartilhado (por meio dos juízes e de outras lideranças do povo) e atento às situações do povo foi uma primeira expressão deste poder-serviço que realiza a vontade de Deus com o direito e justiça. Na passagem para a monarquia, esta imagem e responsabilidade de Deus como o promotor de mishpat/tsedeq é transferida para o rei. Este, fazendo às vezes e a vontade de YHWH, deveria ser o realizador da vontade de Deus, por ter sido escolhido e ungido para isto. O juiz Samuel, conforme o relato de 1Sm 8,6-22 alerta o povo sobre os problemas em se destronar Deus, para colocar em seu lugar um

representante humano, que alerta que se concretizará no afastamento das instituições de Israel do projeto de Deus, pois ao invés de promover a vida, promoveram a opressão para com o povo, sobretudo para com os mais pobres.

Importantes também nos textos proféticos, as expressões *mishpat* & *tsedeq* usadas pelos profetas: pois realizam críticas sobre a justiça e a denúncia sobre a injustiça de Israel: em outras palavras, a injustiça foi o estopim para o surgimento da vocação profética de Israel. No contexto do livro do Isaías, em suas três grandes divisões de capítulos, o tema da justiça é também importante chave de leitura para a compreensão deste profeta. Para os profetas, as quedas das instituições de Israel (Norte) e Judá (Sul) nas invasões de outros povos, são punições pelo não cumprimento da Aliança com Deus, sendo o Exílio da Babilônia, com as simbólicas quedas da cidade, destruição do templo de Jerusalém e deportação para a Mesopotâmia a suprema expressão da infidelidade de Israel ao projeto de direito e justiça de YHWH (cf. Ez 34). No que tange aos usos das expressões dentro do Dt-Is, conclui-se que em Is 40-55, conforme Croatto: YHWH é a fonte e o realizador de *mishpat* e *tsedeq*; as expressões dão uma nova identidade para o Deus de Israel; estas palavras são compreendidas como “salvação” de YHWH realizada através de seu instrumento que é o servo (2000, p. 59).

No exílio da Babilônia, a comunidade da *golah* passa por uma revisão de sua vivência social e religiosa. Nesta experiência difícil, o povo de Israel, iluminado pelo Dt-Is, faz uma análise de sua conduta e resgata o sentido da Aliança, aprendendo a não colocar mais a esperança em um rei humano, mas sim no servo. Este servo é um personagem que possui ampla significação e que personifica de forma plena, aquele que com o espírito de YHWH fará sair o *mishpat* e *tsedeq* entre os exilados, no território de Israel e em toda a terra.

Sobre a “pessoa” do servo, muito mais importante do que compreender quem ele é, é a compreensão de que ele tem a missão de implantar e realizar este projeto inicial de Deus, já existente no Israel primitivo e que promove vida e equidade. Se o êxodo liderado por Moisés e outros líderes do povo trouxe uma nova condição de vida, o Novo êxodo, liderado pelo servo (que reúne as funções de messias, rei, profeta e sacerdote), cruzará um novo deserto para voltar à Jerusalém e reiniciar atividade como povo, implantando novamente uma espécie de teocracia que promove o projeto divino. Este projeto que antes era visto como exclusivo entre Deus e Israel, no exílio é ampliado para as nações, já que o próprio YHWH vai com o povo para a Babilônia e nesta experiência Israel se reconhece também como povo fora da terra e que deverá ser como o servo “luz das nações” para anunciar e implantar a justiça (Is 42,6) e o reinado da vontade de Deus de forma ampla.

No exame dos diversos aspectos analisados nesta pesquisa, observou-se que a vocação do servo de YHWH é uma vocação voltada para a implantação e a prática do direito (*mishpat*) e da justiça (*tsedeq*) conforme a perícopes de Is 42,1-9: este personagem une de forma inseparável a fé e a vida. Esta coerência confirma a hipótese de que o chamado do servo está relacionado com a prática do direito e da justiça em um ambiente de injustiça para com os que sofrem durante

o exílio da Babilônia. O que a pessoa do servo no século VI a.C. une, o fenômeno religioso pós-moderno gerou dicotomia, separando as convicções religiosas da vivência dos valores das religiões, desligando a fé pessoal e comunitária do testemunho profético.

Por fim, se a vocação do servo de YHWH é a de realizar o direito e a justiça, como projeto do próprio Deus, ser servo hoje é assumir a missão de promover e garantir ações de cuidado para com os necessitados de nosso tempo. O plano é de Deus, mas as mãos que realizam este projeto são as dos servos e servas que contribuem para o crescimento do Reinado de Deus e conseqüentemente, preparam o mundo para o êxodo definitivo rumo à Jerusalém celeste.

REFERÊNCIAS

BAUER, Johannes. Dicionário de Teologia Bíblica. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Edições Loyola, 1988. Vol. II.

CROATTO, José Severino. Isaías - A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol. II: 40-55 A libertação é possível. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. Composição e querigma do livro de Isaías. In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2000.

FRIZZO, Antônio Carlos. Uma análise literária de Is 52, 13–53, 12 (O quarto canto do servo de IHWH). Atualidade Teológica: Revista Teológica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Ano X, n. 22, 2006. pp. 118-130.

HARRIS, R. Laird (org.): Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento / tradução Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão, Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

MACKENZIE, Donald A. The judge of Israel. Vetus Testamentum. v. 17, n. Fasc. 1, pp. 118-121, 1967.

MARQUES, Mariosan de Sousa; SILVA, Rosemary Francisca Neves. As múltiplas faces da justiça no Antigo Testamento. In: Revista Fragmentos de cultura - Ano III, n. 22. Número 4. pp. 578-586, Goiânia, 2018.

PIRES, Fábio et al. Identidades e teologias no Primeiro Cântico do Servo de YHWH: Estudo exegético de Isaías 42, 1-9. São Bernardo do Campo: 2014. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/309>.

SCHERER, Odilo Pedro. “Justo sofredor”: uma interpretação do caminho de Jesus e do discípulo. Ed. Loyola, 1995.

SILVA, Rosemary Francisca Neves. Análise do Segundo Canto de Servo de Yhwh. In: Caminhos - Revista de Ciências da Religião, v. 11, n. 1, pp. 85-106, 2013b.

SILVA, Valmor da. “Eis meu Servo” - Leitura do primeiro canto do Servo do Senhor, segundo Is 42,1-7. In: Estudos Bíblicos, Petrópolis: Vozes, nº 89, pp. 44-59. 2006.

WIÉNER, Claude. O Dêutero-Isaías - o profeta do novo êxodo. São Paulo: Edições Paulinas, 3ª ed. 82 pp. Tradução de José Raimundo Vidigal. 1980.

COVID-19: ANOMIA LEGISLATIVA E EXERCÍCIO DA LIBERDADE RELIGIOSA

Eliane de Fátima Rodrigues¹

RESUMO

Com o advento da pandemia muitos questionamentos em torno da origem do vírus, suas repercussões na economia e seus efeitos na vida das pessoas foram levantados em todos os seguimentos da estrutura estatal, social e religiosa. Diante dessas questões, o presente artigo objetiva estabelecer um diálogo entre o exercício da liberdade religiosa, as anomias legislativas existentes no ordenamento jurídico brasileiro e a importância do cumprimento da legislação para a garantia da vida, conforme previsão já estatuída no Antigo Testamento no livro de Deuteronômio 4. No livro citado, o autor clama ao povo: “Ouve os estatutos e os juízos que eu vos ensino, para os cumprirdes; para que vivais” (vs.1). A partir dessa afirmação da defesa da vida em primeiro lugar, a hipótese é que a discussão deve considerar as diversas dimensões da vida humana, como a religiosa, a legal e a econômica. Assim, é pretensão demonstrar que a defesa da vida deve estar em primeiro lugar em qualquer tipo de prática, sendo o Estado o detentor de todos os instrumentos capazes de mantê-la.

PALAVRAS-CHAVE: Anomia, Liberdade religiosa, covid-19, Vida.

INTRODUÇÃO

No início da pandemia a omissão de regulamentação das relações sociais; a limitação do uso de espaços públicos, a limitação ao exercício da liberdade religiosa, dentre outras situações não estavam positivadas, eram situações que devido ao risco de contaminação em massa, fizeram com que a sociedade concordasse com a imposição legislativa por comodidade ou costume.

O objetivo principal do presente artigo é estabelecer a relação entre as omissões legislativas e o exercício da liberdade religiosa, para isso faremos um estudo bibliográfico, inicialmente procurando a origem do termo ‘anomia’, instituído por Durkheim, que observou a sociedade a partir da sua própria organização social e procurou, através da sua obra “Da divisão do trabalho”,

¹ Doutoranda em Ciências da Religião, Advogada, Mestre em ciências ambientais. E-mail: dra.eliane.adv@gmail.com

esclarecer o que é a anomia, e na obra “As formas elementares de vida religiosa descreveu os principais elementos que envolvem a vida religiosa das tribos australianas, definiu o que é a religião e demonstrou os principais elementos de um culto primitivo.

A pandemia da Covid-19 é questão de saúde pública e preventiva, assim as imposições legislativas atentaram contra o exercício da liberdade religiosa, que é um direito instituído pela Constituição da República Federativa, e também previsto no livro de Deuteronômio, ambos instrumentos de constituição de um País e no segundo caso, a lei de organização de uma comunidade prestes a adentrar Canaã.

Assim, a partir da análise dos textos legislativos temos que, esses estabeleceram a estrutura de um Estado e as regras de boa convivência, cuja similitude é que o interesse público é superior aos interesses individuais, no entanto a Carta brasileira, diante da pandemia do COVID-19, possuía anomia legislativa, assim é importante a análise das regras instituídas durante a pandemia, que restringiu o direito ao exercício da liberdade religiosa, vez que, diante do cenário o pânico e o medo só são aliviados através do exercício da vida religiosa, em defesa do bem mais precioso do indivíduo, a vida.

1 DEUTERONOMIO 4,1

Após a saída do Egito os israelitas conduzidos por Moisés chegaram as terras de Canaã, quando estavam prestes a adentrar a terra prometida, duvidaram da promessa de Deus e este como repreenda, determinou que o seu povo ficaria mais tempo no deserto, assim o povo perambulou por mais 40 anos. E quando Deus novamente permitiu que seu povo adentrasse a terra prometida, Moisés apresentou ao seu povo o seu último discurso, que continha regras de boa convivência e normas que estruturariam a sua terra.

No Deuteronômio, temos uma grande reflexão teológica sobre os momentos fundamentais da libertação, da travessia no deserto, e indicação da tomada de posse da terra. Ele ressalta a fidelidade de YHWH, a eleição de Israel, as Alianças estabelecidas com Deus, o sentido e o valor da Lei para a construção de uma sociedade fraterna. (KONINGS, 2020 s/p)

A relação que se propõe entre o livro de Deuteronômio e a Constituição brasileira é que ambos os textos contêm normas de direito privado, que procuram regulamentar as relações individuais e de direito público que tratam da organização estatal.

Em ambos os Códigos legislativos o bem maior a ser protegido é a vida, assim partimos do versículo 1, do capítulo 4 do livro de Deuteronômio que estabelece a obediência a lei como forma de manutenção da vida.

O Deuteronômio vai além de ser mais um relato da história de um povo e da lei de Israel, configurando-se com uma proposta com um projeto definido de opção pela vida e liberdade. É necessário esclarecer que a liberdade oferecida no Deuteronômio não possui o sentido de autodeterminação, como ausência de limites ou condições. Também não exprime o sentido atualmente em voga de que “liberdade é o direito de fazer tudo que as leis permitem” que nos foi legado por Montesquieu. A lei explicitada no SINAI é um roteiro que conduz a efetivação da Aliança e se traduz na prática de uma liberdade partilhada com o objetivo de permitir o desenvolvimento da vida. (ROCHA, 2007, p.13)

Com o advento da pandemia a legislação brasileira tinha lacunas que foram tampadas com Decretos Legislativos, medidas provisórias, regulamentos e outras normas de fácil aprovação, foram necessárias várias legislações que, inclusive, atentavam contra direitos e garantias individuais da pessoa humana. Porém era necessário a imposição legislativa e sua consequente obediência para a manutenção da vida, conforme já orientado por Moisés.

Estudos sobre o direito contido no livro de Deuteronômio afirmam a existência de dois ramos do direito que interferem na interpretação, são eles: Direito apodítico e casuístico.

O primeiro geralmente é formulado de forma categórica ou imperativa “faze isto” ou “faze aquilo” (cf. Dt 5,7) (...) Já o direito casuístico tem por objeto os casos particulares e procura contemplar as várias possibilidades de um caso jurídico, considera as múltiplas situações de vida.” (SILVA, 2014, p.16)

Ao tratarmos sobre a imposição contida no versículo 1 estamos diante de um direito apodítico, cujo mandamento é direto. A obediência a lei é necessária para proteger a vida em qualquer circunstância, principalmente dos esquecidos.

2 ANOMIA ESTRUTURAL SEGUNDO DURKHEIM

Émile Durkheim foi um observador dos fatos sociais procurava compreender como se mantinha uma sociedade organizada de forma simétrica onde o direito era visto como instrumento de organização social, capaz de manter a paz e a harmonia entre as instituições.

A solidariedade social, porém, é um fenômeno totalmente moral que, por si, não se presta à observação exata, nem, sobretudo, à medida. Para proceder tanto a essa classificação quanto a essa comparação, é necessário, portanto substituir o fato interno que nos escapa por um fato externo que o simbolize, e estudar o primeiro através do segundo. Esse símbolo visível é o direito. De fato, onde existe a solidariedade social apesar de seu caráter imaterial, ela não permanece no estado de pura potencialidade, mas manifesta sua presença através de efeitos sensíveis (DURKHEIM, 1999, p. 31).

Durkheim é taxativo ao afirmar que a solidariedade social está relacionada à moralidade sendo o direito a exteriorização de alguns aspectos morais de uma dada sociedade.

A Covid-19 foi algo que agrediu diretamente a sociedade, é algo imprevisível, tanto a doença quanto a forma de erradicá-la, foi uma surpresa que mesmo sendo classificada como uma situação externa aos interesses da sociedade não estava amparada pelo direito. São estas situações que ultrapassam a solidariedade social que não estão normatizadas que são denominadas de anomia.

Portanto, o direito reflete apenas uma parte da vida social e, por conseguinte, só nos proporciona dados incompletos para resolver o problema. Há mais: acontece com frequência que os costumes não estão de acordo com o direito diz-se sem cessar que eles temperam os rigores do direito; que corrigem seus excessos formalistas, por vezes até que são animados de um espírito bem diferente (DURKHEIM, 1999, p. 32).

Conforme observamos a anomia é uma teoria criada por Durkheim que em relação à aplicabilidade do direito notou que existem situações que não estão normatizadas e que por uma determinada fração de tempo as relações sociais são mantidas pelos costumes.

Em sua obra “Da Divisão do Trabalho Social” Durkheim apresenta a anomia como ausência de normas para regulamentar determinadas situações. A anomia, às vezes, pode ser suprida, temporariamente pelas analogias, porém quando estrutural é temporária e a edição da legislação deve ser imediata. O conceito de anomia pode ser compreendido como ausência de normas, que decorre de grande turbulência social, heteronomia ou perda dos laços sociais e de solidariedade (LIMA; BARRETO JÚNIOR, 2017, p. 122).

A anomia estatal é a falta de normas por um lapso temporal rápido ou indefinido que diz respeito à organização estatal. Geralmente, em caso de anomias estruturais as medidas provisórias são utilizadas como instrumentos legislativos temporários, e durante o ano de 2020 muitas medidas provisórias e Decretos foram utilizados para regulamentar situações que não estavam geridas pelo direito.

3 LIMITAÇÃO AO EXERCÍCIO DA LIBERDADE RELIGIOSA

A Carta Mãe brasileira em seu artigo 1º afirma ser o Brasil um Estado Democrático de Direito, onde todo o poder emana do povo e contém os direitos e garantias individuais previstos no Artigo 5º, dentre os direitos ali elencados está o exercício da liberdade religiosa:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do

direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

(...)

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

A liberdade religiosa é uma cláusula pétrea, instituída pela Constituição Federal Brasileira, sendo assim, não pode ser suprida por ninguém e por outra norma, porém a mesma Carta mãe garante o direito à vida, este também cláusula pétrea, daí surgiu o impasse: com o advento do vírus a criação de normas restritivas de direito para a proteção da vida, como forma de suprir a anomia encontram amparo na Constituição e na Bíblia?

O Decreto n. 06, publicado em 18 de março de 2020 declarou estado de calamidade pública com vigência até 31.12.2020 e propôs medidas para conter a propagação da doença, dentre as medidas o Decreto autorizou a criação de medida de distanciamento, dentre os limites estabeleceu que os templos religiosos fossem fechados, para evitar a reunião de pessoas.

Na concepção durkheimiana o exercício da liberdade religiosa são atos e fatos realizados no “seio dos grupos reunidos”. Na atualidade, com o advento da internet o exercício da liberdade religiosa pode ser exercido em casa, no trabalho, em vários locais, assim uma norma que restringe as reuniões por tempo limitado não pode ser considerada como ato atentatório ao exercício da liberdade religiosa.

Necessário aqui expor que templo religioso é diferente de culto religioso, se a norma impusesse restrição ao exercício do culto ou práticas religiosas, estaríamos diante de imposição ao exercício da liberdade religiosa, enquanto a legislação impôs restrição ao acesso ao templo. Templo e culto não podem ser analisados como sinônimos.

Para a interpretação desta lacuna temos que estabelecer a diferença entre templo e culto religioso. Para o tributarista Calmon Coelho é considerado templo o local em que as pessoas se reúnem para celebrarem uma mesma fé.

Desde que uns na sociedade possuam fé comum e se reúnam em lugar dedicado exclusivamente ao culto da sua predileção, este lugar há de ser um templo e gozará de imunidade tributária [...]. Imune é o templo, não a ordem religiosa. Esta pode gozar de isenções quanto a seus bens, rendas, serviços, indústrias e atividades, se pias, caritativas, filantrópicas (COELHO, 2009, p. 269).

Enquanto templo é o espaço físico, culto é a celebração, e a Constituição garante o exercício da liberdade religiosa e esta não está condicionada ao templo. A anomalia legislativa firmada pelo Decreto Estadual que estabeleceu a restrição de aglomeração ao espaço físico e não se manifestou sobre o que considerava como aglomeração ou a quantidade de pessoas reunidas foi superada pelo medo de contágio pelo vírus, assim a anomalia ficou suprimida, não causando danos, vez que, não foi rechaçada.

Por outro lado, o exercício da liberdade religiosa se mostrou e é importante para a sociedade, vez que a ligação do indivíduo com um ente superior é o que serve de acalanto para o homem.

A realidade dos fatos sociais que dizem respeito a normas, valores, crenças, legislações e outras condições externas ao indivíduo são passíveis de serem analisadas quando compreendidas como um todo e não de forma individual, somente assim será capaz de organizar e estabelecer as necessidades, de forma a atender todos os interesses e solucionar os problemas oriundos de diferentes fatos sociais.

O Decreto presidencial impôs o isolamento e a quarentena como medida preventiva separando os doentes dos não doentes evitando assim a propagação da doença e protegendo a vida. Medida prevista nos livros bíblicos, onde a vida é o bem maior e deve ser protegido.

CONCLUSÃO

A leitura das obras de Émile Durkheim provoca muitos questionamentos e apesar de ter sido escrito há muitos anos, inúmeras observações dizem respeito à realidade atual, como exemplo a anomia que é a falta de normas que estabeleçam regras, especificamente sobre o exercício da liberdade religiosa em períodos de pandemia.

Para suprir a anomia foi necessário impor o isolamento e o fechamento dos templos religiosos, mas estas normas não atentaram contra o exercício da liberdade religiosa, cujas práticas podem ser realizadas em qualquer local que não provoque a aglomeração de pessoas e em consequência a defesa da vida.

Assim concluímos que a legislação é importante para a promoção do bem-estar de todos e a obediência é forma de garantir a vida, conforme preceitos bíblicos discutidos no artigo.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/l13979.htm. Acesso em: 19 ago. 2021.

BRASIL. **Decreto nº 9.633, de 13 de março de 2020**. Disponível em: https://legisla.casacivil.go.gov.br/pesquisa_legislacao/103012/decreto-9633. Acesso em: 15 ago. 2021.

COÊLHO, Sacha Calmon Navarro. **Curso de Direito Tributário Brasileiro**. Rio de Janeiro: Forense, 2009.

DURKHEIM, Émile. **Da Divisão do Trabalho Social**. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **As Formas Elementares de vida religiosa**. O sistema totêmico da Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989.

FERREIRA FILHO, Antônio. **Direito aplicado às igrejas**. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

KONINGS, Johan; SILVANO, Zuleika Aparecida (Orgs). **Deuteronômio “Escuta o Israel”**. São Paulo: Paulinas, 2020.

LIMA, Marco A.; BARRETO JUNIOR, F. Irineu. **Suicídio e o Jogo da Baleia Azul analisados na perspectiva de anomia de Émile Durkheim**. Brasília. **Revista de Sociologia, Antropologia e Cultura**: Jan/Jun. 2017. P. 121-136.

MARÇAL, Júlia D., SANTANA, Jader de. Da origem e aplicação da Pena ao Estado de Anomia. **Revista Jurídica FADEP**. V. 2, p. 215-225, 2018. Disponível em: www.fadep.br. Acesso em: 07 fev. 2021.

ROCHA, João Franco Muniz da. **A permanência dos princípios judaico-cristãos do perdão e da pena no atual direito penal brasileiro**. 2007. 87 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2007.

SILVA, João Paulo Rodrigues. **Um rei orientado pela Lei (Dt, 17,14-20)**. Dissertação (mestrado em Teologia, PUC- São Paulo): São Paulo, 2014, 91 pág.

EM TEMPOS DE PANDEMIA, UMA RELEITURA DAS CURAS DE JESUS NO EVANGELHO SEGUNDO MARCOS

*João Luiz Correia Júnior*¹

RESUMO

Em tempos de crise na saúde pública, tais como epidemias e pandemias, as Religiões cumprem o importante papel de cultivar a compaixão e promover a solidariedade com os doentes, de consolar as pessoas em meio às perdas dos entes queridos, bem como de fortalecer a esperança dos que sofrem, vitimados pela doença. A Religião Cristã encontra nas narrativas dos Evangelhos o sentimento compassivo de Jesus com todas as pessoas, especialmente com doentes físicos e mentais. Jesus está situado num contexto histórico de empobrecimento crescente provocado por dura opressão política e econômica da parte do Império Romano. A grande massa de empobrecidos sociais estava sujeita à fome e a todo tipo de doenças infecciosas, sobretudo por conta da falta de condições básicas para manter a higiene pessoal e comunitária. O presente estudo tem por finalidade apresentar aspectos da prática de Jesus, no Evangelho segundo Marcos, que revelam a sua delicadeza e atenção em cuidar das pessoas com enfermidades físicas e mentais. Os resultados da pesquisa revelam que a ação solidária de Jesus é consequência de uma profunda compaixão, algo que mexe com as entranhas e interpela (como um imperativo ético) à sensibilidade com o sofrimento humano. Pode-se inferir, por trás das narrativas de curas do Evangelho, uma prática humanista restauradora de vidas que se revela em aspectos interligados, tais como: a capacidade (o poder) de expulsar o mal do corpo de homens e mulheres, em ambiente público e privado (a cura do endemoninhado na Sinagoga e a cura da sogra de Pedro na casa dela, em Mc 1,21-31); o atendimento imediato de pessoas doentes que lhe suplicam cuidado (a cura de um leproso em Mc 1,40-45); a motivação para o cuidado: visão crítica sobre a realidade (“pois estavam como ovelhas sem pastor”, conforme Mc 6,34); inúmeras curas de doentes na região de Genesaré (Mc 6,53-56); o enfrentamento das impurezas contagiosas (ensinamentos sobre o puro e o impuro, em Mc 7,14-23); a força para cuidar das doenças, por meio da oração contínua; a vigilância constante diante das dificuldades na missão (Mc 14,32-42). Esses elementos suscitam, portanto, um sentido renovado para a prática cotidiana no cuidado com as pessoas doentes.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Textos Sagrados. Narrativas de cura. Compaixão. Solidariedade.

INTRODUÇÃO

As narrativas de curas nos Evangelhos e, de modo especial, no Evangelho segundo Marcos,

¹ Pós-doutor (2012) pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC GOIÁS). Doutor (1998) em Teologia (linha de pesquisa em Estudos Bíblicos) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC RIO). Professor Titular e Pesquisador da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), onde leciona desde 02 de agosto de 1988. E-mail: joao.correia@unicap.br

revelam uma prática compassiva e solidária de Jesus para com pessoas doentes que a ele recorriam como homem de Deus capaz de curar (taumaturgo). Espelham também um contexto de crise na saúde pública que tem verossimilhança² com a realidade histórica.

De fato, conforme demonstra a pesquisa histórica, a dominação política e econômica do Império Romano, causava o empobrecimento crescente da população³. Pode-se inferir daí inúmeras consequências sociais, tais como: subnutrição, fome, péssimas condições de higiene, e a proliferação dos mais diversos tipos de doenças, inclusive, infecciosas.

O evangelho segundo Marcos apresenta inúmeras narrativas que revelam o poder de Jesus contra as forças que ameaçam a vida. São treze curas⁴, além de cinco sumários citando curas⁵. Até mesmo os discípulos de Jesus realizaram curas⁶.

Sem discutir sobre a historicidade ou não dessas narrativas de curas, Ched Myers (1992, p. 187-190) convida a ler esses relatos como “ações simbólicas” que despertem um sentido novo e sirvam como discurso simbólico que faça sentido nos diversos contextos em que for lido. Por sua vez, Gerd Theissen e Annette Merz (2002, p. 338) afirmam que as narrativas de curas contêm um protesto contra o sofrimento humano, consequência da pobreza que gera fome, desnutrição, doenças diversas (físicas e mentais), mortes e revoltas generalizadas.

Nessas narrativas, percebe-se o apreço da comunidade cristã em que surgiu o Evangelho de Marcos pela prática compassiva e solidária de Jesus. Concebido como o Cristo, Jesus é tomado como paradigma da compaixão solidária para com os mais pobres, sobretudo pelas pessoas doentes e necessitadas de socorro imediato ou em situação de vulnerabilidade.

Tendo presente esse contexto histórico, literário e teológico, são apresentados a seguir alguns aspectos das narrativas de curas de Jesus no Evangelho segundo Marcos, que podem ser relidos como essenciais para suscitar um novo sentido para a prática cotidiana no cuidado com as

2 Em sentido genérico e comum, verossimilhança é a qualidade ou o caráter do que é verossímil, que é semelhante à verdade e tem aparência de verdadeiro. Na perspectiva da narrativa literária, entende-se por verossímil tudo o que está ligado ao campo das possibilidades simbólicas relativas ao ser humano e à história. CEIA, Carlos. E-Dicionário de Termos Literários. Disponível em: <<https://edtl.fch.unl.pt/encyclopedia/verossimilhanca/>>. Acesso em: 16 de jul. de 2021.

3 Ao discorrer sobre as condições socioeconômicas da Palestina sob o Império Romano, Emílio Voigt (2014, p. 74-98) apresenta algumas informações importantes que ajudam a compreender as causas do empobrecimento crescente da população no tempo de Jesus e a consequente degradação da saúde do povo. Na economia agrícola, os grandes problemas eram as catástrofes provocadas pela natureza com perdas na produção, e a alta carga de impostos que obriga o povo do campo a fazer empréstimos para saudar as dívidas (p. 80). Na atividade de pesca, inclusive no lago de Genesaré, os frutos do mar eram repassados a atravessadores que os vendiam nas cidades maiores. Além disso, havia uma dura política de fiscalização para assegurar a cobrança de impostos (p. 91). Na tecelaria, manufatura e comércio, mesmo com a demanda provocada pela fundação de inúmeras cidades para servir aos interesses de controle do Império nas regiões conquistadas, essas atividades desempenhavam um papel secundário na economia (p. 95). Além desses trabalhadores empobrecidos, é preciso mencionar ainda todos os que viviam à margem ou abaixo da cota mínima necessária para a sobrevivência tais como mendigos, doentes físicos e mentais, deficientes e os que se perdiam nessa marginalização, tais como prostitutas, ladrões urbanos e salteadores de estrada (p. 98).

4 Mc 1,21-28; 1,29-31; 1,40-45; 2,1-12; 3,1-4; [4,35-41]; 5,1-20; 5,21-23, 35-43; 5,24-34; [6,30-44]; [6,45-52]; 7,24-30; 7,31-37; [8,1-10]; 8,22-26; [9,2-8]; 9,14-29; 10,46-52; [11,12-14 e 20-21]; [16,1-8].

5 Mc 1,32-34; 1,39; 3,10-12; 6,5-6; 6,53-56.

6 Mc 3,14; 6,7-13.

peças carentes, no contexto histórico em que foi lido e interpretado o Evangelho, sobretudo em tempos de pandemia como estes que são enfrentados no início da década de 2020.

1 A MOTIVAÇÃO PARA CUIDAR DAS PESSOAS: COMPAIXÃO

O evangelho segundo Marcos, em poucas ocasiões faz referência à motivação de Jesus para curar as pessoas. Nos poucos textos onde aparece essa motivação, o verbo utilizado é *splanchnízesthai*, “compadecer-se, ter compaixão, ter misericórdia” (ORTIZ, 2008, p. 265), “ter piedade, mostrar simpatia, compaixão” (GINGRICH; DANKER, 1984, p. 191).⁷

O verbo *splanchnízesthai* é citado como motivação para as ações de cura em algumas passagens do Evangelho de Marcos⁸:

- Mc 1,40-41: “Um leproso foi até ele, implorando-lhe de joelhos: - Se queres, tens o poder de purificar-me. Irado (ou, como em outras traduções “movido de compaixão”)⁹, estendeu a mão, tocou-o e disse-lhe: “Eu quero, sê purificado”.

- Mc 9,17.22: “Mestre, eu te trouxe meu filho que tem um espírito mudo... Mas, se tu podes, ajuda-nos, tem compaixão de nós”.

- Mc 6,34: “Assim que ele desembarcou, viu uma grande multidão e ficou tomado de compaixão por eles, pois estavam como ovelhas sem pastor. E começou a ensinar-lhes muitas coisas”.

- Mc 8,2: “Tenho compaixão da multidão, porque já faz três dias que está comigo e não tem o que comer”.

Na raiz do verbo *splanchnízesthai* está a palavra *splánchnon* que, no Novo Testamento, sempre no plural *splánchna*, descreve as partes interiores do corpo (as vísceras, o coração, os pulmões, o fígado, etc., como por exemplo: At 1,18). O sentido metafórico é mais comum e descreve a sede dos sentimentos mais profundos. Assim, a palavra utilizada por Marcos para descrever a motivação para o cuidado que Jesus demonstrava em relação às pessoas é rica em carga semântica, associada ao conceito hebraico de misericórdia, na palavra *rachamîm*, literalmente, “úteros” (DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, 2013, p. 911, verbete “misericórdia”). Tudo isso para dizer que esse cuidado dispensado por Jesus é cuidado materno, cuidado empático.

7 Sobre o tema da “compaixão”, há uma interessante tese de doutorado de Ildo Perondi, publicada no site da PUC-RIO, intitulada “A compaixão de Jesus com a mãe viúva de Naim (Lc 7,11-17). O emprego do verbo *splanxizomai* na perícopa e no Evangelho de Lucas”. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/26090/26090.PDF>>. Acesso em: 17 de jul. 2021.

8 Seguimos, neste artigo, a tradução para o português da BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002.

9 Conforme a tradução da Bíblia de Jerusalém, o termo utilizado é “irado”. Mas, em nota de rodapé “d”, menciona-se uma variante encontrada na mesma passagem, em textos antigos: em vez de “irado”, “movido de compaixão”.

2 O CARINHO PARA COM ENFERMOS: SOLIDARIEDADE

No Evangelho segundo Marcos, tem-se alguns exemplos do carinho e atenção de Jesus para com as pessoas. Um primeiro exemplo é a narrativa da cura da sogra de Pedro (Mc 1,29-31):

29 E logo ao sair da sinagoga, foi à casa de Simão e de André, com Tiago e João. 30 A sogra de Simão estava de cama com febre, e eles imediatamente o mencionaram a Jesus. 31 Aproximando-se, ele a tomou pela mão e a fez levantar-se. A febre a deixou e ela se pôs a servi-los.

A frase “Aproximando-se, ele a tomou pela mão e a fez levantar-se” (Mc 1,31) lembra o cuidado amoroso de Deus para com o povo de Israel:

Jr 31,32: *lahweh* tomou Israel pela mão para tirá-lo da escravidão na terra do Egito, estabelecendo uma aliança com esse povo;

- Is 41,13: “...eu, *lahweh*, teu Deus, te tomei pela mão direita e te digo: Não temas, sou eu que te ajudo”.

A sogra de Pedro, uma vez curada, levanta-se para servir a todos (Mc 1,31). Assim como *Yahweh* vocacionou o seu Servo, tomando-o pela mão (Is 42,6), esta mulher agora encarna a mesma disposição. O carinho divino de Jesus gera gratidão que reverbera em *diakonia*, serviço que colabora diretamente na missão de instauração do Reino de Deus.

Esse gesto carinhoso de ir à casa de quem está doente para cuidar delas, foi repetido por Jesus em outras ocasiões. Em Mc 5,22-24, Jesus atende a súplica do chefe da Sinagoga para ir à sua casa impor as mãos sobre a sua filha, à beira da morte (Mc 5,22-24). Isso denota que Jesus se insere nas vilas e aldeias da Galileia, num movimento itinerante que o aproxima das necessidades imediatas do seu povo.

3 O ATENDIMENTO IMEDIATO: URGÊNCIA

Interessante perceber o atendimento imediato de Jesus a quem lhe suplica ajuda (Mc 1,40-42): “Um leproso foi até ele, implorando-lhe de joelhos: - Se queres, tens o poder de purificar-me... - Eu quero, sê purificado E logo a lepra o deixou. E ficou purificado”.

A pronta resposta de Jesus ao leproso suplicante, fazendo a devolutiva de sua fala usando

as palavras que ele usou aponta para o cuidado imediato de Jesus pelos doentes. O advérbio predileto de Marcos, *euthys*, “logo, sem demora, imediatamente, de uma vez” (RUSCONI, 2003, p. 204; GINGRICH; DANKER, 1984, p. 88) assinala o pronto atendimento feito por Jesus, diante das necessidades das pessoas. Quando comparada com a grande demora e complexidade da declaração de purificação do leproso, conforme a *Toráh*, o contraste fica ainda mais chocante (Lv 14,1-32).

Existe a prática de curandeiros que só piora a doença por estender o tratamento e não resolver as demandas. Marcos 5,25-34 narra que uma mulher buscou cura por 12 anos e só agravou sua enfermidade. No encontro com o taumaturgo Jesus, homem de Deus, ela foi curada imediatamente, *euthys*.

Hoje em dia, com a dificuldade do acesso à saúde e aos meios eficazes de cuidado imediato, cresce a ansiedade das pessoas, surgem novas enfermidades e agravam-se os quadros de comorbidades diversas. Aos poucos, esvai-se a esperança das pessoas, sobretudo das mais pobres. É a tempestade perfeita para o surgimento de aproveitadores charlatães, curandeiros e pseudo-religiosos.

O que há de boa nova na prática de Jesus junto aos doentes é seu altruísmo e sua abnegação no pronto atendimento às pessoas necessitadas. Por conta da urgência nesse atendimento, Jesus não agiu sozinho. Formou um grupo de discípulos e discípulas para que colaborasse na missão de curar as pessoas, de forma imediata, configurando a instauração do Reino de Deus: “E constituiu Doze, para que ficassem com ele, para enviá-los a pregar, e terem autoridade para expulsar os demônios” (Mc 3,14-15). Curar as pessoas de suas mazelas físicas e mentais era, pois, algo urgente, numa sociedade empobrecida e doente.

4 A PRESENÇA NO MEIO DAS ENFERMIDADES DO POVO: CORAGEM E COLABORAÇÃO

Segundo o Evangelho de Marcos, Jesus exerceu o ministério de cura em cidades, aldeias e no campo. Em todos os lugares, doentes acorriam até ele, conforme Mc 6,53-56:

53 Terminada a travessia, alcançaram terra em Genesaré e aportaram. 54 Mal desceram do barco, os habitantes logo o reconheceram. 55 Percorreram toda aquela região e começaram a transportar os doentes em seus leitos, onde quer que descobrissem que ele estava. 56 Em todos os lugares onde entrava, nos povoados, nas cidades ou nos campos, colocavam os doentes nas praças, rogando que lhes permitisse ao menos tocar na orla de seu manto. E todos os que o tocavam eram salvos.

Discute-se se a região era predominantemente judaica ou gentílica (MYERS, 1992, p. 267), mas o fato é que a disposição de Jesus em aproximar-se daquele lugar e de sua população sofrida, provocou a solidariedade dos próprios habitantes do lugar para com os doentes, que foram literal-

mente levados até Jesus, para obterem a cura de suas mazelas.

Horsley (2004, p. 69-78) faz questão de assinalar que o movimento geográfico de Jesus gera um movimento social na Galileia; seus deslocamentos e sua assistência aos doentes é mobilização que é compreendida, pelos relatos dos evangelhos, como a irrupção do Reino de Deus, num tempo novo de “salvação”.

Em Mc 6,56 (conforme a tradução da Bíblia de Jerusalém), “E todos os que o tocavam eram salvos” (*esôzonto*). A expressão verbal pode ser traduzida também por “eram curados”. Contudo, a primeira opção é mais significativa, pois aqui, como em algumas outras passagens (Mc 3,4; 5,23.28; Mt 9,31; Lc 6,9; 8,36.50; 17,19) é muito provável que o verbo grego *sôzo* (curar / salvar) seja usado em sentido pleno para sugerir que a cura é um sinal visível do poder salvífico de Jesus, que confere uma salvação infinitamente superior à saúde do corpo (MACKENZIE, 1983, p. 835, verbete “salvação”).

5 SUPERAÇÃO DE PRECONCEITOS RELIGIOSOS NO TRATO DE DOENÇAS: O PURO-IMPURO

No mundo antigo em que o conhecimento era limitado e tudo estava envolto em mistério (corpo, sexualidade, doenças, morte), a velha sabedoria da humanidade elaborou “tabus” que lhe parecia garantir a integridade da vida do grupo e de seus membros e que, naturalmente, numa civilização sacral, assumem um sentido religioso. A quebra de tabus religiosos causava impureza ritual, e as práticas de purificação religiosa foram se tornando um formalismo ritualista exagerado, que impossibilitava as pessoas mais pobres de cumprirem tais obrigações (DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, 2013, p. 1116, verbete “pureza, impureza”).

Por conta do ritualismo e das dificuldades financeiras é de se imaginar que a imensa maioria da comunidade vivi num estado, quase permanente, de impureza ritual¹⁰. Pessoas doentes eram tidas como impuras. Quem as tocasse, ficaria impura também. A lepra era uma palavra aplicada a diversas doenças infecciosas da pele; as regras sacerdotais para o diagnóstico e para a cura são dadas em Lv 13,1 – 14,57 (MACKENZIE, 1983, p. 544, verbete “lepra”). A menstruação (Lv 15,19ss), bem como toda perda anormal de sangue fora do tempo de suas regras (Lv 15,25ss) tornará a mulher impura. O contato com um cadáver torna a pessoa impura por sete dias (Nm 19,11-16).

O Jesus dos Evangelhos enfrenta esses tabus e preconceitos religiosos: toma pela mão a sogra de Pedro que estava acamada com febre (Mc 1,31); toca o leproso (Mc 1,40-43); é tocado por uma mulher impura (Mc 5,27); toma a mão da filha de Jairo que está dada como morta (Mc 5,41).

¹⁰ É difícil de dizer em que medida essas regras minuciosas, das quais somente os sacerdotes podiam conhecer os detalhes (Ez 44,23; Lv 10,10), foram observadas e pode-se pensar que, de fato, pelas necessidades da vida condenavam a imensa maioria da comunidade cultural a um estado, quase permanente, de impureza ritual (DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, 2013, p. 1117, verbete “pureza, impureza”).

Desse modo, as prescrições rituais do puro e do impuro são quebradas, na medida em que Jesus se aproxima, toca e trata das pessoas enfermas. Seu combate aos escrúpulos que se referem à pureza visava o retorno à prática da justiça e do cuidado humanitário (Mc 7,1-13). Para Jesus, o melhor procedimento está em cultivar valores que brotem do coração humano (do seu interior, motivado por profunda compaixão), por meio de ações solidárias para com as pessoas mais vulneráveis da sociedade

6 A ORAÇÃO VIGILANTE COMO ENERGIA PARA CUIDAR DE ENFERMOS

A missão de cuidar de doentes é árdua e, às vezes, desanimadora. Embora o discipulado tenha recebido de Jesus formação exemplar e autorização para a missão de pregar com autoridade e de expulsar as “forças do mal” que adoecem as pessoas (“demônios”, conforme Mc 3,14-15; “espíritos impuros”, conforme Mc 6,7), só isso não foi suficiente.

Ao descer do monte da transfiguração, Jesus recebe a reclamação de que seus discípulos não conseguiram curar um menino tomado por um espírito que o deixa mudo e epilético (Mc 9,14-19). Jesus classificou isso como sinal de incredulidade (Mc 9,19) e depois curou o menino (Mc 9,20-27). Em particular, os discípulos perguntaram sobre a razão de curar o menino e a resposta de Jesus foi clara: “Essa espécie não pode sair a não ser com oração” (Mc 9,29). Nessa narrativa, Jesus recomendou a prática de constante e disciplinada oração. Talvez a falha dos discípulos fosse, justamente, confiar em suas próprias habilidades. Jesus recomenda o desenvolvimento de relacionamento contínuo com Deus.

É necessário, portanto, manter-se em constante vigilância na oração. O verbo “vigiar” foi associado ao verbo “orar” no imperativo: “Vigiai e orai para não entrar em tentação” (Mc 14,38). Essa é a única forma de resistir às tentações do desânimo, “pois o espírito está pronto, mas a carne é fraca”.

CONCLUSÃO

Proclamar e lutar por cuidados e programas de assistência nas casas e comunidades, mesmo nos lugares mais desassistidos, exige mudança de comportamento, *metanoia*, termo grego traduzido por conversão. E isso só é possível por adesão, baseada na livre e espontânea vontade, a partir de princípios internalizados e adotados como novo padrão de comportamento.

A missão do taumaturgo Jesus nos Evangelhos é inspiradora para as pessoas de fé cristã que enfrentam as mais diversas enfermidades ou se veem diante de crises na saúde pública, que

se acentuam com a miséria, as endemias e as pandemias que ceifam milhares de vida de forma repentina e avassaladora.

Sempre que as pessoas ouvirem ou lerem essas narrativas das sagradas escrituras, elas não vão ficar conformadas por não haver cura para doentes; sempre que essas histórias bíblicas forem narradas, as pessoas vão deixar de virar as costas para os enfermos que perecem sem esperança; sempre que essas narrativas forem refletidas e aprofundadas, as pessoas lembrarão do testemunho de Jesus de Nazaré, que assumiu com compaixão a dor dos empobrecidos, procurando lhes dar uma resposta imediata, enfrentado com coragem todos os perigos dessa missão, até às últimas consequências: a morte. E morte de cruz.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

CEIA, Carlos. E-Dicionário de Termos Literários. Disponível em: <<https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/verossimilhanca/>>. Acesso em: 16 de jul. 2021.

DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas, 2013.

GINGRICH, W. F.; DANKER, W. F. Léxico do Novo Testamento Grego/Português. São Paulo: Vida Nova, 1984.

HORSLEY, Richard A. Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.

MYERS, Chad. O Evangelho de São Marcos. São Paulo: Paulinas [Paulus], 1992.

ORTIZ, Pedro. Dicionário do grego do Novo Testamento. São Paulo: Loyola, 2008.

PERONDI, Ildo. A compaixão de Jesus com a mãe viúva de Naim (Lc 7,11-17). O emprego do verbo *splangxizomai* na perícopa e no Evangelho de Lucas". Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/26090/26090.PDF>>. Acesso em: 17 de jul. 2021.

RUSCONI, Carlo. Dicionário do Grego do Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 2003.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. O Jesus histórico: um manual. São Paulo: Loyola, 2002.

VOIGH, Emilio. Contexto e surgimento do Movimento de Jesus: as razões do seguimento. São Paulo: Loyola, 2014.

UMA HERMENÊUTICA DO APOCALIPSE PARA TODOS OS TEMPOS

Me. Maelite Costa de Araújo¹

João Inácio Bezerra da Silva²

RESUMO

Uma importante função da teologia é, partindo da vivência eclesial, apresentar respostas aos desafios e questionamentos do contexto atual, fundamentadas à luz da palavra de Deus. O ano de 2020 tem sido compreendido como um marco histórico, para alguns o final do século XX e início do século XXI. A Pandemia mundial de Covid-19 colocou toda a humanidade diante do “novo normal”, mas também diante do medo, do sofrimento e da iminência da morte, diante disso, somos desafiados a refletir sobre uma teologia do consolo e da esperança, que vá na contramão do fracasso e do fim, uma teologia do “novo céu e da nova terra”, uma teologia do cuidado aos mais vulneráveis e pobres, enfim, uma teologia fundamentada em uma hermenêutica do apocalipse. A presente pesquisa versará sobre uma hermenêutica do apocalipse direcionada a Igreja em tempos de crise, como a atual pandemia. Assim, a problemática a ser respondida é, qual a mensagem do Apocalipse de João para a Igreja em tempos de crise, caos ou pandemia? A hipótese levantada é que Jesus, Senhor da Igreja, oferece consolo (Jesus diz a João “não temas, eu estou vivo” – Ap. 1.18), conforto (O Deus que está assentado no trono. Ele reina – Ap. 4.2-3), encorajamento (“sê fiel até a morte e dar-te-ei a coroa da vida – Ap. 2.10) e esperança (a Igreja é vitoriosa com Cristo – Ap. 21.3). Este retorno ao apocalipse é justificado pelo contexto de pânico produzido pela crise sanitária mundial. O vírus invisível tem infectado milhões de pessoas em todo o mundo, sepultamentos tem acontecido sem limites, familiares são impedidos de se despedirem de seus entes queridos. Todo esse sofrimento fez muitos imaginarem que o Apocalipse havia chegado, diante disso, tivemos por objetivo compreender a mensagem de consolo, conforto, encorajamento e esperança trazida pelo apocalipse como uma hermenêutica aplicável ao contexto de crise em qualquer tempo, inclusive, no atual contexto de pandemia.

PALAVRAS-CHAVE: Apocalipse; consolo e esperança; COVID-19; pandemia.

INTRODUÇÃO

Historicamente há um clima negativo em torno do livro “Apocalipse de João”, o último livro constante do cânon do Novo Testamento. Talvez a literatura apocalíptica recheada de símbolos, tenha construído um imaginário em torno dele como um livro de previsões de um futuro catas-

1 Mestra em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), docente da Faculdade Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil (FSTBNB). E-mail: MaeliteCosta@gmail.com.

2 Mestrando em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). E-mail: Joaoibs.x@gmail.com.

trófico. Quando se abate sobre o mundo catástrofes de maiores dimensões, de um modo geral, o questionamento que se faz ouvir é: será o apocalipse?

Desde o ano de 2019, um vírus invisível que surgiu na China (comunicada oficialmente em 31 dezembro de 2019) tem assolado todo o planeta terra. No Brasil, o primeiro caso, de acordo com o Ministério da Saúde foi datado de 26 de fevereiro 2020. Durante todo esse período muitos tem feito o mesmo questionamento: será o apocalipse?

O *sitz lebem* do apocalipse se assemelha a este mundo de dor, tristeza e morte, razão pela qual este trabalho se volta para analisar os elementos presentes na mensagem do Apocalipse que servem como hermenêutica de consolo, esperança e encorajamento para todos os tempos.

Para alcançar esse objetivo serão analisados os seguintes tópicos: Hermenêutica do Apocalipse para os teólogos em todos os tempos (teologia histórica); os elementos hermenêuticos que permitem uma teologia do Apocalipse (teologia bíblica), e contextualizando o apocalipse para todos os tempos (teologia hermenêutica).

1. HERMENÊUTICA DO APOCALIPSE PARA OS TEÓLOGOS EM TODOS OS TEMPOS (TEOLOGIA HISTÓRICA)

Muitas pessoas desistem de ler o Apocalipse de João após uma aproximação literal deste livro. De fato, compreender o último livro da Bíblia não é uma tarefa fácil devido à grande quantidade de símbolos e imagens que para nós hoje não são compreensíveis. Diante desta complexidade, muitos cristãos do período da patrística realizaram esforços para aprofundar suas interpretações. É o caso, por exemplo, de Jerônimo que, por um lado, apresenta o Apocalipse de João como merecedor dos mais elevados elogios, mas, por outro lado, constitui um enigma, pois “cada palavra quer expressar um mistério³ (HIERONYMUS, 386)”.

Desde o seu início, o Apocalipse de João foi fonte de inspiração devocional, esforço teológico e consolo encorajador para a Igreja nascente. De acordo com Cláudio Doglio (2000) já no século II este livro era lido e admirado por muitos cristãos, e isso é explicado pela mensagem de esperança e encorajamento que o texto sagrado oferecia às comunidades cristãs durante os difíceis séculos de perseguição do Cristianismo por parte do Estado Romano.

Diante dessa difícil realidade, os cristãos ao ler o Apocalipse de João se sentiam seguidores do “Cordeiro Imolado e Vencedor”, extraído da leitura devocional e orante as forças necessárias para continuar em seu testemunho pacífico.

Além disso, embora se acredite que os primeiros cristãos a receberem o Apocalipse conheciam os significados dos símbolos ali contidos, percebe-se que logo essas interpretações foram perdidas, pois como observa Lima (2012, p. 23), duas escolas interpretativas logo se destacaram: a que acredita que o livro tem uma mensagem espiritual, com relação histórica indireta; e outra,

3 Texto original: *Tot habet sacramenta quot verba*. Tradução elaborada pelos autores.

que acredita em uma mensagem literal com eventos detalhados, observados de forma direta na história.

A interpretação literal do Apocalipse ganhou muitos adeptos, principalmente ao final do século II e, especialmente devido a ideia de “catastrofismo”⁴, particularmente com o símbolo do “milênio”, dominando o panorama dos comentários teológicos da comunidade Cristã. Isso pode ser explicado, pois em meio as repetidas perseguições, muitos comentadores interpretaram o milênio (Ap. 20)⁵ em sentido literal, e transmitiam as suas comunidades a iminente realização, na terra, do “paraíso”.

Importante é ressaltar que a ideia milenarista vem desde os primórdios da Igreja, e teólogos e pensadores cristãos defenderam essa perspectiva, a exemplo de: Papias, Justino, Irineu, Tertuliano, Lactânio. Entretanto, também devemos observar que algumas das principais heresias sectárias que surgiram na parte oriental da Igreja também foram milenaristas, como os ebionitas, cerintianos e montanistas.

Desta forma, o Apocalipse de João tornou-se um livro suspeito, e disputado pela Igreja no processo canônico, principalmente em sua vertente Oriental⁶, não pela sua autoria, muito menos pelo seu conteúdo, mas sua pela apropriação e uso por movimentos heréticos.

Assim, as leituras alegorizantes e em perspectiva antirromana presente nos comentários exegéticos do Apocalipse de João tem como pano de fundo os conflitos que envolvem a recepção desse livro. Deve-se ter em mente que o exegeta deste período é, muitas vezes, um bispo que está envolvido em lutas que envolvem não apenas a doutrina, mas a própria relação de poder, assim, há o interesse em uma leitura do “Apocalipse de João” que organize uma realidade sem conflitos (SANTOS, 2014, p. 291).

Cabe destacar a hermenêutica do apocalipse proposta pelo teólogo e escritor da Igreja Oriental, Orígenes de Alexandria. Ele possui uma intuição do texto Sagrado que difere daquela apresentada pelos autores que o antecederam. Orígenes abandona a exegese literal do Apocalipse, que isola a unidade discursiva em favor de uma visão profética, e assume uma centralidade no mistério de Cristo a partir da encarnação redentora.

Orígenes deixa de lado a perspectiva catastrófica e não perde de vista o seu ponto de refe-

4 Catastrofismo é uma teoria científica defendida pelo naturalista Georges Cuvier que acredita que as alterações físicas da terra foram provocadas por eventos catastróficos, assim quando se fala em catastrofismo se remete a uma ideia de catástrofes em série com potencial para dizimar as formas vigentes de organização geográfica e social.

5 Todas as citações da Bíblia foram feitas no seguinte texto: BÍBLIA Sagrada. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. Barueri/SP. Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

6 A história do texto do Apocalipse de João tem um processo peculiar se comparado com outros livros da Bíblia. Enquanto que no Ocidente, já no século II, este livro estava presente no Cânon Muratoriano utilizado pela Igreja de Roma e no século IV o Concílio de Cartago havia feito o reconhecimento do Apocalipse, juntamente com o Cânon do Novo Testamento (FERREIRA; MYATT, 2007, p. 94). No Oriente a situação foi mais complexa, com a rejeição deste livro pelo bispo do Egito e pelo questionamento de pensadores da Igreja, como Eusébio que afirmou que em seus dias muitos questionavam a condição canônica do livro. Diante disso, o concílio de Laodicéia, em 360 não o reconheceu como canônico e o livro foi omitido das versões mais antigas da Peshitta siríaca, bem como da igreja copta (CARSON; MOO; MORIS, 1997, p. 536).

rência, que é a figura do Filho e sua Encarnação. Assim, com a encarnação de Cristo e a consequente união da Igreja com Deus (Ap. 5.9) passamos a viver um tempo escatológico. Não faz sentido, a partir da centralidade em Cristo, tentar prever prazos, eventos e combates entre o bem e o mal (MONACI, 1978, p. 149). Pode-se perceber a partir de Orígenes uma hermenêutica do apocalipse que tem alcance para todos os tempos: o único evento decisivo já ocorreu, a Encarnação do Cristo.

2. OS ELEMENTOS HERMENÊUTICOS QUE PERMITEM UMA TEOLOGIA DO APOCALIPSE (TEOLOGIA BÍBLICA)

Após realizar um levantamento das interpretações, Gerhard Maier (1981 *apud* CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 538) afirmou que o livro de Apocalipse tem sido “o campo de treinamento hermenêutico por excelência”.

Este livro sagrado apresenta elementos hermenêuticos que podem ser classificados em temas, montando o que podemos chamar de uma teologia do Apocalipse: a presença de Jesus vitorioso em todo o livro; os cânticos de louvor e adoração; as bem-aventuranças.

A presença de Jesus vitorioso pode ser observada como uma Cristologia que percorre todo o livro. A visão inicial não é a de Deus Pai, mas a de Jesus Cristo (1.12-20) e que tanto Deus Pai como Jesus Cristo são chamados “o Alfa e o Ômega” (1.8; 22.13). Contribui com esse pensamento Carson, Moo e Moris (1997, p. 539) quando escrevem: “o Apocalipse apresenta uma cristologia elevada, pois Jesus é constantemente descrito em termos apropriados somente para Deus”.

O autor do Apocalipse foi contemporâneo de Jesus, conviveu com Ele durante todo seu ministério, crucificação, ressurreição e ascensão. Nada mais impactante para esse autor do que logo no primeiro capítulo do livro, ter a visão de Jesus glorificado e ouvir dele: “Não temas; eu sou o primeiro e o último e aquele que vive; estive morto, mas eis que estou vivo pelos séculos dos séculos e tenho as chaves da morte e do inferno” (Ap. 1.8).

Jesus Cristo não é apenas uma chave-hermenêutica do Apocalipse. Ele é o fundamento desse livro, continuando aquilo que o Apóstolo João enunciou no seu evangelho: “todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e, sem ele, nada do que foi feito se fez” (João 1.3).

Podemos pensar o mesmo sobre a mensagem do Apocalipse, pois é Jesus quem abre o livro selado com os sete selos, de onde decorrem todas as visões: Jesus o Cordeiro de Deus que tirou o pecado do mundo, agora diante do Pai, apresenta-se como o Leão da tribo de Judá, a raiz de Davi, o único digno de abrir o livro selado com sete selos e revelar o que estava oculto. Mais adiante Jesus se apresenta no monte Sião como o Cordeiro aos seus remidos, uma visão da vitória de Cristo compartilhada com os seus seguidores.

Sobre a presença de Jesus no livro de Apocalipse, R. Summers escreveu:

O Apocalipse é uma série de imagens apocalípticas concedidas a João, pelo Espírito Santo com o fito de apresentar Cristo como eternamente vitorioso sobre todas as condições temporais, e assim encorajar os cristãos do tempo de João e de todos os tempos até o retorno de Nosso Senhor. (SUMMERS, 1972, p.100).

A presença de Jesus em todo o livro transmite aos seus seguidores conforto, segurança, esperança e paz. Jesus está vivo, sentado à direita de Deus, o Pai, com quem reinará para sempre.

Não apenas isso, a presença vitoriosa de Cristo conduz a Igreja a um espírito de louvor e adoração. Vemos em todo o livro do “Apocalipse de João” cânticos de louvor. De acordo com O. CULLMANN (1967, *apud* VOSS, 2018), os cânticos tem no apocalipse uma importância especial. Expressam a alegria e a esperança dos seguidores do Cordeiro, que lhe são fiéis. Alegria motivada por uma convicção teológica e profética que são claras, e que prenunciam um triunfo que “já” veio, mas que na realidade “ainda não” aconteceu.

De acordo com E. Tognini e J. M. Bentes (2009, p. 332), se o livro de Apocalipse fala tanto em julgamento contra os praticantes do mal, também sobeja em louvores ao Deus Altíssimo. Anjos, seres vivos e homens remidos unem as suas vozes em louvor e adoração.

O Apocalipse ao descrever a experiência presente das suas comunidades e esperar coisas piores para os últimos tempos, não está marcado pela falta de esperança, mas sim, pela certeza da presença de Deus. Essa certeza é enfatizada nas cenas de culto, presentes no livro (ADRIANO FILHO, 2008, p. 53).

Lendo e ouvindo o Apocalipse nas suas celebrações, as comunidades cristãs deviam tornar presente o Reino de Deus na terra. A realidade era aprendida num contexto escatológico, o futuro era realizado como presente no culto por meio do poder evocativo da palavra do hino (ADRIANO FILHO, 2008, p. 51).

Os cânticos se iniciam a partir do capítulo quatro, com a visão do trono de Deus, quando seu poder criador é revelado. O autor do Apocalipse é convidado para subir e de lá contemplar Deus no seu trono, envolto no esplendor de sua glória, enquanto quatro seres vivos o adoravam de dia e de noite declarando a santidade e o poder Criador de Deus. Este é o cântico da criação (Ap. 4).

Outros cânticos são entoados: o cântico da redenção; o dos 144.000; o da antecipação da vitória ou pós-história; o da vitória; o do monte; e, o de aleluia.

É por intermédio dos cânticos que os cristãos expressam alegria, gratidão, súplica e até mesmo a angústia da alma (FERNANDES, 2008, p.11). Os cânticos do Apocalipse ajudam os fiéis a entender o que é louvor; a centralizar seu foco em Cristo e no seu poder na história; sua vitória sobre as forças do mal e na justiça certa de Deus (FERNANDES, 2008, p.12).

A espinha dorsal do livro de Apocalipse são as sete bem-aventuranças, distribuídas ao longo do texto. O termo bem-aventurados ou felizes é traduzido em português e também em hebraico,

com um imperativo dos verbos “avançar”, “seguir adiante”, “prosseguir”. Significa uma ordem de batalha. Trata de uma resposta de Deus àqueles que já agora são injustiçados, perseguidos, martirizados e outros. A ordem dada por Deus é permanecer na luta, pois a vitória é certa (ANDRADE, 2012, p. 83-84).

Mesmo diante de circunstâncias não favoráveis, os cristãos creem que a vitória final está garantida para todos aqueles que permanecerem firmes, confiando nas promessas de Jesus, àquele que na cruz derrotou Satanás.

Essas maravilhosas beatitudes começam com o recebimento da revelação de Cristo e terminam com o lavamento das vestiduras e à entrada na Cidade Santa. A ideia de qualidade está presente em todas elas. Nelas prometem-se bênçãos ao leitor, aos que ouvirem com entendimento e àqueles que guardarem as palavras escritas no livro.

De forma geral, as visões de João em todo o livro do Apocalipse não se restringem aos cristãos do século primeiro depois de Cristo, mas são uma fonte de consolo para crentes sofredores e perseguidos de todas as épocas.

A história do mundo terminará com o triunfo de Deus e de seu projeto. Resta ao ser humano avançar, progredindo sempre na fé, mantendo a esperança na vitória daquele que criou todas as coisas (ANDRADE, 2012, p. 83).

3. CONTEXTUALIZANDO O APOCALIPSE PARA TODOS OS TEMPOS (TEOLOGIA HEMENÊUTICA)

A principal marca do Apocalipse de João é a esperança que fica evidente com a presença de Cristo de forma providente em meio às tribulações. De acordo com D. Lima (2001, p. 58) “estas visões são encorajadoras”. O mundo pode entrar num caos; os ventos da justiça de Deus podem soprar forte em toda a terra, as calamidades podem ocorrer, guerras devastadoras podem ser deflagradas e as mais terríveis perseguições podem ser movidas contra os servos de Deus, tudo terminará como Deus quer e estabeleceu: “os crentes terão a vitória final com Deus e o seu Cordeiro, Jesus”. Como podemos perceber, esta mensagem foi consoladora para os cristãos contemporâneos do apóstolo João e é igualmente consoladora para os nossos dias.

Em meio a pandemia do novo Coronavírus necessitamos da mais sincera esperança apocalíptica. Nesses tempos, inúmeros rios de tinta fluem com reflexões que nos roubam o verdadeiro significado do Apocalipse. Eles deturpam a mensagem de esperança, consolo e encorajamento – mensagem esta que supera toda a desesperança e que decreta a vitória sobre a doença, a morte e as trevas – em uma triste narrativa de terror e fracasso.

Diante disso, o teólogo espanhol L. Torró (2020) ainda no início da pandemia publicou o importante artigo “a teologia em tempos de pandemia”, e alerta para o uso de uma hermenêutica que tenha como chave o castigo.

Importante nos lembrar que nos tempos de maior desolação, nos quais a morte parecia ter a última palavra e onde o mal parecia ter prevalecido, a revelação (apocalipse) de Deus vem à tona, com sua promessa absoluta de nunca abandonar seus filhos e filhas (não temas!). Tal promessa manifesta a força do Deus da vida que nos oferece um novo dia e, nesse sentido, nos chama a uma profunda conversão, consequência da confiança absoluta. Converter e confiar, passamos a agir em conformidade com o projeto do Reino. Nesse sentido, Torr  (2020) explica que “n  podemos entender a crise atual como um castigo divino, mas sim como uma oportunidade para voltar a Ele”.

Cristo, enquanto Cordeiro de Deus que n  apenas abre os selos, mas que também tira o pecado do mundo   ponto central de toda esperança escatológica e, nesse sentido, n  devemos olhar para a atual situa o sem olharmos diretamente para Ele, pois a dinâmica redentora, chamado por Torr  (2020) como “dinâmica pascal” possibilita a transforma o de toda a situa o a partir da transforma o de nossas próprias vidas.

CONCLUSÃO

Neste artigo procuramos refletir sobre uma hermenêutica do Apocalipse de João para todos os tempos. Observamos como as interpreta es deste precioso livro foram campo de disputa nos primeiros séculos do cristianismo. Compreendemos que Cristo   a chave hermenêutica e fundamento do Apocalipse de João, nEle estão contidas o consolo, a força, o encorajamento e a esperança da Igreja fiel.

O apocalipse muito distante de ser um livro de previsões  , na verdade, uma mensagem de louvor e uma convoca o a tomada de decisão. Os cânticos presentes no Apocalipse nos ensinam o verdadeiro sentido do louvor, enquanto que as bem-aventuranças nos conclamam a avançar, permanecendo firmes contra o mal.

Finalmente, olhamos ao nosso redor e notamos como o sofrimento a morte e a dor são constantes, particularmente em situa es como a atual, em que o vírus invisível ceifa vidas, impede aproxima es e nos lança no confinamento. Diante disso, o Cristo vitorioso   também para nós hoje, vitória. A mensagem do apocalipse de João produz esperança, consolo, conforto e paz em todos os tempos que o sofrimento e a morte ressurjam.

Desejamos que essa mensagem n  apenas marque páginas, mas que seja impressa em cora es, e   nosso anseio que esta pesquisa n  termine apenas neste artigo, mas que abra caminho para que os pesquisadores futuros a aprimorem.

REFERÊNCIAS

- ADRIANO FILHO, José. Apocalipse de João. In. BORTOLLETO FILHO (Org.). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTES, 2008.
- ANDRADE, Aila L. P. de. **Eis que faço novas todas as coisas: teologia apocalíptica**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- BETTENSON, Henry. **Documentos da Igreja Cristã**. São Paulo: ASTE, 2011.
- BIBLIA Sagrada. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.
- CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- DOGLIO, Carlos. L'ambiente vitale dell'Apocalisse. **Parole di vita**, ano 45, n. 6, pp. 4-12, 2000.
- FERNANDES, Tomé A. **Os cânticos do Apocalipse**. Rio de Janeiro: UFMBB, 2008.
- FERREIRA, Franklin; MYATT, Alan. **Teologia sistemática: uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual**. São Paulo: Vida, Nova, 2007.
- HIERONYMUS. **Epistulae - Tertia classis complectens epistulas ab anno 386. E bethleemi monastério scriptas usque ad saeculi**: 53 Ad Paulinum. Disponível em: http://www.monumenta.ch/latein/text.php?tabelle=Hieronymus&rumpfid=Hieronymus,%20Epistulae,%203,%20%20%2053&level=4&domain=&lang=1&id=&hilite_id=&links=&inframe=1. Acesso em 28. ago. 2021.
- LIMA, Delcyr de Souza. **O apocalipse – desvendando o mistério da revelação**. Rio de Janeiro: JUERP, 2001.
- LIMA, Leandro Antônio. **Apocalipse como literatura: um estudo sobre a importância da análise da arte literária em apocalipse 12-13**. 229 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012.
- MONACI, A. Apocalisse ed escatologia in Origene. **Augustinianum**, ano 18, n. 1, p. 139-151, 1978.
- SANTOS, Pedro, Paulo, Alves dos. Antigas leituras do Apocalipse na igreja grega. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 47, p. 274-306, mai./ago. 2014.
- SUMMERS, R. **A mensagem do Apocalipse: digno é o Cordeiro**. Rio de Janeiro: JUERP, 1972.
- TOGNINI, E.; BENTES, J. M. **Janelas para o Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2009.
- TORRÓ, Lluís Oviedo. A teologia em tempos de pandemia. Artigo de Lluís Oviedo Torró. **Revista IHU On-line**, Instituto Humanitas Unisinos. 21 mai. 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/599176-a-teologia-em-tempos-de-pandemia-artigo-de-lluis-oviedo-torro>. Acesso em 30 ago. 2021.
- VOSS, Laerte T. H. **A tensão já e ainda não em Oscar Cullmann: possibilidades e implicações para a missão da Igreja**. 239 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Centro de Teologia e Ciências Humanas, Rio de Janeiro, 2018.



FT 15

**Protestantismos
em Diálogo**

Ementa

Prof. Sidney de Moraes Sanches
Prof^a. Elissa G.F. Sanches doutoranda
Prof. Juscelino Silva doutor

O FT “Protestantismos em diálogo” reflete a respeito de temas teológicos à luz da tradição da teologia protestante e evangélica, considerando o impacto delas para a América Latina e para o Brasil. Serão aceitas comunicações que abordem assuntos vinculados à: 1) Sistemática protestante, tais como Trindade, revelação, criação, pecado, graça, justificação, escatologia, Reino de Deus, igrejas, espiritualidade, esperança; 2) Questões atuais que façam uma interface com a teologia protestante e evangélica e a justiça, a política, a pós-modernidade, a situação atual de pandemia e o pensar Deus em perspectiva contemporânea; 3) Apresentação do pensamento de teólogos(as) da tradição protestante e evangélica. O FT será realizado simultaneamente com o Grupo de Pesquisa “Protestantismos em Diálogo” da FAJE. Espera-se dos participantes e apresentadores uma presença virtual constante, que venha a contribuir e gerar novos horizontes acerca dos temas propostos.

DESCONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO EVANGÉLICO: POR UM DISCURSO RELIGIOSO E POLÍTICO PROGRESSISTA

Luzia Aparecida Antunes de Sousa¹

RESUMO

Pode evangélico colocar-se contrário ao evangélico? A proposta desta comunicação é falar sobre um movimento no setor evangélico, a Bancada Evangélica Popular. Esse movimento tem-se colocado contrário aos evangélicos conhecidos como conservadores. Defendem o Estado Laico, protegendo o direito e liberdade das pessoas professarem sua religiosidade. A política progressista como resultado do ser religioso que lê e estuda a Bíblia. O evangélico que fala para o evangélico, setor heterogêneo, contrário a ilusão de homogeneidade. A Bíblia como norteador na busca de uma sociedade justa, digna e boa para todas as pessoas. Propõe-se: (1). Descrever como tem sido a atuação de evangélicos de esquerda, como se organizam e, o que estão representando. Fazer uma relação de diferentes grupos evangélicos de esquerda. Conhecer quem são, e o que defende o movimento evangélico da Bancada Evangélica Popular; (2) os modos como articulam a religião com a política, no espaço público de disputa de poder das narrativas. Mostrar como está sendo a relação no setor evangélico, na disputa entre os evangélicos de esquerda com os evangélicos conservadores. Para essa comunicação, tratarei dos evangélicos da Igreja Universal do Reino de Deus. Para esse trabalho, o método de análise das postagens em redes sociais, com ênfase na rede social do Facebook, por ser mais usada em lives que fazem. Para conhecer diferentes grupos evangélicos de esquerda, pesquisa em redes sociais, sites e revistas eletrônicas. Como apoio teórico, as obras de Robinson Cavalcanti, “Cristianismo e Política” (1985) e Rubem Alves com “Enigma da Religião” (2006). Ser evangélico progressista significando o agir político no espaço público. O resultado esperado é uma interpretação da Bíblia dando sentido do ser evangélico político progressista opondo-se ao evangélico conservador.

PALAVRAS CHAVES: evangélicos progressistas; religião e política; Bíblia e política

INTRODUÇÃO

Perguntas, não necessariamente tem respostas definitivas. Os evangélicos têm ou devem votar no evangélico? Para alguns pode ser que sim, para outros, não. O ato de questionar provoca uma interrogação para os que creem numa homogeneidade protestante. Poderiam deixar-se levar por essa impressão pela experiência primeira de viver a religião. Ao falar sobre religião, “temos que

¹ Mestranda em Ciências da Religião no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas. Bolsista pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Especialista em Docência e Gestão do Ensino Superior. E-mail: luziasousa25@yahoo.com

proceder como alguém que tira as pétalas de uma flor. Por um método de aproximações sucessivas, provisórias e que deverão ser corrigidas posteriormente” (ALVES, 1988, p. 37). O ato de ir desvendado e descobrindo, o imaginário de homogeneidade é quebrado, dando lugar nas suas diversas, e diferentes, formas de pensar e de se colocar, enquanto religioso e político. Nem sempre quebrar é anular, “importa é simplesmente constatar que através da imaginação o homem transcende a facticidade bruta da realidade que é imediatamente dada e afirma que o que é não deveria ser, e que o que ainda não é deverá ser” (ALVES, 1988, p. 47). Vim a ser um novo jeito de ser cristão, proposto por evangélicos progressistas à luz das passagens bíblicas.

A Bancada Evangélica Popular, nasce de um grupo de evangélicos progressistas. Esse grupo, conhecido como a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, surge em 2015, 2016 em razão do contexto político daquele momento. Consideraram grave todo o processo que culminou com impeachment da presidenta Dilma Rousseff. Entendem ter havido golpe ao tirar a presidenta eleita. E toda essa ação teve o amplo apoio dos evangélicos conservadores, representados pela Bancada Evangélica, entre outros. Foi um momento crucial, pois daí, deu-se a união de pastores e fiéis na defesa da democracia, como também, fazendo oposição aos evangélicos conservadores. Inconformados com a atuação dos evangélicos conservadores, lançam um manifesto mostrando toda indignação política e religiosa, transcrevo alguns trechos:

Política não é corrupção. Política não é traição. Política é falar sobre a vida, é participação. [...] As instituições públicas devem garantir políticas que atendam o direito à terra, o acesso universal à saúde e à educação, aposentadoria digna e garantias trabalhistas. [...] O empenho contra todos e todas parlamentares eleitas em nome da fé, que compuseram de forma fundamentalista e capitalista a base política de aliados do governo ilegítimo para a condução de tantas atrocidades contra o povo (MANIFESTO, 29 de maio de 2017).

Percebe-se ser uma ação de confronto de evangélicos progressistas contra os conservadores. Uma compreensão do ser religioso e político, e como ela se reflete no espaço público. Manter a identidade de evangélico, de acordo com uma das coordenadoras, é para “contrapor contra a chamada Bancada evangélica” (YOUTUBE, 2020). A partir da realidade social e política, “de suas esperanças, de suas frustrações, de sua leitura da Bíblia e de sua leitura dos jornais surgiu algo novo, uma nova forma de falar sobre Deus, uma nova forma de pensar a comunidade de fé” (ALVES, 1988, p. 12). A depender de qual momento na história, no tempo e espaço, a religião é o fundamento da sociedade, como também, em outro momento, ela se adequa à sociedade. Mas se adaptar, no caso, é se colocar como agente transformadores num dado contexto.

O movimento da Bancada Evangélica Popular, nasce como resposta as necessidades políticas e religiosa, dentro do setor evangélico. De como deve ser o religioso evangélico, responsável e compromissado atuando politicamente, por acreditar que “podiam mudar o rumo dos acontecimentos” (JÚNIOR, 2020, p. 226). Interessam-se na formação política e religioso do evangélico. De evangélico para evangélico. Defendem a separação entre o Estado e a religião e, que todas e todos tenham liberdade de expressar a sua própria crença. O Movimento Bancada Evangélica Popular,

surge com efetiva participação no processo de disputada de narrativa e de votos em campanhas eleitorais. Competir com narrativas religiosas progressistas implica “uma intervenção pública de alguém, uma saída à cena de um personagem que, com suas palavras, pretende causar algum tipo de efeito, algum tipo de acontecimento” (JÚNIOR, 2020, p. 225).

Entender o sentido da religião na vida dos indivíduos, passa em compreender quais são os desejos despertados de forma contínua nas pessoas. Pois a religião “é a voz de uma consciência que não pode encontrar descanso no mundo, tal como ele é, e que tem como seu projeto utópico transcende-lo” (ALVES, 1985, p.53). A atuação de lideranças religiosas nem sempre se mantem apenas no espaço privado, alguns sentem-se motivados agir no espaço público de disputa de poder. “A ação política é uma ação solidária que implica a participação de todos. Sem esforço nada consegue. As decisões que atingem a todos são aquelas tomadas pelo poder político” (CAVALCANTI, 1985, p. 47). E todas essas ações que atingem diversas pessoas, de variadas formas, vai afetar o sentido da religião de modo particular e coletivo.

É possível encontrar diversas páginas de militantes evangélicos progressistas ou de esquerda. “Evangélicos de Esquerda” é um grupo fechado, porém aberto para quem deseja fazer parte e, seguir suas regras, que são: não ser coxinha, proíbe publicações falsas, como também postagem com palavrões e/ou pornografias. Em sua descrição diz ser dirigido aos evangélicos politizados, portanto, não se deixam ser manipulados em favor de candidatos de direito, em prejuízo da esquerda. Dizem que evangelizam de forma correta seus irmãos de fé, convidando ao debate em busca da verdade. Em sua página de destaque, traz a imagem do ativista americano Martin Luther King.

“#Evangélicos de Esquerda”, criado no ano de 2016, com a imagem de Lula em meio ao povo, teve o nome alterado por 6 vezes. Até o momento teve os seguintes nomes: em 2018, União dos Evangélicos Socialistas; 2018, #LulaLiVreBrasil; 2019, #Evangélicos de Esquerda; 2021, #Fora. Bozo.Patas e; 2021, #Evangélicos de Esquerda. Na descrição, é posto o Art. 5º da Constituição de 1988, que fala sobre a natureza de igualdade entre todas às pessoas, e o parágrafo IV, é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato. Contam com onze mil e seiscientos membros. Quando feito pedido para participar do grupo, é aberto uma janela perguntando se é ou não de esquerda.

“Missão na Íntegra”, uma Organização religiosa, de acordo com a descrição, oficialmente surge em fevereiro de 2010, porém, suas ações já têm bastante tempo. Sobre uma foto com pessoas voluntárias, no alto e centrado, escrito a passagem bíblica “Porque tive fome, e destes-me de comer”, mais abaixo a direita, em letras menores, escrito, “Direto ao Ponto”. A Missão Integral, tem quarenta e sete mil e quatrocentos e quarenta e nove seguidores. Se auto definem como sendo um ‘Ministério Digital’, fazem uso dessa ferramenta como meio de disponibilizar seus conteúdos para toda a gente dos diferentes lugares.

A Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, contam com vinte e nove mil e oitocentos e oitenta e seis seguidores. Surgem em 2016, como colocam, para contrapor ao forte apoio da igreja brasileira no impeachment de Dilma Rousseff. Em sua descrição dizem

para o que veio, que seria na “luta por um Estado de Direito inclusivo, igualitário, justo e generoso”, Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito (2016).

“Cristão Progressistas”, @cristaoprogressista .interesse. Seguem essa página doze mil cento e sessenta e oito pessoas.

A “Bancada Evangélica Popular”, foi criada em 30 de junho de 2020, tem novecentos e cinquenta e nove seguidores. A foto da página com os dizeres, “Movimente-se conosco por uma nova Bancada Evangélica, Popular!”, com várias pequenas fotos dos seus integrantes. Atenção a imagem que aparece no feed, é de um punho fechado saindo de um livro, com a inscrição abaixo, Movimento Pela Bancada Evangélica Popular.

Em comum, além do fato de serem evangélicos, todos e todas fazem militância política de esquerda. Fazem a defesa do Estado Democrático de Direito, dos Direitos Humanos, pronunciam-se o contrário ao governo do presidente Jair Messias Bolsonaro, em razão da Covid 19, que todas às pessoas sejam imunizadas, entre outros. Observa-se, sobretudo, são contrários aos evangélicos conservadores que dão apoio ao presidente em exercício.

O Movimento pela Bancada Evangélica Popular, constituem-se de diversas Igrejas desse setor. Pastores e fiéis progressistas, unem-se de modo a expressarem de acordo com suas crenças religiosas e políticas. Ao se apresentarem, no seu site, transcrevo o que eles dizem, deles mesmo:

Somos um movimento popular de evangélicos e evangélicas que desejam participar de forma direta na política. Um coletivo de lideranças de igrejas e movimentos sociais evangélicos que entendem a necessidade de apresentar uma outra perspectiva de participação de nosso setor na política. Num grupo pluripartidário e progressista, nosso propósito é ocupar as câmaras e assembleias com um Bancada Evangélica Popular, que lute e defenda os direitos de nosso povo. À luz da Palavra de Deus, queremos promover políticas públicas concretas que cessem com a desigualdade social e promovam justiça, paz e dignidade para todas e todos.

Não há nesse movimento e sua intenção, uma expressão unívoca de pensamento político e/ou teológico, dada a pluralidade de nossa construção. Mas unidos nos reunimos a partir de preceitos básicos teológicos e políticos que partilham do entendimento de nosso papel como cristãos-evangélicos, agentes do Reino de Deus, para promoção da transformação social. (BANCADA EVANGÉLICA POPULAR s/d)

Conforme essas palavras, um grupo de protestantes progressistas, colocam-se à disposição de participarem do processo de disputa nas campanhas eleitorais. Creem poder transformar a realidade social, por meio da política, em uma sociedade justa e boa para todas e todos. Entendem esse ato como uma missão a ser cumprida. Pois de acordo com Cavalcanti (1989), quanto mais politizada é a população, mais desenvolvida e, menos alienada. Cumprir essa função é o colocar-se a serviço da vontade de Deus. Para tanto, pensar a realidade em que “Deus é Senhor da história e dos homens. O reino de Deus é um reino de justiça, igualdade e paz, conteúdos éticos absolutos [...]” (CAVALCANTI, 1985, p.46). Assim como é no céu, seja na terra.

Para Cavalcanti (1985), existem três tipos de pessoas. As/Os alienadas/os, para além do desconhecimento, demonstram desinteresse em entender minimamente como se dá o funcionamento das questões sociais e políticas, não agem e, não veem sentido das ações na esfera pública; A/O conscientizada/o, ao contrário do alienado, mostram-se atentos, buscam manter-se sempre atualizados e informados, fazem escolhas com consciência e, buscam influenciar tanto quanto for possível, e por fim; As/Os engajadas/os, são aquelas pessoas conscientes que tem uma participação efetiva nas atividades e eventos, podendo ou não, serem formais e eleitorais. Buscam por mudanças nas quais consideram importantes e necessários. Geralmente os engajados, costumam ser o indivíduo politizador, que leva a informação e esclarecimento, sendo uma liderança e também podendo serem vistos como aqueles “grupos de pressão”(1985, p.).

O aumento da participação de evangélicos na política, de acordo com a Bancada Evangélica Popular, tem trazido um efeito contrário, o do afastamento dos ensinamentos Evangélicos. E somente com o olhar à luz das palavras de Cristo, é possível delatar todo falso profeta, que levam tantos irmãos ao engano, como a desigualdade social. O movimento dos evangélicos progressistas a contrapõem no que consideram como os falsos profetas, os evangélicos conservadores da Bancada Evangélica, e apoiadores do atual governo. O pluralismo do setor evangélico, das diversas denominações e Igrejas, tem mostrado o quanto é heterogêneo. Para Cavalcanti, “o pluralismo é a garantia da liberdade, da democracia. Assegurado o direito de opinar o optar, o processo histórico demonstra onde está a verdade”(1985, p. 255). Dessa forma, defendem o Estado Democrático de Direito, o Estado Laico, cada pessoa tenha liberdade de expressão e o direito respeitado nas escolhas que fazem.

Quando pastores e fiéis, unem-se sobre questões políticas, eles buscam fundamentar suas falas por meio da leitura dos textos bíblicos. A política por meio dos textos da Bíblia. Os cultos, as orações e os estudos bíblicos assegura ao evangélico progressista, autoridade de fala sobre assuntos de política. No entanto, Cavalcanti põe que o poder político deve ser distinto do religioso, mas que “essa separação, contudo, não deve ser estanque, mas em inter-relacionamento para um propósito comum, para o mesmo povo, sob o mesmo Deus” (CAVALCANTI, 1985, p.47).

Para a Bancada Evangélica Popular, somente na democracia, respeitando as liberdades individuais, é possível construir uma sociedade justa e digna para todas e todos. Para a comunidade evangélica, saber que o “religioso cristão elabora conteúdos próprios sobre a política” (SILVA; ROCHA. 2012, p. 156), com palestras e formação com princípios bíblicos. Tem a proposta de apresentar a sociedade e a comunidade evangélica, como deve proceder o cristão ativista político de esquerda. Que envolve, compromisso com a democracia e justiça social para todas às pessoas.

Contudo, dentre os protestantes, o movimento progressista tem sido vista com desconfiança. Como acontece no jornal digital da Igreja Universal do Reino de Deus. Em uma matéria de julho de 2020, traz no título o que está por detrás da Bancada Evangélica Popular. De acordo com essa reportagem, os valores que defendem parecem ser coerentes, porém, na prática, é um regime autoritário. A esquerda no poder mostra-se nociva para a sociedade, tirando a liberdade de expressão, como também, promovem a perseguição de cristãos. Colocam como exemplos países comunistas, como a antiga União Soviética (URSS), Cuba e China. Assim sendo, ser de esquerda é

um mau a ser evitado, os evangélicos de esquerda estão servindo a interesses outros que não os evangélicos.

No programa “Entrelinhas”, apresentado pelo genro do Edir Macedo, faz o debate se pode um cristão ser de esquerda. Nesse programa, haviam cinco homens e uma mulher. Falam desta bancada, ‘esquerda política’ que defende ideais socialistas e comunismo, do pensador Marx., em que diz ser a religião o ‘ópio de povo.’ Lembra que povo sofreu por treze anos, sentindo na pele a corrupção dum governo de esquerda. Não é defender a política de direitos, mas dos valores cristãos. Apresentam sete motivos/razões de um cristão não ser de esquerda. Que vai de querer mudar o conceito de família, a extinguir com as igrejas, dividir as pessoas como forma de prosperar até chegar ao sétimo motivo, dizendo que a esquerda na bíblia estar associada com o mal.

CONCLUSÃO

A sociedade tem passado, e vem passando, por profundas transformações sociais, políticas, econômicas e tecnológicas. Essas constantes mudanças afetam todas as pessoas. E entre as religiões não é diferente. Assim, no setor evangélico, vozes tem se levantado para questionar, criticar, protestar contra a atuação política dos evangélicos conservadores. Assim, o movimento da Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, tem se organizado para fazerem confronto de forma direta, ao criar a Bancada Evangélica Popular, e ocupar espaço nas esferas Federal, Estadual e Municipal.

Na defesa da democracia, dos direitos humanos, da liberdade das expressões religiosas, do oprimido, do órfão da viúva. Afinal para todas essas questões sociais, a resposta é encontrada nos textos bíblicos, o que dá legitimidade de atuação. Mas afinal, irmão vota no irmão, depois que conhece o irmão. Assim, a Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito, ao criarem a Bancada Evangélica Popular, entra em conflito ao rejeitar a conduta dos irmãos conservadores. É uma clara demonstração de que evangélico, pode sim, colocar-se contra evangélico. Basta olhar em que posição se colocam.

REFERÊNCIAS

ALVES, R. **O enigma da religião**. 6. ed. [s. l.]: Papyrus, 2006. ISBN 8530808215. Disponível em: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat06909a&AN=sib.374674&lang=pt-br&site=eds-live>. Acesso em: 16 jun. 2021.

CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e política**. Editora Ultimato, 1985.

JÚNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. A dimensão retórica da historiografia. In: **O historiador e suas fontes**. PINSKY, Bassanezi e LUCA, Tania Regina (Org.). São Paulo: Contexto, 2020.

SILVA, W. T. DA; ROCHA, D. Um sentido para o tempo: breve nota sobre o estudo das relações entre tempo, cristianismo e política. *História Unisinos*, v. 16, n. 1, p. 149-158, jan/abr. 2012.

Evangélicos de esquerda. Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/850380295002456>> acessado em 13 de agosto de 2021.

#Evangélicos de Esquerda. Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/270328279972607>>, acessado em 13 de agosto de 2021.

Frente de Evangélicos pelo Estado de Direito. disponível em: <<https://www.facebook.com/frente-deevangelicos/>>, acessado em 17 de julho de 2021.

Missão na Íntegra. Disponível em: <<https://www.facebook.com/missaonaintegra/about>> , acessado em 13 de agosto de 2021.

Universal. O que está por trás da Bancada Evangélica Popular. Disponível em <<https://www.universal.org/noticias/post/bancada-evangelica-popular/>>, acessado em 06 ago 2021

Universal. **Entrelinhas:** 7 razões pelas quais um cristão não deve ser de esquerda. 8 de jul. 2020. Disponível em < <https://www.universal.org/noticias/post/entrelinhas-7-razoas-pelas-quais-um-cristao-nao-deve-ser-de-esquerda/>> acessado em 06 de ago. 2020. _

OS *LOCI THEOLOGICI* DE FILIPE MELANCHTHON

Rubia Campos Guimarães Cruz¹

RESUMO

Este trabalho, cujo foco está no século XVI, possui dois objetivos. Em primeiro lugar, desejamos apresentar Filipe Melanchthon (1497-1560) como um personagem da Reforma Protestante ao lado de Lutero (1483-1546). Melanchthon foi um importante humanista, reformador educacional, e também desempenhou um papel fundamental na Reforma. É preciso primeiramente situá-lo, pois ele é praticamente desconhecido no Brasil, mesmo nas pesquisas da área da Ciência da Religião. Em segundo lugar, desejamos aqui apresentar a primeira edição dos *Loci Theologici* de Melanchthon, escrita em 1521. Os *Loci* de Melanchthon são considerados a primeira teologia sistemática da Reforma. Esse escrito possui várias edições, pois reflete o pensamento dinâmico do autor; à medida que a Reforma foi acontecendo Melanchthon foi amadurecendo seu pensamento em alguns âmbitos, e mudando de opinião em outros. Queremos aqui focar na primeira edição, de 1521, que é a única que foi traduzida para o português, pelo professor [doutor] Eduardo Gross, somente no ano de 2018. O objetivo será, portanto, apresentar brevemente o conteúdo dessa obra, mostrando, ainda, como os temas Lei e Evangelho são importantes no interior do texto, bem como são cruciais para o desenvolvimento do pensamento do autor como um todo. Não desejamos esgotar o tema, mas sim trazer uma introdução acerca desse pensador e sua obra.

PALAVRAS-CHAVE: Melanchthon; *Loci Theologici*; Reforma Protestante; século XVI.

INTRODUÇÃO

O foco deste trabalho é resgatar a figura de Filipe Melanchthon (1497-1560), humanista e reformador que participou praticamente de toda Reforma Protestante, estando presente “desde a sua inepção com as teses de Lutero contra as indulgências até a paz de Augsburgo de 1555 que selou a situação biconfessional da Europa central” (SINNER, 2018, p. 6). Bem como, apresentar a primeira edição do seu trabalho teológico, considerado “a primeira descrição sistemática da teologia da Reforma” (SCHEIBLE, 2013, p. 33).

Para isto, esse trabalho vai se concentrar nestas duas partes, primeiro apresentar Melanchthon situando-o como importante reformador. E, em segundo lugar, apresentaremos a os seus *Loci Theologici de 1521* (Tópicos teológicos) (GROSS, 2018), situando brevemente o conteúdo e importância deste escrito, bem como sua chave de leitura.

1 Mestranda em Ciência da Religião, UFJF, Instituição Financiadora de Pesquisa: CAPES, rubiacamposgc@gmail.com. A autora possui Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas (UFJF) e Especialização em Ciência da Religião (UFJF).

1. FILIPE MELANCHTHON

Georg Schwartzertdt e Barbara Reuter tiveram um primeiro filho no dia 16 de fevereiro de 1497 em Bretten (Alemanha), seu nome era Felipe Schwartzertdt, que mais tarde se tornaria Filipe Melanchthon. Sua história pode ser dividida em duas épocas, sua vida antes e depois de Wittenberg.

Antes de Wittenberg, Heinz Scheible nos mostra que ele passou a infância sem muitas dificuldades. Desde cedo, na escola, seu talento para línguas foi reconhecido. Sendo assim, ele logo passou a ter um professor particular (SCHEIBLE, 2013, p. 11). Infelizmente, ainda na sua infância, tanto seu pai quanto seu avô faleceram, ambos em outubro de 1508. Logo após esse triste episódio, quando Filipe tinha onze anos ele foi enviado a Pforzheim, juntamente com seu irmão, para frequentar uma renomada escola de latim. Esse é o momento em que de fato sua vida acadêmica teve início.

Foi nessa cidade que ele teve contato com Johannes Reuchlin, importante humanista, com quem aperfeiçoou seus estudos (SCHEIBLE, 2013, p. 13). Existe uma discussão se ambos eram parentes ou não. Mas o fato importante é que Reuchlin foi patrono dos estudos de Melanchthon. Alguém que o influenciou e o ajudou em todo seu desenvolvimento. É nesse momento, e através de Reuchlin, que Filipe deixa de ser Schwartzertdt para se tornar Melanchthon. Era um costume nos círculos humanistas da época batizar os estudantes com a forma latina ou grega do nome. Sendo assim, Reuchlin renomeia Filipe com o sobrenome Melanchthon “(schwarze Erde, cujo significado literal em alemão é “terra preta”)” (ULRICH e KLUG, 2016, p. 151). Isso significava que de fato o jovem Felipe havia entrado no mundo dos eruditos. Scheible narra esse evento da seguinte forma:

Ponto culminante de sua vida escolar foi o dia 15 de março de 1509. Reuchlin deu-lhe de presente uma gramática grega com uma dedicatória, em que aparece pela primeira vez o nome humanista “Melanchthon”, que é a tradução do sobrenome Schwartzertdt para o grego, feita por Reuchlin. Tratava-se de um agradecimento por versos latinos que o rapaz de doze anos havia elaborado a pedido de Reuchlin. (SCHEIBLE, 2013, p. 14).

Ainda neste mesmo ano Melanchthon vai para a cidade de Heidelberg, pois havia entrado na universidade. Lá ele “recebeu o título de Bacharel em artes clássicas em 10 de junho de 1511” (ULRICH e KLUG, 2016, p. 152). No ano seguinte ele vai para Tübingen onde recebe o título de Mestre em Artes, “a prova para conseguir o grau de *Magister* ele prestou em 25 de janeiro de 1514 sobre a *via moderna*” (SCHEIBLE, 2013, p. 19). Após esse momento ele já passa a lecionar na universidade.

Vemos, portanto, que desde de sua infância até esse momento, Melanchthon se forma como um humanista. Desde cedo ele recebeu “uma formação humanística, que viria ser a profissão de sua vida” (SCHEIBLE, 2013, p. 19). Nesse momento, então, vale a pena pontuarmos brevemente

o que vem a ser o humanismo.

“Humanistas aspiravam e lutavam pelo renascimento (Renascença) clássico e antigo da linguagem, educação, ciência, arte e igreja” (LINDBERG, 2017, p. 28). Portanto, eram os pensadores que desejavam resgatar a Antiguidade Clássica, seu lema era *ad fontes*, ou seja, um retorno às fontes. Segundo Mora (1964) os humanistas se dedicavam às artes liberais, dentro dessas: história, poesia, retórica, gramática e filosofia moral. Já para Abbangano (2003) o humanismo é um aspecto fundamental do Renascimento. Ele aponta algumas bases deste pensamento, dentre as que ele aponta, e as que se encaixam com o pensamento de Melanchthon temos: “o reconhecimento da historicidade do homem”, “reconhecimento do valor humano das letras clássicas” e o “reconhecimento da naturalidade do homem” (ABBANGANO, 2003, p. 519). Portanto, Melanchthon é um humanista no sentido de ser alguém que valoriza os estudos clássicos, o conhecimento das línguas e a filosofia natural.

Sendo assim, até aqui não vemos nenhuma relação de Melanchthon com a Reforma. Vemos um humanista, um professor, um grande estudioso. Até Tübingen, “Melanchthon não procurou obter graduação teológica, o que teria sido possível dois anos depois do *Magisterium*. Ele se concentrou nas disciplinas da Faculdade de Artes e no estudo particular de autores da Antiguidade” (SCHEIBLE, 2013, p. 19).

Mas, como foi dito anteriormente, tudo muda com a chegada de Melanchthon à cidade de Wittenberg. Frederico III, o sábio, construiu em Wittenberg uma universidade. Que inclusive, era a universidade em que Lutero lecionava. Quando o currículo estava sendo ampliado, buscou-se criar a cátedra de grego. Sendo assim, “o príncipe eleitor convidou Reuchlin. O velho não aceitou pessoalmente, mas recomendou seu ‘amigo e companheiro’ docente de 21 anos em Tübingen: Melanchthon” (SCHEIBLE, 2013, p. 19).

Então, em agosto de 1518 Melanchthon chega à universidade, e no dia 28 ele profere seu famoso discurso de posse *De corrigendis adolescentiae studiis* (Reforma dos estudos dos jovens). Nesse discurso ele se revela como um homem da Renascença, alguém que prestigiava a tradição acadêmica, que avaliava negativamente a alta escolástica, que não aceitava o desprezo pela língua grega, bem como se mostrou contra a ignorância da matemática e contra o estado de abandono da teologia, e ainda apresentou um programa reformador para o estudo dos jovens² (SCHEIBLE, 2013, p. 31).

Neste discurso inaugural de Melanchthon, Lutero ficou impressionado e encontrou em Melanchthon um amigo leal e um colaborador (KUSUKAWA, 1995, p. 38). Logo eles se tornaram amigos. E foi assim, devido à influência de Lutero, que Melanchthon se sentiu atraído para o estudo

2 Aqui é importante pontuar que durante todo o tempo em que esteve em Wittenberg, de modo paralelo à Reforma Protestante, devido ao seu lado humanista, Melanchthon também se dedicou a uma reforma dos estudos, tanto no âmbito escolar quanto no âmbito universitário. Ele implantou várias melhorias nestes dois segmentos, bem como escreveu vários livros didáticos. Além também da Melanchthonhaus, a escola doméstica que ele abriu em sua própria casa, onde recebeu estudantes de diferentes países (Ulrich e Klug, 2016). Foi essa ação no âmbito educacional que rendeu a ele o título de “*Praeceptor Germaniae*” (“Mestre da Alemanha”), ‘*Der Lehrer Deutschlands*’ (“O Professor da Alemanha”)) (ULRICH e KLUG, 2016, p. 150).

da teologia. Então, “em 19 de setembro de 1519, Melanchthon recebeu a graduação como *Baccalaureus biblicus*, para a qual ele fizera a defesa de tese em 9 de setembro. Agora ele fazia parte da Faculdade de Teologia, sem desistir de seus privilégios e obrigações na Faculdade de Filosofia” (SCHEIBLE, 2013, p. 33).

A partir desse momento Melanchthon se tornou grande parceiro de Lutero nas questões que envolviam a Reforma, bem como, passou a ser professor tanto de línguas, quanto de teologia, dando várias preleções bíblicas. Além disso, Melanchthon também foi um grande escritor. No âmbito acadêmico ele contribuiu com vários escritos,

Escreveu compêndios para serem usados em várias disciplinas filosóficas, e também um comentário sobre Aristóteles. Entre outras coisas, publicou *Philosophia moralis* (ética filosófica), *De anima* (psicologia), além de uma exposição sobre dialética. Em virtude destes escritos, a contribuição de Melanchthon foi de significado decisivo para todo o campo da educação universitária em círculos protestantes por muito tempo (HÄGGLUND, 1999, p. 211).

Kusukawa também pontua acerca da variedade de seus escritos:

wrote textbooks on most of the subjects in the arts curriculum: Latin and Greek grammar, rhetoric, dialectics, moral philosophy and natural philosophy. For subjects on which he did not write, such as geometry, arithmetic, astronomy and astrology, he wrote commendatory prefaces to textbooks by others. For classroom use, he edited and commented upon texts of numerous classical authors such as Cicero, Demosthenes, Virgil, Ovid, Hesiod and Ptolemy. These texts and textbooks were used well into the seventeenth century, and he trained and inspired a vast number of students who in their turn passed on the message of their teacher to the next generation (KUSUKAWA, 1999, p. xi).

Entretanto, não foi só no âmbito acadêmico que Melanchthon produziu obras. Eles também escreveram importantes documentos da Reforma, dentre eles os textos da *Confissão de Augsburgo*, *Apoloogia da Confissão*³ e os *Loci Theologici*. A partir de agora, nos concentraremos nesse último escrito.

3 A *Confissão de Augsburgo* foi um documento que representou a declaração da fé protestante na Dieta Imperial de Augsburgo, em 1530. Lindberg (2017) nos mostra que esse foi apresentado diante do Imperador Carlos V, e o mesmo contou com vários autores, dentre eles Melanchthon. Era um documento que pretendia ser ecumênico e não separatista. Segundo Altmann e Winterle (2005), o texto apresenta os pontos em que católicos e protestantes concordam, e os pontos em que há divergência. Após a leitura da *Confissão*, os católicos apresentaram a *Confutação*, um documento que discordava das ideias dos protestantes. Mediante isso, foi requerido dos protestantes que eles reconhecessem que haviam sido refutados. Entretanto, não houve um acordo entre as partes. Então os favoráveis à *Confissão* escreveram um documento conhecido como *Apoloogia da Confissão*, uma defesa extensiva do primeiro documento dos reformadores. Esse escrito não foi aceito pelo imperador, e a divergência entre católicos e protestantes não foi resolvida. “Em Augsburgo, ficou claro que o império teria de conviver com duas confissões” (LINDBERG, 2017, p. 271). Importante citar que este documento da *Confissão de Augsburgo* acabou se tornando o documento oficial das igrejas luteranas, até os dias de hoje.

2. OS *LOCI THEOLOGICI* DE 1521

Os *Loci Theologici* de Melanchthon dizem respeito à obra teológica do autor. Em primeiro lugar, é importante pontuar que os *loci* são um gênero literário, uma categoria de composição textual. Esse gênero é composto por tópicos, e esses tópicos abarcam o lugar da argumentação.

Melanchthon herdou esse gênero literário por intermédio de dois humanistas, Rudolf Agricola (1444–85) e Erasmo de Rotterdã (?1469–1536). A diferença do uso que Melanchthon fez desse gênero, para o uso que os outros humanistas faziam, é que Melanchthon não fez dos *loci* apenas um “um esquema de ordenamento aplicado ao texto” (SCHEIBLE, 2013, p. 148); pontuando as partes principais de um texto. Mas ele buscava “uma correlação objetiva dos conceitos com os temas” (SCHEIBLE, 2013, p. 148). Ou seja, ele procurou estabelecer uma “interconexão sistemática entre os *loci*” (SCHEIBLE, 2013, p. 148), o que conseqüentemente leva esse gênero um passo à frente.

Além disso, algo notório feito por Melanchthon foi que ele aplicou seu conceito e prática dos *loci* à leitura bíblica. Logo que Melanchthon se graduou em teologia ele começou a apresentar algumas preleções, como já foi dito. Sendo assim, ele “tratou do Evangelho de Mateus e, a partir de abril de 1520, durante um ano da Carta aos Romanos” (SCHEIBLE, 2013, p. 33); por meio delas é que nascem os *Loci Theologici*.

“Em suas preleções sobre a Carta aos Romanos, ele se deu conta de que essa obra-mor do apóstolo Paulo apresenta uma estrutura que ele, na qualidade de intérprete, precisava trazer à tona” (SCHEIBLE, 2013, p. 149). Sendo assim, ele tentou entender o que o texto dizia, e quais os *loci* estavam contidos no mesmo. Inicialmente era apenas algo para ser trabalhado com os alunos, ele não pretendia publicar. Contudo,

Este pequeno trabalho noturno, uma vez que tivesse sido preparado somente a fim de servir de uma muito simples indicação quanto ao argumento e o contra-argumento da discussão paulina para aqueles a quem lecionávamos privadamente, entretanto, começou a ser divulgado não sei por quem. [...] Agora, porque não está em meu poder esconder o livrinho - tornado quase de direito público - pareceu melhor revisar e fazê-lo voltar à forja (MELANCHTHON, 2018, p. 31).

Então, “a obra-mor de Melanchthon foi publicada inicialmente em fascículos de agosto a dezembro de 1521” (SCHEIBLE, 2013, p. 149). Scheible aponta que ele revisou essa obra muitas vezes, e acabou reescrevendo-a três vezes em latim, e também publicou uma versão alemã. Nesse sentido, é importante pontuar que existem diferentes edições dos *Loci Theologici*. Pois, à medida que a Reforma foi acontecendo, o pensamento de Melanchthon foi sendo modificado, e isso se refletia em sua obra. Christian Preus (2014), em sua introdução à tradução dos *Loci* de 1521 para o inglês, fala brevemente sobre essas diferentes edições dos *Loci Theologici* e suas periodizações:

Scholars divide the editions of Melanchthon's *Loci* into three periods. The first is from its first publication, translated in this volume, to its first major recension in 1535. The second period includes all the editions from the 1535 publication to its final major revision in 1543. This final version saw its last revision and edition in 1559, a year before Melanchthon's death. (PREUS, 2014, p. 24).

Portanto, as datas de referência dos *Loci* são 1521, 1535 e o intervalo de 1543-1559. Temos traduzidos para o português apenas os *Loci Theologici de 1521*. A tradução só foi feita em 2018, pelo professor [doutor] Eduardo Gross (UFJF). Agora daremos atenção a essa edição.

Logo no início do texto Melanchthon nos mostra que com seus tópicos ele deseja abarcar a síntese da doutrina cristã, para que os jovens saibam para onde direcionar seus estudos. Ele não faz isso “a fim de afastar os estudantes das Escrituras para alguns debates obscuros e intrincados, mas a fim de convidá-los para as Escrituras” (MELANCHTHON, 2018, p. 33).

Nesse sentido, os tópicos ou questões teológicas que ele diz que poderia trabalhar são:

Deus; Único; Trino; A criação; O ser humano, as capacidades do ser humano; O pecado; Os frutos do pecado, os vícios; As penas; A lei; As promessas; A renovação por Cristo; A graça; Os frutos da graça; A fé; A esperança; O amor fraterno; A predestinação; Os sinais sacramentais; Os estamentos das pessoas humanas; As autoridades; Os bispos; A condenação; A beatitude (MELANCHTHON, 2018, p. 37-39).

Dentro destes, é importante a forma como ele trabalha lei e evangelho. Conceitos que se mostram centrais neste escrito e em todo pensamento do autor. Para o reformador a distinção entre Lei e Evangelho “é uma luz para toda a Escritura” (THOMPSON, 2017, p. 144). Então, a Bíblia deve ser interpretada a partir dessa chave, bem como os seus *Loci Theologici*.

A maior parte de seu escrito é dedicada ao desenvolvimento desses conceitos. O que faz com que vários autores reconheçam a importância dos mesmos, bem como, a relação entre eles, como algo fundamental. Charles Peterson é um desses autores, sendo que ele aponta: “a chave interpretativa para a compreensão de Melanchthon de toda a Escritura, uma chave que ele encontrou em Paulo, é a distinção entre Lei e Evangelho. Nos *Loci communes*, Melanchthon explica esta distinção entre Lei e Evangelho⁴” (PETERSON, 2012, p. 111) (Tradução nossa).

Nos *Loci Theologici de 1521* Melanchthon aponta que a lei “é uma sentença pela qual tanto as boas coisas são prescritas quanto as más são proibidas” (MELANCHTHON, 2018, p. 135); e elas podem ser naturais, divinas ou humanas. No âmbito teológico, a lei revela “o poder e a razão do pecado” (MELANCHTHON, 2018, p. 135). O que leva o ser humano ao desespero. Então, em vista do anúncio da lei, é preciso anunciar o evangelho que é “a promessa da graça e da justiça” (ME-

4 “The interpretive key for Melanchthon's understanding all of scripture, a key which he found in Paul, is the distinction between Law and Gospel. In the *Loci communes* Melanchthon explains this distinction between Law and Gospel” (PETERSON, 2012, p. 111).

LANCHTHON, 2018, p. 257). Embora pareçam opostos: “a lei aterroriza, o evangelho consola. A lei é a palavra da ira e da morte; o evangelho, a da paz e da vida...” (MELANCHTHON, 2018, p. 251), um sempre existe ao lado e em função do outro. Ou seja, “a lei condena, uma vez que através de nós não pode ser satisfeita. Cristo doa a graça do pecado aos que creem” (MELANCHTHON, 2018, p. 225).

Esse tema é a base que sustenta todos os outros temas nas Escrituras e, portanto, também sustenta a forma como Melanchthon trata de todos os outros assuntos nos *Loci Theologici de 1521*. Observemos o tema da justificação e da fé:

Portanto, somos justificados quando mortificados pela lei somos ressuscitados pela palavra da graça que foi prometida em Cristo, ou seja, pelo evangelho que perdoa os pecados. E aderimos a ele pela fé, em nada duvidando que a justiça de Cristo seja a nossa justiça, que a satisfação de Cristo seja a nossa expiação, que a ressurreição de Cristo seja a nossa. Em resumo, em nada duvidando que os pecados nos sejam perdoados e que Deus já [nos] seja favorável e nos queira bem (MELANCHTHON, 2018, p. 263).

Portanto, após se deparar com a lei, tem-se o reconhecimento do pecado, que causa a mortificação da pessoa. Então, vem o anúncio do evangelho que é a palavra da graça. Isso aponta para a justificação por meio da obra de Cristo, e não da obra humana. A justificação é, portanto, aceita pela fé, em nada duvidando que os pecados são perdoados, e a justiça de Cristo passou a ser a justiça de todos os que creem. Sendo assim, para entender justificação e fé, é preciso entender lei e evangelho. Nesse sentido, podemos ver que outros temas são dependentes deste tema que é central.

CONCLUSÃO

Melanchthon foi alguém que teve uma formação humanista, mas também se envolveu com a Reforma Protestante, vindo a ser um parceiro de Lutero e um importante autor desse movimento. Dentre os escritos de Melanchthon, temos os *Loci Theologici de 1521* que representam a sistematização da nova teologia nascente. A chave hermenêutica para entender a Bíblia e os *Loci Theologici* é a relação entre os conceitos lei e evangelho, bem desenvolvidos pelo autor nessa primeira edição. É, portanto, por meio desses conceitos, que todos os outros temas trabalhados pelo autor são desenvolvidos.

REFERÊNCIAS

ABBANGANO, Nicola. Humanismo. In: ABBANGANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**, 5a. ed. Edição

revista e ampliada. São Paulo : Martins Fontes, 2003, p. 518-519.

ALTMANN, Walter; WINTERLE, Carlos. Apresentação. *In*: COMISSÃO INTERLUTERANA DE LITERATURA. **A Confissão de Augsburg, edição comemorativa 1530-2005**. São Leopoldo: Editora Sinodal, Porto Alegre: Editora Concórdia, 2005.

FERRATER MORA, José. Humanismo. *In*: FERRATER MORA, Jose. **Diccionario de filosofía**, 5. ed. Buenos Aires : Sudamericana, Tomo I, 1964, p. 875-878.

GROSS, Eduardo. Introdução. *In*: MELANCHTHON, Filipe. **Loci theologici: tópicos teológicos, de 1521**; [editado e traduzido por] Eduardo Gross. – Ed. crítica, bilíngue. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018, p. 9-28.

HÄGGLUND, Bengt. **História da Teologia**. Porto Alegre: Editora Concórdia. 6ª Edição, 1999.

KUSUKAWA, Sachiko. **The Transformation of Natural Philosophy: The Case of Philip Melancthon**. Cambridge : Cambridge University Press, 1995.

LINDBERG, Carter. **História da reforma** / Carter Lindberg; tradução Elissamai Bauleo. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

MELANCHTHON, Filipe. [MELANCHTHON, Philip.] (KUSUKAWA, Sachiko, Ed.) Philip Melancthon : **Orations On Philosophy and Education**. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

MELANCHTHON, Filipe. **Loci theologici: tópicos teológicos, de 1521**; [editado e traduzido por] Eduardo Gross. – Ed. crítica, bilíngue. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018.

PETERSON, Charles William. **The Humanistic, Fideistic Philosophy of Philip Melancthon (1497-1560)**. Dissertation (Degree of Doctor of Philosophy) – Faculty of the Graduate School, Marquette University, Wisconsin, 2012.

PREUS, Christian. Introduction. *In*: MELANCHTHON, Filipe [Philip]. **Commonplaces: Loci Communes 1521**. (PREUS, Christian, transl., introd. and notes). Saint Louis: Concordia, 2014.

SHEIBLE, Heinz. **Melancthon: uma biografia** – São Leopoldo: Sinodal, 2013.

SINNER, Rudolf von. Apresentação. *In*: MELANCHTHON, Filipe. **Loci theologici: tópicos teológicos, de 1521**; [editado e traduzido por] Eduardo Gross. – Ed. crítica, bilíngue. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2018, p. 3-6.

THOMPSON, Mark D. Sola Scriptura. *In*: BARRETT, Matthew; tradução Francisco Nunes. **Teologia da Reforma**. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 129-164.

ULRICH, Claudete Beise; KLUG, João. Felipe Melancthon (1497-1560): pedagogo da Reforma protestante, patrimônio da educação. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano VIII, n. 24, Janeiro/Abril de 2016.



FT 16

Religiões

**afro-brasileiras,
interculturalidade
e Educação**

Ementa

Prof.^a Giseli do Prado Siqueira (PUC-MINAS)

Prof.^a Ângela Cristina Borges (UNIMONTES)

Os desafios impostos pela Modernidade tais como o racismo religioso e as intolerâncias religiosas exigem enfrentamentos onde o diálogo intercultural emerge como imperativo ético. Fundamentalismos e, violências como o epistemicídio afro-religioso fomentam, em direção contrária, o erguimento de movimentos libertários e descolonizadores que vislumbrem as tradições de matriz africana enquanto guardiãs de uma humanidade dada à coletividade e ao diálogo. A interculturalidade, para além da funcionalidade, é proposta para uma educação libertadora, em especial para o componente curricular do Ensino Religioso, que tem como objeto o conhecimento religioso, visando favorecer o reconhecimento, o respeito às histórias, memórias, crenças, convicções e valores de diferentes culturas, tradições religiosas e filosofias de vida. Estimulando a formação de uma postura dialogal, de abertura ao Outro que alicerçam distintos sentidos e significados de vida. Nesta perspectiva se insere este fórum temático que visa incentivar e debater estudos que articulem as Religiões afro-brasileiras, Interculturalidade e Educação, interpelações críticas, libertadoras e descolonizadoras.

A INTERCULTURALIDADE, A ÉTICA DA ALTERIDADE E A ATITUDE DIALOGAL NO ENSINO RELIGIOSO.

Giseli do Prado Siqueira¹

RESUMO

O componente curricular do Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular - BNCC, de natureza não confessional tem como objeto de estudo o conhecimento religioso. Na acepção desse processo, o Ensino Religioso visa oportunizar aos educandos, reflexões sobre suas experiências, vivências, aprofundando e formulando sentidos para construção de seus projetos de vida com qualidade, com atitude dialogal e de respeito, em vista de uma cultura solidária, de paz e de valorização das diversidades, incluindo a religiosa. Para atender a tal propósito será necessário compreender os fundamentos teóricos da interculturalidade e da ética da alteridade numa relação dialogal. Cabe-nos perguntar: quais autores poderão subsidiar o Ensino Religioso no reconhecimento e respeito ao outro e às diversidades? O objetivo geral é promover um estudo detalhado do texto introdutório do componente curricular do Ensino Religioso na BNCC e no Currículo de Referência de Minas Gerais - CRMG explorando os três conceitos: interculturalidade, ética da alteridade e atitude dialogal. A metodologia utilizada será a pesquisa bibliográfica, qualitativa e documental. Ao investigar este tema, percebe-se que é necessário aprofundar os conceitos apresentados para superar desafios da prática docente em sala de aula.

PALAVRAS-CHAVE: Ensino Religioso; BNCC; Interculturalidade; Ética da alteridade; Atitude Dialogal.

INTRODUÇÃO

O componente curricular do Ensino Religioso, por meio do Parecer CNE/CEB nº08/2019, foi considerado parte integrante das Ciências Humanas² e apresentado no documento normativo da BNCC com significativos avanços, dentre os quais se pode destacar: a definição do objeto de conhecimento, as competências específicas que se alinham ao respeito à diversidade cultural e religiosa do país, bem como o posicionamento frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência, em especial, de cunho religioso. Mas os avanços não impedem que os desafios surjam, e talvez, até possam se manifestar com maior vitalidade na implementação curricular nos ambien-

1 Doutora em Ciência da Religião – UFJF/MG. Professora do Departamento de Ciências da Religião e do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da PUC Minas – giseli@pucpcaldas.br

2 O Parecer do CNE/CEB nº 8/2019 define a integração do Ensino Religioso na área de Ciências Humanas ao lado dos componentes de História e Geografia, afirmando que: “a integração do Ensino Religioso na área de Ciências Humanas pode facilitar o planejamento curricular e a organização administrativa da rotina escolar, sem prejuízo dos seus educacionais e dos direitos de aprendizagem legais e normativos assegurados aos estudantes e às estudantes.” (BRASIL, 2019, p. 1).

tes educacionais.

O percurso reflexivo, que nos permite supor que haverá desafios, está associado aos estudos sobre a construção epistemológica desse componente curricular no país.³ Esse mesmo percurso pressupõe que a compreensão dos fundamentos teóricos da interculturalidade e da ética da alteridade numa relação dialogal serão condições para se pensar, na superação das barreiras.

Nesse contexto, autores como Raúl Fornet-Betancourt, Paulo Freire, Wolfgang Gruen serão aportes teóricos ao Ensino Religioso não confessional.

1. DOCUMENTOS CURRICULARES, ENSINO RELIGIOSO E INTERCULTURALIDADE

Reformas educacionais, por meio de legislações e documentos normativos, apresentam o conceito de educação básica, como um conjunto orgânico de aprendizagens, em etapas graduais (Infantil, Fundamental e Médio) e em “diferentes modalidades de ensino (Educação Especial, Educação de Jovens e Adultos, Educação do Campo, Educação Escolar Indígena, Educação Escolar Quilombola, Educação a Distância).” (BRASIL, 1027, p. 17). Sendo, portanto, considerado, o acesso e permanência à escolarização como um direito do cidadão e dever do Estado, ou seja, um direito subjetivo público, dentro do qual é assegurado o direito à aprendizagem.

No Brasil, a forma federativa de Estado, procura conciliar o respeito à diversidade, a autonomia e a isonomia no tratamento legal. Em consonância com o caráter federativo do Brasil, a BNCC destaca que:

No Brasil, um país caracterizado pela autonomia dos entes federados, acentuada diversidade cultural e profundas desigualdades sociais, os sistemas e redes de ensino devem construir currículos, e as escolas precisam elaborar propostas pedagógicas que considerem as necessidades, as possibilidades e os interesses dos estudantes, assim como suas identidades linguísticas, étnicas e culturais. (BRASIL, 2017, p. 15).

Deve-se considerar que esse respeito à diversidade cultural e profundas desigualdades sociais podem ser porta-vozes de uma educação decolonial, intercultural e libertadora. Nesse prisma, o Ensino Religioso pode e deve ser um espaço para interculturalidade, para consolidar a ética da alteridade e atitudes dialogais, reconhecendo e respeitando “às histórias, memórias, crenças, convicções e valores de diferentes culturas, tradições religiosas e filosofias de vida.” (BRASIL, 2017, p.

³ Tema explorado na tese de doutorado.

Cf. SIQUEIRA, Giseli do Prado Siqueira. **O Ensino Religioso nas escolas públicas do Brasil: implicações epistemológicas em um discurso conflitivo, entre a laicidade e a confessionalidade num estado republicano.** Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, Minas Gerais, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/1967>. Acesso em: 31 ago. 2021.

437).

Compreender a proposta de Ensino Religioso na perspectiva intercultural exigirá a definição de interculturalidade, e no bojo da modernidade, da globalização, da superação ao eurocentrismo, sob fortes críticas da filosofia latino-americana⁴, Fornet- Betancourt define que:

por interculturalidade compreende-se aqui não uma posição teórica, nem tampouco um diálogo de/e/ou entre culturas (ou neste caso concreto, um diálogo entre tradições filosóficas distintas) no qual as culturas tomam como entidades espiritualizadas e fechadas; senão que interculturalidade quer designar, antes, aquela postura ou disposição pela qual o ser humano se capacita para, e se habitua a viver “suas” referências identitárias em relação com os chamados outros, que quer dizer, compartilhando-as em convivência com eles. Daí que se trata de uma atitude que abre o ser humano e o impulsiona a um processo de reaprendizagem e recolocação cultural e contextual. É uma atitude que, por nos tirar de nossas seguranças teóricas e práticas, permite-nos perceber o analfabetismo cultural do qual nos fazemos culpáveis quando cremos que basta uma cultura, a “própria”, para ler e interpretar o mundo. Nesse sentido, a interculturalidade é experiência, vivência da impropriedade dos nomes próprios com que nomeamos as coisas. Ou, dito de maneira mais positiva, é a experiência de que nossas práticas culturais devem ser, também, práticas de tradução. Vale dizer: interculturalidade é o reconhecimento da necessidade de que uma dimensão fundamental na prática da cultura que temos como “própria” tem de ser a tradução dos “nomes próprios” quem consolidam sua tradição. (FORNET- BETANCOURT, 2004, p. 13-14)

Portanto, a interculturalidade deve partir de uma disposição ao reconhecimento de diferentes culturas, com linguagens próprias na construção, interlocução e interpretação de mundo. Torna-se experiência de aprendizagem quando propõe como ação cultural libertadora que se dá na dialogicidade, aproximando-se, em nossa percepção, da proposta de educação libertadora de Paulo Freire.

Associar o conceito de interculturalidade a práxis dialógica, fará emergir a visibilidade de povos e culturas até então desconsiderados, fomentando o reconhecimento do Outro, dos seus saberes, promovendo um percurso educativo, político e ético. A educação ocupa um papel fundamental na formação integral do ser humano e o Ensino Religioso um espaço privilegiado para ampliar os horizontes, descolonizar saberes coloniais e promover encontros e diálogos interculturais.

2. ENSINO RELIGIOSO, ÉTICA DA ALTERIDADE E ATITUDE DIALOGAL

4 Tendo como expoentes Arturo Ardao, Enrique Dussel, Arturo A. Roig, Francisco Miró Quesada, Jaun C. Scannone, Luis Vilhor, Leopoldo Zea, dentre outros.

Destaques cotejados no texto de Fornet- Betancourt, intitulado: Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas (2004).

O Ensino Religioso, regulamentado pela Constituição Federal de 1988, no art. 210 e legitimado pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira assegura o respeito a diversidade cultural e religiosa do país, considerando que a cultura está enraizada na formação do povo e na história. Nesse sentido, é possível afirmar que esse componente curricular, na perspectiva da dialogicidade, da ética da alteridade, será um exercício de estabelecer relações com diferentes realidades, grupos e até pessoas distintas, permitindo novas vivências culturais, éticas e políticas.

No Currículo de Referência de Minas Gerais – CRMG, encontramos a correlação desse pressuposto na definição e objetivo do Ensino Religioso, quando explicita que:

não se trata de ensinar uma ou diversas religiões, mas oportunizar que os educandos reflitam sobre suas experiências, vivências, sobre as culturas e tradições religiosas, aprofundando e formulando sentidos para a construção de seus projetos de vida com qualidade, com atitude dialogal e de respeito, em vista de uma cultura solidária e de paz. (CRMG, 2018, p. 885)

É necessário esclarecer que o Ministério da Educação delegou as Secretarias Estaduais da Educação em parceria com as Secretarias Municipais de Educação à implementação da BNCC. Em Minas Gerais, e no componente curricular do Ensino Religioso, ampliou-se a redação do texto introdutório, das unidades temáticas e das habilidades, respeitando as audiências públicas e a própria experiência mineira que se fundamenta na concepção antropológica de Wolfgang Gruen.

Gruen, na década de 70, fez a distinção do espaço de atuação do Ensino Religioso e da Catequese. Já demonstrava, por meio de seus projetos e produções um profundo respeito à diversidade, aos ateus, aos sem religião, reconhecendo-os como Outro. Apresentou a linguagem como recurso fundamental para a prática dialógica, na perspectiva da religiosidade.

O conceito de religiosidade é concebido, por ele, como de abertura dinâmica “ao sentido fundamental da sua existência, seja qual for o modo como é percebido esse sentido. Não se trata apenas de uma atitude entre muitas [...] a religiosidade está à raiz de todas as dimensões da pessoa, está à raiz da vida humana na sua totalidade.” (GRUEN, 1994, p. 75).

Sendo um revisor das próprias produções e percebendo as profundas mudanças sociais, em 2004, Gruen reafirma o conceito e acrescenta o compromisso: “chamamos religiosidade a disponibilidade dinâmica da pessoa ao sentido fundamental de sua existência, encarado como compromisso.” (GRUEN, 2004, p.414). Existência que faz sentido na relação com o Outro, pressupondo à acolhida a diversidade, à disposição para o diálogo, ou seja, para atitude dialogal.

É possível intuir que Gruen tenha recebido influências do pensamento de Paulo Freire, no contato que estabeleceram no Chile, num curso em 1969, como ele sinaliza numa entrevista concedida a autora em 2003.⁵ A linguagem, a palavra, pode impor ou libertar. Na perspectiva do Ensino

5 Trechos retirados da entrevista com o Professor Padre Wolfgang Gruen, na Inspeção São João Bosco em Belo Horizonte em 13/07/02. A entrevista completa está no anexo da dissertação de SIQUEIRA, 2003.

Religioso não confessional, ela liberta, assume o compromisso com o Outro e concordando com Freire essa práxis torna-se “a ação e a reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo.” (FREIRE, 2021, p. 52).

O documento normativo- BNCC, no Ensino Religioso, favorece a concretização desse espaço dialógico da formação de atitude dialogal e da transformação quando apresenta os objetivos:

- a) Proporcionar a aprendizagem dos conhecimentos religiosos, culturais e estéticos, a partir das manifestações religiosas percebidas na realidade dos educandos;
- b) Propiciar conhecimentos sobre o direito à liberdade de consciência e de crença, no constante propósito de promoção dos direitos humanos;
- c) Desenvolver competências e habilidades que contribuam para o diálogo entre perspectivas religiosas e seculares de vida, exercitando o respeito à liberdade de concepções e o pluralismo de ideias, de acordo com a Constituição Federal;
- d) Contribuir para que os educandos construam seus sentidos pessoais de vida a partir de valores, princípios éticos e da cidadania. (BNCC, 2017, p. 436)

Os objetivos estão em conformidade as competências gerais e as competências específicas, e se alinham as unidades temáticas e a progressão das habilidades, tendo como ponto central o educando e sua formação integral. Diante da BNCC, do CRMG, dos objetivos propostos pelo componente curricular do Ensino Religioso, a noção de educação como prática libertadora, como descolonizadora de saberes e construtora da ética da alteridade para uma atitude dialogal, a responsabilidade do educador aumenta.

Em vista disso, a formação docente inicial e continuada, de Ensino Religioso deve ser resguardada no âmbito das Ciências da Religião como preconiza as Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de licenciatura em Ciências da Religião e é exaltada quando:

as Ciências da Religião podem servir de locus de pesquisa e formação, contribuindo na qualificação de docentes e também gestores educacionais e de entidades como o FONAPER. A criação de novas linhas e grupos de pesquisa, bem como a apresentação de projetos de pesquisa ou de produção de material didático em editais do MEC/CNPq/CAPES, é de vital importância nesse processo. O campo duro da epistemologia deve ser enfrentado também. Atividades e eventos entre universidades, as trocas de experiências, especialmente com aquelas que tiveram seus cursos de graduação reconhecidos, trarão grande expertise para a área. (BAPTISTA, 2015, p. 121).

Nesse bojo, incluímos a SOTER, nesse Fórum Temático – Religiões afro-brasileiras, Interculturalidade e Educação, como fruto da disciplina Tradições Religiosas Afro-brasileiras, ofertada pelo Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC Minas no primeiro semestre de 2021.

CONCLUSÃO

A Educação, como direito fundamental, e o Ensino Religioso, como componente curricular, ocupam um lugar fundamental na construção de sentidos, na transformação de vidas e histórias quando numa predisposição à interculturalidade, ao reconhecimento do Outro na direção da ética da alteridade promovem a formação de uma atitude dialogal.

Desafios serão apresentados, mas a capacitação do docente bem fundamentada nas Ciências da Religião, utilizando-se da linguagem própria como recurso pedagógico oportunizará experiências de reconhecimento de culturas e saberes que mantem identidades até então invisíveis em virtude da preponderância de um saber eurocêntrico, que não é o único, mas apenas um entre muitos.

Os fundamentos teóricos da interculturalidade (Raúl Fornet-Betancourt), da dialogicidade que permite a alteridade (Paulo Freire) e religiosidade (Wolfgang Gruen) são aportes teóricos para o Ensino Religioso não confessional.

REFERENCIAS

BAPTISTA, Paulo Agostinho N. Ciências da Religião e Ensino Religioso: o desafio histórico da formação docente de uma área de conhecimento. **REVER**: revista de estudos da religião, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 107-125, dez. 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/26189>. Acesso em: 31 ago. 2021.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de licenciatura em Ciências da Religião**. Parecer CNE/CP nº 12/2018 homologado pela Portaria n. 1.403, publicada no D.O.U. de 28 dez. 2018. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/pces01_09.pdf. Acesso em: 30 jun. 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. 2017. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf. Acesso em: 30 jun. 2021.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Interculturalidade**: críticas, diálogo e perspectivas. Trad. Angela Tereza Sperb, São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Universidad e interculturalidad. Hacia una conjuración para la transformación intercultural de la universidad. *In*: FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica**. Concordia. Reiche Monographien 71, Aachen: 2017, cap. 3, p. 45 - 57

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2006.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a pedagogia do oprimido. 15 ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra: 2008.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da tolerância**. Ana Maria de Araújo Freire (org.) Rio de Janeiro: Paz & Terra: 2014.

- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2021.
- GRUEN, Wolfgang. **O ensino religioso na escola**. Petrópolis: Vozes, 1994
- GRUEN, Wolfgang. Ensino Religioso Escolar – verbete. *In*: PEDROSA, W. M. *et al.* **Dicionário de catequética**. São Paulo, Paulus, 2004. p. 411-421.
- MINAS GERAIS. Secretaria de Estado da Educação. **Currículo Referência de Minas Gerais – CRMG**. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1ac2_Bg9oDsYet5WhxzMlreNtzy719UMz/view. Acesso em: 30 jun. 2021.
- SIQUEIRA, Giseli do Prado. **Tensões entre duas propostas de Ensino Religioso**: estudo do fenômeno religioso e/ou educação da religiosidade. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) PUC. São Paulo. 2003.
- SIQUEIRA, Giseli do Prado Siqueira. **O Ensino Religioso nas escolas públicas do Brasil**: implicações epistemológicas em um discurso conflitivo, entre a laicidade e a confessionalidade num estado republicano. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, Minas Gerais, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/1967>. Acesso em: 31 ago. 2021.

HIERARQUIA COMO UMA FORMA DE ENSINO-APRENDIZAGEM, ACOLHIDA E INCLUSÃO DAS ALTERIDADES NO CANDOMBLÉ ANGOLA

*Raphael Felipe da Silva de Jesus¹
Rejianne Mendes²*

RESUMO

O tema desta comunicação versa sobre a relação da hierarquia do Candomblé Angola com as alteridades e individualidades. Partindo dessa premissa nos perguntamos se a hierarquia do Candomblé Angola é capaz de estabelecer relações de ensino-aprendizagem entre os fiéis dos vários cargos respeitando as alteridades dos sujeitos? Na tentativa de resolver essa questão hipotetizamos que as relações de ensino e aprendizagem no Candomblé Angola são possíveis sem ferir as alteridades e entendemos que elas podem inclusive potencializá-las dentro de um coletivo. Nosso principal objetivo é mostrar que as relações hierárquicas são verticalizadas, fixas e interagem com as individualidades dos membros, integrando-as no conjunto que agrega novas possibilidades de ensino, aprendizagem, acolhida e inclusão, mas mantendo as subjetividades. E estas subjetividades acabam por contribuir para o aprendizado da comunidade como um todo em uma relação cíclica. Partiremos de uma visão antropológica por meio de pesquisa bibliográfica para elaborar nossa análise. Primeiramente discorreremos sobre o funcionamento básico da hierarquia religiosa comum aos terreiros de Candomblé Angola para podermos entender a partir da experiência do fiel como se dá a relação desta hierarquia com as alteridades. Concluímos que no Candomblé Angola as relações hierárquicas não só mantêm as alteridades como são capazes de ampliá-las para que atendam às necessidades da comunidade religiosa.

PALAVRAS-CHAVE: Alteridade; Aprendizagem; Candomblé; Hierarquia.

INTRODUÇÃO

O Candomblé é uma religião de coletividade. Portanto, não é possível a sua prática individual. E esse coletivo candomblecista se organiza e se expressa por meio de uma hierarquia que é comumente vista como muito rígida e verticalizada. Entretanto, entendemos que mesmo dentro dessa rigidez é possível a expressão das alteridades. Assim, esta comunicação busca perceber como a hierarquia do Candomblé Angola pode ser um espaço de aprendizagem, acolhida e inclusão que permite a expressão das alteridades.

1 Mestrando em Ciências da Religião (2019/2º) pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
E-mail: raphaelgeografo@gmail.com

2 Mestranda em Ciências da Religião (2019/1º) pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
E-mail: rejannemendes@hotmail.com. Bolsista da FAPEMIG.

O primeiro passo para entendermos a questão é nos perguntarmos se: a hierarquia do Candomblé Angola é capaz de estabelecer relações de ensino-aprendizagem entre os fiéis dos vários cargos respeitando a alteridade dos sujeitos? Sobre esta questão, hipotetizamos que as relações de ensino e aprendizagem no Candomblé Angola são afirmativas sem serem feridas e negadas as alteridades. Entendemos que elas podem inclusive potencializá-las dentro de um coletivo no terreiro.

Nosso principal objetivo é mostrar que as relações hierárquicas são verticalizadas, mas interagem com as individualidades dos membros, integrando-as no conjunto que agrega novas possibilidades de ensino, aprendizagem, acolhida e inclusão, mas mantendo as subjetividades. E estas subjetividades acabam por contribuir para o aprendizado da comunidade como um todo em uma relação cíclica.

1. A RELAÇÃO DA HIERARQUIA COM A ALTERIDADE

Como mencionamos, a hierarquia do candomblé é rígida fortemente marcada pelo exercício de um poder que advém da primazia dos mais velhos (EUGENIO, 2017, p.71). O elemento definidor desta hierarquia será o tempo. É um axioma bem comum nos Candomblés dizer que tempo é posto ou antiguidade é posto no sentido de que aqueles que têm mais tempo de iniciação possuem naturalmente um maior poder, pois aqui conhecimento e poder estão sempre relacionados como afirma Castillo: no candomblé, o saber e o poder estão entrelaçados.” (ARAUJO, 2018, p.100)

Cada indivíduo na casa terá seus cargos e com eles adquirem funções que não podem ser executadas por outros (exceto em casos específicos e sob supervisão ou permissão do titular do cargo) que geram responsabilidades de diferentes formas e graus. Essa rigidez leva a uma verticalização hierárquica no terreiro onde alguns cargos mais altos que possuem mais destas funções e responsabilidades direcionam os cargos mais baixos para que executem atividades na casa. Em geral, quem está nos postos mais elevados da hierarquia possui uma autoridade natural sobre os demais devido aos seus saberes.

Estes postos serão divididos entre os rodantes (aqueles que excorparam) que serão chamados de muzenzas³, kotas ou tateto-riá-nkisi (homem) mameto-riá-nkisi (mulher); e os não-rodantes (que não excorparam) comumente chamados de Makotas (mulher) e Tatas (homem). Assim, em função do tempo, a hierarquia candomblecista vai se dividir também em duas partes independentes da definição dos cargos: a dos que possuem menos de sete anos de iniciação e aqueles que já completaram este tempo.

Este tempo não é por acaso. Durante o processo religioso, o fiel candomblecista, rodante ou não, passará por uma série de obrigações que ocorrem após um, três e sete anos⁴ sendo esta

3 As designações Muzenza e Kota são aplicadas a indivíduos independentemente de seu gênero sexual.

4 Existem templos que possuem ainda uma obrigação intermediária de 5 anos. Certo é que tendo ou não esta obrigação, os fiéis passam pelas demais obrigações que são comuns a todas as casas.

última um marco na hierarquia especialmente para os rodantes. Pois, será nesta obrigação de sete anos que haverá uma mudança substancial na condição deste fiel. Se ele for rodante (pessoa que incorpora), deixará a condição de Muzenza e se tornará um Kota. Esta nova condição lhe trará as funções e responsabilidades que falamos. Isto vai valer de formas diferentes entre rodantes e não-rodantes, pois a contagem de tempo para entre ambos será diferente.⁵

Nesta hierarquia verticalizada onde “submissão hierárquica é sabedoria e não humilhação” (TAVARES, 2000, p.143), o Muzenza é o grau inicial entre os feitos rodantes (iniciados). Por sete anos ele manterá essa condição de submissão que é “condição para o aprendizado, para que o noviço se torne um agbá, ou seja, um velho respeitável e sábio” (EUGÊNIO, 2017, p. 71) quando se torna um Kota e então poderá ser designado para funções bem específicas na casa a qual frequenta ou mesmo receber o direito de ser tornar um Tata-de-Nkisi (ser for homem) ou Mameto-de-Nkisi (se for mulher). Estes dois últimos são os nomes dados no Candomblé Angola ao que é popularmente chamado de pai ou mãe de santo e são quem integra a pessoa no grupo, com os rituais adequados a cada nível de participação [...]” (MOURA, 1998, p.33). Será o (a) sacerdote (isa) da casa quem irá organizar e coordenar a hierarquia de sua casa.

Essa hierarquia candomblecista irá se expressar constantemente nos mais diversos momentos rituais e aspectos visuais da religião. Poderemos vê-la aparecendo no corpo dos iniciados, em suas posturas e comportamentos em relação de uns com os outros. Também será vista durante o ritual onde destacamos o momento da roda de dança/xirê, nos espaços e usos dos objetos pelos diferentes ocupantes de cada cargo/função e nas indumentárias.

O modo pelo qual determinado indivíduo posiciona-se ao sentar-se ou ao abaixar a cabeça em relação a outro indivíduo irá mostrar quem está em grau superior a quem; Ou mesmo o comportamento corporal, vocal ou psicológico pode dar indícios da hierarquia como no ato de dar/receber benção onde os mais velhos são os primeiros que recebem os pedidos de benção(MACHADO, 2017, p.54); e mesmo pelo aspecto visual do corpo é possível fazer inferências sobre o grau de certo indivíduo. Cabelos bem raspados podem indicar que o indivíduo é um recém-iniciado e está na condição de muzenza⁶.

Na roda de dança/xirê, a hierarquia vai se expressar à medida que se forma o círculo de dança onde o tatetu/mametu será o primeiro a entrar no salão e a roda seguirá com os muzenza ordenados também conforme seu tempo de iniciação (AMARAL *in* MOURA, 1998, p. 88) numa lógica hierárquica de modo que o mais recente iniciado seja o último a entrar e o círculo se feche com encontro entre o mais velho e o mais jovem. Assim, estar atrás de alguém na roda significa que esta pessoa está abaixo na hierarquia em relação àquele. E o mesmo respeito hierárquico é demonstrado quando um visitante de alto cargo de outra casa chega e então os atabaques “dobram o couro”, ou seja, interrompem um toque e realizam toque específico para mostrar que há uma

5 Não temos espaço suficiente nesta comunicação nem é objetivo da mesma discutir questões da contagem de tempo no Candomblé. O importante a saber é que mesmo com contagem diferente, as questões hierárquicas permanecem as mesmas para ambos os tipos.

6 Ressalto que são apenas indícios e não certezas. Estes indícios devem ser analisados junto a outros símbolos e elementos para definições mais precisas. O corte de cabelo raspado pode ser uma escolha estética da pessoa. E existem casas em que na obrigação de sete anos também se raspa o cabelo e então veremos Kotas de cabelos raspados.

dignidade presente que merece reverência.

Nos espaços e usos dos objetos veremos que a hierarquia vai se expressar principalmente nas permissões e restrições de acessos aos espaços sacros no terreiro. A tendência é que quanto mais alto na hierarquia, mais espaços podem ser acessados pelo indivíduo. E da mesma maneira, existem usos de objetos como as esteiras usadas pelo muzenza, pois não lhes é permitido o uso de cadeira até se tornarem Kota, por exemplo.

Mas para além dos objetos e das expressões no corpo, e em complemento a estes, a hierarquia é mais facilmente verificada por meio da indumentária. Nas peças estarão expressas tanto sua individualidade quanto a sua hierarquia. As permissões/restrições do uso de cores nas vestes, tecidos, estampas, uso de calçados, pela quantidade de fitas na barra da saia, e pelo material, tamanho e forma dos colares de contas entre vários outros modos.

A hierarquia ensina. E o Muzenza aprende por ela que não lhe é permitido nos rituais o uso de cores ou estampados nas roupas que vão além do branco; suas roupas devem ser de tecidos mais simples sendo o richelieu reservado aos mais velhos; aprende que quantas mais fitas na saia mais velha no santo será a iniciada; só os Kotas podem usar calçados e os seus colares podem ter formas distintas, tamanhos maiores e materiais mais “nobres” do que os dos Muzenza. E apenas no observar o visual ele aprende a quem deve cumprimentar e a que momento.

E entendemos que serão estes elementos, únicos de cada ser, que lhes darão individualidades na casa. O reconhecimento destas individualidades do outro é que permitirá o estabelecimento de relações de alteridade e com isso de ensino, aprendizagem, acolhida e inclusão nos terreiros. A noção de relação de alteridade se origina da palavra latina *alteritas* cujo radical “alter”, quer dizer “outro”, enquanto o sufixo “itas” nos remete a “ser”, ou seja, a palavra alteridade em sua complexidade pode significar o entender do outro como distinto e digno de respeito.

Deste modo, aceitar o outro em sua singularidade é permitir e perceber que a diferença, não pode ser vista como um dificultador, mas sim como uma possibilidade de abertura à multiplicidade existente em cada um. É neste aceitar ao outro que veremos as relações de alteridade em sua plenitude dentro do Candomblé Angola, quando este acolhe e inclui o indivíduo no grupo social por meio da hierarquia.

A hierarquia então vai aparecer como uma forma de se ensinar e aprender no terreiro. O fiel experimenta a todo tempo essa relação de certa forma conflituosa entre suas individualidades, a hierarquia e a relação de alteridade. Nesse conflito é que vemos se dar o aprendizado. Cada membro está constantemente numa relação aprender-ensinar que é sempre de uma forma distinta, pois o conhecimento passado inicialmente por um mais velho a um indivíduo nunca é repassado por ele de forma igual a um mais novo.

Entretanto, esse processo ensino-aprendizagem deve seguir um ordenamento lógico que respeite e se beneficie da hierarquia do templo o que de alguma forma é um limitador necessário da individualidade evitando que cada fiel pratique o ensinado à sua maneira o que geraria enorme confusão de práticas rituais. A hierarquia é assim uma forma de se vivenciar as relações de alteridade.

CONCLUSÃO

No Candomblé Angola, ainda que os elementos próprios da hierarquia religiosa estejam bem delimitados, existem elementos que estarão no corpo ou que serão do indivíduo o tornando único. Essa relação vai se tornando mais maleável com o mais tempo. Esse fator (o tempo) faz com que os mais velhos tenham mais permissões que os permite expressar mais a sua individualidade.

Ao mesmo tempo, e a todo momento, os membros da comunidade religiosa estão sendo acolhidos e inseridos nas relações de ensino e aprendizagem para se adequarem ao grupo (na hierarquia) sem perderem suas individualidades. O aprender no Candomblé também é uma relação entre as individualidades e a hierarquia (às vezes conflituosa).

Quão mais alto na hierarquia (verticalizada), mais evidentes são as individualidades. Estas individualidades serão compartilhadas com o coletivo no momento em que o indivíduo adquire tempo e, portanto, conhecimento que retorna à comunidade. Os modos de ser e de fazer são repassados aos mais jovens no santo pelos mais velhos já portadores de maior conhecimento e autonomia. Mas o saber não retorna hermeticamente igual ao que foi (re) passado anteriormente. As experiências individuais destes mais velhos deixam marcas na forma e no conteúdo do que vão passar para os mais jovens.

No Candomblé Angola as relações hierárquicas impõe certos limites, porém estas mesmas relações permitem expressões das individualidades potencializando-as de forma que também atendam às necessidades da coletividade religiosa. Essa relação entre Hierarquia verticalizada e as individualidades vai ser bem expressa em vários elementos rituais dos quais destacamos as indumentárias, pois estas nos proporcionam visualizar a possibilidade do indivíduo se perceber como único, ao mesmo tempo, em que reconhece e é reconhecido pelo outro como parte da comunidade.

Neste reconhecer do outro como distinto é o que entendemos como base das relações de alteridade presentes no Candomblé de Angola. Ao incluir e acolher novos membros, o grupo candomblecista entende estes outros como portadores de conhecimentos que podem agregar à comunidade sem que haja perda de essência da religião.

Novos membros irão trazer suas experiências que serão potencializadas no grupo simultaneamente (e em maior medida) as aprendizagens práticas e elementos da religião o que faz uma relação primeiramente dialética, e a médio e longo prazo o estabelecimento de relações cíclicas onde os iniciados e o grupo aprendem e ensinam mutuamente na vivência e convivência no terreiro.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Patrício Carneiro. **Segredos do Poder: Hierarquia e autoridade no candomblé**. São Paulo: Arché, 2018.

EUGÊNIO, Rodney William. **A benção aos mais velhos: poder e senioridade nos terreiros de Candomblé**. Mairiporã-SP: Arole Cultural, 2017.

MACHADO, Ed. **Isúre [a bença]**. 2 ed. Rio de Janeiro: Metanóia, 2017.

MOURA, Carlos Eugenio Marcondes (Org). **Leopardo dos olhos de fogo**. Cotia-SP: Ateliê Editorial, 1998.

TAVARES, Ildásio. **Xangô**. 2ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

LAICIDADE DO ESTADO BRASILEIRO PELO OLHAR DO POVO DE AXÉ: CONQUISTAS E CRISE DA LIBERDADE RELIGIOSA NO BRASIL

Juliano Aparecido Rinck¹

RESUMO

Este trabalho discute os arranjos político-jurídicos em torno do tema da laicidade do Estado brasileiro, que foram utilizados para lidar com as demandas das religiões de matriz africana e afro-brasileiras. Procura responder à seguinte pergunta: no que consiste o arranjo da laicidade brasileira, considerando-se como ela afeta as religiões minoritárias no Brasil, mais especificamente as de matriz africana e afro-brasileira? Para responder a essa questão, recorreremos a um conjunto de técnicas de pesquisa que permitiu conhecer e compreender os sentidos dados à laicidade no mundo acadêmico, jurídico e, também, no campo das religiões de matriz africana e afro-brasileiras. A metodologia utilizada ateu-se à pesquisa bibliográfica e à pesquisa de campo, por meio de entrevistas semiestruturadas. A pesquisa bibliográfica implicou a seleção e a discussão de autores do campo do ordenamento sociojurídico, dedicados aos estudos das complexidades presentes nos embates entre laicidade e secularização, no que diz respeito ao uso do espaço público. Nesse sentido, contamos com a contribuição de autores como Max Weber (2004), Peter Berger (2013), José Casanova (2007; 2009), Flávio Pierucci (1998) e Ricardo Mariano (2001), entre outros que compuseram os marcos teóricos desse trabalho. Já a pesquisa de campo trouxe para análise e discussão a perspectiva de membros da religião de matriz africana sobre os sentidos que construíram sobre laicidade e sobre o modo como suas demandas foram compreendidas pelo Estado brasileiro. Para isso, foram realizadas entrevistas em Terreiros salvaguardados com o instituto do tombamento pelo IPHAN. As entrevistas foram analisadas por meio do método de análise de conteúdo, proposto por Laurence Bardin (2011) e Maria Cecília Minayo (2001). O *corpus* da pesquisa foi discutido à luz dos marcos teóricos assumidos na investigação. Concluímos que a laicidade do Estado brasileiro é fundamental para a garantia da liberdade religiosa no Estado Democrático de Direito e da diversidade cultural e étnica na nossa sociedade. Contudo, não foi possível afirmar que o Estado brasileiro já tenha alcançado um sentido definitivo para laicidade ou tenha consolidado instrumentos que garantam os direitos de todos os credos, sem distinção. Esse quadro denota uma fragilidade da laicidade brasileira, que coloca em risco a salvaguarda da liberdade religiosa das religiões minoritárias, principalmente, as de matriz africana e afro-brasileiras pela intersecção com o racismo no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Laicidade. Secularização. Religiões de Matriz Africana. Liberdade Religiosa. Racismo religioso

INTRODUÇÃO

Em sendo a laicidade do Estado um dos eixos centrais do projeto da modernidade ocidental, o presente trabalho organiza-se para analisar a perspectiva sob a qual esse conceito deve ser abor-

1 Doutor em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo/FDUSP. Professor de Direito Constitucional do Curso de Direito da UNINOVE/SP. Membro e pesquisador do GEPPIS (Grupo de Estudos e Pesquisa das Políticas Públicas para Inclusão Social/EACH-USP). E-mail: juarinck@yahoo.com.br

dado, considerando-se que ele foi moldado conforme concepção eurocêntrica, mas que sua concretização afeta diretamente a efetivação da liberdade religiosa. Por isso, não propomos uma discussão restrita aos marcos teóricos eurocêntricos da laicidade, mas, a partir daqueles, em especificamente dentro da realidade brasileira, são impactados por ela: as religiões de matriz africana.

Por ser a laicidade do Estado um elemento do conjunto da modernidade, faz-se necessário, previamente, refletir sobre suas implicações na construção de saberes e no projeto de sociedade moderna. Para isso, partimos do pensamento do sociólogo Boaventura de Souza Santos, que, analisando o processo da modernidade, afirma que “o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal” (SANTOS, 2009, p. 23). A modernidade, na visão de Boaventura, traça uma linha abissal de separação entre dois mundos: de um lado, está o universo regido pela emancipação/regulamentação, vivido pelas sociedades metropolitanas; de outro, o universo regido pela apropriação e pela violência vivida pelas sociedades colonizadas. Nesse processo abissal, segundo o sociólogo, o conhecimento e o Direito desempenham um papel fundamental para estabelecer os limites da linha abissal entre os dois mundos, ou seja, quem está do lado da linha, que goza da proteção da emancipação e regulamentação, e quem está do outro lado, destinado à apropriação e à violência. Isso ocorre porque o conhecimento delinea o que é considerado científico e verdadeiro, distinguindo-o do anticientífico e falso; o Direito, por sua vez, traça a distinção entre o legal e o ilegal.

A laicidade, por constituir-se em um arranjo político-jurídico, pertence ao mesmo tempo ao campo do Direito e ao campo do conhecimento, sendo, portanto, um dos elementos do conteúdo da linha abissal da modernidade. Esse fenômeno justifica-se por um processo mais amplo e fundamental para o pensamento moderno: a secularização².

Diante dessa conjuntura, buscando compreender a laicidade do Estado, não apenas a partir da perspectiva eurocêntrica, procuramos responder à seguinte pergunta: no que consiste o arranjo da laicidade brasileira, considerando-se como ela afeta as religiões minoritárias no Brasil, mais, especificamente, as de matriz africana e afro-brasileira?

Optamos por buscar a resposta na perspectiva decolonial do saber, ou seja, conforme a ótica freiriana (1994), não a partir da visão do opressor - ou melhor, com base no campo do direito ou do conhecimento eurocêntrico -, mas sim, da perspectiva da vivência do oprimido - no caso em tela, das religiões de matriz africana. Para tanto, foi realizada pesquisa empírica com base em entrevistas semiestruturadas, com membros dos terreiros de candomblé, que passaram por processo de salvaguarda de tombamento, principalmente, pelo IPHAN. Para analisar esses dados, empregaremos a metodologia de análise de conteúdo, inspirados na técnica proposta por Bardin (2011) e por Minayo (2000)³,

Após as reflexões das falas dos entrevistados, a partir dos referenciais teóricos, concluímos que o Estado Brasileiro edifica um arranjo próprio da laicidade, que, ao mesmo tempo em que garante a

2 A secularização representa um macro fenômeno que não se restringe à relação entre Estado e religião, mas abarca a própria relação do indivíduo com a sociedade e com as criações que decorrem dessa vivência, como a arte, a economia, a ciência e a filosofia (WEBER, 2004; BERGER, 2013; CASANOVA, 2007, 2009).

3 Dividimos nosso trabalho de pesquisa em três fases: 1) pré-análise; 2) exploração do material; e 3) tratamento dos resultados, inferências e interpretações. Agrupamos as falas convergentes sobre a separação entre Religião e Estado, a partir da observância da existência ou não de uma religião oficial no Brasil. Por isso, denominamos a categoria de laicidade do Estado, dividindo-a em três grupos de indicadores: aspecto formal da laicidade, falsa laicidade do Estado e retrocesso.

liberdade religiosa, em um regime democrático, mantém a presença privilegiada do credo hegemônico dominante, historicamente, no marco civilizatório do colonizador no Brasil nas relações de poder: o catolicismo - na relação hodierna, o cristianismo. Esse quadro indica a necessidade de se decolonizar a laicidade brasileira, para uma real efetivação da liberdade religiosa.

1. A LAICIDADE DO ESTADO

Um dos impactos mais marcantes da modernidade foi, sem dúvida, o fenômeno da secularização, ou seja, o processo de retirada das reges da Igreja Católica sobre a sociedade, propiciando, assim, a secularização da ciência, das artes, da economia, da política, do Direito, e do Estado (WEBER, 2004; BERGER, 2013, CASANOVA, 2007, 2009). Nesse macroprocesso sociopolítico e histórico, desenvolveram-se os arranjos da laicidade do Estado⁴.

O conceito de laicidade do Estado, por se forjar em um campo de disputa, ainda não está concluído. Sua construção varia conforme o jogo de forças que impera nos momentos em que esse arranjo é estruturado na conjuntura social de cada Estado. Portanto, é equivocada a ideia de que existe um único modelo a ser seguido, bem como a de que representa o convívio pacífico e harmônico entre a Religião e o Estado. Pelo contrário, conforme a escolha, a convivência pode ser bem conturbada, como no caso francês, em que a religião foi privatizada, excluída da esfera pública, em nome de uma neutralidade do espaço público. A consequência desse tipo de arranjo é um laicismo, uma laicidade que denominamos de exclusão, de não pertença, pela qual a liberdade religiosa apenas pode ser exercida na esfera privada, num processo de privatização da religião (CASANOVA 2007; 2009; PIERUCCI, 1998; MARIANO, 2001).

No Brasil, o arranjo brasileiro da laicidade foi diferente, pois não houve a privatização da religião. Pelo contrário, no Brasil, a religião nunca deixou o espaço público (MARIANO, 2001). No caso brasileiro, permitiu-se que a religião ocupasse o espaço público, não só para o gozo da liberdade religiosa e de suas relações decorrentes, como culto e liturgia, mas também para a realização do interesse público, como uma instância que pode ocupar função de Estado, como permite a ressalva do art. 19, I, da Constituição Federal. Aliás, esse tipo de arranjo formou-se, como visto, desde a primeira Constituição da República, que introduziu o arranjo da laicidade, porém garantindo que a religião dominasse áreas tradicionalmente postas sob seu poder, como por exemplo, a saúde, com as Santas Casas de Misericórdia; a Educação, com o ensino religioso; e a assistência social. Condição, ainda, a liberdade religiosa aos ditames dos “bons costumes”. Portanto, a separação entre religião e Estado, estabelecida no arranjo político jurídico da laicidade no Brasil não foi integral-

⁴ Usamos a expressão no plural, por compreender que cada sociedade constrói a sua forma de laicidade. Por isso, a nosso ver, é errônea a ideia de que existe um padrão ou um modelo a seguir; o que há, apenas, são possibilidades em que se inspirar. Os modelos, os padrões, são tão somente classificações teóricas do fenômeno para fins didáticos, mas não conseguem abarcar toda a complexidade da realidade social.

mente efetivada: a Igreja Católica continuou a manter a sua hegemonia na sociedade e em partes do Estado (GIUMBELLI, 2002, 2008). Esse quadro nos permite afirmar que a laicidade brasileira tem um caráter parcial de interesses: laicizou-se o Estado, mas mantiveram-se privilégios religiosos ao catolicismo hegemônico, ou seja, a linha abissal da laicidade demarcou entre as religiões cristãs, do colonizador, e as religiões não cristãs, dos colonizados, aquelas a proteção do Estado, sob a tutela dos “bons costumes”⁵; já as outras estavam do lado da linha traçada pela expropriação e violência.

Uma consequência dessa laicidade parcial de interesse do Estado brasileiro foi proporcionar a existência de um mercado religioso, porém com características diferentes do que previa Berger (2013). O processo da secularização, advindo da modernidade, não conduziu o Brasil a um ecumenismo, mas, sim, a uma disputa religiosa pelo campo de poder, não apenas entre os fiéis, mas, principalmente, na instância política, o que gerou graves consequências à liberdade religiosa, principalmente, às religiões dos colonizados, como as de matriz africana. Desse modo, ao mesmo tempo em que a laicidade é um avanço na garantia do exercício da liberdade religiosa, consagrada nos textos constitucionais, é, paradoxalmente, um retrocesso considerando-se a propulsão do mercado religioso de disputa por poder, assim, abrindo-se a “caixa de pandora” da liberdade religiosa brasileira (ADORNO; HORKHEIMER, 1985).

2. LAICIDADE DO ESTADO BRASILEIRO PELO OLHAR DO POVO DE AXÉ⁶

Após a constatação do peculiar arranjo da laicidade brasileira, buscamos analisar como as religiões de matriz africana concebem sua existência e seus impactos, ou seja, como os que estão do outro lado da linha abissal sentem seus reflexos. Para tanto, construímos, com base na metodologia de análise do discurso de conteúdo proposta por Bardin (2011) e Minayo (2000), uma categoria denominada laicidade do Estado. Buscando compreender como os entrevistados⁷ descrevem o arranjo jurídico-político da laicidade do Estado Brasileiro, identificamos três indicadores de sentidos: aspecto formal da laicidade, falsa laicidade do Estado e retrocesso.

Ao indagarmos se o Estado brasileiro possui uma religião oficial, com a finalidade de compreender se os entrevistados vislumbravam o fenômeno da laicidade do Estado, com a separação

5 Desde a Constituição de 1891 até a 1967, a liberdade religiosa era garantida em consonância com os “bons costumes”, expressão que somente com a Constituição de 1988 deixou de pautar o limite da garantia da liberdade religiosa.

6 A presente análise consiste em uma pequena parcela de uma pesquisa mais ampla apresentada na tese de doutoramento intitulada *A Laicidade do Estado e a ocupação do espaço público: uma análise a partir da perspectiva das religiões afro-brasileiras*, elaborada no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de São Paulo, em maio de 2019.

7 As entrevistas foram realizadas no período de 2017 e 2018 com membros das comunidades de terreiros de candomblé que passaram pelo processo de tombamento. Os Terreiros tombados são considerados patrimônio histórico nacional, no caso do IPHAN, e, por isso gozam de representatividade significativa na sociedade e na comunidade religiosa, além do valor histórico e social que carregam.

entre a religião e o Estado, constatamos um indicador presente nas falas da maioria dos entrevistados; denominamô-lo de aspecto formal da laicidade. Os entrevistados reconhecem a existência formal da laicidade, porém chamam a atenção para a divergência entre a previsão legal e a realidade da sociedade, especialmente, com relação às religiões de matriz africana. As falas dos entrevistados aproximam-se do sentido sociológico da Constituição de Ferdinand Lassalle (2008), ao demonstrarem a dicotomia entre o texto normativo e a realidade social, como enfatizou Equede Sinha, da Casa Branca:

Eu acho que só papel, eu acho que só no papel né, porque se fosse laico de verdade a gente não estava passando por isso que a gente está vendo todos os dias nos jornais né, casas sendo depredadas, pessoas de santo sendo presas, porque isso aconteceu no século passado, né. Então a gente está regredindo, a intolerância está tomando uma outra forma né, que as pessoas já estão dando outros nomes, já tem tantos nomes já agora, né (Equede Sinha, da Casa Branca).

Mãe Carmen, Ilê Olá, relatou uma situação que apontou para uma divergência existente entre a realidade social e o texto constitucional, no “papel”:

nós fomos num evento e um prefeito não queria nos receber, mas acabou nos recebendo. Então, ele não gostou. Nós estávamos mais ou menos numa trinta lideranças e ele não foi muito bem comunicado sobre o assunto. Então, ele disse que o país era laico, mas o prefeito tinha escolha de religião. [...] E ele respondeu isso pra nós, então foi uma coisa muito séria. Então, o país é laico de acordo com o credo do prefeito, né? Do município, eu achei muito forte isso. Caiu mais ainda o meu conceito de laicidade.

Os Ogãs da Roça do Ventura, Léo e Buda, foram mais enfáticos ao mostrar a divergência:

É laico só no nome. Mas não é laico. Na prática não. (Ogã Léo, da Roça do Ventura)

O Estado é laico, mas os próprios governantes não se comportam como um Estado laico, porque hoje, como eu digo, as nações são sim oficializadas porque hoje os Evangélicos estão ganhando as melhores cadeiras no Senado, na Câmara dos Deputados e passam só a beneficiar eles e não as outras. (Ogã Buda de Babosa, da Roça do Ventura/BA)

Já outros entrevistados indicaram sentido semelhante, ao demonstrarem, em suas falas, que a laicidade brasileira é falsa. Por isso, chamamos esse indicador de *falsa laicidade do Estado*, pois os entrevistados também não conseguem vislumbrar uma real separação entre religião e Estado:

[...] eu queria que fosse verdade, mas eu acho que é uma fachada. Só que as-

sim... mesmo sendo de direito constitucional né, não podemos... só porque é... na PRÁTICA não é muito bem isso que é visto, a gente aceitar e não lutar por nossos ideais propostos de... acho que de vida mesmo, né? (Mãe Paula de Yansã, do Axé Ilê Obá/SP).

Essa palavra, ela caiu no dito popular, né? Todo mundo quando tá conversando, discursando, fala isso. E quando eu tô assistindo, né? As pessoas... Claro, eu tenho que ter respeito as falas dos outros, obviamente tem que respeitar... Aí, "O Estado é laico, a gente pode fazer o que a gente quiser, a gente pode... Não existe, na escola, por exemplo, eu não posso levantar uma religião, eu não posso levar (Ebomi Jô de Yemanjá, da Casa Branca/BA)

Entre aspas sim. Não atualmente. Entre aspas sim. Não pode fazer um ebô na rua, porque senão a polícia vai criar problema... (Babá Pecê, da Casa de Oxumaré/BA)

Ambos os indicadores apontam que os entrevistados reconhecem a laicidade, porém, diferentemente do arranjo francês de privatização da religião, entretanto, apontam para a existência apenas no aspecto formal, jurídico-constitucional, já que, na realidade social de suas vivências, não conseguem identificar a separação entre religião e Estado. Isso ocorre, provavelmente, pelo fato de que, no arranjo da laicidade brasileira, a sociedade preconiza um credo: a religião do colonizador.

A visão apontada pelos entrevistados nos dois indicadores anteriores nos conduziu à vinculação a um terceiro indicador, a que denominamos de *retrocesso*. Alguns entrevistados foram enfáticos ao apontar um retrocesso social, em razão do aumento de casos de intolerância religiosa. Ou seja, para eles, se o Estado fosse realmente laico, haveria plena liberdade religiosa, o que impediria a instalação de um campo favorável à intolerância religiosa. Essa situação fere, pela perspectiva dos entrevistados, a laicidade do Estado. Seguem algumas falas nesse sentido:

Como isso é laico? Se você recua, não é laico. Se você volta aos tempos anteriores, se você destrói terreiro, incendeia terreiro... Isso, Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte... Muitos terreiros. Eu faço parte de um grupo com tolerância(-sic) religiosa. Gente, todos os dias tem registros acontecendo. Nesse momento, agora, pode estar um terreiro sendo destruído e as pessoas, lá, pedindo suporte. Digamos, agora... Digamos, você chega numa comunidade onde o tráfico, ele tá administrando, o tráfico não termina... Não quer Candomblé lá. E aí? O que é que vai ficar? Quem é... E cadê o Estado nesse momento, que é laico? (Ebomi Jô de Yemanjá, da Casa Branca/BA). Com certeza. Já fomos tão perseguidos no passado que na atualidade estamos vivendo quase um retrocesso do passado né? (Ogã Léo, da Roça do Ventura/BA).

Portanto, constatamos, por intermédio da análise dos indicadores, que os entrevistados traçam vínculos entre a laicidade e a liberdade religiosa. Assinalam, nesse caso, a percepção de que a intolerância religiosa é incondizente com o Estado Laico⁸.

Equede Sinha, da Casa Branca/BA, sintetiza bem a percepção da laicidade do Estado dos entrevis-

⁸ Importante notarmos que essa percepção não se alterou, segundo parâmetros geográficos dos Terreiros, não se tratando, portanto, de uma visão regionalista, associada às particularidades do local em que estão instaladas as Casas.

tados, quando expressa, de maneira firme, que não existe uma religião oficial do Estado no Brasil, mas ressalva que “tem aquelas que predominam né, mas oficial eu não acredito, até mesmo porque o Estado não diz que é laico né, então não pode existir”. Quando indagada se o Estado realmente é laico, ela, entre risos, respondeu: “Claro que não também”. Observamos que a percepção de Euede constituiu-se em razão do cerceamento à liberdade religiosa e do avanço da intolerância religiosa, até mesmo por parte do Estado, ao tentar proibir certas práticas religiosas - “porque se você é um Estado laico todo mundo tem direito a professar sua fé do jeito que você queira, né!!!”.

CONCLUSÃO

Na linha abissal, a laicidade brasileira é um conceito volátil em debate, mas um mal necessário para as religiões minoritárias, como as de matriz africana. Por isso, impera a necessidade de, nos chãos dos Terreiros, empreender-se luta decolonial para a conquista dos espaços públicos e para a superação das barreiras erguidas contra os Terreiros em nome do Estado laico. Pode-se efetivar, assim, uma igualdade religiosa a todos os credos. É preciso decolonizar a laicidade para torná-la efetivamente protetora da liberdade religiosa e não uma máscara para o imperialismo universal localizado nos credos cristãos no Brasil, sob a justificativa da neutralidade da laicidade do Estado - suposta.

REFERÊNCIAS

- BARDIN L. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BERGER, P. L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. Tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 2013.
- CASANOVA, J. Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Madrid, n. 7, p. 1-20, nov. 2007.
- _____. The Secular and Secularisms. *Social Research*, Winter; v. 76, n. 4, p. 1049-1066, 2009.
- FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*, 23 reimpressão, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994.
- GIUMBELLI, E. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade* [online]. vol.28, n.2, pp. 80-101. 2008.
- _____. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial. 2002.
- LASSALLE, F. *Que é Uma Constituição?* Tradução Walter Stöner. São Paulo: Edições e Publicações Brasil, 2008
- MARIANO, R. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. 2001. 285f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- MINAYO, M. C. S. (Org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a aces-
sar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 37, 1998.

SANTOS, B de S., MENESE, M. P. Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina, 2009.

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

O COMPONENTE ENSINO RELIGIOSO DO CURRÍCULO DE REFERÊNCIA DE MINAS GERAIS E OS DESAFIOS COM VISTAS A INTERCULTURALIDADE

Andréa Lafetá de Melo Franco¹

RESUMO

Atualmente, os debates sobre as diferenças culturais é uma temática recorrente em nossa sociedade, estando cada vez mais presente entre os educadores e aparecendo como tema central de inúmeras pesquisas. Entretanto, essas pesquisas apresentam dados que apontam situações nas quais alunos e alunas, com algumas marcas identitárias, sofrem discriminação e muitas vezes são rejeitados e excluídos no espaço educacional. O currículo tem papel importante como referência de um projeto educativo que atenda às diferenças culturais e provoque a escola a trabalhar numa perspectiva multidimensional e intercultural. Neste sentido, o presente trabalho visa refletir sobre os desafios do Componente Curricular de Ensino Religioso do Currículo Referência de Minas Gerais – CRMG a partir da perspectiva da interculturalidade. Para o desenvolvimento desta investigação foram realizadas pesquisas bibliográfica e documental sobre a temática, a partir das quais se desenvolveu o arcabouço teórico. Concluímos sobre a importância do Componente Curricular de Ensino Religioso do CRMG, no que se refere a sua perspectiva intercultural, com destaque no processo de formação cidadã dos/as estudantes. A pesquisa também aponta que, apesar dos avanços, um dos grandes desafios da escola é de fato compreender os termos “igualdade”, “diferença”, “educação intercultural” e a correlação entre essas questões e a educação em direitos humanos.

PALAVRAS-CHAVE: Componente Curricular Ensino Religioso; Educação; Interculturalidade; CRMG.

INTRODUÇÃO

No contexto histórico da educação brasileira, o Ensino Religioso (ER) é marcado historicamente por diferentes concepções e formas de expressão, tendo sua identidade caracterizada pelas relações estabelecidas entre Estado, Igreja, política e religião, responsáveis por definirem sua natureza e a sua função social.

O presente trabalho tem como temática e objeto de estudo o Componente de Ensino Religioso no Currículo Referência de Minas Gerais (CRMG) na perspectiva da interculturalidade.

O Currículo Referência de Minas Gerais (CRMG) foi implementado no ano de 2020, em to-

1 Doutoranda em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Professora da Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes - E-mail: andrea.franco@unimontes.br

das as escolas da rede pública e privada do estado de Minas Gerais, tendo como eixo orientador para sua construção a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) que estabelece as aprendizagens essenciais que devem ser desenvolvidas em todos os alunos ao longo das etapas e modalidades da Educação Básica, de forma a assegurar-lhes os direitos de aprendizagem e desenvolvimento, conforme prescreve o Plano Nacional de Educação (PNE) e orientado pelos princípios éticos, políticos e estéticos traçados pelas Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Básica.

O objetivo do presente estudo é compreender qual é o papel do componente ER no Currículo Referência de Minas Gerais na perspectiva da interculturalidade. A pesquisa é de cunho bibliográfico e documental ancorada em referenciais teóricos como: Paulo Freire, Reinaldo Matias Fleuri, Enrique Dussel, Vera Maria Candau dentre outros, que possibilitaram conceituar, discutir e refletir a partir de indicadores importantes para uma educação intercultural no Ensino Religioso.

Atualmente o Ensino Religioso na escola pública, conforme previsto no Art. 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) n.º 9.394/96, a partir da redação alterada pela Lei n.º 9.475 de 22 de julho de 1997, tem matrícula facultativa, ou seja, opcional, como “parte integrante da formação básica do cidadão” e constituindo “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)

A partir da Lei 9.475 de 1997, e do Parecer nº. 04/1998 da Câmara de Educação Básica, Ensino Religioso foi nomeado como área de conhecimento e passa a ser da competência dos Sistemas de Ensino que têm, a partir da promulgação desta lei, a responsabilidade de definir os conteúdos, estabelecer as normas para a habilitação e para admitir professores desta área do conhecimento, o que deveria mudar significativamente a abordagem do Componente Ensino Religioso, incluindo a perspectiva da interculturalidade que é uma demanda histórica por justiça cultural àqueles que foram marginalizados, reduzidos, silenciados no decorrer dos tempos.

1. BREVE PERCURSO HISTÓRICO DO ENSINO RELIGIOSO NO BRASIL

Na história do Brasil, o Ensino Religioso, No que se refere a legislação brasileira, o Ensino Religioso passou por diferentes concepções teóricas e normatizações desde sua implantação como política pública.

Desde a Independência do Brasil o campo educacional sofreu grande influência do campo religioso. A presença da igreja católica na escola, fosse pela presença física de sacerdotes no espaço educacional, fosse pelos padrões morais, influenciava de maneira direta o que seria ensinado, estando presente no conteúdo da maioria das disciplinas da época e até na formação dos professores, tendo a disciplina de Ensino Religioso um caráter confessional-cristã. E esse modelo organizacional manteve-se de forma incontestável até a proclamação da república quando os militares positivistas que proclamaram a república instituíram uma nova realidade laica a escola pública

brasileira (CURY, 2001; SAVIANNI, 2007; SEPULVEDA, 2010).

A separação entre a Igreja e o Estado em 1890 através do decreto 119-A e a laicização do Estado expressa no texto da Constituição de 1891, permitiu ao Estado, adquirir autonomia e ampliar o domínio jurídico e político sobre a esfera religiosa, o que comprometeu também a educação que teve o ensino religioso, suprimido das escolas públicas em nome da laicidade nas escolas.

Em 1929, a assembleia legislativa de Minas Gerais aprovou uma lei que determinava o que o ensino religioso nas escolas públicas do estado (de caráter confessional), teria frequência facultativa e não poderia referir-se a qualquer religião em particular (Cunha, 1999). Destacamos que o ensino religioso que foi reintroduzido nas escolas públicas foi marcado por inúmeros debates, tendo no período que se seguiu dois grupos, um que defendia um ensino laico e outro, composto especialmente por religiosos e membros da Igreja Católica que lutavam para que o ensino religioso se mantivesse nas escolas públicas. Contudo, apesar da resistência do grupo que lutava pela ensino laico, em 1934 a Constituição Federal, estabeleceu em seu artigo 153 que:

O ensino religioso será de frequência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno, manifestada pelos pais ou responsáveis, e constituirá matéria dos horários nas escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais. (BRASIL, 1934)

E assim o Ensino Religioso seguiu nas escolas públicas, com uma educação eminentemente catequética, o ensino da religião cristão, principalmente em sua versão católica, apoiando aos interesses do Estado e da Igreja.

No final dos anos 40 e nos anos 50 o Ensino Religioso, ocorreu uma extensa mobilização que envolveu diferentes grupos religiosos da Igreja Católica, garantido na Constituição Federal de 1946, no artigo 168, como disciplina dos horários das escolas oficiais, com matrícula facultativa e devendo ser ministrado conforme a confissão religiosa do aluno.

A publicação da primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB, nº 4.024 de 1961, estabeleceu em seu artigo 97 que o ensino religioso constituiria disciplina dos horários normais das escolas oficiais, matrícula facultativa e ministrado sem nenhum ônus para os cofres públicos, em conformidade com a confissão religiosa do aluno, manifestada por ele, se tivesse capacidade, pelo seu representante legal ou responsável. A mesma Lei estabeleceu ainda em seu § 1º que: “A formação de classe para o ensino religioso independe de número mínimo de alunos.” e em seu § 2º que “O registro dos professores de ensino religioso será realizado perante a autoridade religiosa respectiva (BRASIL, 1961).

Chegamos aos anos 70 quando o Ensino Religioso, começa a tomar um novo rumo, principalmente a partir da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) que promoveu vários encontros nacionais e estaduais, incluindo em suas ações, o acompanhamento, a análise, e também

a avaliação do Ensino Religioso nas escolas confessionais ou públicas no Brasil.

A constituição de 1981 reafirmou a laicidade, segundo Cury (2004), “a Constituição se laiciza, respondendo à liberdade plena de culto e a separação da Igreja e do Estado (conforme a Constituição provisória)” determinando a laicidade nos estabelecimentos de ensino que eram mantidos pelos poderes públicos. (Cury, 2004, p. 76).

A Constituição Federal Brasileira de 1988, traz em seu artigo 210, parágrafo 1º “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental.” (BRASIL, 1988). Destacamos também o importante papel dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN’s), que inicialmente, não abordavam o Ensino Religioso, mas a partir de muitos embates, considerou a disciplina como uma área de conhecimento e como parte integrante da formação básica do cidadão, determinou em seu texto, o respeito a diversidade cultural religiosa e o ônus da disciplina para os cofres públicos.

Outro importante documento no empenho para a implantação da nova concepção de Ensino Religioso e garantiu iniciativas para a formação dos docentes para essa disciplina foi a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB 9394/96), de dezembro de 1996, com sua nova redação no artigo 33 pela Lei nº 9.475 estabelece que:

O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

§ 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§ 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso. (BRASIL 1996)

A BNCC é “referência nacional para a formulação dos currículos dos sistemas e das redes escolares dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios e das propostas pedagógicas das instituições escolares” (BNCC, 2017, p. 8), e foi a partir dela que foi elaborado e aprovado o CRMG.

Isso significa dizer que na escola, a disciplina foi inserida no currículo escolar, com um caráter ecumênico, amparada no respeito a liberdade religiosa e importante para no processo de ensino e aprendizagem, e como já falamos, traz em seu texto uma preocupação com a habilitação e admissão dos professores.

Qual é o papel do componente ER no Currículo Referência de Minas Gerais na perspectiva da interculturalidade?

2. INTERCULTURALIDADE NO COMPONENTE ENSINO RELIGIOSO DO CURRÍCULO REFERÊNCIA DE MINAS GERAIS

Atualmente, os debates sobre as diferenças culturais é uma temática recorrente em nossa sociedade, estando cada vez mais presente entre os educadores e aparecendo como tema central de inúmeras pesquisas. Entretanto, essas pesquisas apresentam dados que apontam situações nas quais alunos e alunas, com algumas marcas identitárias, sofrem discriminação e muitas vezes são rejeitados e excluídos no espaço educacional.

Segundo Sacristan (2000, p. 22) “o currículo escolar tem sentidos diversos e exige dos atores educacionais a sua contextualização nos aspectos cultural, social, pessoal, histórico, político, econômico, administrativo, ideológico e ainda envolve os contextos da sala de aula”

Nesse sentido compreendemos que o currículo tem papel importante como referência de um projeto educativo que atenda às diferenças culturais e provoque a escola a trabalhar numa perspectiva multidimensional e intercultural. Os debates sobre a urgência de se “pensar a construção de uma identidade” para o componente de Ensino Religioso “é anterior a Lei de Diretrizes e Bases de 1996 e, desde quando iniciada, conduziu o ERE por diferentes caminhos e propostas.” (RODRIGUES, 2020, p. 93).

No CRMG o componente curricular Ensino Religioso “tem como objeto o conhecimento religioso, que é produzido no âmbito das diferentes áreas do conhecimento científico das Ciências Humanas e Sociais, notadamente das Ciências da Religião.” (BRASIL, 2018, p. 875).

Destarte, no contexto de uma proposta de educação para a cidadania, a partir da interculturalidade, recuperemos que a inclusão do ER na Base Nacional Comum Curricular – BNCC (BRASIL, 2017) e no CRMG foi de extrema relevância na história da disciplina.

Segundo Walsh (2005, p. 09), que desenvolve importantes trabalhos sobre a temática, “a interculturalidade é diferente no que diz respeito a complexas relações, negociações e trocas culturais, e procura desenvolver uma interação entre pessoas, conhecimentos e práticas culturalmente diferentes”. Walsh afirma ainda que a perspectiva intercultural “não pode ser reduzida a uma simples mistura, ou fusão, combinação híbrida de elementos, tradições, características ou práticas culturalmente diferentes”. (WALSH, 2005, p. 09).

Corroboramos com Baptista e Borges (2020), que:

Interculturalidade e alteridade, enquanto fundamentos pedagógicos do Ensino Religioso, viabilizarão o respeito ao outro e a sua cultura, bem como a inteligente troca de conhecimentos via práxis do diálogo, o que implica ampliar olhares através da aquisição de novos conhecimentos. (BAPTISTA; BORGES, 2020, p.30)

Compreender e reconhecer a importância da multiculturalidade e a perspectiva intercultural no Brasil, ainda é um processo, que vem acontecendo de forma lenta através das políticas públicas respaldadas na perspectiva da educação para a cidadania e diversidade, e no avanço de políticas afirmativas das minorias étnicas, propostas de inclusão na escola regular de pessoas portadoras de necessidades especiais, crescimento dos movimentos de gênero, reconhecimento das culturas infantis e das pessoas de terceira idade, além dos diferentes processos educativos e sociais. (FLEURI, 2014).

Todavia, em uma sociedade como a brasileira, fortemente marcada pela desigualdade social, a garantia de uma educação que reconheça e dialogue com a diversidade e tenha como pressuposto a justiça social e a busca pela ampliação da noção de inclusão e de igualdade social, constitui um verdadeiro desafio para educadores, educandos, gestores, família e todos os envolvidos no processo educativo. Como nos aponta Fleury (2012, s/p) “a articulação colaborativa, intercultural e crítica da diversidade de sujeitos e contextos socioculturais implica em considerar a complexidade da prática educacional” (FLEURY, 2012, s/p).

E ainda nas palavras de Candau (2008) compreender que:

não há educação que não esteja imersa nos processos culturais do contexto em que se situa. Neste sentido, não é possível conceber uma experiência pedagógica “desculturalizada”, isto é, desvinculada totalmente das questões culturais da sociedade. (CANDAU, 2008, p. 13).

Temos vivenciados atualmente confrontos interculturais, cada dia mais intensificados pela migração, e diante disso somos desafiados a desenhar novos caminhos assumindo e refletindo sobre os limites individuais e educacionais com vista a atender uma formação adequada diante da relação intercultural com o outros. Nesse sentido, como nos aponta Baptista e Siqueira (2021)

Essa formação sobre as religiões, sobre o fenômeno religioso, na perspectiva da interculturalidade, é também importantíssimo e não pode ficar de fora no ER, pois as crianças e adolescentes precisam se situar no mundo, na cultura, saber os fundamentos e as implicações das crenças e não crenças, dos valores religiosos e não religiosos, das tolerâncias e intolerâncias religiosas, conhecer a pluralidade das formas de viver e respeitá-las, bem como à diversidade religiosa, e se posicionar sobre todas as violências colonizadoras, inclusive as religiosas, contribuindo para uma atitude dialogal. (BAPTISTA e SIQUEIRA, 2021, p. 508)

As políticas educacionais recentes, reconhecem formalmente a diversidade cultural e promovem políticas de educação intercultural, mas essas políticas, têm sido construídas sem o diálogo com os grupos socioculturais interessados. (MARCON, 2010).

O CRMG estabelece que “cabe ao Ensino Religioso tratar os conhecimentos religiosos a par-

tir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção.” (BRASIL, 2018, p. 875). Nesse sentido a escola precisa compreender a necessidade de se abordar o conhecimento “com base nas diversas culturas e tradições religiosas, sem desconsiderar a existência de filosofias seculares de vida”. (BRASIL, 2018, p. 875).

Atualmente o Ensino Religioso, deve ser entendido numa abordagem antropológica, com foco na dimensão humana que pretende formar no intuito de colaborar, expandir e fomentar os debates e o diálogo entre os múltiplos saberes, na e para uma educação intercultural empenhada na edificação de uma sociedade mais humana tendo a alteridade como princípio.

CONCLUSÃO

Chegamos ao final, mas ainda com muitas questões a serem pontuadas, refletidas, debatidas, e que o pouco espaço não nos permitirá.

Infelizmente ainda não conseguimos evitar as diversas situações de preconceito e discriminação que ocorrem no espaço escolar, talvez por esta ainda desconsiderar a diversidade cultural presente no seu espaço e reproduzir a ideologia da cultura dominante.

Entretanto, consideramos importante destacar que o Componente de Ensino Religioso no CRMG, avançou distanciando-se do historicamente doutrinário, e tem adquirido na atualidade “status” de área de conhecimento acadêmica e científica buscando construir uma identidade pedagógica própria.

REFERÊNCIAS

BAPTISTA, Paulo Agostinho N.; BORGES, Cristina. Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colônia. NUMEN: Revista de Estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 23, n.2, jul./dez. 2020, p. 21-38. file:///C:/Users/User/Downloads/31887-Texto%20do%20artigo-133913-1-10-20210115%20(3).pdf. Acesso em: 29 set. 2021

BAPTISTA, Paulo Agostinho N.; PRADO, O Ensino Religioso, a relação educador educando e a Base Nacional Comum Curricular – BNCC e o Currículo Referência de Minas Gerais – CRMG. Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor., Curitiba, v. 13, n. 1, p. 497-522, jan./abr. 2021. Acesso em: 29 set. 2021.

BRASIL. Constituição (1934). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 10 jun. 2021.

BRASIL. Constituição (1988). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 10 ago. 2021.

BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases nº 4024/61. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l4024.htm. Acesso em: 10 ago. 2021.

BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996. Disponível em: Acesso em: 10 ago. 2021.

BRASIL. Currículo Referência de Minas Gerais. Disponível em: <https://curriculoreferencia.educacao.mg.gov.br/>. Acesso em: 20 jul. 2021

CANAU, Vera Maria. Multiculturalismo, Educação e Direitos humanos. In: CANAU, V. M.; SACAVINO, S. (Org.). Educação em Direitos Humanos – temas, questões e propostas. Petrópolis, RJ: DP et Alli Editora, 2008. p. 108-118.

CANAU, Vera Maria. Multiculturalismo e educação: desafios para a prática pedagógica. In: CANAU, V. M.; MOREIRA, A. F. (Org.). Multiculturalismo: Diferenças Culturais e Práticas Pedagógicas. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 13-37.

FLEURY, Reinaldo Matias. Interculturalidade, identidade e decolonialidade: desafios políticos e educacionais. Série-Estudos - Periódico do Programa de Pós-Graduação em Educação da UCDB Campo Grande, MS, n. 37, p. 89-106, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://www.serie-estudos.ucdb.br/serie-estudos/article/view/771>

FLEURY, Reinaldo Matias. Educação Intercultural: decolonializar o poder e o saber, o ser e o viver. Visão Global, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 7-22, jan./dez. 2012. Disponível em File:///C:/Users/User/Downloads/3408-Texto%20do%20artigo-11032-1-10-20130724%20(1).pdf . Acesso em: 25 ago. 2021

FONAPER. Parâmetros Curriculares Nacionais – Ensino Religioso. São Paulo: Mundo Mirim, 2009.

GRUEN, Wolfgang. O ensino religioso na escola. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. O processo de escolarização do Ensino Religioso no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2002.

JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. Wagner, Raul. Ensino Religioso no Brasil. Curitiba: Champagnat, 2004.

MARCON, Telmo. Educação indígena diferenciada, bilíngue e intercultural no contexto das políticas de ações afirmativas. Revista Visão Global, Joaçaba, SC, v. 13, n. 1, p. 97-118, jan./jun. 2010. Disponível em: <http://editora.unoesc.edu.br/index.php/visaoglobal/issue/view/48>.

Acesso em: 25 ago. 2021

MOREIRA, Antônio F. B. Currículos e Programas no Brasil. Campinas, SP: Papyrus, 1997

MOREIRA, Antônio F. B. Currículo, diferença cultura e diálogo. Educação & Sociedade, ano XXIII, nº 79, ago/2002, p. 15 – 38.

MOREIRA, Antônio F. B. O campo do currículo no Brasil: os anos noventa. Currículo sem Fronteiras. V. 1, n1, pag. 35 – 49, Jan/Jun 2001.

RODRIGUES, Elisa. Diretrizes do Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular: aportes teóricos e ideias para a prática docente no Ensino Fundamental. In: JUNQUEIRA, Sérgio, SENA da Silveira, Emerson. O Ensino Religioso Na BNCC: Teoria e pratica para o Ensino Fundamental – Editora Vozes - Petrópolis1ª Edição 2020.

SACRISTÃ, J. Gimeno. O currículo: uma reflexão sobre a prática. Trad. Ernani F. da F. Tosa. Porto

Alegre: Artmed, 2000.

SAVIANI, D. História das Idéias (sic) Pedagógicas no Brasil. Campinas – São Paulo: Autores Associados, 2007.

SEPULVEDA, D. Emancipação social e exclusão no cotidiano escolar: A homofobia e sua influência nas tessituras identitárias. Tese (Doutorado em Educação). Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

SEPULVEDA, J. A. O papel da Escola Superior de Guerra na projeção do campo militar sobre o campo educacional. Tese (Doutorado em Educação). Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

WALSH, C. La educación intercultural en la educación. Lima: Ministerio de Educación, Mimeografado, 2005.

RELIGIÃO, EDUCAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO. NO RUGIR DOS TAMBORES, AS ENCRUZILHADAS FALAM!

Cristina Borges¹

RESUMO

Perspectivas epistemológicas descolonizadoras sempre integraram o rol das produções acadêmicas latino-americanas. Ainda que não evidenciadas. Na atualidade, frente ao crescimento dos movimentos conservadores e fundamentalistas, propostas analíticas e interpretativas capazes de desvelar universos culturais marginalizados tem ganhado as academias por todo o mundo, a exemplo da crítica de(s)colonial e do pensamento inter-libertador latino-americano. São críticas marginais da Modernidade - enquanto auto narrativa europeia - que reconhecem a legitimidade de formas de conhecimento além da epistemologia ocidental, a exemplo das culturas populares (DUSSEL) dos povos subjugados durante o colonialismo. O presente trabalho, tem como proposta trazer à tona falas das encruzilhadas afro-brasileiras que expressam conhecimentos que podem contribuir para minimizar barbáries modernas como o individualismo, o racismo e a depredação da natureza. Desinteligências humanas estabelecidas desde o século XVI, com a anexação da ameríndia e a inauguração da Modernidade Europeia. Tais fatos históricos são concebidos, neste trabalho, como responsáveis pelo parasitismo social (Manoel Bomfim) e pela colonialidade do poder (Aníbal Quijano, Walter Dignolo) presentes na educação brasileira e, inibidores da libertação nos moldes de Paulo Freire.

PALAVRAS-CHAVE: Parasitismo Social, Colonialidade, Educação, Interculturalidade, Colonialidade, Descolonização.

INTRODUÇÃO

Este texto ancora-se na crítica à Modernidade empreendida por dois ativistas da descolonização: Walter Dignolo (2014, 2016) e Enrique Dussel (2015,1973). A despeito da militante sistematização epistemológica construída por esses pensadores, nos interessa a crítica à subjetividade moderna empreendida (MIGNOLO) à proposta de desbravamento da cultura popular produzida pelas exterioridades colonizadas na América Latina (DUSSEL). A finalidade é demonstrar que culturas subjugadas e subalternizadas pelo colonialismo, a exemplo da afro-brasileira, guardam elementos culturais potencializadores de práticas libertadoras à exemplo da identificação de mulheres e homens com a natureza. Condição, vista neste texto, enquanto libertação de desinteligências

¹ Dra. Em Ciências da Religião. Professora da Universidade Estadual de Montes Claros - UNIMONTES. Professora colaboradora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC-MINAS. Tutora do Programa de Educação Tutorial em Ciências da Religião. FNDE.

propulsoras de barbáries modernas (Fome estrutural e prescindibilidade estrutural da vida). Essas, melhor compreendidas via os conceitos de parasitismo social e colonialidade do poder.

Mignolo (2016, p.07) nos diz que a Modernidade com sua carga semântica e retórica de progresso impulsiona o consumo, busca manter a ideia de que a história é única, desloca o ideal de felicidade cristã adicionando-o ao ideal de felicidade terrena pelo consumo. O propósito, segundo ele, é perpetuar subjetividades modernas consumistas e capazes de exercer uma única liberdade: a de eleger governantes que continuarão a sujeita-las à verdade de que a economia é a ciência do que existe e que o sinal de uma vida moral cristã bem-sucedida é o acúmulo de riquezas. Completa esse autor:

La modernidad produce heridas coloniales, patriarcales (normas y jerarquías que regulan el género y la sexualidad) y racistas (normas y jerarquías que regulan la etnicidad), promueve el entretenimiento banal y narcotiza el pensamiento. (MIGNOLO, 2014, p.07)

Essa crítica à subjetividade moderna nos sugere afastamento do homem da sua humanidade a medida que naturaliza processos de hierarquização entre pessoas. Nos sugere também a prescindibilidade da vida à medida que a economia parece ser *externação* de humanidade o que compromete a subjetividade religiosa ao imprimir nessa contornos de sua fissura no mercado.

Tomamos como uma expressão dessa subjetividade o neopentecostalismo brasileiro. Corrente religiosa que tem trabalhado, nas últimas décadas, para afirmação da mentalidade evangélica-neopentecostal no imaginário social brasileiro. Sua característica tem sido a vinculação de bênçãos divinas ao sucesso econômico confundindo a ideia de salvação com acúmulo de capital. O que contribui para a naturalização de outras ideias: a exploração do homem pelo homem e, ser humano e natureza existem em separados. Os efeitos se fazem ver na imobilização do ser humano e, conseqüentemente, no apego ao conservadorismo. O crescimento dessa mentalidade, se impõe como desafio à educação brasileira, uma vez que é constituída da ideia de religião-empresa e imperialista que deve estar presente na esfera pública e na política institucionalizada.

Uma religião comandada por homens santos, capitalistas, que em suas profecias vislumbram o rebanho como mercado e destituem a ciência de credibilidade. Suas “verdades” concorrem para exclusão e violências de subjetividades resistentes ao seu discurso conservador e moralizador. São exterioridades presentes nos movimentos da cultura popular que foge aos controles institucionais.

Ciente do potencial crítico de cultura popular e com vistas à transmodernidade, Enrique Dussel (1973, p. 147) apregoa essa cultura como:

longe de ser uma cultura menor, é o centro menos contaminado e radiante da resistência do oprimido contra o opressor [...]. Para criar algo de novo, há de se ter uma palavra nova que irrompa a partir da exterioridade. Esta exterioridade é o próprio povo que, embora oprimido pelo sistema, é o mais distante em relação a este.

Nessa perspectiva, é possível vislumbrar a cultura afro-religiosa, cultura popular, como dotada de potencial epistêmico que, desvelado, pode contribuir para diminuição do impacto dessa subjetividade religiosa à medida que a ela se contrapõe ao trazer à tona uma humanidade reconciliada com a natureza.

1. O PENSAR AFRO-RELIGIOSO E SEU POTENCIAL CRÍTICO: APORTE PARA SUPERAÇÃO DO PARASITISMO SOCIAL E DA COLONIALIDADE DO PODER,

Dussel (2007) nos lembra que a partir de 1492, o diálogo entre culturas não foi simétrico, mas de dominação, exploração e aniquilação. O colonialismo infligiu às culturas latino-americanas a subalternização dos seus valores e saberes frente à auto narrativa cultural, religiosa, racial e epistêmica europeia (Modernidade). Um padrão de poder mundial, o capitalismo, que se instala pelo colonialismo e a esse sobrevive através da colonialidade do poder perpetua hierarquias cultural, epistêmica, religiosa, racial, de gênero e sexual (QUIJANO, 1992).

De acordo com Dussel (1973), nas culturas periféricas, com a anuência e colaboração das elites, coloniais educadas pelos impérios e que repetiam o que aprendiam nas universidades da Europa. Elites leais ao modelo de civilização e de cultura dos impérios, afastadas do seu povo e críticas da produção cultural nativa. Vislumbrada como adiantada e evoluída, a cultura europeia era o sonho das elites coloniais que somente poderia se realizar mediante a rejeição do mestiço. Tal rejeição se faz ver no Brasil do início do século XX. As ideias evolucionistas tomaram as academias influenciando empreendimentos epistêmicos com vistas a combater a mestiçagem cultural.

As perspectivas evolucionista de Nina Rodrigues e culturalista de Artur Ramos e Waldemar Valente, por exemplo, resvalou ao negro à condição de intelectualmente inferior e, igualmente sua religiosidade. Esses estudos ainda influenciam a visão acadêmica sobre as religiões afro-brasileiras que parece ignorar que na noção de aculturação, empreendida por Artur Ramos por exemplo, há um esvaziamento da sociedade.

Uma lógica essencialista presente na ideia da cultura como algo autônomo da sociedade, ainda influencia visões sobre a religiosidade popular manifesta nos congados, umbandas e candomblés. Sincréticas e que denunciam a mestiçagem essas expressões da cultura popular são tomadas como espaços religiosos subalternos e desvios da essência de um grupo. Considerando que essencialismos são estratégias de silenciamento podemos dizer que sinalizam subalternidade.

Renato Ortiz (2016) nos permite desconstruir evolucionismos e essencialismos ao propor que análises sobre a aculturação devem considerar os fenômenos populares como parte da sociedade global. O que nos leva a pensar que a colonialidade não é absoluta pois o dominado submete os elementos culturais que lhe são impostos à sua própria forma de pensamento.

Considerando, como Dussel (1973), que culturas colonizadas sobreviveram em silêncio - mesmo com grande parte de suas estruturas de valores excluídas, desprezadas, negadas por suas próprias elites (modernizadas e ocidentalizadas) -, elas guardam exterioridades, muito provavelmente, fora da ordem capitalista. Podem ser chaves para libertação e, nesse caso, congadas, umbandas e candomblé podem ser espaços religiosos desafiadores da colonialidade. Assim vislumbramos as religiões de matriz africana e seus rituais com potencial para descolonização a medida que promovem a reconciliação entre o ser humano e a natureza.

Desde o século XVI que em nome de Deus e do mercado seres humanos foram submetidos à servidão, escravidão e genocídios lançando desconfiança nos significados de modernidade, civilização e racionalidade pois traduzem barbárie e desumanização. (DUSSEL, 2007) A partir do pensar afro-religioso traduzem separação de nossa humanidade pois negam o passado e promovem a verdade de que humanidade e natureza são separadas.

Segundo o pensamento afro-religioso o mundo não é inanimado. Tudo é vida e força. Os fenômenos animais e naturais têm individualidade como o homem. As experiências sensíveis de espaço e tempo são heterogêneas e descontínuas. Ou seja, não existem tempos iguais ou espaços idênticos para a experiência subjetiva.

Essa visão de mundo contrasta com o individualismo moderno, com a concepção moderna de progresso, com o sentido hegemônico de ciência, com a ideia da natureza como provedora de “recursos” para produzir mercadorias, com a noção de linha do tempo e com a ideia da sacralidade da teologia. Para os afro-religiosos o progresso não é medido por séculos, mas por milênios, o individualismo é uma doença, a ciência não é a medida do conhecimento humano e, o sagrado não transcende o mundo porque é parte dele.

O pensamento afro-religioso, legado dos escravos africanos, é outra forma de compreender a realidade que concebe mulheres e homens como membros de uma comunidade integrada aos mortos e à natureza. Que privilegia a compreensão do saber de ontem como superior ao saber de hoje. Isso porque está perto das fontes do conhecimento: as revelações feitas pelas divindades aos homens que são divinas, eternas e imutáveis.

Isso explica por que no mundo afro-religioso há a crença de que os fenômenos naturais são capazes de afetar a compreensão e as emoções humanas. Também explica por que não há contraste entre realidade e aparência, porque não há distinção entre sonhos, alucinações e percepções normais de humanos em estado de vigília. O pensar afro-religioso é anúncio de realidades contrárias à subjetividade moderna à medida que se manifesta em rituais enquanto processos de autoconhecimento pois promovem o sentido de re-existência humana e divina quando apresentam ao homem sua identidade com a natureza, ou seja, sua humanidade. Mas, conceber uma religiosidade de origem negra e indígena com potencial epistêmico para libertação pode provocar reações e desconfianças. Marcas do parasitismo social.

2. AS ENCRUZILHADAS FALAM!

O parasitismo social, segundo Bomfim (2008), foi o modelo de colonização europeia que se traduzia em um viver “às custas de iniquidades e extorsões”. Uma enfermidade presente no fluxo das relações sociais e, que comprometeu o desenvolvimento do Brasil e da América Latina por várias gerações. Bomfim, um pensador dissidente no contexto do entusiasmo provocado pela ascensão republicana no Brasil, criticava a recorrência às teorias raciológicas para explicarem o “atraso” latino-americano frente à “evolução” das nações europeias.

Uma das características desse parasitismo é a urbanização enquanto ideal de vida moderna o que na Europa, após o século XVI, provocou a diminuição da produção agrícola. Para evitar a escassez de alimentos nesse continente, o modelo parasitário moderno se instala com força nas colônias sacrificando indígenas, africanos e descendentes. A naturalização da exploração e da violência nas colônias impede suas elites de compreender a vida de outra forma. Nas colônias só o escravo era produtivo e o ideal de vida era ter escravos e viver às custas de seu trabalho. (BOMFIM, 2008)

Outra característica do parasitismo social é a relação moderna do ser humano com a natureza. A não observação dessa pelo homem o imobiliza inibindo sua capacidade de acompanhar os acontecimentos, mudanças e transformações. O ser humano, separado da natureza perde a percepção do devir, percepção essa imprescindível para o não desenvolvimento da nostalgia, utopias e ideias conservadoras e intolerantes.

Sobre a relação dos seres humanos com a natureza, o pensamento afro-religioso concebe os ancestrais da humanidade enquanto energias puras. Encontrado na natureza, o axé pode ser cultuada através de rituais específicos. Momentos de encontro com os outros e com os deuses que dançam, cantam e comem com suas filhas e filhos. Os rituais afro-religiosos proporcionam a reafirmação das identidades social e individual em sentido estrito, pois é a reafirmação da divindade, da identidade natural e sagrada dos seres humanos. No ritual do candomblé, os corpos são ocupados por deusas e deuses dançam encenando gestos que representam os fenômenos climáticos da natureza. Expressam atitudes de mulheres e homens guerreiros. É mais do que resistência cultural. Nos rituais afro-religiosos há uma tarefa diante da vida e suas dificuldades, o que significa não apenas a ocupação de um corpo humano por um ser raro, mas um momento de epifania porque é a experiência da autenticidade.

Para os afro-religiosos a natureza é divina porque nela se encontrar energias da justiça, prosperidade, amor, saúde, conhecimento, geração, movimento. Aspectos das atividades e ações humanas. Assim, não é apenas uma provedora de “recursos”, é um universo sagrado porque está envolvida no axé, poder de fazer com que coisas aconteçam. E esse axé é simbolizado por divindades africanas a exemplo de Oxum/Amor; Oxóssi/prosperidade e conhecimento; Xangô/Justiça; Ogum/Lei e coragem.

Existe um orixá polêmico, Exu, tomado como o dono das encruzilhadas. Ao simbolizar a neces-

cidade humana em fazer escolhas para que a vida continue, Exu é a energia da Vida, o movimento. Enquanto movimento, fluxo contínuo da natureza, das escolhas e dilemas humanos, não é bom nem mau. É sempre tensão axiológica independente do tempo, espaço e cultura. Por isso foi interpretado pela imaginação cristã como o diabo cristão.

Diante do exposto, podemos dizer que o universo afro-religioso, diante da barbárie moderna, é um antigo horizonte epistemológico que reconcilia mulheres e homens com a natureza pelo caminho do autoconhecimento. Cada vez que uma divindade é chamada por seus filhos, o axé, poder de nosso planeta atua sobre a humanidade levando-a à autenticidade. Um trabalho de autoconhecimento, de cuidar de si para se transformar e assim permanecer no mundo de outra forma, de uma forma mais ética. Cuidar de si é cuidar da natureza.

CONCLUSÃO

Colonização, colonialidade, parasitismo social promovem o escurecimento de nossa identidade de uma forma que não lidamos com nós mesmos. Desvalorizaram e silenciaram conhecimentos sobre a terra, sobre o clima, sobre a vida na natureza e sobre os conflitos humanos. A violência epistemológica da ciência ocidental moderna e sua hegemonia, bem como a teologia cristã dificultam a compreensão de um ser humano integrado à natureza, o que significa dificultar nossa compreensão de nós mesmos.

Significa também a perda de miragens do devir, a sua não percepção. O que imobiliza o intelecto humano ou o limita na criatividade e na abertura às mudanças. Imóvel, o intelecto tendência ao apego às ideias e visões de mundo do passado. Limita a crítica ao naturalizar situações de violências. Ainda, torna a vida prescindível o que alimenta a barbárie e cria a ilusão de que essa é a vida ideal.

Muito provavelmente, o sucesso da subjetividade moderna religiosa neopentecostal esteja no desenraizamento humano, brasileiro, da natureza, uma vez que a mensagem cristã não estabelece como natural as diferenças e não coaduna com a violência.

Nesse sentido, é fato que, parafraseando Silvio Almeida, a educação é o antídoto para a violência religiosa, para os agressivos discursos em nome de Deus, expressões da colonialidade do poder e do parasitismo social. Uma educação libertária e libertadora que promova a natureza que busque nos reconciliar com nossa querida Amazônia. Uma educação onde a ação pedagógica seja política e busque nas culturas colonizadas, em especial as populares aportes e soluções para a barbárie moderna e religiosa.

E a disciplina Ensino Religioso, historicamente desenvolvido de forma confessional, hoje, com suas habilidades e competências previstos pela BNCC² adquire um caráter político de libertação.

2 Base Nacional Comum Curricular.

Não é um acaso, o combate, de setores desse grupo ao pensamento de Paulo Freire que nos trouxe como contribuição pedagogias do oprimido, da indignação, da autonomia, da esperança. A última, como ele nos coloca,

[...] é um livro assim, escrito com raiva, com amor, sem o que não há esperança. Uma defesa da tolerância, que não se confunde com a convivência, da radicalidade; uma crítica ao sectarismo, uma compreensão da pós-modernidade progressista e uma recusa à conservadora, neoliberal (FREIRE, 1996, p. 06).

O Ensino Religioso enquanto ação pedagógica política pode promover a recusa ao conservadurismo, às políticas neoliberais da violência, à mentalidade religiosa da violência, enfim, à subjetividade moderna à medida que trabalhe pela reconciliação dos seres humanos com a natureza. Essa, compreendida como integrada à vida humana e, nessa perspectiva culturas que a valorizem como tal são aportes a uma educação libertadora, a exemplo da cultura afro-brasileira e afro-religiosa.

REFERÊNCIAS

BOMFIM, M. **A América latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. 291 p.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. Transmodernidade e Interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v.31, n.1, p. 51-73, 2015.

_____. **Para una ética de la liberación latino-americana**, v. 1, Buenos Aires: Signo Veitiano Editores, 1973.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança**. Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

MIGNOLO, Walter (comp.). **Género y descolonialidad**. 2ª ed. Buenos Aires: Del Signo, 2014.

_____. Prefácio. In: SHEPERD, Nick; GNECCO, Cristóbal; HABER, Alejandro. **Arqueología y Decolonialidad**. 1ª ed. Buenos Aires: Del Signo, 2016.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 5ª Ed., 9ª reimpressão 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidade-racionalidad. In: BONÍLIA, Heraclio (Compilador). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992.

RELIGIÃO, EDUCAÇÃO E DESCOLONIZAÇÃO. NO RUGIR DOS TAMBORES, AS ENCRUZILHADAS FALAM!

Cristina Borges¹

RESUMO

Perspectivas epistemológicas descolonizadoras sempre integraram o rol das produções acadêmicas latino-americanas. Ainda que não evidenciadas. Na atualidade, frente ao crescimento dos movimentos conservadores e fundamentalistas, propostas analíticas e interpretativas capazes de desvelar universos culturais marginalizados tem ganhado as academias por todo o mundo, a exemplo da crítica de(s)colonial e do pensamento inter-libertador latino-americano. São críticas marginais da Modernidade - enquanto auto narrativa europeia - que reconhecem a legitimidade de formas de conhecimento além da epistemologia ocidental, a exemplo das culturas populares (DUSSEL) dos povos subjugados durante o colonialismo. O presente trabalho, tem como proposta trazer à tona falas das encruzilhadas afro-brasileiras que expressam conhecimentos que podem contribuir para minimizar barbáries modernas como o individualismo, o racismo e a depredação da natureza. Desinteligências humanas estabelecidas desde o século XVI, com a anexação da ameríndia e a inauguração da Modernidade Europeia. Tais fatos históricos são concebidos, neste trabalho, como responsáveis pelo parasitismo social (Manoel Bomfim) e pela colonialidade do poder (Aníbal Quijano, Walter Dignolo) presentes na educação brasileira e, inibidores da libertação nos moldes de Paulo Freire.

PALAVRAS-CHAVE: Parasitismo Social, Colonialidade, Educação, Interculturalidade, Colonialidade, Descolonização.

INTRODUÇÃO

Este texto ancora-se na crítica à Modernidade empreendida por dois ativistas da descolonização: Walter Dignolo (2014, 2016) e Enrique Dussel (2015,1973). A despeito da militante sistematização epistemológica construída por esses pensadores, nos interessa a crítica à subjetividade moderna empreendida (MIGNOLO) à proposta de desbravamento da cultura popular produzida pelas exterioridades colonizadas na América Latina (DUSSEL). A finalidade é demonstrar que culturas subjugadas e subalternizadas pelo colonialismo, a exemplo da afro-brasileira, guardam elementos culturais potencializadores de práticas libertadoras à exemplo da identificação de mulheres e homens com a natureza. Condição, vista neste texto, enquanto libertação de desinteligências propulsoras de barbáries modernas (Fome estrutural e prescindibilidade estrutural da vida). Essas,

1 Dra. Em Ciências da Religião. Professora da Universidade Estadual de Montes Claros - UNIMONTES. Professora colaboradora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC-MINAS. Tutora do Programa de Educação Tutorial em Ciências da Religião. FNDE.

melhor compreendidas via os conceitos de parasitismo social e colonialidade do poder.

Mignolo (2016, p.07) nos diz que a Modernidade com sua carga semântica e retórica de progresso impulsiona o consumo, busca manter a ideia de que a história é única, desloca o ideal de felicidade cristã adicionando-o ao ideal de felicidade terrena pelo consumo. O propósito, segundo ele, é perpetuar subjetividades modernas consumistas e capazes de exercer uma única liberdade: a de eleger governantes que continuarão a sujeita-las à verdade de que a economia é a ciência do que existe e que o sinal de uma vida moral cristã bem-sucedida é o acúmulo de riquezas. Completa esse autor:

La modernidad produce heridas coloniales, patriarcales (normas y jerarquías que regulan el género y la sexualidad) y racistas (normas y jerarquías que regulan la etnicidad), promueve el entretenimiento banal y narcotiza el pensamiento. (MIGNOLO, 2014, p.07)

Essa crítica à subjetividade moderna nos sugere afastamento do homem da sua humanidade a medida que naturaliza processos de hierarquização entre pessoas. Nos sugere também a prescindibilidade da vida à medida que a economia parece ser *externação* de humanidade o que compromete a subjetividade religiosa ao imprimir nessa contornos de sua fissura no mercado.

Tomamos como uma expressão dessa subjetividade o neopentecostalismo brasileiro. Corrente religiosa que tem trabalhado, nas últimas décadas, para afirmação da mentalidade evangélica-neopentecostal no imaginário social brasileiro. Sua característica tem sido a vinculação de bênçãos divinas ao sucesso econômico confundindo a ideia de salvação com acúmulo de capital. O que contribui para a naturalização de outras ideias: a exploração do homem pelo homem e, ser humano e natureza existem em separados. Os efeitos se fazem ver na imobilização do ser humano e, conseqüentemente, no apego ao conservadorismo. O crescimento dessa mentalidade, se impõe como desafio à educação brasileira, uma vez que é constituída da ideia de religião-empresa e imperialista que deve estar presente na esfera pública e na política institucionalizada.

Uma religião comandada por homens santos, capitalistas, que em suas profecias vislumbram o rebanho como mercado e destituem a ciência de credibilidade. Suas “verdades” concorrem para exclusão e violências de subjetividades resistentes ao seu discurso conservador e moralizador. São exterioridades presentes nos movimentos da cultura popular que foge aos controles institucionais.

Ciente do potencial crítico de cultura popular e com vistas à transmodernidade, Enrique Dussel (1973, p. 147) apregoa essa cultura como:

longe de ser uma cultura menor, é o centro menos contaminado e radiante da resistência do oprimido contra o opressor [...]. Para criar algo de novo, há de se ter uma palavra nova que irrompa a partir da exterioridade. Esta exterioridade é o próprio povo que, embora oprimido pelo sistema, é o mais distante em relação a este.

Nessa perspectiva, é possível vislumbrar a cultura afro-religiosa, cultura popular, como dotada de potencial epistêmico que, desvelado, pode contribuir para diminuição do impacto dessa subjetividade religiosa à medida que a ela se contrapõe ao trazer à tona uma humanidade reconciliada com a natureza.

1. O PENSAR AFRO-RELIGIOSO E SEU POTENCIAL CRÍTICO: APORTE PARA SUPERAÇÃO DO PARASITISMO SOCIAL E DA COLONIALIDADE DO PODER,

Dussel (2007) nos lembra que a partir de 1492, o diálogo entre culturas não foi simétrico, mas de dominação, exploração e aniquilação. O colonialismo infligiu às culturas latino-americanas a subalternização dos seus valores e saberes frente à auto narrativa cultural, religiosa, racial e epistêmica europeia (Modernidade). Um padrão de poder mundial, o capitalismo, que se instala pelo colonialismo e a esse sobrevive através da colonialidade do poder perpetua hierarquias cultural, epistêmica, religiosa, racial, de gênero e sexual (QUIJANO, 1992).

De acordo com Dussel (1973), nas culturas periféricas, com a anuência e colaboração das elites, coloniais educadas pelos impérios e que repetiam o que aprendiam nas universidades da Europa. Elites leais ao modelo de civilização e de cultura dos impérios, afastadas do seu povo e críticas da produção cultural nativa. Vislumbrada como adiantada e evoluída, a cultura europeia era o sonho das elites coloniais que somente poderia se realizar mediante a rejeição do mestiço. Tal rejeição se faz ver no Brasil do início do século XX. As ideias evolucionistas tomaram as academias influenciando empreendimentos epistêmicos com vistas a combater a mestiçagem cultural.

As perspectivas evolucionista de Nina Rodrigues e culturalista de Artur Ramos e Waldemar Valente, por exemplo, resvalou ao negro à condição de intelectualmente inferior e, igualmente sua religiosidade. Esses estudos ainda influenciam a visão acadêmica sobre as religiões afro-brasileiras que parece ignorar que na noção de aculturação, empreendida por Artur Ramos por exemplo, há um esvaziamento da sociedade.

Uma lógica essencialista presente na ideia da cultura como algo autônomo da sociedade, ainda influencia visões sobre a religiosidade popular manifesta nos congados, umbandas e candomblés. Sincréticas e que denunciam a mestiçagem essas expressões da cultura popular são tomadas como espaços religiosos subalternos e desvios da essência de um grupo. Considerando que essencialismos são estratégias de silenciamento podemos dizer que sinalizam subalternidade.

Renato Ortiz (2016) nos permite desconstruir evolucionismos e essencialismos ao propor que análises sobre a aculturação devem considerar os fenômenos populares como parte da sociedade global. O que nos leva a pensar que a colonialidade não é absoluta pois o dominado submete os elementos culturais que lhe são impostos à sua própria forma de pensamento.

Considerando, como Dussel (1973), que culturas colonizadas sobreviveram em silêncio - mesmo com grande parte de suas estruturas de valores excluídas, desprezadas, negadas por suas próprias elites (modernizadas e ocidentalizadas) -, elas guardam exterioridades, muito provavelmente, fora da ordem capitalista. Podem ser chaves para libertação e, nesse caso, congadas, umbandas e candomblé podem ser espaços religiosos desafiadores da colonialidade. Assim vislumbramos as religiões de matriz africana e seus rituais com potencial para descolonização a medida que promovem a reconciliação entre o ser humano e a natureza.

Desde o século XVI que em nome de Deus e do mercado seres humanos foram submetidos à servidão, escravidão e genocídios lançando desconfiança nos significados de modernidade, civilização e racionalidade pois traduzem barbárie e desumanização. (DUSSEL, 2007) A partir do pensar afro-religioso traduzem separação de nossa humanidade pois negam o passado e promovem a verdade de que humanidade e natureza são separadas.

Segundo o pensamento afro-religioso o mundo não é inanimado. Tudo é vida e força. Os fenômenos animais e naturais têm individualidade como o homem. As experiências sensíveis de espaço e tempo são heterogêneas e descontínuas. Ou seja, não existem tempos iguais ou espaços idênticos para a experiência subjetiva.

Essa visão de mundo contrasta com o individualismo moderno, com a concepção moderna de progresso, com o sentido hegemônico de ciência, com a ideia da natureza como provedora de “recursos” para produzir mercadorias, com a noção de linha do tempo e com a ideia da sacralidade da teologia. Para os afro-religiosos o progresso não é medido por séculos, mas por milênios, o individualismo é uma doença, a ciência não é a medida do conhecimento humano e, o sagrado não transcende o mundo porque é parte dele.

O pensamento afro-religioso, legado dos escravos africanos, é outra forma de compreender a realidade que concebe mulheres e homens como membros de uma comunidade integrada aos mortos e à natureza. Que privilegia a compreensão do saber de ontem como superior ao saber de hoje. Isso porque está perto das fontes do conhecimento: as revelações feitas pelas divindades aos homens que são divinas, eternas e imutáveis.

Isso explica por que no mundo afro-religioso há a crença de que os fenômenos naturais são capazes de afetar a compreensão e as emoções humanas. Também explica por que não há contraste entre realidade e aparência, porque não há distinção entre sonhos, alucinações e percepções normais de humanos em estado de vigília. O pensar afro-religioso é anúncio de realidades contrárias à subjetividade moderna à medida que se manifesta em rituais enquanto processos de autoconhecimento pois promovem o sentido de re-existência humana e divina quando apresentam ao homem sua identidade com a natureza, ou seja, sua humanidade. Mas, conceber uma religiosidade de origem negra e indígena com potencial epistêmico para libertação pode provocar reações e desconfianças. Marcas do parasitismo social.

2. AS ENCRUZILHADAS FALAM!

O parasitismo social, segundo Bomfim (2008), foi o modelo de colonização europeia que se traduzia em um viver “às custas de iniquidades e extorsões”. Uma enfermidade presente no fluxo das relações sociais e, que comprometeu o desenvolvimento do Brasil e da América Latina por várias gerações. Bomfim, um pensador dissidente no contexto do entusiasmo provocado pela ascensão republicana no Brasil, criticava a recorrência às teorias raciológicas para explicarem o “atraso” latino-americano frente à “evolução” das nações europeias.

Uma das características desse parasitismo é a urbanização enquanto ideal de vida moderna o que na Europa, após o século XVI, provocou a diminuição da produção agrícola. Para evitar a escassez de alimentos nesse continente, o modelo parasitário moderno se instala com força nas colônias sacrificando indígenas, africanos e descendentes. A naturalização da exploração e da violência nas colônias impede suas elites de compreender a vida de outra forma. Nas colônias só o escravo era produtivo e o ideal de vida era ter escravos e viver às custas de seu trabalho. (BOMFIM, 2008)

Outra característica do parasitismo social é a relação moderna do ser humano com a natureza. A não observação dessa pelo homem o imobiliza inibindo sua capacidade de acompanhar os acontecimentos, mudanças e transformações. O ser humano, separado da natureza perde a percepção do devir, percepção essa imprescindível para o não desenvolvimento da nostalgia, utopias e ideias conservadoras e intolerantes.

Sobre a relação dos seres humanos com a natureza, o pensamento afro-religioso concebe os ancestrais da humanidade enquanto energias puras. Encontrado na natureza, o axé pode ser cultuada através de rituais específicos. Momentos de encontro com os outros e com os deuses que dançam, cantam e comem com suas filhas e filhos. Os rituais afro-religiosos proporcionam a reafirmação das identidades social e individual em sentido estrito, pois é a reafirmação da divindade, da identidade natural e sagrada dos seres humanos. No ritual do candomblé, os corpos são ocupados por deusas e deuses dançam encenando gestos que representam os fenômenos climáticos da natureza. Expressam atitudes de mulheres e homens guerreiros. É mais do que resistência cultural. Nos rituais afro-religiosos há uma tarefa diante da vida e suas dificuldades, o que significa não apenas a ocupação de um corpo humano por um ser raro, mas um momento de epifania porque é a experiência da autenticidade.

Para os afro-religiosos a natureza é divina porque nela se encontrar energias da justiça, prosperidade, amor, saúde, conhecimento, geração, movimento. Aspectos das atividades e ações humanas. Assim, não é apenas uma provedora de “recursos”, é um universo sagrado porque está envolvida no axé, poder de fazer com que coisas aconteçam. E esse axé é simbolizado por divindades africanas a exemplo de Oxum/Amor; Oxóssi/prosperidade e conhecimento; Xangô/Justiça; Ogum/Lei e coragem.

Existe um orixá polêmico, Exu, tomado como o dono das encruzilhadas. Ao simbolizar a neces-

cidade humana em fazer escolhas para que a vida continue, Exu é a energia da Vida, o movimento. Enquanto movimento, fluxo contínuo da natureza, das escolhas e dilemas humanos, não é bom nem mau. É sempre tensão axiológica independente do tempo, espaço e cultura. Por isso foi interpretado pela imaginação cristã como o diabo cristão.

Diante do exposto, podemos dizer que o universo afro-religioso, diante da barbárie moderna, é um antigo horizonte epistemológico que reconcilia mulheres e homens com a natureza pelo caminho do autoconhecimento. Cada vez que uma divindade é chamada por seus filhos, o axé, poder de nosso planeta atua sobre a humanidade levando-a à autenticidade. Um trabalho de autoconhecimento, de cuidar de si para se transformar e assim permanecer no mundo de outra forma, de uma forma mais ética. Cuidar de si é cuidar da natureza.

CONCLUSÃO

Colonização, colonialidade, parasitismo social promovem o escurecimento de nossa identidade de uma forma que não lidamos com nós mesmos. Desvalorizaram e silenciaram conhecimentos sobre a terra, sobre o clima, sobre a vida na natureza e sobre os conflitos humanos. A violência epistemológica da ciência ocidental moderna e sua hegemonia, bem como a teologia cristã dificultam a compreensão de um ser humano integrado à natureza, o que significa dificultar nossa compreensão de nós mesmos.

Significa também a perda de miragens do devir, a sua não percepção. O que imobiliza o intelecto humano ou o limita na criatividade e na abertura às mudanças. Imóvel, o intelecto tendência ao apego às ideias e visões de mundo do passado. Limita a crítica ao naturalizar situações de violências. Ainda, torna a vida prescindível o que alimenta a barbárie e cria a ilusão de que essa é a vida ideal.

Muito provavelmente, o sucesso da subjetividade moderna religiosa neopentecostal esteja no desenraizamento humano, brasileiro, da natureza, uma vez que a mensagem cristã não estabelece como natural as diferenças e não coaduna com a violência.

Nesse sentido, é fato que, parafraseando Silvio Almeida, a educação é o antídoto para a violência religiosa, para os agressivos discursos em nome de Deus, expressões da colonialidade do poder e do parasitismo social. Uma educação libertária e libertadora que promova a natureza que busque nos reconciliar com nossa querida Amazônia. Uma educação onde a ação pedagógica seja política e busque nas culturas colonizadas, em especial as populares aportes e soluções para a barbárie moderna e religiosa.

E a disciplina Ensino Religioso, historicamente desenvolvido de forma confessional, hoje, com suas habilidades e competências previstos pela BNCC² adquire um caráter político de libertação.

2 Base Nacional Comum Curricular.

Não é um acaso, o combate, de setores desse grupo ao pensamento de Paulo Freire que nos trouxe como contribuição pedagogias do oprimido, da indignação, da autonomia, da esperança. A última, como ele nos coloca,

[...] é um livro assim, escrito com raiva, com amor, sem o que não há esperança. Uma defesa da tolerância, que não se confunde com a convivência, da radicalidade; uma crítica ao sectarismo, uma compreensão da pós-modernidade progressista e uma recusa à conservadora, neoliberal (FREIRE, 1996, p. 06).

O Ensino Religioso enquanto ação pedagógica política pode promover a recusa ao conservadorismo, às políticas neoliberais da violência, à mentalidade religiosa da violência, enfim, à subjetividade moderna à medida que trabalhe pela reconciliação dos seres humanos com a natureza. Essa, compreendida como integrada à vida humana e, nessa perspectiva culturas que a valorizem como tal são aportes a uma educação libertadora, a exemplo da cultura afro-brasileira e afro-religiosa.

REFERÊNCIAS

BOMFIM, M. **A América latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. 291 p.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. Transmodernidade e Interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v.31, n.1, p. 51-73, 2015.

_____. **Para una ética de la liberación latino-americana**, v. 1, Buenos Aires: Signo Veitiano Editores, 1973.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança**. Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

MIGNOLO, Walter (comp.). **Género y descolonialidad**. 2ª ed. Buenos Aires: Del Signo, 2014.

_____. Prefácio. In: SHEPERD, Nick; GNECCO, Cristóbal; HABER, Alejandro. **Arqueología y Decolonialidad**. 1ª ed. Buenos Aires: Del Signo, 2016.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 5ª Ed., 9ª reimpressão 2006.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidade-racionalidad. In: BONÍLIA, Heraclio (Compilador). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992.

UM OLHAR SOBRE AS TRADIÇÕES AFRO-BRASILEIRAS A PARTIR DA BASE NACIONAL COMUM CURRICULAR

Selma Correia Rosseto¹

Sônia Maria Dias²

RESUMO

O componente curricular de ensino religioso está inserido na Base Nacional Comum Curricular, propõe um espaço de aprendizagem com foco nas experiências pedagógicas, dialógicas e nas identidades culturais religiosas ou não religiosas. O documento citado apresenta um conjunto de habilidades que aponta as aprendizagens essenciais que devem ser contempladas em cada faixa etária dos educandos e estão relacionadas a diferentes objetos de conhecimento organizados em unidades temáticas na perspectiva das Ciências da Religião. No entanto, mesmo com as orientações propostas pela Base Nacional Comum Curricular no que se refere a inserção do conhecimento religioso contemplando as diversas tradições religiosas ainda é possível perceber dificuldade em abordar as tradições afro-brasileiras nas aulas de ensino religioso, restringindo ou dando prioridade às religiões cristãs, deixando outras vertentes religiosas de lado. Esse artigo tem como objetivo aprofundar o diálogo sobre as diversas possibilidades de abordar os elementos como símbolos, ritos, espaços sagrados das tradições religiosas afro-brasileiras nas aulas de ensino religioso, sem causar constrangimentos aos educandos e a comunidade escolar. A metodologia percorreu a leitura bibliográfica, para a construção do referencial teórico e a pesquisa documental que contribuiu para o apontamento acerca do indicativo de ações pedagógicas para as aulas de ensino religioso com o aporte teórico nas Ciências das Religião.

PALAVRAS-CHAVE: Tradições afro-brasileiras; Base nacional comum curricular; Ensino religioso.

INTRODUÇÃO

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) é um documento proposto pelo Ministério da Educação e homologado em dezembro de 2017 e nela também está contemplado o componente

1 Doutoranda em Ciências da Religião pela PUC Minas; Mestra em Ciências da Religião pela Faculdade Unida de Vitória, graduada em História pela CESAT; Especialização em História da África pela UFES; Pós Graduação em Ciências da Religião pela UNIDA; Professora efetiva na disciplina de Ensino Religioso na rede municipal de ensino de Vila Velha/ES, nos anos finais do Ensino Fundamental; Formadora das disciplinas de Ensino Religioso na Secretaria Municipal de Educação de Vila Velha/ES; Membro do Conselho Municipal de Educação de Vila Velha/ES, como representante do Conselho Estadual de Ensino Religioso (CONERES); e-mail: selmarosseto@yahoo.com.br

2 Doutoranda em Ciências da Religião pela PUC Minas; Mestra em Teologia pela EST (Escola Superior de Teologia), graduada em Letras pela PUC Goiás; Professora efetiva na disciplina de Ensino Religioso da Secretaria Municipal de Educação do município de Vila Velha/ES. Membro do CONERES (Conselho Estadual de Ensino Religioso) no Município de Vila Velha/ES; e-mail soniagoiana@hotmail.com

curricular de ensino religioso e como área de conhecimento e com foco não confessional, ou seja, não visa privilegiar uma só religião, pelo contrário traz como proposta debater as diversas crenças religiosas com interesse nas experiências pedagógicas, dialógicas e nas identidades culturais religiosas ou não religiosas. O ensino religioso se torna um componente curricular importante no que tange a sua oferta nas escolas públicas brasileiras, pois, o documento citado apresenta habilidades relevantes destacando aprendizagens essenciais que devem ser contempladas em cada faixa etária dos alunos (as) e estão relacionadas a diferentes objetos de conhecimento organizados em unidades temáticas na perspectiva das Ciências da Religião. O objeto de conhecimento do ensino religioso é produzido no âmbito das seguintes áreas de conhecimento das Ciências Humanas e Sociais, notadamente da (s) Ciência (s) da (s) Religião (ões), que investigam a manifestação dos fenômenos religiosos em diferentes culturas e sociedade. As Ciências da Religião, dentro das suas especificidades, se propõe a investigar a manifestação dos fenômenos religiosos em diferentes culturas e sociedades. (BRASIL, 2017, p. 436).

O presente o artigo tem como objetivo aprofundar o diálogo sobre as diversas possibilidades de abordar os elementos como símbolos, ritos, espaços sagrados das tradições religiosas afro-brasileiras nas aulas de ensino religioso, sem causar constrangimentos aos educandos e a comunidade escolar. A metodologia percorreu a leitura bibliográfica, para a construção do referencial teórico e a pesquisa documental.

1. AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E A BASE NACIONAL COMUM CURRICULAR

As religiões afro-brasileiras **são** conjuntos de práticas religiosas de origem ou influência africana, que aqui no Brasil se constituíram e se entrelaçaram com o encontro das matrizes religiosas, à europeia, à indígena e conforme Carneiro são religiões que: “expressam a capacidade de uma nação plural, depositária de inúmeras etnias e culturas, em aproximar, sincretizar e reelaborar e construir possibilidades de religiosidades. Tais possibilidades não nasceram de forma pacífica.” (CARNEIRO, 2014, p. 131).

As religiões apresentam suas características ritualísticas, crenças e valores em consonância com o contexto a qual está inserida e possuem sua própria maneira de expressar suas práticas, como por exemplo, a oralidade que é utilizada pelas religiões afro-brasileiras, ou seja, ao contrário de muitas outras religiões, não possui um livro canônico, como por exemplo a bíblia dos cristãos. (ARAÚJO, 2016; AZEVEDO, 2010).

O ensino religioso no Brasil ficou durante muito tempo atrelado ao estado e ao catolicismo, sob a forma de catequese, objetivando doutrinar os índios e os negros, bem como as classes menos favorecidas. Não nos cabe aqui, abordar todo contexto e percurso do ensino religioso no Brasil, mas sim ressaltar que, ao longo de sua jornada histórica muitas transformações ocorreram em sua forma de ensinar, deixando ser um ensino religioso de vivências e valores cristãos para um ensino

que possibilite ao aluno compreender as diversas tradições religiosas presentes em seu cotidiano, e além disso conforme Borin (2018, p. 39) no qual sua didática é de interpretar e trocar saberes da realidade visando uma aprendizagem que valoriza a experiência de cada indivíduo, favorecendo as relações de convivência e tendo uma metodologia que busca escutar e valorizar a vida do ser humano.

Diante das significativas mudanças do ensino religioso nas escolas públicas brasileiras e com a inserção desse componente curricular na BNCC abriu possibilidades de dialogar com as diferentes tradições religiosas, inclusive facilitando a inclusão de temáticas relacionadas às religiões afro-brasileiras. É notório que os conteúdos que tange às religiões afro-brasileiras ainda são invisibilizadas por muitos educadores desse componente.

Antes de dialogar sobre as diversas possibilidades de expor os elementos sagrados das tradições religiosas afro-brasileiras nas aulas de ensino religioso a partir da BNCC, se faz necessário adentrar sobre a questão da formação continuada desse educando no que tange às religiões afro-brasileiras. Diante disso, se recorre às afirmações de Borin (2018) onde é recorrente em muitos professores de ensino religioso, por não terem referenciais nas suas práticas pedagógicas, encontram-se perdidos e inseguros de trabalhar tal tema em sala de aula. Mesmo com a inclusão da BNCC nos currículos estaduais e municipais, ainda há muitos casos de aulas elaboradas a partir de valores cristãos, correndo o risco de um proselitismo.

Neste contexto, destaco que, o primeiro passo é fortalecer os processos formativos desses professores, oferecendo e incluindo nos processos formativos uma abordagem contextualizada sobre a origem e a verdadeira história das religiões afro-brasileiras, para tanto o diálogo e conhecimento sobre estas tradições religiosas podem gerar novos olhares, e compreender que essas religiosidades também são tão importantes quanto as outras tradições religiosas.

A BNCC é um documento que organiza as habilidades e as competências essenciais comuns a todos os estudantes da educação básica de forma que se tenham assegurados seus direitos de aprendizagem e desenvolvimento, traz as 10 competências gerais, articulando-se na construção de conhecimentos e no desenvolvimento de habilidades e na formação de atitudes e valores. (BRASIL, 2017), e dentre elas estão atitudes de respeito ao próximo, acolhimento e valorização da diversidade de indivíduos e grupos sociais, atitudes sem preconceitos de qualquer natureza.

Portanto, reconhecer e aceitar que a diversidade religiosa se faz presente no meio social é imprescindível na vida contemporânea e, para tanto, a escola torna-se um espaço essencial para a reflexão dessa diversidade religiosa, local este, de aprender o respeito à diversidade e de colocá-lo em prática perante a sociedade (SANDER; SARDAGNA, 2020). E o professor de ensino religioso tem esse papel, de possibilitar que os alunos compreendam e exercitem o respeito à religiosidade a partir de suas práticas pedagógicas emanadas na BNCC.

Na tentativa de superar algumas dificuldades de se abordar a temática das religiões afro-brasileiras em sala de aula, objetiva-se primeiro um maior conhecimento das religiões afro-brasileiras em sala de aula, objetiva-se primeiro um maior conhecimento das religiões afro-brasileiras em sala de aula, objetiva-se primeiro um maior conhecimento das religiões afro-brasileiras em sala de aula,

sileiras e com isso melhor aceitação dos alunos, sobretudo, dos que são oriundos ou têm vivência com essas matrizes religiosas. Mas seria possível desenvolver estratégias que contribuam para um novo olhar as religiões afro-brasileiras a partir da BNCC? Certamente, sim, embora o desafio seja grande. Nesta perspectiva, após observar as propostas de conteúdos na BNCC anos é possível identificar os *objetos de conhecimento* com suas respectivas *habilidades* e as inúmeras possibilidades que este documento oferece no que tange às religiões afro-brasileiras.

Ao ampliar o olhar sobre as atividades pedagógicas para as aulas de ensino religioso, é possível desenvolver ações de forma interdisciplinar envolvendo os professores da educação básica em parceria com o professor de ensino religioso com intuito de ampliar os conhecimentos dos educandos sobre as diversas matrizes religiosas presentes no Brasil (CARON; MARTINS FILHO, 2020).

Santos, amplia os horizontes e afirma que os conteúdos apontados pela BNCC permitem práxis pedagógicas permeando o multiculturalismo e a diversidade religiosa. Segundo ele mesmo aponta:

[...] os conteúdos elencados para o Ensino Religioso na BNCC valorizam o multiculturalismo e a diversidade religiosa. Destaque-se, nesse íterim, a inserção das filosofias de vida no debate acerca das diferentes religiosidades. Percebe-se ainda que os objetivos de aprendizagem traçados priorizam o reconhecimento e a valorização da identidade do estudante, bem como sua reflexão crítica e posicionamento quanto à própria narrativa de sentido. (SANTOS, 2021, p. 15).

O projeto pedagógico para as aulas de ensino religioso deve promover o conhecimento e respeito às diferentes expressões religiosas, com objetivo de superar preconceito religioso ou filosófico com práticas que visam promover no ambiente escolar o respeito à diversidade cultural e religiosa em consonância com as competências gerais definidas pela BNCC.

Nessa perspectiva Santos afirma:

[...] a sociedade se encontra repleta de exemplos de como utilizar o discurso religioso de forma agressiva, preconceituosa e excludente. Espera-se que a presença nas escolas públicas de um Ensino Religioso que valorize a diversidade em todos seus aspectos fomente uma construção social em que essas intolerâncias não mais encontrem espaço. Espera-se que o Ensino Religioso permita aos educandos se reconhecer e construir sua própria identidade, mas também lhes apresente outras identidades e possibilidades, conscientizando sobre o valor da diversidade e o respeito às diferenças. (SANTOS, 2021, p. 15).

Na perspectiva de combater o preconceito em relação às religiões afro-brasileiras no ambiente escolar é necessário que o professor trabalhe com intuito de promover os conhecimentos necessários a ressignificação do entendimento das práticas e respeito a diversidade cultural religio-

sa em todos os seus aspectos.

Nos objetos de conhecimento do 2º ano, definido pela BNCC que traz memórias, símbolos religiosos, manifestações religiosas e alimentos sagrados, abrindo uma infinidade de possibilidade de inserir as religiões afro-brasileiras de forma interdisciplinar, entre outros. É possível ser realizada de forma dinâmica, criativa a partir de uma pesquisa dos alimentos que consumimos, as danças, músicas e símbolos com origem africana. A socialização dos resultados obtidos pode ser realizada em formato de seminário, com gráficos, imagens ou exposição, um piquenique com alimentos, etc.

Para além dessas considerações, ainda se torna relevante destacar nos objetos de conhecimento para o 6º ano, exemplificar a relação entre mitos, rito e símbolos nas diversas práticas celebrativas em diferentes tradições religiosas. O que abre possibilidades de identificar como são praticados os mitos, ritos e símbolos religiosos, proporcionando aos alunos compreender as semelhanças e diferenças.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora a BNCC (2018) tenha definido o objeto de estudo como conhecimento religioso do componente curricular ensino religioso, mesmo assim, muitos professores enfrentam preconceitos no ambiente escolar, tanto das famílias como da comunidade como um todo, e ainda é possível identificar com frequência professores de ensino religioso que em algum nível apresenta preconceito em relação as religiões afro-brasileiras. E considerando que somente no ano de 2018, Ministério da Educação (MEC) definiu que o curso das Ciências da Religião forma o professor como formação inicial para atuar no componente curricular em questão. Os professores de ensino religioso que já estão atuando em sala de aula não passaram por uma formação específica para desenvolver suas funções pedagógicas em sala de aulas.

A falta de formação inicial na área específica das Ciências da Religião pode até ser um entrave para o professor no momento de planejar e desenvolver suas aulas de ensino religioso. Porém, se ele tem como parâmetro a BNCC para o planejamento de suas aulas, ele (a) estará de certa forma abrindo um leque de possibilidades de inserir temas no que tange as diversas tradições religiosas de forma abrangente. Assim, ao analisar as unidades temáticas propostos na BNCC para o componente curricular de ensino religioso é perceptível habilidades específicas elencando todas as religiões presentes no cotidiano do aluno, inclusive as religiões afro-brasileiras, levando um leque de possibilidades de o professor olhar de uma forma mais plural os conteúdos emanados na BNCC.

Portanto, ao propor temáticas sobre as religiões afro-brasileiras e tento como indicador a BNCC é possível sim tanto para o professor quanto para o aluno (a) olhar de uma forma mais positiva a estas religiosidades, partindo do pressuposto que estas tradições religiosas aqui mencionadas (religiões afro-brasileiras) não devem em hipótese nenhuma trabalhadas de forma isolada, mas sim, dialogadas e integradas com outras vertentes religiosas, levando o aluno a perceber que elas

também tem os seus valores religiosos, como qualquer outra denominações religiosas apresentadas no espaço escolar.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Maria José de. **Religiões afro-brasileiras**: em um debate a partir da Base Nacional Comum Curricular. 2016. Monografia (Especialização em História e Cultura Africana e Afro-brasileiras) - Departamento de História do CERES, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Caicó, 2016.

AZEVEDO, Janaína. **Tudo o que você precisa saber sobre a Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2010. v. 2.

BORIN, Luiz Claudio. **História do ensino religioso no Brasil**. Santa Maria, RS: UFSM, 2018. Disponível em: <https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/358/2020/02/hist%C3%B3ria-do-ensino-religioso-no-brasil-diagrama%C3%A7%C3%A3o-FINAL-1.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base nacional comum curricular**. Brasília: MEC, 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versao_final_site.pdf. Acesso em: 27 ago. 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. Resolução CNE/CP nº 5, de 28 de dezembro de 2018. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de licenciatura em Ciências da Religião e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, 31 dez. 2018. Disponível em: https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/57493489/do1-2018-12-31-resolucao-n-5-de-28-de-dezembro-de-2018-57493286. Acesso em: ago. 2021.

CARNEIRO, João Luiz. **Religiões afro-brasileirasss**: uma construção teológica. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CARON, Lurdes; MARTINS FILHO, Lourival José Martins. Ensino religioso: uma história em construção. In: Silveira, Emerson Sena da; Junqueira, Sérgio (Org.). **O ensino religioso na BNCC**: teoria e prática para o ensino fundamental. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

FERREIRA, Renan Costa; BRANDENBURG, Laude Erandi. O ensino religioso e a BNCC: possibilidades de se educar para a paz. **Caminhos: Revista de Ciências da Religião**, v. 17, n. 2, p. 508-522, 2019. DOI: 10.18224/cam.v17i2.7313. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/download/7313/4156>. Acesso em 27 ago. 2021.

SANDER, Cíntia Romana; SARDAGNA, Helena Venites. Formação docente e subsídios para estratégias pedagógicas no ensino religioso a partir da BNCC e do RGC: uma reflexão sobre a diversidade religiosa. In: Hatzenberger Dionísio Felipe; Sardagna; Helena Venites (Org.). **A docência no ensino religioso**: desafios e possibilidades. Porto Alegre: Fi, 2020. p. 36-55.

SANTOS, Taciana Brasil dos. O ensino religioso na base Nacional Comum Curricular: algumas considerações. **Educação em Revista**, v. 37, e20016, 2021. DOI: 10.1590/0102-469820016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edur/a/q53vWMgXQr68jNhtP6SZHPm/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 27 ago. 2021.



FT 17

**A herança de Ricoeur:
filosofia, teologia e
religião**

Ementa

Prof. René Dentz
Prof. Adriani Milli Rodrigues
Prof. Paulo Couto Faria

Paul Ricoeur sempre procurou delimitar bem os temas filosóficos e teológicos e constantemente negar a nomeação de “filósofo cristão”, mantendo equidistante a sua confissão de fé e o procedimento filosófico. Parece, dessa forma, ser a filosofia a grande tarefa e instrumento do filósofo francês. Por outro lado, 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, 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 aos quais deu uma atenção particular através de toda a sua obra: o desafio do mal e 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 a finalidade mesma da tarefa filosófica, como a da teologia. Com efeito, a esperança é o ponto de fuga e o horizonte do cumprimento das duas disciplinas.

A HERMENÊUTICA BÍBLICA COMO POÉTICA

RESUMO

Na condição de um texto, a Bíblia é portadora de um mundo que permite ao leitor se compreender melhor. Em um sentido geral, a hermenêutica dos textos pode ser aplicada ao domínio bíblico como a um domínio particular. No entanto, Ricoeur mostrou que essa aplicação regional seria a oportunidade de um retorno interessante, porque permitiria a manifestação da especificidade da hermenêutica bíblica. A Bíblia apresenta-se, desse modo, como um conjunto internamente estruturado. A nomeação de Deus se mostra como o referente último do mundo da Bíblia, o ponto de convergência dos diferentes tipos de profissão de fé ligados às diferentes formas de discurso (narrativa, lei, profetas, provérbios, hinos). Ao mesmo tempo, essa nomeação está sempre colocada em um abismo, pois se volta ao referente “Deus” ou “Infinito”. Dessa maneira, se constituem as formas particulares de discurso, tais como as parábolas, as proclamações escatológicas ou as fórmulas proverbiais que, por meio de sua dimensão de “estrangeiridade”, hiperbólica ou paradoxal, criam uma ruptura na visão comum do mundo e reorientam a existência por uma desorientação primeira. Trata-se, por assim dizer, de uma “lógica do absurdo” que é inaugurada por meio dos textos que apontam na direção daquilo que transcende a nossa realidade.

PALAVRAS-CHAVE: Revelação; Sentido; Hermenêutica; Infinito; Poética.

INTRODUÇÃO

Para nosso filósofo, o Novo Testamento continua a nomear Deus, pois Jesus prega o “Reino de Deus” e ele se refere ao Reino de Abraão, Isaac e Jacó. Por outro lado, há uma convergência progressiva para o evento da Paixão. Pela predição da cruz e da ressurreição, em Cristo, a palavra “Deus” recebe uma intensidade nova e faz referência a um dom que nos é dado e à relação que nós podemos ter com esse dom em seu reconhecimento. Ou seja, a linguagem bíblica nos oferece uma poética do dom no amor. Uma lógica da superabundância gratuita que a hermenêutica bíblica tem por função “desvelar”.

Estou inclinado a pôr o acento principal na afinidade fundamental entre a lógica da justificação pela fé e a lógica das parábolas. Evocamos simplesmente a estranha lógica da superabundância expressa o “Com quanto mais forte razão” de Rm 5, 15-17 e resumida no paradoxo de Rm 5, 20-21 (...). Essa lógica da superabundância não é a contraparte conceitual do elemento surpresa e de extravagância na parábola que acentuamos antes? (RICOEUR, 2006, p. 215-216).

O caminho de articulação entre ética e Escritura, por trás dos termos normativos explícitos, se concretiza na dimensão das disposições do sujeito moral, por intermediação da imaginação. Para além da ação daquele que crê, é em seu ser que está a raiz da criatividade que é primeiramente tocada e transformada. Nessa dinâmica última, a poética bíblica transforma o si do crente em um

“si cristomórfico”, por assim dizer, onde em continuidade aos primeiros discípulos, somos todos convidados a participar da vida de Jesus e nos deixar guiar por uma relação de aprendizagem, como mostra bem, por exemplo, o Evangelho de Marcos.

1 IMAGINAÇÃO COMO POEMA

Se uma dependência sem heteronomia é possível, é devido ao fato do poema do Êxodo ou do poema da Ressurreição se endereçar à imaginação para ser recebidos e não à nossa vontade para ser obedecido de forma cega. A imaginação é essa dimensão da subjetividade que responde ao texto como “Poema”. É por esse caminho que a imaginação responde ao mundo do texto, que uma poética da existência responde à poética do discurso. A relação poética entre Palavra de Deus e sujeito moral tem por consequência a indução a uma melhor compreensão da relação paradoxal entre ética e fé, sob a forma de uma ética singular. O mandamento do amor, que expressa em sua essência, a dimensão normativa das Escrituras, não é uma heteronomia, mas, diante de toda lei, é o uso poético do imperativo que suscita do interior uma resposta livre da parte da pessoa humana e a constitui em sua autonomia em relação a Deus e aos outros.

Como os provérbios que podemos presenciar nas palavras de Jesus, as parábolas fazem uso do paradoxo e da hipérbole. Uma característica de extravagância focaliza a sabedoria convencional e o sentido da nossa existência. Somos desorientados da nossa concepção comum, para sermos reorientados em uma perspectiva nova. Assim afirma nosso autor:

Ouvir as parábolas de Jesus parece-me, é deixar sua imaginação aberta às novas possibilidades desenvolvidas pela extravagância desses dramas curtos. Se olharmos as parábolas como uma palavra dirigida mais à imaginação, do que à nossa vontade, não seremos tentados a reduzi-las a meros conselhos didáticos, a alegorias moralizantes. Vamos deixar o seu poder poético desdobrar-se em nós mesmos (...). É o coração de nossa imaginação que deixamos o evento advir antes de podermos converter nosso coração e levantar nossa vontade (RICOEUR, 1974, p.56).

A partir disso, a poética bíblica é fundamentalmente ética, no sentido de uma meta-ética fundamental em diversos níveis. A imaginação nesse momento crucial tem um importante papel: de criação a partir da subjetividade que é recebida do texto como poema da existência.

Os textos bíblicos, na realidade, não nos preparam para nossas decisões, não contêm oráculo sobre a nossa ação prática. Mas eles constroem para nós um mundo no meio do qual decidimos nós mesmos; eles traçam um Horizonte. Nossa decisão não depende imediatamente da nossa leitura, mas não somos os mesmos

quando lemos. Por isso, decidimos de outra forma (BEAUCHAMP, 1987, p. 63).

De forma conclusiva, é fundamental destacar que os textos bíblicos “atuam” em um nível de processo de decisão. O processo de interiorização do ponto de vista bíblico implica no processo de análise de uma situação convidando a examinar alguns aspectos específicos da vida. Ela nos convida a reconhecer, por exemplo, a presença de Deus e dos irmãos e a viver segundo a lógica do dom.

2 ESPECIFICIDADE DA LINGUAGEM RELIGIOSA

Para nosso filósofo, a especificidade da linguagem religiosa é marcada pelo aprofundamento da função metafórica por meio dos dizeres proclamatórios e a extravagância das parábolas. São os primeiros que respondem pela singularidade da linguagem religiosa, entendendo que a proclamação de Jesus foi fundamentalmente escatológica. As parábolas se mostram como narrativas fundamentadas em palavras escatológicas. Os recursos fundantes de interpretação aplicados aos dizeres proclamatórios e proverbiais contemplados nas expressões-limite mediante as formas de intensificação pelo paradoxo e pela hipérbole constituem o caráter extravagante desse modo de narrativa. O extraordinário no ordinário causa impacto no final das parábolas. No entanto, podemos observar que as parábolas também podem ser operacionalizadas pela hipérbole e pelo paradoxo.

As parábolas mais paradoxais e mais estranhas, no que concerne ao seu realismo, são as que Jeremias agrupou sob os títulos de “a iminência da catástrofe” e de “pode ser tarde demais”. O esquema de “colher a ocasião que só se apresenta uma vez, depois do que será tarde” inclui a dramatização do que na experiência ordinária chamamos “aproveitar a ocasião”; mas essa dramatização é ao mesmo tempo paradoxal e hiperbólica: paradoxal porque vai contra toda experiência efetiva segundo a qual há sempre outra chance, e hiperbólica porque exagera a experiência do caráter único das decisões importantes da existência (RICOEUR, 2006a, p. 199).

Segundo Ricoeur (2006a, p. 201), o simbólico em uma história-metáfora é seu aspecto de realismo. Partindo desse pressuposto, teremos determinado o aspecto que transforma a poética da parábola em uma poética da fé. Dessa forma também, a linguagem religiosa exerce a função de um “modelo” em relação ao conjunto da experiência humana.

As próprias experiências limítrofes são ontologizadas por Ricoeur; elas são entendidas como condições da existência humana. Ricoeur não reconhece a extravagância nas parábolas pelo fato de serem levantadas perguntas histórico-sociais. Também nesse ponto Ricoeur, pelo visto, conta com a possibilidade de generalização da vida humana. De fato, ele pronuncia juízos histórico-sociais

sem refleti-los em termos históricos. A explicação das metáforas por Ricoeur é importante para a superação da divisão entre imagem e objeto na parábola (SCHOTTROFF, 2007, p. 115).

Por outro lado, sabemos também que a função poética da ficção é a de redescrever a realidade como um modelo. No entanto, o discurso religioso não é apenas uma ficção como outras, pois uma de suas principais especificidades está na representação de experiências-limite. Trata-se de uma experiência que indica a nossa condição humana.

A pretensão das Escrituras de que a compreensão-de-si cristã seja, de fato, a compreensão da autêntica existência humana (...). E essa adequação de expressões-limite às experiências-limite significadas por nossa afirmação de que toda linguagem religiosa, como toda linguagem poética, no sentido mais forte do termo, redescreve a experiência humana (RICOEUR, 2006a, p. 207).

Ricoeur defende ainda que só os conceitos-limite podem assumir a função mediadora estabelecendo uma ponte entre o conceito de experiência-limite motivadora do referente da linguagem-limite ao conceito da situação-limite. Sobre essa característica, Ricoeur denomina “dinamismo” por requerer da linguagem simbólica uma interpretação porque ela é motivada pela própria expressão simbólica que promove o pensamento, sem limitar suas significações. A linguagem poética não diz o que as coisas são, mas com que elas se parecem, indicando o espaço lógico entre pensamento e saber, o lugar do discurso do Incondicionado.

O limite (...) lembra-nos que “é como” implica “não é”. Por isso não abandono o vocabulário kantiano do limite imposto pela razão às reivindicações do saber objetivo. Da mesma maneira que a tensão entre as interpretações literal e metafórica é essencial à significação da metáfora, uma tensão entre a reivindicação objetiva do saber e a apresentação poética do Incondicionado deve ser preservada (...). Essa linguagem é ao mesmo tempo a dos conceitos-limite e das apresentações figurativas do Incondicionado (RICOEUR, 2006a, p. 220).

A partir do horizonte do conceito-limite é necessária uma interpretação ética do discurso poético e religioso com o intuito de eliminar efeitos redutores. Esse diálogo possibilitará uma linha de fronteira e destacar do mundo dos textos seu projeto implícito de existência, sua proposição indireta de existência de novos modos de ser.

3 REVELAÇÃO

O tema da “Revelação” está associado àquele da “Nomeação de Deus” no pensamento de Ricoeur. Afinal, a primeira acontece justamente no texto. No entanto, há uma diferença essencial entre os textos poéticos e o poético religioso, relativa às leituras sobre os mesmos. A partir da filosofia e da religião, Ricoeur sustenta que a atitude crítica está vinculada à filosofia, enquanto no instante da leitura religiosa existe uma ideia de dependência a uma realidade alheia. Ou seja, parece que a característica mais genuína do texto religioso é a adesão a um conjunto de regras, a um cânone determinado.

Conheço essa palavra porque está escrita, e está escrita porque é recebida e lida; e esta leitura é aceita por uma comunidade que, por isso, aceita ser decifrada pelos seus textos fundadores. Portanto, de certa maneira, ser um sujeito religioso é aceitar entrar ou ter já entrado nesta grande circulação entre uma palavra fundadora, textos mediadores e tradições de interpretação (RICOEUR, 1995, p. 198).

Para Ricoeur, a Bíblia é como um poema, mesmo que se mostrando em gêneros diversos, composta por textos em sua maioria não poéticos. Deus é o referente último, pois é a Sua nomeação pelos textos bíblicos que especifica o religioso no interior do poético. Então, procura fazer uma distinção entre o uso do nome Deus do uso onto-teológico.

A linguagem poética é aquela que rompe com a linguagem cotidiana e se constitui um instrumento em favor da inovação semântica. A linguagem poética, longe de celebrar a linguagem por ela própria, abre um mundo novo, que é a coisa do texto, o mundo do poema. O mundo do texto é o que incita o leitor, o auditor, a compreendê-lo diante do texto e a desenvolver, em imaginação e em simpatia, o si suscetível a habitar esse mundo desenvolvendo nele suas possibilidades mais próprias. Nesse sentido, a linguagem religiosa é uma linguagem poética. Aqui, a palavra “poética” não designa mais um “gênero literário” que se acrescentaria à narrativa, à profecia, etc., mas o funcionamento global de todos esses gêneros na condição que sedia a inovação semântica, a proposição de um mundo, a suscitação de uma nova compreensão de si (RICOEUR, 1994, p. 301).

Por isso, estabelece uma articulação do nome de Deus como uma expressão-limite. A múltipla nomeação de Deus, como o faz o texto bíblico por meio de diferentes maneiras como a narração, a profecia, a sabedoria e o hino, é constituída de discursos parciais, pois é impossível de a Ele se referir de forma objetiva e completa. Dentro desse contexto, é exemplar a proposta da parábola, pois o que nela está em jogo é vinculado ao que Ricoeur denomina de “lei da extravagância”.

Se o caro da parábola é exemplar, é porque ela acumula estrutura narrativa, processo metafórico e expressão-limite. Por isso ela constitui um resumo da nomeação de Deus. Através de sua estrutura narrativa, ela lembra o primeiríssimo enraizamento da linguagem da fé na narrativa. Através de seu processo metafórico ela torna manifesto o caráter poético... Finalmente, ao unir metáfora e expressão-limite, ela fornece a própria matriz da linguagem teológica, na medida em que esta une a analogia e a negação na via de eminência (Deus é como... Deus não é...) (RICOEUR, 1992, p. 197).

Ricoeur se aventura de forma prudente e cautelosa pelos caminhos da unidade e insiste frequentemente sobre a variedade dos discursos bíblicos e sobre a particularidade dos contextos. Mesmo ressaltando sua admiração por Frye e a “unidade imaginativa” do Grande Código, nosso filósofo afirma de igual modo a polifonia do texto bíblico e a pluralidade das formas de nomeação de Deus. Seguindo Claus Westermann (1985, p. 45), ele insiste em afirmar a “ausência de centro teológico da Bíblia, contrário às sistematizações respeitáveis como a teologia da Aliança e a da História Sagrada, tais como as que foram desenvolvidas por von Rad e Barth”. No núcleo dessa tensão entre unidade e dispersão, que habita a proposta de sua hermenêutica bíblica, a posição de Ricoeur evoluiu. A insistência sobre a diversidade de gêneros literários da Bíblia recebeu posteriormente tratamentos mais elaborados.

O limite (...) lembra-nos que “é como” implica “não é”. Por isso não abandono o vocábulo kantiano do limite pela razão às reivindicações do saber objetivo. Da mesma maneira que a tensão entre as interpretações literal e metafórica é essencial à significação da metáfora, uma tensão entre a reivindicação objetiva do saber e a apresentação poética do Incondicionado deve ser preservada (...). Essa linguagem é ao mesmo tempo a dos conceitos-limite e das apresentações figurativas do Incondicionado (RICOEUR, 2006, p. 220).

A exegese revelou diversos gêneros literários da Bíblia no próprio interior das grandes categorias: discurso profético, narrativo, prescritivo, sapiencial, hínico, etc. Na palestra *L'herméneutique de l'idée de révélation*, na Bélgica, em 1976, Ricoeur demonstra como essa pluralidade de formas literárias permite deixar de lado o conceito unívoco de Revelação para se alinhar a um conceito substancialmente polissêmico do ato de revelar:

Seria um erro tomar essas formas de discurso por simples gêneros literários que se deveria neutralizar para extrair-lhes o conteúdo teológico (...). Os gêneros literários não constituem uma fachada retórica que seria possível demolir para descobrir um conteúdo de pensamento indiferente ao veículo literário (RICOEUR, 1977, p. 30-31).

A reação de Lévinas, no mesmo ambiente universitário, foi no sentido de demonstrar a

prevalência do prescritivo na leitura judaica da Bíblia, especialmente na centralidade do mandamento “não matarás”. Aqui se encontra uma fundamental aliança com uma filosofia ética, com a primazia de uma perspectiva deontológica sobre uma perspectiva teleológica. A ética afirmada por Lévinas está centrada na norma, em torno da pergunta: “O que devo fazer?” (LÉVINAS, 1976, p. 38).

O senhor Ricoeur expôs magistralmente a organização do Antigo Testamento, comum ao judaísmo e ao cristianismo. É claro que isso me desobriga de voltar aos diversos gêneros literários da Bíblia: textos proféticos, narrações de eventos históricos fundadores, textos prescritivos, sapienciais e hinos, e ação de graças. Cada gênero teria uma função e um poder revelador. Mas, talvez, para a leitura judaica da Bíblia essas distinções não se fazem com a mesma nitidez da luminosa classificação que nos foi proposta. Lições prescritivas – presentes, sobretudo, no Pentateuco, na Torá, chamada de Torá de Moisés – têm para a relação com Deus um privilégio na consciência judaica. Elas são exigidas em todos os textos (LÉVINAS, 1976, p. 77).

Segundo Lévinas, a criação é um dom do ser. O que a narração apresenta em uma ordem cronológica, inicialmente o dom da criação, em seguida o dom da Lei, primeiro o dom, em seguida o mandamento, é a maneira de uma narração indicar uma ordem no princípio. O dom vem primeiro.

Aqui fica clara a semelhança entre os dois filósofos. Para Lévinas, a filosofia é sem consolo, pois não possui a dimensão da promessa. Essa mesma perspectiva pode-se afirmar para Ricoeur. No entanto, o primeiro entende “promessa” como relação do sujeito com a História. Com o segundo, “promessa” seria uma constituição própria do sujeito, pois é, em última instância, a sua condição.

Esclarecendo as características formais da história primordial, Ricoeur mostra em que a noção original de criação se distingue do conceito filosófico de origem radical das coisas que leva em consideração a tese metafísica da *creatio ex nihilo*. A análise dessas características formais mostra que é impossível encerrar o tema da criação em uma forma literária privilegiada, ao mesmo tempo em que ela permite tomar consciência da pluralidade dos modelos operatórios que distingue o exegeta Claus Westermann: criação por geração, por combate, por fabricação, por palavra (GREISCH, 2004, p. 838).

As escrituras hebraicas iniciam já uma reflexão sobre a maneira que a Lei deve ser compreendida, ou seja, ela faz um convite a “pensar a Lei”. Entre diversos autores que abrem essa discussão está André LaCocque, que influenciou Ricoeur e foi co-autor de *Penser la Bible*. O mesmo salienta que a narrativa do sacrifício de Abraão (Gn 22) já contém a ideia de uma “suspensão teleológica da ética”. Isso quer dizer que, no povo de Deus, há um lugar para a interpretação rabínica e a interpretação cristã. Ou seja, abre-se uma possibilidade de interpretação da Lei.

A aposta em um pensamento que parte do sentido da linguagem, faz Ricoeur afirmar o

reconhecimento de uma crença como pressuposição, que não é mesmo assim, suficiente. Trata-se de, em seguida, legitimar esse ponto de partida contingente, afirmando que, graças a ele, o filósofo alcançará uma inteligência mais elevada. A filosofia alcança uma universalidade por meio de um acesso simbólico ao mundo, fora de toda abordagem confessional. Sendo assim, o que importa é seu ponto de chegada e não seu ponto de partida. A linguagem da Bíblia busca a potenciação de si mesma. O texto se coloca como poesia, realiza, faz na língua e na linguagem a função mesma de transgressão. A linguagem está sempre procurando a si mesma. Saber jogar esse jogo de linguagens é o que Ricoeur chama de “aproximação poética, porque ela chama à atenção no que diz respeito à produtividade da narrativa, à sua exigência de interpretação” (RICOEUR, 2001, p. 107). Esta produtividade foi chamada por Aristóteles de *poiésis*, na sua teoria da tragédia entendida como uma *mimesis* da ação no meio do *mythos* inventado pelo poeta.

A metáfora, como sabemos, é, desde Aristóteles, uma transferência de sentido graças à qual um nome passa de próprio a figurado. Ricoeur cita a bela fórmula de Orígenes, falando dos “movimentos do amor” (1998), para descrever os “movimentos” da metáfora nupcial. É uma concessão indevida à exegese alegórica? De forma alguma, como mostra a citação seguinte: “Essa sublimação poética no coração mesmo da erótica dispensa toda acrobacia visando dessexualizar o referente. É suficiente que ele seja deslocado poeticamente” (RICOEUR, 1998, p. 421).

Dessa forma, a utilização da metáfora propõe uma resignificação do mundo que já está pré-significado no âmbito do agir humano. Sendo assim, nosso autor afirma que o discurso, inclusive na forma de texto, consiste em alguém dizer alguma coisa para alguém sobre outra coisa. Ou seja, o que precisa ser perguntado é se existe um referente exclusivo para o texto religioso que não existe nos demais textos. Ricoeur afirma que sim, há uma exclusividade do texto religioso.

É notável, com efeito, que cada uma das formas do discurso que são evocadas, guarda um estilo particular de confissão de fé, onde Deus é nomeado de forma original. Desde então faltaria aquilo que a fé bíblica tem de específico se tomássemos as categorias tais como narrativa, oráculo, mandamento, etc., por artifícios retóricos estrangeiros ao conteúdo transmitido. O admirável é, ao contrário, que estrutura e querigma sejam apropriadas um ao outro em cada forma de discurso. É nessa apropriação mútua da forma e da confissão de fé que se diversifica a nomeação de Deus (RICOEUR, 1994, p. 291).

A variedade da linguagem bíblica recompõe desta forma a própria pluralidade da vida humana na sua diversidade contextual. Trata-se da polifonia do texto e do mundo bíblicos. Por esse motivo, existem diversas nomeações de Deus, dentro de uma realidade plural como é a bíblica, ou seja, a humana, com as suas conseqüentes contradições.

CONCLUSÃO

Sendo assim, a teologia não pode se colocar mais apenas para Ricoeur como uma teologia da palavra, como foi defendida a partir de Karl Barth e de G. Ebeling. Ricoeur critica a semiótica enquanto investigação hermenêutica estruturalista que levada ao extremo abala o discurso transformando-o em um conjunto de estruturas fechado. Dessa forma, a linguagem deixa de ser mediação entre a mente e o mundo, perdendo sua função referencial. Nesse contexto de cristalização do enunciado da referência, o texto adquire capacidade de universalização no momento em que passa a distanciar-se do autor para se distanciar em todos os tempos e lugares ultrapassando assim os limites contingentes do discurso para se tornar legível também universalmente. Ou seja, Ricoeur chama a atenção para o foco não na intenção do autor, mas no mundo do texto, na “coisa mesma” do texto da qual ele fala, mantendo sempre o caráter específico da hermenêutica bíblica como hermenêutica teológica no centro do próprio texto bíblico, como hermenêutica da fé.

REFERÊNCIAS

- 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.
- RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1976.
- RICOEUR, Paul; LÉVINAS, Emmanuel; *La Révélation*. Bruxelles: Facultés Saint Louis, 1977.
- RICOEUR, Paul. La crise: un phénomène spécifiquement moderne? *Revue de théologie et de philosophie*, n. 40, 167-177, Louvain, 1980.
- RICOEUR, Paul. La Bible et l'imagination. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n. 62, 339-360, 1982.
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983a.
- RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Portugal: Res, 1983b.
- RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986a.
- RICOEUR, Paul. *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et Fides, 1986b.
- RICOEUR, Paul. *O discurso da acção*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

- RICOEUR, Paul. *O Si-Mesmo como um Outro*. Campinas: Papirus, 1991.
- RICOEUR, Paul. La Vie chrétienne, *Journal de l'Église presbytérienne au Canada*, n. 41, 4-6, 1992.
- RICOEUR, Paul. *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994.
- RICOEUR, Paul. *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy, 1995a.
- RICOEUR, Paul. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 1995b.
- RICOEUR, Paul. *Refléxion Faite*. Esprit, 1995c.
- RICOEUR, Paul. *Penser la Bible*. Paris: Seuil, 1998.
- RICOEUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000a.
- RICOEUR, Paul. *L'herméneutique biblique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000b.
- RICOEUR, Paul. *Pensando biblicamente*. Bauru: Edusc, 2001.
- RICOEUR, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Seuil, 2004.
- RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Editorial Trotta, 2004b.
- RICOEUR, Paul. *A Hermenêutica Bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.
- BEAUCHAMP, Paul. *L'un et l'autre testament*. Paris: Seuil, 1987.
- GREISCH, Jean. *Paul Ricoeur: l'itinérance du sens*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.
- GREISCH, Jean. *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Paris: Cerf, 2004.
- MIES, Françoise (org.). *Bíblia e Filosofia: as luzes da razão*. São Paulo: Loyola, 2012.
- SCHOTTROF, Luise. *As parábolas de Jesus*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

A JUDEOFILIA NO PROTESTANTISMO BRASILEIRO À LUZ DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE PAUL RICOEUR

André Daniel Reinke¹

RESUMO

O objeto da nossa pesquisa em doutorado é a “judeofilia” percebida em diversos setores da igreja protestante brasileira. Entende-se por judeofilia a paixão por tudo o que está relacionado aos judeus. Exemplos desse comportamento são a incorporação de elementos linguísticos hebraicos, uso de símbolos caros ao judaísmo e assimilação de rituais tanto bíblicos como históricos do judaísmo; o entusiasmo nas viagens à Terra Santa; a centralidade do povo judeu em algumas escatologias apocalípticas; o movimento sionista cristão de apoio ao Estado de Israel; e o comércio de objetos vinculados ao contexto judaico. As explicações para esse comportamento de determinados segmentos protestantes poderiam ser exploradas na ambiguidade, miscigenação e intermediação do universo cultural brasileiro, ou no fenômeno da globalização do religioso, entre outras possibilidades. Entretanto, a hipótese de nossa pesquisa caminha em outra direção: o fato do cristianismo e judaísmo partirem de um mesmo texto sagrado, a Bíblia Hebraica. Neste sentido, para nossa tese, a judeofilia seria um fenômeno relacionado à leitura do texto produzido no passado e sua incorporação à vivência cotidiana no presente. Emerge, portanto, o problema do “mundo do texto” da Bíblia Hebraica e sua apropriação para a constituição de identidades narrativas de seus leitores ao longo da história desde a Antiguidade até a Contemporaneidade. É notável o fato de que Paul Ricoeur afirme, nas conclusões de *Tempo e Narrativa*, que o Israel bíblico é o grande exemplo de um “povo que tirou sua identidade da própria recepção dos textos que ele produziu”. Partimos do pressuposto de que cristãos também o fizeram, partindo da Bíblia Hebraica, produzindo a Bíblia Cristã e constituindo suas próprias identidades narrativas. O fenômeno da judeofilia, entretanto, é recente na história do cristianismo; o fato dela emergir apenas no protestantismo contemporâneo, e não antes ou em outras vertentes cristãs, nos leva à hipótese da influência da hermenêutica literalista do texto bíblico a partir da Reforma do século XVI, mas principalmente em sua radicalização no fundamentalismo protestante a partir do século XX. Nossa pesquisa, portanto, caminha no universo da história das hermenêuticas, que produziram as identidades dos diferentes judaísmos e cristianismos ao longo de dois mil anos, e que possibilitaram o surgimento de novas identidades narrativas constituídas por grupos protestantes sobre elementos de matriz histórica judaica. O objetivo desta comunicação é apresentar a um grupo de especialistas em Paul Ricoeur os fundamentos do referencial teórico de nossa tese a fim de aproximar debates e verificar a pertinência de nossas hipóteses.

PALAVRAS-CHAVE: Judeofilia; Protestantismo; Judaísmo; Hermenêutica Filosófica; Identidades Narrativas.

INTRODUÇÃO

¹ André Daniel Reinke mestre em Teologia com concentração em História das Teologias e Religiões (Faculdades EST, 2018). É bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e doutorando em Teologia (Faculdades EST), com previsão para defesa da tese em julho de 2022. Email para contato: andre_reinke@yahoo.com.

O objeto da nossa pesquisa de doutorado é a judeofilia do protestantismo brasileiro. A pesquisa de doutorado está em andamento pela Faculdades EST, sob orientação do Prof. Dr. Wilhelm Wachholz. O presente texto apresenta os principais apontamentos das hipóteses e escopo teórico da tese que será defendida em julho de 2022.

A *judeofilia* é entendida aqui como uma *paixão por tudo o que está relacionado aos judeus* (TOPEL, 2011, p. 41). Será utilizado o termo “judeofilia” ao invés de “filossemitismo pelo fato deste configurar-se por oposição a “antissemitismo”, estar desgastado e gerar preconceitos desnecessários. Exemplos da judeofilia são: a incorporação de elementos linguísticos, símbolos e rituais judaicos por diversas comunidades protestantes brasileiras; o entusiasmo nas viagens turísticas à Terra Santa; e a centralidade do povo judeu em algumas escatologias cristãs. Ela pode ser percebida no uso de palavras hebraicas em cânticos protestantes, a frequência do uso da estrela de Davi em pingentes, adesivos e adereços em geral, a participação em caravanas turísticas para Israel, a presença de bandeiras do Estado de Israel em eventos públicos protestantes como a *Marcha para Jesus*, o crescente comércio de objetos vinculados à Terra Santa e o movimento do sionismo cristão de apoio político ao Estado de Israel. A pesquisa será restrita ao contexto protestante brasileiro.

A pergunta central a ser respondida é: como explicar o fenômeno da judeofilia - uma “paixão por Israel” no protestantismo brasileiro e como ela influencia as relações teológicas e políticas entre protestantes e judeus do Brasil? Neste sentido, os objetivos da pesquisa giram em torno de verificar o fenômeno da judeofilia do protestantismo brasileiro, manifestada nas assimilações de elementos linguísticos, ritos e símbolos judaicos, bem como os reflexos dessa apropriação nas relações sócio-políticas e religiosas entre protestantes e judeus no Brasil. Os objetivos específicos são: verificar a dimensão do fenômeno levantando dados em pesquisa social; buscar compreender as razões para a passionalidade despertada no protestantismo brasileiro pela cultura judaica e o atual Estado de Israel em um levantamento teórico; e verificar como as comunidades judaicas recebem essa judeofilia, bem como os reflexos desta passionalidade protestante nas relações sócio-políticas e teológicas entre ambas as comunidades.

1. AS HIPÓTESES PARA EXPLICAR O FENÔMENO DA JUDEOFILIA

O objetivo desta comunicação gira em torno do segundo objetivo específico da pesquisa: a compreensão das razões para tal passionalidade protestante. A hipótese fundamental parte do fato de que tanto o judaísmo como o cristianismo utilizam o mesmo texto sagrado, a Bíblia Hebraica. Por isso, a explicação para a judeofilia pode ser encontrada nessa base comum, pois a leitura de um texto do passado (como o bíblico) implica em uma recepção atualizada da sua mensagem, de acordo com experiências e expectativas do grupo que faz a leitura no presente. O problema está no “mundo do texto”, o campo da apropriação do texto do passado para a constituição de *identidades narrativas*, cuja análise pode ser realizada com profundidade à luz da *hermenêutica filosófica*. Segundo nossa hipótese, tais identidades emergiram muito recentemente na história do cristianismo em função da emergência de uma hermenêutica literalista radical da Bíblia, o que acabou

levando à transferência das características e promessas divinas ao Israel antigo registradas na Bíblia Hebraica ao povo judeu contemporâneo e à estrutura estatal israelense atual.

Por isso, cremos que a relação do judaísmo e do atual Estado de Israel com os protestantes é marcada pela ambiguidade típica do entrecruzamento entre história e ficção, um dos temas explorados por Paul Ricoeur. Enquanto as narrativas históricas do Estado de Israel incorporam a narrativa bíblica como mito fundador, a escatologia protestante correu no sentido contrário, tomando elementos da história recente de Israel para construir sua interpretação. Outros entrecruzamentos podem ser verificados: a apropriação de símbolos judaicos em ritos protestantes podem estar relacionados à configuração de novas identidades narrativas, quando o protestante torna-se uma metáfora viva das narrativas do texto sagrado, mimetizando as histórias bíblicas em seu cotidiano. O resultado desse entrecruzamento produziu certa ambiguidade de ações e recepções: apoio político dos protestantes ao Estado de Israel por um lado, desejado e estimulado pelo governo israelense; e apropriação protestante do simbolismo judaico e desconfiança do meio religioso do judaísmo de outro. Tal ambiguidade marca as relações entre as comunidades judaicas e protestantes no Brasil.

2. PAUL RICOEUR, A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E A JUDEOFILIA

A escolha pela hermenêutica filosófica como escopo teórico para nossa pesquisa se dá pelo fato dessa disciplina pretender ir além de técnicas interpretativas, procurando a palavra interior na universalidade da linguagem, palavras que são “o fim visível de um desejo inesgotável por linguagem ou por compreensão”. A finitude do nosso ser está na base de nossa aspiração pela compreensão e linguagem, tal qual a universalidade do filosofar hermenêutico (GRONDIN, 1999, p. 203-204). Tal compreensão é caracterizada, em Paul Ricoeur, “tanto pela dádiva de um predecessor como por um reinício, a iniciativa do pensamento. Assim sendo, compreensão não significa repetição nem tradução, mas construção criativa” (KÖRTNER, 2009, p. 20).

Quando aplicado ao resgate de um texto do passado, a compreensão ocorre com diferentes leituras e apropriações pelos mais diversos grupos sociais. No caso da tese a ser desenvolvida, o mesmo texto bíblico do Israel antigo e seu testemunho do divino é lido, compreendido e empregado de formas distintas, a partir de motivações, expectativas e perguntas igualmente diversas. É por essa razão que, a partir das mesmas referências bíblicas, movimentos protestantes desenvolveram diferentes judeofilias, e os diferentes judaísmos também produziram distintas respostas aos seus anseios. Portanto, inicialmente nos interessa em Paul Ricoeur a tese da tripla *mimesis* do ato configurante do texto narrativo em *Tempo e Narrativa* (RICOEUR, 2010, v. 1). A compreensão passa pela experiência da linguagem, porque a vida autêntica demanda narrativa:

Contamos histórias porque, afinal, as vidas humanas precisam e merecem ser contadas. Essa observação ganha toda a sua força quando evocamos a necessidade de salvar a história dos vencidos e dos perdedores. Toda a história do sofrimento clama por vingança e pede narração (RICOEUR, 2010, v. 1, p. 129).

Como aprendemos com Ricoeur, tal narração não está restrita aos textos de historiadores, baseados nos “fatos reais”, mas construída sobre o entrecruzamento entre as narrativas históricas e as ficcionais – o que é muito interessante para a pesquisa da judeofilia. História e ficção são paralelas e constituem vertentes da mesma investigação aplicada à arte de compor da *mimesis II*, cujas narrativas convergem pelo fato de somente poderem concretizar suas tarefas tomando emprestadas as intencionalidades da outra (RICOEUR, 2010, vol. 3, p. 311). Portanto, é na produção do “terceiro-tempo”, o tempo humano marcado por uma dialética própria na qual se entrecruzam as narrativas históricas e as ficcionais (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 417) que reside nossa investigação, bem como no seu resultado: “O rebento frágil proveniente da união da história e da ficção é a *atribuição* a um indivíduo ou uma comunidade de uma identidade específica que podemos denominar sua *identidade narrativa*” (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 418).

É notável que Ricoeur tome o Israel bíblico como exemplo máximo de tal processo de construção identitária. Nenhum povo foi tão apaixonado pelas narrativas que contou sobre si mesmo. De um lado, os textos canônicos mostram o caráter do povo que produziu; por outro, o texto acabou produzindo o próprio Israel:

[...] pode-se dizer que foi contando narrativas consideradas testemunhos dos acontecimentos fundadores de sua própria história que o Israel bíblico se tornou a comunidade histórica que leva esse nome. É uma relação circular: a comunidade histórica que se chama povo judeu tirou sua identidade da própria *recepção* dos textos que ela *produziu* (RICOEUR, 2010, v. 3, p. 421).

Esta identidade narrativa é claramente perceptível na própria construção da Bíblia e do povo do Israel na Antiguidade, mas é ainda mais verificável na história da emergência do movimento sionista e do Estado de Israel contemporâneo.

3. O ESTADO DE ISRAEL E A ESCATOLOGIA: EXEMPLO DE ENTRECruzAMENTO DE NARRATIVAS

Uma nação necessita de uma base ideológica para integrar na mesma “identidade coletiva” os indivíduos que a compõe. Essa função cabe ao *nacionalismo*. As nações são constituídas a partir de convicções, fidelidades e solidariedade baseadas em pessoas que se reconhecem com direitos e deveres mútuos (GELLNER, 2001, p. 20). Daí a necessidades das nações modernas em constituírem para si os mitos fundadores das nações. E Israel é um caso emblemático. Segundo o historiador Shlomo Sand, desde meados do século XIX autores judeus passaram a construir uma narrativa histórica de Israel aplicando ao passado bíblico tanto as realidades do presente judaico como as concepções de nacionalismo contemporâneas. A Bíblia deixou a esfera dos livros teológicos e foi colocada entre as obras históricas, servindo como indicativo da origem comum de um povo plural (SAND, 2011, p. 228). Emergiram obras literárias inspiradas nas narrativas bíblicas, como *Daniel Deronda* (1876), romance de George Eliot, cujos personagens defendem a existência de um Estado israelense, e que veio a influenciar profundamente a opinião pública na Inglaterra e nos Estados Unidos da América, bem como as poucas colônias judaicas na Palestina, antes mesmo do início do sionismo político (GOLDMAN, 2009, p. 20).

Desde então ocorreu o entrecruzamento entre narrativas histórica e ficcional entre os judeus. O mito

central da Bíblia hebraica é o mito de libertação (FRYE, 2004, p. 77). A libertação da terra da opressão para a Terra Prometida, Canaã, em um êxodo que fundou o imaginário nacionalista da Judeia na Antiguidade, foi também o mito fundador do atual Estado de Israel. As metáforas bíblicas foram transformadas em símbolos para a história presente e mito fundante do nacionalismo judaico:

Junto com a escavação de sítios do período bíblico, o estudo da Bíblia foi muito encorajado por Ben Gurion como um importante elemento na construção de um sentido de identidade nacional ligado tanto à terra quanto às origens judaicas, mas sem as camadas de desenvolvimentos religiosos dentro do judaísmo durante os 2,5 mil anos que haviam se passado (GOODMAN, 2020, p. 524).

Tal entrecruzamento entre intencionalidades da história e da ficção podem ser verificadas nas narrativas oriundas das diferentes recepções do texto bíblico, seja na história da emergência do Estado de Israel, seja nas apropriações da escatologia protestante ou nas expressões do uso simbólico de elementos bíblicos e culturais relacionados ao povo judeu. Do lado protestante, pode-se observar a ficção narrativa da escatologia operando no sentido oposto ao tomar elementos da história recente de Israel para construir verossimilhança à sua teologia, invocando a emergência do moderno Estado de Israel como cumprimento profético. Não são poucas as interpretações invocando notícias do jornal diário como cumprimento profético de um texto bíblico, especialmente escatológico. Essas narrativas construídas pela teologia, a partir das profecias bíblicas, podem repercutir inclusive na política externa nacional, como pode-se ver no discurso do deputado Zequinha Marinho (PSC-PA) por ocasião da comemoração, na Câmara dos Deputados, do aniversário da Independência de Israel:

Quem ama Deus, quem ama a Bíblia, também ama Israel. Não há como não amar. Sabemos do compromisso de Deus com o seu povo e com aqueles que amam e bendizem Israel. A promessa a Abraão foi não só para ele, mas também para aqueles que adorassem o Deus de Abraão e fossem amigos de Abraão. Aí está a razão de ser da bênção de Deus. Fico muito feliz neste momento também em lembrar aqui que o Presidente Bolsonaro reatou com Israel relações que estavam um pouco desorganizadas e estremecidas. Diante disso, tenho a certeza de que a bênção de Deus vai estar sobre o Brasil também em função dessa amizade, desse carinho, desse respeito e desse amor pelo povo da promessa divina. (...) Que Deus possa continuar abençoando o Brasil através de Israel (DIÁRIO, 2019, p. 38).

Em resumo: a tese será orientada pelos *insights* levantados por Paul Ricoeur em relação à constituição de identidades narrativas. Neste sentido, serão investigados autores que exploram a relação do texto bíblico com o imaginário e a aplicação na ação individual ou coletiva dentro de suas contingências históricas, tanto a partir das obras de Paul Ricoeur – como *A hermenêutica bíblica* (RICOEUR, 2006), *A memória, a história, o esquecimento* (RICOEUR, 2007) ou *A metáfora viva* (RICOEUR, 2000) – como de outros pesquisadores, tanto da historiografia como da literatura, que se debruçaram sobre tais temas.

CONCLUSÃO

Nessa pequena comunicação apresentamos as hipóteses centrais da tese a ser defendida, a sa-

ber: que a judeofilia do protestantismo brasileiro pode ser explicada pela hermenêutica filosófica, uma vez que está inserida em um contexto muito mais amplo no qual operam diferentes identidades narrativas, todas oriundas do mesmo texto bíblico, mas produzidas em diferentes contingências históricas. Instrumentalizamos as teses de Paul Ricoeur para melhor compreender o fenômeno, dando a ele toda a sua dimensão existencial, procurando explicar sem minimizar ou desmerecer as diferentes experiências de cada grupo envolvido – seja dos judeus, seja dos protestantes brasileiros.

Concluimos esta apresentação com um excerto do conto “O livro de areia”, de Jorge Luis Borges, que remete à multiplicidade das interpretações e apropriações de um texto – no nosso caso, a Bíblia:

Não pode ser, mas é. O número de páginas deste livro é exatamente infinito. Nenhuma é a primeira; nenhuma, a última. Não sei por que estão numeradas desse modo arbitrário. Talvez para dar a entender que os termos de uma série infinita admitem qualquer número. (BORGES, 1975, p. 117)

REFERÊNCIAS

BORGES, Jorge Luis. O livro de areia. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Globo, [1975?].

DIÁRIO DA CÂMARA DOS DEPUTADOS. Ano LXXIV nº 82, quarta-feira, 22 de maio de 2019. Disponível em: <<http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD0020190522000820000.PDF>>. Acesso em: 17 jun. 2021.

FRYE, Northrop. *O código dos códigos: a Bíblia e a literatura*. São Paulo: Boitempo, 2004.

GELLNER, Ernest. *Naciones y nacionalismo*. Madrid, Espanha: Alianza Editorial, 2001. p. 20.

GOLDMAN, Shalom. *Zeal for Zion: Christians, Jews, & the Idea of The Promised Land*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009. p. 20.

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. p. 203-204.

KÖRTNER, Ulrich. *Introdução à hermenêutica teológica*. São Leopoldo: sinodal/EST, 2009. p. 20.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Loyola, 2000.

RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Volume 1: a intriga e a narrativa histórica. São Paulo: UMF Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa: Volume 3: o tempo narrado*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SAND, Shlomo. *A invenção do povo judeu: da Bíblia ao sionismo*. São Paulo: Benvirá, 2011.

TOPEL, Marta Francisca. A inusitada incorporação do judaísmo em vertentes cristãs brasileiras: algumas reflexões. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano IV, n. 10, Maio 2011. p. 35-50. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30382>>. Acesso em: 24 mai. 2021.

ENTRE A *POIÉSIS* E A PROFECIA: APROXIMAÇÃO LITERÁRIA DO PROFETISMO BÍBLICO

Matheus Eduardo de Oliveira Rocha¹

RESUMO

A pesquisa centra-se na possibilidade de compreensão do profetismo, a partir da intersecção entre poética e religião. Para tanto, se faz necessário distanciar-se do ímpeto de univocidade, seja ele proveniente de um objetivismo exegético ou dogmático. Enquanto reflexão e tentativa de resposta a tal situação, o trabalho perpassa por três etapas: (1) Apresentação dos fundamentos do diálogo entre religião e poética; (2) Apontamentos sobre a Bíblia, enquanto literatura; (3) Direcionamento a um paradigma literário para a leitura do profetismo bíblico. Por fim, entende-se a relação entre religião e *poiésis* como significativa para o estudo de tais textos, vistos como fruto intencional de tradição coletiva, resultante da experiência do *pathos*.

PALAVRAS-CHAVE: Poiésis; Profetismo; Hermenêutica; Pathos.

INTRODUÇÃO

Para o ser humano, a linguagem não é mera questão de comunicação objetiva. No entanto, ela carrega consigo uma potencialidade de levar os indivíduos às entranhas de si e do mundo. Dessa forma, emerge sua capacidade poético e religiosa que, segundo Villas Boas (2016, p. 13), se dá na busca do homem pelos sentidos.

Como fruto dessa relação, Vermeulen (2010, p. 81) indica o profetismo bíblico como importante movimento religioso do Antigo Israel, que registrou de modo literário diverso o cotidiano do povo com a sua concepção do divino. Todavia, tanto a pesquisa moderna, quanto a aproximação confessional, têm, por vezes, negligenciado seu caráter poético, por uma percepção unívoca. Mostra-se relevante, portanto, lançar o olhar para a relação entre religião e poética.

¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: matheusrochaedu7@gmail.com.

1 - A POÉTICA E A RELIGIÃO

A fim de adentrar no debate que tange à intersecção entre a experiência religiosa e a poética, faz-se importante pensar sobre os primórdios da relação. Rui Josgrilberg (2014, p. 17) indica que a presença humana no mundo se dá em seu entrelaçamento com a linguagem, visto que, por meio dela, ocorre a empreitada de dar sentido à realidade. O transpassar do ser humano em sua relação consigo e com o que o entorna, manifesta-se em *sine qua non* com tal potencialidade, ao ponto que Octávio Paz (1982, p. 37-38) a coloca como primária e ulterior à existência.

Como que em consequência, Paulo Nogueira (2013, p. 443-444) indica que religião e linguagem têm relação intrínseca. Ainda que, constantemente, se diga que a experiência religiosa não pode ser devidamente explicada em palavras, não há outra forma de aproximar-se a ela que não seja mediada pela linguagem, quer verbal ou não. Assim, o fenômeno desvela-se, inclusive, na poíesis, ou seja, na criação literária, seja de qual tipo for. No entanto, mesmo que a noção de tamanho entrelaçamento apresenta-se de forma latente, permanece a questão quanto ao lugar e natureza dessa relação, se ocorre em instrumentalização, ou no *locus* fundante de ambas.

Para Villas Boas (2016, p. 13-23) as duas áreas, tanto a da religião e teologia, quanto a da literatura, emergem de uma mesma raiz, o fundo antropológico. Elas têm em comum um movimento epistemológico que parte da busca do humano diante de si, dos outros, de suas relações e do *cosmos*. São experiências de excesso de sentido, como que em seguimento das inquietações que se dirigem ao ulterior da mecanicidade da vida. Seria, portanto, a tarefa poética-religiosa um enfrentamento ante o “absurdo da existência”.

Nesse mesmo sentido, Octávio Paz (1982, p. 44) indica que poesia e religião nasceram da mesma fonte, pois têm a pretensão de mudar o homem. São uma revolução contra a própria condição humana, potencialidades para o devir, um olhar para a possibilidade de uma alteridade. Sendo assim, até mesmo quando a relação entre as duas áreas é de beligerância, pode-se avistar o brotar de transmutação em ambas (PAZ, 1982, p. 124).

Percebe-se, então, que a literatura ocupa lugar primevo no fenômeno religioso nas diferentes culturas. É bem verdade que a formulação de caráter filosófico exerce certa preponderância no desenvolvimento teológico cristão ocidental, porém, Villas Boas (2016, p 14-15) apresenta a criação literária como fundante na história da busca humana pelo sentido. É berço da reflexão religiosa, visto ser “tarefa de cultivar o espírito humano a se abrir a algo maior que ele”.

Tendo em vista a profundidade e enraizamento dessa relação, Marcio Capelli Lopes (2017, p. 24) questiona sobre a suficiência dos métodos teológicos que concernem seus esforços em uma compreensão proposicional. O esgotamento do paradigma teórico e conceitual, é indício de manifestação latente da necessidade de se lançar luz para o fazer e refletir poético da religião. Não se trata apenas de ornamentação, mas sim, oportunidade de profunda imersão no horizonte de sentido do mistério, pois a questão ambígua e volátil do sentido da poesia identifica-se bem com o

viver humano, enclausurado em suas incertezas e finitude (VILLAS BOAS, 2016, p. 121).

Em sua leitura da construção da relação entre fenomenologia-hermenêutica e linguagem, Villas Boas (2016, p. 126-127) explica a *poiésis* como representação da realidade, assim como, criadora de sentidos e ordenação de mundo(s). Assim, salienta-se o fator simbólico desse texto, enquanto expressão de semântica ulterior, ao ponto que do concreto encaminha-se para sentidos últimos (HIGUET, 2013, p. 460). Em sua gênese, a criação literária é construída com base na eleição de elementos do seu contexto de composição, porém, formando em si um próprio mundo. Esse, quando entra em contato com o leitor, indissociável de sua realidade, perpetua-se em uma fusão de horizontes, como gestação de novas criações.

Assim, para Paul Ricoeur (1988, p. 14-15) a interpretação e o símbolo são noções correlatas. A linguagem religiosa é simbólica em sua própria natureza. Fala do Reino em parábolas, usa imagens sensoriais para apontar as mais profundas ou transcendentemente ideias, relata histórias das mais triviais para representar a própria realidade divina. Portanto, tal maneira de expressar-se linguisticamente deve ter uma perspectiva hermenêutica que respeite e busque aportar a grandeza de sua literatura (DE PAULA, 2012, p. 246-247). Assim, a pesquisa se seguirá, com a reflexão sobre a Bíblia, enquanto literatura.

2 - BÍBLIA COMO LITERATURA

Para Robert Alter (2007, p. 38) a relação entre a Bíblia e a literatura tem de passar pela compreensão de que o próprio texto bíblico é construção literária. É perceptível que a tradição da fé a tenha colocado como produtora de conceituação teológica, no entanto, ao fazê-lo, negligencia o fato de que nela a arte poética e sua reflexão religiosa são inseparáveis e transportam-se mutuamente. A sua inventividade na linguagem não é apenas um adorno estético, mas também, encaminha, transmite e transpira o conteúdo.

Entretanto, há que se questionar a classificação indicada acima, tendo em vista a utilização dos termos, clarificação de conceitos e compreensão de ambas as áreas. A palavra literatura passou a ser usada no século XVIII, enquanto distinção contrastante para com o material publicado como produção científica. Desse modo, segundo Lopes (2017, p. 30-31), seu sentido moderno não comporta com integralidade o fenômeno da *poiésis*, como manifestação artística, cultural, textual e religiosa. Mostra-se necessidade de expandir o que seria o literário, a fim de aproximar-se de um texto tão diverso histórico e culturalmente como é a Bíblia.

Argumenta-se que, devido à falta de intencionalidade literária dos escritores bíblicos, seria equivocada a identificação como literatura. No entanto, ainda que os autores bíblicos não tivessem essa intencionalidade, tal qual outros escritores do passado também não a tinham, não muda o fato de que trabalharam com inventividade na linguagem para execução de sua tarefa. De acordo com Alter, (1987, p. 16) mesmo em seções genealógicas, proclamações proféticas e relatos de epi-

sódios, pode-se perceber um certo cuidado com a construção do texto, com vista a uma atividade de cunho poético. Obviamente, não pensavam em empreendimento literário como se compreende na atualidade, justamente por sua diferença de contexto. No entanto, é no transpassar das fronteiras, que se percebe a possibilidade de pensar literatura para além da enclausura moderna.

Outro fator colocado na balança da crítica ante à colocação, tem que ver com o caráter diversamente compósito dos materiais bíblicos. A ideia de uma autoria individual ou de um texto integralmente original, faz parte de uma convenção atual sobre o processo literário. Ainda que fragmentado em camadas provenientes de autores em períodos diferentes, pode-se perceber, em muitos casos, uma intencionalidade redacional na justaposição textual, como que em uma edição consciente (ALTER, 2007, p. 2000). Assim, o texto mostra-se ao leitor como unidade, é lido, recepcionado e transmitido como tal.

Desse modo, a Bíblia, como um todo, e nem suas narrativas, poesias e relatos apresentam-se de modo unívoco e dogmaticamente equiparados. Lopes (2017, p. 25) indica que é um drama polifônico, que entrelaça a esfera divina e a humana como plural em vozes, sentido e direções. Soma-se a isso a percepção de que, em muitos pontos, parece ser construção lacunar. O que para uns poderia ser escassez, é visto por Auerbach (1971, p. 11-15) como potencialidade criativa literária. Assim, a obra, seus personagens e mensagens ganham camadas de profundidade e, por consequência, de identificação para com o leitor.

De forma semelhante, Ricoeur (2006, p. 163-164) fala da importância de se compreender o texto como uma estrutura, realmente chamá-lo de obra de arte. De fato, sua produção decorreu-se de um processo de codificação e, portanto, é necessário estudá-lo, também, dessa forma. No entanto, ele faz duras críticas aos modelos de leitura que pretendem uma aproximação do texto como um mundo fechado, considerando os códigos e suas organizações por eles mesmos. Tal postura acaba obliterando a linguagem como aquilo que permite esse processo de compreensão ontológica, essa fusão de horizonte entre o “mundo do texto” e o “mundo do leitor”, o movimento de excesso de sentido.

Nessa perspectiva, a produção literária bíblica não se limita em uma única interpretação, como se fosse desvelar de uma verdade singularmente absoluta. Nem as proposições históricas, estruturais ou dogmáticas podem dominar a densidade semântica do texto. Tal qual um crente que, ao ouvir uma narrativa bíblica, a recepciona em sua própria vivência de fé, formulando assim, um fecundo horizonte, o texto sempre se põe a refigurar. Para Ricoeur (1980, p. 48) é necessário aproximar-se com humildade ante a variedade de significações que dele emergem.

Assim, a pesquisa se encaminha para considerações quanto à possibilidade e relevância de se lançar um olhar literário para com o profetismo bíblico, visto ser exemplificação clara do caráter simbólico em uma relação intrínseca entre divino e humano.

3 - UM OLHAR LITERÁRIO SOBRE O PROFETISMO

De acordo com a definição de Nissinen (2003, p. 1), os profetas seriam aqueles que recebem mensagens supostamente divinas. Pertencem a um movimento plural no Antigo Oriente Próximo, como também, inegavelmente diverso mesmo no Antigo Israel, onde destaca-se a produção escrita. O profetismo bíblico chega a formular narrativas e propósitos literários na construção da figura e da mensagem profética. Em alguns desses casos, pode-se até mesmo dizer que o objetivo central não era o profeta acima da literatura, mas a literatura utilizar essa persona e sua mensagem para a elaboração de seu texto (NISSINEN, 2003, p. 4-5).

Sobre a sua leitura, tanto o dogmatismo religioso, quanto a crítica histórica, enveredaram-se em sentido estreito. Seja com a finalidade do descortinar de uma fala divinamente inspirada ou de um personagem histórico original, ambos se debruçam contra o texto, a fim de que, por trás dele, encontrem a resposta que almejam. Assim, Konrad Schmid (2010, p. 388) indica a massiva busca por um indivíduo profeta, como que um gênio religioso e sua *logia* original.

No entanto, Schmid (2010, p. 389-396) aponta que a ênfase na história da redação, acabou transparecendo a noção da relevância da construção literária como um todo. Seus livros passam a ser vistos como obra editorial e de processo redacional diverso, mas nem por isso, menos relevantes. Há uma abertura à noção de autoria diversa, enquanto processo compósito, mas também, intencional. Os acréscimos podem ser vistos, não como alteração pejorativa, mas sim, enquanto continuidade da tradição por meio do desenrolar da obra. Assim, emerge a mudança de um paradigma de aproximação. Um deslocamento da busca do indivíduo “profeta” e sua *logia* original para o encontro com o texto.

Profecia passa a ter um forte caráter literário, que pode ser visto como um chamado para modelar, através da linguagem, uma maneira alternativa de se compreender a realidade (BRUEGGEMANN, 1986, p. 12). O profeta não seria apenas um canal passivo para transmissão de mensagens divinas, mas alguém que modela literariamente aquilo que vivenciara na experiência. Além disso, Schökel e Diaz (1980, v. 1, p. 19) apresentam que é na multivocidade da linguagem humana que habita a força profética, visto que o sentido de sua proclamação se torna vivo e refigurativo para todas as leituras posteriores.

Para Paul Ricoeur (1980, p. 48-49), no gênero profético encontra-se o desvelar de um encontro entre as duas realidades, onde divino e humano misturam-se para formulação da mensagem. Assim, Lopes (2017, p. 21-22) coloca experiência profética como paralela à poética, pois se originam desse *páthos*, formação de um sentimento que vai além do casual. É metáfora viva que “traduz o indizível”, lançando-se às possibilidades de recepção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por ser a linguagem uma potência *sine qua non* do ser humano, a poética e religião emergem do mesmo *locus*, a antropologia, em movimento de busca pelo excesso de sentido. Desse modo, evoca-se a possibilidade de um pensar religioso/teológico menos proposicional e mais poético, enquanto símbolo. Tal questão resulta, mesmo, em uma aproximação da Bíblia que a compreenda como literatura, repensando concepções estreitas de ambas. Manifesta-se, então, um drama polifônico, cuja potência semântica fundamenta-se em sua estruturação, mas se lança à multivocidade. Como consequência, o próprio profetismo bíblico pode ser relido, no olhar de suas obras como fruto intencional de tradição coletiva, perceptível à centralidade do *páthos* dessa experiência, a qual se lança como metáfora viva no ressoar da “voz profética”.

REFERÊNCIAS

- ALTER, Robert. Introduction. In: ALTER, Robert.; KERMODE, Frank (Eds.). *To literary guide to the Bible*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 1971.
- BRUEGGEMANN, Walter. *La imaginación profética*. Santander: Editorial SAL Terrae, 1986.
- DE PAULA, Adna Cândido. A teoria da interpretação e a hermenêutica bíblica de Paul Ricoeur. *Teo-literária*. São Paulo, v. 2, n. 4, 2012.
- HIGUET, Etienne A. Hermenêutica da religião. In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- JOSGRILBERG, Rui. O mito, uma interpretação metafórica. In: JOSGRILBERG, R.; LAUND, J. *Estudos em Antropologia e Linguagem*. São Paulo: FACTASH Editora, 2014.
- LOPES, Marcio Capelli Aló. Por uma teologia ficcional: a (des)construção teológica na reescritura bíblica de José Saramago. 2017. 326f. Tese (Doutorado em Teologia) - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- NISSINEN, Martii. *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. (Writings from the Ancient World, n. 12).
- NOGUEIRA, Paulo Augusto S. Linguagens religiosas: origem, estrutura e dinâmicas. In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013.
- PAZ, Octavio. *O Arco e a Lira*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982. (Coleção Logos).
- RICOEUR, Paul. *Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- RICOEUR, Paul. *O Conflito das interpretações: Ensaio de hermenêutica*. Porto: RÊS Editora, 1988.

RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SCHMID, Konrad. A formação dos últimos profetas (história da redação). In: RÖMER, Thomas.; MACCHI, Jean-Daniel.; NIHAN, Christophe. *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

SCHÖKEL, Luis A.; DIAZ, José Luis S. *Profetas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S. L., 1980. v. 1.

VERMEYLEN, Jacques. Os gêneros literários proféticos. In: RÖMER, Thomas.; MACCHI, Jean-Daniel.; NIHAN, Christophe. *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

VILLAS BOAS, Alex V. *Teologia em diálogo com a Literatura: Origem e tarefa poética da teologia*. São Paulo: Paulus, 2016. (Teologia em saída).

O CONCEITO DE IDENTIDADE NARRATIVA EM PAUL RICOEUR

Flavio José de Paula¹

RESUMO

A narrativa, para Paul Ricoeur (1994), tem a capacidade de estruturar o tempo e, sobretudo, de torná-lo tempo humano. Essa percepção temporal humanizada através do modo narrativo torna possível uma autoidentificação do sujeito, uma vez que esse sujeito não pode separar a sua própria existência do relato que ele faz de si mesmo. Assim, as histórias que contamos de nós mesmos têm a capacidade de nos dar uma identidade, independente do fato de essas histórias serem verdadeiras ou falsas (MADISON, 1999). O ser humano pode contar suas histórias, em primeiro lugar, porque tudo que é relatado ocorre no tempo, leva tempo e desenvolve-se no tempo, e, em segundo, porque suas ações são articuladas (temporalmente) em signos, regras e normas, sendo, portanto, sempre mediatizadas pela linguagem. De fato, o sujeito que reflete em busca de autocompreensão é, para Ricoeur, um “sujeito linguístico”, ou, mais precisamente, um “sujeito hermenêutico”, enquanto alguém que fala e é falado, e que, ao mesmo tempo, existe como objeto autoafirmativo. Por isso, os elementos internos da narrativa são importantes para compreender o próprio conceito de identidade. Um dos principais elementos dessa estrutura do ato de contar histórias é a “intriga”, pois é através dela que um determinado ouvinte pode seguir uma história, avançando em meio a contingências e peripécias sob a expectativa de uma realização no estágio de conclusão. Esse fio condutor, por um lado, dá sentido e coesão à história, e, por outro, permite a identificação entre aquilo que é narrado e o sujeito que está em busca de uma identidade. Para Ricoeur, há um espaço de intercessão e de mútua fecundação entre a história, com seus elementos de pré-compreensão, e a ficção, como “um reino da tessitura da intriga”. É exatamente deste entrecruzamento que surge o “rebento”, o conceito propriamente dito de “identidade narrativa” (TEIXEIRA, 2004).

PALAVRAS-CHAVE: Identidade narrativa; tempo; sujeito hermenêutico; intriga.

INTRODUÇÃO

A identidade, como processo de autointerpretação, seja ela individual ou coletiva, se dá, segundo o filósofo francês Paul Ricoeur (1913-2005), através da narrativa. Essa está, por sua vez, não apenas intrinsecamente ligada ao tempo, mas também à capacidade de o estruturar e de torná-lo humano. É através da narrativa que o ser humano se torna capaz de contar histórias e de se identificar nas histórias que ouve, isto é, que interpreta. Tal identificação só é possível porque a narrativa, vinculada ao tempo, contém em si elementos que a tornam inteligível, tais como símbolos internos, que tornam possível uma pré-compreensão, processos miméticos, que possibilitam

¹ Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).
E-mail: flaviodepaulaofs@gmail.com.

uma interpretação e reinterpretação das histórias, e a intriga, que articula elementos desconexos dando um sentido de todo e conduzindo a um final. Assim, as histórias, reais ou fictícias, que podemos contar acerca de nós mesmos, por seus elementos internos, têm a capacidade de, ao permitir a identificação, nos fornecer uma identidade, que é flexível e pode ser construída e reconstruída a todo momento.

Neste artigo, procuraremos precisar o conceito de identidade narrativa, tal qual Paul Ricoeur o formula transversalmente em seu livro “Tempo e Narrativa” (1994). Para isso, em primeiro lugar, faremos três distinções básicas acerca do conceito de identidade em geral; em segundo, abordaremos o caráter narrativo da identidade, bem como as relações entre a narratividade e a temporalidade; em terceiro, apontaremos a maneira como a identidade é articulada através dos elementos da narratividade, como os símbolos, o triplo processo mimético e a “intriga”. Por fim, pretendemos demonstrar como, para Ricoeur, o sujeito que busca sua identidade é um sujeito hermenêutico, que se interpreta a si mesmo, e, por isso mesmo, é capaz de gerar para si uma identidade.

1. DISTINÇÕES PRELIMINARES ACERCA DO CONCEITO DE IDENTIDADE

Antes de abordar o conceito de identidade narrativa, propriamente dito, há que se fazer algumas distinções acerca da maneira como a identidade pode ser compreendida. Faremos três distinções básicas.

A primeira distinção diz respeito à maneira como compreendemos o conceito de identidade. Gorospe aponta que, em Ricoeur, por identidade podemos entender duas noções completamente diferentes, que, se compreendidas como uma mesma realidade, podem trazer confusão ao termo. Por um lado, identidade pode significar *idem*, isto é, a igualdade fundamental (mesmice) que, permanecendo inalterada, faz com que algo possa ser identificado consigo mesmo, o que faz pressupor uma estabilidade no ser. Por outro lado, o conceito pode significar *ipse*, ou seja, a individualidade, aquilo que faz com que alguém seja diferenciado das outras realidades que o cercam, tornando-se único. A *idem*-identidade refere-se a algo formal ou substancial e responde à pergunta “o quê?”. De fato, quando perguntamos “o que é isto?” estamos procurando uma resposta que corresponda à essência daquele objeto, e isto significa procurar o elemento estável que permite que aquilo continue sendo ele mesmo. Já a *ipse*-identidade refere-se a uma identidade temporal e é uma resposta à pergunta “quem?”. Quando perguntamos “quem?” buscamos um sujeito dinâmico capaz de ação, e, portanto, capaz de articular em si mudanças. Por isso, enquanto a mesmice ou *idem*-identidade implica que um certo núcleo permanece o mesmo, a individualidade ou *ipse*-identidade inclui mudança, embora dentro de uma coesão (GOROSPE, 2007, p. 38).

Outra distinção necessária é percebermos o uso sociológico do termo. Obviamente, este uso refere-se àquilo que denominamos acima de *ipse*-identidade, à identidade que busca um sujeito (quem). Há que se notar, antes de tudo, que, “do ponto de vista sociológico, toda e qualquer

identidade é construída” (CASTELLS, 2007, p. 4), e, portanto, é dinâmica. Segundo Castells, de maneira geral, na sociologia, entende-se identidade como “o processo de construção de significado com base em um atributo cultural ou ainda em um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado”. A esse significado básico que se aplica aos atores sociais, Castells acrescenta que o conceito significa também “a fonte de significado e experiência de um povo” (2007, p. 3). Portanto, o conceito refere-se sempre a uma maneira de estabelecer uma fonte de significado para uma pessoa ou um grupo, através dos quais aquela pessoa ou grupo se reconhece(m).

Por fim, uma terceira distinção necessária se refere à maneira como as identidades podem ser diferentes. Existem, basicamente, dois tipos de identidade: a coletiva e a individual. A coletiva diz respeito à maneira como uma comunidade se reconhece enquanto algo coletivo, como acontece na religião, no nacionalismo, entre outros. Já a identidade individual se relaciona com a maneira como cada pessoa concreta se identifica com sua própria história e lhe dá um sentido, que a torna única. Ricoeur se refere aos dois tipos de identidade e aponta que ambos se constroem da mesma maneira. De fato, “a identidade de uma pessoa ou de uma comunidade processa-se em grande parte pela identificação a (com) valores, ideais, etc., nos quais a comunidade ou a pessoa ‘se’ reconhece; quer dizer, o reconhecer-‘se’ em contribui para o identificar-‘se’ a” (TEIXEIRA, 2004b, p. 149,150). Castells, do ponto de vista sociológico, concentra-se basicamente na identidade coletiva (2007b, p. 4). Já Ricoeur, como dissemos, aponta para ambas, enfatizando o processo de construção dessas identidades, que se dá pela narrativa.

2. CARÁTER NARRATIVO DA IDENTIDADE

Ricoeur parte de noções religiosas para formular a maneira como compreende o processo de construção da identidade. Segundo o filósofo, há em toda a fé bíblica um caráter “essencialmente narrativo”, que **não** se apoia em expressões abstratas sobre Deus nem em dogmas instituídos, mas sobretudo em histórias contadas, como “a história do Êxodo, a história da Crucificação e da Ressurreição, a história de Pentecostes, da Igreja primitiva”. Assim, especula que “esta dimensão religiosa da arte de contar talvez se deva à capacidade que a narrativa possui de estruturar o tempo” (TEIXEIRA, 2004a, p. 199). Em “Tempo e Narrativa”, o Ricoeur defende a seguinte hipótese de base acerca da relação entre narratividade e tempo:

Existe entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana uma correlação que não é puramente acidental, mas representa uma forma de necessidade transcultural. Ou, em outras palavras: *que o tempo torna-se tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal* (RICOEUR, 1994, p. 85).

Para o autor, a nossa existência não pode ser separada do relato que fazemos de nós mesmos, pois é através do ato de contar nossas próprias histórias que conseguimos nos atribuir uma identidade. De fato, temos uma capacidade intrínseca de nos reconhecermos nas histórias que contamos sobre **nós**, independentemente da verdade ou falsidade dessas histórias, pois, segundo Ricoeur, tanto a ficção como a história verificável têm a capacidade de nos fornecer uma identidade (MADISON, 1999, p. 48).

Vale destacar que, para ele, a noção de identidade é uma categoria prática, ou seja, é ela que permite reconhecer a permanência de um sujeito de ação através de uma resposta que têm obrigatoriamente um caráter narrativo:

Dizer a identidade de um sujeito ou de uma comunidade é responder à pergunta: *quem* é que fez a ação *x*, *quem* é o seu autor *agente*? Ora, o suporte da permanência de um *nome próprio* – do nascimento até à morte – só pode ser dado por uma resposta narrativa (TEIXEIRA, 2004b, p. 155).

A tese central do Ricoeur, portanto, aponta para o fato de que há uma articulação não acidental entre tempo e narrativa, e, por isso mesmo, identifica o caráter temporal da narrativa e o caráter narrativo do tempo. Se num primeiro momento, “estamos prontos a admitir que não há história sem tempo”, talvez, num segundo, “nos surpreendamos se nos disserem que também não há tempo sem história. Ricoeur di-lo” (SOARES, 2011, p. 217). Em suma, para Ricoeur, “tudo o que é relatado ocorre no tempo, leva tempo, desenvolve-se no tempo; e o que se desenvolve no tempo pode ser relatado” (MADISON, 1999, p. 170). Há que se notar, entretanto, que o autor **não se refere ao tempo enquanto uma** simples dimensão linear, mas ao próprio ser humano que assim se percebe; pois, para ele, sem a noção de tempo, não é possível haver narrativa, e, consequentemente, também não é possível compreender a ação do ser humano nem a sua identidade (RODRIGUES, 2016, p. 195).

3. A ARTICULAÇÃO DA IDENTIDADE: SÍMBOLOS, PROCESSO MIMÉTICO E “INTRIGA”

Ricoeur elenca alguns elementos presentes na narrativa que influenciam a maneira como a identidade pode ser construída. Conhecer esses elementos ajudam a compreender a maneira como as identidades se articulam em seu nível mais profundo. Não destacaremos todos os elementos apontados por Ricoeur, mas apenas três, que nos parecem essenciais, a saber, a maneira como a narrativa se articula em símbolos, a forma como se dá o processo mimético e o elemento central da narrativa, a intriga.

3.1. A ARTICULAÇÃO EM SÍMBOLOS

Ricoeur destaca que **a ação humana pode ser narrada** basicamente “porque ela já está articulada em signos, regras e normas”, ou seja, pelo fato de ela ser “desde sempre, simbolicamente mediatizada” (1994, p. 91). De fato, para o filósofo, as “formas simbólicas são processos culturais que articulam a experiência inteira”, e não apenas um simbolismo presente no espírito, uma mera operação psicológica; ao contrário, é uma complexa “significação incorporada à ação no jogo social” (1994, p. 92). Há uma relação intrínseca entre a ação humana e o símbolo que a representa: por um lado, “antes de serem submetidos à interpretação, os símbolos são interpretantes internos à ação”; por outro, “o simbolismo confere à ação humana legibilidade” (1994, p. 93). O significado não é, portanto, originado no sujeito consciente reflexivo, mas lhe advém de maneira externa, isto é, do encontro, mediado pela cultura, com determinados símbolos que o levam a pensar a sua ação (MADISON, 1999, p. 44).

3.2. O PROCESSO MIMÉTICO

Para Ricoeur (1994, p. 88-118), a narrativa se dá através de um processo triplamente mimético, intrinsecamente relacionado ao tempo. O autor, buscando entender essa relação entre tempo e narrativa, investiga o conceito de tempo em Agostinho e o conceito de intriga em Aristóteles, elaborando uma teoria segundo a qual a narrativa (e conseqüentemente o tempo) é entendido em três momentos inter-relacionáveis: A mímese I refere-se a uma pré-compreensão do mundo, baseada em elementos simbólicos internos; este exhibe uma qualidade pré-narrativa, uma pré-configuração, capaz de tornar possível a identificação de acontecimentos por seus traços estruturais, simbólicos e temporais. A mímese II torna possível entrar no “reino da ficção”, do *como se*, sobretudo através da tessitura da intriga, que é uma mediadora entre diversos aspectos antagônicos; com ela consegue-se a concordância-discordante, tal como uma síntese de elementos heterogêneos que são ligados de tal maneira que se produza uma história completa e com sentido. A mímese III refere-se à capacidade de interpretar e reinterpretar a história; é o lugar do leitor ou ouvinte, e, portanto, lugar no qual se conclui o percurso da mímese, no qual a narrativa pode atingir o seu pleno sentido. Assim, a mímese III “define-se pela identidade narrativa de um indivíduo ou de um povo, nascida da interminável retificação de uma narrativa anterior por uma outra ulterior, e da cadeia de refigurações daí resultante” (TEIXEIRA, 2004b, p. 145).

3.3. A INTRIGA

O argumento do livro “Tempo e Narrativa” consiste em, além de construir uma mediação

entre narratividade e temporalidade, demonstrar “o papel mediador da tessitura da intriga no processo mimético” (RICOEUR, 1994, p. 87). Uma vez que “o sujeito que reflete em busca de significação, autocompreensão”, para Ricoeur, “é um sujeito linguístico” (MADISON, 1999, p. 49), a *intriga*, enquanto elemento central de uma narrativa, torna-se o elemento-chave para se compreender a formação da identidade. O autor, contudo, o formula de uma maneira própria: parte do conceito aristotélico de intriga como “concordância discordante” – isto é, como capacidade de integrar, num só discurso, elementos que não se relacionam – e o reformula, caracterizando-o como o elemento capaz de “resolver o problema entre tempo e narrativa”, ou melhor, como elemento capaz de fazer uma mediação “entre um estágio da experiência prática que a precede e um estágio que a sucede” (RICOEUR, 1994, p. 87). Essa mediação da intriga se dá por três motivos inter-relacionados: primeiro, por ela fazer a mediação entre acontecimentos individuais e uma história considerada como um todo; segundo, por ser capaz de fazer a concordância-discordante entre fatores heterogêneos na própria história; e terceiro, por seus caracteres temporais próprios, capazes de combinar proporções variáveis de duas dimensões temporais, uma cronológica e outra não-cronológica (RICOEUR, 1994, p. 103-104). Quanto a esse terceiro motivo, vale destacar ainda que a dimensão cronológica constitui a dimensão episódica da narrativa; e a segunda, a não-cronológica, “é a dimensão configurante propriamente dita, graças à qual a intriga transforma os acontecimentos *em* história” (RICOEUR, 1994, p. 104). Em suma, o papel mediador se deve ao fato de a composição da intriga estar enraizada numa pré-compreensão do mundo e da ação, ou seja, de suas estruturas inteligíveis, de suas fontes simbólicas e de seu caráter temporal. Isso exige certa capacidade de identificar tanto a ação em geral por seus traços estruturais quanto as *mediações simbólicas* da ação por serem portadoras de caracteres mais precisamente temporais (RICOEUR, 1994, p. 88). Assim, se por um lado tecer uma intriga é o ato de combinar, em proporções variáveis, dimensões cronológicas e não cronológicas; por outro, acompanhar uma narrativa é, no fundo, compreender a maneira pela qual os episódios sucessivos podem conduzir a um sentido de unidade dos diversos pontos antes desconexos. Através da intriga, portanto, pode-se seguir uma história; ou seja, pode-se “avançar no meio de contingências e peripécias sob a conduta de uma espera que encontra a sua realização na conclusão” (RICOEUR, 1994, p. 105).

CONCLUSÃO

O sujeito, em busca de uma autocompreensão – isto é, de sua identidade – é um sujeito hermenêutico, que existe como objeto autoafirmativo. Sendo assim, “na medida em que existe autocompreensivamente, fá-lo apenas como resultado do jogo constitutivo e crítico dos signos, símbolos e textos; não é um dado natural (ou metafísico), mas o resultado de um processo de semiiose” (MADISON, 1999, p. 47-48). Para Ricoeur (1994, p. 101-105), há um espaço de intercessão e de mútua fecundação entre a história, com seus elementos de pré-compreensão (mimese I), e a ficção, como um reino da tessitura da intriga (mimese II). É exatamente deste entrecruzamento

entre esses dois processos que surge o “rebento” (mímese III), enquanto processo de autorreinterpretação constante; ou seja, do confronto entre os elementos de pré-compreensão e a intriga surge um processo hermenêutico de autocompreensão: o conceito propriamente dito de “identidade narrativa” (TEIXEIRA, 2004b, p. 143). Em outras palavras, a identidade narrativa de um indivíduo ou de um povo nasce “da interminável retificação de uma narrativa anterior por uma outra ulterior, e da cadeia de refigurações daí resultante” (TEIXEIRA, 2004b, p. 145).

Ao contrário de uma ideia por demais abstrata de um “mesmo” que permanece igual a si (*idem*-identidade), a identidade narrativa pode incluir “a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida” (TEIXEIRA, 2004b, p. 144). E isso se dá, primeiro, pelo fato de a identidade ser amplamente flexível, ou seja, por ela ser capaz de se fazer, de se desfazer e de se refazer constantemente, “uma vez que é possível urdir a trama da própria vida através de muitos e opostos enredos”; segundo, pelo fato de a identidade narrativa não esgotar “a ipseidade do sujeito individual ou comunitário” (TEIXEIRA, 2004b, p. 145).

Podemos dizer que Ricoeur, em síntese, segue o seguinte encadeamento:

A compreensão de si é uma interpretação; a interpretação de si, por sua vez, encontra na narrativa, entre outros signos e símbolos, uma mediação privilegiada, a partir do entrecruzamento da história e da ficção – o que permite fazer “da história de uma vida uma história ficcional, ou, se se prefere, uma ficção histórica” (TEIXEIRA, 2004b, p. 146).

É nesse entrecruzamento, nesse movimento contínuo de interpretação e de reinterpretação, entre história e ficção, que o ser humano é capaz de dar um significado a si mesmo. Assim, Ricoeur “vê a possibilidade descritiva de uma identidade pessoal não na visão intuitiva e intemporal de si próprio, mas na capacidade de cada um contar as suas próprias ações” – e isto é a identidade narrativa (TEIXEIRA, 2004a, p. 199). Por fim, há que se destacar o motivo pelo qual, segundo Ricoeur, o ser humano se aventura a narrar-se nessa procura interminável de sua própria identidade.

Contamos histórias porque finalmente as vidas humanas têm necessidade e merecem ser contadas. Essa observação adquire toda a sua força quando evocamos a necessidade de salvar a história dos vencidos e dos perdedores. Toda história do sofrimento clama por vingança e exige narração (Ricoeur, 1994, p. 116).

REFERÊNCIAS

CASTELLS, Manuel. **A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. O Poder da Identidade.** Vol II. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

- GOROSPE, Athena E. **Narrative and Identity: An Ethical Reading of Exodus 4**. Boston: Brill, 2007.
- MADISON, G. B. Ricoeur e a hermenêutica do sujeito. In: HANN, Lewis Edwin (dir). A Filosofia de Paul Ricoeur: **16 Ensaios e Respostas de Paul Ricoeur aos seus críticos**. Coleção Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Trad. de Constança Marcondes Cesar. Vol I, Campinas: Papyrus, 1994.
- RODRIGUES, Luís. M. Figueiredo. **O Digital no Serviço da Fé: Formar para uma oportunidade**. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2016.
- SOARES, Martinho Tomé Martins. **História e Ficção em Paul Ricoeur e Tucídides**. Fundação Eng. António Almeida, 2011.
- TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. **Ispeidade e Alteridade: Uma leitura da Obra de Paul Ricoeur**. Vol. I. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da Moeda, 2004a.
- TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. **Ispeidade e Alteridade: Uma leitura da Obra de Paul Ricoeur**. Vol. II. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da Moeda, 2004b.

PAUL RICOEUR: UMA HERMENÊUTICA DA RELIGIÃO¹

Diclei Manoel da Silva

Depois da publicação de “Leituras 1” (1995)², consagrada ao pensamento político, e de “Leituras 2” (1996)³, onde são apresentadas grandes figuras do pensamento filosófico do século XX, numa obra também de 1996, onde se adentra nas “fronteiras da filosofia”, Ricoeur investiga o papel da filosofia da religião nos sistemas filosóficos como de Kant e Hegel e suas consequências. Aborda sobre outros filósofos e trata de questões que lhe são muito caras como a do profetismo, do trágico e do mal. Mantendo-se no limiar entre filosofia e não-filosofia, entre filosofia e teologia.

Essa comunicação tem por objetivo apresentar os passos trilhados por Ricoeur, de modo a ressaltar que com Kant, particularmente a partir da obra “*a religião nos limites da simples razão*”, temos uma “hermenêutica filosófica da religião” (RICOEUR, 1995, p. 19). Temos por propósito enfatizar que a expressão “hermenêutica filosófica da religião” trata-se de uma adjetivação de Ricoeur à referida obra kantiana. Mas sabemos que apropriando-se de em alguns elementos oriundos do filósofo do imperativo categórico e partindo de sua abordagem fenomenológica da religião, Ricoeur chega à uma “hermenêutica fenomenológica da religião”. Mas esse não é o tema desse escrito acadêmico.

Aqui, cabe-nos, portanto, apresentar a leitura de Ricoeur à concepção Kantiana de religião a partir da obra supracitada. No livro “leituras 3” (1996), ao explicitar a relação entre “filosofia e não-filosofia”, tem um item com o título “uma hermenêutica filosófica da religião: Kant” (p.19). Nesse item Ricoeur apresenta seu apreço pela perspectiva kantiana ao abordar a religião⁴ e evidencia a relevância dessa obra kantiana por três motivos: 1) Kant não tem como objeto de investigação “Deus”, mas a religião. Argumenta sobre o triplo aspecto da religião vista como representação, crença e instituição (p. 19). 2) Considera essa abordagem sobre a religião como derivada do estatuto da liberdade. Não se remete à estrutura racional da vontade (*Wille*), mas ao estatuto da ideia de Deus” (p. 20). De modo que o religioso torna-se subserviente à religião a partir do uso de sua liberdade.

1 Comunicação apresentada no 33º Congresso Internacional da SOTER, 2021, no Fórum Temático n. 17, cujo tema é “a herança de Ricoeur: filosofia, teologia e religião”.

2 É apresentado elementos constitutivos do pensamento político de Paul Ricoeur e influências históricas como K. Jaspers, H. Arendt, E. Weil entre outros. Suas análises centradas no paradoxo político e o mal totalitário, onde discute as ideias de justiça social com outras perspectivas, como por exemplo, de John Rawls.

3 Paul Ricoeur apresentou inúmeras contribuições aos diversos âmbitos da filosofia. Nessa obra, explicita sua relação com personalidades do pensamento existencialista, mediante uma certa distância ou proximidade, e outros autores que exerceram influência sobre toda a sua obra. Como os principais representantes do estruturalismo, a partir do qual esclarece sua noção de identidade narrativa.

4 uma vez que admite que Kant é o seu autor preferido ao tratar da filosofia da religião (RICOEUR, 1995, p. 202).

O que põe toda a obra em movimento é a situação de fato do livre-arbítrio (*Willkür*), do poder de escolher entre a obediência à lei e o desejo empírico. Essa situação de fato, *primum movens* da religião segundo Kant, é a impotência que aflige originariamente a capacidade de fazer, e singularmente a de fazer o bem. Que o franco arbítrio seja um servo arbítrio, eis o enigma que põe em movimento a reflexão filosófica sobre a religião (RICOEUR, 1996, p. 20).

Enfim, 3) na articulação da temática do mal e a reflexão sobre a religião, tentando dar respostas a três perguntas: 1. “Que me é permitido esperar?”; 2. “Que posso saber?” e 3. “Que devo fazer?” (p. 20).

Ricoeur deduz que pode-se considerar o obra “a religião nos limites da simples razão” como um ensaio de justificação filosófica da esperança, a favor de uma interpretação filosófica da simbólica do mal e do texto das representações, das crenças e das instituições que delimitam o religioso enquanto tal (RICOEUR, 1996, p. 20-21).

Algo pertinente é que na leitura de Ricoeur à obra de Kant, utiliza o verbo na primeira pessoa. Ricoeur (conscientemente ou não) coloca-se como sujeito dessas inquietações e a religião, por sua vez, possibilita as respostas. Como lhe é característico, ele parte de algo externo (alteridade) para chegar a si mesmo.

Segundo Ricoeur, uma das motivações da hermenêutica filosófica da religião é “dar a razão, nos limites da simples razão” ao ser da religião presente no entrecruzamento entre o reconhecimento do mal radical e a assunção dos meios de regeneração.

Assim, na medida em que esse entrecruzamento é constitutivo da estrutura da esperança, pode-se dizer que esse é o objeto específico da hermenêutica filosófica da religião. É uma hermenêutica, e não uma crítica, porque o entrecruzamento dos sinais do mal e dos sinais da regeneração é ele mesmo um fenômeno “histórico” de segundo grau, que combina a historicidade cultural da religião positiva e a historicidade existencial da “propensão” para o mal. É nesse sentido complexo que a filosofia kantiana da religião pode ser chamada de “hermenêutica filosófica da esperança” (RICOEUR, 1996, p. 21-22).

A religião tem como propósito proporcionar a liberdade do sujeito com o imperativo. Isso remete à problemática do mal que é o ponto crítico de todo pensamento filosófico, “se ele o compreende, este é o seu maior sucesso; mas o mal compreendido não é mais o mal, ele deixou de ser absurdo, escandaloso; à margem do direito e da razão”. Todavia, se não o compreende, a filosofia não é filosofia (RICOEUR, 1996a, p. 16).

Para Ricoeur, o problema do mal não é encerrado com a filosofia, mas é enfrentado também pela teologia. A filosofia da religião, tem como interrogação central “o que é me permitido esperar?” de modo que a problemática do mal afeta “o processo da religião do começo ao fim” se cruza com a da esperança, a qual “afirma-se estritamente contemporânea à irrupção do mal” (RICOEUR,

1996, p. 21).

Ao retomar a problemática da representação, Ricoeur explicita que para Kant, a luta do bom princípio contra o mal princípio que é a dupla possibilidade da liberdade humana (1996, p. 28-29). Dá margens à relevância da “justificação”, tema da teologia paulina, retomado pelos reformadores⁵, que põe no centro da problemática da soberania de Deus.

Esta hipóstase das grandezas em conflito e do próprio conflito constitui o dado - dado cultural, se se preferir - que faz da religião o outro da filosofia, mas também o que confere à religião uma dimensão histórica irreduzível à da política e à da estética, a despeito das conexões que ligam a religião a essas outras grandezas culturais, em particular aos níveis da crença e da instituição (RICOEUR, 1996, p. 29).

Desse conflito advém a tarefa da hermenêutica filosófica. A hermenêutica filosófica da religião tem dois objetivos: 1) reconhecer efetivamente na representação religiosa o outro da reflexão filosófica e, 2) da representação religiosa, dar uma interpretação não derivada da reflexão, que esteja de acordo com ela:

O *outro* da filosofia é, na tradição cristã, a figura crística. Nesse sentido, o livro *Il* nos oferece a cristologia kantiana, assim como se pode falar da cristologia espinoziana a respeito da “idéia (sic) de Deus”. O Cristo é a representação por excelência do bom princípio, enquanto idéia (sic) da humanidade agradável a Deus: “O ideal da humanidade agradável a Deus [...], não podemos concebê-la a não ser como a idéia (sic) de um homem que tenta não apenas realizar todo dever humano integralmente e difundir ao mesmo tempo o bem pelo ensinamento e pelo exemplo ao seu redor o mais que ele pode, mas que além disso estaria pronto para encarregar-se de todos os sofrimentos, até a morte mais ignominiosa, para a salvação do mundo e a favor de seus próprios inimigos” (p. 86). Reconhecemos aqui a confissão de fé da Epístola aos Filipenses (Fl 2,6 ss.) *apud* RICOEUR, 1996, p. 29-30).

Ricoeur ressalta que Kant em sua prática filosófica, não manifesta nenhum interesse pelo Jesus da história, mas importa filosoficamente apenas com o Cristo da fé erigido em “Ideia” ou como “Ideal”. Além disso, o filósofo alemão admite que esse arquétipo da intenção boa, onde não somos os autores, e que essa ideia advém até nós, sem compreendermos como nossa natureza a acolheu. Por isso, “é melhor dizer que esse arquétipo desceu do céu até nós, que ele revestiu a humanidade” (pp. 85-86). Reunindo os dois pontos, afirma: “portanto não há nenhuma necessidade de um exemplo tirado da experiência para fazer da Idéia (sic) de um homem agradável a Deus um modelo para nós; pois ela já se encontra nessa qualidade em nossa razão” (p. 87 *apud* RICOEUR, 1996, p. 29-30).

⁵ Vale ressaltar que Ricoeur tem uma fé reformada, oriundo do protestantismo. Cf. PELLAUER (2007); DOSSE (2017), JERVOLINO (2011).

A religião, como ela se manifesta, (ou seja, como fenômeno), à luz dessa problemática, pode ser vista como representação, crença e instituição (RICOEUR, 1996, p. 30-35). Aparece como “a depositária e a guardiã” de uma representação. Isso, contudo, tem em vista o estatuto paradoxal de uma ideia ao mesmo tempo transcendente e imanente,

requer uma interpretação que a ligue à temática da dialética da razão prática, a do bem supremo, não do ponto de vista de sua função transcendental de condição de possibilidade da ligação entre virtude e felicidade, mas da capacidade de regenerar uma liberdade cativa, de tornar viva a liberdade (RICOEUR, 1996, p. 30).

Assim, se oferece a mediação da analogia, antecipada no arquétipo aplicada à sua figura crística. Sob esse sentido, ressalta Ricoeur, a cristologia kantiana constitui a segunda etapa de uma hermenêutica que começou com a reinterpretção do relato bíblico da queda. Falta-nos⁶ estabelecer o estatuto epistemológico de tal analogia, no qual seriam respeitados ao mesmo tempo a alteridade do arquétipo inscrito em nossa constituição moral e seu acordo possível com o princípio filosófico da autonomia da vontade racional (RICOEUR, 1996, p. 30).

Ao tratar da religião enquanto “crença”, concebida como “a dimensão de efetividade da representação” onde a hermenêutica filosófica se mede com a temática teológica da justificação pela fé (princípio protestante). Ricoeur explicita à luz de Kant, que isso constitui o centro da grande controvérsia da filosofia com a religião⁷.

A religião vista como “instituição”, por sua vez, faz-nos compreender que a fé é “inseparavelmente fé estatutária, eclesiástica”. É exemplificado que na religião cristã, a meta do Reino de Deus e o anúncio de seu estabelecimento no mundo na figura da Igreja, já estavam incluídos na estrutura da fé. Mas é com a questão do “alto”, e correlata do sacerdócio que o aspecto institucional da religião passa para o primeiro plano, de modo que “a representação se torna crença e a crença se inscreve na prática” (RICOEUR, 1996, p. 35).

Além do mais, a religião enquanto instituição não pode se reduzir à sua expressão política:

A ordem política seguramente contribui para essa tarefa de encarnação, ao dar uma dimensão histórica e institucional à ideia nua de reino dos fins. Sob esse ponto de vista, os escritos políticos e de filosofia da história constituem uma baliza importante entre “a Crítica da razão prática” e “A religião nos limites da simples razão”. Mas nenhuma instituição política satisfaz as petições de uma comunidade votada à regeneração da vontade. [...] A paz civil que chamamos de “Estado de direito” não é a virtude, mas um armistício na guerra entre os interesses [...]. Por essa razão, nenhuma filosofia política, e mais geralmente nenhuma filosofia da cultura, está em condições de satisfazer a exigência de uma comunidade que não visa senão à regeneração da vontade através de meios públicos específicos (RICOEUR, 1996, p. 36-37).

6 Aqui Ricoeur demonstra que pode dar passos além de Kant, nessa reflexão.

7 Não é pois surpreendente que o mal encontre aqui novos recursos para perverter a postura moral que a verdadeira religião deve preservar (RICOEUR, 1996, p. 32).

Ricoeur lembra que a tarefa aqui “é a de identificar as ‘marcas’, os ‘traços’ da afinidade entre a instituição histórica e a comunidade procurada”. Kant, em sua referida obra, não está à procura de uma Igreja invisível, mas dos sinais da comunidade autêntica nas Igrejas visíveis:

O princípio de tal analogia entre a Igreja e a idéia de comunidade ética reside na afinidade presumida – para não dizer na harmonia preestabelecida – entre a cristandade histórica e o para não dizer verdadeiro culto da verdadeira religião (RICOEUR, 1996, p. 38).

Diante da realidade marcada por distintos aspectos, Ricoeur retoma a tese de que a hermenêutica filosófica aqui apresentada não permanece apenas possível, mas “conduz à sua perfeição a inteligibilidade da esperança no próprio momento em que o mal atinge o seu ponto extremo de perversidade”. De maneira que a experiência religiosa torna-se a ocasião própria de “uma nova espécie de heteronomia, a qual não afeta mais o princípio da moralidade, mas o desígnio do que a dialética da razão prática denomina o “objeto completo da vontade”, onde “o mal na religião tende então a tornar-se o mal da religião” (RICOEUR, 1996, p. 38-39 -grifo nosso-).

Ricoeur (1996, p. 39-40) conclui a que filosofia tem necessidade de uma hermenêutica da religião porque é no exterior da circunscrição da razão que se inscreve o caráter inescrutável da origem do mal, da origem da representação crística implantada em nossos corações, do dom adicional da graça que a crença confessa, finalmente, da instituição que dá visibilidade ao Reino de Deus na terra.

Além disso, essa hermenêutica, é uma prática dialógica que aborda a religião como fenômeno mediante o diálogo da filosofia com os conteúdos reinterpretados da fé, de modo que “o preço da concórdia é então uma relação polêmica, agravada pelos efeitos perversos do mal radical que culmina na postura de heteronomia do falso culto, com o seu cortejo de obsequiosidade, de hipocrisia e de aparências falsas” (RICOEUR, 1996, p. 40).

Por fim, essa hermenêutica da religião, devido seu caráter filosófico tanto em seu momento polêmico quanto nos aspectos de concordância, não tem lugar um lugar definido e não pode ser considerada como uma extensão da crítica (nem em seu sentido teórico e nem prático), mas sendo atópica, trata-se de uma temática que dá corpo a uma inteligência da esperança enquanto réplica de um gênero único ao reconhecimento do mal radical.

REFERÊNCIAS

DOSSE, François. **Paul Ricoeur: um filósofo em seu século**. Tradução de Eduardo Lessa Peixoto de Azevedo. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2017.

JERVOLINO, Domenico. **Introdução a Ricoeur**. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2011.

KANT, Immanuel. **A religião nos Limites da Simples razão**. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017.

PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Petrópolis: Vozes, 2007.

RICOEUR, Paul. **Leituras 3 – Nas Fronteiras da Filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Leituras 1: em torno ao político**. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Leituras 2. A Região dos Filósofos**. São Paulo: Loyola, 1996a.

TEOLOGIA POLÍTICA EM PAUL RICOEUR

Valdemar Figueredo Filho¹

RESUMO

A teologia política em Paul Ricoeur é mística no sentido de conjugar experiência espiritual (êxtase) com ânimo para a ação pública (testemunho). Ricoeur fez alusão à “dupla fidelidade” que nasceu no período escolar e o acompanhou por toda vida. A partir da sua trajetória intelectual vivenciou as diferenças entre a laicidade francesa e a laicidade norte-americana. Naturalizar a expressão “dupla fidelidade” significaria perder o argumento central para relacionar Ricoeur com a teologia política enquanto mística. No âmbito da Modernidade, ainda que seja apenas uma analogia, a tal expressão soa estranha. Dupla fidelidade não seria um conceito, mas uma postura frente a duas realidades: convicção religiosa e crítica filosófica. Convicção e crítica são dois polos opostos. Todo processo de secularização prevê a autonomia das instituições do Estado em detrimento do esvaziamento da autoridade religiosa enquanto reguladora do poder político, por exemplo. Em termos da atividade intelectual, como conciliar metodologicamente o trabalho de filósofo (que recusa pressupostos) com o trabalho de teólogo (que assume a fé como pressuposto)? Parece que não é razoável afirmar dupla fidelidade aos polos opostos que teriam uma relação deletéria.

PALAVRAS-CHAVE: Laicidade; Estado Laico; Mística; Testemunho; Política

INTRODUÇÃO

Nasceu na cidade francesa de Valence em fevereiro de 1913. Em setembro de 1915 o seu pai morreu em batalha na I Guerra Mundial, sendo que alguns meses antes, a sua mãe havia morrido. Não há relato sobre a causa da morte da mãe. Paul Ricoeur (1913-2005) relata que só conviveu com a palavra “mama” quando os seus filhos nasceram, pois, ele mesmo, nunca a havia pronunciado. Podemos inferir que Ricoeur não foi um analista com distanciamento histórico do *breve século XX*. Seus primeiros dados biográficos são justamente vinculados a I Primeira Guerra Mundial e sendo ele francês, esteve no epicentro dos conflitos.

O breve século XX teria começado na eclosão da I Guerra Mundial (1914) e terminado quando do colapso da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas – URSS (1991). Para Eric Hobsbawm (1917-2012), entre esses dois extremos houve uma série de acontecimentos que caracterizaram o século XX como terrível. As testemunhas das guerras, conflitos e terrores se pronunciavam na

1 Doutor em Ciência Política (IUPERJ, 2008) e em Teologia (PUC-RJ, 2018).

condição de sobreviventes. Assim podemos considerar a condição de Hobsbawm que nasceu na Alexandria, no Egito, e posteriormente, na condição de estudante, circulou por Viena, Berlim, Londres e Cambridge. O francês Ricoeur pode ser contado como mais um sobrevivente da “Era das Catástrofes” (HOBSBAWM, 1995).

Quais os traços da teologia política de Ricoeur? Tal teologia política é mística no sentido de conjugar experiência espiritual (êxtase) com ânimo para ação pública (testemunho)?

A referida dualidade intitula o ensaio em questão: *La Critique et la Conviction* publicado originalmente em 1995.² A crítica como a peculiar forma filosófica de assumir a postura cética. A convicção como a peculiar expressão da fé. Contraditório? Para Ricoeur, mais do que o harmonizar teoricamente polos aparentemente opostos, a tal bipolaridade se constituía como desafio existencial.

2. DUPLA FIDELIDADE

Cumprindo um roteiro europeu comum, na I Guerra Mundial o pai se alistou e na II Guerra Mundial o filho se apresentou no campo de batalha para defender a mesma bandeira. No caso de Paul Ricoeur, o pai foi morto na I Guerra em 1915 e ele foi recrutado para lutar a II Guerra em setembro de 1939. Sobreviveu, mas em maio de 1940 toda a sua unidade do Exército francês se rendeu. Foi levado para um campo de prisioneiros e ficou cinco anos no cativeiro alemão. Libertado, no retorno a Paris, procurou duas pessoas: Gabriel Marcel (1889-1973) e em seguida André Philip. Pelo perfil dos dois amigos que procurou imediatamente após a guerra, constatamos que permaneceu cioso da sua dupla fidelidade: filosofia e fé; crítica e convicção (RICOEUR, 1997, p. 36).

Cabe aqui uma breve inflexão para dimensionar o que seria estar na condição de testemunha ocular de eventos históricos tão terríveis em que o sofrimento humano foi exponencialmente promovido. Retomado o sentido de barbárie enquanto negação da ideia de civilização. No esplendor da Modernidade tardia a Europa como palco da dor humana em multiformes modalidades de negação da vida. A proposição de Hans Jonas (1903-1993) faz pensar e mobiliza potencialmente distintas competências e distintas disciplinas. Mas, a utilizamos aqui com um propósito bem mais modesto. Queremos dimensionar um pouco melhor o custo existencial de viver tão perto de acontecimentos que geraram tantas perdas e tantos sofrimentos. Neste sentido, particularizamos a questão de Jonas como indagação a Ricoeur. Sendo mais objetivos: “Como crer em Deus depois de Auschwitz?” (JONAS, 2016).

2 Estamos utilizando a edição da editora portuguesa Edições 70, publicado em 1997.

Para ainda aguçar a problematização da “dupla fidelidade” alegada por Ricoeur, como pôde recobrar o ânimo e retomar a vida de onde supostamente havia parado? Antes dos dias da reconstrução, houve um tempo para contar os mortos. Tempo de depuração. Hanna Arendt (1906-1975) era uma judia alemã e dedicou-se a estudar a Modernidade no século XX. Longe das projeções entusiastas dos séculos XVIII e XIX que pareciam antevê o futuro como marcado pela emancipação humana e por Estados racionalizados estáveis, a realidade do século XX era sistemas totalitários que promoviam a dissolução dos laços sociais. Arendt ressaltou o conceito de “desolação” para configurar não apenas a tragédia dos judeus perseguidos pelo Nazismo. Desvela na sua filosofia a perda do sentido humano diante da erupção da violência no que mais parecia a descrição do estado de natureza hobbesiano. Tomemos este enquadramento teórico para novamente colocar em perspectiva o aspecto da biografia de Ricoeur que está nos interessando: como pôde recobrar ânimo e encontrar sentido para viver? (ARENT, 1989).

A retomada não era fruto da alienação ou de alguma patologia narcotizante. Ricoeur seguiu investindo tanto no aspecto espiritual como no intelectual. Não estava indiferente aos sofrimentos. Nas suas memórias mencionou a caracterização que Arendt fez desta época. Disse ela que o século XX era similar ao inferno. Considerando que por inferno ela entendia a ação política que usava o poder para causar medo. Os governos totalitários como beneficiários do medo das *massas* humanas desmobilizadas. Neste ensejo, Ricoeur prolonga a caracterização da Modernidade no século XX como inferno nestes termos: “Os relatos sobre o inferno que se podem ler parecem agora risíveis, comparados com os horrores de Auschwitz. Pode dizer sem paradoxo que o inferno foi historicamente superado” (ibid, p. 211).

Nomeado para ser professor na Sorbonne em 1956, Ricoeur entendeu que deixar a docência universitária de Estrasburgo e ir para Paris representava sua ascensão profissional. No entanto, não desfrutou na Universidade de Sorbonne do que havia experimentado em Estrasburgo, que era o sentido de comunidade universitária. Sentia-se isolado. Quando apareceu a oportunidade de se transferir para Nanterre (um tipo de anexo da Sorbone), pelo caráter do pioneirismo de estruturar uma universidade e pela sua insatisfação na Sorbone, Ricoeur aceito ao desafio. No biênio 1966-67 readquiriu o ritmo docente com a ideia de comunidade acadêmica e no biênio 1968-69 além de professor era o diretor do departamento de filosofia (ibid, p. 56).

Ou seja, Ricoeur estava novamente no epicentro dos acontecimentos políticos da França com amplas repercussões nacionais e internacionais. O Movimento Estudantil de 1968 aconteceu em Nanterre de tal forma que não se poderia mais referir-se àquela universidade como se fosse periférica. As manifestações transbordaram dos *campus* para o país com a adesão dos sindicatos operários. Tratou-se de uma erupção de reivindicações que se no início a “revolução sexual” era o pano de fundo e a reforma educacional o tema principal, no processo foram se somando outras pautas libertárias de fortes contestações acadêmicas, sociais e políticas. Ricoeur tornar-se decano da escola em março de 1969 no auge daquele fenômeno. Considerado de perfil moderado pelos

alunos foi o escolhido para administrar aquela crise. O decanato durou apenas um ano. Em 1970 demitiu-se e transferiu-se para Chicago, onde permaneceu até 1992 (ibid, p. 60).

2. DUPLO LAICISMO

Chegou a Universidade de Chicago na condição de escolhido para suceder a Paul Tillich na sua cátedra na *Divinity School*. Pela sua formação e fama, Ricoeur foi também alocado no departamento de filosofia e no comitê interdepartamental instituído por Hannah Arendt (*Committee on Social Thought*) (ibid, p. 64).

Tal mudança levou Ricoeur a conhecer profundamente o sistema universitário estadunidense, mas muito mais do que isso, a estar novamente no epicentro político. Considerando que a década de 1970, conforme descrevemos na breve cronologia do século XX no início desta seção, os Estados Unidos da América (EUA) estão vivendo capítulos tensos da Guerra Fria. Ao que pese o sentido de colapso humanitário, vivia-se também a euforia da prosperidade econômica evidenciada pela produção industrial e consumo em larga escala. Sob o ponto de vista político, o centro do poder mundial deixou de ser a Europa e deslocou-se para os EUA. A migração de Ricoeur, sob vários aspectos, pode ser interpretada como ascensão na carreira universitária mais uma vez. Mas, precisamos frisar que pelos vínculos que estabeleceu logo na sua chegada a Chicago, estava implícito o desafio de conciliar teologia e filosofia, fé e razão, crítica e convicção. Novamente precisava afirmar a sua dupla fidelidade em circunstâncias históricas de amplas repercussões.

Em termos formais, o Estado francês caracterizado historicamente pelo Iluminismo. Decorrente deste processo, as limitações das religiões enquanto definidoras dos rumos civis. A emancipação humana seria obtida pelo uso da razão e pelo combate a todo tipo de absolutismo, fosse ele político ou religioso. A França como Estado talhado para a laicidade. Em comparação, os Estados Unidos da América foram originalmente formados com fortes vínculos com os grupos religiosos que migraram para a América a procura da “terra prometida”. A tolerância a diversidade religiosa precisaria existir para fundar a República Federativa em que os Estados federados poderiam gozar de grande autonomia local em relação ao poder central. A estrutura democrática constitucional pensada pelos Federalistas recebia fundamentação bíblica. Enfim, em linhas gerais, a diferenciação da natureza estatal entre França e EUA. A teologia política desenvolvida por Ricoeur não se restringiu a recuperar os clássicos da filosofia, mas estava em diálogo frequente com as contingências políticas e religiosas.

A abordagem do catedrático Ricoeur ocorria a partir da *Divinity School*. O título da cátedra que herdou de Paul Tillich era *Philosophical Theology*. As relações entre filosofia e teologia foram tratadas com critérios a ponto de não subverter os limites de ambas. O próprio título da cátedra

funcionava como indicativo dos perigos de generalizações metodológicas e de desprezo pelas diferenças teóricas e de propósitos. Com as ressalvas, podemos afirmar que é possível identificar no trabalho de Ricoeur uma teologia política.

Em torno do seu trabalho universitário havia uma realidade social que jamais poderia ser ignorada. Fenômenos sociais que eram alvo de análises da teologia política sob diferentes ângulos. Citemos dois exemplos. Primeiro, na França os “Movimentos Estudantis de 1968” traziam forte teor libertário de contestações das tradições em geral, mas particularmente das tradições religiosas; Em segundo lugar, nos EUA era notório a força social dos religiosos “fundamentalistas” que não se contentavam com a fé enquanto expressão íntima, mas queriam atribuir os seus valores e crenças nas identidades das instituições do Estado democrático. Diante desta contradição, Ricoeur era desafiado a oferecer reflexões, não como a chamada “Escola de Chicago” oferecia, no campo da Sociologia Urbana ou da Psicologia Social. Na confluência do político com o religioso estamos alegando o olhar detido da abordagem da teologia política.

A laicidade francesa e a laicidade norte-americana são distintas assim como são específicas as formações dos respectivos Estados. Ora, se por laicidade considerarmos historicamente como se deu a relação entre Igreja e Estado, importa destacar as diferenciações que distinguem cada país. Por exemplo, a laicidade francesa tem a ver historicamente com a relação entre a política que buscava para si autonomia e a Igreja Católica que naquele contexto estava identificada com os regimes absolutistas autoritários. No caso da França, a relação entre Estado e Igreja foi tensa. Enquanto a laicidade estadunidense ocorreu por outras vias. A fundação dos EUA se deu através de grupos dissidentes das Igrejas Protestantes europeias. Então, os EUA fundado por emigrantes europeus que dispunham de um núcleo comum de crenças religiosas. Isto é, a laicidade americana é de outra ordem. Nos EUA, historicamente, na consolidação da laicidade, a relação entre Estado e Igreja foi mais para harmoniosa do que para conflituosa (ibid, p. 176).

CONCLUSÃO

Relatos biográficos mesclados com um certo memorial intelectual dão conta que o personagem em questão viveu o século XX como “observador participante”. A conjugação da relação tempo/espaço que confere a Ricoeur a condição de personagem histórico que foi testemunha ocular de grandes eventos históricos do *breve século XX*, conforme demonstramos nesta seção. Mais de uma vez insinuamos nesta seção que quando da ocorrência de fatos políticos com potencial de amplas repercussões pessoais, locais e estrangeiras, Ricoeur parecia estar no epicentro da história. Contingências que o desafiavam a manter a sua dupla fidelidade.

Naturalizar a expressão “dupla fidelidade” significaria perder o argumento central para relacionar Ricoeur com a teologia política enquanto mística. No âmbito da Modernidade, ainda que seja apenas uma analogia, a tal expressão soa estranha. Dupla fidelidade não seria um conceito, mas uma postura frente a duas realidades: convicção religiosa e crítica filosófica. Convicção e crítica são dois polos opostos. Todo processo de secularização prevê a autonomia das instituições do Estado em detrimento do esvaziamento da autoridade religiosa enquanto reguladora do poder político, por exemplo. Em termos da atividade intelectual, como conciliar metodologicamente o trabalho de filósofo (que recusa pressupostos) com o trabalho de teólogo (que assume a fé como pressuposto)? Parece que não é razoável afirmar dupla fidelidade aos polos opostos que teriam uma relação deletéria.

Justamente essa especificidade chama atenção em Ricoeur e o distingue. Revela que sempre procurou ter cautela e não misturar os diferentes saberes. As naturezas distintas da “convicção” e da “crítica” impõem metodologias específicas para abordá-las. Sempre procurou ser cauteloso para não misturar os elementos díspares. Logo, se supõe, que a “crítica” é do primado da razão, enquanto a “convicção” é proveniente da experiência. A dedução é que o sentido místico estaria devidamente representado no conceito da “experiência”.

Em suma, a experiência da comunidade leitura que lê o texto e por ele é lida. A experiência que vai além do cognitivo e evoca sentidos existenciais. A experiência da meditação que interpela a pessoa para tornar-se melhor para os outros e não apenas alimentar a expectativa de “viver melhor”. São percepções advindas da experiência de quem fez o exercício do círculo hermenêutico, tocou e se deixou tocar pelo texto. Num tipo de teofania, Ricoeur confessa o quanto chega perto da experiência mística quando lê a Bíblia na dimensão confessional: “(...) que se dá a ouvir um apelo a amar vindo de mais longe e de mais alto” (ibid, p. 199).

REFERÊNCIAS

- ARENDE, Hanna. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989
- BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009
- BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Coimbra: Almedina, 2005
- HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995
- JONAS, Hans. *O conceito de Deus após Auschwitz: uma voz judia*. São Paulo: Paulus, 2016
- LUXEMBURGO, Rosa. *O socialismo e as igrejas: o comunismo dos primeiros cristãos*. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1986
- MICCOLI, Paolo. A entonação mística do filosofar. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (Organizadores). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 75-87
- RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Pau-

lus, 1989

RICOEUR, Paul. *Escritos e conferências I: em torno da psicanálise*. São Paulo: Edições Loyola, 2010

RICOEUR, Paul. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 1997

RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1983

ROLLET, Jacques. *Religião e política: o cristianismo, o islão, a democracia*. Coleção: Crença e razão/40. Lisboa: Instituto Piaget, 2001

RUSS, Jacqueline. *Filosofia: os autores, as obras*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015

SCATTOLA, Merio. *Teologia política*. Lisboa: Edições 70, 2009

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesús, la historia de um viviente*. Madrid: Cristiandad, 1981.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Editora Del Rei, 2006

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Rio de Janeiro: Record, 2004

VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1998



FT 18

**Novos movimentos
religiosos e
espiritualidades laicas**

Ementa

Me. Claudia Danielle de Andrade Ritz (PUC Minas)
Dr. Clóvis Ecco (PUC Goiás)
Dra. Daniela Cordovil Corrêa dos Santos (UEPA)
Dr. Fábio Stern (PUC SP)
Dr. Flávio Senra (PUC Minas)
Dr. Omar Lucas Perrout Fortes de Sales (PUC Goiás)
Dr. Silas Guerriero (PUC SP)

Este FT tem como objetivo acolher trabalhos que busquem compreender as características assumidas por indivíduos e grupos religiosos na sociedade contemporânea, a partir de diferentes perspectivas teóricas no âmbito da Ciência da Religião. Almeja lançar luzes sobre as bricolagens e interlocuções feitas pelos novos modos de lidar com a espiritualidade, as denominadas espiritualidades laicas– entre as quais o advento dos sem- religião, nova era e dos novos movimentos religiosos – e os processos de privatização da religião. Pretende-se reunir tanto trabalhos que lidam com dados empíricos, como também aqueles que levantam questões teóricas pertinentes, suscitando o diálogo com outras ciências. Serão aceitas comunicações decorrentes de pesquisa sobre as novas formas de espiritualidade, os “novos movimentos religiosos” e as transformações, arranjos, rearranjos, diálogos e interlocuções feitas no âmbito das espiritualidades não religiosas com vistas à constituição de sentido.

A ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA DOS ROQUEIROS SEM RELIGIÃO NAS TRIBOS URBANAS *HEADBANGERS* EM BELO HORIZONTE

Flávio Lages Rodrigues¹

RESUMO

Nesta comunicação apresentaremos os resultados parciais da nossa pesquisa de campo com a experiência e cosmovisão dos roqueiros sem religião, que estão nas tribos urbanas *headbangers* em Belo Horizonte. Nossa hipótese era que, estes roqueiros sem religião que tiveram ou ainda tenham algum tipo de experiência na socialização nas tribos urbanas *headbangers*, talvez, desenvolvessem um tipo de espiritualidade não religiosa em torno do *rock* pesado, com o *heavy metal* e seus subgêneros. A metodologia proposta para esta pesquisa ocorreu com a revisão bibliográfica e o método socioantropológico-etnográfico com a entrevista semiestruturada². Na revisão bibliográfica, utilizamos como principal teórico o sociólogo francês Michel Maffesoli em diálogo com outros autores. Na pesquisa de campo, os 10 participantes preencheram seus dados socioeconômicos e foram entrevistados individualmente, com a entrevista semiestruturada, composta por um questionário mínimo de 26 perguntas. Estas foram gravadas e transcritas, e apenas 1 entrevistada respondeu de forma escrita o seu questionário. Nossa hipótese foi confirmada, sendo que para a maioria dos participantes da pesquisa, que são roqueiros (as) sem religião, realmente, há uma espiritualidade não religiosa na socialização da tribo urbana *headbanger* em torno da música o *rock*.

PALAVRAS-CHAVE: *Rock* pesado e *heavy metal*, roqueiros sem religião, tribos urbanas *headbangers*, espiritualidade não religiosa, Michel Maffesoli.

INTRODUÇÃO

Notamos um grande crescimento das cidades nas últimas décadas com o aumento demográfico e Belo Horizonte também tem experimentado esse inchaço. Neste contexto de crescimento das cidades é que propomos a teoria do sociólogo Michel Maffesoli com as tribalizações. Estas são

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 Evangélica de Teologia de Belo Horizonte - FATE-BH.

2 Esta pesquisa teve o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da PUC Minas (CEP), sob o número N.º Registro CEP: CAAE 25890719.1.0000.5137. Título do projeto: O *ROCK* COMO ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA. ESTUDO SOBRE OS RITUAIS, SOCIABILIDADES E COSMOVISÃO DE ROQUEIROS SEM RELIGIÃO EM BELO HORIZONTE. A submissão ocorreu no dia 24 de dezembro de 2019 e teve a sua aprovação no dia 04 de fevereiro de 2020.

possíveis no contexto citadino e mostram uma amplificação de construções culturais, que ocorrem nas mais variadas tribos urbanas e aqui especificamente, com as tribos urbanas *headbangers* na capital mineira. Nossa pesquisa ocorreu com os roqueiros sem religião³, com a hipótese da possibilidade de uma espiritualidade não religiosa⁴ na socialização em torno da música *rock*. O que foi confirmado na pesquisa de campo com os relatos da maioria dos entrevistados.

1.1 RUÍDOS, BARULHOS, DISTORÇÕES MUSICAIS, GRITOS E VOCAIS GUTURAIIS: DOS CAMPOS DE ALGODÃO AO CAMPO DOS ROQUEIROS SEM RELIGIÃO

Observamos que o *rock*⁵ nasceu em 1940 nos Estados Unidos com os gritos campais dos negros nos campos de algodão. Posteriormente, existiram outras “evoluções” de estilos com vários subgêneros dessa música. A cena *underground* com o *heavy metal* e o *rock* pesado começou na década de 1980 em Belo Horizonte, com a sociabilidade dos jovens e adolescentes participantes das tribos urbanas *headbangers*, que construíram a sua própria cosmovisão e cultura, a partir de suas próprias realidades de vida.

Assim, como nos gritos campais dos negros nos campos de algodão dos Estados Unidos, em Belo Horizonte os jovens também utilizaram o *rock* pesado com o *heavy metal*, com seus ruídos, barulhos, distorções dos instrumentos musicais e dos vocais guturais, como gritos contra a injustiça e opressão em que eles viviam no contexto brasileiro. Neste aspecto, verificamos que o *rock* de lá com os campos de algodão, quanto o *rock* de cá com os roqueiros sem religião, em ambos os campos ocorre o poder da construção de signos, ícones e linguagens. Que possibilitam aos mais variados grupos, tribos e neotribos, exporem suas experiências em linguagem própria e também proporciona a abertura para a nossa pesquisa de campo com as Ciências da Religião e áreas afins.

No caso dos roqueiros sem religião que estavam nas tribos urbanas *headbangers* em Belo Horizonte, havia uma negação às instituições sociais, políticas, econômicas, culturais e principalmente à religiosa. Aqui a religião de um modo geral, com os seus dogmas e o catolicismo, a família com as suas tradições e normas severas, e a polícia com sua repressão e violência, como

3 De acordo com José Álvaro Campos Vieira: “Os sem religião, são uma diversidade de pessoas: umas se dizem ateias, outras agnósticas e outras são *como religiosas*, mas sem vínculo com alguma instituição.” (VIEIRA, 2018, p. 15). Ainda segundo Vieira (2018, p. 15), em sua pesquisa dentro do grupo de sem religião, identificou pessoas que são *como religiosas*, pois mostram vestígios de uma prática religiosa que ainda acontece com crenças, necessidades e soluções de problemas diários e pela liberdade que elas têm para acessar bens e serviços religiosos, sem a imposição de agrêmiações ou instituições religiosas. Ressaltamos que na nossa pesquisa investigamos pessoas sem religião, aquelas que ainda possuem algum fragmento da religião e outras que não têm nenhum vínculo com as instituições religiosas.

4 Em pesquisas realizadas e outras em andamento com os sem-religião, no Grupo de Pesquisa Religião e Cultura, na linha de pesquisa Religião e Contemporaneidade (RCO), particularmente vinculada ao projeto de pesquisa “Senso Religioso Contemporâneo”, desenvolvido pelo Prof. Flávio Senra do PPGCR da PUC Minas, conceituamos a experiência de indivíduos que se intitulam na categoria de espiritualidade não religiosa. Ao nosso ver, esta categoria se dá com o grupo de indivíduos, que afirmam ter um certo tipo de espiritualidade, mas sem vínculo com alguma instituição religiosa.

5 Sobre pesquisas do *rock* e do *heavy metal* no contexto religioso cristão e secular nas tribos urbanas *headbangers*, ver também: (RODRIGUES, 2006), (RODRIGUES, 2007), (RODRIGUES, 2017), (RODRIGUES, 2018a), (RODRIGUES, 2018b), (RODRIGUES, 2018c), (RODRIGUES, 2018d), (RODRIGUES, 2019a), (RODRIGUES, 2020a), (RODRIGUES, 2020b) e (RODRIGUES, 2021).

uma representante ativa dos resquícios da Ditadura Militar. Todas essas instituições sociais eram altamente contestadas por essa tribo.

Michel Maffesoli, com a sua teorização com as tribos urbanas ou neotribalizações, mostrou de forma metafórica as socializações pós-modernas. Isso também foi observado com os roqueiros sem religião nas tribos urbanas *headbangers* em Belo Horizonte, com a interação nos laços sociais, no compartilhamento, na partilha, no sentimento de pertencimento e estar juntos. Maffesoli utilizou o termo tribo de forma pioneira em meados da década de 1980. “De fato, há uma quinzena de anos, em uma época em que isso não era moda, propus a metáfora da ‘tribo’ para observar a metamorfose do vínculo social.” (MAFFESOLI, 2010, p. 4). Para ele a sociabilidade tem a força e o poder de oxigenar a vida social, isso acontece longe de qualquer imposição das instituições sociais e para além do poder político-econômico.

Percebemos que a contemporaneidade e o contexto citadino podem fomentar inúmeras formas de sociabilidade. Para Maffesoli, as relações quotidianas, por mais que pareçam simples ou banais, mostram uma profundidade e riqueza que se expressa no imaginário, que acontece nos relacionamentos corriqueiros e diários.

Para aqueles que leem, para os que sabem ler, segue-se uma reflexão de fôlego que, por meio das noções de potência, de socialidade, de quotidiano, de imaginário, pretenda estar atenta ao que constitui, em profundidade, a vida corrente de nossas sociedades, neste momento em que se conclui a Era Moderna. As balizas agora colocadas permitem rumar com firmeza, na direção da *cultura*, que deve ser entendida no sentido forte do termo, o que está prevalecendo sobre o processo econômico-político. (MAFFESOLI, 2010, p. 23).

Dessa forma, percebemos que a vida pontual e orgânica de nossas sociedades, mostram a força e a fluidez dos pequenos grupos e em especial das tribos urbanas *headbangers*. Estas têm uma potência que ocorre nos relacionamentos sociais na horizontalidade e no ombro a ombro. Nesses contextos citadinos de socialidades mais próximas, que exploram as vivências mais ordinárias da vida, no quotidiano e na vida como ela realmente se dá. Isso possibilita inúmeras aberturas para a exploração e construção do imaginário de determinados grupos ou tribos urbanas. Essas experiências quotidianas ocorrem internamente com inúmeros signos, ícones, imagens e significações que são produzidas pelo e para o grupo.

Assim, notamos que o território das metrópoles ou megalópoles, com suas mais variadas possibilidades de socializações, trajetórias e ocupações dos espaços públicos e privados, como ruas, praças, parques, cemitérios, abaixo dos viadutos, estúdios de ensaios e gravação, estúdios de tatuagens e *piercings*, lojas de discos, fitas, *CD's* e acessórios como *patches* e camisetas de bandas, bares e casas de *shows* e até mesmo nos ensaios das bandas de *rock* pesado com o *heavy metal*, *thrash metal*, *death metal*, *black metal* entre outros estilos, acabam fomentando uma teia com inúmeras redes na socialização em torno da música *rock*, como observamos em Belo Horizonte.

1.2 A CIDADE COMO CIMENTO NA SOCIALIZAÇÃO DOS ROQUEIROS SEM RELIGIÃO NAS TRIBOS URBANAS *HEADBANGERS*

Observamos que a sociabilidade nos rituais sociológicos, ocorrem com as mais variadas construções, que são sedimentadas pelos grupos sociais no espaço geográfico. A cidade fomenta as inúmeras formas de viver e ser, que em última instância aponta para o prazer e para a imitação, e se estabelece com a repetição e o uso dos costumes internos, que não tem outro fim, senão, o fortalecimento do grupo ou tribo urbana no contexto citadino.

A tônica colocada nos diversos rituais, na vida comum, na duplicidade, no jogo das aparências, na sensibilidade coletiva, no destino, em suma, na temática dionisíaca, ainda que possa ter provocado sorrisos, não deixa de ser utilizada de diversas maneiras, em inúmeras análises contemporâneas. Isso é normal. A história do pensamento demonstra muito bem que, ao lado dos mimetismos intelectuais ou das autolegitimações *a priori*, existem legitimidades que se constroem com o uso. (MAFFESOLI, 2010, p. 23).

Atualmente, verificamos que o ponto alto nos diversos rituais sociológicos, se dá pela possibilidade de diversificação e pluralidade em suas interações dentro do corpo social na cidade com diversos modos de vida. Isso fica evidente para Maffesoli com a mudança de uma ordem social estritamente mecanicista para uma estrutura que é complexa e predominantemente orgânica.

O movimento reversível que vai do formismo à empatia pode, também, mostrar o deslocamento de importância que está ocorrendo, de uma ordem social essencialmente mecanicista para uma estrutura complexa a dominante orgânica. Assistimos à substituição da história linear pelo mito redundante. Trata-se de um retorno do vitalismo, do qual pretendemos mostrar as diversas modulações. (MAFFESOLI, 2010, p. 26-27).

O que podemos observar é que a forma que dava o funcionamento a todas as peças e engrenagens do conjunto mecanicista, agora abre espaço para uma estrutura que se apresenta de forma complexa e orgânica. Para Maffesoli, esse vitalismo ultrapassa os valores impostos pelos poderes instituídos ao apresentar o tribalismo como um fenômeno cultural. Que oxigena as relações sociais, com o novo sopro pela revolução espiritual e dos sentimentos, trazendo a alegria da vida que é vivida de forma primitiva e nativa.

Nesse sentido, antes de ser político, econômico ou social, *o tribalismo é um fenômeno cultural*. Verdadeira revolução espiritual. Revolução dos sentimentos que ressalta a alegria da vida primitiva, da vida nativa. Revolução que exacerba o arcaísmo no que ele tem de fundamental, estrutural e primordial. O que, concordaremos, está

muito afastado dos valores universalistas ou racionalistas, próprios dos detentores dos poderes atuais. (MAFFESOLI, 2010, p. 6).

Nesse aspecto, Maffesoli retorna à dimensão orgânica no trajeto antropológico que pode ser evidenciada nas peregrinações de vida quase animal. Que mostram a profundidade da sociabilidade e o poder de religação que o tribalismo pode exercer nos mais variados grupos.

E, ao seguir o trajeto antropológico, que aponte, a melhor maneira de dizer a mesma coisa é demonstrar que uma vida quase animal percorre, em profundidade, as diversas manifestações da sociabilidade. Daí a insistência da “reliança”, na religiosidade que é uma parte essencial do tribalismo de que vamos nos ocupar. (MAFFESOLI, 2010, p. 27).

Portanto, verificamos que a força do ritual sociológico ocorre pelo pacto entre pessoas, grupos e povos, com uma união na realiança ou religação proporcionada pelo tribalismo no contexto citadino. Isso foi verificado na pesquisa com a diversidade interna do grupo como roqueiros sem religião e também quanto a essa espiritualidade não religiosa em torno da música *rock* para os participantes da pesquisa.

1.3 O ROCK COMO OBJETO DE UMA ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA PARA OS ROQUEIROS SEM RELIGIÃO NAS TRIBOS URBANAS *HEADBANGERS*

Na pesquisa de campo utilizamos o método socioantropológico-etnográfico, que se desenvolveu com a observação participante e com a entrevista semiestruturada. Nesta fase desenvolvemos um roteiro com 26 perguntas que foram direcionadas aos participantes da pesquisa. Recrutamos 10 participantes e como critério os mesmos deveriam ser roqueiros (as) sem religião, maiores de 18 anos, que tenham ou já tiveram algum envolvimento com as tribos urbanas *headbangers* em Belo Horizonte. A pesquisa aconteceu entre os meses de fevereiro e abril de 2020, com 9 entrevistas que foram realizadas individualmente com os participantes *in loco* e por *Skype*, que foram gravadas e totalizaram 13 horas 20 minutos e 13 segundos, e apenas 1 entrevista foi preenchida por escrito por uma participante. As 10 entrevistas foram transcritas e geraram 495 páginas no formato *word*.

Na análise da faixa etária dos 10 participantes da pesquisa a pessoa mais nova, 28 anos e mais velha, 46 anos eram do sexo feminino. A média de idade dos participantes é de 38,4 anos e isso sinaliza que as tribos urbanas *headbangers*, podem ultrapassar a adolescência e perdurar por toda a vida. Entre os 10 participantes da pesquisa, tivemos 8 homens e 2 mulheres, respectivamente 80% e 20%. O estado civil dos participantes é composto por 4 pessoas solteiras, 5 casadas e 1 pessoa divorciada. Quanto a cor dos participantes, os mesmos se autodeclararam como, 6 pardos, 3 brancos e 1 negra. Somando os 6 participantes que se autodeclararam pardos e 1 participante

que se declarou negra, teremos 70% de afro-brasileiros, ficando apenas com 3 brancos que representam 30% dos participantes da nossa pesquisa. Quanto à escolaridade, 9 pessoas informaram ter formação superior, com apenas 1 participante que é pós-graduada com o mestrado e agora concluiu o doutorado em 2021. Entre os 10 participantes, apenas 1 pessoa declarou ter o ensino médio completo.

Perguntamos em que época começou a experiência dos participantes como um sem religião. Para 2 pessoas ocorreu na década de 1990, para outras 2 pessoas foi na década de 2000 e para 6 pessoas essa experiência aconteceu na década de 2010. Analisando o percentual dos 10 entrevistados que se tornaram sem religião, respectivamente, foram 20% na década de 1990, outros 20% foram na década de 2000 e a grande maioria com 60% foram na década de 2010. Nesta última década, observamos um aumento 3 vezes maior dos sem religião entre os entrevistados que nas últimas 2 décadas. Ao perguntar sobre o percurso religioso anterior, tivemos 1 pessoa que era ateu e se tornou um sem religião. Também tivemos 1 pessoa que era espírita e se tornou sem religião. Para os 3 participantes protestantes, 2 se tornaram sem religião e 1 se tornou ateu. Entre os católicos, todos os 4 se tornaram sem religião. Tivemos também 1 pessoa que era sem religião e se tornou atea. A composição dos 10 participantes da pesquisa, ficou com 8 pessoas sem religião e 2 ateus. Entre os sem religião temos 7 homens e 1 mulher, já entre os ateus temos 1 homem e 1 mulher.

Os problemas relatados, para os entrevistados que se tornaram sem religião, ocorreram com a falta de transmissão da religião pelos pais e familiares, a comunicação ineficaz ou defasada da própria religião que seguiam e ter uma religião por imposição dos pais ou pela tradição familiar. Apenas 1 pessoa relatou seu rompimento com a igreja em que estava por motivos de relacionamentos pessoais com outros membros e principalmente pela política atual. No entanto, outros 8 participantes também relataram a questão político/religiosa com as eleições presidenciais de 2018 no Brasil, como prejudicial para o pertencimento a uma religião atualmente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teoria das tribalizações proposta por Maffesoli foi observada entre os roqueiros sem religião que estão nas tribos urbanas *headbangers* em Belo Horizonte. Na pesquisa de campo, ainda em curso, para mais da metade dos participantes entrevistados, há a ocorrência de uma espiritualidade não religiosa na socialização com o *rock*. Também para a maioria deles a cidade e a pós-modernidade, ajudam no desenvolvimento dessa espiritualidade não religiosa. Bem como, as tribalizações e as socializações que são geradas nas tribos urbana *headbangers*, podem ser consideradas como um tipo de espiritualidade não religiosa.

Observamos um distanciamento da religião institucional, alguns participantes têm fragmentos da religião anterior, também vimos um rompimento total a qualquer prática religiosa, ou

ainda uma ausência dessa prática para outros. Em suma, o que podemos ver é que esse grupo é bem amplo com várias práticas internas, que podem variar, de tribo para tribo, até mesmo dentro de uma mesmo estilo musical. Portanto, observamos que ocorrem preconceitos e marginalização, pela falta de conhecimento da cultura desses roqueiros sem religião que estão nas tribos urbanas *headbangers*. Nesse aspecto, a crença religiosa não institucional, os vestígios ou fragmentos ou até mesmo a negação da religião por parte de muitos adeptos dessa tribo, mostram a riqueza que há no *heavy metal* e nos seus subgêneros. Que pode ser captada pela Sociologia, Teologia e principalmente pela Ciências da Religião. Esta pode contribuir ainda mais pela sua capacidade de observação do fenômeno religioso sem a necessidade de uma apologética ou mesmo de juízo de valor.

REFERÊNCIAS

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

RODRIGUES, Flávio Lages. **A liberdade do Espírito na vida e no rock**. Rio de Janeiro: MK, 2007.

RODRIGUES, Flávio Lages. A linguagem, a estética e a ideologia na música *rock* entre os jovens na Comunidade Caverna de Adulão em Belo Horizonte. **Interações**, Belo Horizonte, v. 16, n. 1, p. 93-117, 2021. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18284>. Acesso em: 01 maio 2021.

RODRIGUES, Flávio Lages. A utilização da música *rock* no diálogo inter-religioso e intercultural. **Reflexus**, Vitória, v. 13, n. 22, p. 669-697, 2019a. Disponível em: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/914>. Acesso em: 16 dez. 2019.

RODRIGUES, Flávio Lages. As trajetórias da música *rock* na Comunidade Caverna de Adulão. **Interações**, Belo Horizonte, v. 15, n. 1, p. 197-213, 2020a. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/17515>. Acesso em: 13 jul. 2020.

RODRIGUES, Flávio Lages. Comunidade Caverna de Adulão: rock como fator de socialização. **Caminhos**, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 234-251, 2020b. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7498/4369>. Acesso em: 22 jul. 2020.

RODRIGUES, Flávio Lages. Deus na música *rock*: uma visão ecológica dos grupos *headbanger's* e outros grupos juvenis na Comunidade Caverna de Adulão. In: PENNA, Heloísa Maria Moraes Moreira; AVELLAR, Júlia Batista Castilho de; CARVALHO, Rodrigo Ladeira. (Orgs.). **Deus(es) na literatura**. Belo Horizonte: Relicário, 2018a. p. 203-215.

RODRIGUES, Flávio Lages. Igrejas e Comunidades *underground's*: novos modelos eclesiais? **Plura**, Juiz de Fora, v. 8, n. 2, p. 185-205, 2017. Disponível em: http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/1468/pdf_221. Acesso em: 07 abr. 2019.

RODRIGUES, Flávio Lages. **O fenômeno religioso entre os jovens nas tribos urbanas: uma análise da relação cultura e religião na Comunidade Caverna de Adulão - Belo Horizonte/MG**. 2018. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018b.

RODRIGUES, Flávio Lages. **O rock na evangelização**. Rio de Janeiro: MK, 2006.

RODRIGUES, Flávio Lages. **Os desafios para a igreja pregar o Evangelho na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: MK, 2018c.

RODRIGUES, Flávio Lages. Percurso histórico da Comunidade Caverna de Adulão em Belo Horizonte: novos modelos eclesiais? *Expedições, Morrinhos*, v. 9, n. 3, p. 71-90, 2018d. Disponível em: https://www.revista.ueg.br/index.php/revista_geth/article/view/7660. Acesso em: 22 jul. 2019.

VIEIRA, José Álvaro Campos. **Os sem-religião. A aurora de uma espiritualidade não religiosa**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018.

A MÍSTICA DA AUTOSSUGESTÃO: UMA NOVA VERSÃO DA ORAÇÃO-JACULATÓRIA

José Fabrício Rodrigues dos Santos Cabral¹

RESUMO

A tradição da mística cristã inventou as *orações-jaculatórias*, caracterizadas pela brevidade, simplicidade e bondade, tendo como efeito a união com Deus, a amorização do coração e a oração contínua. Uma definição clássica de oração é a seguinte: elevação da *mente* a Deus. Com a invenção da *oração-jaculatória*, o ato de rezar passa a ser compreendido como elevação do *coração* a Deus. Dessa forma, o *coração* torna-se *locus* no qual Deus habita porque adentra na vida dos homens e mulheres com a abundância de suas riquezas. O *coração*, além de órgão, é um recurso metafórico através do qual a mística, a religião e a poesia das diversas etnias traduzem o espiritualmente mais profundo, o religiosamente mais precioso e o sentimentalmente mais belo. Análogo à tradição da espiritualidade cristã, notadamente nas *orações-jaculatórias*, tem-se a mística da autossugestão. Os *padres do deserto* criaram as *orações-jaculatórias*, a espiritualidade coaching criou os *automotivadores*: expressões-fórmula repetidas durante todo o dia. Os *automotivadores* fundados na lógica da autossugestão levam o praticante a repetir afirmações positivas, tais como “dia após dia, em todos os sentidos, pela graça de Deus, estou ficando cada vez melhor”. Tanto a *jaculatória* quanto o *automotivador* funcionam, portanto, a base de repetições que realizam no ambiente intrapsicológico do sujeito o que se chama *substituição simbólica*. O objetivo deste trabalho é, de um lado, apresentar a convergência entre a perspectiva prática e simbólica das *orações-jaculatórias* e a realização prática e sugestiva dos *automotivadores* e, por outro lado, demonstrar o nascimento, o crescimento e a disseminação de um movimento interior e espiritual que atento às demandas da geração digital transpõe os limites da religião e das espiritualidades convencionais.

PALAVRAS-CHAVE: Mística; Jaculatória; Autossugestão; Automotivador; Substituição simbólica.

INTRODUÇÃO

Há muitas definições para o ser humano. Uma delas é que ele é ficcional. A adjetivação ficcional não deseja traduzir a ideia de algo fantasioso ou fruto apenas da imaginação, não; ficcional, porém, como criador de narrativas que constroem a sua condição existencial. E uma dessas narrativas que manifesta o caráter ficcional do ser humano é a religião compreendida como revelação curiosa e criativa da engenharia do psiquismo humano.

Com a derrocada da metafísica enquanto desvinculação do sujeito com um ser Superior pessoal, abre-se brechas e manifesta-se buscas outras, que levam pessoas atualmente a vivenciarem práticas que atendem exigências interiores que parecem ser uma resposta outra ou até substitutiva aos anseios da con-

1 Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco, UNICAP; Professor Assistente da UNICAP; E-mail: rodriguesoggi@gmail.com.

vencionalidade religiosa e espiritual.

“Deus” é uma função? Ver-se-á no desdobramento deste breve trabalho que os *automotivadores*, expressões-fórmula repetidas durante o dia, tornam-se inauguradores de uma concepção de mística² diferente da perspectiva convencional. Isto porque “Deus” torna-se uma função, em razão de ele ser um nomeável ou inominável de facetas diversas. “Deus” transmutado na *mente subconsciente* torna-se para os da cultura do mentalismo um outro ser, e de significado alheio, às concepções da teologia cristã, porque “Deus” do ponto de vista das buscas antropológicas atuais é o que se faz dele.

1. O PONTO CATALIZADOR, O LOGOS

O ser humano é um ser que age, e uma, dentre tantas ações possíveis e realizáveis, é, sem dúvida, o ato de orar. A oração, em caráter religioso, é um exercício atuado pela maioria da humanidade, tendo como fundamento do que se afirma o fato de que mais de oitenta por cento da humanidade – segundo dados da matéria da revista eletrônica CartaCapital (2021) –, diz-se pertencente a um seguimento religioso, em vista disso deduz-se que a consciência ou vivência da oração, elemento que constitui e efetiva a experiência religiosa das grandes tradições monoteístas, é uma constatação inevitável.

Se a oração é uma constatação inevitável, o que significa rezar? Apesar de existir uma alta produção quanto ao conteúdo, definições, escolas e métodos de oração, é válido inicialmente ressaltar que

toda reflexão sobre o sentido e sobre o significado da oração pode ser apenas uma mediação insuficiente, e, por isso, num certo sentido, uma mentira. Entre as experiências do homem, esta é uma das mais difíceis de ser “classificada” porque nasce do humano, mas depois “levanta voo”, vai além do humano e faz referência ao Outro, ao divino, ao Absoluto, ao objeto imenso, a Deus (TERRIN, 2003, p.107).

A oração enquanto uma das experiências do ser humano não é uma vivência que se encerra nos limites da existência do indivíduo, porque seria um narcisismo disfarçado, quando, na verdade, ela é um *direcionar-se* a um Outro. Dessa forma, o ato de orar, de acordo com Terrin (2003, p. 108) “trata-se de uma outra realidade, que está além do mundo dos sentidos e que dá a tonalidade exata de cada oração, na medida em que ela postula esse ‘sair do mundo do contingente, do empírico’ para abraçar [...] o que está além”.

Ainda que Terrin faça apologia à dificuldade de falar sobre a experiência da oração, do ponto de vista fenomenológico, ele aventura-se a dar uma compreensão, mais do que um conceito, do que venha a ser o ato de rezar, a saber:

2 O termo mística não será compreendido no sentido tradicional, a saber: “[abordagem] que enfatiza a comunhão com a divina Presença, a qual é espiritual, não-discursiva, e, com frequência, inefável” (CHAMPLIN, 2013, p.313), mas como uma condição interna fruto de *declarações* – como ver-se-á ao longo do texto – que habilitam estados neurofisiológicos positivos como confiança, amor, força interior etc., estados que são de ordem interior, e não de caráter religioso.

[o que] constitui o momento de expressão do sentimento religioso: [ele] é a atualização da experiência religiosa, é a sua concretização aqui e agora numa ação, num gesto, numa palavra que coloca diretamente em contato como divino. Desse ponto de vista, a oração é a verdade da religião e é, ao mesmo tempo, quase o 'respiro' e o pulso de qualquer experiência religiosa autêntica. Não haveria experiência religiosa se ela não conduzisse também e sobretudo ao ato de rezar (TERRIN, 2003, p.108).

A oração como *verdade da religião* é um evento totalizador e que precede tudo o que se pretenda dizer ou sistematizar sobre Deus, deuses, o divino ou o sagrado. A tradição clássica cristã – referência teórico-comparativa deste trabalho em desenvolvimento –, “reconhece a oração como arquétipo e ideia primordial da relacionalidade entre o homem e Deus, que é um dos alicerces da Bíblia” (Dicionário de Mística, 2003, p.803).

A Bíblia em seus textos faz-se mediação entre *o divino* e o humano, os sujeitos diretamente envolvidos no diálogo inaugurado pelo ato de rezar. Desse modo, é oportuno afirmar que para os *padres do deserto*³ a Sagrada Escritura é a *norma das normas* porque rege, inspira e motiva mulheres e homens a se retirarem em lugares solitários para viverem de forma plena a própria união com Deus.

A Sacra Página – para os retirantes e as retirantes por ser *norma das normas* –, é

estudada, mas principalmente atuada como o que ilumina as relações interpessoais e cotidianas. A prática de aprender a memória os versículos torna-se exercício ascético para alcançar a perfeita comunhão com Deus. Na mesma linha são as regras de vida comum que disciplinam os novos centros religiosos. Esses nascem da escuta da Palavra de Deus e da experiência da fraternidade. Representam o verdadeiro trabalho ascético (SCHIADINI, P.; ROSSINI, C. 2007, p.517, tradução nossa).

A *palavra* (= *logos*), independente se é sacra ou não, torna-se mediação para o/a orante⁴ – aquele/aquela que pratica a oração como união com Deus – como para o/a mentalista⁵ – aquele/aquela que pratica a sugestão como alinhamento com o subconsciente. Desta maneira, a vivência do/da orante como do/da

3 “O termo, Padres do Deserto inclui um grupo influente de eremitas e cenobitas do século IV que se estabeleceram no deserto egípcio. As origens do monarquismo oriental se encontram nessas ermidas primitivas e comunidades religiosas. Paulo de Tebas é o primeiro eremita do qual se tem notícia, a estabelecer a tradição do ascetismo e contemplação monástica e Pacômio de Tebaida é considerado o fundador do cenobitismo, do monasticismo primitivo. Ao final do terceiro século, contudo, o venerado Antão do Egito orienta colônias de eremitas na região central. Logo, ele se torna o protótipo do recluso e do herói religioso para a Igreja oriental – uma fama de vida em grande parte à vasta louvação na biografia de Atanásio sobre ele. Esses primitivos monásticos atraíram um grande número de seguidores aos seus retiros austeros, através da influência de sua simples, individualista, severa e concentrada busca pela salvação e união com Deus. Os Padres do Deserto eram frequentemente solicitados para direção espiritual e conselho aos seus discípulos. Suas respostas foram gravadas e colecionadas num trabalho chamado *Paraíso* ou *Apotégmas dos Padres*”. Disponível em: <<http://www.padresdodeserto.net/>>. Acesso em: 14 ago. 2021.

4 Na tradição cristã existe vários tipos de oração, por exemplo, a vocal, a mental, a contemplativa. Quando este trabalho se refere ao termo orante quer significar o que efetiva a união com Deus através da mediação de um escrito que pode ser lido ou não, porque pode ser apenas introjetado à memória, mesmo que a pessoa não tenha a capacidade de ler, porém tem a capacidade de memorizar.

5 Vem de mentalismo que significa “ciência do poder da mente. É um conjunto de teorias, postulados, práticas, métodos e técnicas destinado a ativar os poderes mentais” (MEDINA, 2019, p.9). O mentalista como o orante utiliza-se da mediação da palavra, escrita ou não.

mentalista “pode se dar por intermédio da imaginação criativa, da repetição, da escrita ou de outros meios, mas sempre haverá a palavra, o logos, o verbo criador (‘no princípio era o verbo’)” (MEDINA, 2019, p.11).

2. DEUS VERSUS MENTE SUBCONSCIENTE

Os *padres do deserto* criaram as *orações-jaculatórias*: orações pequenas e repetidas muitas vezes durante o dia para criar uma disposição interior estável. O mentalismo criou os *automotivadores*: expressões-fórmula repetidas durante todo o dia para “criar uma nova realidade física (de saúde, dinheiro, relacionamento etc.)” (MEDINA, 2019, p.11). Assim como os *automotivadores* – criação que tem suas raízes no século XIX com a publicação do livro *Self-help* do médico escocês Samuel Smiles –, as *orações-jaculatórias* – invenção dos *homens e mulheres do deserto*, localizados no arco de tempo do século III ao VI, tempo do desenvolvimento inicial das referidas orações –, efetivam o que chamamos de *exercício ascético*⁶.

Com a invenção das *orações-jaculatórias*, o ato de rezar passa a ser compreendido como elevação do *coração* a Deus. À vista disso, o *coração* torna-se *locus* no qual Deus habita porque adentra na vida dos homens e mulheres com a abundância de suas riquezas. Com a criação dos *automotivadores*, a conduta da fé – fé não em sua vertente religiosa, mas em sua perspectiva antropológica –, passa a ser vivenciada como um “pensamento que faz com que seu poder mental tome conta de sua vida” (MEDINA, 2019, p.11). Se no entendimento dos que praticam as *orações-jaculatórias*, Deus é o autor dos milagres, na compreensão dos que exercitam os *automotivadores*, o poder oculto da *mente subconsciente*⁷ é o executor dos desejos.

As *orações-jaculatórias* dentro da perspectiva dos *padres do deserto* têm um sinônimo, a saber, *oração do coração*, que é de forma objetiva “um estado habitual da alma continuamente voltada para Deus. Quem o atinge, reza ininterruptamente, sem cansaço, com uma grande paz” (SPIDLİK, 2009, p.49). Esta forma tradicional de orar leva em “consideração o ritmo do coração, da respiração, de uma presença a si para estar mais disponível para Deus” (UGEUX, 2008, p.154).

Como mencionado acima as *orações-jaculatórias* tiveram o seu desenvolvimento inicial, de forma mais precisa, no século VI. Agora, passa a ser usada com maior frequência no Oriente desde o século XVI. Entretanto,

faz pouco tempo que ela se tornou conhecida no Ocidente, principalmente por meio das numerosas traduções dos *Relatos sinceros de um peregrino*

6 Prática que defende “o autocontrole, o comedimento diante dos deleites e das sensações despertadas pelas distrações proporcionadas pela vida material. Os que atingem o exercício da austeridade se consideram praticantes das virtudes da alma e alimentam o propósito de conquistar uma condição espiritual [ou emocional] mais elevada [em e por si mesmo]”. Disponível em:<<https://www.infoescola.com/filosofia/ascetismo/>>. Acesso em: 14 ago. 2021.

7 “A mente se divide em dois níveis – o consciente, ou racional, e o subconsciente, ou irracional. Você raciocina com o primeiro, e tudo aquilo em que pensa habitualmente vai para a mente consciente, que, em seguida, cria algo de acordo com a natureza de seus pensamentos. O subconsciente é a sede das emoções. É a mente criativa. Se pensar no bem, o bem se seguirá; se pensar no mal, o resultado será o mal. É dessa maneira que a mente funciona. Tudo aquilo que você afirma mental e emocionalmente como verdade o subconsciente aceita e materializa em sua experiência. Basta que o subconsciente aceite a ideia. Logo que isso aconteça, a lei que o rege gerará a saúde, a paz e a prosperidade que você deseja. A lei da mente é a seguinte: a reação, ou resposta, que obtemos da mente subconsciente é determinada pela natureza do pensamento ou ideia que mantemos na mente consciente” (MURPHY, 2018, p.32-33).

russo ao seu pai espiritual. Segundo o relato, o peregrino, simples camponês, procura uma resposta à tradicional questão sobre como orar sem cessar. Um Staretz (literalmente, um ancião, isto é, pai espiritual) aconselha-o a seguir um método bem simples: começar com a invocação repetida: “Jesus”. Devagar, o peregrino passa de 3.000 para 6.000, até chegar a 12.000 invocações diárias. Depois, não as conta mais, porque seus lábios se movem sozinhos, sem esforço, inclusive durante o sono (SPIDLIK, 2009, p.50).

Este é o primeiro estágio da *oração do coração*: começar pelo nome de Jesus, imagem-símbolo, fazendo atenção ao ritmo, devagar, e à modalidade, repetições continuadas. Mais tarde, faz-se passagem para o segundo estágio:

o movimento se transfere dos lábios, que devem permanecer imóveis, para a língua. A seguir, da língua, a oração desce ao coração: o peregrino percebe que a sua oração entrou no compasso das batidas do coração, como se este se pudesse, de alguma maneira, a recitar: 1. Senhor, 2. Jesus, 3. Cristo, e assim por diante. A conclusão que se retira da leitura desse relato é a seguinte: quem une a oração às batidas do seu coração jamais poderá deixar de rezar, porque a oração se torna como que uma função vital de sua existência. Já se trata da oração perfeita? O peregrino não pretende afirmar isso, mas acredita estar no caminho certo para chegar à oração do coração (SPIDLIK, 2009, p.50-51).

As *orações-jaculatórias* fazem do coração o *locus* no qual se realiza a união do orante com quem é invocado quando se ora, Deus. Invocação que se traduz como união das vontades, por isso eleva-se o coração a Deus quando se faz repetições ininterruptas como: “Vinde, Deus, em meu auxílio; Senhor, apressai-vos em socorrer-me” (cf. Sl 69,2). A repetição deste versículo sálmico atua o que se chama *substituição simbólica*, pois a palavra torna-se símbolo que ao ser abstraído e acolhido pelo recurso interno da memória, e ao ser continuamente repetido, realiza a mudança de algo que interiormente incomodava para a realidade que espiritualmente consola.

3. A MÍSTICA DA AUTOSSUGESTÃO

Análogo às *orações-jaculatórias*, tem-se os *automotivadores* que não têm uma história tão longa nem registros em tal grau de abundância literária como os das *orações-jaculatórias*, entretanto os *automotivadores* são, sem dúvida, uma prática crescente, que se expande sistemática e mundialmente, principalmente em razão da facilidade atual de os livros serem traduzidos para um grande e significativo número de línguas.

Os *automotivadores* atuam pela *sugestão* direcionada à *mente subconsciente*, já as *orações-jaculatórias* atuam pela *intenção* voltada para Deus. Eis uma descrição de como funciona a sugestão:

existe uma nítida linha de diferenciação entre as duas fases de nossa mente tanto no que diz respeito à sua força como também às suas limitações. Um dos corolários da lei da sugestão é que o subconsciente não tem condições para conduzir independentemente uma linha de pesquisas por meio da falta de coleta de fatos, de sua classificação com estimativas de seus valores relativos como provas. Ele aceita todas as sugestões que lhe forem apresentadas, sejam elas falsas ou verdadeiras. O seu método de raciocínio é completamente dedutivo e a sua força de dedução parece bem próxima da perfeição. Não devemos esquecer que tudo isso é verdade, sejam as premissas falsas ou verdadeiras. Isso quer dizer que as deduções do subconsciente, partindo de uma falsa premissa, são tão logicamente corretas como as que partem da premissa verdadeira. Isso mostra a grande importância que tem tudo aquilo que sugerimos ao subconsciente (MURPHY, 1980, p.212).

O que se sugere à *mente subconsciente* é extremamente importante segundo o mentalismo porque o subconsciente é indiferente, não opta pelo bem ou pelo mal, porque ele não é hermeneuta ou seletivo, ele é decididamente executor. Então, pela autossugestão

um indivíduo pode alimentar seu subconsciente com pensamentos de natureza criativa, ou, por negligência, permitir o acesso de pensamentos de natureza destrutiva. Qualquer pessoa, mesmo uma criança, pode ser ensinada a desenvolver uma Atitude Mental Positiva. O método é repetir afirmações positivas, tais como: “Dia após dia, em todos os sentidos, pela graça de Deus, estou ficando cada vez melhor” (HILL, 2019, p.34).

A repetição do *automotivador* “Dia após dia, em todos os sentidos, pela graça de Deus, estou ficando cada vez melhor” segue a mesma ideia da repetição dos versículos bíblicos das *orações-jaculatórias*, tem-se um pensamento que ao ser memorizado passar-se-á a repetir em séries durante momentos específicos estabelecidos para cada dia da semana. Um dos efeitos da repetição é realizar o que está sendo intitulado de *substituição simbólica*, por exemplo, o vazio experimentado por não se ter objetivos definidos na vida é substituído pela presença imaginativa do objeto do desejo ou dos sonhos a serem realizados.

O exercício da repetição de acordo com o mentalismo tem um nome específico, *declaração*. Por exemplo,

quando se lê em voz alta, duas vezes ao dia, a declaração por escrito de seu desejo de dinheiro com emoção e atenção concentrada e se sente já na posse dele, você comunica o objeto de seu desejo para a mente subconsciente. Por meio da repetição desse procedimento, [cria-se] hábitos de pensamentos favoráveis a seus esforços para transformar o desejo em equivalente monetário. É da máxima importância ler em voz alta a declaração com emoção e sentimentos fortes (HILL, 2019, p.34-35).

A ênfase na forma de como tem que ser a *declaração* recorda o algo crucial para o cristianismo, a fé. Para que aconteça qualquer evento da ordem do milagre, a exigência é a fé. Basta lembrar o destaque que o evangelista registra concernente à passagem de Jesus Cristo pela cidade de Nazaré: “E não fez ali muitos milagres, por causa da incredulidade deles” (Mateus 13,58).

Tanto nas *orações-jaculatórias* quanto no exercício dos *automotivadores* há uma exigência, fé. Sendo a fé para o orante: uma entrega de confiança absoluta em Deus enquanto o que cuida da sua vida, e a fé para o mentalista: uma postura de convicção que seu poder mental toma conta de sua vida. Além de compartilharem uma compreensão de fé, os/as orantes e os/as mentalistas compartilham também uma lei de conteúdo diferente, mas de finalidade, talvez, semelhante. O/a orante deixa-se mover pelo seguinte princípio: tudo que se coloca em oração no coração de Deus acaba no seu tempo se realizando, já o/a mentalista permite-se nortear pela seguinte ideia: tudo o que se infiltra no subconsciente acaba sempre vindo à tona.

CONCLUSÃO

Do exposto até o momento, deseja-se fazer três objetivas considerações-afirmações finais. Primeira: há certa convergência entre a perspectiva prática e simbólica das *orações-jaculatórias* e a realização prática e sugestiva do *automotivador*; segunda: apesar da contemporaneidade possuir muitos elementos de ruptura com os períodos que se passaram, os *automotivadores* são como uma atualização não confessional de uma prática tradicional de origem bastante remota, as *orações-jaculatórias*; terceira: começa-se a ganhar corpo um emergente movimento interior, e não religioso, que tem como ideia-fundamento a *autossugestão* como motor propulsor de uma mística atípica que está em alta aceitação, em razão da ascensão da proposta do empreendedorismo no Brasil.

REFERÊNCIAS

- Livro:

CHAMPLIN, R. N. **Enciclopédia e bíblia, teologia e filosofia**. Vol.4 M/O. São Paulo: Hagnos, 2013.

Dicionário de Mística. São Paulo: Paulus: Edições Loyola, 2003.

HILL, N. **Atitude mental**. Porto Alegre: CITADEL, 2019.

MEDINA, D. **Segredos mágicos da sua mente**. Porto Alegre: CITADEL, 2019.

MURPHY, J. **Como usar as leis da mente**. Rio de Janeiro: RECORD, 1980.

MURPHY, J. **O poder do subconsciente**. Rio de Janeiro: BestSeller, 2018.

ROSSINI, C., SCIADINI, P. **Enciclopedia della preghiera**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.

SPIDLIK, T. **Orar no coração: iniciação à oração**. São Paulo: Paulinas, 2009.

TERRIN, A. N. **Introdução ao estudo comparado das religiões**. São Paulo. Paulinas, 2003.

UGEUX, B. **Reencontrar a fonte interior**. Petrópolis: Vozes, 2008.

- Documentos eletrônicos:

JANDIRA, Pimentel. Padres do Deserto – Homens e mulheres embriagados de Deus. **Padresdodeserto.net**, 2001. Disponível em:<<http://www.padresdodeserto.net/>>. Acesso em: 14 ago. 2021.

Pesquisa mostra que 16% da população não tem religião. **CartaCapita**, 2012. Disponível em:<<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/pesquisa-mostra-que-16-da-populacao-mundial-nao-tem-religiao/>>. Acesso em: 13 ago. 2021.

SANTANA, Ana Lúcia. Ascetismo. **InfoEscola**, 2012. Disponível em:<<https://www.infoescola.com/filosofia/ascetismo/>>. Acesso em: 14 ago. 2021.

CORPO, MEDITAÇÃO, RIQUEZA E SEXO NA RELIGIÃO NÃO RELIGIOSA DE OSHO

Kevin Willian Kossar Furtado¹

RESUMO

O trabalho apresenta pesquisa em andamento que objetiva compreender práticas de consumo a partir da religiosidade desenvolvida pelo guru indiano Bhagwan Shree Rajneesh, o Osho, cujos temas mais significativos de seus ensinamentos são duas das preocupações centrais da cultura de consumo do capitalismo tardio: dinheiro e sexo. O guru criou um caminho religioso que combinou o gozo da sexualidade, a busca da riqueza e a transcendência espiritual. A pesquisa busca identificar no legado teórico-filosófico de Osho os ensinamentos, as orientações e referências que oportunizam e estimulam uma espiritualidade do consumo; analisar os traços da dimensão do consumo nas espiritualidades do movimento Nova Era; discutir as relações entre riqueza, sexualidade e despertar espiritual nos conhecimentos comunicados por Osho; e compreender as demandas, motivações, apropriações e usos efetuados pelos adeptos da religiosidade sem religião proposta por Osho – além de identificar como o pensamento de Osho transcende os círculos onde situam-se seus adeptos e se insere em movimentos espirituais e culturais contemporâneos. A pesquisa bibliográfica verifica todo o conteúdo disponível na OSHO Online Library que trata de corpo, meditação, riqueza e sexualidade – as quatro categorias empíricas da investigação, para apontar, em cada uma delas, os referenciais transmitidos por Rajneesh para o consumo da espiritualidade. Na sequência, para a investigação das demandas, motivações, apropriações e usos que os adeptos fazem da espiritualidade promovida pelo guru, se executarão entrevistas semiestruturadas. A proposta levanta como problema de pesquisa identificar as referências do legado teórico-filosófico de Osho que orientam uma espiritualidade do consumo e como seus seguidores se apropriam delas. Osho propõe uma religiosidade sem ortodoxia, teologia ou dogmatismo, mas uma forma de viver, uma rebeldia a ser assimilada, uma religião sem nome, existencial, uma religiosidade vasta e ilimitada.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo e sexualidade; práticas meditativas; riqueza; Osho; consumo.

INTRODUÇÃO

O presente projeto de pesquisa propõe compreender práticas de consumo a partir da religiosidade desenvolvida por Osho, um dos líderes religiosos mais controversos e financeiramente bem-sucedidos do século passado. Tido como “guru do sexo” e “guru dos ricos”, Bhagwan Shree Rajneesh desenvolveu “um tipo radicalmente iconoclasta de espiritualidade” que se tornou bas-

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Pós-doutorando em Sociologia na Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: kevin@aol.com.br.

tante popular na Índia e, na década de 1980, nos Estados Unidos (URBAN, 2005, p. 169). Com uma fortuna pessoal estimada em mais de 120 milhões de dólares (CANESSA, 2014, p. 133) e notório por sua coleção de 93 automóveis *Rolls-Royce*, foi preso e deportado dos Estados Unidos em 1986; no retorno posterior à Índia, se tornou ainda mais popular, fundando uma comunidade – para uma audiência internacional afluyente, que se configura como um notável exemplo dos fluxos transnacionais e da circulação global de ideias religiosas e capital econômico na passagem do século XIX para o XX (URBAN, 2005, p. 169-170).

Osho foi “uma das experiências mais bem-sucedidas de ocidentalização de uma vertente religiosa oriental nas décadas finais do século XX” (JUNGBLUT; ADAMI, 2017, p. 112). No contexto da contracultura *hippie*, aproveitando-se do interesse pelas espiritualidades orientais, sobretudo indianas, ele ofereceu uma religiosidade sincrética composta especialmente por ioga, tantrismo, zen budismo, sufismo e taoísmo. Avalia-se não ter sido Rajneesh que ofertou seus ensinamentos aos ocidentais, mas que estes os descobriram quando difundidos em Bombaim, Índia, nos anos 1960. Não obstante, Osho soube retroalimentar seu sistema de crenças, na interação com jovens ocidentais, apreendendo as demandas terapêuticas expostas pela moderna sociedade do Ocidente.

A contracultura recusou mitos e símbolos da sociedade do *status quo* e produziu outros para retratar um novo modo de vida possível. Adelman considera que os diferentes movimentos sociais, culturais e políticos surgidos nos anos 1960 expressavam um contexto de “extraordinária contestação” que se estende pelo mundo e rompe com a tesura social e política do momento de guerra fria, gerando uma “‘desordem social’ no *melhor* sentido do termo”: a desestabilização e o desrespeito às fronteiras culturais, sociais e sexuais dadas. Inauguraram-se novas trocas e novos diálogos culturais e sociais, com a aparição de novos atores e a abertura de novas formas de ver e pensar que viabilizaram, entre outras coisas, que se captasse e, posteriormente, se formulasse teoricamente, as relações de poder na sociedade de maneira mais ampla, complexa e interconexa do que em outros momentos (ADELMAN, 2016, p. 28, grifo da autora).

O movimento de contracultura buscou, nas filosofias orientais, uma inspiração diferenciada do enfoque racional-científico da cultura iluminista e propôs uma “revolução” no cotidiano, substituindo a ordem, o progresso do positivismo e da moral e obediência, pelo prazer e a imaginação. O estabelecimento de novas formas de vida comunal e familiar objetivava oportunizar formas mais abertas, pacíficas e “des-hierarquizadas” de vida (ADELMAN, 2016, p. 45).

Nesse sentido, a pesquisa em andamento objetiva problematizar na religiosidade proposta por Osho as apropriações e contradições dos princípios e intenções da contracultura para uma espiritualidade do consumo. Alguns referentes para tanto, na perspectiva do corpo e do sexo, da meditação e da riqueza, estão acenados na autobiografia do guru.

Osho diz nunca ter ensinado a prática sexual livre, como associado por aqueles que desconhecem seu trabalho. “Tenho falado às pessoas que é possível ir do sexo à supraconsciência, e elas ficam muito felizes, mas só ouvem ‘do sexo’ e não ouvem ‘para a supraconsciência’” (OSHO, 2016, p. 168). Ele ensinou sobre a sacralidade do sexo, que ele não deve ser rebaixado e

ressalta que, das centenas de publicações geradas de suas palestras e discursos, apenas um livro fala sobre sexo. “Publiquei quatrocentos livros, apenas um livro fala sobre sexo. Trezentos e noventa e nove livros com os quais ninguém se incomodou e apenas um livro relacionado ao sexo – e que também não é a favor do sexo, ele aborda como transformar energia sexual em energia espiritual.” (OSHO, 2016, p. 169).

Sobre o movimento criado em torno dele, Osho classifica-se como simplesmente um movimento, não um culto, seita ou religião, “mas um movimento rumo à meditação, um esforço para criar uma ciência do interior. É uma ciência da consciência.” Para o guru, da mesma forma que existe uma ciência para o mundo objetivo, seu movimento estava preparando uma ciência para o mundo subjetivo (OSHO, 2016, p. 171). Seu objetivo era remover todas as tradições, ortodoxias, superstições e crenças da mente humana para que ele atingisse um estado de não mente, um estado de silêncio, em que nem um único pensamento se movesse e não existisse nenhuma “onda no lago” da consciência. Esse trabalho deveria ser feito pelos seus próprios seguidores. Osho não se considerava uma espécie de salvador das pessoas nesse processo (OSHO, 2016, p. 173).

Quando indagado se seria o guru dos ricos, Osho o confirmou dizendo que só quem é rico poderia ir até ele. A riqueza a que se refere, no entanto, não é material. “Mas quando digo um homem rico, refiro-me àquele que é internamente muito pobre. Quando digo um homem rico, refiro-me àquele que é rico em inteligência, àquele que tem tudo o que o mundo pode lhe dar e descobriu que isso é fútil.” (OSHO, 2016, p. 185), pois se não fosse por seu dinheiro, as pessoas ricas não o procurariam, já que o procuram “porque estão frustradas com seu dinheiro, com seu sucesso, com sua vida”; e a religião “é um luxo”, “luxo derradeiro, porque ela é o valor mais elevado” (OSHO, 2016, p. 186).

Osho se portava de modo a ser inconsistente para que ninguém extraísse de seus ensinamentos um tipo de dogma e para confundir aqueles que tentassem fazê-lo, até dos estudiosos de seu trabalho, para que não fossem capazes de extrair algum sentido do seu legado. Para ele, ninguém conseguirá criar uma ortodoxia a partir de sua obra. “As pessoas podem ser chamuscadas pelas minhas palavras, mas não conseguirão encontrar nenhum tipo de teologia ou dogmatismo. Poderão encontrar uma forma de viver, mas não um dogma para pregar. Poderão encontrar uma qualidade rebelde a ser assimilada”, mas nada que possa ser instituído como uma religião (OSHO, 2016, p. 214). Osho propõe uma religião sem nome, existencial, uma religiosidade vasta e ilimitada (OSHO, 2016, p. 216).

1 JUSTIFICATIVA

Em se tratando do movimento criado em torno de Osho, as pesquisas já efetuadas se concentraram em sua figura – e peculiaridades, exploradas com acento negativo – e nas estruturas criadas ao seu redor. Ainda não se averiguou, no seu legado teórico-filosófico – a imensa produção

literária produzida a partir de seus cursos, discursos e palestras – os ensinamentos, as orientações e referências que ensejam e estimulam o consumo de uma espiritualidade, bem como as demandas, motivações, apropriações e usos que os adeptos de um dos movimentos de maior expressão da *Nova Era* executam a partir da herança intelectual do guru indiano. Na singularidade e ineditismo da proposta se encontra a justificativa e a contribuição da pesquisa para os estudos sobre sociologia do corpo, do consumo e das espiritualidades gestadas na contracultura dos anos 1960.

2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

A pesquisa em curso tem como objetivos específicos identificar no legado teórico-filosófico de Osho os ensinamentos, as orientações e referências que oportunizam e estimulam uma espiritualidade do consumo; analisar os traços da dimensão do consumo nas espiritualidades do movimento *Nova Era*; discutir as relações entre riqueza, sexualidade e despertar espiritual nos ensinamentos de Osho – na lógica da cultura do consumo do capitalismo tardio; e compreender as demandas, motivações, apropriações e usos efetuados pelos adeptos da religiosidade sem religião proposta por Osho. A pesquisa objetiva, também, identificar como o pensamento de Osho transcende os círculos onde situam-se seus adeptos e se insere em movimentos espirituais e culturais contemporâneos.

3 METODOLOGIA

Usa-se da pesquisa bibliográfica, em perspectiva qualitativa (GERHARDT; SILVEIRA, 2009), preocupando-se “com aspectos da realidade que não podem ser quantificados, centrando-se na compreensão e explicação da dinâmica das relações sociais.” (GERHARDT; SILVEIRA, 2009, p. 32). A pesquisa, ainda, exploratória, visa “proporcionar maior familiaridade com o problema” (GERHARDT; SILVEIRA, 2009, p. 35) levantado, a busca das referências do legado teórico-filosófico de Osho que orientam uma espiritualidade do consumo. A pesquisa teórica se realizará a partir de pesquisas previamente desenvolvidas e de registros disponíveis. A pesquisa com caráter bibliográfico não visa repetir o que já se produziu sobre certa temática, mas oportuniza a análise de um tema “sob novo enfoque ou abordagem, chegando a conclusões inovadoras” (MARCONI; LAKATOS, 2007, p. 71).

Estima-se que a produção de obras a partir dos cursos, discursos e palestras de Osho some mais de 600 livros. A *OSHO Online Library*, hospedada no site da *Osho International Foundation*, dá acesso gratuito – mediante cadastro –, em inglês e hindu, a mais de 200 livros de Rajneesh. A pesquisa teórico-bibliográfica iniciará com verificação e leitura flutuante de todo conteúdo disponível na *OSHO Online Library* que trate de *corpo, meditação, riqueza* (dinheiro, poder) e *sexualidade*. O sistema da biblioteca virtual permite a busca pormenorizada por termos, palavras-chaves e ex-

pressões. Além disso, o acesso aos livros subdivide-se a partir dos capítulos das obras, permitindo de antemão saber das temáticas tratadas em cada divisão dos materiais, facilitando a pesquisa. Os conteúdos encontrados serão reunidos em uma das quatro categorias empíricas da pesquisa – *corpo, meditação, riqueza e sexualidade* – que permitirão assinalar, em cada uma delas, os ensinamentos, as orientações e referências para o consumo da espiritualidade defendida por Osho.

Na sequência, para a investigação das demandas, motivações, apropriações e usos que os adeptos fazem da espiritualidade promovida pelo guru, se executarão entrevistas semiestruturadas, cujo roteiro será construído após a apreensão e sistematização dos ensinamentos da herança teórico-filosófica de Osho, em que serão abordadas as quatro categorias empíricas elencadas e supracitadas. Espera-se captar, ainda, em correlação sociológica, o status socioeconômico, as histórias de vida dos seguidores do guru que permitam identificar o perfil dos buscadores da espiritualidade proposta por Osho. As entrevistas, gravadas em áudio, serão realizadas com até dez adeptos (cinco homens e cinco mulheres) de Osho, escolhidos mediante os seguintes critérios: ser participante ativo de um centro de meditação ou *ashram* inspirado na filosofia do guru no Brasil; ter conhecido os ensinamentos de Osho depois de sua morte; ter migrado de outras vivências religiosas para os ensinamentos do guru; e ser leitor das obras de Osho que tratam das temáticas escolhidas como categorias da investigação (corpo, meditação, riqueza, sexualidade e religião). Os entrevistados serão acessados através do contato e solicitação de indicações dos dirigentes dos 27 centros de meditação ou *ashrams* inspirado de Osho identificados no Brasil.

CONCLUSÃO

A partir da apresentação da investigação em curso e do objeto de estudo na sua caracterização como um problema de pesquisa, a proposta de pesquisa quer responder a seguinte pergunta: quais referências do legado teórico-filosófico de Osho orientam uma espiritualidade do consumo e como seguidores brasileiros do guru se apropriam delas? Esta pesquisa é a primeira do autor sobre o guru e servirá de base para uma investigação ulterior que tratará da chamada “religião sem religião” de Osho e do modo como ele se apropriou de elementos e ensinamentos de grandes religiões mundiais para formular sua religião existencial e sem nome.

REFERÊNCIAS

- ADELMAN, Miriam. **A voz e a escuta**: encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea. 2. ed. São Paulo: Blucher, 2016.
- CANESSA, Antonio H. **Práctica espiritual en el Osho Internacional Resort**: ¿crecimiento o hedonismo espiritual? 2014, 449 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Economia e Empresa, Universidade de Barcelona, Barcelona, 2014.

GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo (Orgs.). **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

JUNGBLUT, Airton L.; ADAMI, Vítor Hugo da S. Hinduísmo ocidentalizados e suas percepções acerca do sexo: movimento Hare Krishna e movimento Rajneesh. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 1, p. 104-121, jan./abr. 2017.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de pesquisa**: planejamento e execução de pesquisas, amostragens e técnicas de pesquisa, elaboração, análise e interpretação de dados. 6. ed. rev. ampl. São Paulo: Atlas, 2007.

OSHO. **Autobiografia de um místico espiritualmente incorreto**. 2. ed. São Paulo: Planeta, 2016.

URBAN, Hugh B. Osho, from sex guru to guru of the rich: the spiritual logic of late capitalism. In: FORSTHOEFEL, Thomas A.; HUMES, Cynthia A. **Gurus in América**. Nova York: State University of New York Press, 2005. p. 169-192.

A ESPIRITUALIDADE E A RELIGIÃO NA PERSPECTIVA DOS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA E A DESINSTITUCIONALIZAÇÃO SEGUNDO DANIÈLE HERVIEU-LÉGER

Claudia Danielle de Andrade Ritz¹

RESUMO

Esta comunicação é parte integrante da pesquisa de doutorado que versa sobre os sem religião com crença. Objetivamos apresentar as contribuições conceituais destes indivíduos sobre espiritualidade e religião. As respostas dissertativas dos sem religião com crença sugerem que espiritualidade e religião não são compreendidas como sinônimas e também não são necessariamente conexas. Por um lado, para os sem religião com crença, a religião é sobretudo associada com a Instituição e com as formalidades das doutrinas das tradições religiosas. Por outro lado, a espiritualidade é descrita como preponderantemente relacional e do indivíduo. A metodologia utilizada foi mista, composta pelos dados da pesquisa de campo realizada via questionário estruturado digital e pelo referencial teórico de Danièle Hervieu-Léger. Concluimos, a partir dos dados, que para os sem religião com crença, a religião é conexa mormente com a instituição, enquanto a espiritualidade é relacionada sobretudo com o indivíduo em manifesta desinstitucionalização.

PALAVRAS-CHAVE: Espiritualidade; Religião; Sem religião com crença; Desinstitucionalização; Danièle Hervieu-Léger.

INTRODUÇÃO

A pesquisa de doutoramento em curso versa sobre os indivíduos que se identificam como sem religião. A metodologia utilizada na pesquisa é mista (CRESWELL; CLARK, 2011). A metodologia mista abarca referencial teórico e pesquisa de campo realizada por questionário estruturado digital no mês de setembro de 2020. (MARCONI; LAKATOS, 2012, p. 82). A pesquisa de campo foi realizada com a juventude universitária urbana da PUC Minas, incluindo discentes da graduação e da pós-graduação do PPGCR em Ciências da Religião. A participação foi facultativa² e contamos

1 Doutoranda em Ciências da Religião na PUC Minas - PPGCR, sob a orientação do Prof. Dr. Flávio Senra. Bolsista FAPESP. Membro do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura. Mestre em Ciências da Religião pelo 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 (2009). Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Izabela Hendrix (2018). E-mail: claudiaritz7@gmail.com

2 Pesquisa de campo submetida à Plataforma Brasil sob o CAAE: 24706819.4.0000.5137, com aprovação pelo Comitê de ética da PUC Minas mediante o Parecer Consubstanciado do CEP: n.: 3.717.358 expedido em 21 de novembro de 2019 pela Profa. Dra. Coordenadora Cristiana Leite Carvalho. Em razão da pandemia da COVID-19, submetemos uma emenda em 24 de agosto de 2020 à Plataforma Brasil para conversão do questionário e TCLE da pesquisa para a modalidade digital. A emenda foi aprovada pelo Comitê de ética da PUC Minas mediante o Parecer Consubstanciado do CEP n.: 4.264.447 expedido em 08 de setembro de 2020 pela Profa. Dra. Coordenadora Cristiana Leite Carvalho.

com 75 (setenta e cinco) participantes. A amostragem não foi probabilística. (MARCONI; LAKATOS, 2012, p. 84). Nesta comunicação, o referencial teórico utilizado foi Danièle Hervieu-Léger (2015).

Obtivemos em nossa pesquisa, dados socioeconômicos e de identificação religiosa. As identificações religiosas foram diversas. Os que se identificaram como “sem religião específica, mas tenho crenças religiosas”, são os indivíduos que designamos por sem religião com crença (SRC). Nesta comunicação, abordaremos especificamente as contribuições destes indivíduos sem religião com crenças, com escopo restrito à questão de número 23 do questionário estruturado. A questão n. 23 indagou: “Como você definiria *religião* e como definiria *espiritualidade*?”

1. OS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA: UMA SÍNTESE DO PERFIL SOCIOECONÔMICO E DE IDENTIFICAÇÃO RELIGIOSA

Os indivíduos que se identificaram como “Sem-religião específica, mas tenho crenças religiosas” (SRC), corresponderam a (23%)³ da nossa pesquisa de campo. Esse percentual corresponde ao segundo maior grupo de identificações, atrás apenas dos católicos (28%). Nessa identificação SRC, a concentração de discentes da graduação é majoritária (76%), enquanto discentes pós-graduados em Ciências da Religião somam (24%).

Podemos dizer que o perfil socioeconômico predominante é de indivíduos que se identificam como de gênero feminino, com idade média de 24 anos, a totalidade são solteiros e não possuem filhos/as, são na maioria pardos/as, há predominância da profissão estudante, mormente a renda média familiar é de 1 a 3 salários mínimos, com média de 04 moradores na residência e são majoritariamente residentes na capital mineira Belo Horizonte. Anthony Giddens (2012), explica que a “estratificação social descreve as desigualdades que existem entre indivíduos e grupos dentro das sociedades humanas. [...] também pode ocorrer por causa de outros atributos, como gênero, idade, afiliação religiosa [...]” (GIDDENS, 2012, p. 311).

Na identificação religiosa SRC, percebemos indícios socioeconômicos que sugerem desigualdades sociais, especialmente na relação entre gênero, cor da pele e/ou raça e rendimento econômico. Este é um dado importante que consignamos para reflexões futuras, porque nosso objetivo nessa comunicação é abordar a espiritualidade e a religião na perspectiva dos sem religião com crença.

2. ESPIRITUALIDADE E RELIGIÃO NA PERSPECTIVA DOS SEM RELIGIÃO COM CRENÇA: DESINSTITUCIONALIZAÇÃO

Consideramos oportunas as contribuições dos SRC, sobretudo porque possibilita a esta

³ Em números absolutos, correspondem a dezessete indivíduos.

pesquisadora uma melhor compreensão da identidade religiosa e da perspectiva destes indivíduos. (GRESCHAT, 2006, p. 55). Dentre os dezessete indivíduos SRC, destacamos nessa comunicação três contribuições, a saber: SRC VII, SRC XII, SRC XIII. A seleção destas contribuições decorre da *síntese* conceitual que estas perspectivas fornecem.

O SRC VII, aduz: “Religião é a doutrina, e, espiritualidade, é sua conexão com você mesmo!” O indivíduo SRC VII relaciona religião com doutrina, institucionalização e sistematização das crenças. A Espiritualidade, ao contrário, desqualifica intermediações que não o próprio indivíduo. O SRC XII aduz: “Religião seria um conjunto de dogmas e doutrinas de determinada crença. A espiritualidade seria o contato com o divino de forma mais natural, sem precisar estar nos conformismos da religião.” Essa perspectiva reitera a natureza institucional da religião a partir de determinada crença. A espiritualidade é pautada como sendo “natural”, ou seja, não institucionalizada. O SRC XIII, traz uma resposta que expande a conceituação.

“Eu defino religião como o exercício institucionalizado de uma crença, já espiritualidade, acredito que não tenha necessariamente a ver com a religião, e sim, vejo a espiritualidade como algo inerente ao ser humano, uma tentativa de conexão do homem com ele mesmo, com a natureza, com a energia universal, com seus deus, etc., sem que para isso ele precise frequentar uma instituição.” (SRC XIII, pesquisa de campo, 2020).

Outrossim, a religião é posta novamente como um modo institucionalizado de exercer a crença. No entanto, a espiritualidade não se restringe à religião enquanto instituição, mas dialoga primordialmente com o indivíduo, de modo desinstitucionalizado. Estas distinções nos conduzem aos estudos de Danièle Hervieu-Léger (2015). “O indivíduo que na verdade está no centro.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 139).

A experiência fundada na individualidade em detrimento ao grupo, o indivíduo em contraste com o outro, a auto regulação em contraponto à instituição. Nestas concepções, a instituição e a comunidade religiosa são relativizadas. Na individualização, os laços não são tecidos necessariamente pelo grupo, mas pela experiência do indivíduo. A primazia da conexão é do indivíduo, o que pode resultar na busca de conexão consigo mesmo. Partindo dessas premissas, a permanência no grupo ou em uma comunidade religiosa para alcançar a experiência se torna acessória, quando não desnecessária.

As narrativas dos indivíduos sobre espiritualidade são imbuídas de subjetividade e liberdade, porque a regulação e a experiência são adstritas ao indivíduo. Sendo assim, há uma latente instabilidade ao preceito coletivo, regulador e intermediador presentes na instituição religiosa. A adesão a uma instituição religiosa se fragiliza na medida em que tal associação deixa de ser um caminho necessário para a experiência religiosa, para o exercício da própria espiritualidade. Destarte, em nenhuma das respostas dos SRC, a figura relacional com o Outro não é mencionada, nem na perspectiva da religião, tampouco na espiritualidade. Não podemos afirmar que há uma negação

do Outro, mas certamente há uma invisibilização do Outro.

“A linhagem de crença particular”, situa o indivíduo no centro da regulação das próprias crenças, a partir de um percurso individual e individualizado, como é próprio da modernidade. (HERVIEU-LÉGER, 2015). Na modernidade, a racionalidade fomenta a autonomia, que conduz à cisão com a tradição e implica na distinção das instituições, favorecendo “a emancipação da tutela da tradição religiosa.” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 33). Em nosso estudo, esta emancipação da tutela da tradição não se configura em descrença, ao contrário, há preservação das crenças. A emancipação é em relação à instituição, o que favorece a desinstitucionalização religiosa. Ao considerar a espiritualidade como inerente ao ser humano, os SRC além de individualizar o exercício da crença, centralizam no indivíduo e não na instituição. A regulação e a experiência da própria espiritualidade pelo indivíduo de modo autônomo, expressa a desinstitucionalização.

CONCLUSÕES

As dissertações dos sem religião com crença sobre o significado de religião e espiritualidade nos proporciona reflexões interessantes sobre a modernidade religiosa e as movimentações no campo religioso brasileiro. Identificamos em nossa pesquisa de campo realizada com discentes da graduação e da pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas, o correspondente a (23%) de indivíduos que se identificaram como SRC. Dentre as quarenta questões do questionário estruturado, a pergunta de número 23 indagou sobre como definiriam religião e espiritualidade. Nesta comunicação apresentamos as contribuições dos indivíduos SRC VII, SRC XII, SRC XIII. As distinções propostas entre religião e espiritualidade, possibilita a compreensão de que para os SRC, estes termos não possuem significados sinônimos. Ao contrário, a religião é tida como doutrina, instituição e institucionalização da crença. A espiritualidade é afirmada como sendo inerente ao indivíduo e desinstitucionalizada.

REFERÊNCIAS

- CRESWELL, John. W.; PLANO CLARK, Vicki. L. **Designing and conducting mixed methods research**. 2nd. Los Angeles: SAGE Publications, 2011.
- GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. 6. ed. Porto Alegre: Penso, 2012.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2006.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- MARCONI, Marina de Andrade, LAKATOS, Eva Maria. **Técnicas de pesquisa**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

O INTERDITO SAGRADO E A COPA DO MUNDO FIFA

Rogério Fernandes da Silva¹

RESUMO

O objetivo desse trabalho é discutir o Futebol como uma religião secular, seus ritos e influência na sociedade global. Buscando dialogar como as obras Durkheim, Rivière e Luckmann pensam como o Futebol é uma representação sincrética do nacionalismo e da religião secularizada em que se tornou. Nós discutiremos os aspectos do Futebol com seus símbolos e ritos. O trabalho foi desenvolvido no curso de Ciências da Religião da PUC São Paulo como conclusão de disciplina e é uma reflexão sobre as formas laicas na qual o ser humano transfere certos interditos próprios do sagrado para formas seculares. Neste caso, o objeto assume características quase sobrenaturais que proíbe seu toque. A Copa do Mundo da FIFA tornou-se um evento que mobiliza diversos setores, incluindo mobilizações dentro dos governos locais e também influenciando o imaginário coletivo. A religião nos tempos atuais perde seu poder institucional, deixando certa lacuna e muitas das vezes o espaço pode ser ocupado por ideais de grandes empresas.

PALAVRAS-CHAVES: Futebol, religião, secularismo, ritos.

O presente artigo visa dialogar a definição do Futebol como uma religião secular pensando como os eventos do mundo moderno substituem a religião ou são paralelos a ela. O tema não é novo e já foi diversas vezes abordado, porém, sempre novas luzes podem ser lançadas sobre ele, e neste caso abordaremos um aspecto ritual da FIFA. O que chama a atenção para o tema foi à notícia de que somente alguns poucos privilegiados podem tocar na Taça da Copa do mundo da FIFA. Isso mostra que o sagrado é muito mais invisível e constante do que imaginamos. Tal notícia às vezes passa despercebida e não relacionamos a ela a compreensão do caráter de religião secular que se tornou o Futebol. Um artigo de Leonardo Boff em seu site motiva pensar o Futebol como religião secular que não exclui outras religiões dentro de seu campo e desenvolve seus próprios ritos e interditos. Leonardo Boff escreve:

A presente Copa Mundial de Futebol que ora se realiza no Brasil, bem como outros grandes eventos Futebolísticos, semelhante ao mercado, assumem características, próprias das religiões. Para milhões de pessoas o Futebol, o esporte que possivelmente mais mobiliza no mundo, ocupou o lugar que comumente detinha a religião. Estudiosos da religião, somente para citar dois importantes como Emile Durkheim e Lucien Goldmann, sustentam que “a religião não é um sistema de idéias; é antes um *sistema de forças* que mobilizam as pessoas até levá-las à mais alta exaltação” (Durkheim). A fé vem sempre acoplada à religião. Esse mesmo clás-

¹Doutor em Humanidades, Culturas e Artes (UNIGRARIO) e Mestre em Ciências da Religião (PUC/SP) e-mail: prof_rfernandes@yahoo.com.br

sico afirma em seu famoso “*As formas elementares da vida religiosa*”: “A fé é antes de tudo calor, vida, entusiasmo, exaltação de toda a atividade mental, transporte do indivíduo para além de si mesmo [...]”²

Penso esse artigo a partir dessa pequena reflexão de Boff. Mesmo que o autor do texto não está usando os trabalhos consagrados sobre religião secular.

1. A COPA DO MUNDO COMO RELIGIÃO SECULAR

O Futebol tem seus ritos e regras, ele é uma representação, um microcosmo do mundo real, onde as regras são sempre as mesmas, os ritos estabelecidos e repetidos a cada campeonato, mas o destino do jogo leva é uma surpresa. Nem sempre o mais forte irá ganhar, quebra-se o destino, a sina é representada pelas regras que nem sempre são seguidas, como a imponderável mão de Deus na Copa de 1990, no jogo entre Argentina e Inglaterra. O erro faz parte de categoria de esporte, incorporado. Entretanto, minha preocupação não é o jogo em si, mas um dos aspectos das possibilidades de estudos sobre o Futebol, como esporte de massa e de caráter religioso secular, um recoste pequeno de um esporte que influência bilhões de pessoas.

Na hora de torcer, de participar do espetáculo os torcedores têm devoções, os jogadores também têm religiões, tiques nervosos, tudo vale. São praticados em casa, nos estádios, etc. O Futebol tem seu caráter de religião secular sincrética, conforme o modelo de Luckmann: “a nova forma social de religião, as diferentes tradições se misturam. Afinal, no bojo da privatização, também conteúdos do religioso são nivelados” (LUCKMANN, 2014, p. 17-18). Uma representação micro-cósmica da realidade com sua característica de religião secular não deixa de ser sincrética, pois absorve as características religiosas e ritos cívicos da sociedade circundante. Portanto, não basta olhar apenas para as religiões dentro do Futebol, mas ver o próprio Futebol como uma característica de religião secular da sociedade moderna. Segundo o mesmo autor, a representação do sagrado “não se apóia mais nas instituições especializadas na conservação e transmissão de um cosmo sagrado (*Ibid.*, p. 122).” Ou seja, Igrejas, templos, instituições religiosas não detêm mais o monopólio da interpretação do sagrado.

2 BOFF, Leonardo. O Futebol como religião secular mundial. Disponível em: <http://leonardoboff.wordpress.com/2014/06/28/o-Futebol-como-religiao-secular-mundial/>. Acesso em julho2014.



Figura1 - Taça da Copa do Mundo FIFA³

O que nos chama a atenção sobre o aspecto religioso do Futebol é como suas instituições promovem ritos. Os objetos acabam por ter caráter de interdito religioso como os objetos sagrados de diversas religiões. Falamos aqui da taça da Copa do mundo:

Para atender à estratégia de comunicação de um patrocinador, a Fifa abriu uma exceção à rígida política de manuseamento da taça da Copa do Mundo. Pela primeira vez, uma pessoa “comum” pode tocar a taça do Mundial. A permissão, que é restrita a chefes de estado e aos jogadores que a conquistam, teve como objetivo cumprir uma parte do plano de divulgação da Coca-Cola relacionado à Copa.⁴

Como vemos, não é qualquer pessoa que pode tocar na taça da Copa do mundo da FIFA. Somente chefes de Estados e campeões do torneio, sendo “sacrilégio” tocar nela de mãos nuas. Lembremos do caso da repórter Fátima Bernardes que no ônibus tocou na Taça em 2002.⁵ Porém, a Taça que a jornalista tocou é uma réplica. Na verdadeira os funcionários da FIFA só podem tocá-la com as mãos cobertas, para isso faz-se necessário o uso de luvas.⁶

O esporte moderno desenvolveu-se na era industrial e buscou no passado suas representações, os objetos que são utilizados nas premiações são símbolos. Tais objetos são símbolos esportivos que possuem significados antigos que foram resgatados. A história é utilizada para validar a competição. A primeira taça, batizada de Jules Rimet possuía a imagem da deusa Vitória. Na Grécia antiga, o sentido religioso permeava toda a sociedade. Ainda hoje muitas das taças de diversos esportes usam a imagem da deusa. Na atual Taça, chamada pelos dirigentes da entidade internacional de Taça FIFA. Esta tem duas figuras humanas estilizadas segurando o planeta. Não há como

3 Disponível em: <http://pt.fifa.com/aboutfifa/organisation/marketing/brand/trophy.html>. Acesso em julho 2014.

4 BETING, Erich. Por parceiro, Fifa permite a cegos tocar taça da Copa. Disponível em: <http://negociosdoesporte.blogosfera.uol.com.br/2013/12/26/por-parceiro-fifa-permite-a-cegos-tocar-taca-da-copa/>. Acesso em julho de 2014.

5 FÉLIX, Lucas. Musa de 2002, Fátima Bernardes faz falta na cobertura da Copa no Brasil. Disponível em: <http://m.natelinha.ne10.uol.com.br/colunas/2014/06/25/musa-de-2002-fatima-bernardes-faz-falta-na-cobertura-da-copa-no-brasil-76471.php>. Acesso em julho de 2014.

6 Essa lembrança do episódio em si foi evocada em conversas informais, isso serve para exemplificar como a taça como objeto que não pode ser tocado já faz parte do imaginário coletivo dos fãs do esporte Futebol.

não fazer um paralelo com a mitologia grega também, neste caso com o titã Atlas que é condenado por Zeus a carregar o globo terrestre. A herança da antiga religião grega deixou suas marcas nas práticas esportivas atuais através dos homens que buscam no passado seus símbolos. Mudou-se a representação, mas ainda buscam no passado suas referências religiosas. Segundo a autora Elaine Rizzuti o fundador das olimpíadas modernas. O Barão Pierre de Coubertin definiu o “Olimpismo como “filosofia de vida” e, em 1917, compara-o a uma “religião atlética”, isto é, como uma disciplina comportamental do atleta (RIZZUTI, 2013, p. 2).”

A FIFA quando criou a nova taça, dá preferência à imagem de dois homens segurando o globo. Segundo a entidade, seria uma representação dos antigos campeões. O mito novamente é valorizado e os heróis do passado são apresentados como construtores e sustentadores da força do Futebol. Portanto, os mitos usados são concorrentes com as religiões historicamente existentes, mas podem ser também complementares, ou seja, às vezes como imitações, repetições desses ritos de forma secularizada (*Ibid.*, p. 2). A taça do mundo é um aspecto mundano que ganha status de objeto sagrado. Vemos, então, que a prática moderna dos esportes é vinculada a uma noção de religião secular.

A indagação de Salvador Giner pode fazer entender o que seria essa Religião civil. Para o autor, hoje é possível pensar num mundo, ou pelo menos parte do mundo, sem religião. Pela primeira vez na História poderíamos pensar numa sociedade sem religião? Parece um tanto exagerado, ainda mais que as ideias, direitos, deveres parecem derivar de temas religiosos secularizados. O ensaio se dispõe a estudar a sacralização do secular e como ele se opera em sua dimensão história, a secularização e laicismo na sociedade contemporânea. A religião perdeu seu lugar no mundo pré-industrial (e *industrial*, grifo meu) e dificilmente retornará a antiga posição (GINER, 1993, p. 25). Do lugar de legitimadora da ordem social é política, hoje vemos que acaba tendo vários conflitos com as autoridades.

O autor descreve que sentido o sobrenatural serve para separar o que seja religião dos fenômenos semi-religiosos que surgem no mundo atual. Doutrinas surgem, mentalidades, ideologia e interesses convivem com as religiões na atualidade. E acabam como competidoras ou alternativas seculares para a religião. Os cultos profanos acabam tendo um peso enquanto se diminui a força das religiões sobrenaturais. Então, o autor procura reconhecer as transposições das crenças, devoções, rituais e liturgias para o âmbito secular. Sua missão é entender e explorar as religiões seculares políticas e como elas se sucedem. É possível definir que a religião civil é como um processo de sacralização de certos traços da vida comunitária? Podemos ver traços sobrenaturais nestes casos? Aparentemente sim, como no caso das manifestações ecológicas que tem traços salvacionistas em seus discursos e rituais (*Ibid.*, p. 26).

Instituições como a FIFA acabam criando sua própria mitologia e ritos e pretendem influenciar os indivíduos. Mesmo que não se defina como religião seus significados estão implicitamente relacionados a ela. Finalizando, para Giner, as religiões civis têm como características na vida moderna, com maior ou menor medida que: a religião civil pertence à sociedade; religião civil, hoje,

forma parte da produção mediática do carisma (*Ibid.*, p. 46). Concluindo, vivemos numa época em que as religiões civis são alternativas para as sobrenaturais, temos descobertos que elas, além de políticas, são baseadas também inseridas na era da tecnologia, com a crença na Ciência, e com a predominância econômica e privatizações de dogmas. São subjetivas. Entretanto, elas não conseguem se sobrepuser sobre a maldade humana e muitas das vezes são as justificativas para elas, Acabem sendo uma busca da felicidade pública, ainda que até agora não conseguissem dar. Contudo, elas estão aí, fazem parte da sociedade moderna, uma das donas da nossa era que se impõe com seus ritos e devoções cívicas.

2. RITOS SECULARES

Claude Rivière escreve que a partir do final do século XIX e início do século XX, a educação física foi concebida como garantia da saúde nacional, um instrumento de regulação do tempo livre (RIVIÈRE, 1997, p. 208). Uma maneira de controlar a população, diminuir a tensão sexual e preparar bons combatentes (entram aqui os esportes como críquete, Futebol e jogos olímpicos). Podemos fazer um paralelo com as conclusões do autor para encaixar a Taça FIFA como um objeto sacralizado, escolhido e construído por uma instituição não-religiosa, que atualmente movimenta o interesse de bilhões pessoas: “Os fiéis, fãs ou torcedores tem seu panteão imaginário com ícones de super-homens, semideuses e super-campeões adulados como ideais do ego, e as equipes têm seus relicários de troféus, medalhas, taças, mascotes, brasões (*Ibid.*, p. 211).” A partir desta citação, vamos analisar a Taça.

Classificando o Futebol como uma religião secular moderna, este participa do processo da privatização do cosmo sagrado na nossa sociedade industrializada da sociedade moderna. Esse cosmo privado não é mais ligado as instituições religiosas oficiais, agora o cosmo é individualizado e subjetivo (LUCKMANN, 2014, p. 122). Cada indivíduo interpreta e consome a religião conforme seus filtros individuais. Somos consumidores potenciais do produto religioso e ele está inserido de diversas maneiras na sociedade, o religioso se transforma, sendo reinterpretado não está mais preso a instituições religiosas especializadas. No caso do Futebol e sua relação com a Taça do Mundo, vemos como o aspecto religioso impregnou o objeto dando a um significado sagrado. Durkheim escreve que os seres sagrados na religião são separados, diferentes dos seres profanos (DURKHEIM, 1996, p. 318). Os seres profanos estão no nosso dia a dia, integrados ao nosso cotidiano e contato.

Segundo Émile Durkheim, não há religiões sem interdições. Nelas os ritos servem para separar os aspectos negativos, impedindo que eles avancem sobre os positivos. Qual seria, então, o problema da interdição da Taça da Copa? Podemos fazer um paralelo usando a percepção de Durkheim sobre os objetos sagrados e seus interditos. Objeto sagrados não podem ser tocados por pessoas comuns. O rito da FIFA transforma seu objeto máximo em algo sagrado e interditado.

Outros tocando nela criam um contato não autorizado que deve ser denunciado como aquele que tomou para si uma falta grave (*Ibid.*, p. 319). Por isso vemos notícias de jornalistas denunciando supostas faltas de pessoas fora do meio ao tocá-la.

A religião pode ser definida em termos mais amplos que simplesmente classificá-la como oriunda de instituições, no mundo moderno diante do secularismo crescente a religião tornou-se mais individualizada. As instituições religiosas acabaram perdendo o monopólio sobre a interpretação do sagrado. E certas instituições seculares acabam por se apropriar de diversas características religiosas. Respostas, que antigamente só a religião dava ao indivíduo, passam a ser elaboradas por essas instituições seculares que dão dimensões novas à saúde, entretenimento, pertencimento e identidade coisas que o homem antigo encontrava respostas na religião. O mundo atual possui formas que concorrem com religião para ocupar seu lugar na construção do imaginário moderno.

No toque da taça da Copa do mundo podemos perceber que é um exemplo de interdito secular parecido com os de diversas religiões. O rito que se estabelece em relação à taça, ou seja, não pode ser tocada por pessoas “comuns”, somente por campeões e chefe de Estado, é exibida para todos no estádio (templo do Futebol), é entregue no dia final a equipe vencedora do torneio e entregue provisoriamente, para depois ser substituída por uma réplica onde todos podem tocar. O protocolo para que nenhuma pessoa possa tocar na Taça exceto poucos privilegiados. Quando isso acontece podemos ler na mídia, pois vira notícia instantânea.⁷ Para a FIFA e esportistas a Taça tem realmente um valor sagrado e tocá-la fora de seu rito é um sacrilégio. Segundo Rivière, o rito contribui para a expressão, solenidade exaltação catártica e mobilização (*op.cit.*, p. 220).

O autor ainda descreve o papel cognitivo do rito, pois ele tem o poder de orientar os seres humanos em sociedade:

[...] Como conjunto de papéis a desempenhar. A situação dos atores (no palco, espectadores ou poderes implorados), sua posição (oficiante, acólitos, participantes) e as condutas estereotipadas são teatralizadas em uma espécie de drama instituído. Ao funcionar segundo o eixo controle-dependência, o rito sublinha, simultaneamente, as relações assimétricas interindividuais, a reciprocidade dos papéis e a partilha dos ideais comuns (*Ibid.*, p. 74).

O rito que a FIFA, cria em torno da taça, acaba tendo esse caráter lúdico e educativo em torno dos valores que tenta transmitir para sociedade e para os indivíduos. O rito teatralizado e secular é a tônica em volta da taça da Copa do Mundo. Por fim, concordo com Leonardo Boff, o Futebol é uma religião secular mundial que une classes e tem seus símbolos.

⁷ Contudo, é comum jornalistas se equivocarem, pois a taça original está nas mãos da FIFA, a que é constantemente tocada após a vitória é somente uma réplica, trocada ainda nos vestiários do estádio. A réplica é dada aos campeões e levada para seus países. A preocupação dos jornalistas em relatar supostas atitudes de quebra de protocolo mostra o valor que a Taça possui no imaginário. Um exemplo foi a notícia em relação a cantora americana Rihanna. Teria sido divulgado que ela havia quebrado o protocolo ao tocar na Taça da Copa do mundo na comemoração da seleção alemã. Disponível em: http://divirta-se.uai.com.br/app/noticia/mexerico/2014/07/14/noticia_mexerico,157255/rihanna-toca-a-taca-da-copa-e-quebra-protocolo-da-fifa-confira-moment.shtml. Acesso em julho 2014.

CONCLUSÃO

O Futebol moderno tornou-se uma grande empresa mundial gerenciada pela FIFA e essa entidade cria dentro de si uma mitologia de herói e ritos que valorizam ainda mais o esporte. A Copa é um assunto nacional e como disse Hobsbawm *o Futebol é religião leiga da classe operária* (HOBBSAWM, 1987), mas seu culto não ficar restrito a classe operária. O apelo do Futebol rompe com qualquer exclusividade de classe, ele é amado, praticado e cultuado em por todos. O esporte criou semideuses, estórias, perdas, dramas, símbolos, enfim, uma diversidade cultural mitológica que acaba sendo objeto de culto.

A Taça é um símbolo sagrado que possui seus interditos para aqueles que não fazem parte do seleto grupo de campeões, por isso mesmo cobiçado. Sua conquista além de uma possibilidade de valorização pessoal joga todos numa cartase, pois o objetivo alcançado é a consumação patriótica, que também é coletiva e individual. Nada mais do que a imortalidade espera os vencedores. Por isso a festa universal da vitória na qual toda a nação participa.

REFERÊNCIAS

- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- HOBBSAWM, Eric. *Mundos do Trabalho. Novos estudos sobre História operária*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.
- GINER, Salvador. Religión Civil. *Revista Española de Investigaciones*. Nº 61, jan/março, 1993, p. 23- 55.
- LUCKMANN, Thomas. *A religião invisível*. São Paulo: Olho d'Água; Loyola, 2014.
- RIVIÈRE. Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- RIZZUTI, Elaine. Religião e esporte: a articulação do movimento atletas de Cristo. Disponível em: http://www.acsrn.org/interactivo/fscommand/GT09_RizzutiElaine.pdf. Acesso em julho 2014.



FT 19

**Teologias negras
e resistências
afrodiaspóricas**

Ementa

Prof^ª. Cleusa Caldeira
Prof. Luis Carlos Marrero Chasbar
Prof. Charlisson Silva de Andrade
Prof. Wallace Soares da Cruz

A Teologia Negra surgiu em meados do século XX, como um movimento de resistência da comunidade negra cristã diante da opressão racial e da supremacia branca, promovendo uma hermenêutica teológica contextual e dialética, inovando no que diz respeito aos sujeitos teológicos, às fontes e à metodologia. Este Fórum quer ser um espaço de interlocução horizontal entre razão teológica e pensamento afrodiaspórico, objetivando iluminar os processos de libertação negra e as possíveis relações com o sagrado, a fé, a espiritualidade e a religião; visto que a ideia de raça e de racismo continua sendo o eixo principal do padrão de poder colonial, incidindo no epistemicídio, invisibilizando hermenêuticas bíblicas e narrativas outras sobre “Deus” que não se adequem a modelos hegemônicos. Deseja-se pensar questões múltiplas sobre a Teologia Negra, desde epistemológicas às históricas, políticas e culturais relacionadas à comunidade afrodiaspórica e africana. Isso implica em uma interlocução interdisciplinar para que a Teologia Negra possa dar conta de seu caráter de “narrativas” e/ou registros da caminhada do povo negro com Deus, daí o interesse pelas resistências afrodiaspóricas como uma das fontes principais da Teologia Negra. Neste sentido, além de focar a Teologia Negra como “objeto” de estudo, busca-se ressaltar o seu caráter hermenêutico de interpretar a realidade.

NOSSA SENHORA APARECIDA, UM REGISTRO IMAGINÁRIO QUE NOS HUMANIZA

Faustino dos Santos¹

RESUMO

Olhando para a história do cristianismo no Brasil, sobretudo o catolicismo, edificado à sombra da cristandade colonial, esse trabalho quer provocar que a imagem de Nossa Senhora Aparecida, a Mãe Negra de Jesus a quem os cristãos católicos atribuem o título de Padroeira do Brasil, é um registro imaginário que humaniza e evoca um mundo novo aberto à libertação sem qualquer ordem de discriminação, tal como propõe o Reino de Deus anunciado e vivido por Jesus de Nazaré. Longe de ser um tratado mariológico, esse trabalho anseia por apresentar, à luz da teologia, algumas reflexões simbólicas e também hermenêuticas e práticas em torno ao significado da imagem da Aparecida, a Senhora Negra, onde encontramos sugeridos nela, pela opção preferencial de Deus pelos pobres, oprimidos e marginalizados, novos cenários de superação da sombra do passado escravista, de oposição ao embranquecimento do cristianismo e da teologia e também da possibilidade de um mundo novo não androcêntrico.

PALAVRAS-CHAVE: Nossa Senhora Aparecida; Pessoa Negra; Mulher; Libertação; Teologia.

INTRODUÇÃO

Dizer, desde o título do trabalho, que a Imagem de Nossa Senhora Aparecida é um registro imaginário que nos humaniza é sinalizar, desde aí, que suas características, a história e o contexto do seu aparecimento e os sinais que acompanharam e fomentaram o imaginário das pessoas em volto da Senhora Negra pode nos ajudar a enfrentar as consequências que se ergueram a partir de práticas discriminatórias, desiguais e injustas que tão fortemente se instalaram no Brasil, tais como o racismo, o patriarcalismo e tantas outras.

Sem ter uma preocupação mariológica ou mariocêntrica, após rápida apresentação de alguns aspectos histórico-críticos, o trabalho apresentará registros que podem ser sugeridos teologicamente na Imagem da Senhora Aparecida.

1 Mestre em Teologia Prático-Sistemática pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP (2020). E-mail: faustinosantos17@gmail.com

1 ASPECTOS HISTÓRICO-CRÍTICOS

Olhando para a imagem de Nossa Senhora Aparecida em si mesma, enquanto alguns pesquisadores se ocupam em tentar descobrir se realmente ela é negra desde a sua fabricação, outros defendem que a imagem era clara e tornou-se assim pelo tempo que passou submersa no Rio Paraíba do Sul ou como consequência da fumaça das velas que lhe eram acendidas. A nós, interessa-nos o fato de nela se encontrar impressa a cor dos povos que carregaram sobre seus ombros a edificação da história do Brasil.

À luz desse dado e seguindo a simbologia em torno ao culto mariano, podemos entender que Maria assume em determinadas situações da história a face do povo sofrido ou submetido a situações de opressão. Isso se constata também em Nossa Senhora de Guadalupe e tantos outros títulos atribuídos a Mãe de Jesus. Desse modo, esses aparecimentos de Maria podem ser entendidos como sinais de que Deus não deixou e não deixa desamparado na opressão os seus filhos.

A imagem de Maria Negra “trata-se não de uma Senhora comum, mas alguém que tem a cor do povo” (MAGGIONI 2006, p. 114). Se, por um lado, a pele enegrecida de Maria devolve a feição histórica que lhe pertence, ou seja, distante daquelas representações que lhe foram feitas com pele clara e olhos azuis, por outro lado, entendemos que nela, Deus assume as feições do povo em necessidade. A devoção que se construiu ao seu entorno apontavam para o mundo cultural dos pobres em geral e dos negros em particular. Não obstante as controvérsias históricas, “a irradiação da *Virgem Morena* [Negra] e sua devoção foram extraordinárias” no Brasil (HOORNAERT, 1991, p. 99) a ponto de ela se tornar, em 16 de julho de 1930, a Padroeira do país.

É verdade que o culto em torno de Aparecida não pode ser romantizado. Ele é envolto também em contradições e interesses tanto civis quanto eclesiásticos² a ponto de poder ser dito que “o clero e povo, no Brasil, nunca rezaram exatamente para a mesma imagem” (FERNANDES, 2017, p. 60). Se, por um lado, a Senhora Morena, tal como ficou conhecida na música do Padre Zezinho, figurava o rosto da maioria da população do Brasil, por outro lado, ela era colocada nos círculos do poder político e isso fez com que ela caísse nas graças da elite (Cf. SILVEIRA, 2019, p. 32). Mas aqui queremos ressaltar a hermenêutica que envolve o mais humilde e sofrido porque, teologicamente, é nesse universo e para ele que Aparecida se entranha. Afinal, ela representa uma

presença constante nos espaços para os quais o Cristianismo da Libertação havia trazido uma proposta de fé encarnada, transformadora – a casa, a creche, as comunidade de base – lugares onde mulheres com o rosto parecido com o da ‘Mãe

2 A santa Aparecida “será peça-chave do movimento de reaproximação entre os poderes civil e eclesiástico, embalada por um projeto de recatolicização do Brasil, empreendido pela intelectualidade católica a partir dos anos 1920” é, por isso, símbolo de combate ao laicismo, símbolo militar de patriotismo e coesão nacional (na luta contra o comunismo internacional), atribui-se a intercessão da santa o golpe de 1964 e tantos outros episódios. (Ver SILVEIRA, 2019, pp. 27-32)

Aparecida', conduziam suas lutas cotidianas por direitos e por uma vida digna, fundindo uma leitura social, libertadora e afro (BINGEMER apud SILVEIRA, 2019, p. 32).

Num território onde as práticas escravista, misógina e aporofóbica se instalaram com tanta força e deitou raízes profundas que nos alcançam até hoje, parece-nos, sobremaneira contraditório ter uma Santa que é mulher, negra e pobre sendo cultuada enquanto as práticas de muitos apontam para caminhos de opressão com as mulheres, os pobres e os negros.

Movido por questões como essa e sem a pretensão de exaurir a reflexão que o tema sugere, o trabalho apresentará três elementos que, teologicamente, são sugeridos no registro imaginário da Senhora Aparecida: 1. Uma imagem de superação da sombra do passado escravista, 2. Uma imagem que se opõe ao embranquecimento do cristianismo e da teologia e 3. Uma imagem que valoriza a mulher.

2 UMA IMAGEM DE SUPERAÇÃO DA SOMBRA DO PASSADO ESCRAVISTA

Na Campanha da Fraternidade de 1988 que teve por tema "A Fraternidade e o Negro" dizia-se, como apresentação, que

a realidade social brasileira mostra uma discriminação do negro que não se pode escamotear. O passado escravista continua pesando sobre a população negra e suas consequências estão presentes [...] por toda a parte no cotidiano de nossa sociedade, sustentando mecanismos que marginalizam o negro" (CNBB, 1988, p. 6).

Naquele contexto, completava-se cem anos da falaciosa abolição da escravidão³ "decretada pela classe dirigente, sem qualquer identificação com as aspirações dos africanos escravizados" (NASCIMENTO, 1980, p. 64), mas como instrumento para desobrigar os senhores da responsabilidade sobre as pessoas escravizadas. Passou-se pouco mais de trinta anos até nossos dias e o diagnóstico que é "a população negra, que em sua maioria empobrecida sofre as consequências da injustiça social" continua atual. Essa população "é vítima, com todos os demais pobres, de toda uma gigantesca força do pecado, articulada em diversas modalidades de opressão (mentalidade, linguagem, costumes, leis, etc)" (CNBB, 1988, p. 6).

Ao olhar para o rosto negro de Deus nas feições de Maria, percebemos que assumindo a

³ "No mesmo instante ele se tornou o negro indesejável, agredido por todos os lados, excluído da sociedade, marginalizado no mercado de trabalho, destituído da própria existência humana". "Na verdade aboliram qualquer responsabilidade dos senhores para com a massa escrava; uma perfeita transação realizada por brancos, pelos brancos e para o benefício dos brancos", o fato é que "a maneira como os africanos foram 'emancipados' [...] não ficou atrás como prática de genocídio cruel" (Ver: *Abolição de quem?* In NASCIMENTO, A. **O Quilombismo**: documentos de uma militância pan-africana. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 63s.).

cor do povo negro e ouvindo o seu clamor (Cf. Êxodo 3,7), “o Senhor nos revela terríveis facetas do pecado pessoal e social e nos convida a aprofundar a nossa conversão” (CNBB, 1988, p. 5).

São terríveis e assustadores os efeitos da escravidão e é incrível que ela tenha um poder tão grande de se reinventar nas formas de racismo religioso, epistemológico, ecológico, simbólico, linguístico etc., minando a participação e a oportunidade de pessoas negras no interior das estruturas sociais.

A sombra da escravidão é tão escandalosa e provoca tanto sofrimento que até a construção da própria identidade negra é colocada em limite. Ainda hoje, “o julgo escravista e colonialista obriga as pessoas negras a jogar no esquecimento os elementos de sua identidade cultural e racial” (DOS SANTOS, 2020, p. 349), e elas são obrigadas, na corrida em busca de possibilidades de sobrevivência, a pôr máscaras brancas sobre suas peles negras (cf. FANON, 2008), ainda que seja como instrumento de sobrevivência.

Na história de sofrimento que lhe foi imposta, o povo negro, “através da sua condição de escravo, sentiu-se identificado com o Cristo Sofredor” (APARECIDO, 1998, p. 55), mas na mesma história, o Deus da consolação, com o rosto negro de Maria, quis se parecer com este povo. Por isso, ao mirarmos para a negritude de Deus, vemos revelado que Ele não é partidário dos opressores e carrascos do povo negro, antes é a razão da sua esperança e da sua libertação. Ele se faz próximo, caminha com o povo, resiste nele e com ele.

Assim sendo, do ponto de vista da teologia cristã, se a comunidade cristã pretende ser fiel aos ensinamentos de Jesus, então ela é convocada a, no mundo, como continuadora da obra de libertação começada pelo próprio Deus, ser luz que afugenta a sombra escravista.

3 UMA IMAGEM QUE SE OPÕE AO EMBRANQUECIMENTO DO CRISTIANISMO E DA TEOLOGIA

Os quase quatro séculos da legitimação da escravidão no Brasil foi justificado, em grande medida, em leituras bíblico-teológicas, bem como na instrumentalização das pregações missionárias que beneficiavam os brancos europeus na prática opressora sobre os negros e indígenas. A partir da relação de interesses entre Igreja e Estado, “coube à Igreja não só justificar a escravidão negra, mas também garantir a inserção subordinada de africanos e seus descendentes na Cristandade colonial por meio da catequese” (OLIVEIRA, 2007, 356). A justificativa de propagação da fé “era um forma de autenticar a escravidão enquanto prática institucional justa” (BILHEIRO, 2008, p. 95). Sobre esse pretexto, os negros escravizados eram tidos como “seres talhados pelo criador para o exercício de suas funções” (OLIVEIRA, 2007, p. 358).

Certamente, o que subjazia a esse discurso pretensamente [a]normal eram as legitimações fundamentadas equivocadamente tanto na bíblia quanto na teologia vigente. Enquanto a primeira baseava-se na “narração bíblica de acontecimentos de escravidão e por meio da ideia de maldição

divina” (DOS SANTOS, 2020a, p. 125), a segunda baseava-se, em grande parte, em ideias provenientes da Didaqué, Patrística e Escolástica. A tudo isso soma-se “uma hermenêutica de conveniência” onde as pregações sobre um Jesus excessivamente melancólico, obediente e dócil “fazia os negros duvidarem da doutrina que lhes era ensinada” como se a prática de Jesus fosse comprometida com os interesses ideológicos dos colonizadores. “Alguns pregadores tentaram contrapor a figura de Jesus Cristo com a iracúndia e a luta pela libertação empreendida pelos negros” (APARECIDO, 1998, p. 38).

Mesmo que caíamos na tentação de achar que tais justificativas foram conduzidas pela mentalidade do passado, não devemos ser ingênuos em achar que essa realidade é distante de nós no presente. Ainda hoje, “determinados tipos de leitura bíblico-teológicas deixam marcas profundas e difíceis de serem sanadas na sociedade” (DOS SANTOS, 2020a, p. 128).

Ao olharmos para o rosto negro de Deus em Maria que se aproxima e está do lado dos pobres afirmamos teologicamente, primeiro, que o rosto de Deus não pode se confundir com a branquitude da opressão e, segundo, que a negritude de Maria que aponta a negritude do seu Filho reverbera universalmente e se opõe ao embranquecimento do cristianismo que por muito tempo, e até hoje, elevou os poderosos e rebaixou os humildes.

Em vista de uma autentica reparação histórico-teológica, é preciso que haja a superação das estruturas colonizadoras, e isso passa pela conversão de atitudes e de hermenêuticas a fim de que essas evidenciem o modo negro de pensar, de rezar, de viver, de ler a bíblia, de se relacionar com Deus. Assim como Deus se aproximou dos negros em Maria, desassombrar o cristianismo e a teologia da branquitude eurocêntrica requer “profunda sensibilidade e participar dos problemas cotidianos da comunidade negra”, isto é, aproximar-se do

“locus das comunidades negras, a partir das situações concretas de opressão, discriminação e racismo das quais são vítimas as comunidades. É a teologia desvencilhada integralmente da ótica branco-opressora, assumindo uma nova cosmovisão com os olhos da gente negra oprimida” (PÁDUA, 1999, p. 157).

4 UMA IMAGEM QUE VALORIZA A MULHER

Frente ao drama da opressão infligido sobre os negros, com a ferramenta da interseccionalidade, é possível perceber que a mulher negra e pobre é o sujeito que mais sofre assimetricamente.

Vê-se que “nenhum outro segmento da população viveu tamanha desestruturação psicológica e social ao logo da história como o grupo feminino negro”.

A mulher negra tem sido particularmente discriminada e marginalizada desde a colônia até os nossos dias. Foi [tida como] escrava, reprodutora, objeto de prazer dos senhores e explorada nos trabalhos domésticos, agrícolas e artesanais. Sem nenhuma conquista social, passou de ex-escrava a mal-assalariada, da cozinha da sinhá à cozinha da madame, da senzala à favela, de ama de leite à mãe solteira (CNBB, 1988, pp. 42-43)

Representando o maior contingente da população presente nas comunidades periféricas dos grandes centros urbanos, não é difícil diagnosticar, olhando para a situação atual, que as mulheres que “sofrem a tríplice discriminação: enquanto mulheres, enquanto pobres e enquanto negras” (CNBB, 1988, p. 43) estão subjugadas ao subemprego com baixas remunerações nos serviços que ocupam, muitas delas têm seus corpos hipersexualizados e, por vezes, relegados à prostituição, são vitimadas com estupros, espancamentos e outras tantas formas de violência.

No período da Colonização, diversas mulheres negras escravizadas “eram transformadas em parceiras sexuais dos senhores e de seus filhos, povoando engenhos, fazendas e casas senhoriais com uma numerosa prole ilegítima, igualmente escrava ou furtivamente alforriada” (CNBB, 1988, p. 43). As consequências que daí provêm, por um lado, reforça o milenar machismo e desrespeito à mulher com suas capacidades e, por outro lado, priva sistematicamente o direito a estruturação da família negra. Tais atitudes se misturam com as repressões derivadas do patriarcalismo que se utiliza do primado androcêntrico⁴ para justificação das desigualdades entre os gêneros como se isso fosse algo natural (cf. OLIVEIRA, 2004, p. 43).

Olhando para Maria que é mulher, pobre e negra e que está próxima das suas companheiras, vemos aparecido nela o oferecimento de desenhos imaginários de um mundo novo que evoca opções não-androcêntricas que, sintonizadas com o Evangelho de Jesus, clamam pela liberação da criatura humana de todo e qualquer julgo que subordine a mulher ao homem, o preto ao branco etc.

Maria, mulher, pobre e negra recorda a maternidade de Deus com a humanidade sofrida. Sua imagem deveria incomodar as consciências dos que a ela recorrem e que são incapazes de respeitar o lugar de fala das mulheres, potencializar suas vozes oprimidas, reconhecer e promover suas capacidades e dons para que elas falem por si e sobre suas vidas, sem que nenhum homem precise falar por elas ou representa-las.

CONCLUSÃO

Os símbolos e as hermenêuticas que exalam do rosto negro de Deus em Nossa Senhora Aparecida certamente são mais amplos que os argumentos que elegemos para desenvolver nesse

4 Por androcentrismo entendemos os variados enfoques da vida em perspectiva masculina que os torna válidos para a generalidade dos seres humanos.

breve artigo. Poderíamos falar de outros registros teológicos que ali estão impressos como a opção preferencial de Deus pelos mais pobres, a urgente necessidade de uma Igreja mais inculturada e aberta ao diálogo intercultural e inter-religioso etc. mas, entendemos que além desses elementos estarem implícitos nos temas abordados, diante da onda de racismo e feminicídio que se atrelam à privação de direitos e possibilidades para as pessoas negras e para as mulheres, pareceu-nos urgente tratar da importância da superação dos desdobramentos da escravidão, do embranquecimento das formas de vida e da fé e do androcentrismo que são impeditivos contra a libertação integral da pessoa.

Tão importante quanto apresentar hermenêuticas em torno de Nossa Senhora Aparecida, a Santa Negra, que deveria ser um importante símbolo de humanidade, é urgente passar da imaginação à efetividade no cotidiano da vida. Pouco adianta a reflexão sem atitudes reais de transformação. Baseado nisso, é que pessoas, movimentos e grupos, inspirados nesse rosto negro e feminino de Deus, não sem dificuldade, de diversos modos e em diversos lugares, fazem reluzir sinais da novidade da libertação prometida e cumprida por Deus em Jesus: por meio da teologia decolonial, afrocentrada e negra, nos enfrentamentos e levantes antirracistas e feministas, nas resistências que são feitas nas diversas instâncias da sociedade que recobram os direitos dos pequenos violados e usurpados, nas caminhadas em defesa das vidas mais ameaçadas etc.

Entendendo que a proximidade de Deus na história assume para si a vida dos pequenos naquilo que há de gênero, de cor e tudo o que lhe diz respeito, somos convidados a tornar efetivas as ações libertadoras que foram inauguradas e ensinadas na pessoa do filho de uma mulher negra e de um Deus com o rosto dos pequenos, a fim de que brotem as sementes da justiça plantadas no terreiro da libertação.

REFERÊNCIAS

APARECIDO, Antônio. Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano. In: APARECIDO, Antônio, org. **Existe um pensar teológico negro?** São Paulo: Paulinas, 1998. pp. 37-74

BILHEIRO, Ivan. A legitimação teológica do sistema de escravidão negra no Brasil: congruência com o Estado para uma ideologia escravocrata. In: **CES Revista**. Juiz de Fora. 2008, pp. 91-101.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. "As hermenêuticas de Aparecida". In: **Academia Marial de Aparecida**, 2017. pp. 21-44.

CELAM. **Conclusões da Conferência de Puebla**. São Paulo: Paulinas, 1986.

CNBB. **Ouvi o clamor deste povo**. Campanha da Fraternidade. CPP: Brasília, 1988, pp. 05-07.

DOS SANTOS, Faustino. Formação e Negritude: a urgência de superar o embranquecimento da formação. In: TRANSFERETTI, J. A., MILLEN, M. I. C., ZACHARIAS, R. Orgs. **Formação: desafios morais 2**. São Paulo: Paulus, 2020, pp. 335-354.

_____. Leitura Bíblico-Teológica e a Escravidão no Brasil Colonial, em busca de reparação histórica. In: **Jornada em Estudos da Literatura Joanina** (2. 2020: São Paulo, SP) Curas e milagres na lite-

ratura joanina [recurso eletrônico]: anais. / orgs. Boris Agustín Nef Ulloa, Gilvan Leite de Araujo, Matthias Grenzer. São Paulo: PUCSP, 2020a. pp. 123-130.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Rubem César. “Aparecida: Nossa Rainha, Senhora e Mãe, Saravá”. In: **Academia Marial de Aparecida**, 2017.

HOORNAERT, Eduardo. **O Cristianismo Moreno do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991.

MAGGIONI, Corrado. **Maria na Igreja em oração**. Solenidades, festas e memórias marianas no ano litúrgico. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**: documentos de uma militância pan-africana. Petrópolis: Vozes, 1980.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Igreja e escravidão no Brasil Colonial. In: **Cadernos de Ciência Humanas** – Especiaria, v. 10, n. 18, jul.-dez. 2007, p. 355-387.

OLIVEIRA, Rosa Maria Rodrigues. **Para uma crítica da razão androcêntrica**: gênero, homoerotismo e exclusão da ciência jurídica. Revista Seqüência, n.º 48, p. 41-72, jul. de 2004, pp. 41-72.

PÁDUA, Jorge Hage. Teologia Negra da libertação: expressão teológica dos oprimidos na América Latina. In: **Estudos Teológicos**, v. 39, n. 2, 1999, p. 143-166.

SILVEIRA, Diego Omar da. Os 300 Anos de Aparecida: imbricações entre Religião, Etnicidade e Identidade Nacional. In: Revista Eletrônica **Relegens Thréskeia**, v. 08 n. 2, 2019, pp. 24 a 41.

TEOLOGIAS E PRISÕES: ESCRAVIDÃO, ENCARCERAMENTO E RESISTÊNCIAS

Lucas H. P. Duarte¹

RESUMO

A presente comunicação é parte da pesquisa sobre prisões no âmbito da Teologia Pública, desenvolvida no PPGT da PUCPR. A partir de Michelle Alexander e Angela Davis, que demonstram a continuidade da escravidão no atual fenômeno de encarceramento em massa, nos EUA, busca-se apresentar como na teologia católica isso pode ser verificado, no contexto brasileiro, sob a chave da humanização. Valendo-se da análise bibliográfica como metodologia, por meio de um procedimento hermenêutico das conclusões de Mariana Massimi, em contraste com iniciativas eclesásticas de privação de liberdade no século XX. Destaca-se as relações de manutenção do status quo entre Igreja e Estado e o problema do reformismo sob o véu da humanização dos espaços. Conclui-se a necessidade da radicalidade das teologias negras para superação de discursos e práticas reformistas-humanizadoras, a fim de se pensar para além das prisões.

PALAVRAS-CHAVE: teologia e prisão, racismo, escravidão, encarceramento.

INTRODUÇÃO

O sistema carcerário brasileiro é caracterizado pela violência. Fábio Mallart e Fábio Araújo demonstram que as prisões são “espaços de morte, nos quais se desenrola um massacre lento, progressivo e silencioso”. O seu funcionamento normal articuladado com outros dispositivos tem como produto a morte, (MALLART; ARAUJO, 2020) mortes em vida e mortes de fato (MALLART; GODOI, 2017, p. 21-31.). Por conseguinte, “‘recuperação’, ‘ressocialização’, ‘reeducação’ são eufemismos que escondem os objetivos e instrumentos de contenção social e explícitos.” (BARATTA, 2003, p. 21) Deste modo, as prisões são uma lógica e estrutura a serem superadas, e a teologia precisa redescobrir e promover noções que apontem para esse horizonte.

Nesta comunicação queremos apresentar os resultados de nossa pesquisa de mestrado, bem como ampliar nosso estudo com contribuições que buscam demonstrar como em uma teologia católica – que se pode nomear como teologia branca – se verifica a manutenção e o *continnum* entre escravidão e encarceramento em massa, e no contexto brasileiro, detectamos isso sob a

1 Educador popular, mestre em Teologia pela PUCPR (2021). Formado em Filosofia pela Faculdade São Bento (2017) e Teologia pelo ITESP (2016). Agente de Pastoral Carcerária na Arquidiocese de Curitiba e articulador da Frente Estadual pelo Desencarceramento do Paraná. Tem experiência em Pastoral e Direitos Humanos, e pesquisa sistema carcerário em perspectiva abolicionista.

chave da humanização. Deste modo, através da análise bibliográfica, nosso trabalho se estrutura assim: 1) apresentamos as marcas da colonialidade nos sistemas punitivos e o *continuum* entre escravidão e encarceramento em massa, a partir das contribuições de Michelle Alexander e Angela Davis, bem como, contextualizando com a experiência brasileira com Abdias Nascimento, Clóvis Moura, Dina Alves e Ronilson Pacheco; 2) demonstramos as relações de manutenção do *status quo* entre Igreja e Estado e o problema do reformismo sob o véu da humanização dos espaços, através das conclusões de Mariana Massimi sobre a escravidão nas ordens religiosas católicas, em paralelo com modelos penitenciários pensado e dirigido pela Igreja; 3) apontamos para a necessidade da teologia se engajar em horizontes mais radicais, a fim de pensar e agir para além das prisões, a partir do abolicionismo penal contruído por familiares e amigos de pessoas presas, bem como a conversão de organizações e pastorais da igreja.

1. ESCRAVIDÃO E ENCARCERAMENTO EM MASSA

A colonialidade marca as estruturas sociais dos povos não-europeus. Cárcere e colônia são experiências institucionais bem próximas. Territórios ocupados e formatados para abrigar e castigar incivilizados e selvagens. A forma mais cabal dessa lógica são as colônias penais, como a Ilha de Fernando de Noronha. De modo que a empresa colonial e as prisões estão na mesma atmosfera material e simbólica da modernidade, sendo impossível pensá-la separada do racismo que as constitui.

Michelle Alexander (2018), ao analisar o atual fenômeno de encarceramento em massa no EUA, consegue estabelecer relações entre este, a escravização do povo preto e as diversas formas de controle e punição sobre essa população nos EUA, a partir das modulações do racismo institucional. Alexander enfatiza que o sistema de justiça criminal cria e perpetua a hierarquia racial nos Estados Unidos, demonstrando como o racismo é altamente adaptável. Se a noção de raça foi desenvolvida para qualificar a diversidade humana entre superiores e inferiores, e justificar a exploração escravista dos povos africanos e outros povos originários da América no passado, “uma nova linguagem racialmente neutra foi desenvolvida [...] acompanhada por um movimento político bem-sucedido em pôr de volta em seus lugares a vasta maioria dos negros” (ALEXANDER, 2018, p. 59-108), ao invés da segregação, a partir da década de 1950, se investirá em políticas de *lei e ordem*, fortalecendo os aparelhos policiais, judiciários e penitenciários para combater o crime e sobretudo os relativos a produção, distribuição, comércio e consumo de drogas. (ALEXANDER, 2018, p. 156)

No mesmo sentido, Angela Davis (2018) observa as relações racistas que solidificam e persistem na sociedade americana desde a escravidão, passando pelo linchamento e segregação, até o moderno encarceramento. As penitenciárias, assim como a escravidão, subordinam, reduzem, isolam o corpo negro, obrigando ao trabalho pesado e forçado, interditando o exercício da liberdade e o desenvolvimento de suas potencialidades, bem como de toda sua comunidade (DAVIS, 2018, p. 23-41). Para ela, a centralidade das prisões nas práticas penais cria e mantém

o velho sistema de arrendamento de prisioneiros do século XIX e XX, no atual negócio de privatização das prisões. (DAVIS, 2018, p. 41)

Apesar das distinções históricas com a experiência americana e das elaborações teóricas ao redor do racismo, no Brasil, é possível detectar igualmente a perpetuação da divisão racial nas estruturas de Estado, e em específico, nos dispositivos de justiça criminal. Dina Alves (2017) demonstra, a partir do encarceramento desproporcional de mulheres negras, como as relações raciais, “apesar de todas as garantias constitucionais conquistadas e as ratificações em tratados internacionais, no Brasil,” tem o sistema penal como “um instrumento de dominação” e “insidiosa persistência do racismo e da ‘colonialidade da justiça’, pois entre nós, o poder despótico dos senhores de escravos inaugurou uma espécie de Estado de exceção no qual a lei aparece, para os negros sempre como punição, nunca como garantia de direitos” (ALVES, 2017, p. 111). Por sua vez, Ronilson Pacheco (2017) observa essa continuidade e afirma a necessidade de racializar o debate sobre prisões, pois, “negro e crime, no Brasil especificamente, são uma construção absolutamente determinante” (PACHECO, 2017, p. 63).

Conforme Abdias do Nascimento (2019, p. 87-89), a elevação ao estado de cidadão do africano escravizado não refletiu sua integração social, pelo contrário, o negro se tornou indesejável, marginalizado e criminalizado pela elite branca proprietária, mantendo sua condição de cativo. Ainda, segundo Clóvis Moura (2019, p. 84), esse processo transformou as populações não brancas em criminosos em potencial, assim, além de manter um comportamento irreparável, é necessário “encarnar a polícia como um órgão todo-poderoso que pode mandar um negro “passar correndo” ou jogá-lo em camburão e eliminá-lo em uma estrada”.

A experiência histórica das principais instituições penais brasileiras demonstra isso. Elas buscaram controlar, vigiar, punir e exterminar pessoas negras. A Casa de Correção do Rio de Janeiro possuía um recinto especial para escravizados – o calabouço –; além disso o negro poderia ser punido com açoites friamente calculados. O Código previa a quantidade de chibatadas, apenas 50 por dia, enquanto a intelectualidade branca apostava, para seus pares empobrecidos, o trabalho. (BATISTA, 2006, p. 321-322).

O fato é que não é que o indivíduo preto seja mais criminoso, ao contrário, o motor de nossas práticas punitivas está na criminalização de comportamento e condutas, sobretudo aquelas vinculadas à população negra e pobre, seja em suas expressões religiosas, culturais e políticas de antigamente como ao culto aos orixás e a capoeira, seja na contemporânea Guerra às Drogas, fazendo destes inimigos internos, produzindo uma multidão de pessoas privadas de liberdade, desde a origem, seguindo funcionando em impávido colosso.

2. TEOLOGIA E HUMANIZAÇÃO

A radicalidade que se pode desenvolver a partir disso parece evidente. Entretanto, vamos suspender nosso juízo para analisar certas práticas e discursos do clero católico sobre a vida dos

africanos escravizados no Brasil, a fim de detectar a sua continuação em práticas e discursos sobre o encarceramento. Percebemos que assim como as prisões não são radicalmente questionadas, “a escravidão não é posta em causa como instituição;” nos discursos dos missionários no Brasil, “pelo contrário, supõe-se que seja legítima, já em vigor há 200 anos nas colônias portuguesas, fora legalmente permitida pelo governo e aceita pela maioria dos teólogos” (MASSIMI, 2019, p. 193).

A relação da Igreja Católica com a escravidão, como afirma Abdias Nascimento não se limitava a textos e pregações, mas “quase todas as ordens religiosas possuíam escravos”. (2019, p. 121). Jesuítas, carmelitas, mercedários, franciscanos e beneditinos se utilizavam de trabalho escravo em suas propriedades. Marina Massimi afirma que a escravização do negro era um *fato intransponível*, e o interesse eclesiástico se voltava para a libertação da alma pela garantia de educação religiosa e assistência às necessidades básicas, sem questionar a legitimidade da escravidão.

Para os primeiros missionários jesuítas, este fato intransponível foi parte do plano salvífico, como caminho necessário para a salvação do negro. A violência colonial e o escravismo foram espiritualizada e relativizada por leituras da experiência de cativo dos hebreus, José do Egito, a encarnação do Filho de Deus e racionalizada por recursos jurídicos. Entre carmelitas, Massimi observa o vínculo amistoso com africano escravizado, porém sua condição de subhumanidade é mantida. Valorizam o culto de santos negros, mas sem nenhuma conexão com a África contemporânea do comércio de escravos. (MASSIMI, 2019, p. 202) Os monges beneditinos, “apesar do silêncio dos sermões sobre o trabalho escravo, sabemos pelos documentos produzidos pelos mosteiros da Ordem no Brasil que a escravidão era parte integrante da vida dessas comunidades.” (MASSIMI, 2019, p. 203). Os franciscanos estiveram envolvidos com o sistema escravista. “A vida na senzala dos conventos era tão dura quanto nas fazendas e nos engenhos, apesar de educação religiosa e cuidados aos doentes e idosos serem ministrados.” (MASSIMI, 2019, p. 205) Porém, alguma visão crítica se produziu, como afirmara um frade em sua obra para pregadores: “Como o engenho do Brasil é doce e amargoso! Doce pelo açúcar; amargoso pelo trabalho com que se faz.” (MASSIMI, 2019, p. 204).

Assim, a pregação e as práticas das comunidades religiosas demonstram seus limites. Questionando apenas as desumanidades dos castigos e descuidos no âmbito das celebrações religiosas. Como aquele capelão que reivindicava ao senhor que os escravizados fosse poupados do trabalho aos domingos para assistir às missas. Importava os cuidados da alma, o corpo estava condenado, a princípio, e só muito trabalho para salvá-lo. Como conclui Massimi (2019, p. 207): “Somente Deus poderia recompor em seu Reino celestial as desigualdades introduzidas no plano terrestre pelos efeitos do pecado original e reafirmar, em Seu julgamento final, a igualdade substancial existente entre os seres humanos em virtude de pertencerem ao corpo místico.”

No campo prisional, percebemos o mesmo movimento de continuação da “pregação” humanizadora das violências, tanto na produção de discursos como nas práticas. Não são poucas as instituições religiosas que prestam o serviço legal de assistência religiosa às pessoas presas. Tanto é a variedade de grupos, quanto as abordagens pastorais, mas há uma hegemonia cristã pentecostal

(GARUTTI; OLIVEIRA, 2018, p. 196) e isso porque além do investimento desses grupos, persiste nas instituições brasileiras preconceito e racismo religioso, verificado no silenciamento e apagamento das religiões de matriz africana (ARAÚJO, 2007, p. 110).

Se no plano teórico, os teólogos oferecem justificativas para o Estado punir, no plano pastoral as igrejas ofereceram modelos de como se punir “melhor”. Os movimentos cristãos participam da construção, colaboração e reforma dos sistemas prisionais (DUARTE; SINNER, 2019). Assim, igrejas e seus teólogos encampam iniciativas que se limitam a chamada humanização do sistema penal e o fortalecimento dos discursos institucionais. (LIRA JUNIOR, 2017; SILVA JUNIOR, 2013; RODRIGUES, 2016; COSTA, 2018). Bruna Andrade (2011, p. 221) demonstra como a religião é mobilizada como técnica de transformação moral de mulheres presas, recurso que complementava o trabalho de tratamento físico e disciplinar. Em unidades que seguem o método da Associação de Proteção e Assistência aos Condenados (APAC), a experiência religiosa é compulsória e central. O cristianismo é fator básico de recuperação, segundo uma ideologia liberal com pouca criticidade e a crença numa “fórmula mágica para a salvação do mundo”, pois “reconstruindo o Homem [cristão], reconstrói-se a Família, reconstrói-se a Sociedade, reconstrói-se o Mundo”, como se a mudança estrutural fosse a consequência natural da mudança pessoal (CAMARGO, 1984, p. 43-44).

O que se verifica, portanto, é que uma teologia se desenvolveu e se consolidou poderosamente como absoluta, contribuindo para organização, manutenção e reforma de instituições públicas, como é caso das prisões e do encarceramento. As críticas quando formuladas visam somente os “excessos” do sistema punitivo, e as novas proposições que surgiram ao longo da história, sejam teóricas ou práticas, ao invés de ensaiar a superação deste sistema, cooperam para sua continuidade. Daí que se coloca para nós, a questão sobre a possibilidade da teologia contribuir, não apenas com a crítica às prisões, mas também com um debate mais radical e comprometido com a superação do problema.

3. LUTAR CONTRA AS PRISÕES

A partir das análises anteriores, podemos afirmar com Maria Lucia Karam, que constitui um escândalo a “concessão ao Estado o poder de encarcerar, punir, e eliminar a liberdade,” assim como a escravidão de nossos ancestrais e o racismo. É necessário que “igual à luta pela abolição da escravidão” nos coloquemos em luta contra esse “sistema que estigmatiza, discrimina, produz violência e causa dores;” numa “luta para pôr fim às desigualdades e reafirmar a dignidade inerente a cada ser humano” (KARAM, 2012, p. 69-70).

Não basta novas tecnologias e ideologias, sejam elas religiosas ou seculares, de manutenção do *status quo*. É louvável uma miríade de contribuições de pesquisadoras, militantes e defensoras dos Direitos Humanos tem empreendido em prol da garantia e ampliação de direitos conquistados, mas nossas proposições precisam se fundar em imaginários teóricos e práticos mais inclusivos e

abrangentes, em suma, mais radicais. Nenhum projeto que se pretenda democrático e popular pode tolerar a privação de liberdade de nossos irmãos e irmãs, e as religiões precisam se engajar em horizontes disruptivos. Deste modo apontamos algumas implicações:

1) É urgente não nos limitemos às visitas em unidades prisionais, é também preciso enfrentar políticas públicas encarceradoras que são ineficazes, desumanas e seletivas. Como afirma Ronilson Pacheco (2019, p. 42), o “Deus que se fez humano, e se fez corpo, sangra no corpo dos encarcerados torturados, tratados como restos de gente numa lógica punitivista e geradora de violência que não cessa.”. Assim, em termos bíblicos, Mt 25 é preciso ser lido inserido no projeto de Jesus de Nazaré de Lc 4. A visita a pessoa presa precisa estar conectada com a libertação dos presos, libertação concreta, aqui e agora, e isso implica, no acolhimento para organizações de familiares e amigos de pessoas presas, bem como sobreviventes do sistema carcerário.

2) É necessário se engajar na luta antirracista e anticolonial pelo fim das prisões, pois prisões e democracia são incompatíveis. “No século XXI, ativistas antiprisionais instem que um dos requisitos para a revitalização da democracia é a abolição mais do que urgente do sistema prisional” (DAVIS, 2018, p. 41). Por isso organizações tem afirmado com racismo não há democracia, e isso implica a abolição das prisões, e está não é uma tarefa futura.

3) Por tanto, não existe prisão humanizada, assim como não existiu escravidão humanizada, capitalismo humanizado, exploração humanizada, bárbarie humanizada. Urge captarmos a radicalidade do sentido da dignidade da pessoa e da justiça, e deste modo, é possível perceber que não há salvação dentro do sistema de justiça criminal. Nesse sentido, tem se formado um movimento que caminha tendo como horizonte o mundo sem cárceres e propõe uma contrapartida à política de encarceramento, à degradação do sistema prisional e sua seletividade, à penalização de mulheres e familiares e à violação sistêmica do direito fundamental à presunção de inocência. Trata-se de dez propostas articuladas para “fechar as comportas do sistema penal e estancar as “veias abertas” do sistema prisional brasileiro”. (AGENDA, 2014, p. 9)

CONCLUSÃO

O itinerário percorrido já sugerem os caminhos possíveis a ser seguido. Nossas teologias não podem mais fortalecer projetos que matam nossos irmãos e irmãs, de modo que precisamos investir em outros pontos de vista. Ao fim e ao cabo, podemos fazer construções e reconstruções teóricas sobre prisões e penas, porém o fim das prisões passa pela construção de novas sociabilidades, onde o princípio do tribunal e da polícia, do controle das condutas não florescem subjetiva e institucionalmente, fugindo das respostas fáceis do punitivismo pela criação de condições materiais, simbólicas, políticas, teológicas etc. de um mundo sem polícia e sem prisões. Aqui e agora. Utopia, realmente, é esperar pela realização da novidade do Reino brote sem as condições necessárias para dar frutos em abundância, ou crer que as respostas dadas são as únicas possíveis. A teologia,

portanto, precisa ter seus sujeitos numa participação ativa na academia, nas igrejas e movimentos sociais, para testemunhar o indizível e intolerável deste mundo e ensaiar, coletivamente, novas possibilidades de ser, existir e resolver problemas.

REFERÊNCIAS

AGENDA NACIONAL PELO DESENCARCERAMENTO. **Agenda Nacional pelo Desencarceramento 2013-2016**. Disponível em <https://bit.ly/2ZJMa18>. Acesso em 20 jul. 2020.

ALAVES, Dina. Rés negras, juízes brancos: uma análise da interseccionalidade de gênero, raça e classe na produção da punição em uma prisão paulistana. **Revista CS**, 21, p. 97-120. Cali, Colombia: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Icesi, 2017.

ALEXANDER, Michele. **A nova segregação: racismo e encarceramento em massa**. São Paulo: Boitempo, 2017.

ANDRADE, Bruna. **Entre as leis da Ciência, do Estado e de Deus: O surgimento dos presídios femininos no Brasil**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: USP/FFLCH, 2011.

BATISTA, Nilo. Pena pública e escravismo. **Capítulo Criminológico**, Maracaibo, v. 34, n. 3, Julho-Septiembre, p. 279-321. 2006.

CAMARGO, Maria Soares. **Terapia penal**. Papirus: Campinas, 1984

COSTA, Bruno Moraes. **Ressocialização mediada pela assistência religiosa: direito dos encarcerados no sistema penitenciário**. Vitória, Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões). Vitória: PPGCS/FUV, 2018.

DAVIS, Angela. **Estarão as prisões obsoletas?** Rio de Janeiro: Difel, 2018.

DUARTE, Lucas. Henrique Pereira; SINNER, Rudolf. Religião e Prisão desde a Teologia Pública: Uma relação de colaboração, assistência e crítica. **Refelxus**, Vitória, v. 14, p. 481-502, 2020.

GARUTTI, Selson; OLIVEIRA, Rita de Cássia. A Assistência Religiosa Prisional pelo Estado do Conhecimento. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, v. 18 (3), 2018.

KARAM, Maria Lucia. Abolir as prisões: um passo indispensável para a efetivação dos direitos fundamentais e o aprofundamento da democracia. In: BATISTA, Nilo.; KOSOVSKI, Ester. (Orgs.). **Tributo a Louk Hulsman**. Rio de Janeiro: Revan, 2012b. p. 81-98.

LIRA JUNIOR, José do Nascimento. **Matar o Criminoso e Salvar o Homem**. Análise da proposta salvífica da Associação de Proteção e Assistência ao Condenado – APAC. Tese. (Dissertação de Doutorado). Rio de Janeiro: PPGT/PUCRio, 2017.

MALLART, Fábio.; GODOI, Rafael. Vidas Matáveis. MALLART, F.; GODOI, R. (orgs.). **BR 111: a rota das prisões brasileiras**. São Paulo: veneta, 2017, p. 21-32.

MALLART, Fábio; ARAUJO, Fábio. “Causa mortis determinada: a prisão”. **Le Monde Diplomatique Brasil**. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/causa-mortis-determinada-a-prisao/>. Acesso em 29 jun. 2020.

MALLART, Fábio; GODOI, Rafael, Vidas Matáveis. In: MALLART; GODOI (orgs.). **BR 111: a rota das prisões brasileiras**. São Paulo: Veneta, 2017, p. 21-31.

MASSIMI, Marina. Escravidão do corpo e da alma em sermões brasileiros do século XVI ao XVIII. **Estudos Avançados**, v. 33, p. 193-210, 2019.

MOURA, Clovis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

PACHECO, Ronilson. É hora de racializar o debate sobre o sistema prisional no Brasil. MALLART, Fabio; GODOI, Rafael. (org.). **BR 111: a rota das prisões brasileiras**. São Paulo: Veneta, 2017, p. 63-69.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**: documentos de uma Militância Pan- Africanista.

PACHECO, Ronilson. **Profetismo**: utopia e insurgência. São Paulo: Editora Recriar, 2019.

RODRIGUES, Daniel Scapella Pereira. **O papel da religião cristã no processo de ressocialização do indivíduo nas instituições penais de internação coletiva**: a APAC em Teófilo Otoni-MG. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões). PPGCR/FUV, 2016.

São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

SILVA JUNIOR, Antonio Carlos da Rosa. **Recuperação religiosa de presos**: conversão moral e pluralismo religioso na APAC. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Juiz de Fora: PPGCR/UFJF, 2013.



FT 20
Iniciação
Científica



Ementa

Dra. Rita Cássia Rosada Lemos
Ms. Dayvid da Silva

O presente FT tem por objetivo propiciar aos estudantes de graduação e pós-graduação (atualização e especialização), assim como a bolsistas de Iniciação Científica, um espaço para apresentar e discutir os resultados de suas pesquisas dentro da temática geral do Congresso. Com isto, favorecer-se-á a divulgação de suas pesquisas, bem como propiciar-se-ão o aprimoramento e amadurecimento da capacidade de investigação e da participação em ambiente acadêmico.

A FÉ CRISTÃ E A SECULARIZAÇÃO EM GIANNI VATTIMO

Douglas Felipe dos Santos¹

RESUMO

Objetiva-se, neste trabalho, apresentar, filosoficamente, a possibilidade da experiência de fé cristã no contexto da secularização, marcado pela experiência do niilismo nietzschiano que decretou a “morte de Deus”. Justifica-se este objetivo pelo fato de Gianni Vattimo, fundamentado em Nietzsche e Heidegger, defender a ideia da possibilidade de um Cristianismo não religioso, passível de afirmar a fé em um Deus divino, isento de formulação religiosa institucional. Para atingir este objetivo, serão tomadas duas obras do filósofo italiano: *Crer que se crê* (2018) e *Depois da Cristandade* (2004), para inferir a conceituação de secularização a partir da concepção de niilismo e apresentar a situação do cristianismo institucional e da fé cristã no contexto de secularização. Indicar-se-á a possibilidade de afirmar a fé mediante a experiência religiosa de um Deus divino, livre de fórmulas institucionais, oriundo do que Heidegger denominava de Ereignis: o encontro entre o homem e o ser.

PALAVRAS-CHAVES: Secularização; Cristianismo não religioso; Niilismo; Kenosis.

INTRODUÇÃO

Diante de um fenômeno de secularização, faz-se necessário um questionamento sobre a retomada da fé cristã em um contexto niilista. Dessa forma, o filósofo italiano Gianni Vattimo (1936-presente), utilizando a concepção cristã da kenosis, mostra que é primeiramente Deus, com a encarnação do Verbo, que promove o processo de secularização. Isso é apontado pelo autor ao constatar um grande movimento de retomada a uma religiosidade – inclusive do próprio Gianni Vattimo – que abrange uma pluralidade de busca pelo transcendente, não necessariamente por meio do cristianismo.

Ademais, há uma concepção errônea a respeito da secularização, associando-a a uma perda de religiosidade oriunda de uma sociedade cientificista que não permite uma abertura de pensamento e enfatiza apenas o que pode ser comprovado empiricamente, em uma retomada da violência metafísica. Dessa forma, o niilismo contemporâneo é abordado como uma perda de sentido, ou ainda, um esvaziamento do mesmo, dado que não há uma visão unitária, mas uma realidade plural.

¹ Graduado em Licenciatura em Química pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Graduado em Bacharelado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Graduando em Bacharelado em Teologia pela PUC-Campinas. Bolsista PIBIC/CNPQ. douglas_santos48@hotmail.com

De sua parte, Vattimo considera a secularização como um fomentador a uma abertura plural e religiosa, considerando-o uma nova forma do cristianismo nos dias hodiernos que, por sua vez, afasta-se da violência truncada imposta pela metafísica.

Com isso, esse trabalho busca compreender, filosoficamente, a possibilidade da experiência de fé cristã no contexto da secularização pela visão de Gianni Vattimo. Para isso, será feita a análise de suas obras *Crer que se crê. É possível ser cristão apesar da Igreja?* (VATTIMO, 2018) e *Depois da Cristandade: por um cristianismo não religioso* (VATTIMO, 2004), além de comentários dos escritos do autor.

Assim, discorreremos sobre a fundamentação filosófica de Vattimo, até sua elaboração do conceito de “pensamento fraco”, bem como a concepção a respeito do niilismo que, por sua vez, tem como base os pensamentos de Nietzsche e Heidegger por meio das sentenças da morte de Deus e da crise da metafísica, respectivamente. Por fim, buscaremos compreender como isso auxiliou na retomada da fé cristã e como tal processo se dá ainda nos dias de hoje.

1. O FUNDAMENTO FILOSÓFICO VATTIMINIANO.

Por escrever sempre em primeira pessoa, para melhor compreender as ideias defendidas por Gianni Vattimo, é preciso estar atento a sua própria história de vida, uma vez que é, por meio de sua vivência e de suas influências, que seu pensamento foi desenvolvido. Segundo, o próprio autor – engajado em uma militância comunista, nascido em uma formação cristã e assumidamente homossexual (PEREZ, 2012, p. 194) – tem suas influências filosóficas:

De Maritain² herdei a desconfiança em relação a certos dogmas da modernidade e, em função desta, após ter elaborado minha monografia de graduação sobre Aristóteles, comecei a estudar Nietzsche e Heidegger, que a meu ver pareciam ser os críticos mais radicais da modernidade. E foi justamente através destes autores que não apenas antiodernos, mas também – sobretudo Nietzsche – anticristãos, que fui reconduzido, paradoxalmente, à fé cristã ou a algo que se parece muito com ela (VATTIMO, 2004, p. 9).

Tendo como base as sentenças da “morte de Deus” de Nietzsche e do “fim da metafísica” de Heidegger, Vattimo considera que há uma continuidade teórica nos conceitos abordados pelos pensadores (OLIVEIRA, 2017, p. 12), de modo a possuir, em suas obras, a busca por uma saída das estruturas rígidas do pensamento metafísico, bem como uma mudança de mentalidade necessária ao Homem (SILVA, 2011, p. 19).

Isso se dá pois Nietzsche reconhece a necessidade do fim de um pensamento fechado, for-

2 Jacques Maritain (1882-1973) foi um filósofo francês autor da obra *Humanismo Integral*, cuja ideia foi assumida por Gianni Vattimo em sua caminhada acadêmica (GONÇALVES, 2020, p. 519).

te, que não aceita contraposições, levando a morte, justamente, de um deus moral, não o fim das crenças, mas o fim de um fundamento que não permite uma discussão (ALMEIDA, 2009, p. 68-69). Heidegger aponta para uma necessária e vívida experiência do ser e da sua vida, ou seja, um olhar atento às questões factuais que permitem um encontro, por meio da linguagem e de modo não violento, entre o Homem e o ser (GONÇALVES, 2020, p. 522-523).

Por meio da superação de uma mentalidade metafísica violenta, Vattimo elabora sua concepção de um pensamento fraco, “[...] uma ideia de pensamento mais consciente de seus próprios limites, que abandona as pretensões das grandes visões metafísicas, globais, etc” (VATTIMO, 2018, p. 25) e que propõe uma abertura hermenêutica da realidade.

A fé cristã se apresenta como outro fator importante no pensamento de Vattimo, dado que o conceito de kenosis e de caridade são pontos fundamentais na sua perspectiva. A kenosis (cf. Jo 1, 1-14) mostra que o próprio Deus se faz imanente junto ao ser humano e em sua história, se apresentando de modo “não violento e não absoluto” (VATTIMO, 2018, p. 31)

Pode parecer um pouco forte e até blasfema esta afirmação, mas, na lógica da reflexão de Vattimo, parece encontrar um peso teórico consistente. De fato, se acreditarmos que Jesus, o Filho de Deus, é não apenas homem, mas também Deus, então o Deus bíblico, em sua manifestação a Moisés, se apresentou como o Ser (cf. Dt 3,14s). Na cruz de Cristo é o Ser que é crucificado, levando a cumprimento o caminho do Ser, que é um caminho de enfraquecimento. Por isso, tem sentido pensar a doutrina cristã da encarnação do Filho de Deus como anúncio de uma ontologia do enfraquecimento (CUGINI, 2012, p. 634).

Já a caridade (cf. Jo 15, 12-17; 2Pd 1, 5-8) é compreendida como o modo de confrontar os dogmas que se apresentam de modo violento, propondo uma abertura ao diálogo para com o diferente, proporcionando um novo posicionamento ético à humanidade.

2. O NIILISMO E O CRISTIANISMO

Carrara (2012, p. 54) aponta o niilismo como o novo *locus* do homem pós-moderno, tendo os meios de comunicação como grandes agentes fomentadores do mesmo. Assim, Vattimo encontra uma positividade no próprio niilismo, uma vez que é nele que se tem a oportunidade de um autêntico processo hermenêutico e, estando intrínseco na cultura ocidental e na sua historicidade cristã (CUGINI, 2012, p. 631), proporciona uma ampla interpretação acerca da verdade não consoantes com a rigidez metafísica.

Dessa forma, para o pensamento vattiminiano, não há uma exclusão da religião, mas sim a superação de mentalidades rígidas e fechadas que buscavam excluir a vertente religiosa, propor-

cionando uma abertura de interpretações em um contexto hermenêutico niilista, principalmente com a visão da historicidade e raízes judaico-cristãs da própria cultura Ocidental. Dessa forma, cristianismo e niilismo não podem ser considerados opostos, mas complementam-se mutuamente, dado que a própria ideia de niilismo tem como eixo a concepção cristã da *kenosis*, pois Deus se faz presente na história do Homem, em uma experiência fática, não endurecida pelos padrões metafísicos, mas fortalecida pelo viés da caridade, do amor e da abertura ao diferente.

3. A SECULARIZAÇÃO E A RETOMADA DA FÉ CRISTÃ

Baseando-se na aplicação das Sagradas Escrituras, Vattimo considera a secularização a partir da concepção cristã da *kenosis*, de modo a externar uma ontologia fraca existente na pós-modernidade (VATTIMO, 2018, p. 38). Ademais, ela é uma possibilidade interpretativa da realidade, ou seja, “o caminho da hermenêutica da atualidade” (BALEIRO, 2009, p. 82), proporcionando uma abertura às diversas realidades e não uma prisão ante a própria história cultural.

Secularização como fato positivo significa que a dissolução das estruturas sagradas da sociedade cristã, a passagem a uma ética da autonomia, à laicidade do Estado, a uma literalidade menos rígida na interpretação dos dogmas e dos preceitos, não deve ser entendida como desaparecimento ou despedida do cristianismo, mas como realização mais plena de sua verdade, que é, lembremos, a *kenosis*, o abajamento de Deus, a desmentida dos traços “naturais” da divindade (VATTIMO, 2018, p. 41).

Dentro de uma visão ética, Gonçalves (2018, p. 256) apresenta que é necessária a aderência à caridade como forma de convívio social, não como estrutura truncada – o que remeteria à metafísica violenta – de modo a embasar-se na própria Encarnação do Verbo. Assim, secularização e cristianismo tornam-se não opostos, mas essencialmente ligados, ou ainda, a secularização pode ser concebida como “a realização do próprio cristianismo” (FERREIRA, 2013, p. 95).

Desse modo, diante de uma realidade hodierna de uma pluralidade religiosa, temos que a secularização auxilia na reaproximação dos homens para com a religiosidade, sendo os cristãos corresponsáveis pela promoção da unidade – não uniformidade – entre os homens por meio de um sincero diálogo inter-religioso e baseado na caridade

A religião que retorna, e que Vattimo reencontra, é um cristianismo cujos conteúdos da revelação são pensados em termos secularizados e “conformes ao século” – “ler os sinais dos tempos, sem outra reserva além do mandamento do amor”, tal como o Evangelho nos convida a fazer, portanto, como ele aponta brilhantemente “em termos que não pugnam à minha, pouca ou muita, cultura de homem do meu tempo” (AA, p. 62, 72, 73, 77). Ou seja, religião não é anacronismo (PEREZ, 2012, p. 208-209).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscou-se, neste trabalho, apresentar filosoficamente a possibilidade da experiência de fé cristã no contexto da secularização, evidenciando a necessidade de uma abertura ao pluralismo de pensamento por meio da efetividade da caridade. Para isso, retomamos a herança filosófica e pessoal de Gianni Vattimo, principalmente seu embasamento nos pensamentos de Nietzsche e Heidegger, além de sua própria criação dentro de um ambiente cristão.

Vattimo propõe a presença do pensamento fraco da pós-modernidade, no qual não há mais ligações com a violência existente na metafísica, mas um diálogo com as diversas formas de pensamento proporcionadas por uma realidade hermenêutica e que é embasada na concepção cristã da caridade.

No que abrange o niilismo, o autor o considera como ponto estruturante da realidade cotidiana devido à possibilidade da hermenêutica, ou seja, não há uma concepção negativa do niilismo, mas uma oportunidade plural de expressões que permite uma experiência imanente da religiosidade a qual, antes de tudo, se deu por meio da kenosis. Da mesma forma, a secularização – enquanto essência do próprio cristianismo – contribui para essa retomada da religiosidade por meio de uma liberdade de pensamento que promove um fraterno diálogo.

Portanto, ao pensar o cristianismo atual, podemos extrapolar as fronteiras institucionais, tendo a caridade como ponto axial a toda a humanidade, capaz de promover a vivência fraterna, libertadora e acolhedora das mais diversas expressões religiosas e de pensamento.

REFERÊNCIAS

BALEIRO, Cleber Araújo Souto. O sentido de secularização em Vattimo. **Correlatio**, v. 8, n. 15, p. 80–91, jun. 2009. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/viewFile/972/1016#:~:text=Para Vattimo seculariza%C3%A7%C3%A3o tem sentido,desfundamenta qualquer id%C3%A9ia de fundamenta%C3%A7%C3%A3o.&text=A seculariza%C3%A7%C3%A3o enquanto caracter%C3%9Cstica ontologia,%2C a caritas%2C o>>. Acesso em: 1 out. 2020.

Bíblia de Jerusalém. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2002.

CARRARA, Paulo Sérgio. Itinerarium mentis in Deus per nihilum: o niilismo como desafio ao cristianismo. **Perspectiva Teológica**, v. 44, n. 122, p. 53–68, 2012. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1591/1941>>. Acesso em: 1 out. 2020.

CUGINI, Paolo. Religião na pós-modernidade: o cristianismo niilista e secularizado de Gianni Vattimo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 72, n. 287, p. 628–650, jul. 2012. Disponível em: <<https://revistaeclesiastica-brasileira.itf.edu.br/reb/article/view/855/725>>. Acesso em: 1 out. 2020.

FERREIRA, Vicente de Paula. **O cristianismo não religioso de Gianni Vattimo**. 2013. 195 f. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 2013. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/976/1/vicentedepaulaferreira.pdf>>. Acesso em: 22 maio 2021.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Pensar Deus “hoje” à luz da hermenêutica niilista. **Estudos Teológicos**, v. 60, n. 2, p. 517–532, 2020. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/4085/pdf>. Acesso em: 1 out. 2020.

_____. Religião e ética no cristianismo não religioso: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo. **Pistis & Praxis - Teologia e Pastoral**, v. 10, n. 2, p. 244–268, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/23854/22896>>. Acesso em: 1 out. 2020.

OLIVEIRA, Francisco Elvis Rodrigues. **Pensiero debole e tempo do espírito em Gianni Vattimo**. 2017. 141 f. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza - CE, 2017. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/22546#:~:text=Pensiero debole e tempo do espírito em Gianni Vattimo.&text=De sua perspectiva%2C Vattimo realiza,crítica para o pós-moderno.>>. Acesso em: 30 mar. 2021.

PEREZ, Léa Freitas. Acreditar em acreditar com Gianni Vattimo. **Numen - Revista de estudos e pesquisa da religião**, v. 15, n. 1, p. 187–215, 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21842>>. Acesso em: 1 out. 2020.

SILVA, Marcos Paulo Nogueira da. **A aceitação irônica do sagrado: Gianni Vattimo e a secularização**. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) . Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011. Disponível em: <http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencReligiao_SilvaMP_1.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2021.

VATTIMO, Gianni. **Crer que se crê. É possível ser cristão apesar da Igreja?** Tradução: Klaus Brüsckke. Petrópolis: Vozes, 2018.

_____. **Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso**. Tradução: Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

A IDENTIDADE MISSIONÁRIA DO MOVIMENTO ATOS 29: UM ESTUDO DE CASO NO CONTEXTO UNIVERSITÁRIO ADVENTISTA

Roberto Passos Cerqueira¹

RESUMO

A presente comunicação tem como objetivo analisar o movimento universitário Atos 29 à luz da identidade missionária dos movimentos cristãos segundo o modelo estabelecido por Alan Hirsch no livro *Caminhos Esquecidos*. O Atos 29 é um movimento universitário que realiza ações sociais e educativas no interior do estado de São Paulo, nas cidades circunvizinhas de Engenheiro Coelho. O movimento foi criado por estudantes do Centro Universitário Adventista de São Paulo, e tem como objetivo que os alunos usem seus talentos em prol da comunidade. Na comunicação primeiramente são apresentados os seis elementos do modelo de movimento missionário proposto por Hirsch, que são: confissão de Jesus como Senhor, discipulado, impulso missional-encarnacional, ambiente apostólico, sistemas orgânicos e *communitas*. Em seguida temos a descrição histórica do surgimento do movimento universitário Atos 29 e as atividades realizadas para o crescimento da comunidade. Finalmente encontramos uma análise do Atos 29 a partir de cada elemento do modelo proposto por Alan Hirsch, a fim de compreender a identidade e a característica missionária desse movimento.

PALAVRAS-CHAVE: Movimentos; missionários; jovens; universitários.

INTRODUÇÃO

Movimentos sociais são iniciativas coletivas que buscam estabelecer uma nova ordem de vida. Eles têm a sua criação em uma condição de agitação, e derivam sua força motora de um lado da insatisfação corrente com forma de viver, e, por outro, de desejos e esperanças para um novo sistema (BLUMER, 1969, p. 259). Nos movimentos sociais encontramos movimentos religiosos. Bainbridge (1997, p. 31-59) diz que um movimento religioso é um grupo relativamente organizado de um número de pessoas com o objetivo de causar, ou impedir, mudanças em uma organização religiosa ou em aspectos religiosos da vivência. Esses movimentos têm semelhanças com movimentos políticos, culturais e sociais, na medida em que são tentativas humanas coletivas de criar ou bloquear mudança. Porém, seu caráter religioso é uma parte decisiva de sua definição, e não se pode aceitá-lo a menos que seja reconhecida sua conexão com os sentimentos humanos sobre o divino. O surgimento dos movimentos religiosos ocorre na condição de descontentamento com as formas atuais de vida e nutrem a esperança de um novo modo de viver. Addison (2009, p. 32) diz:

¹ Pós-graduando em Missiologia pelo Unasp -EC, Bacharel em Teologia pelo Unasp -EC, Graduado em Análise de Sistemas pela UniSantanna. Email: roberto.cerqueira@ucb.org.br

“os movimentos são caracterizados por descontentamento, visão e ação” e que “muito da história é o resultado do choque de movimentos competindo sobre suas visões conflitantes de como o mundo deveria ser”.

1 IDENTIDADE MISSIONÁRIA SEGUNDO O MODELO DE ALAN HIRSCH

Um dos autores que tem se destacado no seu estudo sobre movimentos religiosos cristãos é Alan Hirsch². Essa comunicação usará sua obra “Caminhos Esquecidos” como base para o estudo. Hirsch (2015, p.85) sugere um modelo para a identidade desses movimentos religiosos com seis elementos: Jesus é o Senhor, fazer discípulos, impulso missional-encarnacional, ambiente apostólico, sistemas orgânicos e *communitas*.

Dentro dos elementos apontados por Hirsch de uma autêntica identidade missionária, no seu cerne se encontra a confissão de Jesus como Senhor. Ele declara que “todos os movimentos cristãos genuínos envolvem em seu ponto zero um encontro vivo com o único e verdadeiro Deus, de quem vêm todas as coisas e para quem vivemos” (HIRSCH, 2015, 92). Portanto, esse elemento é essencial para que todos os demais aconteçam, logo sem ele os demais elementos são disfuncionais ou inoperantes.

O segundo elemento de um movimento missional é o discipulado. Para Hirsch (2015, 111-131), talvez esse seja o componente mais crítico a ser desenvolvido na identidade. No que tange as disciplinas espirituais, todas devem levar ao mesmo ponto: semelhança com Cristo. Somente através de um relacionamento verdadeiro é possível ser mais semelhantes à Ele. Como discípulos alcançados por Jesus, o alvo é irradiar essa semelhança para os demais. No seu raio de ação, na sua comunidade ou vizinhança, o discípulo procura tornar as pessoas mais parecidas com Jesus.

O elemento seguinte foca na maneira como Deus resgatou o mundo e na revelação de Jesus. Hirsch (2015, 137-154) denomina o impulso missional-encarnacional como um trabalho externo prático da missão de Deus (a *missio Dei*) e da encarnação. Cristo é a fonte para inspiração do impulso encarnacional, já o impulso missional é estimulado mediante a missão de Deus. Esse tipo de modelo corre contra a tendência do evangelismo atrativo que impede um impulso missional autêntico. A encarnação segundo o exemplo de Cristo é estruturada em quatro dimensões: presença, proximidade, impotência e proclamação. Hirsch (2015, p.146) diz “o ministério encarnacional basicamente significa levar a igreja até as pessoas ao invés de trazer as pessoas para a igreja”. Após entender esse pensamento, é necessário um comprometimento capaz de refletir a relação entre Deus e o mundo, o que resultará diretamente no impulso missional-encarnacional, onde Jesus é quem direciona as ações evangelísticas do seu povo.

O quarto elemento apresentado por Hirsch (2015, 161-193) é o ambiente apostólico. Dentro

² Alan Hirsch é co-fundador e professor adjunto do Mestrado em Movimentos da Igreja Missional no *Wheaton College* (Illinois - EUA). Também é professor adjunto no Seminário Fuller, Seminário George Fox, entre outros.

desse ambiente, dois conceitos são de extrema importância: o conceito de liderança apostólica e a mobilização de um solo fértil no crescimento do movimento. Essa liderança é identificada e medida de acordo com o efeito causado pela sua influência na sociedade na qual pertence. Outra característica observada no ministério apostólico é legitimada por intermédio de sofrimento e capacitação, e não por disputa de posição de liderança, muitas vezes potencializadas pelas instituições. Hirsch declara que “o ministério apostólico obtém sua autoridade e poder principalmente da ideia de serviço e chamado, bem como da autoridade moral e espiritual, e não da autoridade da posição” (HIRSCH, 2015, p. 173-174).

O penúltimo aspecto do movimento missional são os sistemas orgânicos. Hirsch (2015, 195-236) acredita que desde a criação, e por toda perspectiva bíblica são encontrados mais argumentos para salientar ideia de um sistema orgânico do que uma concepção mecânica e institucional. Para Hirsch (2015, p. 211) “os movimentos missionais muitas vezes começam nas margens da sociedade/cultura e entre pessoas comuns”. Logo, eles não são elitistas tendo a capacidade de mobilizar os outros líderes e aderir mais participantes.

O último conceito é denominado como *Communitas*, pois retrata a experiência de pessoas conduzidas entre si por meio de uma experiência comum caracterizada pela provação, humilhação, transição e marginalização (HIRSCH, 2015, 237). O autor afirmar a necessidade de um termo diferente para a comunidade vem da observação de que, apesar de sua ocupação, os cristãos raramente têm um impacto real em seu contexto. A cultura de classe média tornou-se obsessiva com segurança e proteção fundidas com o consumismo, o que resulta em uma busca por conforto e conveniência. Assim, Hirsch acredita que uma mudança paradigmática aconteceu da ideia missionária de “eu para a comunidade e a comunidade para o mundo” para a mais “comunidade para mim” (HIRSCH, 2015, 238-240). Ele sugere que muitas expressões estão perdendo uma experiência de *communitas* pois não têm em si o componente missionário, o que os levaria a saírem de suas zonas de conforto e se envolverem com o mundo.

2 O MOVIMENTO MISSIONÁRIO UNIVERSITÁRIO ATOS 29 (UNASP – EC)

Em 2012, iniciava-se um embrião de um movimento religioso entre os estudantes do Centro Universitário Adventista de São Paulo, campus Engenheiro Coelho (Unasp-EC), chamado Atos 29. Edson Romero, pastor responsável pelo desenvolvimento espiritual do campus naquele ano, iniciou um momento de estudo das escrituras bíblicas com os alunos da universidade. Esse grupo se reunia antes do nascer do sol para estudar o livro Atos dos Apóstolos. A ideia do pastor era despertar nos alunos o desejo de servir ao próximo com seus dons e talentos. Esse grupo foi denominado por iniciativa de Romero e dos alunos como Atos 29, uma referência ao livro bíblico estudado e com o objetivo de escrever esse capítulo 29 atualmente. Com o tempo, por iniciativa dos estudantes várias frentes de trabalho comunitário foram desenvolvidas e organizadas em ministérios.

As frentes começaram, em 2013, com ações em uma clínica de recuperação para dependentes químicos na cidade de Cosmópolis, São Paulo. Os estudantes realizavam visitas semanais com o objetivo de realizar uma inclusão social aos juvenis daquela clínica por meio de leitura de livros, dinâmicas, trabalhos manuais e palestras de motivação. A partir dessa primeira ação as demais surgiram. Em 2018, o Atos 29 envolveu mais de 600 estudantes universitários que serviam semanalmente a comunidade, organizados em 12 (doze) ministérios e 26 (vinte e seis) frentes de trabalho comunitário em 06 (seis) cidades do interior de São Paulo (SILVA, 2018b). Um resumo desses ministérios podemos ver na tabela abaixo:

Projetos	Descrição
Projeto Naamã	O projeto consiste no atendimento a adictos, também denominados dependentes químicos, em clínicas de reabilitação.
Ajuda Urbana	É um trabalho dirigido prioritariamente aos moradores de rua. Consiste em identificar as necessidades dos moradores de rua e procurar suprir cada uma delas dentro das possibilidades da equipe de estudantes.
Geração 9214	Esse ministério tem como objetivo atender aos idosos da região do Unasp-EC. Seja nos lares ou nos asilos, os estudantes realizam visitas semanais atendendo esse grupo de pessoas
Skate 4Him	O ministério tem como público alvo os esquetistas e simpatizantes do esporte que circulam nas pistas de skate das cidades.
Atos Kids	O ministério tem como objetivo auxiliar no processo de desenvolvimento de crianças e juvenis. As ações ocorrem em núcleos de atendimento a criança e em abrigos da região.
Tom que cura	O projeto tem como objetivo levar a música e afeto para os enfermos e acamados. Sua área de ação abrange os hospitais e moradores enfermos próximos a região do Unasp-EC.
Mão na Massa	O projeto consiste em construir, reformar, adaptar casas de pessoas carentes na comunidade.
Praça Viva Feliz	A Praça Viva Feliz é um ministério que reúne vários outros em um único evento. As ações oferecidas para população são gratuitas, e incluem corte de cabelo, assistência jurídica, assistência psicológica, aferição de pressão, exercício físico, conselho de dentista, música ao vivo e um espaço de lazer para as crianças.
Horta Urbana	O Horta Urbana visa criar e cuidar das hortas das pessoas que moram na região.
Family Care	Atender às necessidades das famílias ao redor do campus universitário. Esse atendimento inclui desde um estudo bíblico ou até mesmo alguma ajuda especial. Os alunos adotam essa família e cuidam das necessidades física, mental e espiritual do lar.
Ministério Libertos	O ministério é destinado a ações em presídios. O objetivo é compartilhar o amor de Jesus com as pessoas que se encontram nas cadeias e suas famílias.
Pão da vida	Pão da vida é uma junção de ações que promovem o desenvolvimento espiritual dos participantes do Atos 29.

Tabela 1 - Nome dos ministérios e descrição

3 ANÁLISE DO MOVIMENTO ATOS 29 ATRAVÉS DOS ELEMENTOS MISSIONAIS PROPOSTOS POR ALAN HIRSCH

3.1 JESUS COMO SENHOR NO ATOS 29

A base principal argumentada por Hirsch para sustentar um movimento missional é ter Jesus como Senhor. O movimento Atos 29 teve início priorizando esse elemento. Ao estudarem o livro do Atos dos Apóstolos e clamarem por uma transformação através do Espírito Santo, Romero e os estudantes colocaram o alicerce fundamental de um movimento missional (MARQUES, 2018a). Bravo (2018) menciona que uns dos objetivos principais no início do movimento era proporcionar aos integrantes da equipe e demais estudantes o interesse genuíno por Jesus como Senhor. Antes dos alunos saírem para servir um preparo devocional é feito para que Cristo guie a ação (ARAÚJO, 2018). Alessandro, um jovem skatista, diz que ficou muito feliz com o convite para estudar a bíblia

promovido por um aluno participante do movimento (SILVA, 2018). Já Cordeiro (2018), um dos beneficiados pelas ações do movimento, acredita que Jesus é capaz de ouvir, ver, sarar e salvar mesmo após ele viver em uma vida de vícios. Esse é o ponto principal do movimento, levar Jesus para os beneficiados e trabalhar para que essas pessoas tenham a oportunidade de conhecer Jesus (AZEVEDO, 2018).

3.2 FAZENDO DISCÍPULOS NO ATOS 29

Para Hirsch, esse é um dos elementos mais difíceis e essencial para o desenvolvimento dos movimentos missionais. Tornar as pessoas mais parecidas com Cristo, e motivar ela para influenciar uma próxima com o mesmo propósito realmente não é uma tarefa fácil. Este mesmo princípio e a sua importância é apresentado no movimento Atos 29. Em semelhança a Cristo, que revelava o amor de Deus, como discípulos do movimento os voluntários procuram revelar o caráter de Deus. O amor ao próximo é pré-requisito para que os movimentos aconteçam. Quando esse amor é compartilhado de forma intencional, os beneficiados percebem e ficam gratos (MARQUES, 2018a). Alessandro, um dos beneficiados pelas ações do grupo, diz que a simplicidade e carinho que esses demonstrado pelo grupo despertou sua atenção (SILVA, 2018). Da mesma forma que Cristo realizou um ministério revelando o amor do Pai e ajudando o próximo, para Candido (2018) as ações do Atos 29 representam fazer o que Jesus fez em favor do outro. Os alunos entendem que eles são parte do movimento e escolhem se envolver nas diferentes frentes de ações (MULETALER, 2014). Por estar em uma universidade, a dinâmica de discipulado se torna extremamente necessária, pois em média, os estudantes permanecem no local por 4 a 5 anos. Após esse período cada um segue seu destino para os lugares mais distintos desse globo. Então, para que o projeto continue, o fazer discípulos deve ser uma tarefa constante dentro do movimento Atos 29. Os líderes têm o papel de influenciar, preparar esses discípulos e fazer com que o legado continue (BLECK, 2018). Essa influência começa em um chamado simples para participar do ministério, e permeia durante o desenvolvimento dele no movimento. Fernanda Silva afirma que o convite para participar do ministério surgiu de um amigo para fazer uma oração. Ela foi se envolvendo aos poucos com os ministérios, e em 2017 foi convidada para liderar o movimento Atos 29 (SILVA, 2018b).

3.3 IMPULSO MISSIONAL-ENCARNACIONAL NO ATOS 29

Hirsch esse impulso missional-encarnacional se refere a missão de Deus e é motivada pela encarnação de Cristo. Os cristãos devem fugir da tendência do evangelismo por atração atual. Os alunos do Unasp-Ec vivem um ambiente que proporciona essa vivência de espetáculo e confortável. Em uma denominação com mais de 5 mil pessoas, é comum que muitos venham para igreja apenas para serem servidos (SOUZA, 2014). Porém, aqueles que participam do movimento Atos 29

fogem dessa tendência. Vivem na comunidade, mas dedicam seu tempo e talentos para servir os marginalizados e necessitados da sociedade ao redor, seja com os moradores de rua, nos abrigos, clínicas de reabilitação ou em qualquer outro ministério. Percebem que a missão é de Deus, e que eles são convidados a fazerem a diferença na vida de outras pessoas indo até elas (SILVA, 2018a).

3.4 AMBIENTE APOSTÓLICO NO ATOS 29

Hirsch (2015) declara que liderança apostólica e mobilização de um solo fértil crescimento são de extrema importância nos movimentos. A liderança é um dom provindo de Deus, e sua autoridade é obtida por meio da ideia de serviço e chamado, e não pela autoridade da posição. Na liderança do Atos 29 esse elemento é encontrado. Os líderes são aqueles que se dedicam ao serviço. Trabalhando de maneira voluntária, esses alunos se dedicam para propagar sua crença e ideal. Essa mobilização é fortalecida pela liderança apostólica. Romero procurou mobilizar os alunos deixando de maneira clara que qualquer um, com seus dons e talentos poderia servir ao próximo com um ministério. Por conta dessa abertura e possibilidade de criar algo de acordo com seus talentos, ministérios foram surgindo pelas iniciativas dos próprios alunos (MARQUES, 2018b).

3.5 SISTEMAS ORGÂNICOS NO ATOS 29

Hirsch é um grande combatente da ideia de institucionalização. Para ele, um movimento perde suas características missionais quando isso ocorre. Um nível de estrutura é necessário, mas devem ser simples e reproduzíveis. Ele encontra no sistema orgânicos representados como redes de contatos uma formação ideal para os movimentos missionais. Dentro do ministério Atos 29, existe uma estrutura simples de organização para que os ministérios funcionem. Os líderes organizam as ações em conjunto com os demais voluntários e tem a liberdade de criar, expandir, multiplicar sem passar por um processo burocrático (MARQUES, 2018b).

3. 6 COMMUNITAS NO ATOS 29

Diferente da ideia de comunidade vivida pelos diversos seguimentos atuais, Hirsch (2015) afirma que *communitas* deve ser a proposta para o movimento missional, onde o indivíduo serve a comunidade na qual está inserido. Para que isso aconteça, o objetivo missional deve estar claramente estabelecido e compartilhado entre os participantes. O elemento *communitas* é encontrado no Atos 29. Os alunos servem a comunidade com seus dons, talentos e recursos. Colaboram para o desenvolvimento daquela região e tem como o ideal o serviço e amor ao próximo (MARQUES,

2017). Os beneficiados pelo movimento Atos 29 agradecem pelas ações realizadas e se consideram parte da família (OLIVEIRA, 2018). O objetivo não é apenas ir e realizar uma ação pontual, mas realmente se importar com aquele indivíduo atendido e procurar mudar a vida dessas pessoas de forma positiva, seja dando atenção, afeto ou até mesmo reintegrando os marginalizados na sociedade (KHALIFE, 2018).

CONCLUSÃO

Após analisar os elementos de um movimento missional apontado por Alan Hirsch, e avaliar o estudo de caso do Atos 29 do Unasp-EC, compreendo que Atos 29 apresenta os elementos essenciais de um movimento com identidade missional. O Atos 29 durante os anos manteve Jesus como Senhor por meio do estudo da bíblia e oração. Fazer discípulos sempre será um desafio no Atos 29. Pessoas entram e saem semestre na universidade, por isso o discipulado necessita ser constante e contínuo. Um impulso missional-encarnacional deve continuar latente no movimento. A liderança permanece disposta a abrir espaço para outros servirem. Lembrar que o movimento é orgânico e procurar evitar ou diminuir a burocracia para que as ações fluam de maneira prática e simples. *Communitas* dentro e além dos portões do Unasp-EC. Um movimento universitário que têm o foco missional compartilhado e encontraram oportunidades para servir no seu contexto.

REFERÊNCIAS

- ADDISON, Steve. *Movements That Change the World*. Westmont: InterVarsity Press, 2011
- ARAÚJO, Maria. NAAMÃ (ATOS 29) Bloco 1, Programa Fé em Ação - TV Novo Tempo, 2018. Disponível em: < <https://youtu.be/HDHXdth4kbl> >. Acesso em: 28 set.2021
- AZEVEDO, Bruna. ATOS KIDS (ATOS 29) Bloco1, Programa Fé em Ação - TV Novo Tempo, 2018. Disponível em: <<https://youtu.be/C7FW8fG52S4>>. Acesso em: 23 nov.2018.
- BAINBRIDGE, William. *The Sociology of Religious Movements*. New York: Routledge, 1997
- BLECK, Jônatas. GERAÇÃO 92:14 (ATOS 29) Bloco 1, Programa Fé em Ação - TV Novo Tempo, 2018. Disponível em:< <https://youtu.be/HDHXdth4kbl> >. Acesso em: 26 nov.2018.
- BLUMER, Herbert. *O interacionismo simbólico: Perspectiva e Método*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1969.
- BRAVO, Daniel. Entrevista Danny Bravo - Atos 29, 2018. Disponível em:< https://drive.google.com/open?id=1X_6LqDL7Ky1VE1YE1_F0ZC7zOteHd5y0>. Acesso em: 23 nov.2018.
- CANDIDO, Letícia. GERAÇÃO 92:14 (ATOS 29) Bloco 1, Programa Fé em Ação - TV Novo Tempo, 2018. Disponível em:< https://youtu.be/iMtlF3fs_NU &t=9s>. Acesso em: 26 nov.2018
- CORDEIRO, Ricardo. NAAMÃ (ATOS 29) Bloco 1, Programa Fé em Ação - TV Novo Tempo, 2018. Disponível em: <https://youtu.be/HDHXdth4kbl>. Acesso em: 26 nov.2018.
- HIRSCH, Alan. *Caminhos esquecidos: reativando a igreja missional*. Curitiba: Editora Esperança,

2015.

KHALIFE, Yssam. AJUDA URBANA (ATOS 29) Bloco 2, Programa Fé em Ação - TV Novo Tempo, 2018. Disponível em: < <https://youtu.be/4fPcPabokKA> >. Acesso em: 26 nov.2018.

MARQUES, Edson. AJUDA URBANA (ATOS 29) Bloco 1, Programa Fé em Ação - TV Novo Tempo, 2018a. Disponível em: < <https://youtu.be/Z03PY2CMoVQ> >. Acesso em: 26 nov.2018.

_____ Atos 29 Institucional, UNASP-EC, 2017. Disponível em: < https://youtu.be/5h_lKnyXc6Y >. Acesso em: 26 nov.2018.

_____ Entrevista Edson Romero - Atos 29, 2018b. Disponível em: < <https://drive.google.com/open?id=1RJ4YVM4MMrE4tvM3SU-O1YTPsYzp2rib>>. Acesso em: 23 nov.2018.

MULETALER, Lucas. Atos 29 - Bloco 2 Conexão Jovem – TV Novo Tempo, 2014. Disponível em: < <https://youtu.be/azdUKGI61ZI> >. Acesso em: 26 nov.2018.

OLIVEIRA, Luiz. AJUDA URBANA (ATOS 29) Bloco 2, Programa Fé em Ação - TV Novo Tempo, 2018. Disponível em: < <https://youtu.be/4fPcPabokKA> >. Acesso em: 26 nov.2018.

SILVA, Alexssandro. SKATE 4 HIM (ATOS 29) Bloco 1, Programa Fé em Ação - TV Novo Tempo, 2018. Disponível em: < <https://youtu.be/G0exQfNKZjl>>. Acesso em: 26 nov.2018.

SILVA, Adriel. Entrevista Adriel Moraes Silva - Atos 29, 2018a. Disponível em: < <https://drive.google.com/open?id=120AC8fq-L-pDFbdE-tsM2BPvW0doZ9PS>>. Acesso em: 23 nov.2018

SILVA, Fernanda. ATOS KIDS (ATOS 29) Bloco 2, Programa Fé em Ação - TV Novo Tempo, 2018b. Disponível em: < <https://youtu.be/uaioypcFPTE> >. Acesso em: 28 set.2021.

SOUZA, Albani. Atos 29 - Bloco 3, Conexão Jovem – TV Novo Tempo, 2014. Disponível em: < <https://youtu.be/BCa-r5WMZOo>>. Acesso em: 26 nov.2018.

A JUSTIFICAÇÃO PELA FÉ PELAS LENTES DE N. T. WRIGHT

Daniel Vitor Braun Monteiro¹

RESUMO

O presente trabalho visa sistematizar o entendimento soteriológico de N.T. Wright proposto no livro *Justification: God's Plan & Paul's Vision*, onde, através dos pressupostos da Nova Perspectiva Paulina e a leitura histórica proveniente de E.P. Sanders a respeito do judaísmo do segundo templo e sua característica nomista pactual, Wright expõe sua visão soteriológica em relação ao que Paulo pretendia dizer com o termo "justificação pela fé", principalmente em Romanos e Gálatas. Após a sistematização dos temas, o trabalho, de maneira concisa, expõe as visões exegéticas de Wright, sua metodologia e as porções bíblicas usadas como base para suas conclusões. Ao concluir a exposição dos temas e principais pontos teológicos feitos por Wright, o trabalho apresenta algumas das muitas visões críticas a seu respeito, enfatizando os comentários de dois teólogos em específico, Thomas R. Schreiner e Stephen Westerholm. A organização das críticas se dá por meio de tópicos e a separação dos pontos principais levantados por Schreiner e Westerholm nas oposições exegéticas à visão de Wright.

PALAVRAS-CHAVE: justificação pela fé; nova perspectiva em Paulo; soteriologia

INTRODUÇÃO

Este trabalho se propõe a sistematizar o modelo soteriológico da leitura paulina proposto por N.T. Wright em seu livro *Justification: God's Plan, Paul's vision* que constrói sua visão, ainda que não totalmente, sobre a leitura histórica de E.P. Sanders a respeito do judaísmo do segundo templo e sua característica nomista pactual que aparece principalmente contra a leitura teológica antissemítica proposta até então por teólogos alemães, e a leitura individualista proposta pelos reformadores, principalmente Lutero e Calvino.

1. NOMISMO PACTUAL

Em 1977 E.P. Sanders propôs um novo entendimento sobre sistema soteriológico dos judeus da época de Paulo quando, através, de seu livro *Paul and Palestinian Judaism* mostra que a re-

¹ Unasp, danielbmonteiro@yahoo.com.br

ligião judaica não era baseada em boas obras para alcançar o favor de Deus, mas que as boas obras eram a parte humana do cumprimento de uma aliança que havia sido iniciada por Deus com Israel, e garantiam não o ingresso na aliança, mas a permanência nela, isto é, o cumprimento da lei era indiferente quanto a escolha deles por parte de Deus para uma aliança, e sim para a manutenção da membresia dessa aliança. Este processo é chamado de Nomismo Pactual.

2. JUSTIFICAÇÃO EM N.T. WRIGHT

Para Wright (2009, p.434): “ a justificação é composta por escatologia, o novo mundo inaugurado com a morte e ressurreição, do qual aguardamos a consumação. Aliança, as promessas de Deus para Abraão foram cumpridas em Cristo e tribunal, Jesus foi vindicado e também todos os que pertencem a ele.” Justificação nesse sentido, significaria como duas pessoas se relacionam em termos de processo civil. Aponta para uma linguagem de aliança e de tribunal. A palavra justificar não denota uma transformação de caráter, mas oficializa, como num casamento. O status é alterado mesmo que o casamento não seja por amor, mas por conveniência. “A justiça de Abraão (ou seu status de justo) é a postura correta dentro da aliança, e a justiça de Deus é seu compromisso inabalável de ser fiel à aliança incluindo a promessa em Romanos 4.13 de que Abraão herdaria o mundo.” Wright (2009, p. 265)

2.1 GÁLATAS

As promessas a Abraão são uma aliança visando a libertação de toda humanidade do do acontecimento de Gênesis 3 e 11, através do chamado a membresia da família de Abraão e mediante a fidelidade do Messias (representante de Israel) ao plano divino, isto é, sua morte. Esta família não possui nenhum tipo de barreira étnica, social ou de gênero, todos os membros possuem o status de filhos (mesmo status que Deus deu ao Messias).

A raiz de *Dikaios* está no contexto de membresia escatológica da família de Deus. Esta ideia não é oposta ao perdão de pecados, e sim o seu contexto, a fé de Abraão é seu distintivo como fundador da família que Deus estava criando. As escrituras previram a entrada dos gentios nesta família pela fé (3.8). Ninguém recebe a membresia pela lei, pois o verdadeiro membro vive pela fé (Wright, 2009, p. 589)

2.2 ROMANOS

Para Wright (2009, p. 798): “O significado comumente atribuído à Justiça de Deus em Romanos 1.16-17 provém de uma mentalidade cristã ocidental carregada de pressupostos externos ao texto determinada a enxergar todo o sistema soteriológico reformado”, enquanto Wright, indo na contramão desta interpretação enxerga nesse verso a própria justiça de Deus revelada perante o mundo numa espécie de apocalipse. O problema do plano único de Deus através de Israel para o mundo foi que Israel falhou. Não havia nada de errado com o plano ou com a Torá.

Deus lançou o plano único, por meio de Israel, para salvar o mundo, no entanto, o próprio Israel precisa do mesmo resgate que o mundo precisa, pois se perverteu. Portanto, o problema com o qual Deus se depara é se Ele será contraditório ao seu caráter justo ou se Ele colocará seu plano único em operação, de alguma forma cumprindo o que Israel foi chamado a fazer, mas, por falta de fé, falhou, de uma maneira que deixe claro que Israel, embora ainda seja o objeto de seu amor salvador, agora está com o resto do mundo (WRIGHT, 2009, p. 914)

A justiça de Deus, à luz de Romanos 2.17-3: 8, é mais adequado como significando a fidelidade de Deus ao seu único plano por meio do qual ele resolverá todos os problemas do pecado humano. “O que faltava em Israel era fidelidade a Deus e sua aliança que o levaria a cumprir seu chamado. O que Paulo propõe é que Deus cumpriu este plano redentor do mundo moldado por Israel por meio da fidelidade do Messias” (WRIGHT, 2009, p. 927),

A fidelidade de Jesus Cristo aos olhos da leitura da nova perspectiva paulina proposta por Wright (2009, p. 927): “é sua fidelidade até a morte que torna possível aos pecadores serem justificados, serem declarados justos, não por causa de qualquer valor moral neles mesmos, mas porque Jesus fez o que Israel foi chamado a fazer, mas não conseguiu.”

3. CRÍTICAS: SCHREINER

Para Schreiner (2011, p. 21) “Wright erroneamente afirma que a justificação é fundamentalmente sobre eclesiologia em vez de soteriologia quando diz que a justificação não é como alguém se torna um cristão”.

Eu vejo três falsas polaridades no pensamento de Wright. Primeiro, ele diz erroneamente que a justificação é principalmente sobre eclesiologia em vez de soteriologia. Em segundo lugar, ele frequentemente introduz uma falsa polaridade ao se referir à missão de Israel, dizendo que o problema fundamental de Israel era o fracasso deles em abençoar o mundo, enquanto Paulo se concentra na pecamino-

sidade inerente. Terceiro, ele insiste que a justificação é uma declaração da justiça de Deus, mas não inclui a imputação da mesma (SCHREINER, 2011, p. 21-22).

Em Romanos 1.17, ao se opor a Wright, Schreiner (2011, p. 23) destaca que: “a justiça salvadora de Deus é confrontada com a promessa de que o justo viverá pela fé, e a palavra “viver” se refere à vida escatológica, à soteriologia”. Da mesma forma no texto de Romanos 2.12-13 Schreiner (2011, p. 23) analisa que: “a justificação é contrastada com a morte e o julgamento final, mostrando que aqueles que são justificados receberão o veredicto “inocente” e escaparão da ruína escatológica.” Romanos 4.6–8 mostra que a justificação está intimamente ligada ao perdão de seus pecados: “Davi fala da bênção da pessoa a quem Deus considera a justiça sem as obras. Schreiner (2011, p. 24) ainda termina dizendo: “o perdão dos pecados e a justificação não são idênticos, mas estão intimamente relacionados e são ambos fundamentalmente soteriológicos.”

Ao analisar um dos texto mais citados por Wright, Schreiner chega em uma conclusão totalmente oposta:

Da mesma forma, em Romanos 4.25 a justificação é explicada em termos do perdão das ofensas humanas. Em Rom 5.9 onde aqueles que são justificados serão salvos da ira de Deus no dia final. A estreita ligação entre a justificação e a reconciliação no próximo versículo confirma o ponto (Rm 5.10). Em Romanos 5.18, Paulo se refere à “justificação da vida”. Romanos 8:33: “Quem tentará acusação contra os eleitos de Deus? Deus é quem justifica.” A cena final do tribunal é realizada, a justificação claramente se concentra na salvação, na declaração de que aqueles que pertencem a Cristo serão inocentados de todas as acusações de culpa quando chegar o segundo dia do julgamento. Salvação e justiça não significam a mesma coisa, mas estão intimamente relacionadas e ambas têm a ver com soteriologia no sentido amplo (SCHREINER, 2011, P. 24).

Schreiner mantém a visão tradicional de que a justificação fala de como somos salvos, sendo pela fé e não pelas obras.

3.1 CRÍTICAS: WESTERHOLM

Para Westerholm (2013, p. 225) “o grande problema em Wright é seu entendimento de justiça. Justiça não significa membresia num pacto, nem um status transmitido pela decisão de um tribunal.” Paulo desenvolve sua declaração universal em Romanos 3.10 com exemplos do comportamento moralmente inaceitável que impede as pessoas de serem justas (3.10-18), deixando claro o que justiça significa para ele. Westerholm (2013, p. 225) insiste: “quando Paulo declara que Deus “justifica [acha justo] o ímpio” (Rm 4.5), ele usa a linguagem convencional.” A palavra traduzida como “ímpio” é a mesma usada na tradução grega de Deuteronômio 25.1 para os culpados a quem

os juízes não devem “justificar”.

Sem dúvida, Paulo tinha suas idiossincrasias, mas usar palavras comuns em um sentido fora do contexto comum não estava entre elas. Mesmo quando ele tinha novas ideias para comunicar, a comunicação bem-sucedida exigia que ele usasse palavras comuns de maneira reconhecível. Paulo certamente tinha coisas impressionantes a dizer sobre “justiça”, mas ele usou a linguagem de “justiça” como outros a usavam, para se referir ao que se deve fazer, e (como no antigo testamento) para coisas que são o que deveriam ser; o status da aliança não era o problema (Westerholm, 2013, p. 230).

Westerholm (2013, p. 225) enxerga “a ênfase de Wright em Cristo como o cumprimento das promessas divinas dadas a Abraão e seus descendentes em alinhamento com o pensamento de Paulo.” O ponto de Paulo é que todos são culpados e Deus declara justo todo aquele que crê.

O resultado dessa discussão é, no entanto, que a doutrina da justificação significa o que Agostinho, Lutero e outros há muito entendem que significa: somente pela fé em Jesus Cristo os pecadores podem ser considerados justos diante de Deus (Westerholm, 2013, p. 257).

CONCLUSÃO

N.T. Wright é sem dúvida, um dos grandes teólogos da atualidade devido a sua maneira de enxergar a justificação pela fé no contexto do judaísmo palestino do segundo templo, resgatando noções históricas orientais e podando os pressupostos ocidentais inseridos na leitura das epístolas paulínias. O mais conhecido propulsor da NPP (Nova perspectiva em Paulo), Wright enxerga a justificação não como um objeto de estudo em si, mas um conjunto de acontecimentos que Paulo tentava transmitir aos seus ouvintes, isto é, justificação não deve ser isolada de maneira a sistematizar algo que nem Paulo pensou em sistematizar, mas deve ser vista como um todo, incluindo elementos tão familiares a teologia como escatologia e eclesiologia.

REFERÊNCIAS

SCHREINER, Thomas. Romans. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1998

SANDERS, Ed Parish. Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion. Minneapolis: Fortress Press, 2017

WRIGHT, Nicholas Thomas. Justification: God’s Plan & Paul’s Vision. IL: InterVarsity Press, 2009

WESTERHOLM, Stephen, *Justification Reconsidered*. Grand Rapids, MI: Wm .B. Eerdmans Publishing Co. 2013

A PREGAÇÃO DO REINO DE DEUS: O FUNDAMENTO DA MENSAGEM DE JESUS CRISTO.

Gustavo Erick Denis¹

RESUMO

Desde de a fundação da fé cristã, a partir da igreja primitiva, a figura de Jesus Cristo tornou-se um dos principais objetos de estudo da teologia. O conhecimento de sua pessoa e obra transformou-se em base do cristianismo e organizador do pensamento cristão. A cristologia, ao longo do tempo, se debruçou sobre assuntos como: a natureza de Cristo, seu nascimento virginal, seu sacrifício e seus ensinamentos, sempre residindo na relação orgânica entre sua pessoa e sua obra. Majoritariamente estudos cristológicos a respeito da obra de Cristo dão preeminência a sua morte sacrificial, a expiação. Porém, o presente trabalho pretende adentrar a obra de Cristo através do prisma do reino de Deus, pregado por Ele. Os evangelhos sinóticos apresentam que a principal atividade de Cristo foi o ensino e a pregação do reino de Deus, direta ou indiretamente, ela toca cada aspecto do ministério de Cristo. A pregação de Jesus sobre o reino, foi o elemento que o ligou aos seus discípulos e a multidão, foi seu ensino que possibilitou a assimilação de sua missão pelos seus seguidores. Ele evidenciou em suas mensagens os seus ofícios e revelou a natureza de sua missão. Considerando a importância da pregação do reino feita por Jesus e sua tamanha influência na fé cristã, alguns questionamentos tornaram-se necessários: Como a pregação de Jesus é estruturada? É a pregação do Reino um fundamento cristológico nas narrativas evangélicas e um forte elemento identificador do Messias? A fim de responder esses questionamentos, este trabalho tem como objetivo analisar a pregação do reino de Deus feita por Jesus, focando seu propósito e importância, como também sua capacidade de identificar o Messias. Já os objetivos específicos são: Analisar a pregação do reino de Deus e sua função basilar e central no ministério de Cristo e por fim, observar sua forma e principais temas. Em relação ao método, este artigo possui caráter qualitativo, valendo-se de uma análise bibliográfica, possuindo como principais referências três teólogos do Novo Testamento: George E. Ladd, Craig Blomberg e Joachim Jeremias.

PALAVRAS CHAVE: Cristologia; Messias; Pregação; Reino de Deus.

INTRODUÇÃO

Desde de a fundação da fé cristã, a partir da igreja primitiva, a cristologia figurou entre os principais objetos de estudo da teologia. O estudo sobre Cristo é fundamental e base na teologia, pois o fundamento da fé da igreja cristã é sua pessoa e obra (ERICKSON, 2015), por isso o estudo de Cristo acaba sendo um grande organizador do pensamento cristão. Embora a “teologia” pudesse ser definida como “falar acerca de Deus” em geral, a “teologia cristã” confere um papel central a Jesus Cristo (MCGRATH, 2005, p. 403).

¹ Bacharelado em teologia pelo UNASP-EC, E-mail: gu.erick@hotmail.com

A doutrina de Cristo, além de base da fé, é um elo de ligação entre outras doutrinas, tais como soteriologia e antropologia, “A doutrina nos mostra Deus vindo ao homem para afastar as barreiras entre Deus e o homem, pela satisfação das condições da lei em Cristo, e para restabelecer o homem em Sua bendita comunhão.” (BERKHOF, 2001, p.296). Um bom entendimento de quem Cristo é, fez e faz, possibilita a abertura de horizontes para entender quem o ser humano é, sua condição e como é beneficiado através do ministério do Cristo.

A cristologia, ao longo do tempo, se debruçou sobre assuntos como: a natureza de Cristo, seu nascimento virginal, seu sacrifício e seus passos terrenos (ou tríplice ofício). Este último é de grande interesse para o presente trabalho, já que nosso objetivo visa discorrer sobre a pregação do reino feita por Jesus e como esta pregação informa quem Cristo era, seu objetivo, influencia a formação dos evangelhos e da Igreja cristã.

A revelação de Deus é sua comunicação pessoal conosco (MCGRATH, 2005). “Jesus não era meramente um mensageiro da revelação de Deus (como todos os outros profetas), mas era ele mesmo a fonte à revelação de Deus.” (GRUDEM, 2012, p.524). O ofício profético de Jesus, tanto em seu caráter exclusivo (profeta direto de Deus) quanto geral (assemelhava-se aos profetas do AT) mostra-nos que Jesus tinha uma mensagem, “declarações de condenação e juízo e a proclamação de boas-novas e salvação”. (ERICKSON, 2015, p.734).

E é neste ensino de Cristo, que vemos um lugar destinado especificamente para a pregação do reino de Deus. De acordo com Jeremias (1977), o centro da pregação de Cristo é o evangelho do reino, esta pregação traz uma nova dimensão a história humana, Jesus revoluciona o conceito de soberania e reinado divinos. Culmann (2002), discorrendo sobre o papel profético de Cristo, apresenta Jesus como o preparador do povo que receberia o reino de Deus e com autoridade única, conclama o povo ao arrependimento. Ladd (2001) apresenta a pregação do reino por Jesus, como a nova era da salvação messiânica inaugurada. De uma maneira nunca antes vista, Deus agiria na história através de seu filho, vencendo o pecado e o poderio de Satanás, transformando a vida de seus ouvintes, que através da aceitação de sua mensagem, faziam parte do reino, sendo separados para salvação final e desfrutando desde o agora, a experiência da benção da salvação.

Para Blomberg (2009), em congruência com Ladd, a pregação de Cristo dava acesso a uma realidade presente e futura do reino de Deus, o presente proporcionava uma nova experiência de fé em uma nova comunhão com Deus e com os seus semelhantes, essa realidade presente do reino também mostrava uma nova ética de vida, onde seguia-se a soberania de Deus, Sua vontade e Sua lei ao invés de si mesmo. Já em relação a dimensão futura do reino de Deus, Jesus exortava seus ouvintes ao arrependimento e decisão entre salvação ou perdição. A escatologia do reino pregada por Jesus, vem mostrar que existe uma salvação final e completa ao ser humano, porém não distinta do juízo.

A caminhada do Messias começa não diretamente em seu sofrimento e morte expiatória, mas na pregação do reino, que é o grande princípio organizador de sua mensagem ao mundo.

Tendo este panorama em mente, a proposta do presente trabalho é responder as seguintes perguntas: Como o trabalho profético da pregação de Jesus é estruturado? É a pregação do Reino um fundamento cristológico nas narrativas evangélicas e um forte elemento identificador do Cristo? Para isso, é imprescindível analisar a pregação do reino de Deus feita por Jesus, focando seu propósito e importância, como também sua capacidade de identificar o Messias e por fim, analisar a pregação do reino de Deus e sua função basilar e central no ministério de Cristo; e observar a forma da pregação do Reino de Deus sua forma e principais temas.

O presente artigo tem como objetivo gravitar em torno da pregação do reino feita por Cristo. Através de uma análise bibliográfica, cujos os principais acadêmicos são: George E. Ladd, Craig Blomberg e Joachim Jeremias, esta pesquisa busca entender como a pregação do reino de Deus é estruturada, qual o seu lugar e importância, dentro da missão messiânica de Jesus Cristo. O estudo tem caráter qualitativo, com o objetivo de apresentar o modo de sistematização conceitual dos autores sobre o tema proposto e a aproximação do mesmo com exemplos bíblicos, sendo necessário, uma análise textual de porções bíblicas.

Portanto, se propõe primeiramente, a apresentar a pregação de Cristo, seus tipos, conteúdos e objetivos. Em seguida, este artigo apresenta o desenrolar da pregação do reino, sua importância e objetivo, como também sua forma e uma sistematização de seus principais temas.

Por fim, as considerações finais procuram apresentar como a ciência do reino de Deus, que Jesus incuti na mente de seus ouvintes, é um importante fundamento de sua missão, sendo sua pregação a via de acesso a nova realidade de salvação.

1. A PREGAÇÃO DE JESUS

Há um certo consenso sobre a pregação de Jesus no meio teológico. Aparentemente, independente da classificação proposta, os temas supramencionados são sempre parte do núcleo da pregação de Cristo. Bultmann (2008) classifica a pregação de Jesus em duas partes, a primeira, em relação a pregação escatológica do reino, contendo a mensagem de que o tempo chegou, o reino de Deus está próximo, o arrependimento é necessário e o juízo é iminente; e a segunda, em relação a ética de Jesus sobre a vontade soberana de Deus. Para Bultmann (2008), as concepções erradas sobre a lei e as “exigências” de Deus, fizeram com que Jesus pregasse um grande protesto (como os profetas de Israel o fizeram), combatendo o legalismo judaico.

Bloomberg, discorrendo sobre a pregação de Jesus, parece confirmar o esquema visto até aqui:

Jesus anunciou a chegada do reino, propôs altos padrões éticos àqueles que seriam seus seguidores, em particular no campo de interesse social, e desafiou muitas interpretações predominantes da lei por meio de um evangelho (“boas-novas”) que fundamentalmente era baseado em sua interpretação direta da vontade

de Deus, em vez das Escrituras de Israel. (Bloomberg, 2009, p.499).

Para Bloomberg (2009), há uma continuidade em relação a pregação do reino e a ética, sendo a ética de Cristo o estilo de vida no reino de Deus baseado no amor, que por sua vez toca a preocupação social de Cristo, o interesse ao próximo. Bloomberg mostra como a pregação do reino acaba sendo o fio condutor do ensino de Cristo.

Para Bingemer (2020), em conformidade com as propostas de Bultmann (2008) e Blomberg (2009), mostra a pregação de Cristo centrada em duas principais ccessões: Deus o Pai e o reino. Em relação a Deus o Pai, Cristo mostrou que tinha uma relação única e indivisível com ele (Jo 10:30), também sendo o revelador do mesmo (Jo:14:7-10). Já em relação ao reino, Jesus anuncia uma nova realidade de paz, justiça e igualdade a todos (BINGEMER, 2020).

A recorrência dos assuntos: Deus soberano, ética (e seus desdobramentos), arrependimento e salvação na pregação de Jesus, parecem sempre apontar para a realidade do reino de Deus. Ele é mensagem central que se ramifica, como um grande organizador da mensagem de Cristo. O mestre fez uma espécie de efeito cascata, onde o ensino do reino indica a necessidade de arrependimento e de obediência as exigências de Deus (bases éticas e relacionais propostas) e revela a esperança do domínio eminente de Deus sobre toda a terra.

1.1 A PREGAÇÃO DO REINO

O cerne da mensagem do reino de Deus apresentada por Jesus, era a ação de Deus salvadora na história humana, de maneira que transcendia os poderes sociais comuns, Cristo apresentou uma realidade onde o poder de Deus é soberano independente do espaço geográfico (BLOOMBERG, 2009). Ofereceu a todos a entrada e posse desse reino, que não consistia em nascer em algum lugar, mas em pertencer a Jesus, o rei (DEDEREM, 2011).

“Quando Jesus proclamou a vinda do Reino de Deus, ele o fez baseado no pensamento hebreu-judaico, que se caracterizava por considerar os homens vivendo em uma situação dominada pelo pecado, pelo mal e a morte, da qual eles precisavam ser resgatados. Sua proclamação do Reino inclui a esperança, cuja mensagem enfática tem sua origem no tempo dos profetas do Velho Testamento, que provê uma nova era, na qual todos os males da era presente serão extintos da existência humana e terrena pelo ato expresso de Deus”. (LADD, 2001, p. 46).

A pregação do reino feita por Jesus, estrutura a redação evangélica e é a base de fé dos seus seguidores (MANZATTO, 2016). Quando Cristo apresenta-se como idealizador do reino em sua mensagem, a evocação do messias é irrompida na história, transformando seu ensino no sustentá-

culo de identificação de sua pessoa e entendimento de sua obra.

Cristo mostrou a preocupação divina com a salvação da raça humana, conectando o AT e NT em si mesmo, como idealizador de uma nova era: A presença salvífica do Rei Soberano na terra, criando uma existência reconciliada com a divindade e com o próximo (MANZATTO; LANDGRAF, 2020).

Dessa maneira, o reino de Deus é a apresentação de uma realidade onde o poder de Deus é mais vívido e presente, essa realidade tem real início em Jesus, onde a parte de um todo já é desfrutada. O objetivo final desse reino é a salvação de pessoas vivendo em harmonia e união sob o governo perfeito de Deus. Por isso a pregação do reino se torna fundamental para o ministério de Jesus, o ensino deste reino é indispensável. A única maneira possível de tornar conhecida a realidade do reino e a oportunidade de salvação final, é através da pregação desse reino.

Porém, não apenas o reino de Deus foi elucidado no ensino de Jesus, mas também sua morte e ressurreição (Mt 20:17-19), sem sua mensagem, seu ministério seria incompreendido e o ministério da salvação, ainda estaria encoberto para a humanidade. Em suma, a concretização final do reino e sua presença eterna junto a humanidade, só se tornou possível através da pregação de Jesus, seu ministério de buscar e salvar o perdido, sua missão messiânica, tem como base a pregação e ensino do reino de Deus.

1.2 UMA PREGAÇÃO MULTIFACETADA

Os sinóticos apresentam o começo do ministério de Jesus de forma unânime: “Percorria Jesus toda a Galileia, ensinando nas sinagogas, pregando o evangelho do reino e curando toda a sorte de doenças e enfermidades entre o povo” Mt 4:23 (correspondências em Mc 1:14 e 15; Lc 4:14 e 15). A pregação de Cristo não era apenas a proclamação do reino, mas a comprovação do reinado soberano através de curas e exorcismos, mostrando que a vivência no reino de Deus era superior ao reino dos homens, suas mazelas e pecados. Sendo assim, a forma da pregação do reino pode ser classificada em dois grupos: A proclamação pública e curas e exorcismos. A mensagem do reino feita por Cristo era completa, uma espécie de junção entre afirmação teórica e reafirmação prática, promovendo preparação completa para os candidatos a entrada no reino.

“A presença do Reino de Deus em Jesus significava a libertação da hemorragia (Marcos 5:34), da cegueira (Marcos 10:52), da possessão demoníaca (Lucas 8:36) e até mesmo da própria morte (Marcos 5:23). Jesus reivindicou que tais livramentos foram evidências da presença da salvação messiânica (Mateus 11:4,5). Foram considerados como que garantia da vida do Reino escatológico que, em última análise, vai significar imortalidade do corpo. O Reino de Deus preocupa-se não somente com as almas dos homens, mas com a salvação do homem em sua totalidade.” (LADD, 2001, p. 72).

Simbólica ou diretamente, a pregação de Jesus sobre o reino, em nenhuma instância, foi composta de palavras abstratas ou ações arbitrárias, mas eram organizadas e planejadas, de maneira que a mensagem do reino e sua irrupção na história fossem realizados da melhor maneira possível. Cada forma, discursos, parábolas, ações parabólicas, provérbios e milagres, a despeito de suas especificidades, tinham o mesmo objetivo, transportar pessoas do reino das trevas para o reino de Cristo Jesus (Cl 1:13). A junção entre teoria e prática, afirmação e reafirmação, inculcaram na mente das testemunhas a verdade do reino, colocaram esperança em seus corações e força para seguir as exigências do reino.

1.3 Temas da pregação do reino

Como mostra Beasley-Murray (1987), a mensagem pública de Cristo, proporcionou ao povo e a seus discípulos a compreensão da dinâmica do reino, a manifestação do poder soberano de Deus sobre a pessoa de Jesus. Sua mensagem quebrou as paredes da hermenêutica farisaica e entrou nas casas de pessoas simples, que ouviram a mensagem de juízo, esperança e salvação do reino de Deus. Por isso, neste capítulo, é proposto uma sistematização dos principais temas da pregação do reino na tabela abaixo, sendo dividida em: Ética, salvação e juízo, soberania divina e vida no reino.

Tabela 1 – Sistematização dos temas da mensagem do reino e seus respectivos textos bíblicos.

	ÉTICA	SALVAÇÃO E JUÍZO	SOBERANIA DIVINA	VIDA NO REINO
MATEUS	5:3	4:17	6:10	13:11
	5:10	4:23	6:13	13:19
	5:19	7:21	6:33	13:31
	5:20	8:11 E 12	12:28	13:33
	6:33	9:35	21:43	13:34
	7:21	10:7-8		13:45
	18:1-4	13:24-30 E 36-43		13:51 E 52
	19:23	13:47-50		18:1-4
		16:28		18:23-35
		19:23-30		19:12
		20:1-19		19:14
		22:1-14		19:23
		23:13		20:1-19
		24:14		21:31
		25:1-13		
		25:34		
		26:29		

MARCOS	10:23-24 12:34	1:14 1:15 4:26-29 9:1 4:47 14:25 15:43	11:10	4:11 4:26-29 4:30-32 9:33-37 9:47 10:10 10:14 E 15 10:23-24
LUCAS	12:31 16:16 19:11-27 22:29	9:27 11:20 12:32 13:22-29 14:15-24 17:20-21 18:24-30 21:31 22:16-18 22:30	1:32, 33 9:60 9:62 11:2 11:20 12:31	4:43 6:20 7:28 8:10 9:2 9:11 9:60 9:62 10:9 11:20 13:18-21 18:16-17 18:24-30 19:11-27 22:29 23:51

CONCLUSÃO

O reino de Deus é estampado por Jesus, como a irrupção mais presente do poder e soberania de Deus, vencendo os poderes das trevas e salvando os seres humanos. Esta realidade, porém, deve ser entendida pela fusão entre duas dimensões do reino, este é a preciosidade de viver sob o domínio de Cristo, vivendo sob seu comando e lei, como também é a expectativa futura pela completude do reino de Deus, quando haverá o julgamento final.

Cristo transmitiu essa mensagem de uma maneira multifacetada, Ele proclamou o reino de Deus, ensinando em casas, montes, caminhos e diferentes regiões. Sua mensagem era rica em sentido, utilizando-se de linguagem simbólica, tais como os provérbios e as parábolas, que tinham o objetivo de chocar seus ouvintes e internalizar de maneira prática sua mensagem, respectivamente. Jesus também se utilizou de ações parabólicas, a fim de que comendo com pecadores e andando ao lado de marginalizados, mostra-se em sua vida, a parábola do reino, vida a todos e

vivência harmônica.

Por fim, a pregação do reino, consistiu em tocar aspectos diversos da fé cristã, sendo eles Juízo e salvação, ética, vida no reino, bênção do reino. Percebe-se a complexa rede de conexões que o reino de Deus trás, através da mensagem de Cristo. Porém é unanimidade, que a mensagem de juízo e salvação estava na base da pregação de Cristo, seu objetivo como Messias, era salvar e buscar o perdido.

REFERÊNCIAS

- BEASLEY-MURRAY, G. R. Jesus and the Kingdom of God. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1986.
- BERKHOF, L. Teologia Sistemática. Rio de Janeiro: Cultura Cristã, 2001.
- BINGEMER, M. C. L A Cristologia de Antonio Manzatto. Revista Cultura Teológica, São Paulo, v. n. 95, jan/abr, 2020, p. 49-64
- BLOMBERG, C. Introdução aos Evangelhos. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- BULTMANN, R. Teologia do Novo Testamento, Santo André: Editora Academia Cristã, 2008.
- CULLMANN, O. Cristologia do Novo Testamento. São Paulo: Custom, 2002.
- ERICKSON, M. J. Teologia Sistemática, São Paulo: Edições Vida Nova, 2015.
- GRUDEM, W. Teologia Sistemática. São Paulo: Vida Nova, 2012.
- JEREMIAS, J. Teologia do Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 1977.
- LADD, G. E. Teologia do Novo Testamento. São Paulo: Hagnos, 2001.
- MANZATTO, A. Identidade Narrativa de Jesus de Nazaré. TeoLiterária, São Paulo, v.6, n.11, 2016, p. 11-31.
- MANZATTO, A.; LANDGRAF, R. O Reino de Deus e seus destinatários, em uma igreja pobre para os pobres. Encontros Teológicos, Florianópolis, v.35, n.3, 2020, p. 569-592. MCGRATH, A. E. Teologia sistemática, histórica e filosófica: Uma Introdução a Teologia Cristã. São Paulo: Sheed Publicações, 2010

A REPRESENTAÇÃO NO ESTADO SECULARIZADO

Laís Ramalho dos Santos¹

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é compreender se o conceito schmittiano de representação pode ser aplicado ao Estado secularizado nos mesmos termos em que o é, na Igreja Católica. A partir da leitura da obra *Catolicismo Romano e Forma Política* (1998), de Carl Schmitt, observamos a existência de um complexo de oposições (*complexio oppositorum*) no interior da Igreja e em sua própria doutrina. Apesar da conjuntura conflituosa, testemunhamos a conservação clerical ao longo dos séculos. Este fato deve-se, de acordo com Schmitt, à uma força agregadora localizada na figura papal, no ápice da hierarquia eclesiástica. A capacidade do Papa de representar Cristo, ser invisível e ausente, afasta a ruína do catolicismo (*katechon*). Nesse sentido, Schmitt analisa a forma constitutiva do Estado secularizado que, assim como a Igreja, contém, dentro de si, uma gama de divergências políticas e sociais. Contudo, em sentido completamente diverso ao da Igreja, aparenta estar sempre em constante ebulição e destruição (*eschaton*). Questiona-se, portanto, por que a representação, no âmbito político, não se mostra suficiente à preservação do Estado, como ocorre no catolicismo. Nesse sentido, para concretizar a investigação, utilizaremos como metodologia, a análise dogmática da obra citada anteriormente, bem como d'A Crise da Democracia Parlamentar (1996), ambas do mesmo autor, além de comentadores do tema. Assim, buscaremos apresentar, como resultados, parte do estudo contido na Iniciação Científica em andamento, que estabelece a relação entre secularização, soberania e representação. Ao final, aspiramos observar como Carl Schmitt desenvolve sua tese a respeito do Estado secularizado, pertencente a uma teologia política e em iminência da Exceção. Nesses termos, ainda, pretendemos descobrir como o conceito de representação se adequa ao cenário estatal.

PALAVRAS-CHAVE: Carl Schmitt, representação, secularização, teologia política, Estado.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho trará enfoque ao instituto da “representação” desenvolvido pelo jurista e filósofo Carl Schmitt na “*Catolicismo Romano e Forma Política*” (1998), que inicialmente se encontrava inserido no contexto da Igreja Católica, mas, a partir do processo de afastamento estatal da instituição religiosa, passará a ser adotado no Estado moderno por meio do conceito de “princípio representativo” constitucional. Dessa forma, a compreensão do processo de secularização inacabada (CASTELO BRANCO, 2011) e do posicionamento do soberano dentro da conjuntura estatal serão elementares à desenvoltura do texto.

1 Graduanda em Direito pela PUC-Campinas (FAPIC). E-mail: laisramalhosantos@gmail.com.

1. CATOLICISMO E FORMA POLÍTICA

A partir da leitura da obra em análise, compreendemos que o catolicismo possui uma forma política. Por mais que o dogmatismo católico não se apresente no seio social como um partido político em evidente disputa governamental, resta evidente que a Igreja Católica agrega em si um poder político.

Quando iniciada a leitura da obra “Catolicismo Romano e Forma Política” (1998), verificamos que o plano de fundo de Carl Schmitt é a transformação política ocorrida no Século XVIII, com a ascensão do iluminismo e o distanciamento estatal da religião, além o reflexo dessa postura na Modernidade, ao qual ele reiteradamente atribui o nome de “um pensar econômico-técnico” (SCHMITT, 1998, p. 24).

Nessa perspectiva, em que pese a afirmação feita acima a respeito da forma política contida no catolicismo romano, é certo que essa forma não constitui a sua essência e finalidade única. Apesar disso, a Igreja Católica possui capacidade de adotar posturas eminentemente influentes no plano político. A título de exemplo, citamos os pronunciamentos do Papa Francisco, nos últimos anos, a respeito do divórcio, da união homoafetiva e da homossexualidade², dentre diversos outros temas que, ainda no século XXI, constituem debate político de alta tensão e determinam as diretrizes das Leis e regulamentos internos de todos os países.

2. A COMPLEXIO OPPOSITORUM

Considerando essa problemática, o primeiro ponto para o qual Schmitt chama atenção a respeito da forma católica-romana é o fato de esta se tratar de uma complexidade de oposições contidas não só dentro da própria doutrina, como na estrutura da Igreja Católica em si: o catolicismo romano é uma “*complexio oppositorum*”. Essa condição pode ser verificada e comprovada a partir das mais inúmeras situações³, as quais, exemplificadamente, cito o arrependimento de Deus em Genesis 6:6 e 1 Samuel 15:29 e a morte de Jesus Cristo na Sexta-Feira Santa e sua ressurreição, 3 dias depois, em um domingo. Na atualidade, ainda, podemos destacar a oposição de católicos invocando o nome de Deus em prol de políticas públicas completamente contrárias, como a chama-

2 PAPA DEFENDE UNIÃO CIVIL GAY: o que Francisco já disse sobre homossexualidade. São Paulo, 22 out. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/10/22/papa-defende-uniao-civil-gay-o-que-francisco-ja-disse-sobre-homossexualidade.ghtml>. Acesso em: 01 jul. 2021.

3 Nesse ponto, a *complexio oppositorum* fica clara a Schmitt a partir do seguinte trecho da obra em que comenta: “O Antigo e o Novo Testamento valem um ao lado do outro, o ou-um-ou-outro. Ao monoteísmo judaico e à sua transcendência absoluta são acrescentados, na doutrina da Trindade, tantos elementos de uma imanência de Deus, que também aqui são pensáveis algumas mediações; e, por causa de sua veneração pelos santos, os ateus franceses e os metafísicos alemães, que redescobriram o politeísmo no século XIX, louvaram a Igreja, pois julgavam descobrir nela um paganismo saudável” (p. 23).

da “política de morte”, defendida pelo atual presidente Jair Bolsonaro⁴ através da frase “bandido bom é bandido morto”, e, em contraposição, cristãos defendendo os mandamentos “não matarás” e “amai ao próximo como a ti mesmo”.

O fato de a Igreja não ter definido, de forma alguma, a sua posição política, conforme Schmitt explicitamente enfatiza na obra que estudamos, é o que explica sua “multilateralidade” e “ambiguidade” e, assim, justifica a sua presença nas mais diversas formas de Estado (SCHMITT, 1998, p. 21-22). No entanto, em que pese a existência do que se poderia chamar de desarmonia entre as convicções adotadas dentro da doutrina católica, parece nítido que esse estado de constantes desacordos entre os doutrinadores do catolicismo e as diferentes vertentes que integram o dogma católico não leva a Igreja à ruína, nem cria nela uma cisão, enfraquecendo-a. Em igual sentido, não se verifica o descrédito da doutrina católica quando políticos conservadores e liberais adotam posicionamentos antagônicos sobre um mesmo tema.

3. A LÓGICA CATÓLICA

Aos olhos do filósofo, a estabilidade da Igreja decorre da lógica que lhe é aplicada, a qual diverge da racionalidade utilizada no pensamento técnico e econômico atual. As contradições cristãs não se contrapõem como “teses” e “antíteses” da formulação hegeliana, que resultam em uma “síntese” de proposições, mas diversamente: a existência de discordâncias dentro da Igreja não implica a exclusão dos opostos. Dentro da racionalidade católica, é possível a coexistência dessas diferentes posições sem que haja eliminação das outras. Schmitt afirma: “A Igreja tem a sua racionalidade particular” (SCHMITT, 1998, p. 28).

Esse racionalismo, em termos schmittianos, “repousa no institucional e é essencialmente jurídico” (SCHMITT, 1998, p. 28). O seu carácter eminentemente legal reside “na direcção normativa da vida social humana” (SCHMITT, 1998, p. 27). Portanto, decorre de uma tentativa de imposição de ordem aos conflitos humanos e às oposições da Igreja.

O carácter jurídico da lógica religiosa nem sempre é compreendido. Contudo, mostra-se nítido quando pensamos como a doutrina católica se esforça para ordenar a vida dos indivíduos tanto de modo particular, determinando-lhe limites e direcionamentos, quanto em sociedade. Trata-se da forma menos explícita de um ordenamento jurídico e, nesse sentido, passa a ser cognoscível o entendimento de que Roma não caiu: o Direito Romano foi absorvido pelo Direito Canônico, perpetuando sua existência.

Assim, na perspectiva da *complexio oppositorum* católica, a racionalidade jurídica institui sentido às oposições. É esse aspecto totalmente impositivo da Igreja e daquilo que chamamos de “infalibilidade papal” que impede o enfraquecimento das premissas cristãs. Nessa questão, Alexan-

⁴ Ressalta-se que Jair Bolsonaro é reconhecidamente evangélico, contudo, é de se observar que o protestantismo se utiliza das mesmas premissas e doutrina que o catolicismo.

dre Franco de Sá, na epígrafe feita ao próprio livro em debate (1998), explica:

Por outras palavras, o catolicismo romano, na medida em que é uma *complexio oppositorum*, na medida em que abarca no seu seio as mais extremas oposições, tem uma dimensão universal [...]. **a realidade é, na perspectiva católica romana, algo informe e disperso, capaz de receber uma ordem racional, uma forma - e com ela uma “orientação”** -, apenas pela *vontade de decisão* que o dogmatismo católico romano privilegiadamente expressa (SÁ, 1998, p. 09).

Logo, é assumindo a realidade nos seus próprios termos obscuros e incertos que se explica a racionalidade única e necessária ao catolicismo romano. Dessa forma, o ponto que constitui essa “força agregadora” da unidade formal da Igreja é o que o jurista chamou de “princípio da representação”.

4. A REPRESENTAÇÃO

Estudando a forma política contida na Igreja Católica, Schmitt indica que a manifestação da citada representatividade também deve ser compreendida como essencialmente jurídica: representação em termos jurídicos schmittianos significaria “substituição”. Essa definição diverge completamente da mera “delegação” de poderes ou de uma responsabilidade a outrem. No caso da substituição, o representado faz-se presente por meio de outra pessoa⁵. Assim sendo, no caso da Igreja, o Papa representa Cristo, agora duplamente reencarnado. Ele, que é invisível e intangível, torna-se presente e visível ao mundo. O Papa ocupa, portanto, uma posição entre o transcendente e o imanente: ele não somente simboliza Cristo, como efetivamente o substitui na Terra:

O Papa não é o profeta, mas o vigário de Cristo [...]. Apesar disso, ele não é o funcionário e o comissário do pensar republicano e a sua dignidade não é impessoal como a do funcionário moderno, mas o seu ofício remete, numa cadeia ininterrupta, para o encargo pessoal e para a pessoa de Cristo (SCHMITT, 1998, p. 29).

Assim, a possibilidade de representar algo inerente à própria crença cristã (Cristo) e a personificação dele na Terra mostra-se como outra característica capaz de agregar e manter a unidade formal da Igreja. Esse ponto, associado à racionalidade jurídica mencionada, formula aquilo que já chamamos de “infalibilidade papal”. Uma vez representante de Cristo, não se lhe pode atribuir a capacidade do erro e do equívoco humanos. As deliberações acerca do *complexio oppositorum* são resolvidas por sua palavra e é a sua decisão mantém unido o dogmatismo. Trata-se do *katechon*⁶

5 “representar quer dizer tornar visível e personificar um ser invisível através de um ser publicamente presente. A dialética do conceito está em que o invisível seja pressuposto como ausente e, no entanto, ao mesmo tempo, seja tornado presente” (SCHMITT, 1989, pp. 209-210)

6 O termo em destaque, emprestado da teologia cristã, é utilizado por Schmitt (2014, p. 57-60) de forma a descrever o Império Romano como a potência histórica que poderia deter o surgimento do Anticristo, logo o fim do tempo presente. Assim, a unidade da república cristã era mantida a partir do *imperium* e do *sacerdotium*, ou seja, a partir da crença e da ordem.

ante qualquer sinal de ruína. Contudo, quando passamos à análise do Estado secularizado, verificamos a ausência dos elementos acima mencionados.

CONCLUSÃO

As críticas que Schmitt faz a respeito do chamado pensar técnico-econômico também podem ser aplicadas à forma estatal e social: a vivência em comunidade também constitui uma *complexio oppositorum*. As diferentes opiniões sobre que direcionamento político é o mais adequado e que medidas públicas devem ser adotadas encontram-se sempre pungentes. As divergências são claras. Mas nenhuma forma de Estado consegue encontrar a mesma força agregadora vista na Igreja. Isso porque a eliminação das contradições é esperada na maior parte dos modelos estatais (o que inclui até mesmo a democracia, na exclusão daquele que perpetua uma política exclusivista, imperial, monárquica etc.).

Portanto, constatamos a existência de um complexo de oposições, mas será possível encontrar a mesma força agregadora disposta na Igreja inserida, agora, na forma de Estado? Será que o princípio representativo contido no Direito Constitucional apresenta mesma capacidade de união que a representação católica? Esse é um dos pontos trabalhados por Schmitt (1998, p. 38-39):

Ele até repousa sobre o assim chamado, com uma expressão técnica, 'princípio representativo'. Na medida em que neste nada é enunciado senão a designação de uma delegação -- a delegação dos indivíduos eleitores --, tal princípio não significaria nada de característico.

Nessa perspectiva, o princípio representativo jurídico do mundo secularizado em nada se assemelhava ao princípio da representação contido na estrutura da Igreja Católica, pois se trataria não de uma representação, mas de uma delegação de poder do "povo" para o "rei" ou para o "parlamento". Logo, ainda que alguns leitores de Schmitt argumentem que seria possível aplicar o conceito de representação no Estado secularizado, pois o governante estaria tornando "visível" e "presente" o "povo", cujo conceito abstrato formaria algo "invisível e ausente", portanto passível de representação, não parece ser essa a posição mais adequada.

O conceito schmittiano de representação também resguarda, em si, uma característica de trânsito entre a transcendência e a imanência: o Papa se encontra no intermédio entre o plano terreno e o sublime. O termo "povo", por sua vez, sempre pertencerá somente ao plano da imanência.

Nesse sentido, tudo que decorre do princípio da representação, na Igreja Católica, não se faz possível no Estado moderno: o soberano não representa a diversidade dos grupos que se opõem e se alinham, não representa integralmente os cidadãos de um Estado, muito menos a complexidade

política na qual essas pessoas se inserem. Assim, as contradições sempre buscam a mútua exclusão e não há força agregadora capaz de manter a unidade estatal e impedir a ruína sua (*eschaton*⁷). Em razão disso, passa-se a compreender os fundamentos contidos na defesa do jurista, na obra Teologia Política (2009), quanto à necessidade de um soberano forte (*katechon*⁸), e com poder de decisão acerca do Estado de Exceção, como o único capaz de impedir o caos e o fim dos tempos (*eschaton*).

REFERÊNCIAS

BENTO, Antonio. Do corpus mysticum da Igreja à persona mystica do Estado: carl schmitt e ernst kantorowicz. Revista de Filosofia: Aurora, Curitiba, v. 29, n. 47, p. 405-434, maio 2017.

CASTELO BRANCO, P. H. V. B, Secularização inacabada: política e direito em Carl Schmitt. Curitiba: Aprpris, 2011.

LAMB, Melayna; PRIMERA, German E.. Sovereignty between the Katechon and the Eschaton: re-thinking the leviathan. Telos, [S.L.], v. 2019, n. 187, p. 107-127, 2019. Telos Press.

G1. Papa Defende União Civil Gay: o que Francisco já disse sobre homossexualidade. São Paulo, 22 out. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/10/22/papa-defende-uniao-civil-gay-o-que-francisco-ja-disse-sobre-homossexualidade.ghtml>. Acesso em: 01 jul. 2021.

SÁ, Alexandre Franco de. O conceito de Teologia Política no Pensamento de Carl Schmitt e o Decisionismo como Ficção Jurídica. Artigos LusoSofia, Covilhã, 2009.

SCHMITT, Carl. Catolicismo Romano e Forma Política. Lisboa: Hugin Editores, 1998.

SCHMITT, Carl. O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

SCHMITT, Carl. Teología Política. Madrid: Editora Trotta, 2009.

SCHMITT, Carl. *Verfassungslehre*. Berlim, Duncker & Humblot, 1989.

7 Termo que se opõem ao de *katechon*, o *eschaton* define precisamente o fim dos tempos na teologia cristã. Quando transpassado ao Estado secularizado, passa a representar o fim do tempo presente, assim o fim da atual ordem social e do Estado vigente.

8 No estado secularizado, emprestamos o termo em referência, aduzindo a ele significado similar ao seu original: o soberano mostrar-se-á, nas obras schmittianas, como o meio de deter e impedir o caos social e o fim do Estado presente.

A SAÚDE NA PERSPECTIVA DA BIOÉTICA

Lutherkin Lino Ludvich¹

RESUMO

Vivemos em um mundo de desestabilidades sociais, dessa forma, o progresso e a ciência se fizeram na medida em que o ser humano foi se afastando da sua própria essência espiritual. As novas identidades que emergiram neste contexto foram fragmentando-se, principalmente, no século XX, criando uma verdadeira crise individual a qual se tornou um dos principais problemas atuais no campo da moral e da ética em todas as instâncias sociais. Esta crise de identidade levou o ser humano a uma inversão de valores, neste viés, a área da saúde e o bem-estar interior foram substituídos pela estética exterior, favorecendo largamente a tecnologia do biopoder e, este, favorecendo um mercado consumidor que prima pelo imediatismo das soluções. Diante desta realidade, a bioética e a teologia buscam no campo da saúde novas perspectivas e ações dignas de respeito à vida. O bem-estar do ser humano é um processo em equilíbrio, pelo qual compreendemos que a saúde é o corpo em conjunto com a psiquê e o espírito. Portanto, ao cuidarmos do ser humano, fazemos em conjunto com responsabilidades mútuas, isto posto, a interdisciplinaridade é, em um mundo tecnológico, o principal meio para nos aproximarmos de interesses no campo da ciência e da fé, resultando no bem comum de todos, principalmente, no âmbito da saúde. A atenção a estes cuidados é complementada com o bem mais precioso que um ser humano possa doar ao próximo, que são os cuidados do amor e da retribuição. Em momentos delicados de incertezas e vulnerabilidade, convida-se o ser humano a reconciliar-se com a sua natureza, indiferente de classes sociais, etnia, gênero ou credo. O ser humano é a resposta de todo um processo milenar de erros e acertos, pelos quais chegou-se aos dias atuais, através da perseverança. Contudo, mesmo nos momentos mais difíceis da nossa história, acreditar na transformação do mundo para melhor foi o que fez com que chegássemos ao presente. Assim, bioética e teologia engajam-se nesta proposta para um futuro mais digno, em que a equidade do ser humano é posta em primeiro plano.

PALAVRAS-CHAVE: Bioética; Teologia; Bem-estar; Interdisciplinaridade; Saúde.

INTRODUÇÃO

A Teologia vive, na atualidade, um grande desafio na sua relação com o mundo. Com o advento das ciências modernas, que foram ganhando notoriedade e espaço no meio social – sobretudo nas universidades, a Teologia que esteve presente desde o seu início, nos tempos medievais, foi perdendo espaço com o desenvolvimento da mentalidade secular e com sua própria postura de não diálogo e de resistência às mudanças e ataque às críticas da modernidade. No entanto, desde

¹ Bacharel em História pela Universidade Uniandrade, discente do Curso de Teologia, PUC-PR, 2018 – 2022, luthyludvich@gmail.com.

o final do século XX, a maioria dos teólogos e teólogas tem assumido outra postura: a do diálogo. Na construção de um conhecimento capaz de contribuir para o desenvolvimento integral do ser humano. Recentemente, duas grandes obras foram publicadas: *Encanto e responsabilidade no cuidado da vida: lidando com desafios éticos em situações críticas e de final de vida*, organizada por Luciana Bertachini e Leo Pessini e *Teologia e Saúde: compaixão e fé em meio à vulnerabilidade humana*, organizada por Alexandre Andrade Martins e Antonio Martini. Ambas discutem e propõem a possibilidade de um diálogo entre Teologia e Bioética em senso comum mediante a dignidade e respeito com a vida do ser humano. O principal objetivo deste trabalho foi buscar responder algumas questões que estavam no escopo da perspectiva da bioética com relação a saúde. Entre leis e práticas, mediante a suas aplicabilidades, a teologia e a bioética buscam em conjunto à dignidade do ser humano neste mundo de grande aparato tecnológico. Algumas questões dentro de nossos objetivos foram cruciais para um melhor entendimento e compreensão da atualidade no mundo da saúde, especificidades que questionam a relevância e a importância da antropologia do ser humano. Será que negamos em algum momento a nossa condição de ser humano alienados na condição de “ter” e não mais “ser”? E dentro desta concepção desenvolvemos as nossas dimensões do ser humano como um todo (corpo, psique e espírito)? Como atualmente promover a humanidade em seu meio ambiente sem que ela sofra extrapolações ou seja desrespeitada no quesito de delimitações a favor da própria vida. Se o ser humano em sua mais profunda necessidade é vulnerável, como acompanhar e tratar o inevitável sentimento de dor, nos momentos mais delicados da vida, que é a doença e a morte. Estes foram alguns objetivos ao analisar as duas obras, mas além deles, a relação interdisciplinar entre teologia e bioética. Como podemos dialogar nestes campos sem que haja conflito? E para tanto como podemos aproximar-se do bem comum que é a vida com o trabalho e respeito entre ciência e fé.

1. O DIÁLOGO ENTRE TEOLOGIA E BIOÉTICA.

O diálogo sempre foi a forma mais eficaz entre as partes envolvidas em determinados assuntos nas instituições de ensino, ele é primordial para assuntos em que se desenvolvem estudos com alguma finalidade em comum. Analisamos duas obras muito atuais nas áreas da saúde e religiosidade, especificamente a interdisciplinaridade entre Bioética e Teologia: *Encanto e responsabilidade no cuidado da vida: lidando com desafios éticos em situações críticas e de final de vida*, organizada por Luciana Bertachini e Leo Pessini e *Teologia e Saúde: compaixão e fé em meio à vulnerabilidade humana*, dos autores Alexandre Andrade Martins e Antonio Martini. Ambas trazem as mesmas preocupações: a busca por uma reconciliação do ser humano com o ser humano, mediadas pela dignidade e respeito, para com os valores éticos, morais e espirituais. Estas premissas são valores ligados ao ser humano em sua total integridade e direito. Todos os capítulos contribuíram de uma forma direta ou indireta para a viabilidade de suas propostas, oferecendo ao leitor um campo rico e fértil para a reflexão, inclinando-se para o direito primordial da existência humana, que é a equidade e respeito pela vida. Não pode haver um paradoxo entre ciência e fé que as distanciem quando

se trata em comum do ser humano, e quanto mais o conhecimento se aprofunda em análises e estudos, posto em prática com responsabilidade e segurança, a capacidade de desenvolvimento e progresso positivo no âmbito da saúde e bem-estar é muito grande. Os autores, ao participarem destas duas obras, colaboraram construtivamente com suas experiências profissionais, transparecendo a eficácia do conhecimento na proposta do diálogo e aproximando-se de diferentes grupos de cuidadores; profissionais na saúde, familiares e voluntários em geral, que não podem e nem devem distanciar-se do propósito maior que é a atenção aos que necessitam, quando o que equivale é o outro e sua condição de bem estar na vida, indiferente de classe social, etnia ou credo, é a dignidade e o direito pela vida que prevalece.

A expressão “dignidade humana” é o reconhecimento de um valor. É um princípio moral baseado na finalidade do ser humano e não na sua utilização como um meio. Isso quer dizer que a dignidade humana estaria baseada na própria natureza da espécie humana, a qual inclui, normalmente, manifestação de racionalidade, de liberdade e de finalidade em si. (BARCHIFONTAINE, 2012, p. 172 *in* MARTINS; MARTINI).

Percebemos que nas duas coletâneas há um processo de desconstruir para reconstrução de novos sentidos no que permeiam a responsabilidade pelos cuidados da vida humana. Em tempos passados, atribuíam-se responsabilidades para com o cuidado da vida em momentos específicos dela, geralmente ligadas a enfermidades diagnosticadas e prognosticadas por um profissional médico dentro de um lugar específico, que era o hospital. Toda a responsabilidade estava ligada a instituições de saúde pública ou privada de atendimento e acompanhamento ao enfermo. As duas coletâneas buscam em seus propósitos não se ausentar de tal responsabilidade, mas sim avaliar que tal situação depende de um conjunto entre as partes envolvidas, onde cuidadores, agentes pastorais, família e amigos são e devem integrar-se neste conjunto e onde cada qual tem um extremo e importante papel no processo do quadro clínico. Não se divide responsabilidades quando há unanimidade em atingir um objetivo comum que é acompanhar e recuperar o estado de saúde de alguém, portanto as duas obras apelam e atentam para tais cuidados específicos com esta ação, onde o diálogo e a comunicação têm de ser acompanhada com ética e moral profissional, amparadas pela fraternidade familiar em respeito a ontologia do ser humano.

A dor, a doença e a morte podem assim ser entendidas como oportunidades para a instalação da solidariedade fraterna universal, tanto por parte dos cuidadores como dos que recebem os cuidados ao se perceberem acolhidos por outros em suas dificuldades e fragilidades. (MARTINS; MARTINI, 2012, p. 67).

Há de se notar que alguns capítulos foram peculiares no sentido de retrospectivas históricas ao elencarem a atual situação de descaso para com a saúde pública, dentre os inúmeros problemas: a má gestão de políticas públicas, e o grande abismo social que é a desigualdade. Estas desi-

gualdades ganham corpo quando estão e são relativas a problemas de ordem histórico-social desde o Brasil colônia, império – início da república aos nossos dias atuais – ligado a um conjunto de leis que fazem parte de promulgações constitucionais ao longo da história, que não acompanham a grande demanda por serviços básicos de saúde há, portanto, artigos que contextualizam diretamente estes problemas e artigos que são compostos a partir dos resultados de problemas gerados pela má administração pública na área da saúde. Para tanto, evidencia-se que elas tratam a saúde, não como uma finalidade a ser compreendida a partir de um ponto de vista, que é a recuperação de uma enfermidade ou do corpo enfermo. Assim, é para além destes convencionais entendimentos que os autores atribuem saúde e bem-estar estarem ligados a um conjunto bem mais amplo, onde a espiritualidade se faz ou tem de se fazer presente, porém não há um exclusivismo religioso – ao contrário – espiritualidade se define como essência da vida.

2. O DOM E A RESPONSABILIDADE DOS CUIDADORES

Não se trata do corpo sem afagar a alma, ambos são entrelaçados em diversas passagens pelos autores, em uma harmonia convidativa às ações ecumênicas, mais uma vez a grande aproximação é de um conjunto todo.

A perspectiva cristã, mais do que qualquer outro sistema de crença, fornece uma sólida fundamentação para a construção de um sistema de saúde baseado na solidariedade, fraternidade, igualdade e justiça social: um sistema de saúde que abarque a todos, ricos e pobres. (PESSINI, 2012, p.148 *in* MARTINS; MARTINI).

As propostas e desafios das duas obras se entrelaçam mais ainda quando ambas pedem por justiça e equidade no direito a saúde, indiscutivelmente, estas duas conotações são e estão presentes em todo o contexto, em todos os assuntos que se tratou dos temas, os diálogos entre bioética e teologia são feitos do modo a enriquecer e contribuir para uma leitura de reflexão. Em cuidados paliativos no final da vida, em ambas as obras, houve um forte apelo pela igualdade e por novos rumos que possam ser tomados em soluções que não se configuram relativos a quem possa ou tenha mais direito do que o outro e sim uma sugestão singela de amor ao próximo, nos cuidados da vida e da morte. Equivalendo que se há a possibilidade do tratamento e que este seja feito com extremo cuidado, equiparado da ética profissional, bem como espiritual. É neste momento que as obras sugerem tal aproximação, partindo da afetiva para efetiva, pois todo cuidado é merecido de acompanhar com o dom da profissão, mais acima de tudo com o amor. As relações entre o acompanhamento e a busca por uma integridade são consideradas nas duas obras referentes a proximidade do ser humano para com o ser humano, não afastando dos procedimentos técnico científicos, mas colocando o ser humano como principal agente na busca e responsabilidade de se cuidar, a bioética apresenta toda uma preocupação neste acompanhamento assim como a teologia. O respeito

e a prática nos procedimentos médicos têm de ser acompanhados de forma que estas garantam resultados que ajudem o ser humano a aproximar-se de sua espécie por meio da tecnologia e não se ausentar da sua natureza e relação com o outro por meio de acompanhamentos artificiais. Ética e Moral, dentro do campo da bioética e teologia gratificam-se pela interdisciplinaridade em prol ao cuidado, respeito e dignidade do outro, ficando bem claro em todos os artigos publicados nas duas obras. As delimitações em favor da vida que foram discutidas nas duas obras, trouxeram exemplos de consciência moral e ética aos meios adotados em relação a algumas práticas que foram discutidas ao longo dos capítulos específicos para o tema. Sempre com cuidado de não favorecer grupo ou classe social, mas sim o ser humano na condição de sua natureza. O acompanhamento paliativo do paciente mereceu um destaque significativo, principalmente, no sentido de o mesmo ser acolhido com respeito e dignidade à prática da Ortotanásia, que compreende o acompanhamento sem se utilização de técnicas exploratórias e desumanas, neste viés, foi amplamente discutida como o meio mais próximo que podemos ter de uma dignidade neste processo. Em ambas as obras houve um consenso em atribuir o cuidado mediante ao paciente, sem que este sofra extrapolações ou haja excessos por parte da unidade terapêutica.

CONCLUSÃO

Há uma linha tênue entre a vida e a morte, esta linha pode ser entendida como delicada e vulnerável, pois a qualquer instante ela se desfaz e a distância entre vida e morte pode-se encurtar em um breve instante. Os dois trabalhos analisados foram muito bem representados por essas duas naturezas que conhecemos no ser humano: o de existir e o deixar de existir e, em ambos o que vem à tona nas linhas e entre linhas da vida são os mediadores, profissionais ou não, que se inclinam em um momento delicado: médicos, enfermeiros, cuidadores, padres, pastores, mães, pais, filhos, amigos ou alguém que lá vai com o intuito de ajudar. As duas obras contextualizam um mundo que nos é distante, como os gritos e gemidos de dor nos corredores e quartos de hospitais, porém a sutileza com que elas nos aproximam dessas fatalidades são tão dedicadas e delicadas que nos convidam a uma reflexão de diferentes realidades, longe da superficialidade do mundo. Se os objetivos de nosso trabalho eram buscar respostas para a saúde na perspectiva da bioética, estas duas coletâneas replicaram com surpreendentes respostas atreladas sempre ao papel e a importância do ser humano. Este foi posto em evidência em toda a composição dos dois trabalhos, mas não de uma forma que se exigisse algo, por isto que as obras foram surpreendentes, pois elas chamavam o ser humano a ocupar o seu lugar no seu meio ambiente, assim o convite é a reconciliação com a vida em todas as suas instâncias. A destreza com a qual as duas obras foram conduzidas, só poderia ser da tamanha dedicação provindas do coração profissional de quem atua no trabalho de orientar o outro, todos os profissionais ligados a estes dois projetos têm em comum está vivacidade e capacidade de entender no outro a benevolência de ser humano para o ser humano. Os capítulos da bioética foram de extrema importância ao aproximar o ser humano de sua natureza,

enquanto os capítulos dedicados mais a teologia responderam com tamanha significância o papel da espiritualidade, saúde e vida e, extremamente minuciosos, buscaram um encontro do homem com Deus, na concepção do cristianismo. Contudo, não houve intensão de um predomínio religioso em relação a qualquer outra ordem, da libertação e desapego das tradições espiritualistas orientais à tradições religiosas ocidentais. A concepção da espiritualidade como parte do corpo e mente se fez presente em diversos momentos na composição das obras, dando sentido a um profundo esclarecimento e aproximação entre a matéria, espírito e força maior conforme o entendimento e crença de cada cultura. A aplicação dos fundamentos teológicos dentro da área da saúde ganhou tal apreço que percebemos a grande familiaridade que temos dentro da bioética, por isso as duas obras se complementam, dialogam com a maior naturalidade registrada desde os tempos mais remotos da relação do homem com Deus. Os capítulos que fizeram uma retrospectiva do passado no campo da saúde e doença com relação a teologia, fizeram com muita propriedade, pois serviram para entendermos todo um contexto ao qual ainda somos e estamos culturalmente inseridos. Em outras áreas, a teologia mais ligada a prática e ao procedimento da ascese foi complementar no âmbito da saúde. A grande premissa das duas obras neste campo foi destacar a importância que a teologia tem em conjunto com a bioética o tratamento e o cuidado do ser humano com dignidade e igualdade. O grande mistério de quem somos ou por que viemos a este mundo, traduz-se na prática de que somos filhos de Deus e diante de sua grande obra que é a vida, temos a responsabilidade do cuidado e da administração. Dentre estes cuidados o dedicar-se ao outro faz parte do dedicar-se a si mesmo, pois somos uma fração desta existência que sem o outro não haveria sentido.

REFERÊNCIAS

- BARCIFONTAINE, Christian de Paul. **Humanização, tecnologia e saúde**. In: MARTINS, Alexandre Andrade & MARTINI, Antonio. Teologia e Saúde – Compaixão e fé em meio à vulnerabilidade humana. São Paulo: Paulinas, 2012. (pp. 170-182).
- BERTACHINI, L.; PESSINI, L. **Encanto e responsabilidade no cuidado da vida: lidando com desafios éticos em situações críticas e de final de vida**. São Paulo: Paulinas, 2011.
- MARTINS, A. A.; MARTINI, A. **Teologia e Saúde: compaixão e fé em meio a vulnerabilidade humana**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- PESSINI, Leo. **Um grito ético por justiça e equidade no mundo da saúde**. In: MARTINS, Alexandre Andrade & MARTINI, Antonio. Teologia e Saúde – Compaixão e fé em meio à vulnerabilidade humana. São Paulo: Paulinas, 2012. (pp. 145-156).
- VILHENA, Maria Angela. **Viver, adoecer, sofrer e morrer nas religiões**. In: MARTINS, Alexandre Andrade & MARTINI, Antonio. Teologia e Saúde – Compaixão e fé em meio à vulnerabilidade humana. São Paulo: Paulinas, 2012. (pp. 59-74).

CRISTIANISMO PRIMITIVO COMO PRODUTOR DE UMA NOVA TECNOLOGIA DE PODER

Gabriela Mariotto de Almeida Santos¹

RESUMO

A filosofia de Michel Foucault é marcada por três grandes fases. Sua história é marcada por cursos, livros, aulas^{2*}, artigos, enfim, o filósofo ao longo de seus anos de vida contribui de forma grandiosa, principalmente, conosco que ainda hoje desfrutamos de seus estudos e análises. Como reflexo dessa contribuição, tenho como proposta de comunicação, expor um pouco desse legado, no que condiz com uma parcela da minha pesquisa. A proposta central é desenvolver aspectos ressaltados pelo filósofo, ao longo da sua extensa análise sobre o cristianismo primitivo como produtor de um novo modelo de governo. Abordaremos uma aula do curso ministrado por Foucault em 1978, no Collège de France. A aula de 22 de Fevereiro compõe o material intitulado como **Segurança, Território e População** (2008). Essa aula em questão trata de forma mais aprofundada da metáfora pastor e ovelha. A partir da metáfora, poderemos compreender alguns aspectos da relação entre pastor e fiel. A análise é direcionada aos séculos IV - V, que é o período que marca o surgimento das comunidades monásticas. Ao longo da discussão, veremos no desvelar da análise, técnicas de controle e poder que marcam a relação do pastorado cristão com os indivíduos e sua contribuição direta para a formação de um tipo característico de sujeitos do Ocidente.

PALAVRAS-CHAVE: Poder, pastorado cristão, cristianismo primitivo e monastério.

INTRODUÇÃO

Essa comunicação tem a intenção de abordar a aula que foi ministrada por Michel Foucault em 1978, ao longo do curso dado em 22 de Fevereiro. O foco é abordar os momentos que o autor classifica o cristianismo como um produtor de novas técnicas de condução e como exercê-las a partir da posição do pastor.

Essa relação pastor e ovelha a qual o filósofo aborda, parte de uma metáfora que se materializa na pastoral cristã. O pastorado cristão, segundo Foucault, se institucionalizou a partir do século III, dando lugar a uma arte de conduzir e manipular os homens. Em suas próprias palavras: “Nenhuma civilização, nenhuma sociedade foi mais pastoral do que as sociedades cristãs desde o

1 Graduanda em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. A presente pesquisa, em nível de Iniciação Científica, está vinculada ao Grupo de Pesquisa “Ética, Política e Religião: questões de fundamentação”. Aluna proponente: e-mail: gabi_mariotto@hotmail.com. Orientador: Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros (e-mail: dfbarros@puc-campinas.edu.br).

2

fim do mundo antigo até o nascimento do mundo moderno” (FOUCAULT, 2008, p. 218 - 219).

Diferente de tudo o que já existiu, o pastorado cristão não pode ser considerado nem uma pedagogia ou política, mas como uma arte de governar os homens. Foucault classifica o Estado moderno como algo que surge quando a governamentalidade³ e se torna uma prática política calculada, mas essa prática é descrita pelo filósofo como algo que acontece tendo a pastoral cristã como fundo.

Assim, a proposta central dessa comunicação é estudar os passos que foram seguidos ao longo dos tempos, no qual podemos destacar a pastoral cristã como provedora de aspectos específicos de conduta, e que não se apagaram até então.

1. A PASTORAL REDUZIDA A UMA MERA TEORIA E SUAS RELAÇÕES

A pastoral se reduzida a uma teoria, pode-se perceber sua relação com três coisas:

Primeiro, vemos o pastorado relacionado com a salvação, isto é, conduzir os indivíduos, permitindo e possibilitando que avancem no caminho da salvação. Esse aspecto marca a pastoral como guiada pela vereda da salvação.

Depois, podemos relacionar o pastorado com a lei. Essa relação é feita para que se possa alcançar a salvação, e assim, os fiéis devem seguir os mandamentos, a vontade de Deus.

Na terceira relação, o pastorado está relacionado com a verdade. Como é lembrado pelo filósofo, as religiões de escritura, só podem alcançar a salvação, quando obedecem e se submetem à lei, com a condição de aceitar o que chamamos como a verdade.

O pastor é a representação cristã em carne. “O pastor guia para a salvação, prescreve a lei, e ensina a verdade” (FOUCAULT, 2008, p.221).

Mas apesar dessas relações e definições, Foucault não vê como algo tão distinto de outros modelos de poder, o filósofo classifica essas três relações como o início dos estudos, “pois ele se especifica em outro plano” (FOUCAULT, 2008, p.222). Assim, é o primeiro passo desse desvelar.

Foucault, ao expor essas perspectivas, segue com a questão: como o pastor deve ter de se preocupar com a comunidade, mas também com cada ovelha? E assim, também nos apresenta o paradoxo que se cria em torno dos pastores, como: Devem ou não ir em busca da ovelha desgarrada

3 Apresentação do termo governamentalidade pelo filósofo: “Por esta palavra, “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder [...]. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros - soberania, disciplina - e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo e, por outro lado, o desenvolvimento de toda uma série de saberes” (FOUCAULT, 2008, p. 143,144)

da, ou se deve expulsá-la?

Aparentemente, é um problema que já se via na bíblia e na literatura hebraica.

2. ASPECTOS E PRINCÍPIOS DE CONTROLE SURGIDOS COM O CRISTIANISMO

O filósofo francês, agora nos apresenta quatro aspectos e princípios específicos que surgem com o cristianismo no pastorado cristão. Importante ressaltar que a salvação se faz presentes nessas questões, mesmo que simbolicamente.

Primeiro, o que o filósofo chama por “responsabilidade analítica”. Ao fim do dia o pastor deve prestar contas de cada uma de suas ovelhas, não apenas da perspectiva numérica e individual, mas também prestar contas de cada ato dessas ovelhas, sejam circunstâncias boas ou más, sendo em aspecto qualitativo e factual. Esse novo aspecto conta de forma negativa e positiva para a posição do pastor. Esse não deve se esquecer da sua responsabilidade com cada ovelha e deve estar de acordo sobre cada passo dado por cada uma.

Em segundo plano, temos o que Foucault chama como “princípio da transferência exaustiva e instantânea”. Nesse aspecto, o filósofo nos mostra o que o cristianismo adicionou ao ato do pastor, no que condiz com acompanhar cada ovelha. Ele não só acompanha cada passo, mas também, deve estar presente em cada momento. Deve acompanhar os méritos e deméritos, cada ato como próprio de si, isto é, do pastor.

O pastor deve sempre se propor a passar pelos momentos bons e ruins da ovelha como sendo o dele próprio. Esse é o momento que o filósofo entende por princípio da transferência.

Em terceiro, temos o que compreendemos como o “princípio da inversão do sacrifício”. Nesse momento, o pastor tem que estar disposto a passar por dificuldades pelo fiel, isto é, deve “dispor de sua alma pela alma do fiel”. A partir da transferência, o pastor tem que livrar o fiel do que venha a ser as tentações e os riscos, para que essa ovelha não se perca do seu propósito. Ele deve passar pela experiência, se assim podemos classificar, de “sofrer” por eles.

Assim, direciona e explora essa consciência da ovelha, junto dela. A intenção é estar mais próximo do que está inexplorado e escondido. Essa intenção tem a proposta “aliviar a consciência de seu dirigido”. (FOUCAULT, 2008, p.226). Ao aceitar essa condição, de estar sempre lado a lado da ovelha, que o pastor torna possível de se salvar.

Por último, temos o “Princípio da correspondência alternada”. Nesse momento da análise, chegamos em um ponto circular. A salvação do pastor se deve as ovelhas e das ovelhas ao pastor. Ele incessavelmente deve lutar contra os perigos que surgem ao longo da caminhada das ovelhas, e assim, direcioná-las para a salvação.

Como Foucault cita o ex papa Gregório, conhecido como, o Grande, o pastor deve demons-

trar suas imperfeições e aceitá-las, para que não caia “diante dos olhos de Deus”, por crescer em tamanho orgulho. É importante ser visto faltas e fraquezas dos dois lados, pois elas mantêm através da correspondência, a condução para salvação (cf. FOUCAULT, 2008, p. 228). Foucault conclui: “Logo, é bom que o pastor tenha imperfeições, que conheça suas imperfeições, que não as oculte hipocritamente aos olhos dos seus fiéis” (FOUCAULT, 2008, p. 228).

3. APROFUNDAMENTO DAS TÉCNICAS NA RELAÇÃO CRISTÃ

O filósofo nos apresenta como uma relação global e maciça que nunca é inteiramente questionada entre pastor e suas ovelhas, como este vínculo sutil poderia se prolongar. Mas é a partir desse ponto que ele classifica o papel que é feito pelo pastor, como: “age numa sutil economia do mérito e do demérito, uma união de análises de pontos específicos, mas que por fim, “Deus decidira”. A relação do tema global da “salvação”, Foucault classifica por “economia dos deméritos e dos méritos”. (FOUCAULT, 2008, p.229)

Foucault prossegue agora pelo problema da lei. Inicialmente o filósofo já esclarece que o pastor não é o homem da lei, e com um resumo claro e direto, esclarece essa perspectiva em comparação com os gregos. Ele diz:

Eu diria, mais uma vez de maneira bastante grosseira, que a categoria geral da obediência não existe entre os gregos ou, em todo caso, que há duas esferas, que são distintas e que não são em absoluto da ordem da obediência. Há a esfera do respeito às leis, respeito às decisões da assembleia, respeito às sentenças dos magistrados, enfim, respeito às ordens que se dirigem, ou a todos da mesma maneira, ou a alguém em particular, mas em nome de todos (FOUCAULT, 2008, p. 230)

Já ao se tratar do pastorado cristão, se vê ao contrário da proposta grega, classificada pelo filósofo como: “instância da obediência pura”. Conduta valorizada e que tem razão em si mesma, sendo a religião das vontades de Deus, para cada um em particular.

O pastor é dado na análise como um “médico”, não como um juiz, como o filósofo nos apresenta de exemplo, mas sim quem deve zelar pela alma de cada um.

Mesmo não muito distante dos hebreus, o pastor deve conhecer a lei de Deus e as decisões da igreja/comunidade. Essa questão é própria do pastorado cristão e nunca tinha sido visto. Questão que caracteriza o pastor como mais que o homem da lei, pois é visto como uma “relação da ovelha com aquele que a dirige é uma relação de dependência integral”. (FOUCAULT, 2008, p.231)

4. A PROBLEMÁTICA DA DEPENDÊNCIA INTEGRAL

Foucault esclarece a problemática da dependência integral a partir de algumas considerações, vejamos:

Uma das dependências é a relação de submissão. Vista como a submissão de um indivíduo a outro, mas não como uma condição, mas como um princípio cristão. Se torna um hábito de aceitar e obedecer dentro dessa relação que se dá como individual. Pois, “Quem não é dirigido cai como uma folha morta” (cf. FOUCAULT, 2008).

Basicamente, é o processo de se tornar submisso aquele, seja de corpo, alma e em cada momento, apenas por aquele indivíduo ser quem é. Foucault evidencia que essa relação, essa “dependência”, se institucionaliza no século IV na vida monástica, sempre que alguém entra, está submisso a outrem que lhe dirá tudo que deve fazer. Isso não passa de “provas de boa obediência, provas da irreflexão, e da imediaticidade” (FOUCAULT, 2008, p.233). Pois tudo que é feito pela “ovelha” (monge), que não faz parte do que deveria ser uma obediência, conta como falta para os dois. Essa dependência se dá como “servidão integral”, pois ela nunca é finalizada (cf. FOUCAULT, 2008, p. 234).

Com isso, o filósofo partindo dos gregos nos aponta que a obediência cristã é feita, simplesmente por conta da obediência, e não para se alcançar independência nem algo específico, como era com os gregos. Como o filósofo francês completa, no máximo podemos dizer que ocorre para se alcançar um estado de obediência. Um estágio sutil que se classifica essa relação como “humildade”, que consiste também em renunciar às próprias vontades (cf. FOUCAULT, 2008, p. 235).

A obediência pode ter sua finalidade compreendida como uma mortificação da própria vontade, pois viver em função de um comando, é se abster da mesma. A obediência concerne diretamente à moral cristã e também engloba “todos os problemas do que se chama de “a carne” no cristianismo”. No cristianismo, como nos é apresentado, renunciar essa vontade, é quebrar nossa intenção “egoísta”. Uma vontade que renuncia a si mesma constantemente (cf. FOUCAULT, 2008, p. 236)

5. UM INDIVÍDUO MORTIFICADO

O pastorado cristão como a lei, submete o indivíduo ao indivíduo, que não garante nenhuma liberdade, nem mesmo a uma linha de chegada, exclusão de domínio de forma generalizada. Cada manifestação individual e limitada se dá como resultado, “efeito”, da obediência. Relação que se dá pela servidão (fiel) e serviço (pastor).

O eu, nesse momento, se torna um problema fundamental, a única opção é destruí-lo.

Temos então, a dependência integral como verdade. O pastor tem como função, se não a principal ensinar. Seja na teoria e na prática, tem que dar exemplo de todos os modos. E deve-se ressaltar também que a forma como o pastor ensina, não é da mesma forma com todos os indivíduos, é de acordo com cada necessidade e individualidade. Bem diferente do ensino tradicional.

Nos é apresentada duas novidades fundamentais a partir desse respeito:

Primeiro, esse “ensino” deve se tornar uma conduta cotidiana, isto é, uma conduta integral e total, esse “ensino” tem como base a supervisão total da vida cotidiana das ovelhas (fiel). Os ensinamentos devem partir desse direcionamento de conduta cotidiana, como na citação: “olhar exaustivo sobre as ovelhas” (FOUCAULT, 2008, p. 239).

Segundo, a questão da direção de consciência. Na antiguidade “fragmento de existência, passá-la pelo filtro de um discurso, de modo a fixar em verdade o que havia acontecido e os méritos, a virtude, os progressos de quem se examinava assim”. (FOUCAULT, 2008, p. 240). A confissão, trabalhar o que foi feito ao longo do dia é também uma forma do individual, retomar o controle de si, e analisar seu próprio progresso.

Porém, na prática cristã, é diferente. Porque primeiro a direção de consciência aos monges era de certo modo um processo obrigatório, e não uma escolha como na antiguidade que quem queria procurava um filósofo para conselhos ou alguém para falar sobre os problemas. Ter um diretor de consciência é uma obrigação. Em segundo, é permanente, não corresponde apenas a momentos difíceis, é um propósito eterno.

E em terceiro, temos o exame de consciência, no qual só se diz a seu diretor o que fez ao longo do dia como uma forma de manter o “controle” (antiguidade), mas como uma forma de acentuar a relação de dependência, essa dependência, se dá de forma mais sutil. A partir desse “discurso da verdade”, o fiel se estrutura, se forma, “extrai e produz a partir de si mesmo certa verdade” (FOUCAULT, 2008, p. 241).

CONCLUSÃO

Após a longa análise Foucault conclui com o que podemos dizer, que o pastorado seria o ponto inicial do que ele veio a reconhecer como governamentalidade, que se desenvolve a partir do século XVI.

Como o filósofo explora na aula de 1º de fevereiro quando cita o termo “governamentalidade” pela primeira vez, podemos compreender em segundo, como uma tendência que em todo o Ocidente por uma força não parou, e não para, de conduzir, um modelo de poder que podemos chamar de governo sobre os outros (cf. FOUCAULT, 2008, p.143-144). Assim, os aspectos e condições que possibilitam o filósofo ter esse raciocínio do pastorado como pano de fundo do que venha a ser a governamentalidade, é o fato de não agir de maneira única pelo princípio da salvação, ou da

lei ou da verdade, mas sim, partindo das noções que se tecem, e de um modo único e peculiar.

O pastorado cristão, antecede o que venha acontecer com o Estado moderno, porque através de suas técnicas e procedimentos, é constituído um determinado tipo de sujeito, que se forma através de constantes redes de obediência e pela extração de uma verdade imposta e classificado por uma economia do mérito e do demérito.

Dessa forma, Foucault finaliza sua análise sobre o pastorado, concluindo essa formação característica como típica do sujeito ocidental que reflete na modernidade, vendo o pastorado como decisivo na história do poder, que refletiu e marcou todo o Ocidente. E os dispositivos são utilizados como técnicas de produzir e manter o poder que direciona a conduta dos homens.

REFERÊNCIAS

FOLSCHEID, D. & WUNENBURGER, J.-J. **Metodologia Filosófica**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 8 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população: curso dado Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GONZAGA, F. G. **Um cristianismo por Michel Foucault: pastorado cristão e vida monástica a partir de uma leitura das práticas de governo**. Dissertação. (Dissertação em Ciências da Religião) - PUC. Campinas, 2020.

LAICISMO, LIBERDADE RELIGIOSA E UNIVERSIDADE PÚBLICA

Davi Boechat Paiva de Azeredo Coutinho¹

RESUMO

Manifestações religiosas são incompatíveis com o espaço da universidade pública? Elas quebram o princípio da laicidade de estado versado na Constituição da República Federativa do Brasil? Em 2019, alunos da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), na Paraíba, responderam de forma afirmativa a essas questões. Movimentações contra agrupamentos religiosos nos limites dos campi foram organizadas, despertando reações. Seja nas proposições favoráveis ou contrárias, os contornos sinuosos do princípio constitucional da laicidade ganharam diferentes destinos, mutuamente excludentes entre si. Essa pesquisa destina-se a uma reflexão sobre a legitimidade de movimentações de fé em instituições de ensino público, contrastando os diferentes posicionamentos à luz da Declaração Universal dos Direitos Humanos, Constituição da República Federativa do Brasil e direito comparado internacional.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade Religiosa; Educação Pública; Laicismo.

INTRODUÇÃO

Grupos formados por discentes católicos para oração e estudo bíblico nas dependências dos *campi* da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG) foram alvo de protestos em maio de 2019. A oposição às atividades partiu do Grupo Estudos Antônio Gramsci, aliados a integrantes do Programa de Educação Tutorial do Curso de História. Para eles, a realização de atividades religiosas naquele espaço configurava uma ruptura com o padrão de laicidade contido no estatuto da instituição: “natureza pública, gratuita, democrática, laica” (UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE, 2005, p. 15). Por isso, solicitaram a supressão dos encontros nos limites da instituição. A proibição pleiteada junto à reitoria foi negada. Concluiu-se que não havia base jurídica que excluísse manifestações de fé naquele ambiente.

A discussão sobre a presença da religião na educação superior estatal no Brasil vai além desse caso específico. Diversas outras iniciativas operam com o objetivo de promover o diálogo entre a fé e a universidade. A Aliança Bíblica Universitária do Brasil (ABUB) é um desses movimentos. A entidade opera desde 1957. Seu objetivo, conforme o endereço eletrônico oficial, é o “treinamento e a formação de estudantes e profissionais, visando ao testemunho cristão e ao serviço à igreja e à sociedade” (ALIANÇA BÍBLICA UNIVERSITÁRIA). Para tal, a ABU sustenta missionários,

¹ Acadêmico de Direito pela Universidade Iguazu (UNIG), e-mail: davibpac@gmail.com

fornece treinamento e publica conteúdos através da ABU Editora.

A capilaridade da ABUB, bem como de outras instituições, mostra que o conflito de ideias na UFCG implica em um precedente que se estende a muitas outras instituições. Por isso, o presente trabalho destina-se a propor uma reflexão acerca de encontros religiosos em instituições públicas à luz de diferentes compreensões da laicidade.

1 LAICIDADE E LAICISMO

O estado laico, em suas diversas formas, está firmado na separação entre igreja e estado. A liberdade de ter ou não religião, bem como de transitar entre diferentes cultos. Essa perspectiva rompe com o antigo sistema de confusão, onde estado e igreja funcionam em simbiose. Esse é o caso dos estados teocráticos. Nesse sistema, o poder é exercido por seus clérigos e religiosos, além de seus líderes se confundirem” (VIEIRA e REGINA, 2018, p. 104).

Antes de uma distinção teórica entre laicismo e laicidade é elementar refletir que ambas coadunam com a separação entre o estado e a igreja. Entretanto, o nível de tolerância para com a fé difere significativamente entre eles. Enquanto o laicismo, também denominado laicidade negativa, diminui significativamente o espaço da fé, a laicidade reconhece sua expressão em igualdade para com qualquer outra ideologia, garantindo sua livre manifestação. Teixeira (2010, p. 92) estabelece a distinção laicidade e laicismo nos seguintes termos:

Num primeiro momento histórico, a laicidade foi importante para se garantir o direito de liberdade religiosa dos indivíduos que publicamente professavam uma fé distinta daquela até então assumida pelos Estados Absolutistas. Como o passar do tempo, em razão de ter sido muito usado com o sentido absoluto de neutralidade e indiferença em relação aos assuntos de ordem religiosa, conforme já mencionado, o princípio foi assumindo uma carga negativa em seu sentido originalmente entendido, e passou de mecanismo de garantia da tolerância a um mecanismo de discriminação religiosa inversa.

Uma boa definição para o laicismo encontra-se em Jean-Louis Schlegel, filósofo e cientista da religião, que explicando sua aplicabilidade na França, diz: “A religião não tem nenhuma utilidade social, não traz nada à coletividade, é unicamente uma questão, é unicamente uma questão privada dos indivíduos” (SCHLEGEL, 2009, p. 72). Essa leitura, subjacente ao pensamento dos manifestantes contra a fé na universidade, representa o laicismo.

Tal antipatia resulta em um empobrecimento do conceito de laicidade e pode transformar-se em uma força de perseguição aos religiosos. A inibição da fé na esfera pública, nesse sentido, configura-se como laicismo e não como laicidade. “No momento em que esse modelo impõe aos cidadãos de um país que a expressão da sua fé deva se restringir à vida privada, sua liberdade de anunciar aos outros sua fé e o seu direito de expressá-la estarão sendo feridos de morte” (VIEIRA;

REGINA, 2018, p. 104).

O modelo brasileiro, por sua vez, não impõe a ausência da religiosidade na esfera pública. Ao invés disso, preza pela garantia de todas as expressões, como explica o teólogo luterano Rudolf von Sinner (2018, p. 17):

Há, portanto, dois aspectos fundamentais na laicidade do Estado: garante-se um estado livre de religião oficial, bem como a liberdade religiosa negativa – podendo o indivíduo ter nenhuma religião e não ser submetido a nenhuma coerção ao exercício religioso, bem como escolher livremente em privado e em público.

2 RELIGIÃO NA ESFERA PÚBLICA

Objetores das religiões na esfera pública enxergam nos fiéis das mais variadas confissões a possibilidade de violência e intolerância. Miroslav Volf afirma que essa indisposição contraditória surge no sentido de que o “medo da imposição de visões religiosas muitas vezes evoca a necessidade urgente da supressão de vozes religiosas da esfera pública” (VOLF, 2018, p. 10). Para esse público, o envolvimento com a política e religião é sinônimo de retrocesso em direitos conquistados, como a separação entre estado e igreja.

Enquanto no laicismo todo exercício da religião é retirado da esfera pública, na laicidade todo o exercício é garantido e respeitado. Ainda que ambas sejam possibilidades jurídicas, apenas uma delas adequa-se ao ideal de liberdade religiosa proposto e garantido pela Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB). Por extensão, é possível afirmar que a laicidade presente nas regras internas das universidades deve ser lida através da carta magna. Às instituições não é cabível, portanto, a supressão da atividade religiosa.

Jayme Weingartner Neto (2007, p. 119), desembargador do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, evoca ainda a participação do discurso religioso na esfera pública como parte da liberdade de pensamento e expressão. Segundo ele:

Se a liberdade de consciência, enfim, é importante vetor de articulação entre o direito individual à liberdade religiosa e o princípio da separação das confissões religiosas do Estado, não é o único, pois há ainda importantes retratações em sede de (a) garantia de igual liberdade religiosa coletiva e de uma (b) esfera de discurso público aberta e pluralista – aqui radicando, também a partir da livre manifestação de pensamento (artigo 5º, inciso IV), a liberdade de expressão e comunicação (inciso IX do mesmo artigo 5º) e notadamente o acesso à informação e a liberdade de imprensa (NETO, 2007, p. 95).

3 LIBERDADES AMEAÇADAS

As implicações de diferentes concepções da laicidade estão na base dos conflitos atuais que envolvem a liberdade religiosa, como no caso da UFCG. David M. Beatty nota que as discussões sobre os limites da liberdade religiosa estão entre as mais efervescentes nas democracias consolidadas ao redor do mundo. Isso é compreensível uma vez que “de todos os direitos humanos internacionalmente reconhecidos, a liberdade de religião é *primus inter pares*” (BEATTY, 2014, p. 65). Ainda segundo Beatty, a possibilidade de “escolher o próprio caminho espiritual estafa no cerne das primeiras lutas contra a opressão e o governo autoritário” (BEATTY, 2014, p. 65).

Como mãe das liberdades, a religião colaborou, dentre outras formas, para que mais vozes fossem admitidas na discussão pública, o que o laicismo tenta retirar da religião. Explica Neto que, “uma estreita neutralidade estatal entre o religioso e o não religioso desautoriza a distinção entre crenças religiosas e outras crenças; neste acaso, nada permitiria a discriminação” (NETO, 2007, p. 95).

Uma vez que ideias, religiosas ou não, têm o mesmo valor dentro de uma sociedade pluralista, a tensão entre fé e espaço público deveria ser diluída. Refletindo sobre o contexto alemão, Bodo Pieroth e Bernhard Schlink afirmam ainda que não há distinção entre ideologias políticas ou doutrinas religiosas. Para eles, ambas se equiparam no livre mercado de ideias, a despeito de suas matrizes filosóficas seculares ou teológicas:

Não se faz na jurisprudência do Tribunal Constitucional Federal qualquer distinção entre liberdade de religião e de ideologia, por um lado, e liberdade de consciência, por outro lado. Também aqui a proteção vai desde o *pensamento*, passando pela *consciência* ao foro íntimo (*forum internum*), mas abarca também o foro externo, o agir desencadeado pela consciência e por ela determinado (*forum externum*), está o fato de, em regra, uma decisão de consciência só poder no fundo tornar-se um conflito social por via de uma correspondente atuação (PIEROTH; SCHLINK, 2019, p. 263).

A Lei de Igualdade de Acesso, que surgiu por iniciativa da Suprema Corte dos Estados Unidos da América em 1984, também foi um meio de garantia da pluralidade democrática no setor educacional. Com ela, toda “escola que permite reuniões de assuntos extracurriculares nas dependências escolares fora do período de aulas não pode discriminar os estudantes com base no conteúdo” (KNIGHT, 2010, p. 224). O filósofo da educação George R. Knight (2010, p. 224) ilustra em termos simples as implicações da lei: “Como consequência, se uma escola autoriza um clube de xadrez, também deve autorizar um clube da Bíblia”. Segundo ele, estudantes poderiam discutir sobre temas religiosos tão livremente como discutem sobre outros assuntos; poderiam fazer, no tempo livre, atividades voltadas à espiritualidade e religião; e poderiam divulgar encontros religiosos como os encontros não-religiosos também são divulgados (KNIGHT, 2010, p. 225).

Esse posicionamento também parece estar em harmonia com a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), especialmente em seu artigo 18º. Nele, é estabelecido um forte vínculo entre pensamento, consciência e religião. A liberdade para formar grupos que defendem essas

ideias é fundamental. Por sua vez, essas agremiações não devem estar tolhidas do espaço público ou limitadas a seus templos. Explica Gabriela de Andrade Vitor:

A liberdade de expressão religiosa liga-se diretamente com a ideia de neutralidade religiosa e ideológica do Estado, uma vez que ela tem como decorrência o dever de não identificação dos poderes públicos com esta ou aquela organização religiosa ou não religiosa, permitindo que o Estado esteja aberto à autonomia individual e coletiva, bem como ao pluralismo da sociedade civil. Por consequência, com a laicidade estatal impede-se qualquer estratégia determinada de remoção da religião de dentro das esferas do discurso público. Em contrapartida, o Estado também não pode ser usado para remover determinadas crenças do discurso público em nome do princípio da neutralidade confessional. Logo, deve-se favorecer a livre disseminação das religiões, com base na promoção de uma raiz pública secularizada, para que não haja assimetria no discurso (VITOR, 2018, p. 135).

Universidades públicas, como parte do estado, são espaço legítimo para a prática de culto ou pregação religiosa. A busca pelo pluralismo, característica desses espaços, implica também que as religiões e seus seguidores tenham voz.

CONCLUSÃO

Uma concepção equivocada laicidade do estado implica em posicionamentos que podem tornar a louvável separação entre estado e igreja uma ferramenta de inibição e perseguição a religiosos. Como mãe das liberdades, a liberdade de religião só é plena quando sua exterioridade é permitida sem embaraços, assim como garante nossa Carta Magna. A liberdade de pensamento só encontra confirmação com a liberdade de expressão. Nesse sentido, em uma sociedade pluralista, onde abundam filosofias, os pensamentos religiosos devem ser lidos como parte do caldo cultural, podem ser manifestados com liberdade.

Em outras palavras, “a religião pode legitimamente ocupar um lugar no espaço público na medida em que isso reflita, não uma imposição coerciva de autoridades políticas e religiosas, mas a autonomia individual e o autogoverno democrático das comunidades” (MACHADO, 2013, p. 22). Assim, conflitos como os que aconteceram na UFCG são parte de um universo maior onde concepções sobre a participação da religião na esfera pública são questionados. Esse clima de beligerância, não obstante, ao invés de proteger a multiplicidade de opiniões, pode atentar contra a pluralidade e liberdades individuais.

A relativização da liberdade de expressão religiosa, por sua vez, põe em risco o arcabouço jurídico tencionado pelo poder constituinte originário brasileiro que, no final de década de 1980, temendo as arbitrariedades governamentais repetitivas na história da república, garantiu amplos direitos na formulação da atual Constituição Cidadã. Opiniões religiosas dissonantes das que preponderam em estados secularizados devem ser respeitadas como expressões legítimas da autodeterminação humana e implicações da plena democracia. “A convivência pacífica de crenças

antagônicas é uma necessidade imperiosa na sociedade contemporânea” (LAGO, 2018, p. 100).

No caso das universidades, bem como dos demais espaços da sociedade, é necessário observar que a “predominância de um discurso público secularizado acaba por pressionar e coagir as pessoas com crenças religiosas no sentido da conformidade e do abandono de suas crenças” (MACHADO, 2013, p. 24). Nesse sentido, o laicismo com sua hostilidade deve ser visto como uma ferramenta de legitimação de violência e cerceamento de direitos fundamentais que priva cidadãos religiosos de maneira arbitrária. O laicismo, seja na academia ou em outros espaços, reveste-se com verniz de proteção a direitos enquanto, na realidade, promove a retirada deles para determinados grupos.

Proteger a liberdade religiosa com todas as suas manifestações enseja reflexão sobre a base dos pensamentos e atitudes que a corroem. O laicismo, até onde essa pesquisa pôde alcançar, configura-se como uma supressão da religião que tenta gerar uma condição de subcidadania, às sombras da legislação, que por sua vez propõe e assegura uma laicidade aberta e colaborativa que abraça a todos, incluindo pessoas de fé, que não podem ser discriminados ou censurados em suas convicções apenas pelo fato de serem religiosas. A atenção a fenômenos como esse é essencial para a garantia das liberdades sem distinções.

REFERÊNCIAS

ALIANÇA BÍBLICA UNIVERSITÁRIA. **Quem somos**. Disponível em: <http://abub.org.br/quem-somos>. Acesso em: 31 out. 2021.

BEATTY, David. M. **A essência do Estado de Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

Declaração Universal dos Direitos Humanos. 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 21 out. 2021.

KNIGHT, George R. **Filosofia e Educação: uma introdução da perspectiva cristã**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2010.

LAGO, Davi. **Brasil Polifônico: os evangélicos e as estruturas de poder**. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.

MACHADO, Jónatas E. M. **Estado constitucional e neutralidade religiosa: entre o teísmo e o (neo)ateísmo**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013.

NETO, Jayme Weingartner. **Liberdade Religiosa na Constituição: fundamentalismo, pluralismo, crenças e cultos**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2007.

PIEROTH, Bodo; SCHLINK, Bernhard. **Direitos fundamentais**. São Paulo: Editora Saraiva, 2019.

SCHLEGEL, Jean-Louis. **A lei de Deus contra a liberdade dos homens**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SINNER, Rodolf von. **Teologia Pública num Estado Laico: ensaios e análises**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2018

TEIXEIRA, Carlos Flávio. **A liberdade religiosa na construção da cidadania**. Artur Nogueira: Editora Millennium, 2010.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE. **Estatuto da Universidade Federal de Campina Grande**. Campina Grande: Editora Universitária Campina Grande, 2005.

VIEIRA, Thiago Rafael; Regina, Jean Marques. **Direito religioso: questões práticas e teóricas**. Porto Alegre: Editora Concórdia, 2018.

VITOR, Gabriela de Andrade. O discurso de ódio e a liberdade de expressão religiosa nas sociedades democráticas e pluralistas. In: SANTANA, Uziel (ed.). **Em defesa da liberdade de religião ou crença**. Brasília, Anajure Publicações, 2018.

VOLF, Mirslav. **Uma fé pública: como o cristão pode contribuir para o bem comum**. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.

ORÍGENES DE ALEXANDRIA E PSEUDO DIONÍSIO: UMA PERSPECTIVA TEOLÓGICA DA VISÃO DE DEUS.

Lucas Gracioto Alexandre¹

Fábio Augusto Darius²

RESUMO

Orígenes de Alexandria foi um teólogo que viveu no terceiro século da Era Comum. Sua teologia influenciou diversos outros pensadores cristãos, a exemplo de Dionísio, o Areopagita. Dionísio provavelmente foi um monge que viveu entre o fim do século V e início do VI e sua teologia possui conceitos ontológicos de Deus que demonstram ser um reflexo do pensamento do Alexandrino. Sendo assim, a problemática deste trabalho é identificar se há influências de Orígenes sobre Dionísio, e em caso positivo, quais seriam essas inferências. O objetivo do artigo é comparar a visão de Deus de Orígenes e de Dionísio e suas possíveis implicações. Quanto à metodologia adotada, a pesquisa usa abordagem qualitativa, é de natureza pura e explicativa, e quanto aos procedimentos, bibliográfica.

PALAVRAS-CHAVE: Deus; Orígenes; Dionísio.

INTRODUÇÃO

Pode-se entender a doutrina de Deus na Igreja na perspectiva de pessoas tentando compreender o que as Escrituras revelam sobre Ele. A sistematização desta norma veio pelos chamados Pais da Igreja, que criaram um sistema lógico acerca da teologia supostamente apresentada nas Escrituras (WHIDEN, 2006). A maioria destes Pais apostólicos vieram de um cenário filosófico hebraico, e conseqüentemente moldaram sua compreensão teológica com base em filosofias extra bíblicas, especialmente o neoplatonismo, como é o caso de Orígenes e o denominado Dionísio o Areopagita, que serão apresentados neste artigo. Ambos tiveram notável importância no conceito teológico eclesial.

Orígenes de Alexandria, teólogo que viveu no terceiro século, assim como Roger Olson afirma em seu livro História da teologia cristã, deixou um legado perturbador na teologia oriental (OLSON, 2001). Sua dupla perspectiva do relacionamento entre os membros da Trindade causou uma divisão entre teólogos posteriores, especialmente no Oriente. O Pseudo Dionísio, às vezes confundido com o Dionísio convertido por São Paulo no Areópago, por sua vez, em sua formulação da denominada teologia apofática, a qual negava os chamados atributos de Deus a partir do mundo

1 Graduando em Teologia pela Faculdade Adventista de Teologia (FAT), UNASP Engenheiro Coelho; e-mail: lucasgracioto@outlook.com

2 Doutor em Teologia Histórica pela Escola Superior de Teologia (EST).

natural, entrou em contraste com a epistemologia catafática, também denominada teologia positiva, que afirmava os atributos de Deus a partir do mundo sensível, dominante até então em seu tempo. Dionísio abalou a compreensão de Deus no período da escolástica

1. INFLUÊNCIA TEOLÓGICA POSTERIOR DE ORÍGENES E DIONÍSIO

1.1 INFLUÊNCIA TEOLÓGICA DE ORÍGENES

Orígenes de Alexandria foi um teólogo do século III da era comum e sua marca teológica pode ser vista na teologia oriental posterior a ele. Apesar de ser considerado um dos mais importantes teólogos do cristianismo, Orígenes nunca foi canonizado e é tido, na maioria das principais correntes do cristianismo, como herege por sua condenação por um Concílio Geral, em 553 (OLSON, 2001).

O Alexandrino pode ser comparado com Agostinho no significado de suas obras, uma vez que estas apresentam semelhanças de cunho exegético, como visto na Hexapla, onde várias versões do texto hebraico e grego são colocados em colunas paralelas. O interesse excessivo do teólogo pelo texto sagrado o levou a realizar um trabalho exegético que pode ser comparado com a Reforma em escala (CAIRNS, 1998).

A marca de Orígenes nunca foi apagada da teologia oriental, e em graus variados sua teologia exerceu influência por séculos. Ainda que condenado diversas vezes, não podia-se impedir a leitura de suas obras e a difusão de aspectos específicos de seu pensamento teológico. Uma característica marcante da teologia oriental do terceiro século da Era Comum era a predominância de Orígenes. Os mais distintos teólogos eram seus seguidores, e aqueles que não o eram, destacavam-se por sua oposição a ele, dentro os quais se notabilizam Paulo de Samosata e Metódio Olimpo (GONZALEZ, 2004).

Após a morte de Orígenes, sua tradição teológica teve sequência tanto em Alexandria quanto em Cesaréia, o que possibilitou Eusébio de Cesaréia escrever sua famosa obra “História Eclesiástica”; este último também era um seguidor de Orígenes. Apesar da larga escala de influência no oriente, as igrejas latinas ocidentais não simpatizavam com sua teologia, nem se deixaram influenciar por ela por razões óbvias (OLSON, 2001).

O legado teológico de Orígenes seguiu duas linhas principais que seus seguidores desenvolveram posteriormente. Ao mesmo tempo que o mestre alexandrino afirmava a eternidade do Filho, defendia a subordinação Dele ao Pai. O primeiro aspecto é denominado de “origenismo de direita”, enquanto o segundo de “origenismo de esquerda”.

Sobre este ponto Cairns afirma que: “...embora cresse que Cristo foi ‘eternamente gerado’ pelo Pai, ele pensou de Cristo como subordinado ao Pai”. (CAIRNS, 1998, p. 91). Essas duas linhas de pensamento teológico permearam e causaram discórdias posteriores no contexto eclesial (MC-

GRATH, 2010).

Os seguidores de Orígenes foram denominados “origenistas”, e pouco se sabe sobre o desenvolvimento deste movimento após a morte de seu fundador. Dentre os principais, destacam-se Gregório de Neocesária, Dionísio de Alexandria e Luciano de Antioquia (GONZALEZ, 2004).

Dentre os teólogos cristãos que não escaparam da influência do alexandrino, destacam-se Atanásio e os pais capadócijs Basílio e os dois Gregórios, que enfrentaram diretamente a crise ariana.

1.2 INFLUÊNCIA TEOLÓGICA DE DIONÍSIO

Entre os séculos V e VI da Era Comum, viveu o autor cristão que se denomina Dionísio o Areopagita”, que a princípio foi confundido com o mesmo citado em Atos 17, o qual fora convertido por Paulo no Areópago. Dionísio repropôs o neoplatonismo ou teologia helênica (DAWSON, 2014) em termos cristãos, sobretudo o neoplatonismo apresentado por Proclo, e elaborou a teologia apofática ou negativa. Sob sua autoria é creditado um conjunto de escritos (Hierarquia celeste, Hierarquia eclesiástica, Nomes divinos, teologia Mística e Cartas) que teve grande repercussão na Idade Média (REALE, 2003).

Os primeiros séculos do cristianismo foram marcados pela afirmação positiva de Deus. Aqueles que se viam satisfeitos com as declarações eclesiais, estabelecidas pelos concílios, seguiam a linha teológica catafática, ou a afirmação positiva de Deus, a qual O podia vislumbrar através da razão humana. Desde cedo os Pais da Igreja, principalmente os teólogos orientais, combateram a premissa positiva do Transcendente, ao desenvolver a contrapartida Teologia Apofática, que negava os chamados atributos divinos entendidos a partir do mundo natural. Considerando o Divino além do mundo inteligível, não podia dizer-se o que Ele é em essência; logo, ao falar de Deus a partir dEle mesmo, só era possível afirmar aquilo que Ele não é. Dentre os teólogos que seguiram essa linha teológica, o apogeu de desenvolvimento desta se encontra no conhecido Dionísio, o areopagita (SILVA, 2018).

A influência do Areopagita é muito extensa em teólogos anteriores, porém o discurso teológico de Dionísio cresceu na Idade Média. Rorem (1993) afirma que a influência de Dionísio na Idade Média se deu por alguns fatores específicos. Seus escritos reivindicaram maior antiguidade dos textos considerados autoridades cristãs. Além disso, poucos escritos (se houve algum), tiveram suas ideias dobradas em tantas direções: 1) Esta repercussão se deu primeiramente porque os escritos do Pseudo-Dionísio foram esticados em uma pirâmide universal de autoridade final, tanto por clérigos, quanto por leigos. 2) Ademais, o comentário do autor sobre os símbolos das Escrituras foi considerado uma garantia para excluir a alegoria bíblica. 3) Além disso, o comentário litúrgico do Pseudo-Dionísio foi utilizado de modo a multiplicar alegoria e tipologias. 4) A visão neoplatônica de atemporalidade e retorno receberam inclinação escatológica e cronológica e conseqüentemente

se transformaram na história da salvação, criação, encarnação e salvação final. 5) Por último, a teologia do desconhecido de Dionísio foi preparatória em relação à união teológica de Cristo e amor à teologia mística posterior, “também possível de ser vivida no cotidiano burguês”. (LEPPIN, 2014, p. 214)

2. VISÃO DE DEUS DE ORÍGENES

O teólogo alexandrino foi profundamente influenciado pelo medioplatonismo e neoplatonismo, filosofias correntes em seu tempo, e ao assimilar conceitos metafísicos desta filosofia, sistematizou sua doutrina de Deus

A doutrina de Deus desenvolvida por Orígenes abarca a relação entre as três pessoas da divindade. Sendo assim, o autor especula o relacionamento entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo, ou seja, seu pensamento teológico tem como centro Deus e a Trindade.

É importante destacar que Orígenes segue duas linhas de pensamento ao se referir ao relacionamento entre as pessoas da divindade, principalmente entre as duas primeiras, ou seja, o Pai e o Filho. A primeira delas salienta a eternidade do Filho, e O torna igual o Pai.

Em algumas partes de seus escritos, Orígenes também retrata o Filho como efetivamente coeterno com Deus o Pai, embora não da mesma natureza. Sua compreensão do tempo levou-o a ler na palavra grega para “começo” ou “princípio” (arché) em João 1:1 como significando “antes que houvesse tempo”. Ele aplicou essa definição à frase “no princípio era o Verbo” de modo a denotar a eternidade do Filho, e afirmou enfaticamente que “antes de todo o tempo e eternidade ‘o Verbo era no princípio’ e ‘o Verbo estava com Deus’. Isso colocaria o Filho numa posição intermediária entre Deus o Pai, que era divino por natureza, e os seres humanos, que por natureza eram criaturas, mas poderiam participar da divindade em alguns aspectos” (WHIDDEN, 2006, p.156, 157).

A segunda linha teológica de Orígenes neste aspecto foi subordinar o Filho ao Pai. Ao afirmar que Deus Pai era o único Deus verdadeiro, ele sugeriu que a divindade do Filho era através da participação com o Pai. Esta visão tende a sublinhar a distinção entre o Pai e o Filho. Apesar do alexandrino se recusar a definir a diferença entre o Pai e o Filho, com o último sendo menor que o primeiro em Sua substância, ele usou uma linguagem que de fato distingue o Filho do Pai; esta se refere a uma limitação requerida devido a transcendência absoluta de Deus o Pai, ou seja, a essência de Deus se fazer conhecida na dimensão da essência. O Pai é Unidade absoluta e no Filho há multiplicidade (GONZALEZ, 2004).

Acerca de Deus o Pai, Kelly (2015) comenta que Orígenes O colocou como único Deus no sentido estrito (autotheos), apenas Ele é ingerado (agennetos), é bondade e poder perfeitos. Ele sempre

teve objetos os quais exercia estes atributos, de forma que trouxe à existência um mundo de seres espirituais, ou almas, coeternas consigo mesmo. A segunda pessoa da Trindade, o Filho Unigênito, é a Sabedoria de Deus substancialmente subsistente, no qual toda virtualidade e forma de todas as criaturas se encontram (REALE, 2003). Em relação ao Espírito Santo, Orígenes afirma que não é uma criatura temporal, oposto a isso; é coeterno com o Pai e o Filho. (PNEUMATOLOGIA, 2017).

3. VISÃO DE DEUS DE DIONÍSIO

A teologia do Pseudo-Dionísio, em linhas gerais foi a tentativa de uma interpretação dos escritos cristãos com base na filosofia de Proclo (410-485). Este último foi o responsável pela reabertura da Academia de Atenas, que tinha como linha filosófica o neoplatonismo, além de ter escrito comentários sobre algumas obras de Platão, tais como Timeu, República, Parmênides e Crátilo, obras marcantes na Antiguidade e no período medieval (REALE, 2003).

Ao falar sobre Deus, o Pseudo-Areopagita faz uma adaptação da linguagem. Essa lógica se dá pelo fato de Dionísio se apoderar da ontologia de Platão ao negar o mundo sensível e a possibilidade do conhecimento da verdade. Consequentemente há dificuldade de chegar ao conhecimento do Divino, dificuldade esta que se dá pela limitação da linguagem humana, pois Deus é completamente transcendente e a língua limitada, incapaz de transmitir os conceitos divinos. Em relação a esta problemática, Boehner afirma:

Toda vez que aborda o mistério de Deus, a linguagem do Pseudo-Areopagita transborda em alegorias e fórmulas solenes. Ontologicamente transcendente, a natureza íntima da Divindade permanece incompreensível a todo entendimento humano, essencialmente limitado ao ser finito (BOEHNER, 2012, p. 116).

Dionísio defende que para se referir ao Divino, se faz necessário o uso de uma linguagem transcendente ao mundo sensível, ou seja, para conhecer Deus precisa-se estar ciente de não incorrer à limitação linguística, diminuindo assim a Transcendência.

A teologia de Dionísio segue uma progressão para chegar ao conhecimento de Deus. Apesar dele não elaborar uma teoria completa sobre este ponto, sua obra leva a deduzir três vias de conhecimento, a saber, da teologia catafática, da apofática e a da simbólica (BOEHNER, 2012).

A teologia catafática segue a hierarquia neoplatônica ao começar com os atributos mais nobres, ou seja, mais próximos da causa que designam com maior proporcionalidade a Divindade una e trina e a relação de paternidade e filiação, além da designação do Espírito Santo; posteriormente a teologia afirmativa desce do uno para a multiplicidade dos seres e por fim desce à Encarnação, onde Cristo assume a natureza humana.

A teologia apofática ou negativa, por sua vez segue o caminho oposto da teologia afirmativa ao negar de Deus o que é próprio das criaturas mínimas. “Ao invés de proceder do alto, ela parte das criaturas mais humildes, negando de Deus o que lhes delimita a finitude” (BOEHNER, 2012, p. 116). Dionísio faz a comparação de um escultor que, ao esculpir, remove cada obstáculo até alcançar a visão pura, para sustentar a superioridade da negação em relação a afirmação do Ser Divino³.

A teologia simbólica trata do discurso de Dionísio apresentado na obra Teologia Mística. Esta mostra Deus numa linguagem tirada das coisas sensíveis num sentido figurado. Essa linha teológica de Dionísio utiliza conceitos afirmativos e negativos. Entretanto, tais concepções, independentemente de sua beleza ou valor de representação, devem ser purificadas à favor da transcendência, conseqüentemente sobrepondo o sentido da linguagem humana⁴.

Observa-se que a atribuição que Dionísio faz à divindade é restrita ao desconhecido, as características atribuídas ao divino são melhores expressas pelo silêncio.

4. ORÍGENES DE DIONÍSIO: UMA SÍNTESE DA VISÃO DE DEUS

Orígenes e Dionísio desenvolveram sua teologia com base na filosofia neoplatônica, a qual assume a perspectiva de uma divindade transcendente, em outras palavras, o Uno do neoplatonismo é inacessível às criaturas. Sobre este aspecto, Mondolfo mostra que o Uno transcende toda determinação ao afirmar que

Ele não é algo, mas anterior a cada ser... É privado de forma, até a forma inteligível; pois a natureza do Uno, geratriz de todas as cousas, não é nenhuma delas: não é também algo, nem qualidade, nem quantidade, nem intelecto, nem alma, nem móvel, nem imóvel, nem no tempo, nem no espaço, mas uniforme em si mesmo, antes informe, anterior a toda forma, movimento ou repouso (MONDOLFO, 1966, p.208).

Ao analisar a visão de Deus de Orígenes, percebe-se que para ele, nada indigno da Divindade pode ser dito sobre Deus. Entretanto é possível adquirir compreensão Dele por meio dos seres criados e da Bíblia: “Pois, embora ninguém possa dignamente falar de Deus Pai, é contudo possível adquirir alguma compreensão dele a partir das criaturas visíveis e do que a inteligência humana capta naturalmente, o que pode ser confirmado pelas Santas Escrituras” (ORÍGENES, 2012, p.54).

A visão de Deus do denominado Dionísio, por sua vez, oferece uma compreensão transcendente de Deus, Ele é Incognicível, o Suprasubstancial e melhor expresso pelo silêncio. A teologia do Pseudo-Dionísio acerca do que a Bíblia diz, reflete a contemplação da realidade divina universal, a experiência histórica que desencadeia a experiência mística, até conduzir ao mistério (CID BLANCO, 2002).

3 The Mystical Theology 2.

4 The Mystical Theology 1.1.

A teologia de Dionísio foi uma transformação da filosofia neoplatônica, pois esta ofereceu uma estrutura sistemática de pensamento ao teólogo sírio. Além disso, este foi treinado e educado na tradição eclesiástica grega, com particular inclinação para Orígenes e os Pais capadóci- isso resultou numa tradição cristã com a estrutura filosófica do neoplatonismo em pano de fundo (CARVALHO, 1996). Ao comparar a visão de Deus de Orígenes e de Dionísio, percebe-se que há similaridades entre ambas, isso se dá no fato de Orígenes ter influenciado diretamente a formação teológica de Dionísio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao comparar a visão de Deus de Orígenes e do Pseudo-Dionísio, percebe-se que há influência direta do primeiro sobre o segundo. Dionísio foi influenciado pela filosofia neoplatônica e pelos escritos cristãos de Orígenes e dos Pais Capadóci- sendo que estes últimos também foram instigados pela “ala de direita” da teologia do Alexandrino.

Elementos teológicos de Orígenes estão presentes em Dionísio: A natureza transcendente de Deus e a impossibilidade do conhecimento dos seres humanos da Divindade, são elementos comuns que partem de um único pressuposto filosófico e uma dependência teológica evidente. A extensão de influência e resultado da compreensão da visão de Deus de ambos os autores é vista em teólogos posteriores.

REFERÊNCIAS

- BOEHNER, Philotheus. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- CAIRNS, EARLE E. **O Cristianismo através dos séculos**. 3.ed. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- CARVALHO, Mário Santiago de. **Pseudo-Dionísio Areopagita Teologia mística**. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 1996.
- CID BLANCO, Hipólito. **Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita**. Madrid: Biblioteca Auto- res Cristianos, 2002.
- DAWSON, Christopher. **A formação da cristandade: das origens na tradição judaico-cristã à ascen- são e queda da unidade medieval**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- GONZALEZ, Justo L. **Uma história do pensamento cristão**. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2004;
- KELLY, J.N.D. **Patrística**. São Paulo, SP: Vida Nova, 2015.
- LEPPIN, Volker. Espiritualidade na Idade Média Tardia. In: KAUFMANN, Thomas; KOTTJE, Raymund; MOELLER, Bernd *et al.* **História Ecumênica da Igreja: da alta Idade Média até o início da Idade Moderna**. São Paulo: Loyola : Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2014.

LUIBHEID, Colm. **Pseudo-Dionysius: the complete works. Mahwah.** New Jersey: Paulist Press, 1987.

MCGRATH, Alister E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica, uma introdução à teologia cristã.** São Paulo, SP: Shedd publicações, 2010.

MONDOLFO, R. **O pensamento antigo.** 2 ed. São Paulo: Editora Mestre Jou S.A, 1966.

OLSON, Roger E. **História da teologia cristã;** tradução Gordon Chown. São Paulo, SP: Editora Vida, 2001.

ORIGENES. **Tratado sobre os princípios.** São Paulo, SP: Paulus, 2012.

PNEUMATOLOGIA: pessoa e obra do Espírito Santo. Organização de Alberto R. Timm, Reinaldo W. Siqueira. Engenheiro Coelho, SP: Unaspres, 2017.

REALE, Giovanni. **Historia da filosofia : patristica e escolástica.** v. 2. São Paulo, SP: Paulus, 2003.

ROREM, Paul. **Pseudo-Dionysius : A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence.** Oxford University Press, Incorporated, 1993.

SILVA, Rodrigo. **O ceticismo da fé Deus uma dúvida, uma certeza, uma distorção.** Barueri, SP: Ágape, 2018.

WHIDDEN, Woodrow W. **A Trindade: como entender os mistérios da pessoa de Deus na Bíblia e na história do cristianismo.** 2. ed. Tatuí, SP: CPB, 2006.

QUEM SOU EU PARA JULGAR? ACOLHIMENTO DAS PESSOAS HOMOSSEXUAIS NO ÂMBITO ECLESIAL COMUNITÁRIO

Laudemir Antunes de Carvalho Júnior¹

RESUMO

Este trabalho científico estuda as possibilidades de acolhida da pessoa homossexual dentro da comunidade paroquial, que por sua vez encontra dificuldades relacionais e humanas para a inserção desses irmãos. É baseado na monografia em andamento. Para isso, precisamos percorrer um itinerário que possibilitará o leitor a compreensão necessária dessa realidade tão presente na vida da sociedade. E quando a pessoa se identifica como homossexual, ela acaba encontrando no seu ambiente de convivência – a família muitas resistências, que somadas com aquelas já deparadas no ambiente social, o sofrimento (rejeição, incompreensão) a esse indivíduo aumentará. Na paróquia mais próxima será sua grande chance de poder amenizar todas as reações negativas que sofreu, mas nesse lugar a dificuldade no acolhimento é a mesma. Não se têm conhecimento, a preparação é nula, e o amor é pouco. O tema sobre a homossexualidade é abrangente de todos os pontos de vista humano, psicossocial, científico e eclesial. Neste tempo atual, a Igreja na sua caminhada tem procurado dar respostas à pessoa homossexual, realizando uma acolhida lenta, mas ao mesmo tempo procurando dar passos necessários para o acolhimento. O julgamento continua dentro e fora da comunidade paroquial, sendo assim é proposto um trabalho pastoral para esse público que têm aumentado e precisa cada vez mais realizar uma experiência com Jesus Cristo libertador e misericordioso. O Papa Francisco é o grande pioneiro nesse acolhimento como uma libertação de preconceitos, ao mesmo tempo gerando novas oportunidades para esse público, propondo assim, pistas de ação pastoral. As referências para a pesquisa contarão com a presença bibliográfica dos pesquisadores: *Antônio Moser, José Antônio Trasferetti e Luís Corrêa Lima*. Eles possuem uma caminhada, digamos de passagem – longa referente ao estudo sobre a homossexualidade no que compreende o ser humano e sua relação com o meio em que vive. Na mesma linha de pesquisa, esses autores abordam a grande dificuldade que esses indivíduos se deparam com relação a religião nas igrejas e como elas pouco ou nada realizam no acolhimento à diversidade sexual. Esmiuçando, citamos a Igreja Cristã Católica como discussão. As obras desses teólogos questionam o motivo das barreiras encontradas na Igreja, tentando refletir novas possibilidades de integração para os homossexuais nas comunidades paroquiais e lutando para a diminuição das violências de gênero que insistem em crescer aqui em nosso país.

PALAVRAS-CHAVE: Julgar; homossexual; acolhimento; Igreja; pastoral

INTRODUÇÃO

A sexualidade é em si, muito complexa a ser abordada. Ela é um conjunto que rege o ser. Ainda possuímos uma visão rasa acerca deste tema tão pertinente. Na sexualidade estudamos a homossexualidade, esta, dentro de uma hegemonia, já é condenável socialmente. A cultura brasileira é predominantemente heteronormativa. Sendo assim, há um impedimento do indivíduo exer-

¹ Formado em filosofia (licenciatura) pelo Centro Universitário Claretiano (Pólo São Carlos-SP). Graduando em teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas-SP (PUC-Campinas). Membro do Grupo de Pesquisa que estuda religião e diversidade sexual, liderado pelo Prof. Dr. Luís Corrêa Lima (PUC-Rio). E-mail: laudemirdecarvalho@hotmail.com.

cer sua sexualidade, ou, vivê-la da forma natural. Não há uma forma de escapar dessa normalidade heterossexual. A pessoa homossexual inicia a sua identificação já no período infanto-juvenil, pois esse é um tempo que ela começa a descobrir os traços da sua personalidade e, também da sua própria sexualidade. É um mistério. Não há explicações cabíveis para um desdobramento.

Os pais, primeiros interlocutores, não compreendem. Onde haveria de reinar o amor, surge o desespero imediato. O assunto torna-se tabu. E essa situação familiar está inserida no contexto social. A sociedade compreende essa temática como um algo um tanto pesado, quando assuntos como esse são colocados em pauta. Tudo que se arremete a minorias, e o que foge de padrões determinados já torna-se um espanto.

Mas há uma solução: tanto para as crianças, que se descobrem, quanto para as pessoas em seu modo geral – a religião apresenta-se como um caminho de conforto alternativo. A delimitação nesse estudo é o processo religioso de acolhimento dentro da Igreja Católica. Essa que pode ser capaz de tornar-se um refúgio acolhedor para as pessoas homossexuais e para seus familiares, na tentativa de resolução de seus conflitos. Se porventura no ambiente familiar já se encontra escasso algum sentimento fraterno em relação a pessoa homossexual, se a sociedade de forma generalizada também não consegue estabelecer algum convívio harmonioso, cabe a Igreja a criatividade de abrir pequenas brechas, facilitando as relações.

A Igreja torna-se uma esperança para a pessoa homossexual, após tantas portas fechadas com caráter de exclusão com que se deparou ela encontra na comunidade paroquial (discussão *in loco*) verdadeiramente um paraíso. Lugar este que poderia assemelhar-se a Jerusalém celeste. Nome que se denomina a esse espaço atemporal tão aguardado após a morte do corpo e na esperança de uma vida eterna. Lugar onde não haverá sofrimento, medo e principalmente qualquer espécie de desigualdade – termo este que tantas pessoas homossexuais vivenciam diariamente. A paróquia necessita consistir em uma aproximação entre o Cristo libertador e a pessoa, para que ela experimente tal libertação de opressões (preconceito social), que até aquele momento aprisionavam-na.

Na história eclesial, da década de 1970 para o hoje, alguns pronunciamentos sobre a pessoa homossexual em relação ao seu comportamento perante Cristo e a Igreja sempre foram alvos de muita polêmica em um assunto que não caberia tanto entendimento, como a aceitação. Cada contexto da época compreendia tal análise pelo próprio magistério, a partir daquilo que observavam diante da temática homossexual, seja através da ciência, nas suas áreas bem delimitadas: biologia, psicologia, sociologia, antropologia etc., ou através de outros canais de conhecimento. Com o passar do tempo esse mesmo magistério foi sabendo melhor lidar com a temática, e aplicando as exortações cabíveis para aquele momento oportuno. E se hoje, consegue-se perceber um avanço considerável no processo de acolhimento *ad extra* eclesial é através da pessoa do sumo pontífice, Francisco. Bem mostrou-se um pai amoroso, desde o início de seu ministério pontifical. O papa tem proposto um novo olhar sobre temas que foram pouco abordados em tempos anteriores e que agora são permitidos a ganharem corpo e voz, é o caso da pessoa homossexual. Um exemplo,

dentre muitos que Francisco vêm possibilitando uma abertura satisfatória.

Com coragem, ele tem feito o possível, estampando o rosto misericordioso de Jesus ao povo a ele confiado, onde tantos que não conseguiam enxergar uma nova oportunidade de existência nesse ambiente (Igreja – comunidade paroquial) constantemente buscado pelas pessoas nos momentos mais diversos da vida.

A Igreja está e precisa continuar um processo de abertura, de modo que os indivíduos socialmente marginalizados possam sempre encontrá-la de portas abertas. Sendo assim, como realizar aquele acolhimento eclesial mais humanizado, sem correr o sério risco de voltar a um passado fortemente retrógrado? A Igreja deve, nesse limiar de esperança repensar, questionar suas posições, mediante a novos areópagos que surgem.

Deverá lutar para ser um lugar ideal que torne plena a participação das pessoas, em sua pluralidade e diversidade humana. Um caminho para ser trilhado, uma ideia que pode ganhar forma. Proposta (s) que gostariam de contribuir para a edificação do corpo de Jesus Cristo, enfermo e atingido pelo preconceito homofóbico.

1. A PROBLEMÁTICA HOMOSSEXUAL

Sobre o tocante da homossexualidade, no que conhecemos sobre essa condição humana, seja através de uma interpretação científica, ou pelo meio de outras buscas investigativas numa tentativa de buscar respostas, ela sempre será polêmica. Um grande contributo que fornece sustentação acerca da temática é quando ouvimos com o coração diversos depoimentos daqueles e daquelas que vivenciam diariamente ataques homofóbicos por parte dos agressores, espalhados por aí, à espreita de algum outro mais para ferir. Entender a pessoa homossexual, e todo o sofrimento que a acompanha, não é uma tarefa fácil, necessita-se de um abstrair-se do próprio indivíduo, requerendo muita ousadia e coragem.

1.1. A CONDIÇÃO HOMOSSEXUAL NO BRASIL

“Clandestinidade” era, com certeza, a palavra que melhor traduzia a condição das pessoas homossexuais até pelos anos 70, quando se aprofundou a chamada “revolução sexual das massas”. “Anomalia” era o termo mais usado para caracterizar clinicamente essas pessoas; “perversão” era um dos termos mais empregados para caracterizá-las de um ponto de vista moral. Entretanto, mudanças significativas parecem estar correndo não apenas em nível da compreensão popular e científica, mas também em nível de uma presença sempre mais marcante de pessoas homossexuais em todas as esferas da sociedade, das igrejas e das religiões. “Eles” e “elas” estão em toda a parte. (MOSER, 2002, p. 214).

A problemática que pode correr o risco de perpassar tantos afins têm o meio social como uma chave que é prolongadora de todo o preconceito que o homossexual recebe como uma carga pesada a carregar. O entendimento que deveria fazer parte da vida dos brasileiros não acontece por causa da inclinação ao mal que os indivíduos carregam. A família também pode externar esse triste exemplo. O meio social só servirá de uma continuidade desse sofrimento que sempre tem o início na casa da pessoa homossexual. Ambos os espaços, família e sociedade no âmbito geral tendem a serem fortes frentes que explanam a homofobia, tão presente.

O preconceito tem o poder de coagir o alvo em grandiosas proporções, com ofensas que chegam a tornar esses pontos alvos (pessoas homossexuais e as demais LGBTQIA+) como grandes vítimas fatais, em alguns casos. A historicidade que envolve essa herança dramática possui um passado antigo (período patriarcal), embora constem sempre muitas atualizações de violência e frequentes cenas terríveis, acompanhadas por todos nós. As diversas situações que contém cenas de homofobia são na sua grande maioria divulgadas pelos meios de comunicação, e outros veículos. E o que dizer quando somos testemunhas desse tipo de agressão ao nosso redor, seja através das mais diversas formas dessa homofobia acontecer? (ex: xingamentos, brincadeiras com conteúdo ofensivo, violência física e óbitos).

José Trasferetti, é teólogo e no início de seu ministério presbiteral (ano de 1995) tornou-se uma grande referência para esse público nas margens de sua comunidade paroquial. A Igreja Católica Romana no Brasil vivia nessa época a proposta da Campanha da Fraternidade Ecumênica, fundamentada na temática: “Eras tu, Senhor?” Trazia a dinâmica de aproximação de toda a população aos excluídos da sociedade em contato com o próprio Jesus, que verdadeiramente deixa-se encontrar neles. Seu ministério de vida pública pontuava aqueles que nenhum judeu ou fariseu da sua época gostaria de ter por perto, e hoje, nenhum cidadão de bem deseja estabelecer uma relação com eles e elas, marginalizados.

Uma pesquisa feita pelo antropólogo Luiz Mott no ano passado, mostra que “nos últimos 15 anos 1.600 homossexuais tiveram morte violenta no Brasil, 71% dos casos ocorreram nas próprias casas das vítimas, 46% por garotos de programa. Travestis são o segundo maior grupo de vítimas (23%), são assassinados nas ruas, geralmente por “Serial-killers” e grupos de extermínio. No caderno “Mais”, da Folha de S.Paulo, Luís Mott, falando sobre a morte do travesti Brenda Lee, mostra que os travestis já são muitos e vivem perambulando pelas cidades e estradas do Brasil. Sofrem todo tipo de preconceito e violência, agressões físicas e morais, muitas vezes são assassinados pela polícia ou moradores inconformados. No Brasil os travestis não têm apoio da família, do mercado de trabalho, das escolas e outras instituições. Vivem em guetos, isolados de tudo e de todos. (TRASFERETTI, 1998, p. 28).

Para o homossexual, não há outra maneira de resistir as consequências implicadas na rejeição social do que revestir-se daquilo que de fato, não são – que não trazem em sua identidade como maneira de ser e de agir. A primeira impressão quando se analisa essa questão, é que essa realidade somente seria encontrada em pequenos lugares, exemplo disso é o cenário das zonas

rurais, vilarejos etc. Espaços onde a figura do “macho dominador” culturalmente recebe seu espaço. Esses ambientes são predominantemente habitados pela forte presença dos fazendeiros, que sempre foram formados a exercerem a rusticidade, afastando-se de qualquer forma de delicadeza ou de algum tipo de comportamento feminino. Sendo assim, é dessa forma caracterizada a pessoa com orientação homossexual no Brasil, através de uma ótica normativa, ela mesmo não podendo escapar de forma alguma dessa linha “reta”, gerando assim um conformismo infeliz para esse público tão agredido. Eles necessariamente precisam seguir tais padrões estabelecidos, quem ousar fugir, sofrerá as consequências. Com efeito, o medo que rege as pessoas homossexuais é a publicidade em assumir quem realmente são, tentando caminhar como um outro cidadão (a), qualquer. De pequenos sinais de homofobia, a maiores agressões, a vida da pessoa homossexual torna-se um caminho que corresponde a duras e infelizes penas, que conforme vai a vida, mostrando seus fatos, o peso só tende a aumentar para cada um deles (a). A liberdade de expressão para realizar-se internamente como “*ele ou ela*” é impensável para essa cultura de predominância heteronormativa.

2. A LUZ DA FÉ MEDIANTE A PESSOA HOMOSSEXUAL

A teologia é um caminho seguro para podermos conciliar a homossexualidade no processo de acolhimento na Igreja. Este tópico visa pensar uma fundamentação na temática, expressando uma verdade, sem perder a linha caritativa. Os muitos anos de fundação da Igreja (e sua historicidade institucional) serve-nos para perceber que houve uma caminhada de discipulado, motivada por Jesus Cristo, e utilizando homens e mulheres na continuidade do serviço missionário. Interessante atentarmos na pessoa de Jesus que durante sua missão adotou uma nova espécie de roupagem, adaptando o amor como *modus operandi*, que rege todas as coisas.

2.1. ILUMINAÇÃO DA SAGRADA ESCRITURA PARA O PERÍODO ANTIGO

A grande linha taxativa que pretende de algum modo banir a homossexualidade está contida nos escritos antigos. Naquele tempo, percebia-se uma abominação a esse tema, segundo aquela cultura, fortemente influenciada pelo “certo” e “errado”. Comportamentos que eram aceitos e considerados desvios de conduta. Os próprios homossexuais que o digam, segundo eles e alguns relatos, sobre o medo terrível deles e delas para com esses livros. Páginas condenáveis. Esse é um dos motivos que resultam no afastamento dessas pessoas, a Igreja é tida como uma madrasta, e nem tanto como uma mãe que acolhe e fornece abrigo. O que de fato serviria como um socorro para o público homossexual, logo se vivencia como um quesito exclusivista, e porque não afirmar desumano. Atitudes contrárias e hipócritas, daquilo que foi proposta de Jesus.

Os autores nesse período antigo trazem para os leitores duas narrativas acerca do problema

da homossexualidade e que, tornaram-se espaços de discussão. Oculta-se em muitas situações outras formas de interpretação. A homossexualidade masculina é vista como um tipo de abominação natural dentro desse espaço bíblico. Já a versão feminina é praticamente escassa, não foi tanto abordada. Vejam os textos, Lv 18,13 e 18,20. Perícopes que apresentam o ato sexual entre dois homens, afirmando “deitar-se com um homem como se deita com uma mulher” é perigoso e proibido.

2.2. ILUMINAÇÃO DA SAGRADA ESCRITURA NO NOVO TESTAMENTO

Na segunda metade das Escrituras uma outra compreensão acerca da homossexualidade é trazida à tona, através do pensamento e ação de Paulo. Podemos mencionar um evento anterior, onde o real motivo de sua conversão dar-se-á em um encontro radical com a pessoa de Jesus Cristo. Ele, atualizado, tem como base o Espírito Santo, que é o dispensador de muitos carismas presentes na Igreja e que se estendem-se no meio social. A Sagrada Escritura contribui para esse tipo de entendimento de como ser e de como agir. Um jeito de ser cristão. Um outro aspecto importante que serve para a compreensão da homossexualidade e sua relação com as Escrituras, é a interpretação. Com ela podemos olhar para o passado, contextualizá-la, sem tirar o olhar do futuro. Dessa forma, trazer para a atualidade o que foi escrito – percebendo a riqueza do agora, sem esquecer de cada período, nos principais acontecimentos e suas leis estabelecidas.

3. O MAGISTÉRIO E A DOCTRINA

A Igreja deve continuar seu trabalho como mãe e mestra nos ensinamentos. Importante seria realizar um paralelo entre o que a Igreja afirma, e as descobertas feitas pelas ciências sobre a pessoa homossexual, para ser possível irradiar uma luz nessa realidade.

Uma fonte conhecida que fornece algum tipo de informação é o Catecismo da Igreja Católica (CIC), através de seu conteúdo aprovado, mas um tanto dogmático.

Os parágrafos 2357 a 2359 afirmam a condenação dos atos homossexuais, mas acolhem a pessoa, indicando que busquem com coragem e constância uma vida cristã em caminhada para uma perfeição.

4. A INTEGRAÇÃO DA PESSOA HOMOSSEXUAL NA COMUNIDADE DE FÉ

Diante do que foi aqui refletido, acredito que possamos pensar um trabalho de acolhida aos

irmãos homossexuais e que possam englobar os aspectos da *ecclesiae* em que consiste os pilares da fé (Escritura, Doutrina e Magistério), e a moral Católica Cristã como reflexão. Por fim a voz daqueles (homossexuais e militantes) que merecem ser ouvidas em algum lugar. Pretende-se propor uma linha de pensamento que favoreçam de alguma forma os dois lados (Igreja e homossexuais) da questão. Como a Igreja receberá futuramente a pessoa homossexual?

Possuímos na consciência e nas atitudes de Jesus, a face misericordiosa e acolhedora que ele mostrou para com os irmãos e irmãs (marginalizados). Diríamos, acima de tudo que fora uma predileção adotada por ele, pois era um povo oprimido, escravos interiormente (por não revelarem suas identidades, aquilo que são), com destino certo de serem apedrejados e excluídos (para a época), pelos atos que futuramente poderiam cometer. Lembremos com atenção da situação que esse povo se encontrava diante do Antigo Testamento, naquelas leituras constrangedoras que condenavam com veemência.

Jesus não se pergunta propriamente pelo que as pessoas são no momento, se são santas ou pecadoras. O que importa para Jesus é que estejam dispostas a abrir os olhos para divisar os vastos horizontes de vida que Ele oferece para todos. A partir desses novos horizontes, até as pedras podem se transformar em filhos de Abraão e até uma prostituta pode transformar-se em primeira mensageira da Ressurreição. (MOSER, 2004, p. 238).

Os marginalizados e excluídos iniciam uma nova etapa com Jesus e passam a segui-lo. Situação impensada para a época, lugares privilegiados que agora pertenciam a essa classe. Eles (as) experimentam esse amor misericordioso.

CONCLUSÃO

Há muito o que se fazer, essa é uma constatação inevitável. O caminho é longo e requer muita dedicação a respeito desta temática tão envolvente. Envolve sim, família, sociedade e Igreja (nas mais diversas denominações, e neste caso a Cristã Católica), mas principalmente envolve o indivíduo com seu ser abrangente e diverso. A homossexualidade nunca se esgota na sua investigação, ela consegue alcançar longitudes impressionantes, e com isso abrir muitas possibilidades de reflexão e ações para que o preconceito diminua, e o amor vigore.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA de Jerusalém, São Paulo: Paulus, 2002.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 1999.

CORREIA LIMA, L., *Teologia e Sexualidade: Portas Abertas pelo Papa Francisco*. Rio de Janeiro:

editora reflexão, 2015.

MOSER, A., *O enigma da esfinge – a sexualidade*. Petrópolis: Vozes, 2004.

TRASFERETTI, J.A. *Pastoral com Homossexuais*. Petrópolis: Vozes, 1998.

SALVOS PELA PANDEMIA: UM ESTUDO DE CASO DE PARCERIA ENTRE IGREJA E ONG

Fernando Cesar Rosales

RESUMO

A crise econômica no Brasil, agravada pela pandemia de Coronavírus, afetou principalmente os mais vulneráveis. Segundo dados da Fundação Getúlio Vargas, “o número de pobres (no Brasil) saltou de 9,5 milhões em agosto de 2020 para mais de 27 milhões em fevereiro de 2021”. Famílias carentes passaram a ter que escolher entre pagar o aluguel, a energia elétrica e a água ou comprar comida. A COVID-19 também forçou as igrejas cristãs ao redor do mundo a revisitarem sua auto-compreensão fundamental e suas atividades. Como White (2020a) observa, as igrejas têm sido forçadas a mudar de uma abordagem centrada na multidão no final de semana, para uma abordagem “encarnacional” nos sete dias da semana; a estar presentes na internet; a adotar as mídias sociais; a inovar e mudar; e a voltar o seu foco para a sua missão. E essas são cinco maneiras que a pandemia pode estar ajudando a “salvar” a igreja. Por meio de lentes etnográficas, o pesquisador analisa através de um estudo de caso, a parceria entre o Instituto Sementes – ligado à comunidade Adventista do Sétimo Dia, Nova Semente e o Clube de Mães do Brasil, ONG sediada no histórico Castelinho da rua Apa, na região central da capital de São Paulo. Como ambos encontraram nessa parceria uma iniciativa para cumprir a sua missão de uma maneira renovada. Evitando uma postura negacionista, a religiosidade se reinventou com o propósito de amenizar o impacto na vida de algumas dessas pessoas. Este estudo de caso relata as experiências, positivas e negativas, que a instituição teve, principalmente, durante a crise sanitária provocada pela COVID. A parceria entre o Instituto Sementes, ONG da Nova Semente, e o Clube de Mães do Brasil tem se mostrado um bom exemplo para futuras iniciativas da IASD em metrópoles, pois: 1) A proximidade com a igreja possibilita maior participação/envolvimento dos voluntários; 2) O custo, comparado a locação de um espaço em centros urbanos, é menor; 3) O apoio a uma ONG, conhecida por seu trabalho, é algo positivo/visto com “bons olhos” pelos pós-modernos e secularizados que, muitas vezes, são contrários a igreja no geral; 4) Faz parte da missão da igreja estimular e desenvolver os membros a “ajudar os pequeninos de Cristo” (Mateus 25). Vários futuristas internacionais dizem que o coronavírus funciona como um acelerador de futuros. [...] Outras mudanças estavam mais embrionárias e talvez não fossem tão perceptíveis ainda, mas agora ganham novo sentido diante da revisão de valores. [...] Como exemplos, podemos citar o fortalecimento de valores como solidariedade e empatia (MELO, 2020, online).

PALAVRAS-CHAVE: missiologia; covid-19; pandemia; parceria; igreja

INTRODUÇÃO

“Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado...” (Mateus 28:19-20)

No meio teológico, essa é a passagem em que Jesus comissiona, dá sentido à Sua igreja. Porém, a rejeição dos chamados pós-modernos e secularizados com relação à religião tem aumentado nos últimos anos. Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) do último censo, feito em 2010, o número de desigrejados, termo utilizado para aqueles que aceitam a Cristo como seu Senhor e Salvador, mas que não querem vínculo com instituições - cresceu de menos de um milhão de pessoas, na pesquisa de 2000, para quase dez milhões de indivíduos. Um crescimento de 780%, em uma década. “O Censo 2010 também registrou aumento entre a população que se declarou sem religião. Em 2000 eram quase 12,5 milhões (7,3%), ultrapassando os 15 milhões em 2010 (8,0%).” (IBGE)

A população urbana mundial é maior que a rural desde 2007 e a experiência com os países europeus e os Estados Unidos, que passaram pelo processo de urbanização antes do que o Brasil, mostra que a tendência é que esses números - de desigrejados e ateus - cresçam. Os autores da Lição da Escola Sabatina (principal guia de estudos da Igreja Adventista do Sétimo Dia), “O papel da igreja na comunidade” (2016), Eraldo Guedes e Wagner Kuhn, mostraram a preocupação da IASD com esse “fenômeno”:

[...] relatório da ONU mostra uma população mundial cada vez mais urbanizada. Hoje, as grandes cidades, com mais de 10 milhões de habitantes, estão crescendo no mundo. O relatório refere que em 1990, havia 10 megacidades com 10 milhões de habitantes ou mais cada. Hoje, existem 28 megacidades no mundo que alojam 453 milhões de pessoas ou cerca de 12 por cento dos habitantes a nível mundial. Por aí temos uma ideia de que cada dia que passa a igreja cristã tem um grande desafio de evangelizar estas cidades. (KUHN, GUEDES, 2016)

Desde março de 2020, a pandemia da Covid-19 (Coronavírus) e suas consequências entraram nesse contexto. Uma delas, a crise econômica, afetou principalmente os mais vulneráveis. No Brasil, segundo dados da Fundação Getúlio Vargas, “o número de pobres saltou de 9,5 milhões em agosto de 2020 para mais de 27 milhões em fevereiro de 2021”. Famílias carentes passaram a ter que escolher entre pagar o aluguel, a energia elétrica e a água ou comprar comida.

Diante desse cenário, como cumprir a comissão que Jesus deu à Sua igreja? Como atingir a população urbana, pós-moderna e secularizada? Como amenizar o sofrimento dos pequeninos de Cristo (Mateus 25:35-40)?

Este artigo procura apontar um direcionamento para essas questões utilizando a “Contextualização Crítica”, conceito apresentado por Paul Hiebert em seu livro “O Evangelho e a Diversidade das Culturas: um guia de antropologia missionária”, dialogando com estudos sobre a situação das igrejas na pandemia e apresentando um estudo de caso sobre a parceria do Instituto Sementes – ligado à comunidade Adventista do Sétimo Dia, Nova Semente – e o Clube de Mães do Brasil -

ONG sediada no histórico Castelinho da rua Apa, na região central da cidade de São Paulo.

1. PROPOSTA: CONTEXTUALIZAÇÃO CRÍTICA

Quando um missionário chega a um novo local ele encontra uma cultura que, segundo Paul Hiebert, se trata de “sistemas mais ou menos integrados de ideias, sentimentos, valores e seus padrões associados de comportamento e produtos, compartilhados por um grupo de pessoas que organiza e regulamenta o que pensa, sente e faz” (p. 30)

Já que o objetivo desse missionário é transmitir uma mensagem - no caso a Bíblia, que possui valores morais - e fazer com que ela seja aceita pelos indivíduos pertencentes àquele lugar, quando isso acontece, surge o dilema: o que precisa ser mudado naquela cultura para ficar de acordo com a Bíblia?

Para responder a essa pergunta, o autor sugere a “Contextualização Crítica” em que “velhas crenças e costumes não são rejeitados nem aceitos sem exame. Eles são estudados primeiramente com respeito aos significados e lugares que têm dentro de seu ambiente cultural e então avaliados à luz das normas bíblicas” (p. 186)

Segundo o filósofo, Luis Felipe Pondé, em entrevista ao programa “Provocações” da TV Cultura, em 2009, “o ‘homem moderno’ tende a rejeitar o cristianismo, mas sua solução para mundo melhor passa por valores bíblicos, como solidariedade, ajuda (amor) ao próximo etc.”. Em outras palavras: “igrejas não, trabalho social sim”.

Frei Betto, em seu artigo, “Jesus e o poder - para suportar a quarentena” sugere a utilização das instituições para se fazer o “bem”: “Esta é a atitude que o Evangelho exige: fazer do poder, qualquer forma de poder, serviço, de modo a trazer vida para todos, e vida em plenitude (João 10, 10)”.

Portanto, para uma igreja unir-se a uma ONG, estruturada e reconhecida por seu trabalho, pode ser, além de coerente com o ensino de Jesus, uma ponte entre ela e a comunidade.

2. PARCERIA INSTITUTO SEMENTES E CLUBE DE MÃES DO BRASIL

A parceria foi firmada, de maneira contratual, no dia 10 de dezembro de 2020, em meio a pandemia. Desde então, o Instituto Sementes paga um valor por mês para utilizar salas do Castelinho, que estão sendo reformadas para virarem consultórios médicos e odontológicos (uma vez

que existem profissionais dessas áreas no time de voluntários). Também contribui com diversos insumos e subsidia o pagamento de funcionários da ONG parceira. Segundo a fundadora do Clube de Mães do Brasil, Maria Eulina, muitos grupos e pessoas já ajudaram a sua ONG, mas ela nunca teve uma parceria, inclusive contratual, como essa que está tendo com o Instituto Sementes que, por sua vez, consegue dar “vazão” ao seu trabalho, a sua razão de existir.

Antes do agravamento da pandemia em São Paulo, que aconteceu em março de 2021, os voluntários do Instituto Sementes estavam fazendo ações quinzenais no Castelinho, oferecendo alimentação (preparada na hora), atendimento médico, odontológico, psicológico, jurídico, espiritual... Devido a essa “segunda onda” de contágios pelo Coronavírus, a direção decidiu interromper as atividades. Porém, atenta ao cenário econômico, foi criada a campanha “Amor que Alimenta”.

3. CAMPANHA AMOR QUE ALIMENTA E ESQUENTA

Como White (2020a) observa, as igrejas têm sido forçadas a mudar de uma abordagem centrada na multidão no final de semana, para uma abordagem “encarnacional” nos sete dias da semana; a estar presentes na internet; a adotar as mídias sociais; a inovar e mudar; e a voltar o seu foco para a sua missão. E essas são cinco maneiras que a pandemia pode estar ajudando a “salvar” a igreja.

Preocupada com saúde dos envolvidos nas ações e, ao mesmo tempo, entendendo que era necessário ajudar as pessoas em situação de vulnerabilidade, o Instituto Sementes criou a Campanha “Amor que Alimenta”, que consiste em arrecadar doações em dinheiro para reverter em alimentos ou em itens para compor cestas básicas e distribuir às famílias carentes cadastradas, tanto pela ONG da Nova Semente, quanto pelo Clube de Mães do Brasil. Vale ressaltar que os funcionários do Clube de Mães do Brasil, pelas suas atividades (proximidade com o público vulnerável) receberam a vacina contra a Covid-19 com prioridade.

Em entrevista, Maria Eulina explicou que, quando começou a pandemia, sua ONG passou por um realinhamento: começou a cadastrar famílias (preferencialmente as mães, já que muitos pais não assumem seus filhos, têm problemas de alcoolismo etc) que vivem nas periferias da cidade de São Paulo, cortiços, ocupações, quartos de pensão... desempregados (as) ou trabalhadores (as) informais que estavam tendo que optar entre pagar o aluguel, a luz e a água ou comprar comida. Para evitar que essas famílias fossem parar nas ruas, o Clube de Mães passou a distribuir cestas básicas e produtos avulsos, como leite e biscoitos, itens que não estão nas cestas básicas e que, segundo Eulina, são importantes para as crianças. Com a Campanha Amor que Alimenta, que arrecadou em dois meses 10 toneladas de alimentos, foi possível amenizar o impacto social.

Com a chegada das baixas temperaturas, em junho, a campanha foi ampliada para a arrecadação de cobertores e roupas de frio, passando a se chamar: “Amor que Alimenta e Esquenta”.

As redes sociais, como Instagram (@intituto.sementes) e Whatsaap (compartilhamento por membros), viraram ferramentas para conseguir arrecadações e prestar contas do trabalho que vem sendo feito. “Artes” e vídeos estão sendo produzidos para estimular as doações.

A Nova Semente, em algumas de suas transmissões pelo Youtube e publicações no Instagram, também enfatiza a importância da colaboração dos seus membros na campanha que, provavelmente, continuará enquanto a pandemia não for controlada. O Jornal “Agora”, ligado a dois importantes veículos de comunicação, “Folha de São Paulo” e “UOL”, divulgou a campanha, em 12 de junho de 2021, aumentando a visibilidade das ONG e do “Amor que alimenta e esquenta”.

4. EXEMPLO DE RECUPERAÇÃO - CASO GABRIELA E SAMUEL

Quando a pandemia chegou a São Paulo e o Instituto Sementes passou a levar marmitas às pessoas em situação de rua, a diretora da ONG, Debora Maia, conheceu o casal, Gabriela e Samuel, que estava vivendo debaixo do Minhocão, um importante e extenso viaduto de São Paulo. Nesta época, a Gabriela se recuperava de três paradas cardíacas que teve durante o parto do “Samuelzinho” (sendo a última de 28 minutos), no 30 de junho de 2020, devido o consumo de entorpecentes: “foi a última vez que consumi drogas”, disse ela em entrevista para este artigo. Sem documentos para sair com o bebê do hospital, o casal decidiu entregá-lo para um abrigo.

Débora, por meio do Instituto, alugou um quarto de pensão e passou a dar todo o apoio a eles: atendimento médico, odontológico, psicológico, etc. O casal começou a estudar a Bíblia com um Pr. da Nova Semente e a participar das ações urbanas. Com a parceria do Instituto Sementes com o Clube de Mães do Brasil, a Gabriela começou a trabalhar no Castelinho. Membros da Nova Semente, voluntários do projeto, conseguiram com que o Samuel participasse de um curso profissionalizante de pintura e ele foi empregado.

Com a segunda via de seus documentos em mãos, deram entrada no casamento civil, após 10 anos juntos. No dia 29 de maio de 2021, os dois foram batizados na Nova Semente. Seus filhos mais velhos (de outros relacionamentos), Beatriz (filha da Gabriela) e Diego (filho do Samuel), estavam presentes na cerimônia e no dia 01 de junho de 2021, o casal conseguiu recuperar a guarda de seu filho mais novo, o Samuelzinho.

Vendo a grande demanda em assuntos relacionados a drogas, os líderes do Instituto Sementes e colaboradores do Clube de Mães do Brasil participaram, em maio de 2021, de um trei-

namento com a Dra. Katia Reinert, da conferência Geral da IASD, sobre os “12 passos”, método reconhecidamente eficaz na recuperação de pessoas que possuem algum tipo de dependência. Ele começará a ser implementado em julho de 2021 pelas ONGs.

Para o futuro dessa parceria, considerando que também é objetivo das duas ONGs trabalhar com a educação de crianças, jovens e adultos, em breve, será apresentado um projeto voltado a essa área. Ou seja, a relação entre o Instituto Sementes e o Clube de Mães do Brasil tende a crescer.

CONCLUSÃO

A parceria entre o Instituto Sementes, ONG da Nova Semente, e o Clube de Mães do Brasil tem se mostrado um bom exemplo para futuras iniciativas das igrejas em metrópoles, pois: 1) A proximidade com a igreja possibilita maior participação/envolvimento dos voluntários; 2) O custo, comparado a locação de um espaço em centros urbanos, é menor; 3) O apoio a uma ONG, conhecida por seu trabalho, é algo positivo/visto com “bons olhos” pelos pós-modernos e secularizados que, muitas vezes, são contrários a igreja no geral; 4) Faz parte da missão da igreja estimular e desenvolver os membros a “ajudar os pequeninos de Cristo” (Mateus 25).

REFERÊNCIAS

BETTO, Frei. Jesus e o Poder. Frei Betto, 18 mai. 2020. Disponível em: <<https://freibetto.org/index.php/todos-os-artigos/196-jesus-e-o-poder>>. Acesso em: 15 jul. 2020.

DIAS, M.; RAMIREZ-JOHNSON, J. UMA COMPREENSÃO MISSIONAL DA COVID-19. *Kerygma*, [S. l.], v. 15, n. 1, p. 73–85, 2020. DOI: 10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n1.p73-85. Disponível em: <https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/1310>. Acesso em: 15 jul. 2021.

HIEBERT, Paul G. O Evangelho e a Diversidade das Culturas: um guia de antropologia missionária. São Paulo: Vida Nova, 1999.

MELO, C. Como o coronavírus vai mudar nossas vidas: dez tendências para o mundo pós-pandemia.

El País, 13 abr. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3gwQjoc>>. Acesso em: 9 jul. 2020.

WHITE, J. E. 5 Ways the Pandemic Is Saving the Church. *Church&Culture*, 20 abr. 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/31ntmPF>>. Acesso em: 09 jul. 2020.



Parcerias:



CEHTLA

World Forum on
Theology and Liberation

